



RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

21

2022

Sayı | Issue | العدد | 21

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات
بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2022

RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

21

2022

Rize, Türkiye

Yayıncı | Publisher | الناشر

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 53100, Rize, Türkiye
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, 53100, Rize, Turkey

Sahibi | Owner | صاحب الإمتياز

Prof. Dr. Şevket TOPAL, sevket.topal@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey
Dekan | Dean | عميد الكلية

Baş Editör | Editör-in-chief | المنسق العام

Doç. Dr. Süleyman TURAN, suleyman.turan@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager | رئيس التحرير

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK, ersin.celik@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Editörler | Editors | المحرران

Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK, ersin.celik@erdogan.edu.tr
Arş. Gör. Zahide KESKİN, zahide.keskin@erdogan.edu.tr
Arş. Gör. Esra TUYSUZ, esra.tuysuz@erdogan.edu.tr

İletişim | Contact | المراسلة

Recep Tayyip Erdogan University,
Divinity Faculty,
Rize, Turkey
Tel: +90 464 214 11 21 - (4542 / 4635 / 4722)
Fax: +90 464 214 11 24
Mail: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Web Sayfası | Web Page | صفحة الويب

<https://dergipark.org.tr/rteuifd>



Alan Editörleri | Field Editors | مجال محريين

- Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, *Istanbul University, Istanbul, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AYGÜN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN, *Recep Tayyip Erdogan University, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman HARBİ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Arş. Gör. Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ, *Istanbul University, Istanbul, Turkey*
Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Şeyma TURAN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Mustafa YÜCE, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Zehra Betül DİNDAROĞLU, *Recep Tayyip Erdogan University, Turkey*
Arş. Gör. Büşra ÇETİN, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*

Arapça | Arabic | قراءة النهائية باللغة العربية

- Dr. Öğr. Üyesi İbrahim EKİCİ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Ahmet Faruk DİKİCİ, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*

İngilizce | English | قراءة النهائية باللغة الإنجليزية

- Öğr. Gör. Dr. Emine Enise YAKAR, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Arş. Gör. Hüseyin Talha FIRAT, *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*

Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

- Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR *Recep Tayyip Erdogan University, Rize Turkey*
Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN *Ege University, Izmir, Turkey*
Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU *Hitit University, Çorum, Turkey*
Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ *International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, Malaysia*
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU *Abant İzzet Baysal University, Bolu, Turkey*
Prof. Dr. Muhammed AYDIN *Qatar University, Doha, Qatar*
Prof. Dr. Latif TOKAT *Social Sciences University of Ankara, Ankara, Turkey*
Prof. Dr. İhsan ARSLAN *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Doç. Dr. Muhammet YILMAZ *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Doç. Dr. Hümeysra ÖZTURAN *Marmara University, Istanbul, Turkey*
Dr. Amanullah De SONDY *University College Cork, Cork, Ireland*
Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN *Neuşehir Hacı Bektaş Veli University, Neuşehir, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ *Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR *Ibn Haldun University, Istanbul, Turkey*
Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK *Recep Tayyip Erdogan University, Rize Turkey*

Son Okuma | Final Reading |

القراءة النهائية باللغة التركية

Arş. Gör. Sümeyye ŞEN

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Ömer DURSUN

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Rumeysa UYSAL

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Rumeysa TAŞKIN

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Arş. Gör. Sibel DİNÇASLAN

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Sayfa Düzenleme | Page Design | تصميم الصفحة

Arş. Gör. Hüseyin Cihat ŞAHİN

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Dr. Öğr. Üyesi Gökçe ARİFOĞLU

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), ULAKBİM TR DİZİN tarafından dizinlenmekte olan ve doçentlik kriterlerini sağlayan bir dergidir. Dergimizin 2017 yılından itibaren yayınladığı tüm sayılar TR DİZİN veri tabanına eklenmiştir.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yayın İlkeleri

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara yayın kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'de telif ve tercüme makale, makale değerlendirmesi, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetleri yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılacak suretiyle eklenmelidir.
8. Tercüme yazılarda yazardan izin alındığına dair belge "izin belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir.
9. Telif ve tercüme makalelere; 50- 250 kelime arasında Türkçe, Arapça ve İngilizce özet, başlık ve anahtar kelimeler de eklenmelidir.
10. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
11. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Yazar, RTEÜİFD'de yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
14. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
15. Dergimize gönderilen makale sayfa sayısı kaynakça, tablo, şekiller vb. dâhil 30 sayfayı kesinlikle aşmamalıdır.
16. Dergimize gönderilen yayın/toplantı değerlendirme yazıları kaynakça hariç 800-1800 kelime arasında olmalıdır.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye yayın kurulu yetkilidir.

Yazım İlkeleri

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve orcid bilgisi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna kaynakça büyük harflerle bold olarak yazılmış şekilde eklenmelidir.
4. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype Style yazı tipi, 9,5 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı en az/ 14 nk satır aralıkla, önce 0nk ve sonra 6nk; dipnotlar ise tek satır aralıkla, önce ve sonra 0 nk ve 8 punto, her iki tarafa yaslı yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; kâğıdın kenar boşlukları üst ve sol 2; alt ve sağ 2 cm; kâğıt yüksekliği 17,6 cm; genişliği 25 cm; üst 2cm ve altbilgi ölçüleri 1,2 cm olmalıdır.
6. Dergimizde İSNAD atf sistemi kullanılmaktadır.

NOT: Örnek kullanımlar için web sayfasına bakınız. www.isnadsistemi.org

Yayın Takvimi

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

DİZİNLENME BİLGİLERİ

ASOS / Academia Social Science Index (Başlangıç / S. Date: 2012)

ARASTIRMAX (Kabul / Accepted: 13.03.2018)

BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Başlangıç / S. Date: 03.07.2017)

CITEFACTOR (Başlangıç / S. Date: 2015)

DRIJ:Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 04.04.2018)

ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Başlangıç / S. Date: 2015)

GOOGLESCHOLAR (Başlangıç / S. Date: 2012)

IDEALONLINE (Kabul / Accepted: 23.02.2018)

İSAM / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç / S. Date: 2012)

OPENAIRE (Başlangıç / S. Date: 2017)

RESEARCHBIB (Kabul / Accepted: 29.03.2018)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 10/10/2016)

SAIF: Scholar Article Impact Factor (Kabul / Accepted: 04.04.2018)

SIS: Scientific Indexing Services (Başlangıç / S. Date: 2018)

SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 08.05.2017)

ULAKBİM TR DİZİN (Kabul / Accepted: 10.04.2019)

WORLDCAT (Kabul / Accepted: 10/10/2012)



İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

Editörden | Editorial 10

HAKEMLİ ARAŞTIRMA MAKALELERİ | PEER-REVIEWED RESEARCH ARTICLES

17. Yüzyıldan Günümüze Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe Çevirilerindeki Değişim ve Başlıca Farklılıklar

Changes and Major Differences in Turkish Translations of the Bible from the 17th Century to the Present

Salih ÇİNPOLAT 12-35

Ben Bir Başkasıdır: Kişilerarasında Kimlik İnşası

I is Someone Else: Interpersonal Identity Construction

Abdurrahman YALÇI 36-59

Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık

Helpfulness and Religiosity in Youth and Adults

Necmi KARSLI 60-84

Münâvî'nin Feyzü'l-Kadîr Şerhinde Kullanmış Olduğu Nüshalar ve Asıl Kaynağa Ulaşma Gayreti

The Copies Used by Munawi on his Commentary on Fayd al-Qadir and The Endeavour to Attain the Original Source

Merve ŞİŞMAN 85-99

أبو الجارود زياد بن المنذر بين الزيدية وأهل الحديث من باب الجرح والتعديل

Abu Al-Jarud Ziyad bin Al-Mundhir between the Zaydiyyah and the People of Hadith in the context of Jarh and Ta'deel

Cerh ve Ta'dil Bağlamında Zeydiyye ve Ehl-i Hadis Arasında Ebu'l-Carud Ziyad b. Münzir

Ali Mohsen Zaid ALMASAWA 100-123

Hanefî Fıkıh Yazıcılığında Hâşiye Geleneği: Ahîzâde'nin Zahîratü'l-Ukbâ Adlı Eseri Örneği

Annotation Tradition in Hanafi Fiqh Writing: The Example of Ahîzâde's Zahîratü'l-Ukbâ

Şevket TOPAL-Seyit BADIR 124-157

Siyâsetnâmelerde Âyetlerin Kullanılış Biçimi

Usage of the Qur'anic Verses in the Books of Statecraft (Siyasatnamehs)

Nihat UZUN..... 158-184

Müteşâbih Kavramı Çerçevesinde Müfessirlerin Teori-Pratik Tutarlılığı Meselesi

Within the Framework of the Concept of Mutashâbih the Issue of Theory-Practical Consistency of Commentators

Vehbi CANSIZ 185-210

الإيحاء الصوتي لأحكام التجويد وأثره في المعنى

The Vocal Suggestions of Tajwîd Rules and Its Effects on Meanings

Ses Anlam İlişkisi Bağlamında Tecvid Kaidelerinin Fonetik Yapısı

Alaaddin SALİHOĞLU 211-230

Sezai Karakoç'un Kaside-i Bürde (Bânet Su'âd) Tercümesi Üzerine

On Sezai Karakoç's Translation of Qasidah Burdah (Banat Su'âd)

Mustafa IRMAK 231-256

Osmanlı'nın Son Döneminde Erzincan'da Sosyal Hayat (1916-1919)

Social Life in Erzincan at the Last Period of Ottomans (1916-1919)

Nihat FIRAT-Binali KOÇOĞLU..... 257-280

Zengî Atabeyliği ve Kudüs Haçlı Krallığı'nın Mısır Üzerinde Hâkimiyet Mücadelesi

The Struggle of the Zangid Dynasty and the Crusader Kingdom of Jerusalem over Egypt

Mustafa MOLLAİBRAHİMOĞLU-İhsan ARSLAN 281-301

HAKEMLİ ÇEVİRİ MAKALELER | PEER REVIEWED TRANSLATION ARTICLES

İslam'da Rihle ve Yazının Bir Yansıması Olarak Âlî ve Nâzil İsnad Kategorileri

The Categories High and Low as Reflections on the Rihlah and Kitâbah in Islam

Tuğçe GÜNAYDIN 303-320

Kur'ân-ı Kerîm'de أنى / Ennâ [Zarfı] Semantik ve Gramatik Bir Çalışma

Scientific- The [Adverb] أنى / Annâ in Al-Qur'an Al-Kareem A Semantic and Grammatical Study

Mustafa ŞENTÜRK-Tahreer İRCİ 321-348

YAYIN DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

**Cengiz, Kurtuluş - Küçükural, Önder - Gür, Hande; Türkiye’de Spiritüel Arayışlar
Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021)**

Nurhibe Büşra ER350-354

**Nazıroğlu, Bayramali, Derdimiz İlahiyat - Akademisyenlerin Gözünden İçerik
Bakış-. (İstanbul: Okur Akademi, 2020)**

Muharrem ATABAY.....355-359

BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMELERİ | SYMPOSIUM REVIEWS

Türkiye’de Arapça I. Çevrimiçi Sempozyumu (19 Aralık 2021, Çevrimiçi)

Rumeysa UYSAL361-366

EDİTÖRDEN

Kıymetli Okurlarımız,

RTEÜİFD olarak 21. sayımızı sizlere takdim etmenin sevincini yaşıyoruz. Öncelikle çalışmalarını yayınlamak üzere dergimizi tercih eden tüm yazarlarımıza teşekkür ederiz. Dergimize gösterilen teveccühün bizleri motive ettiğini özellikle belirtmek istiyoruz.

Bu sayımızda, Hadis, Tefsir ve İslam Tarihi alanlarında ikişer, Arap Dili ve Belagati, Dinler Tarihi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, İslam Hukuku ve Kıraat alanlarında birer adet olmak üzere alanında yetkin araştırmacıların hazırladığı toplam 12 araştırma makalesi yer almaktadır. Bu çalışmaların her birinin alanında bir boşluğu doldurmasını ve yeni çalışmalara ışık tutmasını temenni ediyoruz.

Dergimizin yayına hazırlanmasında büyük özveri ile çalışan değerli editoryal ekibimizin bütün fertlerine şükran borçluyuz. Ayrıca makaleleri ciddiyle değerlendiren hakemlerimize ve dergimizi takip eden siz okurlarımıza yürekten teşekkürler.

Hepsi birbirinden kıymetli makaleleri ihtiva eden 21. sayımızın ilim dünyasına katkı sağlamasını temenni ederken, yeni sayımız için yazarlarımızdan gerek Türkçe gerekse yabancı dilde yeni makaleler bekliyoruz. Dergimizin uluslararası indekslerde taranması için çabaladığımız bu yeni dönemde farklı alanlardan her türlü katkıyı değerli bulduğumuzu siz okurlarımıza ve yazarlarımıza hatırlatmak isteriz.

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

30 Haziran 2022

Baş Editör

Doç. Dr. Süleyman TURAN

HAKEMLİ
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

*PEER-REVIEWED
RESEARCH ARTICLES*

17. Yüzyıldan Günümüze Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe Çevirilerindeki Değişim ve Başlıca Farklılıklar

Salih ÇİNPOLAT *

Atıf/Cite as: Çinpolat, Salih. "17. Yüzyıldan Günümüze Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe Çevirilerindeki Değişim ve Başlıca Farklılıklar". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 12-35.

Öz: Kitab-ı Mukaddes'in bir bütün olarak Türkçeye ilk çevirisi, Hollandalı bazı Protestanların çabasıyla olmuştur. Bu amaçla dönemin Hollanda elçisi Levinus Warner tarafından, Yahya b. İshak (Haki) görevlendirilmiş ve o da 1659/1661 yılında çeviriyi tamamlamıştır. Ancak bu çalışma, çeviriyi organize eden Hollandalı Protestanlar tarafından yeterince başarılı bulunmadığından basılmamıştır. Daha sonra çeviri için görevlendirilen Ali Ufki Bey 1662-1666 yılları arasında Kitab-ı Mukaddes'i Türkçeye çevirmiştir. Ancak bu çeviri de uzun yıllar Hollanda Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde kaldıktan sonra, 1827 yılında Paris'te basılmıştır. Bu tarihten itibaren Türkçe Kitab-ı Mukaddes baskıları, Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından gerçekleştirilmiştir. Farklı tarihli Türkçe Kitab-ı Mukaddes baskılarında Ali Ufki Bey'in çevirisi esas alınmış ama bazı güncellemeler yapıldığından tıpkıbasım olmayıp birçok değişiklik içermektedir. Bu değişikliklerde hem kelime güncellemelerinden hem de bazı kelime ve cümlelerin eklenmesi veya çıkarılmasından kaynaklanan anlam uyumsuzlukları dikkat çekmektedir. Bu makalede, 1664/1666'da tamamlanan Ali Ufki Bey'in Türkçe Kitab-ı Mukaddes çevirisi ve Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından yayımlanan 1827, 1886, 1941 ve 2001 yılı baskıları arasında kutsal metinde oluşan başlıca farklılıklar üzerinde durulmuştur. Böylece Kitab-ı Mukaddes'i, Türkçe çevirileri üzerinden okuyup anlamak isteyen okurların karşılaşılabilecekleri çelişkili ifadelerle, anlam uyumsuzluklarına ve güncellemelerde esas alınan kaynak metinler arasındaki ihtilafı kısımlara dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kitab-ı Mukaddes, Ali Ufki Bey, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Çeviri, Farklılık

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye, salihcinpolat@kmu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2065-192X

Changes and Major Differences in Turkish Translations of the Bible from the 17th Century to the Present

Abstract: The first translation of the Bible into Turkish as a whole was made by the efforts of some Dutch Protestants. For this purpose, by Levinus Warner, the Dutch ambassador of the time, Yahya b. Ishaq (also called Haki) was commissioned and he completed the translation in 1659/1661. However, this work was not published because it was not found successful enough by the Dutch Protestants who organized the translation. Wojciech Bobowski (Ali Ufki Bey), who was later assigned for translation, translated the Bible into Turkish between 1662 and 1666. However, this translation was published in Paris in 1827, after being in the Leiden University Library in the Netherlands for many years. From this date on, Turkish Bible editions have been carried out by the Bible Society (Kitab-ı Mukaddes Şirketi). Wojciech Bobowski's translation was taken as a basis in the Turkish Bible editions of different dates, but since some updates were made, it is not a facsimile and contains many changes. In these changes, semantic inconsistencies arising from both word updates and the addition or removal of some words and sentences draw attention. In this article, the main differences between the Turkish translation of Wojciech Bobowski's Bible, which was completed in 1664/1666 and the 1827, 1886, 1941 and 2001 editions published by the The Bible Society, are emphasized. Thus, the contradictory expressions, semantic inconsistencies and the conflicting parts among the source texts that are used as a basis for the updates were drawn to the readers who want to read and understand the Bible through its Turkish translations.

Keywords: History of Religions, The Bible, Wojciech Bobowski/Ali Ufki Bey, The Bible Society, Translation, Difference

الإختلافات والتغيرات في الترجمات التركية للكتاب المقدس من القرن السابع عشر حتى الوقت الحاضر

المخلص: تمت الترجمة الأولى للكتاب المقدس إلى التركية ككل بجهود بعض البروتستانت الهولنديين. و لإنجاز هذه المهمة وُظف يحيى بن إسحاق من قبل ليفينوس وارنر (Levinus Warner) السفير الهولندي في ذلك الوقت وهو أنهى الترجمة عام 1661/1659 م. ومع ذلك لم يتم نشر هذا العمل من قبل البروتستانت الهولنديين الذين نظموا الترجمة، لأنهم ما وجدوه عملاً ناجحاً. وبعد هذا قام علي أوفكي باي بهذا العمل الذي عُيّن لاحقاً بترجمة الكتاب المقدس إلى التركية بين عامي 1662 و 1666. ومع ذلك، نُشرت هذه الترجمة في باريس عام 1827 بعد أن ظلت في مكتبة جامعة ليدن في هولندا لسنوات عديدة. من هذا التاريخ فصاعداً ، نفذت شركة الكتاب المقدس طبعات الكتاب المقدس التركية. وبعد هذا تم أخذ ترجمة علي أوفكي باي كأساس في طبعات الكتاب المقدس التركية ذات التواريخ المختلفة ولكن بسبب إجراء بعض التحديثات فهي ليست نسخة طبق الأصل وتحتوي على العديد من التغييرات. وفي هذه التغييرات تجذب الإنتباه التناقضات الدلالية الناشئة عن تحديثات الكلمات وإضافة أو حذف بعض الكلمات والجمل. وفي هذا المقال نحن نسعى للتأكيد على الإختلافات الرئيسية بين الترجمة التركية لكتاب المقدس الذي أنجزه علي أوفكي باي المكتملة بين أعوام 1664/1666 ، وطبعات أخرى التي نشرتها شركة كتاب مقدس في أعوام 1827 ، 1886 ، 1941 ، و 2001. وهكذا ، فإن التعبيرات المتناقضة والتناقضات الدلالية والأجزاء المتضاربة بين النصوص المصدر المستخدمة كأساس للتحديثات تم إبرازها للقراء الذين يرغبون في قراءة وفهم الكتاب المقدس من خلال ترجماته التركية. **الكلمات المفتاحية:** تاريخ الأديان، الكتاب المقدس، علي أوفكي باي، شركة الكتاب المقدس، ترجمة، اختلاف

GİRİŞ

Türkçede *Kitab-ı Mukaddes* veya *Kutsal Kitap* olarak ifade edilen Hristiyanların kutsal kitabının bir bütün olarak Türkçeye çevrili Hollandalı bazı Protestanların çabasıyla olmuştur. Bu iş için dönemin Hollanda elçisi Levinus Warner tarafından, İstanbul'da önce Yahya b. İshak (Haki) görevlendirilmiş, ancak onun 1659/1661 yılında tamamladığı ve şu anda Hollanda Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde olan Türkçe elyazma çevirisi yeterince başarılı bulunmadığından basılmamıştır.¹ Bunun üzerine Warner, Kitab-ı Mukaddes'i Türkçeye çevirme işini Ali Ufki Bey'e² vermiş ve o da çeviriyi 1664/1666'da tamamlamıştır.³

Ali Ufki Bey'in çevirisi uzun yıllar Hollanda Leiden Üniversitesi Kütüphanesinde kaldıktan sonra, İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin çabaları ile ilk defa 1827 yılında Paris'te basılmıştır. Ardından bu çeviri, Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından her seferinde bazı değişiklik ve güncellemelerle 1878, 1885, 1886, 1901 yıllarında Osmanlı Türkçesiyle, 1941 ve 2001 yıllarında da Latin alfabesiyle basılmıştır.⁴

Kitab-ı Mukaddes'in 1827 yılındaki Türkçe çeviri baskısı, Ali Ufki Bey'in 1665'de yaptığı tercümenin aynısı olmadığı gibi, 1878 yılı ve sonrasında yapılan baskılar da öncekilerin tıpkıbasımı değildir. Yani Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirisinin farklı tarihli baskılarında hem metin kısmındaki kelime ve kavramlar değiştirilmiş hem de kitap, bab ve cümle numaralarında farklılıklar oluşmuştur. Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerinde özellikle 1941 ve 2001 tarihli Cumhuriyet Dönemi baskılarında önceki baskılara göre farklılıkların daha çok olduğu görülmektedir. Bu değişikliklerin birçoğu ile ilgili kaynak metinlere (İbranice Tanah/Masoretik Metin, Latince Vulgata, Grekçe Septuaginta, Aramice Targum, Süryanice Peşitta, Kumran

¹ Funda Toprak, "Kitab-ı Mukaddes'in İlk Türkçe Çevirileri" *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004), 2/2882-2285; Salih Çinpolat, "Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye Çeviri Süreci ve Ali Ufki Bey'in Çevirisinin Önemi", *Dinî Araştırmalar*, 23/59 (2020), 425-446.

² Turgut Kut, "Ali Ufki Bey" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/456-457.

³ Ali Ufki Bey'in çevirisinin bitiş tarihi ile ilgili 1664, 1665, 1666 tarihleri verilir. (Bu durum çeviri yapıldıktan sonra kâtipler tarafından temiz kopyasının yazılması aşamasının, bitişe dahil edilip edilmemesinden kaynaklanmış olmalıdır.) Bkz. Kut, "Ali Ufki Bey", 2/457; Ömer Faruk Harman, "Kitabı Mukaddes" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/76; *Açıklamalı Kutsal Kitap*, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010), x; Bruce G. Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*, 2, 18- 21, 38, 40, 123, 127,128, 131. (Bu araştırmada, Ali Ufki Bey'in çevirisinin Latin alfabesine transkripsiyonunu yapan Hristiyanların da kabul ettiği "1665" yılı esas alınacak ve karşılaştırmalarda "1665" olarak belirtilecektir. Bkz. <https://www.osmanlicakelam.net/en/texts> (1665 Ali Bey'in el yazması- Eski Ahit-Yeni Ahit)

⁴ Bkz. Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*, 18-26, 36-46, 58-62; Çinpolat, *Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye Çeviri Süreci*, 425-446; *Kutsal Kitap*, i.

Yazıtları, Grekçe elyazmaları...) atıflar yapılmış olsa da çeviri için esas alınan kaynak metinler arasındaki farklılıklar Türkçe baskılara da yansımıştır.

Kitab-ı Mukaddes'i Türkçeye çevirmek hem Türkçe konuşan Hristiyanların kutsal kitaplarını anlaması hem de Türkçe konuşan farklı din mensuplarının Hristiyanlığı tanınması açısından önemlidir. Ancak farklı tarihlerde Türk okuyucusuna *Kitab-ı Mukaddes* olarak sunulan eserler arasındaki farklılıklar kutsal metni anlamaya yönelik birçok soru ve sorunu da beraberinde getirmektedir. Örneğin, Kitab-ı Mukaddes'in kaynak metni olarak hangi dildeki eser esas alınmalı, farklı dillerdeki kaynak metinlerin her birinden bir miktar istifade edilerek yapılan çeviriler aslına uygun olur mu ve Türkçe çeviriler arasında hangi tarihli baskı daha doğrudur? soruları bunlardan birkaçıdır.

Ülkemizde Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirileri arasındaki farklılıkları ortaya koyan karşılaştırmalı bir çalışmanın yapılmamış olması nedeniyle bu araştırmada, Kitab-ı Mukaddes'in 1665, 1827, 1886, 1941 ve 2001 tarihli Türkçe çeviri baskıları, hem metin dışı ek bilgiler hem de kutsal metindeki ekleme-çıkarma ve anlam uyumsuzlukları açısından karşılaştırılacak ve baskılar arasındaki değişikliklere işaret edilecektir. Kitab-ı Mukaddes'in tedvin süreci, otantikliği, özgün şekliyle günümüze kadar ulaşıp ulaşmadığı, farklı dillerdeki kaynak metinlerin güvenilirliği ve eski çevirilerin esas metinlerle hangi ölçüde uyumlu oldukları gibi tartışmalar bu makalenin sınırlarını aştığından, burada Kitab-ı Mukaddes'in farklı tarihli Türkçe çeviri baskılarında oluşan farklılıklar belirtilecek ve Hristiyanlığın kutsal kitabını Türkçe çevirilerinden okuyarak anlamak isteyen bir okurun karşılaşacağı anlam uyumsuzluklarına ve çelişkilere dikkat çekilecektir. Böylece Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirileri örneğinde, Hristiyanlığın kutsal kitabında birçok ihtilafın kısmın olduğu ve bu farklılıkların en temel kaynak kabul edilen eserlere kadar uzandığı ortaya konulacaktır.

1. Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe Çevirilerinde İç Düzen ve Ek Bilgilerin Değişimi

Kitab-ı Mukaddes'in Ali Ufki Bey tarafından 1664/1666 yılında tamamlanan ve şu anda Hollanda Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde olan (Warner Koleksiyonu: Cod. Or. 390a-e; Cod. Or. 1101a-f; Cod. Or. 1117a) Türkçe çevirisinde⁵ "kutsal metin" dışında önsöz, tablo, harita gibi açıklama ve eklere yer verilmemiştir. Ali Ufki Bey bu çalışmasında, Katolik Hristiyanların "Deuterokanonik" (ikinci derecede kanonik)

⁵ Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*, 18-19 (69 nolu dipnot); Eserin dijital kopyasına, <https://www.osmanlicakelam.net/en/texts> (1665 Ali Bey'in el yazması Eski Ahit-Yeni Ahit) internet adresinden ulaşmak mümkündür.

diyerek *Kutsal Kitap*'a dahil ettiği, Protestanların ise "Apokrif" (kanonik olmayan) saydığı ve *Kutsal Kitap*'a almadığı bölümleri de⁶ Türkçeye çevirmiştir.⁷

Ali Ufki Bey'in çevirisinin ilk basımı, *Kitab'ul Ahd el-Atik ve Kitab'ul-Ahd el-Cedid el-Mensub ila Rabbina İsa el-Mesih* adıyla 1827 yılında Paris'te yapılmıştır. Bu eser, "Eski Ahit ve Yeni Ahit"i birlikte içerecek şekilde Türkçe basılan ilk Kitab-ı Mukaddes'tir. Bu baskıda orijinal çeviride yer aldığı halde, Protestanlar arasındaki tartışmalardan dolayı, İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin 1826 yılında aldığı karar gereğince "Apokrif" sayılan bölümler/kitaplar çıkarılmıştır. Kitabın baş kısmında "*ki İngilterenin ve sâ'irrub '-i meskûnun etraf ve eknâfına kitâb-ı mukaddeslerin intişârı için İngiliz memleketinde muntazam olan mecmû'un masârifi ile tab'olunmuşdur. Fi medinat-i Paris el-mahrûsat bi dârü't-tabâ'at el-mülkiyyet el-ma'mûrat. sene 1827 el-mesihîyye.*" açıklamasıyla baskının Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin katkılarıyla 1827 yılında Paris Kraliyet Matbaası'nda basıldığı belirtilmiştir. Kitabın ilk sayfalarında "*Ahdi Atikin Kitabında Vuku Bulan Hataların ve Anların Islahı Defteri Budur*" başlığıyla Ali Ufki Bey'in çevirisinde "yanlış yazılan" kelimeler ile bunların düzeltilmiş hali, sayfa ve satır numaraları da belirtilerek 7 sayfa halinde sunulmuş ancak belirtilen hatalar metinde düzeltilmemiştir.⁸ Bu baskıda Prof. Jean Daniel Kieffer, Ali Ufki Bey'in Tanrı için kullandığı farklı ifadeleri ("Bârî Te'âlâ", "Allah Te'âlâ", "Tanrı Te'âlâ", "Hak Te'âlâ", "Bârî Allah Te'âlâ", "Tanrı Allah Te'âlâ") sadeleştirmiş, İbranice "Elohim" için "Allah", "Yahve (YHWH)" için "Rabb", diğer ulusların taptıkları çoğul tanrılar için ise "Tanrı" sözcüğünü kullanmıştır. Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerinin daha sonraki yıllarda yapılan baskılarında da yaklaşık 150 yıl bu uygulama devam etmiştir.⁹

⁶ James H. Charlesworth, "Eski Ahitin Apokrif Kitapları", çeviren: Muhammet Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XII, sayı: 2, s. 385-411.

⁷ Funda Toprak, *XVII. Yüzyıla Ait Bir İncil Tercümesi: İnceleme-Metin-Sözlük*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası), 2006, 23-25; Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*, 18-19; Ali Ufki Bey'in Apokrif kitaplarının Latin harfleri ile transkripsiyonuna https://www.hakikat.net/indir/APOKRAFi_Guncelleme_9Kasim2019_medium.pdf adresinden ulaşılabilir.

⁸ *Kitab'ul-Ahd el-Atik ve Kitab'ul-Ahd el-Cedid el-Mensub ila Rabbina İsa el-Mesih, Paris, 1827.* (Bu eserin Eski Ahit bölümüne; <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10224108?page=1002> ; Yeni Ahit bölümüne ise, <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10224109?page=330> adresinden dijital olarak ulaşmak mümkündür. Ayrıca <https://www.osmanlicakelam.net/en/texts> adresinden de ulaşılabilir. Karşılaştırmalarda "1827" olarak belirtilecektir.)

⁹ Bkz. Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*, 37-46.

Kitab-ı Mukaddes'in 1827 yılı baskısının ardından bazı değişikliklerle 1878¹⁰ ve 1885¹¹ yıllarında da basımı yapılmıştır. 1886 yılındaki *Kitab-ı Mukaddes, yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid* adlı baskıda ise, 1878 yılı Kitab-ı Mukaddes baskısındaki Arapça ve Farsça öğelerin oranı ve 1885 yılı baskısındaki dipnotlar azaltılmıştır. Kitabın başında "‘Ahd-i ‘Afik ve ‘Ahd-i Cedîdin Fihristi" adıyla iki sayfa halinde içindekiler kısmı, kitabın sonunda ise "Kitabı Mukaddesde zikr olunan miğyas ve evzan ve akçelerin takriben mikdarı ve kıymetlerini mubin cetveldir." başlığıyla uzunluk, ağırlık, para birimi, tartı ve ölçü birimlerinin karşılığını gösteren bir cetvele yer verilmiştir. Bazı sayfaların altında metinde geçen ve farklı anlamlara gelebilecek kelimelerle ilgili kısa dipnot bilgileri vardır. Kitap, önceki baskıların aksine harekesiz yazılmış, sayfa düzeni iki sütun haline dönüştürülmüş, sayfa numaralandırmasında "Eski Ahit" ve "Yeni Ahit" ayrımı yapılmamış ve toplam 1023 sayfadan oluşmuştur.¹²

Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Türkiye’de harf inkılabıyla Latin alfabesine geçilmesi üzerine, Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe çevirisini Latin harfleriyle basmak için çalışmalara başlamıştır. Bu amaçla 1929 yılının ilk aylarında İbranice, Yunanca ve Türkçe dil uzmanlarının yer aldığı bir revizyon komitesi kurulmuş, önceki baskılarda yer alan Arapça ve Farsça kelimeler mümkün olduğunca Türkçe sözcüklerle ikame edilerek önce Kitab-ı Mukaddes’in "Emsal-ı Süleyman" (Süleyman’ın Özdeyişleri) bölümü Osmanlıca ve Latin alfabesi karşılıklı sayfalarda olacak şekilde basılmıştır. Bu çalışmayla, yeni alfabeyi öğrenmekte olanlara yardımcı olmak amaçlanmıştır. Ayrıca bu dönemlerde Hristiyan kutsal kitabını Osmanlı topraklarındaki farklı milletlere ulaştırma amacıyla faaliyetler yürüten "Amerikan Kitab-ı Mukaddes Şirketi" ile "İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi", masrafları ve bürokrasiyi azaltmak için, hukuki ve tüzel kişilik anlamında olmasa da, işlerin pratikliği açısından "Şark Mümessilliği" adıyla birleşme kararı almıştır.¹³

¹⁰ *Kitab-ı Mukaddes, yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid*, (Der Saadet [İstanbul]: Boyacıyan Agop Matbaası, 1878). (Bu baskıda ilk olarak "Kitab-ı Mukaddes" başlığı kullanılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu No: 4797-001 ve 4797-002 ve baskı tarihi belirtilmemiş olan bir çeviri 1878 baskısı Kitabı Mukaddes olabilir.) Bkz. Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*, 58-59.

¹¹ *Kitab-ı Mukaddes, yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid*, (İstanbul: Boyacıyan Agop Matbaası, 1885). Bu eserin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde bir nüshası bulunmaktadır.

¹² *Kitab-ı Mukaddes, yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid*, (İstanbul: Boyacıyan Agop Matbaası, 1886). (Bu eserin Dijital kopyasına <https://www.osmanlicakelam.net/en/texts> adresinden ulaşılabilir. Ayrıca Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi’nde de bir nüshası bulunmaktadır. Karşılaştırmalarda "1886" olarak belirtilecektir.)

¹³ Buğra Poyraz, "Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin Faaliyetlerine Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Kronolojik Bir Bakış" *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13, (2020), 142-143.

Kitab-ı Mukaddes'in Latin harfleriyle ilk basımı *Kitab-ı Mukaddes -Eski ve Yeni Ahit-(Tevrat ve İncil)* adıyla 1941 yılında basılmıştır.¹⁴ Bu eserde çeviri metni dışında, içindekiler, "Tartılar, Ölçüler ve Paralar Cetveli", Filistin'in Eski Ahit ve Yeni Ahit zamanındaki durumunu gösteren iki adet harita ve "Düzeltilmeler" başlığıyla metinde yanlış yazılan ifadelerin listesi eklenmiştir. Sayfa altlarında, metinde geçen bir kelime, kavram, kişi adı, ölçü-tartı-para birimi ve yer adları hakkında kısa açıklamalara; "Yeni Ahit" bölümünde, "Eski Ahit"e yapılan atıflara yer verilmiştir. Sayfa numaralandırmasında bölümler kendi içinde ayrı değerlendirilmiş, "Eski Ahit" 902 sayfa, "Yeni Ahit" ise 274 sayfadan oluşmuştur.¹⁵

Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirisinin 1941 yılı baskısı uzun yıllar kullanılmış, günümüzde de basımı ve satışı devam etmektedir. Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1970'li yıllardan itibaren Türkiye'de öz Türkçe kelimelerin kullanımına yönelik çalışmaların etkisiyle, 1941 yılı baskısındaki Arapça ve Farsça kökenli kelimeleri azaltarak daha güncel/çağdaş bir çeviri yapmak istemiş ve 2001 yılında *Kutsal Kitap -Eski ve Yeni Antlaşma-* adıyla "yeni çeviri"yi yayımlamıştır.¹⁶ Bu baskıda çeviri metnindeki birçok değişikliğin yanında, gerek kitabın baş kısmındaki açıklamalar gerekse sonunda yer alan ekler dikkat çekicidir: Kitabın baş kısmında, "Önsöz" olarak, "Kutsal Kitap Nedir?", "Kutsal Kitap'ın Çağdaş Türkçe Çevirisi", "Çeviride İzlenen Yöntem", Metinle İlgili Bilgiler", "Adlar", "Tanrı'nın Unvanları" ve "Temel Metinler" başlığıyla Kitab-ı Mukaddes ve çeviri işlemi hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Bu açıklamalara göre, çeviri/güncelleme çalışmaları bir kurul tarafından Türkçenin doğal anlatımından uzaklaşmadan, özgün İbranice, Aramice ve Grekçe metinlere sadık kalınarak titizlikle yapılmış ve bu çalışmalar yirmi yıl kadar sürmüştür. "Eski Ahit" in çevirisinde İbranice metin (Masoretik Metin) esas alınmış, bununla birlikte Grekçe *Septuaginta*, Kumran yazıtları, Samiriye Tevratı, Süryanice Tevrat, *Targum* (Aramice), ve Latince *Vulgata'* dan da yararlanılmıştır. "Yeni Anlaşma" da ise Grekçe metin esas alınmıştır.¹⁷

*Kutsal Kitap'*ın sonuna, çeviri metninde geçen tartı, uzunluk, tahıl, sıvı ölçüleri ve para birimlerine ilişkin bir "Birimler Cetveli", Türk okuyucusu için açıklanması gerekli görülen sözcük ve terimleri içeren "Sözlük"; "Yeni Ahit" kısmında "Eski Ahit"e yapılan atıfları gösteren "Kaynak Ayetler"; "Eski Ahit" ve "Yeni Ahit" in

¹⁴ Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*, 82.

¹⁵ *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, ("Tevrat" ve "İncil")*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Kenan Basımevi, 1941. (Bu esere Ankara'daki Milli Kütüphane'de ulaşılmıştır. Bu baskıya 1948 ve 1987'de bazı küçük düzeltmeler/güncellemeler yapılmıştır. Karşılaştırmalarda, "1941" olarak belirtilecektir.)

¹⁶ *Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001) (Karşılaştırmalarda "2001" olarak belirtilecektir.); Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*, 92-94.

¹⁷ *Kutsal Kitap*, i-iv.

yazıldığı dönemlerde Filistin ve çevresini, “Eski Ahit” ve “Yeni Ahit”te geçen yer adlarını ve Pavlus’un misyon yolculuklarını gösteren beş adet harita ve iki adet elyazması örneği eklenmiştir.¹⁸ Metin kısmında ise, her bir kitabın başına “Giriş” başlığı ile bir açıklama kısmı eklenerek bu kitapta anlatılan konular kısaca özetlenmiş ve “Ana Hatlar” alt başlığıyla hangi bablarda hangi konulardan bahsedildiği belirtilmiştir. Sayfa altlarındaki dipnot açıklamalarının yanı sıra kitabın sonuna oldukça ayrıntılı birimler cetveli eklenmiştir. Sayfa numaraları açısından “Eski Ahit” ve Yeni Ahit” birlikte değerlendirilmiş ve toplam 1627 sayfadan oluşmuştur.¹⁹

Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe çeviri baskıları arasında kitap, bab ve cümle numaralarındaki (“ayet sayısı”²⁰) farklılıklara da değinmek gerekir. Ali Ufki Bey’in Kitab-ı Mukaddes’i Türkçeye çevirirken hangi kaynağı esas aldığı kesin olarak bilinmemektedir.²¹ Bu yüzden Ali Ufki Bey’in çevirisindeki kitap ve babların ayet sayısını belirlerken neyi esas aldığını söylemek oldukça zordur. Onun çevirisindeki bazı kitap ve babların ayet sayısı ile sonraki baskılar arasındaki farklılıklara örnek olarak, *Çıkış* 35, 36; *Eyüp* 38, 39, 40, 41; *Yeşeya* 8, 9, 14, 15, 16, 26, 27, 42, 43, 44, 63, 64; *Hoşea* 11, 12; *Yunus* 1 ve 2. bablar verilebilir. Ali Ufki Bey’in çevirisindeki farklı numaralandırmaların bir kısmı 1827 baskısında, diğerleri de 1886 baskısında Protestanların kullandığı sisteme uygun olarak değiştirilmiş/düzeltilmiştir. Örneğin, 1665 ve 1827 yılı çeviri baskılarında *Eyüp* 39. bab, 38 ayet iken, 1866, 1941 ve 2001’de 30 ayettir. *Yeşeya* 42. bab, Ali Ufki Bey çevirisinde 38 ayet iken, sonraki baskılarda 25 ayettir. Yine *Yeşeya* 64. bab Ali Ufki Bey çevirisinde 17 ayet iken, sonraki baskılarda 12 ayettir. Farklı tarihli çeviri baskıları arasında söz konusu kitapların toplam ayet sayısı ve sıralaması uyumlu iken bazı babların ayet sayısı değişiklik göstermiştir. Bu durum da Ali Ufki Bey’in çevirisini yaparken yararlandığı kaynak metin ya da metinlerdeki durumdan kaynaklanmış olmalıdır.

2. Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe Çevirilerinde Kutsal Metinde Oluşan Farklılıklar

Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe çeviri baskıları arasında dönemin dil özelliklerine göre aynı anlamı veren kelime değişikliklerinin olması olağan bir durumdur. Ancak

¹⁸ Bkz. *Kutsal Kitap*, 1607-1627 vd.

¹⁹ “Kutsal Kitap”ın 2008 yılından sonraki baskılarında gerek ebat gerekse dizgi ve yazı özellikleri değiştirildiğinden sayfa sayısı açısından farklılıklar oluşmuştur. Bkz. *Kutsal Kitap*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2009). Dipnotlarda 2001 tarihli *Kutsal Kitap* baskısı esas alınmıştır.

²⁰ Hristiyanlar tarafından Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe çevirilerinde (*Kitab-ı Mukaddes*, 1941; *Kutsal Kitap*, 2001; *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*, 2010) gerek metinde gerekse dipnotlarda ilgili yerlerde “ayet” ibaresi kullanılmıştır.

²¹ Avram Galanti, “Lisan-ı Tarihî: Kitab-ı Mukaddesin Türkçeye Tercümeleri” İstanbul: *Yeni Mecma: İlim, Sanat ve Ahlak Dair Haftalık Dergi [YM]*, (1918), 2(35): 177-178; Privratsky, 19.

kutsal metinde anlam açısından birbirini karşılamayan değişiklikler ve bazı eklemeler ve çıkarmalardan kaynaklanan farklılıklar görülür. Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerinde Ali Ufki Bey'in tercümesinin esas alınması ve onun da Müslüman olması nedeniyle hatalı ifadelerin Hristiyanlara yüklenemeyeceği konusu akla gelebilir. Ancak Protestan Hristiyanlar hem Ali Ufki Bey'i "ismen Müslüman ama yürekte Hristiyan" bir kişi olarak görmekte hem de çevirisinden övgüyle söz etmektedir.²² Ayrıca Ali Ufki Bey'in Kitab-ı Mukaddes çevirisi, gerek 1827 yılındaki ilk basımında gerekse sonraki basımlarda Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından basıldığı için gerekli kontrol ve onay işleminden geçmiştir. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çeviri baskıları arasındaki değişiklik ve farklılıkların Hristiyanların bilgisi ve onayı ile gerçekleştiği açıktır. Baskılar arasındaki farklılıkların bazıları için dipnot açıklaması yapılmış ve diğer kaynak metinlerde geçen ifadeler de yer verilmiştir. Ancak bu değişikliklerin sebebi ve bu baskıda niçin başka bir kaynak metnin tercih edildiği hususunda bir bilgi verilmemiştir.²³

2.1. Sayısal İfadelerdeki Değişim ve Farklılıklar

Kitab-ı Mukaddes'in metninde gün, yaş, yıl, uzunluk ve adet belirtmek için sayısal ifadeler yer almaktadır. Bu sayısal ifadeler, farklı tarihli Türkçe çeviri baskıları arasında birbiri ile uyumlu değildir. Bu farklılıklar dönemin dil özellikleri gereği yapılan güncellemelerden dolayı oluşan değişikliklerin de ötesindedir. Bunlar "Eski Ahit" ve "Yeni Ahit" örneğinde şöyle belirtilebilir:

2.1.1. "Eski Ahit"te Oluşan Değişim ve Farklılıklar

Hakimler 14/15'te, Şimşon'un, Filistlilerden beğendiği bir kadını almak için gitmesi esnasında oradakilere sorduğu bir bilmecenin üzerinden geçen süre 1665, 1827, 1886, 1941 yılı Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde "yedinci günü" olarak belirtilmişken, 2001 baskısında Septuaginta esas alınarak "dördüncü gün" olmuştur.²⁴

2.Samuel 15/7'de, Avşalom'un, kraldan bir talepte bulunma zamanı için 1665, 1827, 1886, 1941 yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarındaki "kırk yıl sonra" ibaresi, 2001 yılı baskısında bazı Septuaginta elyazmaları ve Süryanice metne dayanılarak "dört yıl

²² *Açıklamalı Kutsal Kitap*, x; Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*, 130-132.

²³ Baskılar arasındaki değişim veya farklılıklar ile ilgili söz konusu baskıda bir açıklama yapılmışsa dipnot bilgisi verilecektir. Aksi halde ilgili çeviri baskısının "tarihi" belirtilecektir. Birden fazla baskıda çeviri adı olarak "*Kitab-ı Mukades*" ifadesi kullanıldığından bu adla birlikte baskı tarihi de belirtilmiştir. 1941 ve 2001 yılı baskılarında çeviri metninde yapılan değişiklikler ile ilgili herhangi bir açıklama yapılmamışsa, çeviri metni olarak 2001/2008 baskısını kullanan, *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*, Springfield, Missouri USA: Life Publishers International, 2010 (Güney Kore'de basılmış, Türkiye'ye Yeni Yaşam Yayınları tarafından getirilmiştir.) adlı çevirideki açıklamalara başvurulacaktır.

²⁴ *Kutsal Kitap*, 318.

sonra"²⁵; 2. *Tarihler* 36/9'da, Yehoyakin'in Yahuda'ya kral olduğu zamanki yaşı ile ilgili 1665, 1827, 1886, 1941 yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarında "sekiz" denilmişken, 2001 yılı baskısında herhangi bir açıklama yapılmadan "on sekiz" olarak değiştirilmiştir.²⁶

Kişi ve hayvan sayıları ile ilgili, 1. *Samuel* 1/24'te, mabette Samuel adına kurban olarak sunulan hayvan(lar) için 1665, 1827, 1886 yılı baskılarındaki "üç tosun/boğa/dana" ibaresi, 1941 ve 2001 yılı çevirilerinde "üç yaşında bir boğa"²⁷ olarak; 1. *Samuel* 6/19'da, Ahit Sandığı'nın içine baktıkları için "RAB"bin, Beyt-Şemeşlilerden öldürdüğü kişi sayısı için 1665, 1827 ve 1886 yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarındaki "Elli bin yetmiş adam" ibaresi, 1941 yılı Kitab-ı Mukaddes baskısında "Elli bin kişi"²⁸, 2001 yılı Kutsal Kitap'ta ise "yetmiş kişi"²⁹ olarak değiştirilmiştir.

Yeremya 38/10'da, Kral Sıdkiya'nın, sarnıca atılan Yeremya'yı kurtarmak amacıyla harem ağasından yanına almasını istediği adamların sayısı 1665, 1827, 1886, 1941 yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarında "otuz adam" ifadesiyle belirtilmişken, 2001 yılı baskısında dipnot olarak "Olası metin üç" açıklamasıyla "üç adam"³⁰ olarak değiştirilmiştir.

İsraioğullarının diğer milletlerden ele geçirdikleri topraklar ve tapınağın özellikleri hakkındaki uzunluk bilgileri ile ilgili, *Hezekiel* 40/49'da, Tapınağın dehliz ya da eyvan olarak ifade edilen kısmının eninin uzunluğu için 1665, 1827, 1886, 1941 yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarındaki "on bir zirâ'/arşın" ibaresi, 2001 baskısında "on iki arşın"³¹ olarak; *Hezekiel* 42/4'te, Tapınağın dış avlusundaki yol için 1665, 1827 ve 1886 yılı baskılarındaki "bir zirâ'" ibaresi, 1941 ve 2001 baskılarında "yüz arşın"³² olarak; *Hezekiel* 45/1'de, İsraioğullarının topraklarını aralarında pay ederken Tanrı adına ayrılacak alanın genişliği/eni için 1665, 1827 ve 1886 ve 1941 yılı baskılarındaki "10.000 arşın" ibaresi, 2001 yılı baskısında Septuaginta kaynak alınarak "20.000 arşın"³³ olarak değiştirilmiştir.

²⁵ *Kutsal Kitap*, 398.

²⁶ *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap'ta* bu konuda "Bir İbranice elyazması, bazı Septuaginta elyazmaları ve Süryanicede (ayrıca bkz. 2. Krallar 24:8) "on sekiz", çoğu İbranice elyazmasında sekiz" notuna yer verilmiştir. Bkz. *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*, 591.

²⁷ "Septuaginta, Kumran, Süryanice "Üç yaşında bir boğa", Masoretik metin "Üç boğa", bkz. *Kutsal Kitap*, 336.

²⁸ "yahut elli aile erkeği" bkz. *Kitabı Mukaddes*, (1941), 278.

²⁹ "Bazı İbranice elyazmaları "yetmiş kişi" çoğu İbranice el yazmaları "yetmiş kişi, elli bin kişi" bkz. *Kutsal Kitap*, 343.

³⁰ "Olası metin "üç", Masoretik Metin "Otuz". Bkz. *Kutsal Kitap*, 984.

³¹ "Septuaginta "On iki arşın", Masoretik metin "On bir arşın" *Kutsal Kitap*, 1074.

³² "Septuaginta, Süryanice ve 8. ayet "Yüz arşın", İbranice "Bir arşın" Bkz. *Kutsal Kitap*, 1075. (1941 ve 2001 sonrası baskılarda "arşın" ifadesi, Osmanlıca baskılardaki "zirâ'"nın eşdeğeri olarak kullanılmıştır. Buna göre bu iki ifade arasında 100 kat fark vardır.)

³³ *Kutsal Kitap*, 1079.

Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çeviri baskıları arasında sayısal ifadelerle ilgili, önceki baskılarda metinde olmayan bazı kelime veya cümlelerin sonraki baskılarda eklenmesi yoluyla da farklılıkların oluştuğu görülmektedir. Örneğin; *1.Samuel, 13/1'*de Saul'un, kral olduğu zamanki yaşı ile ilgili 1665, 1827 ve 1886 yılı Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çeviri baskılarında herhangi bir ibare yok iken, 1941 baskısında Saul'un "kırk yaşında"³⁴, 2001 baskısında ise "otuz yaşında"³⁵ kral olduğu metne eklenmiştir. Her iki baskının ilgili dipnotunda, bu belirtilen yaşın İbranice asıl metinde olmadığı belirtilmesine rağmen "tahminen" ve "düşüğü sanılarak" ekleme yapılmış olması ve bu eklemelerde Saul'un 10 yaş farklı belirtilmesi dikkat çekicidir.

*Hezekiel 40/48'*de, önceki Kitab-ı Mukaddes çeviri baskılarında belirtilmediği halde, 2001 yılı Kutsal Kitap baskısında, Mabet'in giriş kapısının ölçüleri ile ilgili "girişin genişliği on dört arşın" ibaresi İbranice metinde olmasa da Septuaginta'da yer aldığı belirtilerek metne eklenmiştir.³⁶

*Hezekiel 40/30-31'*de sürgün döneminden sonra yeni yapılacak mabetin özelliklerinden bahsedilirken, 1665, 1827, 1886 ve 1941 baskılarında yer alan "uzunluğu yirmi beş zirâ'/arşın ve genişliği beş zirâ'/arşın" ifadesi, 2001 yılı Kutsal Kitap baskısında dipnot olarak bazı İbranice metinlerde yer aldığı bazılarında ise yer almadığı belirtilerek metinden çıkarılmıştır.³⁷ Ayrıca, yine burada Mabet'in özellikleri sayılırken hurma ağaçları motifinin yeri, "dehlizlerin yanında"(1665), "revakların sıvalarında" (1827), "direklerde" (1886), "bölme duvarları üzerinde" (1941), "kapı sövelerinde" (2001) denilerek sürekli değişmiştir.

Bu değişikliklerin birçoğunda dipnot olarak farklı kaynaklara atıflar yapılarak değişikliğin sebebi açıklanmaya çalışılsa da, çeviri metninde tercih edilen kaynak ile diğer kaynaklar arasındaki sayısal ifade farklılıkları, Kitab-ı Mukaddes'in kaynak metinleri arasındaki uyumsuzluğu ve üzerinde uzlaşılan orijinal tek bir kaynağın olmamasını göstermesi açısından kayda değerdir.

2.1.2. "Yeni Ahit"te Oluşan Değişim ve Farklılıklar

Kitab-ı Mukaddes'in farklı dillerdeki kaynak metinlerinin "Yeni Ahit" bölümünde, bazı sayısal ifadelerdeki uyumsuzluklar Türkçe çevirilere de yansımıştır. Buna şu ifadeler örnek olarak verilebilir:

³⁴ "İbrani metinde rakam yoktur, tahminen konulmuştur." Bkz. *Kitabı Mukaddes*, (1941), 283.

³⁵ "Masoretik metinde "...yaşında kral olan Saul" cümlesindeki rakamın düşüğü sanılıyor." Bkz. *Kutsal Kitap*, 350.

³⁶ *Kutsal Kitap*, 1073.

³⁷ *Kutsal Kitap*, 1072.

Matta 26/53'te İsa'nın, dilemesi halinde "Baba"nın göndereceği "on iki melek" ile ilgili "rebavat" (1665), "bölük" (1827), "alay" (1886), "lejyon" (1941)³⁸ ve "tümen" (2001) ifadeleri kullanılmıştır. Bu kelimeler, askeri birliği veya topluluğu ifade eden kavramlar olsa da farklı sayıdaki askeri gruplara karşılık geldiği için birbirinin yerine kullanılması aynı anlamı vermeyecektir. Benzer bir kullanım *Markos, 5/9*'da da görülür: Kötü ruhların/cinlerin esir aldığı adamın içindeki cinlerin çokluğunu belirtmek için "Hayl" (1665), "Lejyon" (1827, 1941), "Alay" (1886) ve "Tümen" (2001) kelimeleri kullanılmıştır.

Yuhanna 12/3'te İsa'nın sofrada yemek yerken bir kadın tarafından (Meryem) başından aşağı dökülen yağın miktarı, Ali Ufki Bey'in çevirisinde (1665) ve 1827 baskısında "bir vakiyye"³⁹, 1886 ve 1941 yılı baskılarında "bir litre", 2001 yılı Kutsal Kitap baskısında ise "yarım litre" olarak belirtilmiştir.⁴⁰ Benzer bir kullanım *Yuhanna 19/39*'da da görülür. Burada da 1665, 1827'teki "yüz vakiyye" ifadesi, 1886, 1941'de "yüz litre kadar", 2001 baskısında ise "otuz litre kadar" olarak değişmiştir. Bu ifadenin Grekçede «yüz litra» olarak geçtiği belirtilmişse de niçin ve hangi kaynağa dayanılarak "30 litre kadar" denildiği açıklanmamıştır.

2.2. Kişi ve Yer Adlarındaki Değişim ve Farklılıklar

Kitab-ı Mukaddes'te yer alan kişi ve yer adları, özel ad olmaları nedeniyle, Türkçe çeviri baskılarında dönemin dil özellikleri gereği güncellemelerden etkilenmemesi gerekir. Çünkü bunlar, halkın günlük dilde konuştuğu ve zamanla değişime uğrayabilecek kelimeler değildir. Çeşitli konularda belirtilen yer ve kişi adlarının farklı tarihli baskılardaki değişikliğine "Eski Ahit" ve "Yeni Ahit" örneğinde şu örnekler verilebilir:

2.2.1. "Eski Ahit"te Oluşan Değişim ve Farklılıklar

1.Samuel 25/1'de, Samuel'in ölümü ve gömülmesinden sonra Davut'un gittiği yer için 1665, 1827, 1886 ve 1941 yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarındaki "Paran Çölü" ibaresi, 2001 yılı baskısında Septuaginta'ya atıf yapılarak "Moan Çölü"ne⁴¹; *2.Samuel 8/13*'de, Davut'un "Tuz Vadisi"nde öldürdüğü "on sekiz bin" kişinin kimliği Ali Ufki Bey çevirisi (1665) ve 1827 yılı baskısında "on sekiz bin Ârâmî", 1886 yılı baskısında "on sekiz bin Süryânî"⁴², 1941 baskısında "on sekiz bin kişi", 2001 baskısında ise, "on sekiz bin Edomlu"ya dönüşmüştür.

³⁸ *Kitabı Mukaddes*, (1941), Yeni Ahit, 31.

³⁹ "dört yüz dirhemlik tartı". Bkz. Osmanlıca-Türkçe Sözlük (OTS), Aranan: Vakiyye, (Erişim: 03/02/2022).

⁴⁰ "Yarım litre kadar: Grekçede, 'bir litra'" denilmiştir." *Kutsal Kitap*, 1353.

⁴¹ *Kutsal Kitap*, 370.

⁴² Dipnot olarak "yahud Edomi" açıklaması yapılmıştır. Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, (1886), 268.

2. *Samuel* 17/25'te, Avşalom tarafından Yoav'ın yerine ordunun başına geçirilen "Amasa" için 1665, 1827, 1886,⁴³ 1941 yılı baskılarındaki "İsrailli" tanımlaması, 2001 yılındaki baskıda "İsmaili"⁴⁴ olarak; 1. *Tarihler* 6/28'de Levi'nin soyu sayılırken Samuel'in ilk oğlunun adı için 1665, 1827, 1886 yılı baskılarındaki "Vasni", 1941 ve 2001 yılı Kutsal Kitap baskılarında (İbranice metinde geçmediği halde) bazı Septuaginta ve Süryanice metinlere dayandırılarak "Yoel"⁴⁵ olarak değiştirilmiştir.

1. *Tarihler* 11/11'de Davut'a destek veren askerler sayılırken, "Hakmonlu Yaşovam" için 1665'te "beğlerin başı", 1827'de "üçlerin başı", 1886'da "zabitan reisi", 1941'de "otuzların başı", 2001'de ise, Septuaginta elyazmalarına dayanılarak "üçlerin önderi" ifadesi kullanılmıştır.⁴⁶

Yine 2. *Tarihler* 15/8'de, 1665, 1827, 1886, 1941 yılı baskılarındaki "Oded'in peygamberliği" ifadesi, 2001 baskısında "bazı Vulgata elyazmaları"na atıf yapılarak "Oded'in oğlu Azarya'nın peygamberliği"⁴⁷ olarak; 2. *Tarihler* 20/1'de, 1665, 1827, 1886, 1941⁴⁸ yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarındaki Ammoniler" ifadesi, 2001 yılı Kutsal Kitap'ta Septuaginta'ya atıf yapılarak "Meunlular"⁴⁹ olarak; *Yeremya*, 27:1'de, Tanrı'nın Yeremya'ya mesajını ulaştırdığı dönem için 1665, 1827 ve 1941 yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarındaki "Yoşiya oğlu Yehoyakim" in krallığı döneminde ibaresi; 1886 ve 2001 baskılarında "Yoşiya oğlu Sidkiya"nın döneminde olarak değişmiştir. 1886 baskısında "Sidkiya" adının tercih edilmesinin sebebi için 27. babın 3. ve 12. cümleleri delil gösterilirken,⁵⁰ 2001 baskısında bu konuda bir açıklama yer almamıştır.⁵¹

Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çeviri baskıları arasında, önceki çeviri metninde olmayan bazı kelime veya cümlelerin eklenmesi yoluyla da farklılıklar oluştuğu görülmektedir. Örneğin; 1. *Tarihler* 6/27'de Elkana'nın oğlu "Samuel"⁵²; 1. *Tarihler*

⁴³ Dipnot olarak: "yâhûd İsmâ'îlîniñ" ibaresi yer alır. Bkz. *Kitabı Mukaddes*, (1886), 677.

⁴⁴ "Bazı Septuaginta elyazmaları ve 1.Ta..2:17 "İsmaili", Masoretik metin "İsrailli". Bkz. *Kutsal Kitap*, 403.

⁴⁵ *Kutsal Kitap*, 509.

⁴⁶ *Kutsal Kitap*, 517.

⁴⁷ *Kutsal Kitap*, 558.

⁴⁸ "Belki Meuniler olacak; yirmi altıncı bab yedinci ayete bakın." denilmiştir. Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, (1941), 445.

⁴⁹ *Kutsal Kitap*, 563.

⁵⁰ "İbrânî nüshalarının ekserinde Yehoyâkîm bulunur fakat âyet 3. ve 12. bakılsın" *Kitab-ı Mukaddes*, (1886), 641.

⁵¹ Bu konuda Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap'ta elyazmaları arasında farklılıkların olduğu bilgisine değinilmiştir: "Bazı İbranice elyazmaları ve Süryanice'de Sidkiya'nın, bkz. Yer. 27/3,12; 28/1), birçok İbranice elyazmasında Yehoyakim'in, (birçok Septuaginta elyazmasında bu ayet yer almaz)" Bkz. *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*, 1009.

⁵² "Bazı Septuaginta elyazmaları "Samuel". Bu ad Masoretik metinde geçmemektedir." Bkz. *Kutsal Kitap*, 509.

6/59'da Levililerin yaşadığı yerler sayılırken Harunoğullarının payına düşen şehirlerden "Yutta"⁵³; 1.Tarihler 6/60'da Benyaminoğullarının payına düşen şehirlerden "Givon"⁵⁴; 1.Tarihler 8/29'da "Givon"un kurucusu olan "Yeiel"⁵⁵; 1.Tarihler 8/30'da Givon'un kurucusunun oğullarından "Ner"⁵⁶; 1.Tarihler 9/41'de Mika'nın oğulları sayılırken (Ali Ufki Bey çevirisinde olmayan (1665) ancak diğer çevirilerde yer alan) "Ahaz"⁵⁷ adları İbranice/Masoretik metinde geçmediği halde 2001 yılı Kutsal Kitap baskısında Grekçe Septuaginta'ya ve Süryanice kaynağa atıf yapılarak "kutsal metne" eklenmiştir.

Kişi ve yer adlarındaki değişimlerde tercih edilen adlar ya önceki ile aynı anlamı vermemekte ya da yeni ilaveler içermektedir. Bu farklılıkların kutsal metinde oluşması da metnin güvenilirliğini azaltmaktadır.

2.2.2. "Yeni Ahit"te Oluşan Değişim ve Farklılıklar

Yeni Ahit kısmında belirtilen bazı kişi ve yer adları ile ilgili farklılıklara örnek olarak Luka 4/44'te, İsa'nın mesajını yaymaya çalıştığı yer ile ilgili 1665, 1827, 1886 ve 1941 yılı baskılarındaki "Celile" ifadesinin, 2001 yılı *Kutsal Kitap* çevirisinde "Yahudiye" olarak değiştirilmesi verilebilir.⁵⁸ 2001 yılı Kutsal Kitap çevirisinde "Yeni Ahit" kısmı için Grekçe kaynağın esas alındığı⁵⁹ ve birçok Grekçe elyazmalarında da "Celile" geçtiği belirtildiği halde "Yahudiye" ibaresinin kullanılması bir çelişki olarak görülebilir. Kitab-ı Mukaddes'in Latince çevirisi *Vulgata*'da⁶⁰, ayrıca ilk İngilizce çeviri örneklerinden *Wycliffe çevirisi*, 1599 tarihli *Geneva Bible* ve 1611 tarihli *King James Version* adlı çevirilerde de "Celile" kullanılmaktadır. "Yahudiye" ibaresinin kullanıldığı *Christian Standard Bible (CSB)*, *Common English Bible (CEB)*, *Complete Jewish Bible (CJB)* gibi İngilizce çeviriler de vardır.⁶¹ İsa'nın Luka 4/14'te Celile'ye döndüğü, 4/31'de Celile'nin Kefernahum kentine gittiği belirtildikten sonra, Luka 4/44'teki bu kullanım farklılığının oluşmasında, Luka 4/43'te geçen "Ama İsa, 'Öbür kentlerde de Tanrı'nın Egemenliğiyle ilgili müjdeyi yaymam gerek' dedi. Çünkü ben bunun için gönderildim." ifadesi etkili olmuş olabilir. Çünkü zaten Celile'de olan İsa'nın "öbür kentlerde de" mesajını yayması için buradan çıkıp Yahudiye'ye gitmesi gerekir. 2001 Kutsal Kitap baskısında hem bu anlam uyumunu yakalamak hem de İsa'nın birçok

⁵³ "Süryanice "Yutta". Bu ad Masoretik metinde geçmemektedir. (bkz. Yeşu 21:16)" *Kutsal Kitap*, 510.

⁵⁴ "Givon" Masoretik metinde geçmemektedir (Bkz. Yeşu, 21:17)" *Kutsal Kitap*, 510.

⁵⁵ "Septuaginta "Yeiel". Bu ad masoretik metinde geçmemektedir. (bkz. 9:35)" *Kutsal Kitap*, 513.

⁵⁶ "Ner, Masoretik metinde geçmemektedir (Bkz. 9:36)" *Kutsal Kitap*, 514.

⁵⁷ "8:35, bazı Septuaginta ve Vulgata elyazmaları, Süryanice "Ahaz". Bu ad Masoretik metinde geçmemektedir." *Kutsal Kitap*, 516. "Yeiel" ve "Ahaz" 1941 baskısında da yer alır: *Kitabı Mukaddes*, 414-415.

⁵⁸ "Biraz Grekçe elyazmasında "Celile'deki" diye geçer." *Kutsal Kitap*, 1286.

⁵⁹ *Kutsal Kitap*, iv.

⁶⁰ https://vulgate.org/nt/gospel/luke_4.htm (Erişim: 22/05/2022)

⁶¹ Bkz. <https://www.biblegateway.com/> (Erişim: 22/05/2022)

farklı bölgede mesajı duyurmak için gösterdiği gayreti vurgulamak amacıyla kaynaklar arasındaki farklı kullanımlardan “Yahudiye” tercih edilmiş olmalıdır.

2.3. Çeşitli Konularda Anlam Açısından Birbirini Karşılımayan Kelime Değişimleri ve Farklılıklar

Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe çevirilerinin farklı tarihlerdeki güncellemelerinde anlam açısından birbiri ile uyumlu olmayan ifadeler kullanılmıştır. Bu farklılıklara “Eski Ahit” ve “Yeni Ahit” örneğinde şu örnekler verilebilir:

2.3.1. “Eski Ahit”te Oluşan Değişim ve Farklılıklar

Yaratılış 36/2’de Sivon’un oğlu Anâ’nın çölde babasının eşeklerini güderken yaşadığı olay için, 1665 ve 1827 yılı baskılarındaki “katırlar peyda etdi” ifadesi, 1886, 1941 ve 2001 yılı çevirilerinde “ılıca suları/sıcak su kaynakları buldu” olarak belirtilmiş ve bu konuda bir açıklama yapılmamıştır. *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap’*ta bu konuda “Vulgata’da sıcak su kaynakları bulan; Süryanicede su bulan. Bu sözcüğün İbranicesinin anlamı kesin olarak bilinmemektedir.” açıklaması yer alır.⁶²

Süleyman’ın Özdeyişleri 22/20’de, 1665, 1827, 1886 yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarındaki “fazil/defaatle” ifadeleri, 1941 baskısında “doğruluk sözleri”, 2001 ise baskısında “otuz söz”⁶³ olarak değişmiştir.

Vaiz 8/10’da, 1665, 1827, 1886 ve 1941 yılı baskılarındaki “zalimlerin doğruluk ettikleri şehirde unutuldu” ifadesi, 2001 yılı çeviri baskısında “kötülük yaptıkları kentte övüldükleri” olarak belirtilmiş ve bu değişiklik ile ilgili bir açıklama yapılmamıştır. Bu konuda *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap’*ta “Bazı İbranice elyazmaları ve Septuaginta’da övülürlerdi, çoğu İbranice elyazmasında unutulurlardı.” açıklaması dipnot olarak verilmiştir.⁶⁴

Yeremya 48/6’da Tanrı’nın, Moav’ın başına geleceklere ifade ederken, 1665, 1827, 1886, 1941 yılı baskılarındaki “çölde ılgın ağacı gibi” ibaresi, 2001 yılı baskısında “yaban eşiği gibi koşun” ibaresi ile değiştirilmiştir.⁶⁵

Yeşeya 49/24’de Ali Ufki Bey çevirisinde geçen (1665)“müstahakkın tutsakları” ve benzer şekilde 1941 yılı çeviri baskısındaki “usulüne göre esir düşenler” ifadesiyle esirlerin sahibi hakkındaki olumlu açıklama, 1827’de “zorbâzın tutsakları”, 1886 yılı baskısında “kuvvetlinin esir ettiği” ve 2001 yılı çeviri baskısında “zorbanın elindeki

⁶² *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*, 78.

⁶³ *Kutsal Kitap*, 813.

⁶⁴ *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*, 860.

⁶⁵ *Kutsal Kitap*, (2001), 995; *Kutsal Kitap*, (2009), 843.

tutsak" ifadesiyle Masoretik metin yerine Vulgata ve Süryanice metin esas alınarak olumsuz (zorba) dönüşmüştür.⁶⁶

Yoel 1/4, ve 2/25'teki anlatımda bahsedilen hayvan türleri veya adları aynı anlama gelmeyecek şekilde farklı tarihli baskılarda sürekli değişmiştir. Burada Ali Ufki Bey'in (1665) kullandığı "ot böceği, çekirge, tırtıl, cünbez" ifadeleri, 1827 baskısında "tırtıl, çekirge, bok böceği, sadâ" olarak; 1886 baskısında "kamsın, çekirge, cerâd ve cerdem" olarak; 1941 yılı baskısında "gazam, çekirge, yelek, hasil" olarak değiştirilmiştir.⁶⁷ 2001 Kutsal Kitap baskısında ise belirtilen hayvanların çekirgenin büyüme evrelerine verilen ad olduğu herhangi bir dipnot ya da açıklama yapılmadan yazılmıştır. *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*'ta ise "çekirgeleri tanımlamak için kullanılan dört İbranice sözcüğün kesin anlamı bilinmemektedir" açıklaması yapılmıştır.⁶⁸

Yoel 2/2'de, 1665, 1827 ve 1886 ve 1941 Kitab-ı Mukaddes baskılarında yer alan "büyük ve güçlü bir kavim" ibaresi, 2001 baskısında "çekirge ordusu" olarak değiştirilmiştir. *Mezmurlar 145/13*'te, 1665, 1827, 1886 ve 1941 yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarında yer almayan "...RAB verdiği bütün sözleri tutar, her davranışı sadıktır." ibaresi 2001 baskısında metne eklenmiş ve bu konuda herhangi bir açıklama yapılmamıştır.⁶⁹ Buna benzer şekilde *Yoel 2/20, 25*'te de diğer baskılarda olmadığı halde 2001 baskısına "çekirge ordusu" ifadesi eklenmiştir.⁷⁰

Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirileri arasında "Eski Ahit" bölümü açısından birçok farklılığın olduğu görülmektedir. 2001 yılı *Kutsal Kitap* baskısının önsöz kısmında "Eski Ahit" bölümünün Türkçeye çevrilmesinde İbranice/Masoretik metnin esas alındığı belirtilmesine rağmen,⁷¹ metinde yapılan değişikliklerde çoğunlukla Grekçe *Septuaginta*'ya, Latince *Vulgata*'ya ve Süryanice metne atıf yapılmıştır. Buna göre önsözde belirtilen açıklamaya metin çevirisinde uyulmamış ve önceki çevirilerde yer alan (İbranice metinde geçen) ifadeler değiştirilmiştir.

⁶⁶ "Kumran, Vulgata ve Süryanice "Zorbanın", İbranice "Doğru olanın". Bkz. 25. Ayet" açıklaması yapılmıştır. *Kutsal Kitap*, 905.

⁶⁷ "Bu ayette olan üç İbrani kelime çekirgenin farklı cinsleri yahut çekirgenin büyüme çağlarına göre adları olması muhtemeldir." Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, (1941), 864-865.

⁶⁸ *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*, 1164.

⁶⁹ *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*'ta, "Tek bir Masoretik metin elyazması, Kumran elyazmaları ve Süryanicede (ayrıca bkz. *Septuaginta*) 'RAB verdiği bütün sözleri tutar, her davranışı sadıktır'; pek çok Masoretik metinde 13. ayetin son iki satırı yer almaz." açıklaması yapılmıştır. Bkz. *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*, 803.

⁷⁰ "İbranice'de sadece "ordu" sözcüğü geçiyor." *Kutsal Kitap*, 1122, 1124.

⁷¹ *Kutsal Kitap*, iv.

2.3.2. “Yeni Ahit”te Oluşan Değişim ve Farklılıklar

Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe çevirilerinin farklı tarihli baskılarında “Yeni Ahit”te anlam açısından birbiri ile uyumlu olmayan ifadeler örnek olarak şunlar verilebilir:

Luka 14/5’te, İsa’nın Şabat günü bir hastayı iyileştirmesinin ardından, 1665, 1827, 1886 ve 1941 yılı baskılarında “eşeği veya öküzü” kuyuya düşen herkesin onu kurtarmaya çalışacağını belirtmişken, 2001 tarihli *Kutsal Kitap* çevirisinde “eşeği” kelimesi “oğlu” kelimesiyle değiştirilmiş ve herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Ancak, *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*’ta, “bazı el yazmalarında eşeği” notu düşülmüştür.⁷² Buradaki ifade *Vulgata*’da,⁷³ *Wycliffe Bible*, 1599 *Geneva Bible*, *King James Version* gibi çevirilerde “eşeği veya öküzü” olarak belirtilirken; *Christian Standard Bible*, *New Catholic Bible*, *Orthodox Jewish Bible*⁷⁴ gibi çevirilerde “oğul” kullanımı tercih edilmektedir. 2001 tarihli *Kutsal Kitap* Türkçe çevirisinde de hitap edilen hedef kitle düşünülerek İsa’nın hümanist yönünün de vurgulanması amacıyla bu ibare tercih edilmiş olmalıdır.

Yuhanna, 9/35’te, 1665, 1827, 1886 tarihli Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde “İbnullah/Allah’ın Oğlu” ifadeleri yer alırken, 1941 tarihli Kitab-ı Mukaddes’te “İnsanoğlu” kavramı tercih edilmiş ve dipnot olarak “Birçok eski metinlerde Allah’ın Oğluna yazılmıştır.” açıklaması yapılmıştır.⁷⁵ 2001 tarihli *Kutsal Kitap*’ta ise “İnsanoğlu” ibaresi için sözlük kısmına bir yönlendirme yapılmışsa da bu konuda kaynak metin ile ilgili herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Burada “İnsanoğlu” ifadesinin kullanılması, Türk okuyucusunun Müslüman kültürün etkisinde olmasından ve buna uygun bir uyarılmanın gerekli hissedilmesinden etkilenilmiştir.

1.Petrus 3/18’de, İsa’nın günahkârlar için, “‘azâb elemi” (1665), “meşakkat” (1827) ve “elem” (1886) çektiği belirtilerek “acı çektiğinden” bahsedilirken; 1941 ve 2001 baskılarında İsa’nın günahkârlar için “öldüğü” vurgulanmıştır.⁷⁶ Bu kelimeler (acı çekme ve ölüm) anlam açısından birbirini karşılamaktan uzaktır. 2001 yılı çeviri baskısında “Yeni Ahit” kısmı için Grekçe kaynağın esas alındığı belirtilse de bu kaynaklar arasında da farklı kullanımların olduğu görülmektedir. Hristiyanlıkta İsa’nın günahkârlar için “bir kurban olarak ölmesi” ancak ölümü yenerek tekrar dirilmesine vurgu amacıyla bu ifade tercih edilmiştir.

2.4. “Yeni Ahit”te Çeviri Metnine Yapılan Ekleme ve Çıkarmalardan Kaynaklanan Değişim ve Başlıca Farklılıklar

⁷² *Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*, 1395.

⁷³ https://vulgata.org/nt/gospel/luke_14.htm (Erişim: 22/05/2022)

⁷⁴ Bkz. <https://www.biblegateway.com/> (Erişim: 22/05/2022)

⁷⁵ *Kitabı Mukaddes*, (1941), Yeni Ahit, 104.

⁷⁶ “Birçok Grekçe elyazmasında, “Acı çekti” diye geçer.” *Kutsal Kitap*, 1560.

Kitab-ı Muaddes'in Türkçe çevirilerinin "Yeni Ahit" bölümündeki bazı "ayetler"⁷⁷ Osmanlıca çevirilerde (1665, 1827 ve 1886 yılı baskılarında) metin içinde yer aldığı halde, 1941 yılı *Kitab-ı Mukaddes* ve 2001 yılı *Kutsal Kitap* baskısından çıkarılmıştır. Hatta 1941 yılı *Kitab-ı Mukaddes*'te ilgili kısım metinden çıkarıldığı için, o kısma ait cümle/ayet numarası da verilmemiştir. 2001 yılı *Kutsal Kitap*'ta ise cümle numaraları arasında kopukluk olmaması açısından ilgili cümle numarası kendisinden sonraki ile birlikte (*Matta*, 17/20-21; *Elçilerin İşleri* 8/36-37...gibi) yazılmıştır. Bu değişikliklerin bazıları ile ilgili dipnot açıklaması verilmişken, bazıları hakkında herhangi bir açıklama yapılmamıştır. 1941 yılı *Kitab-ı Mukaddes* baskısında⁷⁸ ve 2001 yılı *Kutsal Kitap*'ta⁷⁹ bu kısımların "birçok Grekçe el yazmasında...", "bazı eski metinlerde...", "bazı eski metinlerin ekserisinde...", "bazı eski muteber metinlerde..." "tam olarak yahut kısmen" yer aldığı dipnot olarak belirtilmesine rağmen niçin çeviri metninden çıkarıldığı açıklanmamıştır. 17. yüzyıldan günümüze *Kitab-ı Mukaddes*'in Türkçe çevirileri incelendiğinde, baskılar arasındaki bu farklılıkların, çevirinin belirli tek bir kaynak esas alınarak yapılmaması ve kaynak metinler arasındaki farklılıkların da Türkçe çevirilere yansması sonucu oluştuğu anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere *Kitab-ı Mukaddes*'in Türkçeye çevrilmesinde ve yayımlanmasında Protestan Hristiyanlar etkilidir. Tarihi süreçte Protestanlar tarafından İngilizce başta olmak üzere farklı dillere yapılan *Kutsal Kitap* çevirilerinde birçok defa güncelleme ve değişim olmuştur. Buna göre tüm Hristiyanların hatta tüm Protestanların kabul ettiği bir *Kitab-ı Mukaddes* kaynağının olmayışı, Türkçe çevirilerde farklı tarihli basımlarda görev alan çeviri/güncelleme heyetinin temel aldığı kaynaklara göre değişimlere sebep olmuştur. Ayrıca *Kitab-ı Mukaddes*'in değiştirilmediğine dair yazılan ve *Kitab-ı Mukaddes* Şirketi tarafından satışı yapılan bir eserde de "Yeni Ahit" bölümüne ait farklı nüshalar arasında 19 farklı ayette (*Matta* 17/21; 18/11; 23/14; *Markos* 7/16; 9/48; 11/26; 15/28; 16/9-20; *Luka* 17/36; 23/17; *Yuhanna* 5/4; 7/53; 8/11; 9/35; *Elçilerin İşleri* 15/34; 24/8; 28/29; *Romalılar* 16/24; 1. *Yuhanna*, 5/7) değişik ifadelerin olduğu belirtilerek⁸⁰ bu ihtilafli kısımların varlığı Hristiyanlar tarafından da kabul edilmiştir.

Kitab-ı Mukaddes'in "Yeni Ahit" kısmında dipnot açıklaması yapılarak çeviri metninden çıkarılan kısımlar Ali Ufki Bey çevirisindeki ifadeleriyle şunlardır:

"*Ve bu cinn cinsi taşra çıkmaz meğer namâz ve oruc sebebi ile çikalar.*" (*Matta* 17/21).

⁷⁷ Bkz. *Matta* 17/21; 18/11; 23/14; *Markos* 7/16; 9/48; 11/26; 15/28; *Luka* 17/36; 23/17; *Yuhanna* 5/4; *Elçilerin İşleri* 8/37, 15/34; 24/7; 28/29; *Romalılar* 16/24.

⁷⁸ Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, (1941): *Yeni Ahit*, 19, 20, 26, 43, 46, 48, 54, 81, 88, 97, 128, 137, 147, 153, 168.

⁷⁹ Bkz. *Kutsal Kitap*, 1218, 1219, 1229, 1254, 1259, 1263, 1272, 1314, 1326, 1338, 1386, 1398, 1413, 1421, 1443.

⁸⁰ Bkz. Daniel Wickwire, *Kutsal Kitap Değiştirildi mi? (Müslümanların İddia Ettikleri Gibi)*, (İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları (GDK) Yayınları, 2013), 67.

“Çün İbnü’l-İnsân zâyi ‘ olmuş nesneyi halâs étmeğe gelmişdir.” (Matta 18/11).

“Vây size kâtibler ve Ferizzî mürâ`iler zîrâ siz dulların evlerini yersiniz ve bunu namâzlar uzatmanın bahânesi ile onun için dahi beter kazâyı çekersiniz.” (Matt, 23/14).

“Bir kimsenin işidir kulağı var ise dinlesin” (Markos 7/16).

“Nerede ki onların böceği ölmez ve âteşi söyünmez.” (Markos 9/44,46).

“... Zîrâ eğer siz ‘afvètmezseniz semavâtta olan Babanız dahi hatâlarınızı ‘afvètmeğe” (Markos 11/26).

“Ve ol kitâb itmâm olundu ki bed fâ`illere ma`dûd oldu der.” (Markos 15/28).

“İki âdam tarlada olalar da biri alına ve biri kala” (Luka17/36).

“Bu kez ol onlara her bayrâmda birini salvèrmek gerek idi.” (Luka 23/17).

“Zîrâ vakit-be-vakit bir melek havuza inip suyu bulandırdı. Suyu bulandırışından sonra ibtidâ giren her ne hasteliği var idi ise şifâ bulurdu.” (Yuhanna 5/4).

“Filipo dahi dedi ki eğer bütün kalb ile îmân getirirsen câ`izdir, ol dahi cevâbında dedi ki âmennâ ki ‘İsâ el-Mesîh İbn-Ullahdır.” (Elçilerin İşleri 8/37).

“Ammâ Silâ`ya orada durmak ma`kûl göründü.” (Elçilerin İşleri 15/34).

“Nihâyet serdâr Lisi`a yetişip onu ‘azîm zor ile ellerimizden çekdi de saña gönderdi” (Elçilerin İşleri 24/7).

“Ve bu nesleri dedikden sonra Yahûdiler gittiler ve kendi kendilerin arasında çok münâza`a oldu.” (Elçilerin İşleri 28/29).

“Rabbimiz Hazret-i ‘İsânın ‘inâyeti cümleiniz ile olsun âmîn.” (Romalılar 16/24).

Bu ifadelerin Kitab-ı Mukaddes’in bazı kaynak metinlerinde geçtiği dipnot olarak belirtilmişse de niçin çeviri metninden çıkarıldığı, bu ifadelerin geçtiği metinlerin yanlış/tahrif edilmiş mi sayıldığı ya da güvenilir metinler mi olduğu hususunda açıklama yapılmamıştır. Kitab-ı Mukaddes’in çeviri metinleri incelendiğinde yukarıda işaret edilen kısımlar gerek Vulgata’da gerekse *Wycliffe Bible*, *Geneva Bible*, *King James Bible* gibi Kitab-ı Mukaddes’in ilk İngilizce çeviri eserlerinde olduğu halde, son dönemlerde yapılan “yeni, çağdaş, revizyon çeviri” (*Contemporary English Version*, *New English Translation*, *New Revised Standard Version Updated Edition*)⁸¹ gibi çalışmalarda bu ibareler bazı eski metinlerde olmadığı belirtilerek çıkarılmış, bu uygulama 2001 Kutsal Kitap çevirisine de yansımıştır. Metinden çıkarılan kısımların, Protestanlar tarafından daha muteber sayılan bazı Grekçe metinlerde yer almadığı

⁸¹ Farklı dillerde yapılmış Kitab-ı Mukaddes çevirileri için bkz. <https://www.biblegateway.com/> (Erişim: 22/05.2022)

gerekçesiyle böyle bir işlem yapıldığı ve bu durumun tarihi süreçte İngilizce çevirilerde de uygulandığı görülmektedir.

Markos 9/29'daki "oruç/savm", Markos 9/49'daki "Ve her kurbân tuzla tuzlanacaktır." Luka 9/55-56'daki "Siz hangi ruha ait olduğunuzu bilmiyorsunuz. Çünkü İnsanoğlu insanları yok etmeye değil, kurtarmaya geldi." ifadeleri de ilgili "ayetlerden" kısmen çıkarılmıştır. Bu ibarelerin "Birçok Grekçe elyazmasında" yer aldığı, dipnot olarak belirtile de⁸² çeviri metnine dâhil edilmemiştir

Ali Ufki Bey çevirisinde (1665), 1827 ve 1886 tarihli Kitab-ı Mukaddes baskılarında yer aldığı halde, gerek 1941 yılı *Kitabı Mukaddes* gerekse 2001 yılı *Kutsal Kitap'ta* herhangi bir açıklama yapılmadan veya dipnot bilgisi verilmeden kutsal metin kısmından çıkarılan ifadeler ise şunlardır:⁸³

"Çoğu da 'vet olundular ammâ azı muhtâr oldular"(Matta 20/16).

"Ve benim vaftiz olunacağıım vaftizle vaftiz olunmaya" (Matta 20/22).

"Ve benim vaftiz olunacağıım vaftizle vaftiz olunacaksınız" (Matta 20/23).

"Giyisilerimi aralarında paylaşıyor, elbisem için kura çekiyorlar" (Matta 27/35).

"Bunû kasabada kimseye söyleme" (Markos 8/26).

"Mala dayananlar" (zenginliklerine güvenenler) (Markos 10/24).

"Yeryüzü ve içindeki her şey Rabb'indir." (1.Korintlilere 10/28).

"Gökte şahadet edenler üçtür. Baba ve Kelâm ve Rûhü'l-Kudüs bunlar ise üçü de birdir." (1. Yuhanna 5/7).

Kitab-ı Mukaddes'in 1941 ve 2001 baskılarındaki kutsal metne yapılan eklemeye örnek olarak ise, *Matta, 24/36'daki "ne de Oğul" ibaresi* verilebilir. İsa'nın gökyüzünden inişinin ne zaman gerçekleşeceğini Tanrı'dan başka kimsenin (meleklerin dahi) bilmediğinin anlatıldığı ifadelerde 1665, 1827 ve 1886 yılı Kitab-ı Mukaddes baskılarında yer almadığı halde, 1941 ve 2001 baskılarında "ne de Oğul" ibaresi eklenmiş ve bu ekleme ile ilgili bir açıklama yapılmamıştır.⁸⁴

Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerinin farklı tarihli baskılarında, "Yeni Ahit" bölümünün kutsal metni üzerinde gerek kelime gerekse cümle düzeyinde birçok ekleme-çıkarma ve anlam açısından birbirini karşılamayan değişiklikler yapılmıştır.

⁸² Bkz. *Kitabı Mukaddes*, (1941), Yeni Ahit, 46; *Kutsal Kitap*, 1258, 1298.

⁸³ *Matta 27/35, Markos, 8/26, 10/24; 1.Korintlilere 10/28 için Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap'ta, "Bazı sonraki elyazmalarında" ve "Bazı elyazmalarında" yer aldığı bilgisi verilmiştir. Bkz. Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap, 1317, 1342, 1345, 1594.*

⁸⁴ Bu konuda *Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap'ta "Bazı elyazmalarında 'ne de Oğul' ifadesi yoktur." denilmiştir. Bkz. Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap, 1310.*

Bir “kutsal metin” üzerinde yapılan bu kadar değişiklik, zaman geçtikçe ihtiyaç duyulan kelime güncellemelerinin ötesindedir ve bu da o metnin orijinalliği konusundaki soruları artırmaktadır.

SONUÇ

Çeviri, bir dildeki ifadenin (kaynak), hedef dile (erek) anlamını kaybetmeyecek şekilde doğru olarak aktarılmasıdır. Dil, onu kullanan insanların diğer kültürlerle etkileşimleri, göçler, savaşlar, din değiştirme, teknolojik gelişmeler gibi çeşitli etkenlerle zaman içerisinde değişim gösterebildiğinden, çeviri metninin de üzerinden bir süre geçtikten sonra dönemin dil özelliklerine göre güncellenmesi gerekebilir. Kutsal kitapların başka bir dile çevrilmesi ve bu çevirinin güncellenmesi ise bir dini inanışın anlaşılmasına olan etkisi açısından çok önemlidir. Kitab-ı Mukaddes’in Türkçeye çevirilerinde de çeviri metnini daha anlaşılır kılmak amacıyla, yayıncı kuruluş olan Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından zaman zaman güncellemeler yapılmıştır. Ancak Kitab-ı Mukaddes’in 1665 yılında yapılan Ali Ufki Bey çevirisi ile 1827, 1886, 1941 baskıları ve 2001 yılındaki “yeni çeviri” arasında sözcük güncellemesini aşan, anlam açısından birbirini karşılamayan birçok farklılık görülmektedir. Bu farklılıkların bazıları hakkında söz konusu baskılarda dipnot olarak, “birçok Grekçe el yazmasında...”, “bazı eski metinlerde...”, “bazı eski metinlerin ekserisinde...”, “bazı eski muteber metinlerde...” farklı ifadelerin olduğu yönünde muğlak açıklamalar yapılmışsa da, yapılan değişiklikler için yeterli kaynak bilgisi ve delil sunulmamıştır. Bu durum Kitab-ı Mukaddes’in Türkçeye çevirisinde esas alınacak belirli veya tek bir kaynağın olmadığını göstermektedir. Kitab-ı Mukaddes’in Türkçeye çevirisi yapılırken/mevcut çeviri güncellenirken, Hristiyanların “Eski Ahit” adını verdiği “Tanah” için kaynak metin olarak İbranice/Masoretik metin, onun Grekçeye çevirisi olan *Septuaginta*, Aramice kaydı *Targum*, Kumran yazıtları ve hatta Yahudilerin kabul etmediği “Samiriye Tevratı”; “Yeni Ahit” için ise, Grekçe elyazmaları, Kitab-ı Mukaddes’in Latince, Grekçe ve Süryanice çevirileri gibi farklı kaynaklara başvurulduğu belirtilmiştir. Bu kaynak metinler arasındaki farklılıklar da Türkçe çeviri baskılarına yansımıştır.

Kitab-ı Mukaddes Şirketi’nin *Dil Değişir Kelam Değişmez* adıyla yayımladığı kitapta *Ali Ufki Bey çevirisi* (1666), *Kitab-ı Mukaddes* (1941) ve *Kutsal Kitap*’ta (2001) yer alan Türkçe çeviri ifadeleri üç sütun halinde sunulmuş ve aslında baskılar arasındaki farklılıkların dönemin dil özelliklerine göre yapılan kelime güncellenmesinden ibaret olduğu vurgulanmak istenmiştir. Ancak örnek olarak sunulan çeviri metinleri arasında yukarıdaki ihtilafli yerlerin olmaması dikkat çekicidir.⁸⁵ Yine Kitab-ı

⁸⁵ Bkz. *Dil Değişir Kelam Değişmez*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2017.

Mukaddes Şirketi'nin, Kitab-ı Mukaddes'in hiç değişmediğine yönelik iddiaları da⁸⁶ bu konudaki rahatsızlığın bir yansıması olmalıdır.

Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından farklı tarihlerde yayımlanan Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerini okuyarak bilgi sahibi olmak isteyen bir okurun, söz konusu farklılıkları dönemin dil özellikleri gereği yapılan olağan kelime güncellemeleri olarak kabul etmesi oldukça güçtür. Çünkü çeviri yapılırken/güncellenirken yukarıda ifade edilen ihtilaflı yerlerde herhangi bir standart gözetilmeksizin/belirtilmeksizin bazen Grekçe, bazen Latince, bazen İbranice bazen de Süryanice metin esas alındığından baskılar arasında farklılıklar oluşmuştur. Eğer bu farklılıkların nedeni, son dönemlerde keşfedilen Kitab-ı Mukaddes'e ait daha eski tarihli yazmalar ise, bu durumda yıllardır kabul edilen mevcut kaynak metinlerin yanlışlığı/tahrifi kabul edilmiş sayılacaktır. Ayrıca daha "eski tarihli bir metnin daha güvenilir olduğu" tezi kabul edilerek yapılan değişim işlemi, geçmişte de uygulanmış olabilir. Yani diğerlerine göre yeni tarihli bir kaynak metin, günümüze ulaşmamış çok eski tarihli bir metni esas alarak yazılmış ve günümüze ulaşan daha eski tarihli başka bir metinden daha güvenilir olabilir. Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerinin farklı tarihli baskılarındaki değişim ve farklılıklar, bu konudaki asıl sorunun onun kaynak metinleri arasındaki uyumsuzluklar olduğunu göstermektedir.

⁸⁶ İskender Cedid, *Tevrat ve İncil'in Değişmezliği*, İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları (GDK) Yayınları, 2019.

KAYNAKÇA

Cedid, İskender, *Tevrat ve İncil'in Değişmezliği*, (12. Baskı), İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları (GDK) Yayınları, 2020.

Charlesworth, James H. "Eski Ahit'in Apokrif Kitapları", çeviren: Muhammet Tarakcı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XII, sayı: 2, s. 385-411.

Çinpolat, Salih, "Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye Çeviri Süreci ve Ali Ufki Bey'in Çevirisinin Önemi, *Dinî Araştırmalar*, 23/59, (2020), 425-446.

Dil Değişir Kelam Değişmez, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2017.

Galanti, Avram, "Lisan-ı Tarihi: Kitab-ı Mukaddesin Türkçeye Tercümelere" İstanbul: Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlaka Dair Haftalık Dergi [YM], (1918), 2(35): 177-178.

Kitab'ul-Ahd el-Atik ve Kitab'ul-Ahd el-Cedid el-Mensub ila Rabbina İsa el-Mesih, Paris, 1827.

Kitab-ı Mukaddes, yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid, İstanbul: Boyacıyan Agop Matbaası, 1878.

Kitab-ı Mukaddes, yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid, İstanbul: Boyacıyan Agop Matbaası, 1885.

Kitab-ı Mukaddes, yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid, İstanbul: Boyacıyan Agop Matbaası, 1886.

Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, ("Tevrat" ve "İncil"), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Kenan Basımevi, 1941.

Kut, Turgut, "Ali Ufki Bey" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (1989), 2/456-457.

Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.

Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2009.

Neudecker, Hannah *The Turkish Bible Translation by Yahya bin 'Ishaq, Also Called Haki (1659)*, Leiden: Oosters Instituut, 1994.

Osmanlıca-Türkçe Sözlük (OTS), Aranan: Vakıyye, Erişim 03 Şubat 2022.
<http://www.osmanlicaturkce.com/?k=Vak%C4%B1yye&t=@>

- Privratsky, Bruce G. *A History of Turkish Bible Translations (Annotated Chronology with Historical Notes and Suggestions for Further Research)*. PDF: Version "S", 2014. <http://historyofturkishbible.wordpress.com/>
- Toprak, Funda, "Kitab-ı Mukaddes'in İlk Türkçe Çevirileri" Ankara: *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları:855/II, 2004), 2/2881-2898.
- Wickwire, Daniel, *Kutsal Kitap Değiştirildi mi? (Müslümanların İddia Ettikleri Gibi)*, İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları (GDK) Yayınları, 4. Baskı, 2013.
- Yeni Yaşam Açıklamalı Kutsal Kitap*, South Korea: Life Publishers International, 2010.
- <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10224108?page=1002> (Erişim: 03/02/2022).
- <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10224109?page=330> (Erişim: 03/02/2022).
- <https://www.osmanlicakelam.net/en/texts> (1665 Ali Bey'in el yazması Eski Ahit-Yeni Ahit).
- <https://www.biblegateway.com/> (Erişim: 22/05/2022).
- https://vulgate.org/nt/gospel/luke_4.htm (Erişim: 22/05/2022).

Ben Bir Başkasıdır: Kişilerarasında Kimlik İnşası*

Abdurrahman YALÇI**

Atf/Cite as: Yalçı, Abdurrahman. "Ben Bir Başkasıdır: Kişilerarasında Kimlik İnşası". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 36-59.

Öz: İnsanın gözlerini açtığı dünya, başkaları tarafından tasarlanan ve herhangi bir boşluk bulundurmayan bir toplumsallık içermektedir. Giyim tarzından yeme içme pratiklerine kadar her alanda değer yüklü bir durumla karşılaşmaktadır. Kişilerarası yaşam, bilişsel ve duyuşsal anlamlandırma dünyası olarak işlerin nasıl yapılması gerektiğine dair sunduğu davranışsal reçeteler ile devamlılık kazanmaktadır. İlk anlarından itibaren birey, gündelik etkileşimlerle ilişki içerisinde düşününsel bir sürece dâhil olmakta; kaçınılmaz biçimde yer aldığı sosyalleşme süreçlerinde bir değer/değerlendirme yaklaşımı edinmektedir. Kendisine yönelik kavrayışı, aldığı veya alması muhtemel kabul ve retler üzerinden, kişilerarası bir zemine bağlı şekillenmekte; benlik algısıyla birlikte yaşam politikasının sınırları belirlenmektedir. Benlik değeri, gündelik hayattaki onanma doğrultusunda artıp azalmakta; kimlik, ötekilerle gerçekleşen etkileşim içerisinde inşa edilmektedir. Söz konusu inşa faaliyeti gündelik hayatın öğrenilme süreciyle paralel gelişmektedir. Kim olduğumuz, kim olarak bildiğimizden bağımsız değildir. Bu çerçevede çalışmamız, etkileşimci geleneğin kuramsal perspektifini kullanmakta ve kimliği, sosyalizasyonun dinamik boyutu üzerinden işlerin yapılış biçimi ile ilgili bir pratik şeklinde değerlendirmektedir. Böylelikle kişilerarasındaki bu dinamik inşa faaliyetinin genel bağlamı betimlenmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Benlik, Gündelik Hayat, Kişilerarası.

I is Someone Else: Interpersonal Identity Construction

Abstract: The world in which people open their eyes includes a sociability designed by others and without any gaps. A value-laden situation is encountered in every field, from dressing style to eating and drinking practices. Interpersonal life, as the world of cognitive and affective signification, gains continuity with the behavioral prescriptions it offers about how things should be done. From the very first moments, the individual is incorporated in a reflexive process in

* Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mustafa MACİT danışmanlığında Abdurrahman YALÇI tarafından hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Merkez, Kars, ayalcia@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6375-0701

relation to daily interactions; it takes a value/evaluation approach in the socialization processes in which it inevitably takes place. His/her understanding of himself/herself is shaped by the acceptances and rejections s/he has received or is likely to receive, depending on an interpersonal basis. Along with the self-perception, the boundaries of life policy are determined. Self-worth increases and decreases in line with the approval in daily life; Identity is constructed in the interaction process with others. The construction activity develops in parallel with the learning process of daily life. The question of who we are is not independent of who we are known. In this framework, our study uses the theoretical perspective of the interactionist tradition and evaluates identity as a practice related to the way things are done through the dynamic dimension of socialization. Thus, the general context of this dynamic interpersonal building activity is thought to be explained.

Keywords: Identity, Self, Everyday Life, Interpersonal.

أنا شخص آخر: بناء الهوية بين الأشخاص

المخلص: إن العالم الذي يفتح الناس فيه أعينهم يشمل على مجتمع أنسي صممه الآخرون، ولا يحتوي على أي ثغرات. يتم مواجهة موقف مليء بالقيمة وذلك في كل المجالات، من أسلوب ارتداء الملابس إلى ممارسات الأكل والشرب. فالحياة بين الأشخاص في عالم فيه الدلالات المعرفية والعاطفية، تكتسب استمرارية مع الوصفات السلوكية التي تقدمها حول كيفية القيام بالأعمال. فمنذ اللحظات الأولى يشارك الفرد في عملية انعكاسية تتعلق بالتفاعلات اليومية، ويأخذ نهج القيمة/ التقييم في عمليات التنشئة الاجتماعية التي تحدث بدون أدنى شك. ويتشكل فهمه لنفسه من خلال عمليات القبول والرفض التي تلقاها أو من المحتمل أن يتلقاها، اعتماداً على أساس العلاقات الشخصية، وبالتالي فإنه يتم تحديد إطار سياسة الحياة جنباً إلى جنب مع التصور الذاتي للشخصية. وتزداد القيمة الذاتية وتنقص تماثياً مع الموافقات في الحياة اليومية، وتبني الهوية بالتفاعل مع الآخرين، ويتطور نشاط البناء هذا بالتوازي مع عملية التعلم في الحياة اليومية. فإننا نحن لسنا مستقلين عما نُعرف به، يركز عملنا في هذا الإطار على دور الآخرين في بناء الهوية، إذ إن بناء الهوية تكون كممارسة مرتبطة بالطريقة التي تتم بها الأمور من خلال البعد الديناميكي للتنشئة الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: الهوية ، الذات ، الحياة اليومية ، العلاقات الشخصية

GİRİŞ

“Chuang Tzu düşünde bir kelebek olduğunu gördü, ama uyandığında, düşünde kendini bir kelebek olarak gören bir insan mı, yoksa düşünde kendini bir insan olarak gören bir kelebek mi olduğunu bilemedi.”¹

Yakın dönem sosyal bilimlerin müşterek bir konusu olan kimlik, bireysel-kimliğin (*self-identity*) modernliği hakkındaki tartışmalardan toplumsal cinsiyetin feminist yapı-bozumuna kadar geniş bir bağlamda ele alınmaktadır.² Özellikle çağdaş yaşamın tartışmalı meselelerine dair bir açıklama, kavrama ve inceleme yapmayı mümkün kılan bir prizma işlevini üstlenmektedir. Toplumsal analizin gündeminde

¹ H. A. Giles'dan akt. J.L. Borges-A.B. Casares, *Olağanüstü Masallar*, çev. E. Akça (İstanbul: Mitos Yayınları, 1993), 28.

² Richard Jenkins, *Social Identity* (Abingdon: Routledge, 2008), 28.

yer alan mevzular artık kimlik ekseninde dönen söylemin uzağına düşmemek adına yeniden ele alınmaktadır.³

Kimliğin (identity) semantik tarihine bakıldığında Latince *özdeşlik/aynılık* anlamını ifade eden *idem* kökünden geldiği görülmektedir.⁴ Fakat bir kişinin/şeyin özdeşliği aynı zamanda bir farklılığı içerir. Bir kişinin kim ve bir şeyin ne olduğu, bir aynılık ile birlikte kişiyi/şeyi farklı kılan özellikleri gerektirmektedir. Örneğin sizi Müslüman, erkek vb. yapan şey; Katolik, kadın vb. olmayışınızdır.⁵ Bu noktada aynılığın neyi içerdiği ve insanı başkası değil de kendisi yapan, kendiliğinin sınırlarını belirleyen, farklılığını gösteren unsurlar sorgulanmakta; kimlik, farklı yönleri vurgulanarak çeşitli açılardan ele alınmaktadır.⁶ Söz konusu yaklaşımlar, kimlik tanımlarıyla birlikte kimlik tasniflerine de yansımaktadır. Fakat genellikle kişisel ve sosyal olmak üzere kimlik tasnifinde ikili bir kategorizasyon ön plana çıkmaktadır.⁷ Kişisel kimlik, bireyin biyolojik özellikleri gibi özel vasıflarına işaret eder. Bireyi başkalarından ayıran nitelikler bütününe içine alan kişisel kimlikte, nev-i şahsına münhasır bir durum söz konusudur. Sosyal kimlik ise bireyin dinsel, siyasal, etnik, cinsel, ekonomik vb. gruplardaki aidiyeti ile ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda sosyal kimlik, aynı gruptaki diğer üyelerle paylaşılan kolektif kimliktir.⁸

Kimlik, bireyin bazı özellikleriyle tanımlanmasına imkân sağlamakta, başkası tarafından bireysel bir varlık kabul edilmeye somut bir gerçeklik kazanmaktadır.⁹ Etkileşimde bulunan birey için bir onay ve konumlandırma içermektedir. Bireyin kendisini biri/bir şey görmesinin en azından birkaç kişi tarafından kabul edilmesi gerekmektedir. Çevresindekiler onu bir kişi/şey konumunda görüp onaylamazsa geçerli bir kimlikten söz etmek mümkün olmayacaktır. Fakat bireyin kendisine yönelik algısını salt algılanma temelinde yorumlamamak gerekir. Bu bağlamda Erikson, kişisel kimliği iki algı ile temellendirmektedir: (a) bireyin kendi aynılığına ve sürekliliğine dair algısı, (b) başkalarının kişinin aynılığını ve sürekliliğini tanınmasına yönelik geliştirilen algı.¹⁰ Yaklaşımı Erikson'un kimlik formülasyonuna benzeyen Castells ise kişisel kimlikten çok kolektif kimliğe odaklanmaktadır. Kimliği anlam

³ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Y. Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 173-174.

⁴ Phillip Gleason, "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih", çev. F. Mollaer, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. F. Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 23.

⁵ Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İ. Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 334.

⁶ Bhikhu Parekh, *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World* (Red Globe Press, 2008), 8.

⁷ Fazlı Polat, "Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe: Kırgızistan Örneği", *Kimlik ve Din*, ed. A. Özbolat, M. Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 170.

⁸ Asım Yapıcı, "Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyet", *Kimlik ve Din*, ed. A. Özbolat-M. Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 41.

⁹ Şahin Özçınar, "Varoluşçu Felsefede Bireysellik ve Kimlik", *Kişi, Kişilik ve Kimlik*, ed. S. Yazıcı, S. Coşkun (İstanbul: Divan Kitap, 2014), 105.

¹⁰ Erik H. Erikson, *Identity Youth and Crisis* (New York: W.W. Norton&Company, 1968), 50.

kaynağı olarak göstermekte, kimliklerin egemen kurumlardan kaynaklansalar bile ancak bireyler tarafından içselleştirildiği, kendi anlamlarını bu içselleştirmeden yola çıkarak inşa ettikleri zaman kimlik haline gelebileceğini ifade etmektedir.¹¹ Kimliğin algı ile söz konusu ilişkisi, statik bir şekilde betimlenmesini soruna dönüştürmektedir. Çünkü bireyin gündelik hayatını belirleyen sosyal süreçler, kim olduğuna yönelik tanımlamaların değişmesine yol açmaktadır.¹² Dolayısıyla toplumsal, grup, ortam ve durum temelinde gerçekleşen tanımlamalar, kimliğin değişmez bir sahiplik biçiminde görülmesini haklılaştırmamaktadır.¹³

Kimlik, sabit ve değişmez görülen bir anlayışın aksine, günümüzde daha çok bir *oluş* sürecini içerecek şekilde kabul edilmektedir.¹⁴ Bu durum özellikle post-modernizmin etkisi altında gelişen literatürde, kimliğin akışkan, değişken, çeşitli ve parçalı yapısını vurgulamak için sıklıkla kullanılmakta,¹⁵ paradigma bu doğrultuda değişmektedir. Örneğin Bauman, Lasch'a atıfta bulunarak, günümüz dünyası için rağbet gören kimliklerin, "giysi değiştirir gibi benimsenebilen ve çıkarılıp atılabilen" kimlikler olduğunu, seçimlerin kişi için artık herhangi bir bağlılığa işaret etmediğini, hatta seçme özgürlüğünün pratikte bağlayıcı bir seçimden kaçınmaya vardığını söylemekte;¹⁶ kimliği bireyselleşme temelinde ele almaktadır.

Bireyselleşme, çoğunlukla bir belirlenme durumundan kurtulma şeklinde görülmektedir. Burada artık bireyin, miras alınan, atfedilen ve doğuştan edinilen bir durum üzerinden bir toplumsal karaktere sahip bulunmaması söz konusudur. Kimlik bu temelde verili bir gerçeklikten çıkmakta, bireysel bir göreve dönüşmektedir. Böylelikle *toplumsal belirlenimin* yerini *öz-belirlenim* almaktadır. Kimliğin özelleşmesi, sosyal otoritelerin dağılması, değer mesajlarının çokselsliliği ve dünyanın parçalı görünümü ile bir belirsizlik kaynağı yaratan bu post-modern zeminde; her şey tekrar ve ayrı ayrı bir müzakerenin konusu olarak gündeme getirilmektedir.¹⁷

Gündelik hayatın geleneksel çerçevesinin ortadan kalkmasıyla birlikte bireyler artık rasyonel seçimlerinin ürünü etkileşim ağlarında yer almaktadırlar. Gündelik hayatın değişen hikâyesi gibi kimliği meydana getiren süreçler de bir değişim yaşamaktadır. Fakat miras alınan değerlerin ortadan kalkmasından ziyade

¹¹ Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür-Kimliğin Gücü II*, çev. E. Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 12-13.

¹² R. Brubaker-F. Cooper, "Kimlik'in Ötesine Geçmek", çev. K. Kelebekoğlu, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. F. Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 433.

¹³ Orhan Gökçe, "Avrupa'da Türk Kimliği", *Tarih Boyunca Anadolu'da Türk Nüfus ve Kültür Yapısı, Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları V. İlmî Kongresi*, haz. Y. Hacıoğlu (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1995), 109.

¹⁴ Lori Peek, "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity", *Sociology of Religion*, 66/3, (2005), 217.

¹⁵ Brubaker-Cooper, "Kimlik'in Ötesine Geçmek", 418.

¹⁶ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 183-184.

¹⁷ Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, 158-279.

parçalanması söz konusudur.¹⁸ Kendi kimliklerini icat eden/etmek zorunda kalan post-modern birey, Levi-Strauss'un brikolaj¹⁹ kavramı çerçevesinde ele alınabilecek bir tarzda, birbirleriyle çelişse dahi farklı kaynaklardan farklı kimlikleri kendi bütünlüğünde bir araya getirebilmektedir. Bu noktada arzu ve ihtiyaç daha geniş bir toplumsal boyut açarak kişiyi kendisiyle özdeşlikten çıkarmakta, birey tarafından arzu ve ihtiyaçların gerçekleşmesi için gerekli koşullar esas alınmaktadır.²⁰ Artık *bireysel beka* haricinde ne varsa kötü bir yatırım görülmektedir. Şeylerin akıllıca kullanım biçimi, bireye hizmeti ile aynı doğrultuda değerlendirilmekte; her şeyden potansiyel hazzını hemen şimdi/burada sunması beklenmektedir.²¹ Böylelikle kimlikler bağlamın etkisiyle bir kolaj, *hem o hem de o* biçiminde inşa edilmektedir.

Geleneksel anlamda miras alınan aidiyetler, eylemleri sınırlayıp ve onaylama gücüne sahiptir. Günümüzde ise sadece kişinin eylemlerine değil, eylemlerini sınırlayan çerçeveye yönelik bir değişim söz konusudur. Amaçların yanı sıra, bizzat insan etkinliğinin yapısı yeni bir hüviyete bürünmüş durumdadır.²² Bilhassa kimliğin *everything goes* (her ne olursa gider) mottosuyla betimlenen çoğulcu yapısı sık sık vurgulanmakta, kimliğin inşasının bireyler için artık bir zorunluluk halini aldığı belirtilmektedir. Kimliğin net bir biçimde tanımlanmasını ve devamlılığını sağlayan asli sebeplerin yaşadıkları güç kaybı; kimlik inşasını, bireylerin kendi zekâlarına ve sahip oldukları araçları kullanabilme kabiliyetlerine devretmektedir. Bu sebepten kimlik tanımlaması birey için her zamankinden daha önemli bir niteliği barındırmaktadır. Kimliğinin elde edebileceği en iyi kimlik olup olmadığını ve ona en yüksek doyumunu sağlayıp sağlamayacağını bilmeyen bireyin kimliğini inşa etmesi, durdurulamaz bir deneyim şeklini almaktadır.²³

Kimlikler artık bir hareket/akış içerisinde şekillenmekte; bireysel hikâyeler öteki hikâyeleri deneyimlemekle (dolaylı/dolaysız), daima olumsal, geçiş halinde, hedefi ve sonu bulunmayan bir biçim almaktadır.²⁴ Gündelik etkileşimlerde artık bir tek fikir ve değerler cemaatine maruz kalma ihtimali azalmış bulunmaktadır. Sonsuz ihtimaller arasında sabit bir pozisyonda bulunmak, cezbedici özelliğini yitirmekte; kimlik inşasında ihtiyaç duyulan farklılıkların tutarlılığı konusu bir soruna dönüşmektedir.

¹⁸ Iain Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, çev. İ. Türkmen-M. Beşikçi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 44.

¹⁹ Brikolajcı, yapacağı şeyi elinde bulunanlarla yapmaya çalışır ve sahip olduğu bütünün bileşimi herhangi bir tasarıyla ilişkili değildir. Dolayısıyla bütünü oluşturan her unsur, belirli bir tip içinde farklı işlemleri gerçekleştirmekte kullanılabilir. Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. T. Yücel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994), 43.

²⁰ Terry Eagleton vd. *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, çev. Ş. Kaya (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1993), 38.

²¹ Zygmunt Bauman, *Kimlik*, çev. M. Hazır (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019), 91.

²² Ivan Illich, *Sağlığın Gaspı*, çev. S. Sertabiboğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 177.

²³ Bauman, *Kimlik*, 35-104.

²⁴ Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, 45.

Kimliğin alinyazısı anlamına gelmediğini fark eden bireyler, kendi kararlarının kimlik için hayati bir önem taşıdığı bilincini edinmektedirler. Hatta sabit, “esnemez” biri olmak, eleştirilmek için yeterli bir gerekçe görülmektedir.²⁵

Goffman ve Berger dâhil sembolik etkileşimci geleneğin etkisindeki sosyologlar benliği, kimliğin eşanlamlısı veya bir görünümü şeklinde kullanmakta,²⁶ bu kullanım ile hem kişilerarası etkileşimle inşa edilen bir nesneye hem de bu nesneyi üreten sürece göndermede bulunmaktadır.²⁷ Benlik, bireyin kim olduğu hakkındaki imajlarını kapsamaktadır.²⁸ Kimlik kavramının yelpazesini daraltarak, benliğin bir kendilik bilincini ifade ettiği, idrak edilen bireysel yaşam öyküsü ile ilişkili bulunduğu söylenebilir. Bu öykü, etkileşim içerisindeki bireyi *kendisi* yapan öğelere dair görüşlere dayanmakta, geçmiş ve geleceğin dâhil edildiği kuşatıcı bir değerlendirme ve yorumlama içermektedir. Gündelik etkileşimlerinde taşıdığı fiziksel özellikler, inanç ve aidiyetleriyle edimde bulunan bireyin kendisini algılaması, bu deneyimlerle şekillenmektedir. Böylece benliğin, etkileşim içerisindeki bireyin öz farkındalığını içerdiğini ve kim olduğuna dair kavrayışını yansıttığını söylemek mümkündür.

Benlik algısı, bireyin repertuarındaki mevcut bilgilere göre anlamlandırmasını içermektedir. Bu deşifre etme işlemi rasyonel bir akıl yürütmeye yapılmamakta; gereksinimlerin, beklentilerin, geçmişin, alışkanlıkların, korunmak istenen illüzyonların, grup normlarının, çağın atmosferinin ve değerler sisteminin vs. izlerini taşımaktadır. Kendini tanıma, birçok etkenin yer aldığı karmaşık bir oyun gibidir.²⁹ Bu oyunda benliğin çok boyutlu (algı/duygu koleksiyonu) ama organize bir yapısı bulunmaktadır.³⁰ Temelde benlik duygusu, kendilik algısının çeşitliliğine dayanmaktadır ve değişken bir yapıya sahiptir. Deneyimlere bağlı bir biçimde algı şekillenmekte ve yeniden şekillenmektedir. Deneyimler farklılaştıkça değişen düşünceler benlik duygusunu etkilemekte, kimliğin temelinde yer alan uyum ve farklılaşma temelinde bir değişim gerçekleşmektedir.

Bireyin kendisini algılamada yaşadığı değişim, kimliğini meydana getiren özelliklerin farklı zaman ve koşullarda kişilerarası olumlu/olumsuz

²⁵ Bauman, *Kimlik*, 20-41.

²⁶ A. L. Greil, L. Davidman, “Kimlik ve Din” çev. A. Özbolat-S. Kartopu, *Kimlik ve Din*, ed. A. Özbolat-M. Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 4.

²⁷ J. P. Hewitt-D. Shulman, *Benlik ve Toplum*, çev. Büşra Aktaş vd. (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2019), 85.

²⁸ Nuri Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1996), 162.

²⁹ Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, VII.

³⁰ Bruce Hood benliğin bu boyutunu açıklarken David Hume’un Demet Kuramı’na (Bundle Theory) dayanan benlik teorisine göndermede bulunmaktadır: “Üç yüz yıl önce, sıkıcı, soğuk, çiseleyen, puslu ve perişan Edinburgh’da, Hume oturdu ve kendi aklı üzerinde düşündü. Benliğine baktı. İç benliğini tanımlamaya çalıştı ve tek bir varlık olmadığını, tersine, birbirleri üzerine yığılmış düşünceler, algılar ve duygular demeti olduğunu düşündü. Benliğin, bu deneyimlerin bir araya gelmesinden ortaya çıktığı sonucuna vardı.” Bruce Hood, *Benlik Yanılsaması: Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur*, çev. E. Özdemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 13.

nitelendirmelerden ve içerdiği anlamdan etkilenmekte;³¹ bu bağlamda bir inşa süreci gerçekleşmektedir. Benliğin düşünümsel³² yanını vurgulayan bu niteliği, bireysel-kimlik (self-identity) kavramında özellikle belirginleşmektedir. Giddens, benliği belirli ölçüde amorf bir fenomen diye tanımlamaktadır. Bireysel-kimlik ise, genel bir olguyu belirten benliğin aksine, düşünümsel farkındalığı ön plana çıkarmakta; kimliğin verili boyutuyla değil de bireyin düşünümsel etkinlikleri içinde rutin bir biçimde yaratılması ve sürdürülmesi gereken bir şey olarak sınırlandırılmasını mümkün kılmaktadır.³³

Giddens, düşünümselliği günümüz için bütün insan eylemlerinin tanımlayıcı bir parçası kabul etmektedir.³⁴ Günümüz bireyini tanımlarken merkezi bir konumda ele aldığı bireysel-kimlik, kimliğin gündelik etkileşimlerdeki düşünümsel inşa sürecini içermekte; düşünümsellik, biyografik bir yorumlama temelinde inşa edilen benlik ile ilişkilendirilmektedir. Deneyimlerini sürekli gözlemleyen ve bu bağlamda eylemde bulunan çağdaş aktörler, kendilerini tanımlamaya ve giderek artan biçimde etkin düşünümsel bir tutuma yönelmektedir.³⁵ Dolayısıyla bireysel-kimlik, kimlik inşasını ve bu dolayında insan deneyimini daha iyi anlamak için kapsayıcı bir çerçeve sunmaktadır.³⁶ Bu spesifik kavramsallaştırma, kimliğin *başkalarından* soyutlanmış bir tasavvurunu dışarıda bıraktığı gibi biyografik bir hermenötüğü içerecek şekilde, koşulların yorumlanması ve yeniden yorumlanmasıyla uyumlu biçimde değişen yapısını ön plana çıkarmaktadır. Çalışmamızın merkeze aldığı kişilerarası durum, kimliğin söz konusu değişimi ile yakın bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Bu çerçevede kimliğin gündelik hayat öğrenilirken edimsel bilinçle ilişki içinde tasarlandığı nazara verilmekte ve kimlik inşasında bulunurken denkleme dahil edilen *ötekiler* temel alınmaktadır. Böylelikle kimliğe yönelik gündelik etkileşimler üzerinden bir değerlendirme alanının açılması hedeflenmektedir.

1. Kişilerarası Dünya

İtalyan yazar Papini, bir sabah uyanınca herkes tarafından unutulmuş bir adamdan bahseder. Kendisini çevresine hatırlatmak için birçok yol deneyen öykü kahramanı, tanındığına dair bir işaret bulmak için çırpınır durur fakat bir türlü istediğini elde edemez. Daha sonra, hiç kimse tarafından hatırlanmadığı için ortaya

³¹ Şahin Özçınar, "Varoluşçu Felsefede Bireysellik ve Kimlik", *Kişi, Kişilik ve Kimlik*, ed. S. Yazıcı-S. Coşkun (İstanbul: Divan Kitap, 2014), 106.

³² Düşünümsellik (reflexivity), bireyin eylemi ile gündelik hayatı öğrenirken içerisinde yer aldığı bilgi edinme süreci arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır.

³³ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik -Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum-*, çev. Ü. Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 77.

³⁴ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. E. Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 39.

³⁵ Alberto Melucci, "Süreç Olarak Kolektif Kimlik", çev. Ö. Mollaer, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 90.

³⁶ Bhikhu Parekh, "Kimliğin Mantiği", çev. S. Aksoy, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. F. Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 31.

çıkan *boşluk* içerisinde varoluşunu anlamlandırmaya başlar ve bir “aydınlanma” yaşar: “Ruhum budanmış, bana yalnızca bir parçacığı, hâlâ Ben adını verebildiğim küçük bir nokta kalmıştı. ...Şimdi korkusuzca kendi kendime soruyordum: Sen kimsin? ...Şu anda evrenin merkezinde tek başına bir can...”³⁷

Başkaları tarafından tanınmanın radikal bir biçimde geri çekildiği bu öyküde, toplum tarafından unutulmuş bir insanın düşünümsel bir faaliyet içerisindeki iç dünyasına (düşünce, algı ve duygu) şahitlik etmekteyiz. Fakat kurgunun tüm duvarlarını esnetip sormak gerekir: Başkalarından soyutlanmış, yalnızca kendisiyle dolu bir kendilik mümkün müdür? Çünkü konuşmak, yazmak, söylemek ve düşünmek bir başkasının varlığını gerektirmektedir. Kendi dışına uzanan bu edimleri gerçekleştiren insan, başkalarının, başka bakışların olmadığı bir dünyada neyi, nasıl düşünebilir ki?³⁸

Zizek bu sorulara cevap kabildinden bir göz operasyonundan çarpıcı bir sahne betimlemektedir: Lokal anesteziden dolayı bilinci açık bir hastanın gözü yuvasından çıkarılır ve göz yuvarlağı, beyinle bağlantısı düzelsin diye havada biraz döndürülür. Tam o anda hasta, bir an için kendisini dışarıdan, “nesnel” bir bakış açısından, yabancı ve dünyadaki herhangi bir nesne biçiminde “gerçekten olduğu” haliyle görebilir.³⁹ Fakat bu dolaysız bakışın pek hoş olmayan deneyiminde bile kişi yine *tek başına bir can* değildir. Çünkü kendindeki nesnel bakış, Sartre’ın ifadesiyle üzerine düşünülmüş bir bilinçle kavranmaktadır.⁴⁰

İnsanı bütünlüğü içinde, varlığının kişilerarası boyutunu göz ardı etmeden kavramak gerekmektedir. Varlığın tam anlamı ile idrak edilebilmesi için başkasının varlığı zaruri görünmektedir.⁴¹ Bu bağlamda kimlik, davranılma biçimiyle ortaya çıkmakta ve davranma biçimi belirli bir sosyal duruma verilen tepki olarak meydana gelmektedir.⁴² Başkalarının işbirliği gerektiğinden, hiçbir zaman sadece bireyin kontrolünde bulunmamaktadır.⁴³

Felsefe tarihinde Hegel’in efendi-köle diyalektiği, kendimize yönelik algının oluşmasında öteki ile bağlamı ön plana çıkardığından önem arz etmektedir. Hegel’e göre insan, her zaman özerk ve bağımlı varoluşları bir arada bulundurmaktadır. Çünkü insana özgü gerçeklik, kendini ancak *bilinip-tanınmış* bir gerçeklik olarak

³⁷ Giovanni Papini, *Kaçan Ayna*, çev. Ş. Karadeniz (Ankara: Dost Kitabevi, 2004), 69-80.

³⁸ Metin Becermen, “Etik ve Politik Bir Aktör Olarak Kişi”, *Kişi, Kişilik ve Kimlik*, ed. S. Yazıcı-S. Coşkun (İstanbul: Divan Kitap, 2014), 193-194.

³⁹ S. Zizek-B. Gunjevic, *Acı Çeken Tanrı, Kıyameti Tersyüz Etmek*, çev. A. Çiltepe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013), 140.

⁴⁰ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. T. Ilgaz-G. Ç. Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 240.

⁴¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 309.

⁴² Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif*, çev. A.E. Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 127.

⁴³ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 365.

ortaya çıkarabilir ve sürdürülebilir. Hem kendisi için hem de başkaları için, bir başkası, başkaları ve -en sonunda- bütün başkaları tarafından *bilinip-tanınmak*, gerçek anlamda insana özgüllüğü ifade etmektedir.⁴⁴ Bu bağlamda *benin* ontolojik sınırları, başkası/başkaları ile girilen diyalojik süreçle belirlenmektedir. Descartes'ın *cogitosunda* *benin* bilincini ifade ederken *ötekini* dışarıda bırakan, epistemolojik dayanağını kendi sınırları içerisinde tutan/içkin bir yaklaşımın aksine; sembolist şair Rimbaud'nun belirttiği gibi aslında "ben bir başkasıdır."⁴⁵

Husserl tarafından bilincin *yönelimsel* oluşu ile vurgulanan söz konusu bilinç akışı, deneyimlerimizin temeli görülmekte; yargı, değerlendirme ve arayışların her biri, zihinde yönelimsel akıştan doğan deneyimlerle tanımlanmaktadır. Çünkü deneyimler sadece öz-bilinçte değil, aynı zamanda diğer benliklere ilişkin bilincimizde açılmaktadır. Bu süreç, *kendimizle* deneyimlediğimiz *başkasını* ve sosyal hayatın özelliklerini sunduğu için, kendi öz-bilincimizde bulduğumuz şeyden fazlasını vermektedir.⁴⁶ Farkındalığımızın temeli, bilincimizin kendi dışımızda bir şeye yönelmesi üzerine kurulmaktadır. Bu *dışarıdalık*, başkalarının varlıklarına gönderimde bulunmaktadır. Çünkü bir insanın kim/ne olduğuna ilişkin bilgi, ötekilerden gelmekte ve gerçekleştirdiği eylemler belli yargılar altında başkaları tarafından değerlendirilmektedir. Dolayısıyla kimlik, dünya içinde bir şeydir ve bilince ait bir töz değildir.⁴⁷

Bireyin içsel tanımlaması ile birlikte başkaları tarafından yapılan dışsal tanımlamaların sentezi bir kendilik anlayışını⁴⁸ örnekleyen Cooley, *ayna benlik* teorisinde kişilerarası etkileşime dayalı düşüncesinin üç temel unsurunu belirtmektedir: Bireyin (a) başkalarına nasıl görüldüğünü hayal etmesi, (b) görünüşü hakkındaki değerlendirmeleri hayal etmesi, (c) kendisini küçük düşmüş hissetmesi ya da kendisiyle gurur duyması. Kısacası başkalarının zihnindeki düşüncenin hayali etkisi, duygulanımları belirler.⁴⁹ Bu sebepten benlik algısının önemli bir kısmı gündelik yaşamdaki etkileşimle ortaya çıkmaktadır. Bir başkası tarafından değerlendirilme şekline ilişkin düşünce, bir referans kaynağına dönüşmektedir.⁵⁰

⁴⁴ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. S. Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 85-86.

⁴⁵ "Düşünüyorum." demek yanlış bir şey. "Beni düşünüyorlar." demeli. Sözcük oyunumu başlıyalım. BEN bir başkasıdır. Arthur Rimbaud, *Ben Bir Başkasıdır*, çev. Ö. İnce (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 64-65.

⁴⁶ Edmund Husserl, "Fenomenoloji", çev. D. Küçükalp, *Husserl*, der. K. Küçükalp (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 137-138.

⁴⁷ Gülay Özdemir Akgündüz, "Özgür Varoluşa Etik Bir Çağrı: Kimliksiz Yaşamak", *Kişi, Kişilik ve Kimlik*, ed. S. Yazıcı-S. Coşkun (İstanbul: Divan Kitap, 2014), 94-97.

⁴⁸ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 36.

⁴⁹ C.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), 184.

⁵⁰ Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 167-168.

Benlik, doğuştan mevcut bir şey değildir. Bireyin sosyal deneyimi ve bu deneyimde yer alan öteki aktörlerle etkileşimi ile ortaya çıkmaktadır. Benliğin meydana geldiği süreç, bireylerin etkileşimlerini ve yer aldıkları ortak eylemleri yansıtan toplumsal bir süreçtir. Benlik, mutlaka bir başkasının deneyimini içermekte, gündelik hayatta başkalarından alınan geri dönütler, yapılan şeyin *anlamı* diye içselleştirilmektedir. Mead, benliğin içsel-dışsal diyalektiğini ifade eden bu süreci ferdi ben (I/Ben) ve sosyal ben (Me/Beni) şeklinde ikili bir tasnif ile değerlendirmektedir. Sosyal ben, başkaları tarafından bilinen benliktir. Sosyal benin karşısında ise ferdi ben bulunmaktadır. Neticede birey, ait bulunduğu topluma tepki vermekte ve tepkisiyle toplumu değiştirebilmektedir. Bu bağlamda ferdi ben, bireyin toplumun tavrına yönelik tepkisini ifade etmektedir.⁵¹ Söz konusu diyalektik süreçte birey, kendisi hakkında bir kavrayış edinmekte, kendi eyleminin nesnesi olarak kendisiyle bir iletişim içerisine girmektedir. Bu düşünümsel süreçte deneyimler birikmekte ve eylemlere dair değerler/değerlendirmeler belirlenmektedir.⁵²

Görüleceği üzere, bireyin bilincindeki anlamın inşasını konuşurken, bu inşa, soyutlanmış bir konu, yani “penceresiz bir monad”⁵³ anlamına gelmemekte; birbirlerine bağlanmış sayısız sosyal eylem zinciri ile ilişkili ele alınmaktadır.⁵⁴ Çünkü bireyin herhangi bir topluluk içerisinde, genellikle kendisi tarafından bilinmeyen başka bireylerin işbirliği olmaksızın sosyal davranışta bulunması ve herhangi bir şekilde kendini ortaya koyması mümkün görülmemektedir. Yani kendi başına bırakıldığında bir *monad* hiçbir şey yapamamaktadır.⁵⁵

Tüm bu değinilerden sonra kendi içerisinde tezat gibi görünen bir benlik resmi ortaya çıkmaktadır. Çünkü "ben" ve "beni", aynı anda hem özne hem de nesne şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁶ Bu çerçevede bireyi ve eylemini anlayabilmek, *bene* özgü olanı ortaya koyabilmek için etkileşimin gerçekleştiği kamusal alanın denkleme

⁵¹ George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Y. Erdem (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017), 165-213.

⁵² Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Berkeley: University of California Press, 1986), 62-63.

⁵³ Leibniz, monadları varlığı oluşturan “gerçek atomlar” olarak tanımlamaktadır. Ona göre monadların bir şeyin içeri girmesine ya da dışarı çıkmasına izin verecek pencereleri bulunmamaktadır ve her bir monad ötekinden farklı olmak zorundadır. G.W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. D. Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 3-5. Ayrıca Leibniz bireysel *benleri* de birer monad olarak görmektedir. Birbirlerinden tam anlamıyla bağımsız oldukları için de monadların birbirlerine açılan pencereleri yoktur. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 546.

⁵⁴ P. L. Berger-T. Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. M. D. Dereli (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015), 23-24.

⁵⁵ Gabriel Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Ö. Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 41.

⁵⁶ James A. Aho, *The Things of the World: A Social Phenomenology* (United States of America: Praeger Publishers, 1998), 51.

dâhil edilmesi gerekmektedir.⁵⁷ Fakat Tarde'nin belirttiği gibi herhangi bir sosyal grup; içten, derinlikli ve uyumlu olsa dahi, üyelerinin şaşkın bakışları arasında birdenbire gerçek bir *beni* ortaya çıkaracak niteliğe sahip değildir.⁵⁸ Bu sebepten insanların bir benliği nasıl geliştirdikleri, kendileriyle ilgili izlenimleri nasıl yönettikleri ve cazip sosyal kimlikleri nasıl beslediklerinin⁵⁹ incelenmesi gerekmektedir.

2. Benliğin Gelişimi ve Gündelik Hayatı Öğrenmek

Toplum, sosyal kurumları meydana getiren ortak davranış ve müşterekliklerin ara bağlarından oluşmaktadır. Her biri kendi karmaşık ağına sahip (dini, ekonomik, eğitimsel, politik vb.) kurumlar arasında çok yönlü bir ilişki söz konusudur. Birey, ondan bağımsız bir varoluşa sahip fakat onu etkileyen pratikler bütününe içeren kültürel miraslar gibi sistemlerin içine doğmaktadır.⁶⁰ İnsan dünyası her zaman başkalarının dünyasıdır ve bebeklik esnasında denge, başkaları tarafından yapılan kimlik tanımlamalarının lehinedir. Doğum, bireyin insan dünyasına ve bu dünya içindeki kimliklerin varsayımlarına katılmaya başlamasını ifade etmektedir.⁶¹ Çünkü her birey, kişilerarası ilişkiler açısından müteşekkil sosyal bir dünyaya,⁶² kendisiyle getirmediği anlamların içine doğmaktadır. Gözlerini açtığı dünya; daha önce dolaşmış, keşfedilmiş, her açıdan işlenmiş, bağlamı tanımlanmış biçimde kendisini sunmakta⁶³ ve yaşam öyküsünün temelini teşkil eden edimsel erişimi içinde deneyimlenmektedir.⁶⁴

Bourdieu'nun ifadesiyle içine doğulan dünya, birincil beğeniler dünyasıdır ve her şeyden önce bir *annesel dünyadır*.⁶⁵ Söz konusu edilen, toplumsal yapıların içselleştirilmesinden kaynaklanan pratik oluşum kalıplarının düşünce ve davranışlarını devreye sokan *habitustur*.⁶⁶ Bu yapı, bireyin düşünme biçiminin, neyi sevdiğinin ve yaptığının, nasıl giyindiğinin ve konuştuğunun belirli arka planlarda öğrenildiğini ve kim olduğunu meydana getiren alışkanlıklar haline geldiğini

⁵⁷ Bergen Coşkun, "Birinci Tekil Şahsın Çoğulluğu ve Yalnızlığı", *Kişi, Kişilik ve Kimlik*, ed. S. Yazıcı-S. Coşkun (İstanbul: Divan Kitap, 2014), 235-237.

⁵⁸ Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, 44.

⁵⁹ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 111.

⁶⁰ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 268-269.

⁶¹ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 81.

⁶² Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 112.

⁶³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 649.

⁶⁴ Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, çev. A. Akan-S. Kesikoğlu (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018), 113.

⁶⁵ Pierre Bourdieu, *Ayrım, Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. D. F. Şannan-A. G. Berkurt (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015), 125.

⁶⁶ Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler, Eylem Kuramı Üzerine*, çev. H. Tufan (İstanbul: Kesit Yayınları, 1995), 168.

belirtmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla kültür, aile, dil, din vb. bir bağlam içerisine doğmak; bireye, belirli semboller ile ayakta duran bir ilişki ağı içerisinde hem dünyaya hem de kendisine yönelik bir algılamayı (benlik anlayışı) sunmakta, kendisi ve başkaları için kim olduğuna dair şemalar vermektedir. Gündelik hayatı öğrenmeye başlayan birey, başkaları tarafından belirli kategoriler altında tanımlanmakta ve genellikle kendi *yansımasını* ilk defa gördüğü ebeveyninden başlayarak bir benlik inşa etmekte; yeni doğmuş birinden öz-bilince sahip birine dönüşmektedir.

En temelde kimlik; sosyalizasyon sürecinde bahşedilip sürdürülmekte ve yine bu çerçevede dönüştürülmektedir. Sosyalleşme diye ifade edilen, çocuğun içinde bulunduğu toplumun bir üyesi olmayı öğrendiği sürece göndermede bulunmaktadır.⁶⁸ Sosyalleşme, bir toplum veya topluluğun nesnel dünyasına bir insicam içerisinde girmek diye tanımlanabilir.⁶⁹ Bu süreçte etkileşim içerisindeki her kaynak kendi birikimini bireye aktarmaktadır. Birey, ailesi ilk sırada gelmek üzere, yaşamı boyunca diyaloga geçtiği her ortam ve kişi üzerinden toplumun gerçekleriyle tanışmakta, aynı zamanda kendi benliğini inşa etmektedir.⁷⁰ Başka insanlar aracılığıyla sosyal dünyayı öğrenirken bir benlik geliştirmekte, diğerlerini izleyip anlamaya çalışırken kim olduğunu keşfetmektedir.⁷¹ Bireysel yaşantılar ile uygun/onaylanan ve hatalı/cezalandırılan davranışlar öğrenilmekte, bu deneyimler ötekilerin beklentilerinin bir imgesi şeklinde benlik gelişiminde yer almaktadır. Ödüllendirilen ve cezalandırılan eylemlere ilişkin anılar zamanla kuralın bilinçdışı kavranışına ve ötekilerin kendisi hakkındaki imgesi temelinde gelişen bir benlik imgesine dönüşmektedir. Bu denklemde yer alan *ötekiler*, çevrede bulunan herhangi birileri diye düşünülmemelidir. Etkileşim içindeki insanlar arasından bazıları benlik için *önemli/anlamli ötekiler* olarak seçilmektedir. Böylelikle onların yoğun hissedilen ve çok etkili değerlendirme ve tepkileri, fazlasıyla önemli görülmektedir.⁷²

Sosyalleşme süreci ikili bir tasnifle değerlendirilmektedir. Söz konusu sınıflandırmalardan asli sosyalizasyon, çocuklukla birlikte deneyimlenmektedir. Bireyi bulunduğu toplumun bir üyesi hâline getiren bu sosyalizasyonda, özdeşleşme sorunu yaşanmamaktadır. İçine doğulan çevre ve kişileri seçme imkânı bulunmamaktadır. Çocuk, kendi *anlamli ötekilerinin* dünyasını mümkün dünyalar

⁶⁷ Mary Holmes, *Gender and Everyday Life* (London: Routledge Publishing, 2009), 43.

⁶⁸ Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif*, çev. A.E. Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 124.

⁶⁹ P. L. Berger-T. Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. V. S. Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 191.

⁷⁰ Ünal Şentürk, "Husserl ve Schutz: Fenomenolojik Perspektif", *Gündelik Hayat Sosyolojisi*, ed. A. Esgin-G. Çeğin (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018), 263.

⁷¹ Hood, *Benlik Yanılsaması*, 57.

⁷² Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 183. Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. A. Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 37.

arasından seçerek değil, var olan tek dünya şeklinde içselleştirmektedir.⁷³ Bu içselleştirmeyle bir grup içinde yaşamaya ve uygun davranabilir hale gelmektedir. Sosyalleşme becerilerini elde etme sürecinde hayati bir rol oynayan *anlamalı ötekiler*, sosyalleştirici faillerdir.⁷⁴ Çünkü çocuk toplumu tanıdıkça kendisine ait rolleri öğrenmekte, kendisinin kim olduğu hakkında bir fikir edinmektedir.⁷⁵

Rollerin içselleştirilmesinde ortak faaliyetlerde bulunmanın büyük bir etkisi bulunmaktadır. Fakat çocuk büyüdükçe, somut *anlamalı ötekilerin* rol ve tutumlarından genel rol ve tutumlara doğru bir soyutlama gerçekleşmektedir. Bu soyutlama ile *genelleştirilmiş ötekinin*⁷⁶ varlığı idrak edilmektedir.⁷⁷ Böylelikle rollerin sadece yakın çevreyle değil, toplumun beklentileriyle de ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Çocuğun kendiliğine dair net algısı ancak topluma dair genel anlayış ortaya çıktıktan sonra mümkün hale gelmektedir.⁷⁸ Bu noktada artık tam anlamıyla toplumun bir üyesidir ve bir benlik sahibidir.⁷⁹

Sosyalleşme süreci içerisinde toplum/grubun bireysel davranışı etkilemesi ve onun üzerinde kontrol sağlayabilmesi *genelleştirilmiş öteki*yle mümkündür. Kişinin düşüncüsü toplumsal süreçten etkilenmekte, kendisi ile içsel iletişimi *genelleştirilmiş ötekinin* bakış açısından gerçekleşmektedir.⁸⁰ Böylece birey kendisine dışardan bakmaya başlamakta, diğerlerinin davranma biçimlerini zihninde örgütlemetedir. Grubun tutumları, onun benliğinin bir parçasına dönüşmektedir.⁸¹ Çünkü insanın öyle ya da böyle düşünmesi, *genelleştirilmiş ötekinin* ona yönelik tavrını benimsemesine bağlıdır. Birey, içinde yer aldığı grubun çeşitli durumlara yönelik sergilediği tavırları benimsemekte, davranışlarını bu doğrultuda yönetmektedir.⁸²

Genelleştirilmiş öteki bireyin zihninde kurulduğu zaman, asli sosyalizasyon sona ermekte, tali sosyalizasyon başlamaktadır. Sosyalleşen birey, artık kendi toplumunun nesnel dünyasındaki yeni kısımlarını deneyimlediği bir süreç yaşamaktadır. Bu

⁷³ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 191-197.

⁷⁴ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 41.

⁷⁵ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 177.

⁷⁶ Mead, bu kavramı aynı süreç içerisindeki tavırların tamamını temsil edecek biçimde kullanmaktadır. Söz konusu olan genelleştirilmiş öteki, bireyin benlik bütünlüğünü sağlayan sosyal grubu ifade etmektedir. Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 180-181. Bu öteki, belli normlar ve fikirlerden oluşmaktadır. Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 104. Mead'ın *genelleştirilmiş ötekine* benzer biçimde Heidegger *das Man* diye bir kavram kullanmaktadır. Bu kavram insanlığın belirsiz bir genelliğine atıfta bulunmaktadır. Örneğin çocuğa, başkalarının yanında burun karıştırılmaz dendiğinde o, belirli bir yüze sahip olmayan bir anonimliğe dâhil edilmektedir. Böylelikle bir davranışın sınırları belirlenmektedir. Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 179.

⁷⁷ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 194-195.

⁷⁸ Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 124-125.

⁷⁹ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 201.

⁸⁰ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 182.

⁸¹ Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 163.

⁸² Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 182.

süreçte semantik alanlar içselleştirilmekte; bu alanların taşıdığı kavrayış biçimleri, değerlendirmeler ve duygusal renkler edinilmektedir. Ancak gündelik hayatta karşılaşılan rakip gerçeklik tanımları, edinilen semantik alanlara yönelik bir tehdide dönüşebilmektedir.⁸³ Ayrıca *ötekilerin* beklentileri tutarsız veya karşılanamaz nitelikte ise bunlardan bazılarına daha çok dikkat edilmekte ve daha çok önem verilmektedir.⁸⁴

Birey gündelik hayatta kendisini en temelde bir durumun ve bu duruma ait rollerin tesis ettiği bakış açılarından deneyimlemektedir. Bakış açıları etkileşimi yönlendirmekte ve benliğin deneyimlenme sürecini etkilemektedir.⁸⁵ Burada roller, gündelik hayatında bir durum içinde bulunan bireyin dayandığı örüntüyü vermekle birlikte yalnızca dışarıdan görünen birtakım eylemlerin düzenleyicisi değildir. Örneğin bir eylem esnasında daha coşkulu ya da sınırlı olunabilir. Eylem, sadece coşku/kızgınlığın bir ifadesi değil aynı zamanda onu üretmektedir. Dolayısıyla gündelik hayattaki roller, uygun eylemlerle birlikte bu eylemlere bağlı duygu ve tutumlar içermekte; eylemle birlikte özneyi biçimlendirmektedir. Bu yüzden öyleymiş gibi yaparak bir yaşam sürdürmek çok zordur. Gayet tabii birey, öyleymiş gibi yaptığı şeye dönüşmektedir.⁸⁶

2.1. Dil ve Anlamlandırma Süreci

Birey, gündelik hayat içerisinde rolünü icra ederken bir bildirimde bulunmaktadır. Gerçekleşen rol beyanı, başkaları tarafından yorumlanabilen bir şeydir.⁸⁷ Bu esnada nesnelere, belirli bir anlam çerçevesinde gereklilikleri, kullanımları, sağladıkları imkânlar temelinde kimlik tespiti sürecine girmektedirler. Bireyin kendisi ile birlikte başkalarını ve nesnelere anlamlandırması, yani kim olduğunu, kişilerarası ve nesnelere dünyasındaki konumunu öğrenmesi, dil kazanımının hayati bir parçasıdır.⁸⁸ Bundan dolayı, insan deneyiminin gelişiminde dil kritik bir öneme sahiptir.⁸⁹

Dil, birincil sosyalizasyon sürecinde şeylerin doğasına içkin bir şeymiş gibi algılanmaktadır. Dilin mutabakatla ilişkisi henüz fark edilmediğinden bir şeyin başka türlü adlandırılması mümkün görülmemekte, toplumsal kurumlar doğal ve değiştirilemez düşünülmemektedir. Sosyalleşmeyi mümkün kılan gündelik hayatın ortak nesnelere, yine dilsel göstergelerle sürdürülmektedir. Çünkü gündelik hayat, müşterek bir dile sahip ve bu dile sürdürülen bir hayattır. Dilin öğrenilmesiyle gündelik hayat öğrenilmektedir.⁹⁰ Bu bağlamda sosyalizasyonun ilk anlarından

⁸³ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 191-214.

⁸⁴ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 41.

⁸⁵ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 138.

⁸⁶ Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 120, 123.

⁸⁷ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 139.

⁸⁸ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 83.

⁸⁹ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 106.

⁹⁰ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 55, 90.

itibaren *ötekilerle* kurulan etkileşim ağı içerisinde nesnelere ve kişilerarası ilişkiler isimlendirilmektedir.⁹¹ Toplumsal yaşamın inanılabilirliği için bir dil ve anlam bahşedilmektedir.⁹² Bireyin kendi ismi dâhil, anlamsal bağajlarıyla birlikte⁹³ şeylerin isimlerini öğrenmesi sosyalleşmenin önemli bir yüzüdür; daha önemlisi ise *isimlerin şeylerini*, yani nesnelere anlamlarını öğrenmesidir.⁹⁴

Çoğunlukla dil, ortak davranışların gerçekleşmesini sağlayan sözel jestlere dayanmaktadır.⁹⁵ Fakat bir nesnenin ismini öğrenmek anlamını öğrenmek demek değildir. Birey, o nesneye yönelik insanların nasıl eylemde bulunacaklarını da öğrenmektedir. Sosyalleşme sürecinde, bu eylemlerin ne olduğu ve rastgele bir durumda uygulanması beklenen doğru eylemin bilgisi edinilmektedir. Böylece birey, kendisiyle sosyal dünyayı nasıl ilişkilendireceğine dair bir fikir edinmektedir.⁹⁶

Dil, toplumsal bir depo olarak çok sayıda anlam ve tecrübe yığını içermekte ve aktarmaktadır.⁹⁷ Sosyalleşmeyle birlikte birey, kişilerarası bir zeminde kapsadığı her şey ile dili ve dolayısıyla sosyal dünyayı öğrenir. Böylelikle bir tipleştirme meydana getiren birey, kendi konumunu bu dünya içerisinde tipleştirir. Tipleştirmelerin bilgisi ve doğru kullanımı, sosyokültürel miras ile bütünleşmiş bir durumda bulunur. Karşılaşılan problemlerin çoğu için bu tipleştirmeler bir başvuru çerçevesidir. Bir dilin kelime dağarcığı ve sözdizimi, kabul edilmiş tipleştirmeleri yansıtmaktadır.⁹⁸

Kısacası gündelik hayatta kullanıldığı biçimiyle dil, isimlendirilmiş şeyler ve olayların bir dilidir. Her isim bir tipleştirme içermekte, bir genellemede bulunmaktadır⁹⁹ ve her isimlendirme bir tipleştirme inşa etmektedir. Herhangi bir tipleştirmeye başvurmadan bireyin şahsi deneyimlerine yönelik bir açıklama yapabilmesi mümkün gözükmemektedir.¹⁰⁰ Tipleştirmelerdeki algı ise yalnızca bireyle ilgili olmayıp etkileşim içindeki dış benzerlikleri içermektedir. Gündelik karşılaşmalar esnasında gözlemlenen dış benzerliklerden yola çıkılarak bir niyet okuma eylemine girilmektedir.¹⁰¹ Dış görünüş, bu girişim için bilhassa önem arz etmektedir. Çünkü birini tipleştirmek için gereken ilk işaretleri ve etkileşim sürecinde tipleştirmenin sürdürülmesini sağlamaktadır.¹⁰² Ayrıca X kategorisinin bir üyesi diye

⁹¹ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 112.

⁹² Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 182.

⁹³ Aho, *The Things of the World: A Social Phenomenology*, 40.

⁹⁴ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 114.

⁹⁵ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 185.

⁹⁶ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 114-115.

⁹⁷ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 56.

⁹⁸ Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, 136-137.

⁹⁹ Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, 134.

¹⁰⁰ Helmut R. Wagner, "Tahdim-Sosyolojiye Fenomenolojik Yaklaşım", Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, çev. A. Akan-S. Kesikoğlu (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018), 32-33.

¹⁰¹ Şentürk, "Husserl ve Schutz: Fenomenolojik Perspektif", 262.

¹⁰² Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 221.

tipleştirilen birinin davranışları bu tipleştirme çerçevesinde yorumlanmakta; bireysel edimler, genel anlam düzeni içinde sürekli sınıflandırılmaktadır.¹⁰³ Bu anlam düzeninin yaratılmasında çağdaşlarımızla birlikte, önceki kuşakların da etkisi bulunmaktadır. Hatta *oyunun* çok önceden, henüz biz sahneye çıkmadan belirlendiği sıklıkla vurgulanmaktadır.¹⁰⁴

Dil, sosyalizasyon için önemli bir araçtır ve eylem/anlam boyutu açısından bu sürecin en önemli içeriğini teşkil etmektedir.¹⁰⁵ Hatta Mead'in ifadesiyle birey, yeni bir dil öğrendiğinde bile kendisini o dili kullanan insanların yerine koymakta ve onların tavırlarını almaktadır. Çünkü dil, sadece soyut bir kavram diye öğrenilememekte, belirli ölçüde repertuvarında yer alan yaşamla birlikte aktarılmakta ve düşüncelerde değişime yol açmaktadır.¹⁰⁶ Bütün bireysel deneyimlerin sosyalleşme ve özelde dil dolayımıyla gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Dil ve bellek, bu noktada karşılıklı ilişki içindedir.¹⁰⁷ Sosyalleşmenin ilk evresinden itibaren, kişilerarası etkileşimle aktarılan toplumsal "bilgi stoku", gündelik yaşamın nasıl sürdürüleceğine dair bir "tarif" sağlar. Kültürel kalıplara ilişkin bilgi, kendi bulgularını içermekte; karşıt bir delilin bulunmadığı durumlarda koşulsuz kabul görmektedir. Bu, sosyal yaşama dair "güvenilir tarifler" hakkında bilgi vermenin ve istenmeyen sonuçları engelleyerek şeyleri ve bireyi tanımlamanın bir yoludur. Söz konusu *tarif*, davranışlar için bir kural işlevine sahiptir ve bir yorumlama düzeni teşkil etmektedir.¹⁰⁸ Böylelikle birey, depolanmış bilgiler aracılığıyla duruma uygun davranışlara dair bir temel meydana getirir.¹⁰⁹

Gündelik hayat pragmatik bir güdünün etkisinde bulunduğu için *tarif*, *bilgi stoku*nda önemli bir yer işgal eder.¹¹⁰ Buna bağlı kullandığımız tanımlamalar, herkesin eşit bir şekilde katılım gösterdiği demokratik bir süreçten kaynaklanmaz. İnsanların bildiği şeyler, dünyanın belirli şekillerde algılanmasında çıkarı bulunanlardan etkilenmektedir. Birey, onların sağladığı dil üzerinden eylemine yönelik bir düşünce geliştirir.¹¹¹ Bu bağlamda *tarif*lerin davranışları belli kanallara yönlendirmesi içgüdüye benzer.¹¹² Çünkü sosyalizasyon sürecinde, *anlamli ötekilerce* tanımlanan yorumlama şemaları, edimsel durumun standardını belirlemektedir. Bireyin sorgusuz sualsiz kabul ettiği bu durum, gündelik yaşamın hâlihazırdaki gibi devam edeceğine ve herhangi bir şeyin tekrar yapılabileceğine ilişkin köklü bir varsayım

¹⁰³ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 47-58.

¹⁰⁴ Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 108-111.

¹⁰⁵ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 196.

¹⁰⁶ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 290.

¹⁰⁷ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 40.

¹⁰⁸ Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, 95.

¹⁰⁹ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 47.

¹¹⁰ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 62.

¹¹¹ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 312-313.

¹¹² Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 112.

içermektedir.¹¹³ Genellikle birey, sorunları bu yollarla denetim altına alınabildiği sürece, pragmatik açıdan zorunlu bu bilginin ötesine geçmekle pek ilgilenmemektedir.¹¹⁴

Gündelik hayatta kişilerarası bir iletişimin mümkün olabilmesi, üzerinde o durumda bulunanların uzlaşmaya vardığı sembollere bağlıdır.¹¹⁵ Böylelikle karşılıklı anlama ve mutabakat ilişkisi gerçekleşmekte, müşterek bir iletişimsel çevre ortaya çıkmaktadır.¹¹⁶ Dilin kullanılmaya, yani anlamlı semboller ve göstergelerin öğrenilmeye başlanmasıyla karmaşık bir iletişim ve etkileşim süreci başlamaktadır.¹¹⁷ Bu süreçte gerçekleşen iletişim insana has zihin ve benlik kapasitesinin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.¹¹⁸ İlk defa başkalarının bir isimle bahsettiği bir nesne olduğunu ve kendisinin bu ismi kullanabildiğini öğrenen birey, benliğin kazanımına dair büyük bir adım atmaktadır. Çünkü artık kendisinin dışına çıkarak benliğini başkalarının bakış açısından görebilmektedir. Sosyal dünyayı kendisine katmaya başlayan birey, böylece etkileşimde bulunduğu kişilerin bakış açılarını dikkate aldığından rol alma konusunda yetkinleşmeye başlar.¹¹⁹

Gündelik hayatın idamesini mümkün kılan rutinler, birçok etkileşimi kapsamaktadır. Kişilerarasında gerçekleşen etkileşimler esnasında insanlar, karşılıklı biçimde birbirlerinin tanımlarını vermektedirler. Gerçekleşen konuşmalar, benliğin yeniden inşasını ve başkalarına sunumunu; onların benlik sunumlarının onay ya da reddini içermektedir. Billhassa bireyin bir özne olarak varlığı, gündelik iletişimde benliğini daima yeniden inşa etmesine bağlı görülmektedir. Gündelik iletişimin büyük bir bölümü, bireyin kendi kimliğini onaylatma amacına yönelik gerçekleşmekte, kendisinin bilincine varabilmesi için kişilerarası bir iletişim içinde bulunması gerekmektedir.¹²⁰ Bu iletişimsel çerçeveyi açıklayabilmek adına Berger ve Luckmann'ın *söyleşme* kavramı temel bir zemin sağlamaktadır.

Berger ve Luckmann için gerçekliğin devam etmesi, ancak bir *söyleşme* ile mümkündür. Gündelik hayata, bireyin öznel gerçekliğini sürdüren, değiştiren ve tekrar inşa eden bir söyleşmenin durmaksızın işleyişi açısından bakılabilir. Söyleşmenin içerdiği gerçeklik-idâmesinin büyük bir kısmı, basit görünen cümlelerin içerisinde anlam edindiği bir dünyayı imlemektedir. Böylece konuşmanın, bu

¹¹³ Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, 94-95.

¹¹⁴ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 63.

¹¹⁵ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 94.

¹¹⁶ Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, 187.

¹¹⁷ Çocuğun iyelik zamirleri yoluyla ya da kendisinin olmayan bir şeye uzanunca gördüğü tepkiler, onun kontrolünü elinde tuttuğu alanları belirlemesini sağlamaktadır. Aho, *The Things Of The World: A Social Phenomenology*, 40.

¹¹⁸ B. Binay-Ü. Tatlıcan, "Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayatın Sosyolojisi", *Gündelik Hayat Sosyolojisi*, ed. Esgin-G. Çeğin (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018), 169-170.

¹¹⁹ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 112-113.

¹²⁰ Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 169-170.

dünyanın öznel gerçekliğini idâme ettirdiği kolaylıkla görülmektedir. Özellikle gelişigüzel durumda olan söyleşme, gündelik hayat için hayati bir önem arz etmektedir. Gelişigüzelliğin yitirilmesi demek, rutinlerde gerçekleşebilecek bir kırılmaya işaret etmektedir.¹²¹ Gündelik hayatın rutin işleyişi aksadığında ise, bireysel varoluş ve geleceğe yönelik tasarımlar yeniden düşünülmektedir. Bu tür durumlarda, rutin alışkanlıklar sorgulanmakta ve farklı stratejiler kabul edilmektedir.¹²² Örneğin daha iyi bir yaşama yönelik istekleri engellendiği zaman bireyin rutinleri sekteye uğramakta ve bu durum *ötekilerle* anlamlı bir söyleşme içerisinde gerçekleşmektedir. Söyleşme sırasında bireyin eylem çizgileri tekrar şekillenmeye, hedefler yeniden tanımlanmaya;¹²³ gündelik hayata ve benliğe dair güzergâhlar güncellenmeye başlar. Fakat konuşmalar, aynı dili kullanan birilerinin bulunması ile mümkündür. Bu dili kullanan herkes, gerçeklik-idâme ettiren *ötekilerdir*. Söyleşme sırasında gerçekleşen dile ait nesnelleşmeler, bireysel bilincin nesnelere hâline gelmektedir. Gerçeklik-idâmesi aynı dilin sürekli kullanılması ile gerçekleşmektedir.¹²⁴ Bireyin öznel anlam krizlerine maruz kalmaması için eylemlerinde söz konusu *ötekiler* ile uyum yakalaması gerekmektedir. Benliğin uyumlu gelişimi bu durumla sıkı bir ilişki içerisinde bulunmaktadır.¹²⁵

Kişilerarası bir zeminde gerçekleşen konuşmalar kamuya açık bir biçimde kristalize olmaktadır. Bu esnada bireyler fiziksel özellikleri, kıyafetleri ve beğenileriyle; hatta sessizlikleriyle bir tür konuşma içerisinde bulunmaktadır. Gündelik iletişimde görünen mesafeler ve hareket etme biçimleri bile dışarıya dönük bir şeyler dile getirmekte, sadece sözlü bir iletişim gerçekleşmemektedir.¹²⁶ Bu çerçevede aynı *dilin* sürekli kullanılmasının etkisi ile birey kendisini en kolay şekilde belirli bir gruba katılarak ifade edebilmektedir.¹²⁷

2.2. Bir Gösterge Olarak Tepkiler

Bir grubun içerdiği anlam, üyelerinin hep birlikte ait buldukları veya ortak çıkarları paylaştıkları bir duygu açısından tanımlanmaktadır.¹²⁸ Müşterek eylemlere bağlı şekilde bireyin benliği, diğer üyelerin bireye yönelik tutumlarıyla birlikte bireyin dâhil olduğu gündelik pratiklerde *ötekilerin* birbirlerine yönelik tavırlarıyla inşa edilmektedir. Yani benlik, bireyin ait hissettiği grup veya *genelleştirilmiş ötekinin* toplumsal tavırlarıyla meydana gelmektedir. Gündelik hayattaki tavırlar, bireyin yaşam öyküsüne karışmakta ve benliğin yapısında, *ötekilerin* tavırlarıyla birlikte, yapı

¹²¹ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 221.

¹²² Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 178, 265.

¹²³ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 292.

¹²⁴ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 222.

¹²⁵ Berger-Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, 83.

¹²⁶ Aho, *The Things of the World: A Social Phenomenology*, 21-22.

¹²⁷ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 234.

¹²⁸ Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, 96.

taşları olarak yer almaktadırlar. Neticede birey bu tavırları, sosyal ilişkiler üzerinden genelleştirip düzenlemekte ve kendisine katmaktadır.¹²⁹ Sennett'in belirttiği gibi, müşterek eylemlerle paylaşılan bu kolektif benlik duygusu, genelde güçlü bir kamusal yaşama sahip bir toplumdaki *cemaat duygusuna* yol açmaktadır.¹³⁰

Birey, gündelik pratikleriyle kendisine yeter derecede bir tatmin sağlayan kimliklerini güçlendirmeye çalışmaktadır. Gündelik yaşam bir tanınmalar ve tanınmamalar ağı içinde devam ettiğinden, imajını kötü/yetersiz gören insanlar arasında bulunmak büyük bir problemdir. Buna maruz kalmak istenmediğinden, arkadaşlar bireysel yorumlama şemalarını sürdürenlerden seçilmektedir. Dolayısıyla kişilerarasında gerçekleşen her eylem bir kimlik seçimi barındırmakta, her kimlik de varlığını sürdürmek için uygun bir sosyal etkileşime ihtiyaç duymaktadır.¹³¹ Böylelikle bireyin nasıl bir insan olduğuna dair bilinci, karşılaştığı kişiler ve deneyimlediği yaşantılar temelinde kabul edilip edilmemesiyle yaratılmakta, pekişmekte veya değişmektedir. Benliğine yönelik bir onaylanma ihtiyacına sahip birey, genellikle *ötekilerden* beklediği tepkileri alacağı davranışlarda bulunmaktadır. Alınan onay, bir iç desteğe dönüşmekte ve öz saygıyı (benlik saygısı) etkilemektedir. Benlik gelişiminin gündelik hayata aktif katılım neticesinde edinilen rollerle ilişkisinden dolayı; iç değerlilik duygusu, bu rollerin pratiğe aktarılmasına bağlı artıp azalabilmektedir.¹³²

Öznel gerçeklikler, söz konusu sosyal süreçler içerisinde şekillenmektedir. İtibarlı bir insan olarak inşa edilmek istenen benlik algısı, kimliğin onay aldığı *anlamli* bir etkileşim içerisinde sürdürülebilmektedir. Bu *söyleşmenin* kesintiye uğraması, belirttiğimiz öznel gerçekliklerin tehlikeye girmesine yol açmaktadır. Bilhassa yüz yüze alınan kimlik onayından ne kadar çok mahrum kalınmışsa, gerçeklik vurgusunun korunma ihtimali o derece azalmaktadır. Sosyal temaslar ile diri tutulmadıkları sürece öznel gerçeklikler, buldukları atmosferi inşa eden *yaşayan gerçekliğin* dışında kalmaktadırlar.¹³³ Birey *ötekilerin* kendisine yönelttiği bakışlar üzerinden, farkında olmadan, kendisini görmekte; onların davranışlarını kendi davranışlarına katarak¹³⁴ bir benlik inşa etmektedir. Sosyal onay almak bireysel haklılık için bir temel sağlamakta; kimliğini ortaya koyabilen ve böylece kendisini değerli hisseden birey için psiko-sosyolojik bir işlev görmektedir.¹³⁵

¹²⁹ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 183-184.

¹³⁰ Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak-A. Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 289-290.

¹³¹ Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 127-128.

¹³² Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 168-169.

¹³³ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 224.

¹³⁴ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 106.

¹³⁵ Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 71-72.

Özetle, sürdürülebilir bir kimlik için, o kimliğin sosyal bağlamda canlı tutulması gerekmektedir. Bireyin tek başına belirli bir kimliğin sahibi olması muhal görülmektedir. Benlik imgesi de, başkalarının bireyi ancak bu kimlik içinde tanıdıkları bir sosyal bağlamda sürdürülebilmektedir.¹³⁶ Bütün sosyal gruplar, insanlar için eylemleri üzerine söyleşebilecekleri ve grupça onaylanan bir bağlam tedarik etmektedir. Bu çerçevede özellikle bireyin benliği ile uyumlu güdüler sağlandığında veya o güdüler desteklendiğinde grup aidiyeti fazlasıyla güçlenmektedir.¹³⁷ Ayrıca birey; ikna, alaya alma, dedikodu ve utandırma gibi incelikli işleyen sosyal kontrol mekanizmalarına maruz kalmaktadır. İnsanların çoğu, farklı sosyal durumlar içinde alaya alınmaktan kaygı duymakta ve uyumlu hareket etmeye yönelmektedir.¹³⁸ Böylece rahatsızlık veren koşullar uyarlayıcı davranışlara ve öncelikler listesinin güncellenmesine yol açmaktadır.¹³⁹ Burada eylemler, bizatihi değerli bulunduğundan değil, rahatsız edici durumlardan kaçınmak için istenip yapılmaktadır. Aynulaşma bir tür stratejiyle ilgili görünmektedir.¹⁴⁰

Diğerlerine gösterilen tavır, karşılığında alınan tepki ve tavırlar, ardından tüm bu tavırlara tepkinin deneyimlere eklenmesiyle bir düşünce ortaya çıkmakta ve geliştirilen stratejilerde bu düşünce yönlendirici olmaktadır. Yani *ötekilerden* alınan tepkiler bir uyarıcı haline gelmektedir.¹⁴¹ Bu bağlamda, gündelik hayatta deneyimler edindikçe bilişsel bir değişim yaşanmaktadır. Tam anlamıyla ferdi ve sosyal ben tasnifi insanların bilinçliliğinde yaşanan değişimi temsil etmektedir: Birey; öncelikle bir uyarıcıyı yanıtlar, bunu yaparken bir eylem planı geliştirir. Daha sonra ötekinin bakış açısından kendi verdiği tepkinin farkına varır ve kendi benliğinin farkındalığına tepki verir.¹⁴² Rutin gündelik pratiklerde gerçekleşen bu diyalektik, sentez üzerine kurulmaktadır.¹⁴³ Mead'e göre söz konusu süreç, deneyimin kişiye dönmesi, yani düşünümSELLİK yoluyla meydana gelmektedir. Bilinçli şekilde uyum sağlayabilen bireyin sürecin sonucunda değişiklik yapabilmesi, kendisine karşı başkasının yaklaşımını benimsemesini sağlayan bu aracılıkla mümkündür. Bu sebepten düşünümSELLİK, sosyal süreç içerisinde bilinçliliğin temel şartı olarak vurgulanmaktadır.¹⁴⁴

¹³⁶ Berger, *Sosyoloji Çağrı*, 126.

¹³⁷ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 232.

¹³⁸ Berger, *Sosyoloji Çağrı*, 93-95.

¹³⁹ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 27.

¹⁴⁰ Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 61.

¹⁴¹ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 109.

¹⁴² Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 354.

¹⁴³ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 44.

¹⁴⁴ Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 162.

SONUÇ

Kim olduğumuz ile kim olarak bilindiğimiz arasındaki ilişkiye dayanarak kimlik inşasının, hayatın ilk evrelerinden itibaren ortaya çıktığı söylenebilir. Sosyalleşme sürecinde, bir süreklilik içerisinde, gündelik hayat pratiklerine dair *reçeteler* edinilmekte ve gündelik hayat belirli göstergeler etrafında öğrenilmektedir. Bu esnada birey, bir benlikten söz edebilmeyi mümkün kılan, başkalarının gözünden kendisini görmeye başlamaktadır. Başkaları, kimliğin taşıdığı tüm anlamlandırmaları kapsayan bir konumda bulunmaktadır. Mead'in *kendisine nesne* benlik biçiminde vurguladığı bu durum, "ben" ve "beni" arasındaki döngü içerisinde tüm hayata yayılan sosyalizasyon sürecinde benliğin değişimini, yani otobiyografik düzenlemeyi içermektedir.

Otobiyografik düzenleme, gündelik hayatın kişilerarası dünyasındaki algılanma biçimleriyle ilişki içerisinde bulunmaktadır. Etkileşimde bulunurken gerçekleşen temaslarla birlikte bireysel-kimliğin düşününselliği denkleme girmekte ve kimlik organizasyonları geribildirimler üzerinden belirlenmektedir. Kişilerarasında takdir görmek (ya da görmemek), benlik saygısı ile ilişkili olarak kimliğin temeline dokunmaktadır. Söz konusu geribildirimler kimlik için bir üretimin ve yeniden üretimin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Böylelikle kimlik; sosyalizasyona bağlı inşa, süreklilik ve değişim ile dinamik bir süreç halini almaktadır.

Sosyalleşme sürecinde hayatını normal bir şekilde sürdürebilmek adına kimliği için gerekli donanımları edinen birey, buna uygun bir rol ilişkisi içerisinde gündelik hayata katılmaktadır. Başkalarının beklentilerine karşılık gelen rollerin her biri, farklı bir durumla ilişkilendirilmekte ve bu durumlar bir tanım içermektedir. Sosyal ilişkilerde "başarılı" olabilmek için yemek yeme ve kıyafetten davranış biçimlerine kadar, farklı durumlara uygun "bu iş nasıl yapılır"ı öğrenmek gerekmektedir. Dolayısıyla kişilerarası zeminin bağlamsal gerçekliği, kimlik için hayati bir öneme sahip görülmektedir. Cooley'in *aynasına* yansıdığı gibi, aldığımız tepkilere dayanarak başkaları tarafından nasıl düşlendiğimize dair düşüncemiz, benlik anlayışımızın temelidir. Böylece benlik algısında paradoksa düşen Chuang Tzu'nun bu *aynaya* muhtaç olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Aho, James A. *The Things of the World: A Social Phenomenology*. United States of America: Praeger Publishers, 1998.
- Akgündüz, Gülay Özdemir. "Özgür Varoluşa Etik Bir Çağrı: Kimliksiz Yaşamak". *Kişi, Kişilik ve Kimlik*. ed. S. Yazıcı-S. Coşkun. 93-99. İstanbul: Divan Kitap, 2014.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Y. Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Kimlik*. çev. M. Hazır. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Becermen, Metin. "Etik ve Politik Bir Aktör Olarak Kişi". *Kişi, Kişilik ve Kimlik*. ed. S. Yazıcı-S. Coşkun. 193-197. İstanbul: Divan Kitap, 2014.
- Berger, P. L.-Luckmann, T. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. çev. M. D. Dereli. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015.
- Berger, P. L.-T. Luckmann. *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. V. S. Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Berger, Peter L. *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif*. çev. A.E. Koca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Bilgin, Nuri. *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1996.
- Binay, B. - Tatlıcan, Ü. "Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayatın Sosyolojisi". *Gündelik Hayat Sosyolojisi*. ed. Esgin-G. Çeğin. 147-190. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Borges, J.L.- Casares, A.B. *Olağanüstü Masallar*. çev. E. Akça. İstanbul: Mitos Yayınları, 1993.
- Bourdieu, Pierre. *Ayırım, Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. D. F. Şannan-A. G. Berkkurt. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler, Eylem Kuramı Üzerine*. çev. H. Tufan. İstanbul: Kesit Yayınları, 1995.
- Brubaker, R.- Cooper, F. "Kimlik" in Ötesine Geçmek". çev. K. Kelebekoğlu. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. F. Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür-Kimliğin Gücü II*. çev. E. Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Chambers, Iain. *Göç, Kültür, Kimlik*. çev. İ. Türkmen-M. Beşikçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

- Cooley, C.H. *Human Nature and the Social Order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- Coşkun, Bergen. "Birinci Tekil Şahsın Çoğulluğu ve Yalnızlığı". *Kişi, Kişilik ve Kimlik*. ed. S. Yazıcı-S. Coşkun. 233-238. İstanbul: Divan Kitap, 2014.
- Eagleton, Terry vd. *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*. çev. Ş. Kaya. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1993.
- Erikson, Erik H. *Identity Youth and Cris*. New York: W. W. Norton&Company, 1968.
- Fay, Brian. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. çev. İ. Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel-Kimlik, Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ü. Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. E. Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Gleason, Phillip. "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih". çev. F. Mollaer. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. F. Mollaer. 22-52. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Gökçe, Orhan. "Avrupa'da Türk Kimliği". *Tarih Boyunca Anadolu'da Türk Nüfus ve Kültür Yapısı, Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları V. İlmi Kongresi*. haz. Y. Hacaloğlu. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1995.
- Greil, A. L.-Davidman, L. "Kimlik ve Din". çev. A. Özbolat-S. Kartopu. *Kimlik ve Din*. ed. A. Özbolat-M. Macit. 3-38. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Hewitt, J.P.-Shulman, D. *Benlik ve Toplum*. çev. Büşra Aktaş vd. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2019.
- Holmes, Mary. *Gender and Everyday Life*. London: Routledge Publishing, 2009.
- Hood, Bruce. *Benlik Yanılsaması: Sosyal Beyin, Kimliği Nasıl Oluşturur*. çev. E. Özdemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Husserl, Edmund. "Fenomenoloji". çev. D. Küçükalp, *Husserl*. der. K. Küçükalp. 136-149. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Illich, Ivan. *Sağlığın Gaspı*. çev. S. Sertabiboğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Jenkins, Richard. *Social Identity*. Abingdon: Routledge, 2008.
- Kojeve, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*. çev. S. Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Leibniz, G.W. *Monadoloji*. çev. D. Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Levi-Strauss, Claude. *Yaban Düşünce*. çev. T. Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.
- Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. çev. Y. Erdem. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017.

- Melucci, Alberto. "Süreç Olarak Kolektif Kimlik". çev. Ö. Mollaer. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. Fırat Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Özçınar, Şahin. "Varoluşçu Felsefede Bireysellik ve Kimlik". *Kişi, Kişilik ve Kimlik*. ed. S. Yazıcı-S. Coşkun. 103-123. İstanbul: Divan Kitap, 2014.
- Papini, Giovanni. *Kaçan Ayna*. çev. Ş. Karadeniz. Ankara: Dost Kitabevi, 2004.
- Parekh, Bhikhu. "Kimliğin Mantığı". çev. S. Aksoy. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. F. Mollaer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Parekh, Bhikhu. *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*. London: Red Globe Press, 2008.
- Peek, Lori. "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity". *Sociology of Religion*. 66/3 (2005), 215-242.
- Polat, Fazlı. "Kültürel Kimlikten Ulusal Kimliğe: Kırgızistan Örneği". *Kimlik ve Din*. ed. A. Özbolat-M. Macit. 167-189. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Rimbaud, Arthur. *Ben Bir Başkasıdır*. çev. Ö. İnce. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. çev. T. Ilgaz-G. Ç. Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Schütz, Alfred. *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*. çev. A. Akan-S. Kesikoğlu. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018.
- Sennett, Richard. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. çev. S. Durak-A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Şentürk, Ünal. "Husserl ve Schutz: Fenomenolojik Perspektif". *Gündelik Hayat Sosyolojisi*. ed. A. Esgin-G. Çeğin. 235-268. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.
- Tarde, Gabriel. *Monadoloji ve Sosyoloji*. çev. Ö. Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Wagner, Helmut R. "Takdim-Sosyolojiye Fenomenolojik Yaklaşım". çev. A. Akan-S. Kesikoğlu. *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*. mlf. Alfred Schütz. 7-60. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018.
- Yapıcı, Asım. "Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyet". *Kimlik ve Din*. ed. A. Özbolat-M. Macit. 41-64. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Zizek, S.-Gunjevic, B. *Acı Çeken Tanrı, Kıyameti Tersyüz Etmek*. çev. A. Çiltepe. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.

Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık

Necmi KARSLI*

Atıf/Cite as: Karşlı, Necmi. "Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 60-84.

Öz: Yardımseverlik, insanlar arasında sevgi ve kardeşlik duygularını geliştiren ahlaki bir erdemdir. Yardımseverlik aynı zamanda diğerlerine karşı görevlerini yapmış olmanın neden olduğu tatmin duygusu yaşatarak, öz saygıyı geliştirerek, bireyselleşme eğiliminden uzaklaştırarak ruh sağlığına olumlu katkı sağlamaktadır. Bireylerde yardımseverlik eğilimini geliştiren en önemli olgulardan birisi dindir. İlahi ve dünyevi dinlerde yardımseverlik ve diğer toplum yanlısı davranışlar tavsiye edilmektedir. Bu çalışmada yardımseverlik ve dindarlık arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmanın örneklemi Trabzon'da ikamet eden değişik yaş ve meslek gruplarından 580 bireyden oluşturmaktadır. Araştırmada ölçme araçları olarak Yardımseverlik Ölçeği ve Dini Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada öncelikle bazı demografik değişkenler ile yardımseverlik ve dindarlık arasındaki ilişkilere bakılmış, daha sonra yardımseverlik ile dini tutum arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Elde edilen verilerin analizi sonucunda dini tutum ile yardımseverlik arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir. Araştırmada ayrıca, kadınların yardımseverlik düzeyinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu saptanmıştır. Araştırma yardımseverlik eğilimi üzerinde dinin önemli bir etkisinin olduğunu ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Yardımseverlik, Hayırseverlik, Din, Dindarlık

Helpfulness and Religiosity in Youth and Adults

Abstract: Helpfulness is a moral virtue that fosters feelings of love and brotherhood among people. At the same time, helpfulness contributes positively to mental health by providing a sense of satisfaction caused by having done their duty towards others, improving self-esteem, and avoiding the tendency to individualization. Religion is one of the most important phenomena that develop the tendency of benevolence in individuals. Charity and other pro-social

* Doç. Dr, Trabzon Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Trabzon, necmikarsli@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-2975-9307

behavior are recommended in divine and secular religions. In this study, the relationship between helpfulness and religiosity was examined. The sample of the research consists of 580 individuals from different age and occupation groups residing in Trabzon. Helpfulness Scale and the Religious Attitude Scale were used as measurement tools in the research. In the research, first of all, the relations between some demographic variables and helpfulness and religious attitude were examined, then the relations between benevolence and religious attitude were examined. As a result of the analysis of the data obtained, a positive relationship was determined between religious attitude and helpfulness. In the study, it was also determined that the level of helpfulness of women was significantly higher than that of men. The research revealed that religion has a significant effect on the helpfulness tendency.

Keywords: Psychology of Religion, Helpfulness, Charity, Religion, Religiosity

التدين والعمل الخيري عند الشباب والبالغين

المخلص: العمل الخيري فضيلة أخلاقية تنمي مشاعر المحبة والأخوة بين الناس. كما يساهم العمل الخيري بشكل إيجابي في الصحة النفسية من خلال توفير الشعور بالارتياح الناتج عن قيامه بواجبه تجاه الآخرين، وتحسين احترام الذات تقويم من الميل إلى أن يصبح تفردياً. فالدين أحد الظواهر التي تطور مهارة العمل الخيري لدى الأفراد. فالديانات السماوية وغيرها توصي بالعمل الخيري وغيره من السلوكيات المؤيدة للمجتمع. ففي هذه الدراسة، تم فحص العلاقة بين العمل الخيري والمواقف الدينية. تتكون عينة الدراسة من 580 فرداً من مختلف الأعمار والفئات المهنية المقيمين في طرابزون. وتم استخدام مقياس الأعمال الخيرية ومقياس الموقف الديني أدواتي القياس في البحث. وقد بحثت الدراسة أولاً في العلاقات بين بعض المتغيرات الديموغرافية والأعمال الخيرية والمواقف الدينية، ثم درست العلاقات بين العمل الخيري والمواقف الدينية. ونتيجة لتحليل البيانات التي تم الحصول عليها، فقد تم تحديد علاقة إيجابية بين الموقف الديني والعمل الخيري. فمنها أن مستوى المرأة في الأعمال الخيرية أعلى بكثير من مستوى الرجل. وقد أظهر أن الدين له تأثير كبير على الميل إلى أن يكون خيرياً.

الكلمات المفتاحية: سيكولوجية الدين، الإحسان، العمل، الدين، التدين

GİRİŞ

Sosyal bir varlık olan insan, bir toplum içinde doğar, yaşar ve ölür. İnsanoğlu, bebeklik evresinden başlayarak hayatının tüm dönemlerinde bir başkasının yardım ve desteğine muhtaçtır. Özellikle bebeklik çocukluk ve yaşlılık dönemlerinde, hastalık, yakınların ölümü ve diğer sıkıntı zamanlarında diğerlerinden gelecek yardım ve desteğe daha fazla gereksinim duyulmaktadır. Kovid-19 salgını ve küresel iklim değişimlerinin üretim faaliyetlerini sekteye uğratmasının neden olduğu ekonomik krizler ve hayat pahalılığı, paylaşma ve yardımlaşmanın önemini günümüzde daha da artırmıştır. İyilik ve yardım etme davranışı aynı zamanda bireyin mutluluğuna katkı sağlamaktadır. Tanskanen ve Danielsbacka'nın araştırmasında gönüllü hayır işleri yapan yaşlı yetişkinlerin yapmayanlara göre daha mutlu oldukları, ayrıca hayır kurumlarına bağış yapan genç yetişkinlerin

yapmayanlara göre daha mutlu oldukları bulunmuştur.¹ Dunn ve arkadaşlarının araştırmasında ise başkaları için para harcayanların kendileri için para harcayanlardan daha mutlu yaşadıkları tespit edilmiştir.² Paylaşma ve yardımlaşma insanlığın huzuru için gereklidir. Aşırı bireyselleşmenin egemen bir tutum olduğu Batı toplumlarında zengin ve fakir arasındaki gelir dağılımındaki eşitsizlik ve adaletsizlik sonucunda cinayetler, yaralamalar, gasp olayları sıklıkla meydana gelmektedir. Bireyleri şiddete yönelten önemli çevresel etkenlerden birisi ekonomik problemlerdir. Canlılar ciddi açlık ve susuzluk tehlikesi ile karşılaştıklarında varlıklarını devam ettirebilmek için hayatta kalma içgüdünün etkisiyle şiddet uygulayabilmektedirler. Bundan dolayı ekonomik kriz ve salgın zamanlarında daha fazla şiddet olayları meydana gelmekte ve insanların yaşam süreleri kısalmaktadır.³ Tarihsel bir olgu olan dinler bireylerin duygu ve davranışlarını düzenleyen pek çok inanç, öğreti ve ritüel ihtiva etmektedir. Semavi ve dünyevi dinlerde yardımlaşma, paylaşma ve diğer toplum yanlısı davranışlar tavsiye edilmektedir. Bu çalışmada yardımseverlik ile dini tutum arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu bağlamda çalışmanın temel problemi genç ve yetişkin bireylerde yardımseverlik ile dini tutum arasında nasıl bir ilişki bulunduğunun tespit edilmesidir. Bu temel problemin yanında yaş, cinsiyet, medeni durum ve meslek değişkenleri ile yardımseverlik ve dini tutum arasındaki ilişkiler de incelenmiştir. Çalışmada yardımlaşma ve dindarlık ilişkisi öncelikle kuramsal açıdan ele alınmış daha sonra yaptığımız nicel araştırma bulgularımız yorumlanarak diğer araştırma bulguları ile karşılaştırılmıştır. Araştırmada elde edilen veriler çalışmanın yapıldığı yer, zaman ve uygulanan ölçekler ile sınırlı olup, herkes ve tüm zamanlar için genellenemez. Yardımseverlik ile çeşitli demografik değişkenlerin ilişkisi üzerine pek çok araştırma yapılmış olmakla birlikte literatürde dindarlık ve yardımseverlik ilişkisi üzerine çok fazla çalışma bulunmamaktadır. Araştırma bireysel ve toplumsal yardımseverliğe her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduğumuz günümüzde yardım etme davranışı üzerinde dinin etkisi ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Yardımseverlik

¹ Antti Olavi Tanskanen - Mirkka Danielsbacka, "Do Voluntariness and Charity Pay Off? Well-being Benefits of Participating in Voluntary Work and Charity for Older and Younger Adults in Finland", *Research on Ageing and Social Policy* 4/2 (2016), 2.

² Elizabeth W. Dunn vd., "Spending Money on Others Promotes Happiness", *Science* 319/5870 (2008), 1687.

³ Natalia S. Gavrilova vd., "The response of violent mortality to economic crisis in Russia", *Population Research and Policy Review* 19/5 (2000), 397; Amalesh Sharma - Sourav Bikash Borah, "Covid-19 and Domestic Violence: an Indirect Path to Social and Economic Crisis", *Journal of Family Violence*, (2020),1.

ve dindarlık ilişkisi daha önce Demirkol⁴ ve Gültekin⁵ tarafından kuramsal açıdan, Ayten⁶, Demir⁷ Bilge ve Kula⁸ tarafından nicel açıdan ele alınmıştır.

Yardımseverlik

Yardım etme davranışı sözlükte kendi güç ve imkanını başka birisinin iyiliği için kullanmak, muavenet etmek, işlerin daha etkin ve verimli olabilmesi için katkı ve destek sağlamak anlamlarına gelmektedir.⁹ Yardım etme davranışı ile ilişkili olan diğer kavramlar toplum yanlısı davranış ve özgeciliktir. Toplum yanlısı davranış, toplumca değer verilen, olumlu sosyal sonuçları olan ve bir başkasının fiziksel ve psikolojik iyi oluşuna katkı sağlayan davranıştır.¹⁰ Özgecilik ise, kişisel yarar gözetmeksizin bir başkasına yardımcı olmaya çalışmak, diğerkamlıktır.¹¹ Yardım etme davranışının bir alt kategorisinde yer alan özgecilik bir başkasına yardım etmenin neden olduğu doyum dışında herhangi bir karşılık veya ödül beklentisi olmaksızın bir başkasına gönüllü olarak yardımcı olmak anlamına gelmektedir.¹²

İnsan ve hayvanlardaki yardımsever davranışların kaynağı merak konusu olmuş ve incelenmiştir. Zira insanoglunun bir başka özelliği bencilliktir. İnsan pek çok davranışını kendi öz çıkarları için gerçekleştirir. Toplum yanlısı davranışlar insana dair bu genel kanaat ile çelişmektedir. Canlılardaki yardım etme davranışı genel olarak biyolojik ve sosyal kaynaklı olarak açıklanmaktadır.

Biyolojik görüşe göre, canlılar fizyolojik ihtiyaçlarını gidermeye yönelik doğuştan gelen bir eğilime sahip oldukları gibi aynı zamanda başkalarına yardım etmeye de doğuştan eğilimlidirler. Sosyal-biyologlar yardım etme davranışını genetik mirasın bir ürünü olarak görürler. Sosyo-biyolojiye göre yaşamın özü hayatta kalma genidir ve genlerimiz bizi kendilerinin hayatta kalma şansı maksimum olacak şekilde harekete geçirirler, üreme yoluyla farklı bedenlere aktararak öldüğümüzde

⁴ Melih Demirkol, "Dinî Bir Tutum Olarak Yardımseverlik", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/12 (2019), 212.

⁵ Mürşide Gültekin, *Yardımseverlik Değeri ve Psiko-Sosyal İşlevleri: Kur'an Ayetleri Bağlamında Bir İnceleme* (Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 52.

⁶ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 69.

⁷ Muhammed Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 77.

⁸ Emine Zehra Bilge - Mustafa Naci Kula, "Liseli Gençlerin Dindarlık Eğilimi ve İyilik Algısı Arasındaki İlişki", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2020), 215.

⁹ İsmail Parlatur - Türk Dil Kurumu, (ed.), *Türkçe sözlük*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998), 2535.

¹⁰ Michael A Hogg vd., *Sosyal psikoloji* (Ankara: Utopya Yayınevi, 2011), 496.

¹¹ Parlatur - Türk Dil Kurumu, *Türkçe sözlük*, 1869.

¹² Shelley E Taylor vd., *Sosyal psikoloji* (Ankara: Imge Kitabevi, 2010), 379.

genlerimiz yaşamaya devam ederler. Böylece sosyo-biyologlar yardım eden için görünür bir fayda olmadığında sergilenen kalıtsal olan güçlü bir özgeciliğin varlığına inanmaktadırlar. Sosyo-biyologlar özgeci davranışların pek çok hayvan türünde de gözlemlendiğine işaret ederek, bu davranışların öğrenilmiş değil, doğuştan geldiğini, bunun insan özgeciliği için de geçerli olduğunu savunmaktadırlar. Sosyo-biyolojik yaklaşım özgeciliğin doğuştan geldiğine dair yeterli düzeyde kanıtların olmaması ve model alma gibi sosyal faktörleri hesaba katmaması gibi nedenlerden ötürü eleştirilmiştir.¹³

Sosyal yaklaşıma göre yardım etme davranışı doğuştan gelmemekte, karmaşık sosyalleşme süreçleri yoluyla sonradan öğrenilmektedir. Yaklaşım, yardım etme davranışının gelişiminde yönlendirici talimat alma, koşullanma ve gözlem yoluyla öğrenme gibi faktörlerin etkili olduğunu savunmaktadır.¹⁴ Çocuklara başkalarına yardımcı olmaları konusunda yönlendirici talimatlar vermek yardım etme eğilimlerini güçlendirmektedir. Ayrıca bir davranışın ödüllendirilmesi o davranışı pekiştirmekte ve tekrar edilme sıklığını artırmaktadır. Çocukların doğal ortamlarında yaptıkları yardım etme davranışının ödüllendirilmesi yardım etme davranışını pekiştirmekte ve o davranışın tekrar edilme ihtimalini artırmaktadır. Yardım etme davranışının gelişimini etkileyen bir diğer önemli faktör gözleyerek öğrenmedir. Sosyal öğrenme teorisine göre gözleyerek öğrenmede dikkat, hafızada tutma, denemeler yapma ve davranışa motive olma gibi süreçler yer almaktadır.¹⁵ Birey içinde bulunduğu sosyal ortamda veya medyada bir başkasının yardım etme davranışını izleyerek de yardımsever olmayı öğrenebilir. Guo ve arkadaşlarının Çin'in Wuhan kentinde gerçekleştirdikleri bir deneyde katılımcılar iki gruba ayrılmış, deney grubundaki katılımcılara Çin'in sosyal medyasında yaygın olarak paylaşılan merkezi hükümet liderinin yerel bir hastane ve süpermarketi ziyareti ile Wuhan'a giden gönüllü sağlıkçıların videoları izlettirilmiş, kontrol grubundaki katılımcılara ise krizle ilgisi olmayan nötr bir video izlettirilmiş, araştırma sonucunda topluma karışan lider ve gönüllü sağlıkçı videolarını izleyen deney grubundaki katılımcıların kontrol grubundaki katılımcılara nazaran belirsiz durumlarda daha az risk alma ve daha fazla toplum yanlısı davranış sergiledikleri tespit edilmiştir.¹⁶ Mano'nun sosyal medyanın hayır işlerine gönüllü olarak katılma ve maddi yardımda bulunma üzerindeki

¹³ Hogg vd., *Sosyal psikoloji*, 498.

¹⁴ Hogg vd., *Sosyal psikoloji*, 501.

¹⁵ Albert Bandura, *Social learning theory* (New Jersey: Prentice-Hall, 1977), 23.

¹⁶ Yiting Guo vd., "Viral social media videos can raise pro-social behaviours when an epidemic arises", *Journal of the Economic Science Association* 7/2 (2021), 120.

etkisini incelediği araştırmada sosyal medyanın toplum yanlısı davranışları ve maddi yardımda bulunmayı artırmada etkili olduğu bulunmuştur.¹⁷

Bireylerin yardım etme davranışını etkileyen bir diğer faktör yüklemelerdir. Fritz Heider tarafından geliştirilen Yükleme (Atıf) Teorisi bireylerin davranış ve olaylara yönelik nedensel açıklamalar üretmede bilgiyi kullanma tarzlarını betimleyen bir yaklaşımdır.¹⁸ Heider'e göre insanlar iki temel insani gereksinimi gidermek için yükleme yaparlar. Bunlar, tutarlı ve dengeli bir dünya görüşüne ve çevre üzerinde kontrole sahip olmaktır.¹⁹ Yardımseverlik eğiliminin sürekli olması için yardımseverlik düşüncesinin içselleştirilmesi gereklidir. Yükleme kuramına göre bu durum bireyin kendisine yardımseverlik atfetmesiyle gerçekleşmektedir. "Ben yardımsever birisiyim" diyen bir kişi yardım etmenin mümkün olduğu durumlarda kendisine kılavuzluk edecek bir yüklemde bulunmaktadır. Muhtaç durumdaki insanlar hakkındaki yüklemeler de bireylerin yardım etme davranışını etkileyebilir. Bazen insanlar yardım etmedikleri gibi, masum bir kurbanı suçlama yoluna da gidebilirler. Adil dünya hipotezine göre insanlar bu dünyanın adil bir yer olduğuna ve herkesin başına geleni hak ettiğine inanmaya ihtiyaç duymaktadırlar. Örneğin birisinin başına bir kötülük gelmiş ise belki de o kişiyi onu hak ettiği için gelmiştir. Yardım etme davranışını etkileyen bir diğer faktör normlardır. Normlar hangi davranışın normal hangisinin anormal olduğunu belirleyen davranış kalıplarıdır. Pek çok kültürde diğerlerine yardım etmenin iyi, bencilliğin ise kötü olduğunu bildiren normlar bulunmaktadır.²⁰ Özellikle üç norm, yardım etme davranışı ile yakından ilişkilidir. Bunlar toplumsal sorumluluk, karşılıklılık ve toplumsal adalettir. İlk olarak toplumsal sorumluluk kuralı, bakmakla yükümlü olduklarımıza yardım etmemizi emreder. Ebeveynlerin çocuklarına bakmaları beklenir, anne baba bu görevi yerine getiremediğinde sosyal kurumlar işe karışıp çocuğun bakımını sağlayabilir veya üstlenebilirler. İkinci olarak karşılıklılık kuralı, bize yardım edenlere bizim de yardımcı olmamız gerektiğini söyler. Pek çok araştırma diğerlerinden yardım alan bireylerin yardım aldıkları kişilere ileride yardım etme olasılıklarının daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Üçüncü olarak toplumsal adalet kuralı, dürüstlük ve kaynakların hakça dağıtımıyla ilişkili toplumsal kuraldır. Bu kurala göre bir göreve eşit katkıda bulunan kişiler eşit ödüller almalıdırlar. Eğer grupta biri diğerlerinden daha fazla alırsa ödülü yeniden dağıtarak adaleti sağlama yönünden baskı

¹⁷ Rita S. Mano, "Social media, social causes, giving behavior and money contributions", *Computers in Human Behavior* 31 (2014), 287.

¹⁸ Jon E. Roedeliein, *Dictionary of theories, laws, and concepts in psychology* (Westport, Conn: Greenwood Press, 1998), 57.

¹⁹ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde insan ve insanlar: sosyal psikolojiye giriş* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2010), 248.

²⁰ Hogg vd., *Sosyal psikoloji*, 503-505.

hissedecektir. Diğerlerinden daha az alan kişi de bu durumdan dolayı hoşnutsuzluk duyacaktır. Hayır kurumlarına para bağışı yapma davranışı da düşük gelirli insanlar için hakkaniyete uygun durumlar meydana getirme arzusu ile güdülenmektedir.²¹

Yardımseverlik ve Din

İnsanoğlunun hayattaki tüm yönelimlerinin merkezinde yer alan din, ihtiva ettiği öğreti ve ritüeller yoluyla bireyin duygu, düşünce ve davranışlarını kontrol eden ve şekillendiren eşsiz bir değerler sistemidir. Başka bir tanıma göre din, bireysel ve toplumsal yönleri bulunan, inanç, bilgi ve uygulama açısından sistemleşmiş, mensuplarına bir yaşam tarzı sunan, onları belli bir hedef ve dünya görüşü etrafında toplayan yapıdır.²² Dinin insanoğlunun hayatındaki yansımaları olan dindarlık ise yaş, cinsiyet, medeni durum, ekonomik durum, eğitim durumu gibi pek çok faktörden etkilenen bireysel, duygusal, dinamik, çok boyutlu bir yapıdır.

Dindarlık ve yardımseverlik ilişkisi konusunda yapılan araştırmalarda genel olarak pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmektedir.²³ Bu durumun temel nedeni aşağıda kapsamlı bir şekilde ele alındığı gibi dinlerin ihtiva ettiği inanç ve ritüeller yoluyla paylaşma ve yardımlaşmayı dini bir görev ve sorumluluk olarak yüklemesi ve ayrıca bireylerde sevgi, saygı, empati, sabır, merhamet, hoşgörü gibi pozitif duyguları geliştirmesidir. Dinin yardımseverlik eğilimine önemli bir katkısı empati duygusunu geliştirmesidir. Yapılan pek çok araştırmada dindarlık ile empati arasında pozitif ilişki olduğu²⁴ empatinin olumlu toplum yanlısı davranışları artırdığı tespit edilmiştir. Bazı araştırmalarda, olumlu psikolojik durumun diğerlerine yardım etme davranışında artışa, aynı zamanda diğerlerine yardım etme davranışının yardım eden için olumlu psikolojik sonuçlara neden olduğu ve güçlü benlik imajını pekiştirdiğini ortaya koymuştur.²⁵

Semavi ve dünyevi dinlerde yardımlaşma ve diğer toplum yanlısı davranışlarda bulunmak hem bir görev ve sorumluluk hem de bir ibadet olarak kabul edilmektedir. Yahudilikte yardımseverlik Tanrı tarafından emredilen bir görev, yoksullar için bir

²¹ Taylor vd., *Sosyal psikoloji*, 382-383.

²² Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 300'ü* (Ankara: Otto, 2020), 18.

²³ Arthur C. Brooks, "Faith, Secularism, and Charity", *Faith & Economics* 44 (2004), 7.

²⁴ Ali Ayten, *Empati ve din: Türkiye'de yardımlaşma ve dindarlık üzerine psiko-sosyal bir araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 207; Amanda L. Giordano vd., "Predicting Empathy: The Role of Religion and Spirituality", *Journal of Professional Counseling: Practice, Theory & Research* 41/2 (2014), 53.

²⁵ Michael Lewis vd., ed., *Handbook of emotions*, (New York: Guilford Press, 2008), 440; Nancy Eisenberg - Paul A. Miller, "The relation of empathy to prosocial and related behaviors.", *Psychological Bulletin* 101/1 (1987), 91; David A. Schroeder vd., "Empathy and Prosocial Behavior", *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*, (ed.) David A. Schroeder - William G. Graziano (Oxford University Press, 2015), 282; Michael Carlson v.d.ğr., "Positive mood and helping behavior: A test of six hypotheses.", *Journal of Personality and Social Psychology* 55/2 (1988), 211.

hak, aynı zamanda bireyin günahının yükünü kaldıran bir davranış olarak kabul edilmektedir.²⁶ Yahudiler kendilerini kölelikten kurtaran ve vaat edilmiş toprakları veren tek Tanrı'yı cömertliğin timsali olarak görürler. Bu nedenle zayıfları koruma ve kurtarma şeklinde Tanrı'nın cömertliğini taklit etme görevinin kendilerine verildiğine inanırlar.²⁷ Ayrıca Yahudilikte maddi dünyadaki her şeyin Rab'be ait olduğuna²⁸ bu nedenle yoksullara verilen hediyelerin gökte olanların hakkı olduğuna inanılmaktadır. Tevrat'ta "Kalbinizi katılaştırmayın ve elinizi kapatmayın muhtaç akrabana karşı elini aç ve ona ihtiyacı olan kadarını ödünç ver"²⁹ "ülkenizde muhtaçlar asla bitmeyecek, bu yüzden size emrediyorum: ülkenizdeki fakir ve muhtaç akrabalara elinizi açın"³⁰ pasajlarında paylaşma ve yardımlaşma tavsiye edilmektedir. Tevrat'ta ihtiyaç sahibi olanlara vermek Tanrıya ödünç vermeye benzetilmiş, yoksullara verenlerin cömertliklerinden ötürü ilahi ödülle³¹ ile mükafatlandırılacakları bildirilmiştir.³² Hristiyanlıkta yardımseverlik ve paylaşmak sadece iyi bir davranış değil aynı zamanda ibadet, Tanrı'ya hizmet ve Tanrı'ya ödünç vermek olarak görülmektedir.³³ İncil'deki "Kötülük hazineleri fayda sağlamaz, sadaka ölümden kurtarır"³⁴ "Yoksullara iyilik eden, Rab'be ödünç verir ve geri ödenecektir"³⁵ pasajlarında hayırseverlik ve paylaşmak tavsiye edilmektedir. Hristiyanlıkta genel anlamıyla yardımseverlik maddi olmayan ve öncelikle Tanrı'ya yönelik bir sevgiyi ifade etmektedir. Bu Tanrı sevgisinden gelen sıcaklık, daha sonra arkadaşlara, yabancılara hatta düşmanlara doğru yönelmekte, somut yardımsever davranışlar olarak kendisini göstermektedir.³⁶ Hristiyanlık öğretisinde vermenin almaktan daha hayırlı olduğu, para, mal ve hatta tüm hayatı değerleri ile paylaşmanın erdemli bir davranış olduğu vurgulanmaktadır. Teslisci bir Tanrı anlayışının hâkim olduğu Hristiyanlıkta bir kendini verme faaliyeti olarak yardımlaşma, Baba'nın kendisini bütünüyle Oğul'a verdiği, Oğul'un kendisini bütünüyle Baba'ya verdiği ve Ruh olan sevginin her ikisini birleştirdiği ve ayırdığı ölçüde üçlü bir Tanrı sevgisinin yansımadır. Hristiyanlıkta genel olarak yedi

²⁶ Alyssa M. Gray, *Charity in rabbinic Judaism: atonement, rewards, and righteousness*, (New York: Routledge, 2019), 7.

²⁷ Paul Vallyely, *Philanthropy: from Aristotle to Zuckerberg* (London: Bloomsbury Continuum, 2020), 30.
²⁸ Mezmur 24:1.

²⁹ Tesniye 15:7-8.

³⁰ Tesniye 15: 11.

³¹ Süleymanın Meselleri 19:17.

³² Mark R. Cohen, *Poverty and charity in the Jewish community of medieval Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 6.

³³ Gary A. Anderson, *Charity: the place of the poor in the Biblical tradition* (New Haven: Yale University Press, 2013), 18.

³⁴ Prov 10:2.

³⁵ Prov 19:17.

³⁶ James Brodman, *Charity & religion in medieval Europe* (Washington: Catholic University of America Press, 2009), 3.

merhamet davranışı tanımlanmaktadır. Bunlar, açları doyurmak, susuzlara su vermek, çıplakları giydirmek, evsizleri barındırmak, hapisanedekileri ziyaret etmek, hastaları teselli etmek ve ölüleri gömmektir. Benzer şekilde öğretmek, öğüt vermek, teselli etmek, başışlamak, tahammül etmek ve diğerleri için dua etmek te merhamet davranışları arasında sayılmaktadır.³⁷ Hinduizm’de paylaşmak ve yardımlaşmak bir tercihten öte görev olarak kabul edilmektedir. Zenginliğin sadece bireyin öz faydası için değil aynı zamanda bir karakter imtihanı olduğuna inanılmaktadır. Brahmanlara (Brahma rahibi) karşı cömert olmak kuraldır. Bunun dışında misafirlere ve belli durumdaki kişilere vermek de emredilmektedir. Hinduizm’de vermenin iki temel amacı vardır. Bunlar faziletlerin biriktirilmesi (punya) ile arınma veya kefarettir. Tüm eylemler (karma) bireye ya değer ya da kusur kazandırmaktadır. Dini hayatın amaçlarından birisi mümkün olduğu kadar çok pozitif karma biriktirmek, aynı zamanda negatif karmayı ortadan kaldırmaktır. Vermek geçmişteki kusurlu davranışların gücünü zayıflatır, aynı zamanda pozitif karma biriktirmeye yardımcı olur. Verme sayesinde birey pozitif ve negatif karma dengesini kendi lehine değiştirebilir ve daha iyi bir yeniden doğuş sağlayabilir. Hindu toplumunda çeşitli suçların kefareti için cömertlik davranışı sıklıkla sergilenmektedir. Hediye miktarı suçun türüne göre değişse de bir Brahman’ı öldürme suçu bile kişinin tüm servetini Veda (Hindu kutsal metinleri) üzerine çalışan bir Brahman’a hediye etmesi ile başışlanabilir.³⁸ Budizm’de diğerlerine hizmet etme ve cömertlik sadece temel bir erdem değil aynı zamanda Budizm’in yolu ve amacıyla ilgili önemli bir ritüeldir. Dhammapada’da yer alan “*Cimriler Tanrıların dünyasına gitmezler, sadece aptallar cömertliği övmez. Bilge adam cömertliği sever ve onun sayesinde öbür dünyada kutsanmışlardan olur*”³⁹ ve Buda’ya atfedilen “*Tanrıların ve insanların refahı, yararı ve iyiliği için yola çıkan*”⁴⁰ dizeleri Budizm’in yardımseverliğe ve cömertliğe yönelik tutumunu özetlemektedir. Budizm’de cömertlik ve başışlama anlamına gelen Dāna, aydınlanma ve mükemmelleşme yolunda sahip olunması gereken on erdemden birisidir. Bu erdemler arasında en başta cömertlik (dāna) gelmekte, ardından ahlak, feragat, bilgelik, enerji, sabır, doğruluk, kararlılık, şefkat ve sükûnet gelmektedir. Budizm’in kutsal metinlerinde pek çok şekliyle cömertlik, kötülüğün üç kaynağı olan aç gözlülük, nefret ve cehaleti tedavi eden bir erdem olarak ele alınmıştır.⁴¹

³⁷ Gregory R. Beabout, *Charity in Jewish, Christian, and Islamic traditions* (Lanham: Lexington Books, 2017), 33,35.

³⁸ Warren Frederick Ilchman vd., ed., *Philanthropy in the world’s traditions* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 73.

³⁹ Dhammapada Dhp., v177.

⁴⁰ Vinaya Pitaka 1.21.

⁴¹ Ilchman vd., *Philanthropy in the world’s traditions*, 79-82.

İslam dini, inanan bireye Allah'a, diğer canlılara ve çevreye karşı bir takım görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Yardımlaşma İslam'ın bireye yüklediği diğerlerine yönelik sorumluluklardandır. Kur'an-ı Kerim'de ihsan, ikram, îsâr, a'ta, infak ve sahih amel şeklinde ifade edilen yardımlaşma hem bir ibadet hem de tavsiye edilen ahlaki bir davranıştır. Kur'an-ı Kerim'de "İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın"⁴², "Allah'ın sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et"⁴³, "Akrobaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma"⁴⁴, "(Mallarınızı) Allah yolunda harcayın. Kendi kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin. Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever"⁴⁵ ayetlerinde inananlara güzel işlerde yardımlaşmaları, iyilik yapmaları ve mali yardımda bulunmaları tavsiye edilmektedir. O gün o altın ve gümüşlerin üstü cehennem ateşinde kızdırılacak da bunlarla alınları, yanları ve sırtları dağlanacak (onlara): "İşte bu kendi canınız için saklayıp biriktirdiğiniz şeydir. Haydi şimdi tadın bakalım şu biriktirdiğiniz şeyin tadını!" denilecek"⁴⁶ ayetinde ise sahip oldukları malları biriktirerek, ihtiyaç sahibi insanlara yardım etmeyen insanların ahirette karşılaşacakları acı verici azaptan bahsedilmektedir. Yardımlaşmanın en önemli boyutunu mali yardımlaşma oluşturmaktadır. Zira mali imkanlar, başta gıda olmak üzere, eğitim, sağlık gibi pek çok yaşamsal ihtiyacın temini açısından gereklidir. Kur'an-ı Kerim'de zekât, sadaka ve infak ile ilgili 99 ayetin bulunması, ayrıca pek çok ayette namaz ibadeti ile birlikte zekât ve infakın zikredilmesi İslam'ın mali yardımlaşmaya verdiği önemi göstermektedir. İslam'ın temel kaynaklarında yardım etme davranışı mali yardımda bulunmak⁴⁷, bilgiyi paylaşmak⁴⁸, iyilik yapmak⁴⁹, yakınlarla bakmak⁵⁰, tebessüm etmek⁵¹, din kardeşini sevmek⁵² ve ihtiyacını gidermek⁵³, hakkı ve sabrı tavsiye etmek⁵⁴, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak⁵⁵, dargınları barıştırmak⁵⁶, yolunu kaybedene yol göstermek ve insanlara rahatsız veren şeyleri yoldan kaldırmak⁵⁷

42 el-Mâide 5/2.

43 el-Kasas 28/77.

44 el-İsrâ 17/26.

45 el-Bakara 2/195.

46 et-Tevbe 9/35.

47 el-Bakara 2/3; Âl-i İmrân 2/92; Âl-i İmrân 3/134.

48 Tirmizî, "İlim", 3; Ebû Dâvûd, "İlim", 9.

49 el-Kasas 28/77.

50 en-Nahl 16/90.

51 Tirmizî, "Birr", 36; Ebu Davut, "Libas", 24.

52 Müslim, "İmân", 93; Tirmizî, "Sıfâtü'l-Kıyame", 56.

53 Buharî, "Mezâlim", 3.

54 el-Asr 103/3.

55 Tirmizî, "Birr", 36.

56 Müslim, "Zekât", 56.

57 Tirmizî, "Birr", 36; Müslim, "Birr", 127.

şeklinde maddi ve manevi boyutlarıyla ele alınmış ve tavsiye edilmiştir. İslam'da kimlere yardım edileceği konusunda ise anne baba, eş ve çocuklar gibi bakmakla yükümlü olunan kişiler öncelikli olmak üzere yakınlarla⁵⁸ yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara⁵⁹ maddi ve manevi olarak yardımcı olmak tavsiye edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de paylaşma ve yardımlaşmanın gizli olarak yapılmasının daha hayırlı olduğu⁶⁰ iyiliği başa kakarak gönül kırmanın ve gösterişin ise iyiliğin tüm sevabını ortadan kaldıracağı bildirilmiştir.⁶¹

Müslümanlar için dini ve ahlaki bir model olan Hz. Muhammed'in (s.a.v) hayatında paylaşma ve yardımlaşma belirgin bir şekilde yer almıştır. Hz. Muhammed *"Bir kul, kardeşine yardım ettiği sürece Allah da o kuluna yardım eder"*⁶²; *"Bir mümin, aç bir mümini doyurursa, Allah da o kimseyi cennet meyveleriyle doyuracaktır. Yine bir mümin, susuz kalan bir mümine bir şeyler içirip susuzluğunu giderirse, Allah kıyamette ona (misk ile mühürlenmiş lezzetli bir içecek olan) 'Rahîk-ı Mahtûm'dan içirecektir. Yine bir mümin, elbiseye ihtiyacı olan bir mümini giydirse, Allah da ona cennetin yemyeşil elbiselerinden giydirecektir"*⁶³ buyurarak yardımseverlerin Allah'ın sevgisine ve yardımına nail olacakları, Ahirette de çeşitli nimetlerle ödüllendirilecekleri bildirmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v) *"Müminler, birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermeye, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer"*⁶⁴ buyurarak müminler arasındaki birlik ve dayanışmanın önemini vurgulamıştır. O'nun hayatında paylaşma ve yardımlaşma sadece vazedilen ahlaki bir davranış değil, aynı zamanda bizzat uygulanarak sergilenen bir yaşam tarzı olmuştur. Hz. Muhammed (s.a.v) aile hayatında ev işlerinde eşine yardımcı olmuş⁶⁵, *"Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanıdır. Ben de aileme karşı en hayırlı olanım"*⁶⁶ buyurmuştur. Ayrıca maddi imkansızlıklardan dolayı evlenemediğini söyleyen gençlere yardımcı olup evlenmelerini sağlamıştır.⁶⁷ Malı tutmanın, biriktirmenin değil Allah rızası için infak etmenin gerçek kazanç olduğunu bildiren Hz. Muhammed'in evinde bir koyun olarak kurban kesilip, ihtiyaç sahiplerine dağıtılmıştı. Hz. Muhammed eve döndüğünde *"Koyundan geriye ne kaldı*

⁵⁸ en-Nahl 16/90.

⁵⁹ el-Bakara 2/215.

⁶⁰ el-Bakara 2/271.

⁶¹ el-Bakara 2/264.

⁶² Müslim, "Zikr", 38.

⁶³ Tirmizî, "Kıyâme", 18.

⁶⁴ Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.

⁶⁵ Buhârî, "Ezân", 44.

⁶⁶ İbn Mâce, "Nikâh", 50.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "İmâre", 19-20.

diye sordu”, “*Sadece bir kürek kaldı*” dediler. Bunun üzerine “*Desenize, bir küreği hariç hepsi duruyor*”⁶⁸ buyurmuştur.

Muhacir-Ensar dayanışması İslam tarihinde Müslümanlar arasındaki paylaşma ve yardımlaşmanın en güzel şekilde sergilendiği olaylardan birisidir. Osmanlı toplumunda zengin insanların ihtiyaç sahibi insanlara, hatta hayvanlara yardım için kurulmuş vakıflar, ırk, din ayrımı gözetmeksizin herkese hizmet veren hastaneler, fakirlere, kimsesizlere, gariplere, yolculara ve ihtiyaç duyan herkese ücretsiz yemek hizmeti veren imarethaneler, şehirlerarası yol güzergahlarında yapılmış yolcuların ihtiyaçlarının karşılandığı han ve kervansaraylar bulunmaktaydı.⁶⁹ Ayrıca ihtiyaç sahibi olan insanlara yardım için yapılmış sadaka taşları mevcuttu. Sadaka taşları, vakarından dolayı fakirliğini gizleyenlere, ihtiyacını kimseye açmayanlara alan el olmanın ve bir şey istemenin ezikliğini yaşatmamak için geliştirilmiş zarif bir yöntemdi.⁷⁰

Yöntem

Araştırmamızda iki veya daha fazla sayıdaki ilişkinin varlığını ve derecesinin belirlenmesini amaçlayan bir araştırma modeli olan ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bu modelde aralarında ilişkinin varlığı incelenen değişkenler ilişkisel çözümlemeye olanak verecek veri çiftleri şeklinde ayrı ayrı sembolleştirilmektedir.⁷¹

Örneklem

Araştırma örneklemini 2020-2021 Eğitim Öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi'nin farklı fakülte ve bölümlerinde öğrenim görmekte olan üniversite öğrencileri ile farklı yaş ve meslek gruplarından rastlantısal olarak seçilmiş 580 yetişkin bireyden oluşmaktadır. Örneklem 236'sı (%40,7) 17-21 yaş grubunda, 285'i (%49,1) 22-39 yaş grubunda, 59'u (%10,2) 40-59 yaş grubunda yer almaktadır. Örneklem 462'si (%79,7) kadın, 118'i ise (%20,3) erkektir. Örneklem 476'sı (%82,1) bekar, 104'ü ise (%17,9) evlidir. Örneklem 451'i (%77,8) üniversite öğrencisi, 49'u (%8,4) öğretmen, 22'si (%3,8) akademisyen, 11'i (%1,9) din görevlisi, 14'ü (%2,4) memur, 8'i (%1,4) serbest meslek, 25'i (%4,3) ev hanımıdır. Örneklem 56'sının (%9,7) sosyo-ekonomik düzeyi düşük, 507'sinin (%87,4) orta, 17'sinin ise (%2,9) ise yüksektir.

⁶⁸ Tirmizî, “Sıfatü'l Kıyame”, 55.

⁶⁹ Adnan Adıgüzel, “İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıırma Arasında Hayırseverlik Anlayışı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 82.

⁷⁰ Ensar Çetin, “Bir Sosyal Yardımlaşma Pratiği Olarak Askıda Kahve ve Sadaka Taşı”, *Akademik Bakış Dergisi*, 41 (2014), 6.

⁷¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel araştırma yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 114.

Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Anketi: Araştırma anketinin demografik değişkenler ihtiva eden bu kısmında katılımcıların yaş, cinsiyet, sınıf ve ekonomik durumu ile ilgili birtakım ifadeler yer almaktadır.

Yardımseverlik Ölçeği: Demirci tarafından doktora tezi bağlamında geliştirilen ölçek, likert formatında 2'si ters olarak kodlanmış tek boyutlu toplam 7 maddeden oluşmaktadır. Yardımseverlik Ölçeğinin geçerliliğini tespit için uygulanan faktör analizi sonucunda ölçeğin toplam varyansın %42,62'sini açıklayan tek boyutlu bir yapıya sahip olduğu tespit edilmiştir. Ölçek maddelerinin faktör yükleri .50 ile .74 arasında değişmektedir. Ölçeğin ölçüt-bağıntılı geçerliliği için Portre Değerler Anketi'nin evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik ve uyma alt ölçekleri ile arasındaki ilişkiler incelenmiş, analiz sonucunda ölçeğin bu boyutlar ile pozitif ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirlik durumun gösteren Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı .76; üç hafta arayla tekrar uygulanmasından elde edilen test-tekrar test güvenilirlik katsayısı .63 olarak bulunmuştur. Tüm bu analizler ölçeğinin bireylerde yardımseverlik eğilimini ölçmek için geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğunu ortaya koymuştur.⁷²

Ok-Dini Tutum Ölçeği: Ok tarafından geliştirilen ölçek likert formatında 2'si ters olarak kodlanmış toplam 8 maddeden oluşmaktadır. Dini Tutum Ölçeği dini biliş, dini duygu ve dini davranış ve dini ilişki şeklinde dört boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin geçerlilik durumunu tespit için faktör analizi uygulanmış ve tüm maddelerinin 4 faktörde kümelendiği ve tüm maddelerin toplam varyansın %78'ini açıkladığı bulunmuştur. Ölçeğin boyutlarının alfa düzeylerinin davranış alt boyutu (.60) haricinde tatmin edici düzeyde olduğu görülmüştür. Ölçek boyutlarının kendi aralarındaki korelasyonları ise .26-.52 arasında değişmektedir. İki farklı uygulaması yapılan ölçeğin alt boyutları ile birlikte tatmin edici düzeyde iç tutarlılığa (.81 ve .91) sahip olduğu, açılımsal ve doğrulayıcı faktör geçerliliğinin bulunduğu ve diğer dindarlık ölçekleri ile yapılan analizler sonucunda kriter geçerliliğine sahip olduğu görülmüştür. Tüm bu analizler, Ok-Dini Tutum Ölçeği'nin bireylerde dini tutum durumunu ölçmek için geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğu ortaya koymuştur.⁷³

⁷² İbrahim Demirci, *Huzurlu ve mutlu yaşamın değerler ve karakter güçleri bağlamında karma bir araştırmayla incelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 200.

⁷³ Üzeyir Ok, "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

Hipotezler

Araştırma hipotezlerimiz iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımdaki hipotezler yardımseverlik ve dini tutum ile bazı demografik değişkenler arasındaki ilişkilerle ilgilidir. İkinci kısım hipotezler ise yardımseverlik ve dini tutum ilişkisi üzerinedir.

Birinci kısım hipotezler:

A1. Yaş arttıkça dindarlık artar.

A2. Yaş arttıkça yardımseverlik artar.

A3. Kadınlar erkeklere nazaran daha dindardırlar.

A4. Kadınlar erkeklere nazaran daha yardımseverdirler.

A5. Evliler bekarlara nazaran daha dindardırlar.

A6. Evliler bekarlara nazaran daha yardımseverdirler.

A7. Öğrencilerin dindarlık düzeyi diğer meslek gruplarından daha düşüktür.

A8. Öğrencilerin yardımseverlik düzeyi diğer meslek gruplarından daha düşüktür.

İkinci kısım hipotezler:

B1. Yardımseverlik ile dini tutum arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki vardır.

B2. Dindarlık düzeyi yüksek olanların yardımseverlik eğilimi dini tutumu düşük olanlarından daha yüksektir.

İşlem

Araştırma verilerinin toplanabilmesi için Trabzon Üniversitesi Etik Kurulu'ndan izin alındıktan sonra 2020-2021 eğitim öğretim yılı bahar döneminde Trabzon Üniversitesi'nin farklı fakülte ve bölümlerinde öğrenim görmekte olan öğrenciler ile Trabzon il merkezinde ikamet eden farklı yaş ve meslekten 580 birey üzerinde gönüllülük esasına göre elektronik anket uygulaması yapılmıştır. Elektronik ankettin giriş kısmında katılımcılara araştırmanın amacı, verilerin sadece bilimsel amaçla kullanılacağı konularında bilgilendirme yapılmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmada verilerin analizi için SPSS (v26) yazılımı kullanılmıştır. Öncelikle yaş, cinsiyet, medeni durum, meslek, sosyo-ekonomik durum değişkenlerinin yardımseverlik ve dini tutum ile ilişkilerine bakılmış daha sonra yardımseverlik ile dini tutum arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Analiz için frekans, korelasyon, t-testi, tek yönlü Anova ve regresyon işlemleri uygulanmıştır.

Bulgular

Demografik Değişkenlere Göre Yardımseverlik ve Din Tutum Arasındaki İlişkiler

Tablo 1. Demografik Değişkenler ile Yardımseverlik ve Dini Tutum Arasındaki Korelasyonlar

	Yaş	Cinsiyet	Medeni D.	Meslek	Ekonomik D.
Yardımseverlik	.029	-.106*	-.016	.047	.080
Dini Tutum	.153**	-.020	-.145**	.126**	.047

Tablo 1’de görüldüğü gibi yardımseverlik ile cinsiyet ($r=-.106$, $p<.05$) arasındaki ilişkiler; dini tutum ile yaş ($r=.153$, $p<.01$), medeni durum ($r=-.145$, $p<.01$) ve meslek ($r=.126$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır. Yardımseverlik ile yaş, medeni durum, meslek ve ekonomik durum arasındaki ilişkiler; dini tutum ile cinsiyet ve ekonomik durum arasındaki ilişkiler ise istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmamıştır.

Tablo 2. Cinsiyete Göre Yardımseverlik ve Dini Tutum Düzeyleri

	Cinsiyet	N	\bar{X}	ss
Yardımseverlik	Erkek	118	30.35	4.02
	Kadın	462	31.20	2.97
		T =2.154	df =151.17	p=.033
Dini Tutum	Erkek	118	34.38	6.51
	Kadın	462	34.66	5.32
		t=488	df=578	p=.626

Tablo 2’deki verilere göre erkeklerin yardımseverlik ortalaması $\bar{x}=30.35$ iken kadınlarınki $\bar{x}=31.20$ ’dir. Uygulamış olduğumuz t-testi analiz sonucuna göre kadınların yardımseverlik düzeylerinin erkeklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup *hipotez A4* desteklenmiştir ($t=2.154$, $p=.033$, $p<.05$). Yine tablo 2’deki verilere göre kadınların dini tutum düzeyleri erkeklerinkinden bir miktar daha yüksek çıkmış olmakla birlikte gruplar arasındaki farklılık istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmamıştır ($t=488$, $p=.626$, $p>.05$). Böylece *hipotez A3* desteklenmemiştir.

Tablo 3. Yaş Gruplarına Göre Yardımseverlik ve Dini Tutum Düzeyleri

	Yaş	N	%	\bar{X}	ss		
Yardımseverlik	1- 17-21 yaş grubu	236	40.7	30.96	3.33		
	2- 22-39 yaş grubu	285	49.1	31.02	3.15		
	3- 40-59 yaş grubu	59	10.2	31.35	3.16		
	Toplam	580	100	31.03	3.23		
F (2,577) = 346					p=.708	p>.05	Tamhane

Dini Tutum	1- 17-21 yaş grubu	236	40.7	33.70	6.41	1/2,3
	2- 22-39 yaş grubu	285	49.1	34.97	4.98	
	3- 40-59 yaş grubu	59	10.2	36.40	3.90	
	Toplam	580	100	34.60	5.58	
$F_{(2,577)} = 6.932 \quad p=.001 \quad p<.05$						

Araştırmada yaş arttıkça bireylerde yardımseverlik eğiliminin artmakta olduğu tespit edilmiş olmakla birlikte Tablo 3'te yer alan Tek Yönlü Varyans (Anova) analizine göre yaş gruplarının yardımseverlik puanları arasındaki farklılık istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmamıştır ($p=.708 \quad p>.05$). Ayrıca tablo 3'teki verilere göre 17-21 yaş grubunun dini tutum ortalaması $\bar{x}=33.70$ iken, 22-39 yaş grubunun ki $\bar{x}=34.97$, 40-59 yaş grubunun dini tutum ortalaması ise $\bar{x}=36.40$ 'tır. Uygulamış olduğumuz Tek Yönlü Varyans (Anova) analizine göre yaş ile dini tutum arasında da pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur ($p=.001 \quad p<.05$). Post Hoc (Tamhane) analiz sonucuna göre bu durum 17-21 yaş grubu ile diğer yaş grupları arasındaki farklılaşmadan kaynaklanmaktadır.

Tablo 4. Medeni Duruma göre Dini Tutum Düzeyleri

	Medeni D.	N	\bar{X}	ss
Yardımseverlik	Bekar	476	31.01	3.26
	Evli	104	31.14	3.05
			T =382	df =578
Dini Tutum	Bekar	476	34.22	5.85
	Evli	104	36.33	3.65
			T =4.711	df =234.70

Araştırma örneklemini içinde dul bireyler bulunmadığından dolayı medeni durum analizimiz bekar ve evli grupları arasında yapılmıştır. Tablo 4'teki t-testi analiz sonucuna göre evlilerin yardımseverlik düzeyleri bekarlarınkinden bir miktar daha yüksek çıkmış olmakla birlikte gruplar arasındaki farklılık istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmamıştır ($t=382, p=.702, p>.05$). Böylece *hipotez A6* desteklenmemiştir. Ayrıca tablo 4'teki verilere göre bekarların dini tutum ortalaması $\bar{x}=34.22$ iken evlilerininki $\bar{x}=36.33$ 'tür. Uygulamış olduğumuz t-testi analizi sonucuna göre evlilerin dini tutum düzeylerinin bekarlarınkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup *hipotez A5* desteklenmiştir ($t=4.711, p=.000, p<.01$).

Tablo 5. Meslek Durumuna Göre Yardımseverlik ve Dini Tutum Düzeyleri

	Meslek	N	%	\bar{X}	ss
Yardımseverlik	1. Öğrenci	451	77.8	30.96	3.30
	2. Öğretmen	49	8.4	30.95	2.90
	3. Akademisyen	22	3.8	31.13	2.35
	4. Din görevlisi	11	1.9	32.81	2.35

	5. Memur	14	2.4	31.21	3.33	
	6. Serbest meslek	8	1.4	31.50	2.56	
	7. Ev hanımı	25	4.3	31.36	3.56	
	Toplam	580	100	31.03	3.23	
	F (6,573) = 680 p=.666 p>.05					
	Tamhane					
Dini Tutum	1. Öğrenci	451	77.8	34.17	5.89	1/2,3,6
	2. Öğretmen	49	8.4	36.18	4.01	
	3. Akademisyen	22	3.8	35.50	4.59	
	4. Din görevlisi	11	1.9	35.90	4.67	
	5. Memur	14	2.4	35.00	4.33	
	6. Serbest meslek	8	1.4	36.12	3.31	
	7. Ev hanımı	25	4.3	37.12	3.20	
	Toplam	580	100	34.60	5.58	
	F (6,573) = 2.271 p=.036 p<.05					

Tablo 5'teki verilere göre öğrencilerinin dini tutum puanı \bar{x} =34.17 iken (öğretmen=36.18; akademisyen=35.50; din görevlisi=35.90; memur=35.00; serbest meslek=36.12), ev hanımlarının dini tutum puanı ise \bar{x} =37.12'dir. Uyguladığımız Tek Yönlü Varyans (Anova) analizine göre dini tutum ile meslek gruplarının dindarlık puanları arasında anlamlı bir farklılık vardır ($p=.036$ $p<.05$). Araştırmada en düşük dini tutum düzeyine öğrencilerin sahip olduğu tespit edilmiş olup *hipotez A7* desteklenmiştir. Araştırmada en yüksek dini tutum düzeyine ise ev hanımlarının sahip olduğu görülmüştür. Post Hoc (LSD) analizine göre anlamlı farklılık, öğrenciler ile öğretmenler ve ev hanımları arasındaki farklılaşmadan kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan tablo 5'de yer alan Tek Yönlü Varyans (Anova) analizine göre meslek ile yardımseverlik arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($p=.666$ $p>.05$). Böylece *hipotez A8* desteklenmemiştir.

Dindarlık ile Yardımseverlik Arasındaki İlişkiler

Tablo 6. Dini tutum ile Yardımseverlik Arasındaki Korelasyon İlişkisi

Dini Tutum	Yardımseverlik
	.334**

Tablo 6'daki verilere göre yardımseverlik ile dini tutum ($r=.334$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır. Böylece "Yardımseverlik ile dini tutum arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır" şeklindeki *hipotez B1* desteklenmiştir.

Tablo 7. Dini Tutum Durumuna Göre Yardımseverlik Düzeyleri

	Dini Tutum	N	\bar{X}	ss
Yardımseverlik	Düşük	78	29.53	4.39
	Yüksek	141	32.87	2.44
$t = -6.200$ $df = 103.91$ $p = .000$				

Tablo 7'deki verilere göre dini tutum düzeyi düşük olanların yardımseverlik ortalaması $\bar{x}=29.53$ iken, dini tutum düzeyi yüksek olanların yardımseverlik ortalaması $\bar{x}=32.87$ 'dir. T-testi analiz sonucuna göre dini tutum düzeyi yüksek olanların yardımseverlik düzeyinin dini tutum düzeyi düşük olanlarınkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup *hipotez B2* desteklenmiştir ($t=-6.200$, $p=.000$, $p<.01$).

Tablo 8. Dini Tutum ile Yardımseverlik Arasındaki Regresyon Analizi

Yardımseverlik	β	t	p	R ²
	.553	7.505	.000	.306

Tablo 8'de yardımseverlik ile din tutum arasındaki tekli regresyon analizi sonucuna yer verilmiştir. Regresyon analizinde bağımlı değişken olarak yardımseverlik, bağımsız değişken olarak ise dini tutum kabul edilmiştir. Uygulamış olduğumuz tekli regresyon analizi sonucunda dini tutumun yardımseverliği anlamlı bir şekilde açıkladığı tespit edilmiştir ($\beta=.553$, $p=000<.05$).

TARTIŞMA VE SONUÇ

Cinsiyet yardımseverlik ilişkisi ile ilgili olarak araştırmada kadınların yardımseverlik düzeylerinin erkeklerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 2). Ayrıca araştırmada anlamlılık derecesine ulaşmamış olmakla birlikte kadınların dini tutum düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kadınların erkeklere nazaran daha duygusal bir yapıya sahip olmaları, sorunlarını daha kolay bir şekilde diğerleri ile paylaşabilmeleri, annelik içgüdüğü, toplumun kadına yüklediği roller araştırmada kadınların yardımseverlik düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Kadınların yardımseverlik düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek çıkmasını etkileyen bir başka faktör dindarlıktır. Zira araştırmada anlamlılık derecesine ulaşmamış olmakla birlikte kadınların dini tutum düzeyleri erkeklerinkinden bir miktar daha yüksek çıkmıştır. Araştırmada dini tutum ile yardımseverlik arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir (bkz. Tablo 6). Dolayısıyla dinin tutum düzeyi erkeklerinkinden daha yüksek çıkan kadınların dinin paylaşma ve yardımlaşma ile ilgili tavsiyelerine daha fazla uymaları yardımseverlik düzeylerinin de erkeklerinkinden daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Demir'in yaşları 15-72 arasında değişen 421 birey üzerinde yaptığı araştırmada da

kadınların erkeklere nazaran daha yardımsever oldukları tespit edilmiştir.⁷⁴ Yılmaz'ın öğretmenler üzerinde yaptığı çalışmada kadın öğretmenlerin yardımseverlik düzeylerinin erkek öğretmenlerinkinden anlamlı derecede yüksek olduğu görülmüştür.⁷⁵ Bilge ve Kula'nın liseli gençler üzerinde yaptıkları çalışmada kız öğrencilerin iyilik algısı düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁷⁶ Aslan'ın ilkökul 4. Sınıf öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada da kız öğrencilerin yardımseverlik düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu bulunmuştur.⁷⁷ Eagly ve Crowley'in cinsiyet ve yardım etme davranışı ilişkisini inceledikleri meta-analiz çalışmasında kadınların erkeklere nazaran daha fazla empati gösterdikleri halde, erkeklerin kadınlara göre yardım etme eğilimlerinin daha yüksek düzeyde olduğu bulunmuştur.⁷⁸ Ayten'in yaşları 16-74 arasında değişen 911 birey üzerinde yaptığı çalışmada ise cinsiyet ile genel yardım boyutunda anlamlı bir ilişki bulunmazken, arkadaşlara yardım boyutunda kadınların, belirsiz durumlarda yardım boyutunda ise erkeklerin lehine anlamlı sonuçlar elde edilmiştir.⁷⁹

Yaş ile yardımseverlik arasında anlamlılık derecesine ulaşmayan pozitif yönlü ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca çalışmada, yaş arttıkça bireylerde dini tutum düzeylerinin anlamlı derecede artmakta olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 3). Çalışmada katılımcıların büyük çoğunluğunun (%89,8) 17-39 yaş grubunda olması ve üst yaş gruplarından katılımcı sayısının azlığı yaş ile yardımseverlik arasındaki ilişkinin anlamsız çıkmasında etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte genel olarak bireylerde yaş arttıkça yardımseverlik eğiliminin artması beklenen bir durumdur. Zira yardımseverlik, ahlaki olgunluk, hayat tecrübesi, dindarlık ve özellikle de sosyo-ekonomik durum ile yakından ilişkilidir. Bireylerde yaşın artması ile birlikte ahlaki olgunlaşma, daha fazla öz kontrol kabiliyeti, dindarlıkta artış (bkz. Tablo 3) ve belli bir işte çalışma nedeniyle sosyo-ekonomik düzeyde yükselme meydana gelir. Bu faktörler, çalışmada üst yaş gruplarında yer alan yetişkin bireylerin yardımseverlik düzeylerinin çoğunluğu öğrenci ve işsiz bireylerden oluşan alt yaş gruplarındakilerden daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Ayten'in çalışmasında da yaş ile genel yardım etme eğilimi arasında anlamlı bir ilişki

⁷⁴ Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*, 52.

⁷⁵ Ercan Yılmaz, "Öğretmenlerin Değer Tercihlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 7/17 (2009), 115.

⁷⁶ Bilge - Kula, "Liseli Gençlerin Dindarlık Eğilimi ve İyilik Algısı Arasındaki İlişki", 233.

⁷⁷ Serkan Aslan, "İlkokul 4. Sınıf Öğrencilerinin Hoşgörü Eğilimleri ile Yardımseverlik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (2017), 171.

⁷⁸ Alice H. Eagly - Maureen Crowley, "Gender and helping behavior: A meta-analytic review of the social psychological literature.", *Psychological Bulletin* 100/3 (1986), 283.

⁷⁹ Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 116.

bulunmamıştır.⁸⁰ Demir'in araştırmasında ise yaş ile yardımseverlik arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Buna göre en yüksek yardımseverlik düzeyi orta ve ileri yetişkinlik dönemlerinde en düşük yardımseverlik ise 22-34 yaş aralığındaki ilk yetişkinlik döneminde görülmüştür.⁸¹

Medeni durum ile yardımseverlik arasında anlamlılık derecesine ulaşmayan pozitif yönlü ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada, evlilerin dini tutum düzeylerinin bekarlarınkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 4). Örneklemin %82,1'ini oluşturan bekarların tamamına yakınının (17-21 yaş grubu=%100 bekar; 22-39 yaş grubu=%82,1 bekar) alt yaş gruplarında yer almasından dolayı medeni durum ile yardımseverlik ilişkisinin olumsuz çıkmasını etkileyen faktörlerden birisi yaştır. Bununla birlikte anlamlılık derecesine ulaşmamış olmakla birlikte evlilerin yardımseverlik düzeylerinin bekarlarınkinden bir miktar daha yüksek çıkmasında evliliğin bireye kazandırdığı sorumluluk ve olgunluğun yanında dindarlık faktörü de etkili olmuş olabilir. Zira araştırmada dinden uzak olanlara nazaran dindarların daha fazla yardımsever oldukları (bkz. Tablo 6) ve bekarlara nazaran evlilerin daha fazla dindar oldukları (bkz. Tablo 4) anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir. Demir'in araştırmasında da evlilerin yardımseverlik ve dindarlık düzeylerinin bekarlarınkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁸² Yılmaz'ın araştırmasında ise en yüksek yardımseverlik düzeyi bekarlarda ve evlilerde en düşük yardımseverlik düzeyi ise boşanmışlarda görülmüştür.⁸³ Ayten'in araştırmasında ise en yüksek yardımseverlik düzeyi dul ve boşanmışları kapsayan diğerleri grubunda, daha sonra evlilerde, en düşük yardımseverlik düzeyi ise bekarlarda tespit edilmiştir.⁸⁴

Meslek ile yardımseverlik arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Bununla birlikte araştırmada, meslek ile dini tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki tespit edilmiştir (bkz. Tablo 5). Bulgulara göre en düşük dini tutum düzeyinin öğrencilerde, en yüksek dini tutum düzeyinin ise ev hanımlarında olduğu görülmüştür. Örneklemin büyük çoğunluğunun (%77,8) üniversite öğrencilerinden oluşması ve diğer meslek gruplarından katılımcı sayısının düşük olması meslek ile yardımseverlik arasındaki ilişkinin anlamsız çıkmasında etkili olmuş olabilir. Anlamlılık derecesine ulaşmamış olmakla birlikte en düşük yardımseverlik düzeyi öğrencilerde en yüksek yardımseverlik düzeyi din görevlileri ve ev hanımlarında görülmüştür. Öğrencilerin yardımseverlik düzeyinin düşük çıkmasında daha önce bahsedilen yaş, dindarlık ve sosyo ekonomik durum faktörleri

⁸⁰ Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 122.

⁸¹ Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*, 56.

⁸² Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*, 66.

⁸³ Yılmaz, "Öğretmenlerin Değer Tercihlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", 116.

⁸⁴ Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 127.

etkili olmuştur. Ev hanımlarının yardımseverlik düzeyinin diğer meslek gruplarından daha yüksek çıkmasında dindarlık düzeylerinin yüksek düzeyde olması etkili olmuş olabilir. Demir'in araştırmasında ise meslek ile yardımseverlik arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Buna göre en yüksek yardım etme eğilimi emekli ve ev hanımlarında en düşük yardım etme eğilimi ise iş adamı ve serbest meslek gruplarında görülmüştür.⁸⁵ Ayten'in araştırmasında ise meslek ile yardımseverlik arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.⁸⁶

Dini tutum ile yardımseverlik arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki olduğu ve dini tutum düzeyi yüksek olanların yardımseverlik düzeylerinin dini tutum düzeyi düşük olanlarından istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo 6,7). Daha önce kapsamlı bir şekilde ifade edildiği gibi semavi ve dünyevi dinlerde yardımlaşma ve diğer toplum yanlısı davranışlarda bulunmak hem bir görev ve sorumluluk hem de bir ibadet olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla araştırmada dini tutum düzeyi düşük olanlara nazaran dini tutum düzeyi yüksek olanların daha yardımsever çıkmasında dindar bireylerin dinin paylaşma ve yardımlaşma ile ilgili emir ve tavsiyelerine daha fazla itaat etmeleri etkili olmuş olabilir. Pichon ve arkadaşlarının araştırmasında dini kavramların kendi başlarına bilinçsiz bir şekilde toplum yanlısı davranış şemalarını harekete geçirebileceğini ortaya koymuştur.⁸⁷ Ayten'in araştırmasında dini inanç ve etki boyutları ile yardımseverlik arasında pozitif yönlü güçlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.⁸⁸ Demir'in araştırmasında ise dindarlığın bilgi, inanç, ritüel ve etki boyutları, iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık ile yardım etme eğilimi arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmuştur.⁸⁹ Bilge ve Kula'nın 379 lise öğrencisi üzerinde yaptıkları araştırmada iç güdümlü dindarlık ile iyilik algısı arasında pozitif, dış güdümlü dindarlık ile iyilik algısı arasında ise negatif yönlü ilişki tespit edilmiştir.⁹⁰ Brooks'un araştırmasında bir dine inanan ve inancını yaşayan bireylerin daha sık ve gönüllü olarak yardım etme davranışı sergiledikleri bulgulanmıştır.⁹¹ Lemay ve Bates'in sokak sanatçılara yardım etme davranışı üzerine yaptıkları araştırmada daha önce sokak sanatçıları ile öfke deneyimi yaşamamış, evsizlere yardımda

⁸⁵ Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*, 71.

⁸⁶ Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 143.

⁸⁷ Isabelle Pichon vd., "Nonconscious influences of religion on prosociality: a priming study", *European Journal of Social Psychology* 37/5 (2007), 1032.

⁸⁸ Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 153.

⁸⁹ Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*, 77-79.

⁹⁰ Bilge - Kula, "Liseli Gençlerin Dindarlık Eğilimi ve İyilik Algısı Arasındaki İlişki", 215.

⁹¹ Brooks, "Faith, Secularism, and Charity", 7.

bulunmuş ve daha düşük dini köktencilige sahip katılımcıların sokak sanatçlarına daha fazla yardım etme eğiliminde oldukları tespit edilmiştir.⁹²

Yardımseverlik ve dini tutum ilişkisinin incelendiği bu araştırmada sonuç olarak kadınların erkeklere nazaran daha yardım sever oldukları, yaş arttıkça dini tutum düzeyinin arttığı, evlilerin dini tutum düzeylerinin bekarlarınkinden daha yüksek olduğu, en düşük dini tutum düzeyinin öğrencilerde en yüksek dini tutum düzeyinin din adamları ve ev hanımlarında olduğu tespit edilmiştir. Yaş, medeni durum, meslek ile yardımseverlik arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Araştırmanın temel problemi ile ilgili olarak dini tutum ile yardımseverlik arasında pozitif yönlü güçlü ilişkiler tespit edilmiştir. Bulgularımız konu üzerine yapılan başka araştırmaların bulguları ile uyumluluk arz etmektedir. İnsanoğlunun duygu, düşünce ve davranışları üzerinde önemli etkisi olan dinler, ihtiva ettikleri inanç, öğreti ve ritüeller ile bireylerde yardımseverlik ve toplum yanlısı davranışları geliştirmektedir. İnsanın huzuru ve refahı için yardımseverlik eğilimini geliştiren dini, manevi değerler çocuklara erken gelişim dönemlerinden başlayarak kazandırılmalıdır. Bu bağlamda insan kişiliğinin şekillendiği çocuk dönemi ve ergenlik dönemini içine alan ilk ve orta öğretim din kültürü ve ahlak bilgisi kitaplarında yardımseverlik ve diğer erdemlere daha fazla yer verilmelidir. Araştırmamız katılımcıların çoğunluğunun genç bireylerden oluşması yönüyle sınırlıdır. Dinin yardımseverlik üzerindeki etkisinin daha net bir şekilde anlaşılabilmesi için üst yaş gruplarından daha fazla bireyin katılımı ile bu araştırma tekrarlanmalıdır.

⁹² John O. Lemay - Larry W. Bates, "Exploration of Charity toward Busking (Street Performance) as a Function of Religion", *Psychological Reports* 112/2 (2013), 578.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Adnan. "İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıрма Arasında Hayırseverlik Anlayışı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 69-92.
- Anderson, Gary A. *Charity: the place of the poor in the Biblical tradition*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Aslan, Serkan. "İlkokul 4. Sınıf Öğrencilerinin Hoşgörü Eğilimleri ile Yardımseverlik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (2017), 163-163.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Bandura, Albert. *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1977.
- Beabout, Gregory R. *Charity in Jewish, Christian, and Islamic Traditions*. Lanham: Lexington Books, 2017.
- Bilge, Emine Zehra - Kula, Mustafa Naci. "Liseli Gençlerin Dindarlık Eğilimi ve İyilik Algısı Arasındaki İlişki". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2020), 215-240.
- Brodman, James. *Charity & Religion in Medieval Europe*. Washington: Catholic University of America Press, 2009.
- Brooks, Arthur C. "Faith, Secularism, and Charity". *Faith & Economics* 44 (2004), 1-8.
- Carlson, Michael - Charlin, Ventura - Miller, Norman. "Positive Mood and Helping Behavior: A Test of Six Hypotheses." *Journal of Personality and Social Psychology* 55/2 (1988), 211-229.
- Cohen, Mark R. *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Çetin, Ensar. "Bir Sosyal Yardımlaşma Pratiği Olarak Askıda Kahve ve Sadaka Taşı". *Akademik Bakış Dergisi*. 41 (2014), 1-12.
- Demir, Muhammed. *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Demirci, İbrahim. *Huzurlu ve mutlu yaşamın değerler ve karakter güçleri bağlamında karma bir araştırmayla incelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Demirkol, Melih. "Dinî Bir Tutum Olarak Yardımseverlik". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/12 (2019), 211-232.
- Dunn, Elizabeth W. - Aknin, Lara B. - Norton, Michael I. "Spending Money on Others Promotes Happiness". *Science* 319/5870 (2008), 1687-1688.
- Eagly, Alice H. - Crowley, Maureen. "Gender and Helping Behavior: A Meta-Analytic Review of the Social Psychological Literature". *Psychological Bulletin* 100/3 (1986), 283-308.
- Eisenberg, Nancy - Miller, Paul A. "The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviors". *Psychological Bulletin* 101/1 (1987), 91-119.
- Gavrilova, Natalia S vd. "The response of violent mortality to economic crisis in Russia". *Population Research and Policy Review* 19/5 (2000), 397-419.
- Giordano, Amanda L vd. "Predicting Empathy: The Role of Religion and Spirituality". *Journal of Professional Counseling: Practice, Theory & Research* 41/2 (2014), 53-66.
- Gray, Alyssa M. *Charity in rabbinic Judaism: atonement, rewards, and righteousness*. First edition. New York: Routledge, 2019.
- Guo, Yiting vd. "Viral Social Media Videos Can Raise Pro-Social Behaviours When an Epidemic Arises". *Journal of the Economic Science Association* 7/2 (2021), 120-138.
- Hogg, Michael A vd. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: Utopya Yayınevi, 2011.
- Ilchman, Warren Frederick vd. *Philanthropy in the world's traditions*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2010.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Kızılgöçer, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: Otto, 2020.
- Lemay, John O. - Bates, Larry W. "Exploration of Charity toward Busking (Street Performance) as a Function of Religion". *Psychological Reports* 112/2 (2013), 578-592.
- Lewis, Michael vd. *Handbook of Emotions*. 3rd ed. New York: Guilford Press, 2008.
- Mano, Rita S. "Social Media, Social Causes, Giving Behavior and Money Contributions". *Computers in Human Behavior* 31 (2014), 287-293.

- Mürşide, Gültekin. *Yardımseverlik Değeri ve Psiko-Sosyal İşlevleri: Kur'an Ayetleri Bağlamında Bir İnceleme*. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ok, Üzeyir. "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Parlatır, İsmail - Türk Dil Kurumu, ed. *Türkçe sözlük*. 9. baskı. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998.
- Pichon, Isabelle - Boccato, Giulio - Saroglou, Vassilis. "Nonconscious Influences of Religion on Prosociality: A Priming Study". *European Journal of Social Psychology* 37/5 (2007), 1032-1045.
- Roeckelein, Jon E. *Dictionary of Theories, Laws, and Concepts in Psychology*. Westport, Conn: Greenwood Press, 1998.
- Schroeder, David A. vd. "Empathy and Prosocial Behavior". *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*. Ed. David A. Schroeder - William G. Graziano. Oxford University
- Sharma, Amalesh - Borah, Sourav Bikash. "Covid-19 and Domestic Violence: An Indirect Path to Social and Economic Crisis". *Journal of Family Violence*. (2020), 1-7.
- Tanskanen, Antti Olavi - Danielsbacka, Mirikka. "Do Voluntariness and Charity Pay Off? Well-being Benefits of Participating in Voluntary Work and Charity for Older and Younger Adults in Finland". *Research on Ageing and Social Policy* 4/2 (2016), 2-28.
- Taylor, Shelley E - Peplau, Letitia Anne - Sears, David O - Dönmez, Ali. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: Imge Kitabevi, 2010.
- Valley, Paul. *Philanthropy: From Aristotle to Zuckerberg*. London Oxford New York New Delhi Sydney: Bloomsbury Continuum, 2020.
- Yılmaz, Ercan. "Öğretmenlerin Değer Tercihlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 7/17 (2009), 109-128.

Münâvî'nin Feyzü'l-Kadîr Şerhinde Kullanmış Olduğu Nüshalar ve Asıl Kaynağa Ulaşma Gayreti*

Merve ŞİŞMAN*

Atıf/Cite as: Şişman, Merve. "Münâvî'nin Feyzü'l-Kadîr Şerhinde Kullanmış Olduğu Nüshalar ve Asıl Kaynağa Ulaşma Gayreti". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 85-99.

Öz: Osmanlı dönemi âlimlerinden olan Münâvî, 16-17. yüzyıllarda (1545-1622) Kahire'de yaşamış önemli bir âlimdir. Küçük yaştan itibaren ilim talebine başlayan bu âlim hadis, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi muhtelif alanlarda önemli eserler kaleme almıştır. Münâvî'nin öne çıktığı hususlardan en önemlisi ise şerhçiliğidir. O, Süyûtî'nin el-Câmiu's-Sağır isimli eseri üzerine yazmış olduğu Feyzü'l-Kadîr şerhi ile şöhrete ulaşmıştır. Münâvî ilgili şerhinde hadisleri doğru anlamak için bütüncül bir bakış sergilemiş ve çeşitli açılardan izah etmiştir. Hadisleri açıklarken pek çok kaynaktan istifade eden müellif, şerhinde bazı nüshalardan da istifade etmiştir. Münâvî tarafından söz konusu nüshalara yapılan atıflar önem arz etmektedir. Zira günümüze ulaştığı henüz bilinmeyen bazı nüshalara atıf yapılması şârihin ilgili nüshalara ulaştığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle söz konusu nüshalara 17. yüzyılda ulaşılabilir olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple şârih tarafından ilgili nüshalara yapılan atıflar bilgi değeri açısından oldukça önemlidir. Bu çalışmada Münâvî'nin Feyzü'l-Kadîr şerhinde kullanmış olduğu nüshalar ve asıl kaynağa yapmış olduğu atıflardan yola çıkarak asıl nüshaya ulaşma gayreti ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Münâvî, Şerh, Nüsha, Asıl.

The Copies Used by Munawi on his Commentary on Fayd al-Qadir and The Endeavour to Attain the Original Source

Abstract: Munawi, one of the important scholars of the Ottoman Empire, lived in Kahire in the 16-17th century (1545-1622). This scholar, who started to demand knowledge from a young age, wrote important works in various fields such as hadith, fiqh, tafsir and mysticism. The most prominent point of Munawi is

* Bu makale "Abdurraûf el-Münâvî ve Hadis İlmindeki Yeri" adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır. Bk. Merve Şişman, Abdurraûf el-Münâvî ve Hadis İlmindeki Yeri (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

* Dr. Öğretim Üyesi, Bayburt Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Bayburt, Türkiye, mervesisman@bayburt.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6324-4246

commentary. He became famous with "Fayd al-Qadir", his commentary on al-Suyuti's al-Jami al-Saghir. In his relevant commentary, Munawi displayed a holistic view to understand the hadiths correctly and explained them from various angles. The author, who made use of many sources while explaining the hadiths, also benefited from some copies in his commentary. The references made by Munawi to the copies are important. Because, the references to some copies that are not yet known to have reached the present day shows that the commentator had this copies. In other words, it is understood that the copies in question were accessible in the 17th century. In this study, the efforts to reach the original copy will be discussed based on the copies used by Munawi in his commentary on Fayd al-Qadir and the references he made to the original source.

Keywords: Hadith, Munawi, Commentary, Copy of Book, Book of Teacher

النسخ التي استخدمها المناوي في شرح فيض القدير والجهود المبذولة للوصول إلى المصدر الأصلي

ملخص: يعتبر المناوي من علماء العهد العثماني، عاش في القاهرة خلال القرنين السادس عشر-السابع عشر (١٥٤٥-١٦٢٢). وقد بدأ في طلب العلم منذ صغره، له مؤلفات مهمة في مختلف المجالات مثل الحديث والفقہ والتفسير والتصوف، ومن أهم الكتب التي اشتهر بها المناوي هي شرحه المسمى فيض القدير، الذي شرح فيه الجامع الصغير للسيوطي. عرض المناوي في كتابه شرح الأحاديث من خلال نظرة شمولية وتطرق لها من زوايا مختلفة. كما استفاد من العديد من المصادر في شرح الأحاديث، وأشار إلى العديد من النسخ في شرحه. وكانت تلك الإشارات التي قدمها المناوي إلى النسخ المعنية مهمة، لأن الإشارات التي قدمها حول بعض النسخ التي لم يعرف بعد أنها وصلت إلى يومنا هذا كانت مهمة للغاية من حيث القيمة. في هذه الدراسة، ستتم مناقشة الجهود المبذولة للوصول إلى النسخة الأصلية بناءً على النسخ التي استخدمها المناوي في شرحه على فيض القدير، والإشارات التي أشار فيها إلى المصدر الأصلي.

الكلمات المفتاحية: الحديث، المناوي، الشرح، النسخة، الأصل.

GİRİŞ

Osmanlı dönemi âlimlerinden Münâvî miladî 16/17. yüzyıllarda (1545-1622) Kahire'de yaşamış önemli bir isimdir. Kendisi ilmî bir çevrede yetişmiş, küçük yaşlardan itibaren ilim tahsil etmiştir. Elde ettiği ilmî birikim neticesinde önemli eserler kaleme almış, başta hadis ilmi olmak üzere fıkıh, kelâm, siyer, şemâil, ahlâk, tasavvuf, dil ve edebiyat olmak üzere muhtelif sahalarda telifte bulunmuştur. Ancak O, daha çok Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu's-Sağîr*'i üzere kaleme almış olduğu şerhi *Feyzû'l-Kadîr* ile şöhret bulmuştur. Söz konusu şerhte şârih, bir rivayeti muhtelif açılardan ele alarak kelime tahlilleri yapmış, lafız farklılıklarını ve mübhem şahıslar ile müşkil yerleri açıklamış, hadisnin maksadını beyan etmiştir. Yine âyet-hadis, hadis-hadis, hadis-şiiir münasebeti Münâvî tarafından değerlendirmeye alınan diğer hususlar olmuştur. Şerhinde kullandığı kaynaklar ise okuyucuya önemli bilgiler sunmaktadır. Zira Münâvî *Feyzû'l-Kadîr*'de günümüze ulaştığı henüz tespit edilememiş bazı müellif nüshalarına atıflarda bulunmuştur. Yine şârihin, asıl ve fer' nüshalar arasında mukayese yaparak izahta bulunması bir diğer önemli husustur. Bu çalışmada ilgili eser üzerinden Münâvî'nin kullanmış olduğu nüshalara ve asıl nüshalara ulaşma gayretine yer verilecektir. Öncesinde ise Münâvî'nin hayatı, ilmî

şahsiyeti ve eserleri, eserlerinde kullandığı kaynaklar ve kendinden sonraki âlimlere etkisi hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1. Münâvî'nin Hayatı

Münâvî, Kahire'de 952/1545 yılında dünyaya gelmiş Osmanlı dönemi âlimlerindedir. Tam adı Abdurraûf b. Tâci'l-ârifin b. Nûriddîn Ali b. Zeynilabidîn b. Şerefiddîn Yahya b. Muhammed el-Münâvî el-Haddâdî el-Kahirî eş-Şâfiî'dir.²

Hem anne tarafından büyük dedesi olan Yahya el-Münâvî hem de babası Tâcü'l-ârifin olmak üzere Münâvî asil, dinî ilimlerde şerefli bir aileye mensup olarak dünyaya gelmiştir.³ Küçük yaşlardan itibaren ilimle işğal eden Münâvî'nin ilk hocası babası olmuş, onun himayesinde bulûğa ermeden Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, yine Arapçaya dair bazı meseleleri de babasından tahsil etmiştir.⁴ Dönemindeki hocalardan ilim almadığı hiçbir alan bırakmayan Münâvî,⁵ Şemsüddîn er-Remlî (ö. 1004/1596), Muhammed b. Sâlim et-Tablâvî (ö. 1014/1606), Nûrüddin Ali b. Ğânim el-Makdisî (ö. 1004/1596), Ebü'l-Mekârim Muhammed el-Bekrî (ö. 994/1586), Muhammed b. Ali es-Semerkindî (ö. 981/1573), Abdulvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) gibi önemli hocalardan ilim tahsil etmiştir. Münâvî'nin öğrencilerine bakıldığında ise oğulları Zeynülabidîn b. Abdurraûf (ö. 1026/1617) ve Tâcüddîn Muhammed b. Abdurraûf (ö. ?), Süleyman el-Bâbilî (ö. 1026/1617), Ahmed b. Muhammed el-Makkarî (ö. 1041/1632), Ali b. Muhammed el-Uchûrî (ö. 1066/1656) gibi isimlerin onun tedrisatından geçtiği görülmektedir.⁶

² Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser fi A'yânî'l-Karnî'l-Hâdî 'Aşer* (Kahire: el-Matbaatu'l-Vehbiyye, 1284), 2/412-416; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin Esmâ'ü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/510; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim ve'l-Meşyahât ve'l-Müselâlat*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982), 2/560; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/204; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 2/143.

³ Abdurraûf b. Tâcil'ârifin el-Münâvî, *el-Fethu's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdîsi Tefstîri'l-Kâdî'l-Beyzâvî*, thk. Ahmed Müctebâ b. Nezîr es-Selefi (Riyad: Dâru'l-Asime, 1409), 20; Münâvî, *en-Nüzhetü'z-Zehiyye fi Ahkâmî'l-Hammâmî's-Şer'iyye ve'l-Tibbiyye*, thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye el-Lübânîyye, 1408), 5.

⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 2/412.

⁵ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 2/412; Münâvî, *el-Yevâkîf ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Ebû Abdullah Rebî' b. Muhammed es-Suûdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 14.

⁶ Münâvî'nin hoca ve talebeleri için bk. Merve Şişman, *Abdurraûf el-Münâvî ve Hadis İlimindeki Yeri*, (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 14-19.

Münâvî 1031/1622 senesinde Kahire'de vefat etmiştir.⁷ O, bugün Mısır'da Zâviyetü'l-Münâvî diye bilinen yerde medfundur.⁸ Münâvî vefat ettiğinde "Zamanun Şâfiî'si öldü"⁹ denilmiş ve onun için mersiyeler yazılmıştır.¹⁰

2. Münâvî'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Çocukluğundan beri ilim tahsili ile meşgul olan Münâvî için "Kovasını daldırmadığı hiçbir ilim bırakmamıştır" denmiştir.¹¹ Yine onun hakkında Ziriklî dinî ve fennî sahadaki âlimlerin büyüklerinden olduğunu,¹² Muhibbî de farklı alanlardaki ilimleri kendisinde topladığını ve bu konuda kimsenin onun gibi olmadığını söylemiştir.¹³

İlme vermiş olduğu önem neticesinde Münâvî muhtelif alanlarda pek çok eser tasnif etmiştir. Yapılan araştırmalar neticesinde onun kaleme aldığı yüzden fazla eser bilgisine ulaşılmıştır. İlgili eserler içerisinde tamamlanan veya eksik kalan, günümüze ulaşan veya sadece ismi bilinenler vardır. Münâvî'nin bazı eserleri ise henüz o hayattayken muhtelif bölgelere yayılmıştır.¹⁴ O, eserlerini telif ederken halkın ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurmaya dikkat etmiştir. Öyle ki o, bazı eserlerini çevresinden gelen yoğun talepler neticesinde kaleme almıştır.¹⁵

Münâvî daha çok yazmış olduğu şerhlerle şöhret bulmuş bir âlimdir. Onun tarafından kaleme alınan şerhlerin en büyük özelliklerinden biri, muhtelif kaynaklarda farklı yerlerde yer alan bilgilerin bir bütün oluşturacak şekilde gösterilmesidir. Öyle ki kendisinin bu yöntemi "şerh ile meşrûhu hayat ile ruhun karışması gibi mezcetmiştir" diyerek övülmüştür.¹⁶

⁷ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâ'ü'l-Müellifîn ve 'Asârü'l-Musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/510; Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 2/146; Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, 2/560; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn*, 2/143; Muhammed Cemil el-Azm, *'Ukûdü'l-Cevher fi Terâcimi Men Lehum Hamsûne Tasnifen Fe Mietü Feekser* (Beyrut: el-Matba'atü'l-ehliyye, 1326), 258.

⁸ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 2/416; M. Yaşar Kandemir, "Münâvî, Muhammed Abdürraûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/573.

⁹ Münâvî'nin vefatı üzerine söylenen "مات شافعي الزمان" ifadesinin 40+1+400+300+1+70+80+10+1+30+7+40+1+50=1031 olmak üzere ebced hesabında 1031 tarihine tekabül ettiği ifade edilmiştir. Bk. Münâvî, *el-Fethü's-semâvî*, 28 (neşreden giriş).

¹⁰ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 2/416.

¹¹ Bk. Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-Dürer*, 17.

¹² Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/204.

¹³ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 2/412.

¹⁴ Münâvî, *İrğâmü Evliyâ'î's-Şeytân bi-Zikri Menâkıbi Evliyâ'î'r-Rahmân*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 5.

¹⁵ Bk. Münâvî, *et-Teyşîr bi-Şerhi'l-Câmi'î's-sağîr*, thk. Muhammed el-Gazâzî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1435), 1/29-30; Münâvî, *Şerhu'l-Erbeîn*, vr. 2; Münâvî, *İşfâru'l-Bedr*, 179; Münâvî, *el-Câmi'ü'l-Ezher*, 12-13; Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-Dürer*, 34.

¹⁶ Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, 2/560.

Burada Münâvî'nin her bir eserini ele almak mümkün değildir. Ancak onun hadis alanında yazmış olduğu eserler hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse şunlar söylenebilir:

Buğyetü't-tâlibîn li-Ma'rifeti Istilâhi'l-Muhaddisîn: Hadis usûlüne dair kaleme alınan eser mukaddime ve dört bölümden oluşmaktadır.¹⁷ *el-Câmi'u'l-Ezher min Hadîsi'n-Nebiyi'l-Enver*: Münâvî, Süyûtî'nin *el-Câmi'u'l-Kebîr* eserinde bulunmayan hadisler üzerine ilgili eserini kaleme almıştır.¹⁸ *el-Ed'iyetü'l-Mebrûre bi'l-Ehâdisi'l-Me'sûre*: Münâvî'nin me'sûr dualar hakkında yazdığı eserdir.¹⁹ *el-Yevâkît ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*: Eser İbn Hacer (ö. 852/1449) tarafından kaleme alınan *Nüzhetü'n-Nazar'ın* haşiyesidir.²⁰ *el-Mecmû'u'l-Fâ'ik min Hadîsi Hâtimetri Rusüli'l-Halâ'ik*: Münâvî muhtelif eserler arasından seçtiği kısa hadisler ile bu eseri kaleme almıştır.²¹ *el-Fethü's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdisi Tefsîri'l-Kâdi'l-Beyzâvî*: Eser, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsiri üzerine telif edilmiştir. Münâvî burada *Envârü't-Tenzîl*'de geçen hadislerin tahrîcini yapmıştır.²² *el-İthâfâtü's-Seniyye bi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye*: Kudsî hadisleri alfabetik olarak kaleme alan Münâvî eserinde toplam 272 rivayete yer vermiştir.²³ *Şerhu'l-Erbâin*: Eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde *Şerhu'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye li'l-Nevevî* adıyla yer almaktadır.²⁴ *Şerhu Risaleti'l-Bekrî fi Fazli Leyleti'n-Nisf min Şabân*: Eser isminden anlaşılacağı üzere Münâvî'nin hocalarından Ebü'l-Mekârim Muhammed el-Bekrî'nin kitabı üzerine yazılmış bir şerhtir. Ebü'l-Mekârim *en-Nübze* adlı eserini Şaban ayının 15. gecesi yani Berat gecesinin fazileti hakkında yazmıştır.²⁵ *el-Metâlibü'l-'Aliyye*: Münâvî'nin dualara dair kaleme alınan bir diğer eserdir.²⁶ *Raf'u'n-Nikâb an Kitâbi's-Şihâb*: Eser Kudâî (ö. 454/1062) tarafından kısa hadislerden seçilerek kaleme alınan *Şihâbü'l-Ahbâr* üzerine

¹⁷ Münâvî, *Buğyetü't-Tâlibîn li-Ma'rifeti Istilâhi'l-Muhaddisîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 257, vr. 1.

¹⁸ Münâvî, *el-Câmi'u'l-Ezher min Hadîsi'n-Nebiyi'l-Enver* (Kahire: el-Merkezü'l-'Arabî li'l-bahs ve'n-neşr, 1980), 12-13.

¹⁹ Münâvî, *el-Ed'iyetü'l-Mebrûre bi'l-Ehâdisi'l-Me'sûre*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 1451, vr. 3.

²⁰ M. Yaşar Kandemir, "Münâvî, Muhammed Abdürraûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/573.

²¹ Münâvî, *el-Mecmû'u'l-Fâ'ik min Hadîsi Hâtimetri Rusüli'l-Halâ'ik*, Muhammed et-Türkî Kütüphanesi, vr. 2.

²² Münâvî, *el-Fethü's-Semâvî*, 75.

²³ Örneğin bk. Münâvî, *el-İthâfâtü's-Seniyye bi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye*, thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1426), 15, 37, 38, 120.

²⁴ Münâvî, *Şerhu'l-Erbâin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 492, vr. 276. Bu şerhin incelendiği bir çalışma için bkz. Merve Şişman, *Osmanlı Muhaddislerinden Abdürraûf El-Münâvî Ve Şerhu'l-Erbâin'deki Metodu –Cibrîl Hadîsi Örneği-*, Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları III (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 5-34.

²⁵ Münâvî, *Fazli Leyleti'n-Nisf min Şabân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, nr. 547, vr. 2, 65.

²⁶ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 2/414.

telif edilmiştir.²⁷ *İs'âfü't-Tullâb bi Şerhi Tertîbi's-Şihâb: Şihâbü'l-Ahbâr* eseri üzerine telif edilmiş bir diğer şerhtir. *Künûzü'l-Hakâ'ik min Hadîsi Hayri'l-Halâ'ik*: Münâvî'nin kısa hadislerden seçerek telif ettiği eseridir. Öyle ki müellif her sayfaya yüz hadis sığacak şekilde hadisleri eserine almıştır.²⁸

2.1. Eserlerinde Kullandığı Kaynaklar

Münâvî kaleme aldığı eserlerde pek çok kaynaktan istifade etmiştir. Dolayısıyla onun kullanmış olduğu kaynakların her birini zikretmek mümkün değildir. Ancak onun kaynak kullanımındaki yönteminden kısaca bahsedilebilir: Münâvî'nin kullandığı kaynaklar arasında bir âlimin görüşünü verip bilginin hangi eserde geçtiği hakkında açıklamada bulunmadığı, müellif bilgisine değinmeden sadece eser ismine yer verdiği ya da görüşüne yer verdiği âlimin hem değerlendirmesini hem de bu izahın hangi eserinde geçtiğine dair bilgiler verdiği durumlar olmuştur.

Örneğin Tîbî'den (ö. 743/1343) en çok istifade eden şârihler arasında sayılan²⁹ Münâvî bu âlimin görüşlerine sıklıkla yer vermiştir. Öyle ki o sadece *Feyzü'l-Kadîr* eserinde bile sekiz yüzden fazla yerde Tîbî görüşünü zikretmiş, fakat bunların hangi eserde geçtiğine her zaman değinmemiştir. Esasında bu durum yadırganacak bir husus değildir. Zira önceki dönemlerdeki eser tasnif kriterleri ile günümüzdekiler farklılık arz etmektedir. Münâvî'nin şerhlerinde eser bilgisine yer verip müellifi zikretmediği kaynaklar arasında ise *Mecmau'l-ğarâib, et-Tenkiyye, Risâletü'l-azudiyye, Şerhü'l-avârif, Şerhü's-şihâb, el-Bahr* gibi eserler örnek verilebilir.³⁰ Münâvî şerhlerinde bu eserlerde yer alan bilgilerden istifade etmiş ancak eserlerin müellif isimlerini belirtmemiştir.

Münâvî'nin hem eser hem müellif bilgisine yer verdiği durumlar da mevcuttur. Şerhlerini pek çok âlimin izahı ile donatan şârihin bu şekilde verdiği kaynak bilgiler arasında İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Muhallâ'sı*, Abdulkadir Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) *Futûhu'l-Ğayb'ı*, İbnü'n-Nefîs'in (ö. 687/1288) *eş-Şâmil'i* ve Zekeriyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *Şerhü'l-Behce'si* gibi eserler zikredilebilir.³¹

²⁷ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, "Şihâbü'l-Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/143-144.

²⁸ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 2/414.

²⁹ Selim Demirci, *Tîbî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 266.

³⁰ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, thk. Ahmed Abdusselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018), 2/444, 3/672, 683, 4/47, 595; Münâvî, *İm'ânü't-Tullâb Şerhu Tertîbi's-Şihâb*, thk. Abdullah b. Abdurrahim el-Âmirî (Suud: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 2013), 1/435.

³¹ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/369, 3/411, 672, 4/58, 300, 535.

2.2. Eserleriyle Kendinden Sonraki Âlimlere Etkisi

Muhibbî, Münâvî'nin eserlerine insanların çokça rağbet gösterdiğini, onun eserlerinin pek çok faydası olduğunu söylemiştir.³² Münâvî'nin bazı eserleri sonraki âlimler için müracaat edilen kaynak eserler haline gelmiştir.

Münâvî'nin sonraki âlimlere tesir ettiği en önemli eserlerden biri ise *el-Câmiu's-Sağîr* şerhleri olan *Feyzü'l-Kadîr* ve *et-Teysîr*'dir. Bu iki eser Süyûtî'nin ilgili eserinin anlaşılmasında temel kaynaklardan olup, sonraki şârihlere öncülük etmiştir. Öyle ki yazılan *el-Câmiu's-Sağîr*'in bazıları şerhleri Münâvî'nin eserleri esas alınarak telif edilmiştir.³³

Söz konusu şerhlerden *et-Teysîr*, Kadîrî Bigavî (ö. 1042/1632) tarafından Osmanlı Türkçesine tercüme de edilmiştir. Kadîrî Bigavî'nin 1042/1632 senesinde tercümenin son cildini tamamlamış olduğu dikkate alınırsa henüz Münâvî'nin vefatından on yıl kadar sonra eserinin tercüme edildiği görülecektir. Söz konusu tercüme Sultan IV. Murat'a (ö. 1049/1640) takdim edilmiştir.³⁴ Verilen bu kısa bilgiler dahî Münâvî tarafından kaleme alınan *el-Câmiu's-Sağîr* şerhlerinin önemini ve şöhretini gösteren önemli hususlardır.

3. Münâvî'nin Feyzü'l-Kadîr Şerhinde Kullanmış Olduğu Nüshalar ve Asıl Kaynağa Ulaşma Gayreti

3.1. Kullandığı Nüshalar

Burada önemine binaen *Feyzü'l-Kadîr* şerhi hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere Süyûtî'nin *el-Câmiü's-Sağîr* eseri üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Ali el-Herevî (ö. 611/1215), İbnü'l-Alkamî (ö. 656/1258), Ali b. Ahmed el-Bûlâkî (ö. 1070/1659) gibi âlimler *el-Câmiü's-Sağîr*'in şârihlerindedir.³⁵ Münâvî de ilgili eser üzerine kendisini şöhrete ulaştıran *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiü's-Sağîr* şerhini kaleme almıştır. Münâvî'nin *Feyzü'l-Kadîr* şerhini binli yıllar içerisindeyken kaleme aldığı yapmış olduğu izahlardan anlaşılacaktır.³⁶

³² Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, 2/416.

³³ Mustafa Celil Altuntaş, *Süyûtî'nin el-Câmiü's-Sağîr'inin Osmanlı Hadis Eğitimiindeki Yeri (Sempozyum: Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl)* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 359.

³⁴ Altuntaş, *Süyûtî'nin el-Câmiü's-Sağîr'inin Osmanlı Hadis Eğitimiindeki Yeri*, 347-348; Halime Çavuşoğlu, "Vehbî-i Yemânî'ye Ait Bir Mesnevi Şerhi 'Kitâb-ı Rûhanî Fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî' ve Bu Eserdeki Vehbî-i Yemânî Manzumeleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 65 (2019), 13.

³⁵ Detaylı bilgi için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiü's-Şurûh ve'l-Havâşî* (Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekâfî), 1/716-724; Mücteba Uğur, "el-Câmiü's-Sağîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/114.

³⁶ Bk. Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 2/425.

Burada şârihin daha sonra *el-Câmiü's-Sağîr* üzerine *et-Teyşîr bi-Şerhi'l-Câmiü's-Sağîr* adıyla kaleme aldığı şerhe de değinmek gerekir. Zira Münâvî *Feyzû'l-Kadîr* şerhi için kıskanç bazı kimselerin benzerini getirmeye çabaladıklarını söylemiş, başarılı olamayınca *Feyzû'l-Kadîr*'de sözün çok uzatıldığı, kıl u kâlin çok olduğu yönünde eleştirilere yöneldiklerini ifade etmiştir. Bunun üzerine bazı kimseler Münâvî'den *Feyzû'l-Kadîr*'in ihtisar edilmesini istemiştir. Ancak eserde mevcut olan pek çok değerli bilginin ihtisar ile zayi olmasından çekinen müellif ayrı bir şerh daha kaleme almış ve *et-Teyşîr*'i yazmıştır.³⁷

Münâvî tarafından telif edilen bu iki şerh *el-Câmiü's-Sağîr*'in anlaşılmasında temel kaynaklardan sayılmıştır.³⁸ Öyle ki *el-Câmiü's-Sağîr*'in, özlü ve önemli bir eser olarak değerlendirilen *Feyzû'l-Kadîr* ile kullanılması isabetli bir davranış olarak değerlendirilmiştir.³⁹

Süyûtî söz konusu eserini kısa hadislerden seçerek alfabetik olarak tertip etmiştir. Münâvî de şerhinde bu sıraya uymuş, ancak hadisleri geniş bir şekilde şerh etmiştir. Şârih çoğunlukla hadisin tahrîcini yapmış, senedi ve râvileri hakkında okuyucuya bilgi vermiştir. Münâvî hadisin muhtevasına yönelik yapmış olduğu şerhlerde ise kendinden önceki âlimlerin değerlendirmelerine sıklıkla başvurmuş, yeri geldiğinde kendi izahlarını da beyan etmiştir. Onun, hadisin metni ve muhtevasına yönelik şerhine bakıldığında ise kelime tahlillerine, hadiste geçen kelimelerin lügat ve örfteki anlamlarının izahına, hadisten çıkarılan hükümlere, bazı hadislerin varsa lafız farklılıklarına ve ziyadelerine dikkat çekerek metne bütüncül bakışı sağladığı görülmüştür.

Münâvî'nin *Feyzû'l-Kadîr* şerhinde kullandığı nüshalar ise verdiği bilgiler ışığında tespit edilebilmektedir. Nitekim o bazen aynı eserin farklı nüshalarını kullanmış, bazen de diğer hadis eserlerinin nüshalarına başvurmuştur. Kullanmış olduğu bu nüshalar arasında asıl nüsha, müellifin müsvedde nüshası ve fer' nüshalar olabilmektedir. Burada Münâvî'nin atf yaptığı bazı nüshalar oldukça önemlidir. Zira bunlar arasından günümüze ulaştığı bilinmeyen nüshalar yer almaktadır.

³⁷ Münâvî, *et-Teyşîr*, 1/29-30.

³⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/320; Mustafa Celil Altuntaş, *Suyûtî'nin el-Câmiü's-Sağîr'inin Osmanlı Hadis Eğitimiindeki Yeri (Sempozyum: Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl)* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 359; Selim Demirci, *Tibî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri* (İstanbul, 2015), (Doktora Tezi). Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'nden edinilmiştir. (Tez No. 388795), 266.

³⁹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV, 1985), 119; Cemal Ağırman, "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 104.

Örneğin *Feyzû'l-Kadîr* şerhi incelendiğinde Münâvî'nin, *el-Câmiu's-Sağîr* eserinin asıl ve fer' pek çok nüshasına muttali olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰ Hâlbuki günümüzde bu eserin müellif nüshasının akıbeti bilinmemektedir.⁴¹ Durum böyle olunca *Feyzû'l-Kadîr* şerhinin önemi daha da artmaktadır. Zira şârih Münâvî elinde bulunan asıl nüshalar ile fer'ler arasında mukayese imkânına sahip olmuş, bu sayede önemli tespitlerde bulunmuştur. Konu ile örnekler aşağıda verilecektir.

3.2. Asıl Kaynağa Ulaşma Gayreti

Münâvî'nin şerhinde kullanmış olduğu nüshalara geçmeden önce nüsha, asıl ve fer' gibi kavramlara kısaca değinmek yerinde olacaktır.

“ن-س-خ” kökünden gelen nüsha kavramı sözlükte kopya etmek, çoğaltmak anlamına gelmektedir. Terim olarak ise bir kitabın yazmalarından her biri manasındadır. Söz konusu yazma eser hadis rivayet eden şeyhin/hocanın kendisine has olan kitabı ise bu nüshaya *asl*, hocanın kitabından yazılmış, çoğaltılmış veya hocanın nüshası ile karşılaştırılması yapılmış nüshaya ise *fer'* denilmektedir.⁴²

Yukarıda değinildiği gibi Münâvî yazmış olduğu şerhlerde pek çok nüshadan istifade etmiştir. Söz konusu nüshalar arasında müellif nüshası olan asıl nüshalar yanında fer' nüshalar da bulunmaktadır. Kullanılan nüshaların mukayesesi şârih için önem arz etmiştir. Zira hadisleri açıklarken yapmış olduğu değerlendirmeler incelendiğinde bu durum ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın bu kısmında özeldir Münâvî'nin asıl nüshalardan istifadesi, genelde ise şârih tarafından kullanılan diğer nüshalar hakkında bilgi verilecektir.

Feyzû'l-Kadîr şerhi incelendiğinde Münâvî'nin pek çok eserin müellif nüshasına müttali olduğu anlaşılmıştır. O, *Feyzû'l-Kadîr*'in pek çok yerinde *el-Câmiu's-Sağîr*'in nüshalarından bahseder. Bu konuda Münâvî tarafından Süyûtî'ye ait eserinin nüshalarına yapılan atıflardan bir kısmı şöyledir:

“فَكَانَ أَطَّلَعْتُ عَلَى نَسْخَةِ الْمُصَنَّفِ بِخَطِّهِ” (Fakat musannifin (Süyûtî) nüshasında kendi yazısıyla gördüm ki),⁴³ “وَقَفْتُ عَلَى نَسْخَةِ الْمُصَنَّفِ فَرَأَيْتُ بِخَطِّهِ” (Musannif nüshasına vakıf oldum ve onun kendi yazısı ile gördüm),⁴⁴ “كَذَا بِخَطِّهِ كَمَا رَأَيْتَهُ فِي مَسْوَدَّتِهِ” (Aynı şekilde (Süyûtî'nin) müsveddesinde kendi yazısı ile gördüğüm gibi)”, “كَذَا رَأَيْتَهُ فِي مَسْوَدَةِ الْمُؤَلَّفِ” (Aynı şekilde onu müellifin müsveddesinde kendi yazısı ile gördüm),⁴⁵ “كَذَا

⁴⁰ Örneğin bk. Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 1/49, 178, 197, 588.

⁴¹ Altuntaş, *Süyûtî'nin el-Câmi'u's-Sağîr'inin Osmanlı Hadis Eğitimindeki Yeri*, 344.

⁴² Kelimenin diğer anlamları; İçinde tek bir senedle rivayet edilmiş olan hadislerin toplandığı hadis kitabı, içinde sadece bir hocadan alınmış olan hadislerin toplandığı hadis kitabı. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2013), 249.

⁴³ Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 3/507.

⁴⁴ Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 2/330, 457, 516, 571.

⁴⁵ Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 4/413, 6/183.

ضبطه المصنف بخطه ورأيته بعيني (Musannif kendi yazısıyla böyle kaydetti. Bunu ben gözümle gördüm)",⁴⁶ "كذا في نسخ الكتاب ثم رأيته بخط المصنف هكذا والذي وقفت عليه في أصول صحيحة"⁴⁷ (Kitabın nüshalarında bu şekildedir. Daha sonra bunu musannifin kendi yazısı ile eski sahih asıllarda da böyle gördüm)",⁴⁷ "ما رأيته في عدة نسخ من هذا الجامع"⁴⁸ (Görmüş olduğum *el-Câmi'*nin pek çok nüshasında)",⁴⁸ "لا وجود لها في خط المصنف"⁴⁹ (Müellif nüshasında bu yoktur)",⁴⁹ "ولم أراه في نسخة المؤلف التي بخطه"⁵⁰ (Müellifin kendi el yazısı ile olan nüshasında görmedim)".⁵⁰

Verilen bu örneklerden her biri esasında Münâvî'nin asıl yani müellif nüshalarına ulaşma gayretini göstermektedir. Hâlbuki daha önce de ifade edildiği gibi *el-Câmiu's-Sağîr*'in müellif nüshasının günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Münâvî'nin bu şekilde yapmış olduğu atflar şârihin hem nüshalar arası mukayese yaptığını hem de günümüze ulaşmayan bazı nüshalara vakıf olduğunu ortaya koymaktadır.

Münâvî'nin nüshalar arası mukayese yaptığını gösteren bir diğer örnek de Süyûtî'nin bir hadisin sahâbî râvisi için Sehl b. Sa'd'ı (ö. 91/710) zikretmesi hakkındadır. Eserin pek çok nüshasında Sehl b. Sa'd isminin zikredildiğini gören şârih, bu hatanın Süyûtî'den kaynaklandığını tespit etmiştir. Zira sahâbî râvi Sehl b. Sa'd değil Sehl b. Mâlik olmalıdır. Münâvî şayet *el-Câmiu's-Sağîr*'in pek çok nüshasında bu nispeti görmeseydi ilgili hatanın müstensihlerden kaynaklı bir hata olabileceğini fakat durumun böyle olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla Münâvî *el-Câmiu's-Sağîr*'in hem asıl hem de fer' nüshaları arasında mukayese yapmış olacak ki söz konusu hatanın kimden kaynaklandığını tespit edebilmiştir.⁵¹

Konu ile ilgili diğer örnek de Münâvî'nin bir hadisin metninde yer alan "ليس منا" ifadesinin Süyûtî'nin el yazısıyla bu şekilde yazıldığı, fakat bazı nüshalarda "ليس منها" kullanımının da bulunduğunu söylemesidir. Şârih böylece nüsha farklılıklarına dikkat çekmiş olmaktadır.⁵²

Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*'de sadece aynı eserin farklı nüshaları arasında mukayese yapmakla yetinmez. O bir nüshada karşılaştığı bilgiyi muhtelif âlimler tarafından kaleme alınan eserlerin nüshaları ile de karşılaştırır. Örneğin Süyûtî, eserine aldığı "Sadakanın en faziletlisi dili muhafaza etmektir" rivayetinin tahrîcini Deylemî'nin (ö. 509/1115) *Firdevs*'i olarak verir. Hadisi şerh eden Münâvî ise bazı rivayetlerde

⁴⁶ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 4/675.

⁴⁷ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 5/418.

⁴⁸ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/588.

⁴⁹ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/255, 333.

⁵⁰ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/434.

⁵¹ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1/588.

⁵² Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 3/438.

“Sadakanın en faziletlisi dildir” ifadelerinin yer aldığını ancak nüshaların genelinde hadisin ilk verildiği şekliyle olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: “Sonra Süyûtî’nin rivayeti nispet ettiği *Firdevs* eserine müracaat ettim de orada “Sadakanın en faziletlisi dili muhafaza etmektir” şeklinde olduğunu gördüm”.⁵³

Deylemî’nin *Firdevs’ine* Münâvî tarafından yapılan atflardan bir kısmı da şöyledir: “لفظ رواية الديلمي فيما وقفت عليه من أصول قديمة من الفردوس مصححة بخط الحافظ ابن حجر (Hâfız İbn Hacer yazısıyla tashih edilmiş *el-Firdevs*’in eski asıl nüshalarında karşılaştığım Deylemî rivayetinin lafzı ise (...))”, “والذي رأيته في أصول صحيحة مصححة بخط (...)”, “والذي رأيته في أصول صحيحة مصححة بخط الحافظ ابن حجر من الفردوس (Hâfız İbn Hacer yazısıyla tashih edilmiş *el-Firdevs*’in sahih asıllarında gördüğüm...)”, “كما وقفت عليه في نسخ مصححة بخط الحافظ ابن حجر”, “(Hâfız İbn Hacer yazısı ile tashih edilmiş nüshalarda gördüğüm gibi)”⁵⁴. Söz konusu ifadeler rivayetler hakkında nüshalar arası yapılan mukayeseyi gösteren hususlardır.⁵⁵

Yine Münâvî şerhin bir yerinde, Süyûtî tarafından rivayet edilen bir hadisin metnini “والذي رأيته في أصول صحيحة من سنن البيهقي ومختصرها للذهبي بخطه” (Onu, Beyhakî *Sünen*’inin sahih asıllarında ve Zehebî’nin *Sünen* muhtasarında kendi el yazısı ile gördüm)” diyerek muhtelif asıl nüshalar ile mukayese etmiş ve lafız farklılıklarına dikkat çekmiştir.⁵⁶

Münâvî’nin bu şekildeki şerh metodu İbn Mâce’nin (ö. 273/887) *Sünen*’i üzerine şerh yazan Moğultay b. Kılıç’ın (ö. 762/1361) nüshaları için de geçerli olmuştur. Onun 732/1331 senesinde *Sünen*’i şerh etmeye başlayıp beş cilt kadar yazdığı, fakat tamamlayamadığı⁵⁷ eserine Münâvî atflarda bulunmuştur. Nitekim o “أريت بخط مغطاي” (Moğultay yazısı ile gördüm ki)” gibi ifadeler bu durumu göstermektedir.⁵⁸

İbn Hacer’in *Nüzhe*’si üzerine de şerh yazan müellif yine bu eserin nüshalarını gördüğünü ifade etmiş ve “و في نسخ” diyerek mukayeseli telif yaptığını okuyucuya hissettirmiştir. Yine İbn Hacer yazısı ile olan *el-İsâbe* ve *Lisânü’l-Mîzân* nüshaları da Münâvî tarafından kullanılmıştır.⁵⁹

Münâvî atf yaptığı diğer nüshalar için de şöyle demiştir: Taberânî (ö. 360/971) eseri için “لفظ رواية الطبراني فيما وقفت عليه من النسخ” (Nüshalarında karşılaştığım Taberânî rivayetinin lafzı)”,⁶⁰ Taberânî ve Heysemî’nin (ö. 807/1405) eserleri için “أريت في أصول

⁵³ Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, 2/51.

⁵⁴ Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, 4/89, 147, 191.

⁵⁵ Benzer örnekler için bk. Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, 1/588, 2/51, 365, 3/679, 4/187, 416.

⁵⁶ Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, 6/217.

⁵⁷ M. Yaşar Kandemir, “Moğultay b. Kılıç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/230.

⁵⁸ Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, 5/122, 6/256.

⁵⁹ Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, 3/144, 5/369; Münâvî, *el-Yevâkîf ve’-d-Dürer*, 625.

⁶⁰ Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, 3/637.

صحيحة من المعجم ومجمع الزوائد (Mu'cem ve Mecma'u'z-Zevâid'in sahih asıl nüshalarında gördüm ki)",⁶¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) eseri için "الذي وقفت عليه في نسخ الحلية" (Hilye'nin nüshalarında karşılaştığım)",⁶² Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) eseri için "والذي رأيته في عدة نسخ من تاريخ" (Tarih'in pek çok nüshasında gördüğüm)",⁶³ Beyhakî (ö. 458/1066) eseri için "الذي وقفت عليه في أصول قديمة صحيحة من شعب البيهقي" (Beyhakî'nin Şu'ab'ının eski tashihli asıllarında gördüğüm)",⁶⁴ Beğavî'nin (ö. 516/1122) eseri için "في بعض نسخ المصابيح" (Mesâbih'in bazı nüshalarında)",⁶⁵ Zehebî'nin (ö. 748/1348) eseri için "وقفت عليه بخط الحافظ الذهبي في تلخيص" (Ona Telhîs'de hafız Zehebî hattı ile vâkıf oldum)",⁶⁶ "كذا رأيته بخط الحافظ الذهبي في مختصر المستدرک" (Aynı şekilde Hâfız Zehebî'nin Müstedrek Muhtasar'ında el yazısı ile gördüm)",⁶⁶ Makrîzî'nin (ö. 845/1442) eseri için "رأيت في تذكرة المقرئ بخطه" (Makrîzî'nin Tezkire'sinde kendi el yazısı ile gördüm)".⁶⁷

Münâvî tarafından kullanılan kaynak nüshalar elbette bunlarla sınırlı değildir. Fakat verilen bu bilgiler ışığında onun, hadis şerhinde nüshalar arası mukayeseli şerh yaptığı ve pek çok eserin asıl nüshasını kullandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Münâvî'nin şerhleri sayesinde hem günümüze ulaştığı henüz bilinmeyen müellif nüshalarından cüzî birtakım bilgiler edinilmesi hem de diğer bazı müellif nüshaları hakkında bilgiler edinmek mümkündür.

SONUÇ

Münâvî 1545-1622 yıllarında Kâhire'de yaşamış önemli bir muhaddistir. Küçük yaşlardan itibaren ilimle iştigal etmiş, bunun neticesi olarak hadis, fıkıh, kelâm, siyer, şemâil, ahlâk ve tasavvuf gibi alanlarda muhtelif eserler telif etmiştir. Ancak onun daha çok şerhçiliği ile öne çıktığı görülmüştür. O kaleme almış olduğu şerhlerde bir rivayeti muhtelif pek çok açıdan ele almış ve bu özelliği sebebiyle övülmüştür.

Münâvî'yi şöhrete ulaştıran eseri ise Süyûtî'nin *el-Câmiu's-Sağîr*'i üzere kaleme almış olduğu şerhi olmuştur. Onun, ilgili eser üzerine iki şerh kaleme aldığı görülmüştür. Bunlardan biri meşhur eseri *Feyzû'l-Kadîr*, diğeri ise *et-Teysîr* şerhidir. Bu iki eser Süyûtî'nin ilgili eserinin anlaşılmasında temel kaynaklardan sayılmış, diğer şârihlerin başvurduğu eserlerden olmuştur. Ayrıca söz konusu şerhlerden *et-Teysîr*'in, Kadîrî Bigavî tarafından Osmanlı Türkçesine tercüme edildiği ve Sultan IV. Murat'a takdim edildiği tespit edilmiştir. Bu hususlar Münâvî tarafından kaleme alınan şerhlerin haiz olduğu önemin göstergesidir.

⁶¹ Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 1/332.

⁶² Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 5/314.

⁶³ Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 1/643.

⁶⁴ Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 2/69, 200, 6/142.

⁶⁵ Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 2/354.

⁶⁶ Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 2/200, 3/376, 5/311.

⁶⁷ Münâvî, *Feyzû'l-Kadîr*, 5/543.

Şârih Mûnâvî, *Feyzû'l-Kadîr*'i telif ederken pek çok kaynaktan istifade etmiştir. Onun başvurduğu bazı kaynak eserlerin okuyucuya önemli bilgiler sunduğu tespit edilmiştir. Zira üzerine Şerh yazılan *el-Câmiu's-Sağîr*'in müellif nüshasının yani asıl nüshanın günümüze ulaşım ulaşmadığı bilinmemektedir. Fakat yapılan araştırmalar neticesinde Mûnâvî'nin söz konusu asıl nüshalara çokça atıfta bulunduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Şârihin, Taberânî, Ebû Nuaym ve Beyhakî gibi bazı âlimlerin müellif nüshalarına atıfta bulunduğu, Zehebî, Moğultay b. Kılıç ve İbn Hacer'in bizzat kendi el yazılarını muhtevi olan nüshalardan da istifade ettiği görülmüştür. Netice itibariyle bazı asıl nüshalar hakkında araştırma yapmak isteyen kimselerin Mûnâvî Őerhlerine müracaat etmeleri gerektiği anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ağırman, Cemal. "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006).
- Altuntaş, Mustafa Celil. *Süyûtî'nin el-Câmi'u's-Sağîr'inin Osmanlı Hadis Eğitimindeki Yeri (Sempozyum: Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 8. Basım, 2015.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 1985.
- Çavuşoğlu, Halime. "Vehbî-i Yemânî'ye Ait Bir Mesnevi Şerhi 'Kitâb-ı Rûhanî Fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî' ve Bu Eserdeki Vehbî-i Yemânî Manzumeleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 65 (2019).
- Demirci, Selim. *Tibî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi. 2015.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şihâbü'l-ahbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiu's-Şurûh ve'l-Havâşî*. Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekâfî, 2004.
- İsmail Paşa, el-Bağdâdî. *Hediyetü'l-Ârifin Esmâ'ü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "Moğultay b. Kılıç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kandemir, M. Yaşar. "Münâvî, Muhammed Abdürraûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Mü'ellifin*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir. *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim ve'l-Meşyahât ve'l-Müselâlat*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982.
- Muhîbbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh. *Hulâsatü'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'Aşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Vehbiyye, 1284.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifin. *Fezû'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*. thk. Ahmed Abdusselâm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *İrğâmü Evliyâ 'i's-Şeytân bi-Zikri Menâkibi Evliyâ 'i'r-Rahmân*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *İsfâru'l-Bedr an Leyleti'l-Kadr*. thk. Ebu'l-Hasan Abdullah b. Abdulaziz. Kahire: Dâru'r-Risâle, 1440.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *Buğyetü't-Tâlibîn li-Ma'rifeti Istilâhi'l-Muhaddisîn, Esad Efendi*, nr. 257, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *el-Câmi'u'l-Ezher min Hadîsi'n-Nebiyi'l-Enver*. Kahire: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Bahs ve'n-Neşr, 1980.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *el-Fethu's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdîsi Tefsîri'l-Kâdî'l-Beyzâvî*. thk. Ahmed Müctebâ b. Nezîr es-Selefi. Riyad: Dâru'l-Asime, 1409.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *el-İthâfâtü's-Seniyye bi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*. thk. Muhammed Münîr ed-Dîmaşkî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1426.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *el-Mecmû'u'l-Fâik min Hadîsi Hâtîmeti Rusûli'l-Halâik*, Muhammed et-Türkî Kütüphanesi.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *el-Yevâkît ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Ebû Abdullah Rebî' b. Muhammed es-Suûdî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *en-Nüzhettü'z-Zehiyye fî Ahkâmi'l-Hammâmi's-Şer'iyye ve't-Tıbbiyye*. thk. Abdülhamîd Sâlih Hamdân. Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye el-Lübnâniyye, 1. Basım, 1408.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*. thk. Muhammed el-Ğazâzî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1435.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *Fazli Leyleti'n-Nısf min Şabân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, nr. 547, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Münâvî, Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *Şerhu'l-Erbeîn*, Laleli, nr. 492, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Şişman, Merve. *Abdurraûf el-Münâvî ve Hadîs İlmindeki Yeri*, Doktora Tezi. Bayburt Üniversitesi. 2021.
- Şişman, Merve. *Osmanlı Muhaddislerinden Abdurraûf El-Münâvî Ve Şerhu'l-Erbaîn'deki Metodu –Cibrîl Hadîsi Örneği-*, Osmanlı Dönemi İlmi Çalışmaları III. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Uğur, Mücteba. "el-Câmiu's-Sağîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

أبو الجارود زياد بن المنذر بين الزيدية وأهل الحديث من باب الجرح والتعديل

Ali Mohsen Zaid ALMASAWA*

Atıf/Cite as: Almasawa, Ali Mohsen Zaid. "Ebu'l-Cârûd Ziyâd bin el-Münzir beyn'e'z-Zeydiyye ve Ehli'l-Hadîs min Bâbi'l-Cerh ve't-Ta'dîl". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 100-123.

Cerh ve Ta'dil Bağlamında Zeydiyye ve Ehl-i Hadis Arasında Ebu'l-Carud Ziyad b. Münzir

Öz: Zeydî mezhebi etrafında çok sayıda tartışmalı konu vardır. Bu çerçevede Zeydî mezhebinin fikir ve mezhep olarak niteliği de net değildir, çağdaş araştırmacılar arasında üzerinde ittifak sağlanamayan konulardandır. Zeydiyye'nin özellikle de Yemen'deki son dönem mensuplarının çok farklı gruplara ayrıldığı gözlemlenmektedir. Cârûdiyye bu bölünmenin içinde başat grup olarak ortaya çıkmaktadır. Cârûdiyye'nin kurucusu Ebü'l-Cârûd'un incelenmesi mezhebin araştırılması bağlamında değer kazanmaktadır. Cerh ve ta'dil açısından onun şahsiyetinin açıklanmasında iki tür yaklaşım ve görünüm benimsenmektedir. İlk yaklaşım Zeydî alimlerin Ebü'l-Cârûd'a bakışını içermektedirken ikinci yaklaşım, ehl-i hadîse aittir. Bu makalede eleştirel ve analitik bir perspektifle her iki yaklaşım da sunulmakta olup ravilerin durumları ele alınırken başvurulan temel metod, hadisçilerin râvi kritik usulleridir. Zira makalemizde vurgulandığı üzere Zeydîlerin ilm-i ricâl sanatında özgün bir yöntemleri bulunmamaktadır. Bu makalenin amaçlarından biri de ehl-i hadîsin mecrûh râvilere yönelik yaklaşımını Ebü'l-Cârûd hakkındaki tavırları vasıtasıyla tespit etmektir. Çalışmamızın önemi, kurucu lider İmam Zeyd'den sonraki fikir öncülerinden olup Zeydiyye'nin en yaygın ve kalabalık kolu olan Cârûdiyye fırkasını tesis eden Ebü'l-Cârûd'un yeni bir ekol teşekkülünde oynadığı dikkat çekici role değinilmesinden kaynaklanmaktadır. Çalışmamızda hadisçilerin ve Zeydî ulemanın onun hakkında söyledikleri, onun aktardığı hadislerin değeri, onu güvenilir veya zayıf gören alimlerin ifadelerinin senet ve metin açısından kritiği gibi başlıklar işlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebü'l-Cârûd, Cârûdiyye, Ehl-i Hadîs, Zeydiyye, Cerh ve Ta'dil.

* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, alimohsenzaid1981@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7159-0787

Abu Al-Jarud Ziyad bin Al-Mundhir between the Zaydiyyah and the People of Hadith in the context of Jarh and Ta'deel

Abstract: There are many controversial issues in the Zaydi sect. Rather, the Zaydi sect as an idea and as a sect is considered a controversial issue in itself, especially among contemporaries. Zaydism, in terms of difference and denomination, was divided into several sections, especially among the later Zaydis of Yemen. This group here is from the window of wound and modification, and the research presents two scenes: the first for the Zaydi scholars and the second for the people of hadith. The hadith, as the Zaydis do not have a method for them in the men's science, as this article shows. The purpose of this study is to explain the approach of the people of hadith in dealing with the wounded narrators through their dealings with Abu al-Jarud. The importance of studying the personality of the article comes from the Al-Jaroudia group, which is attributed to the personality of the article. It is the most prevalent Zaydi sect than other sects, and Abu al-Jarud represents the starting point for the ideas that entered the Zaydi sect after the death of Zayd ibn Ali, to whom the Zaydi sect is attributed. Hadith scholars, and the article examines the evidence of the sayings that spoke about the character of the article with an explanation of the approach to dealing with the narratives of Abi Al-Jarud.

Keywords: Abu al-Jaroud, Al-Jaroudiyah, Ahl al-Hadith, Zaydi, Jarh and Ta'dil

أبو الجارود زياد بن المنذر بين الزيدية وأهل الحديث من باب الجرح والتعديل

ملخص: كثيرة هي القضايا الجدلية في المذهب الزيدي، بل إن المذهب الزيدي كفكرة وكمذهب يعتبر قضية جدلية بنفسه خصوصاً عند المعاصرين، فالزيدية من حيث الفرق والملل انقسمت إلى عدة أقسام خصوصاً عند متأخري زيدية اليمن، وتأتي فرقة الجارودية في رأس هذا الانقسام، والحديث عن زعيم هذه الفرقة هنا من نافذة الجرح والتعديل، والبحث يعرض مشهدين: الأول لعلماء الزيدية والثاني لأهل الحديث، ثم تأتي دراسة المشهدين، وطبيعة هذه المقالة نقدية وتحليلية لما تم عرضه في المشهدين حول زياد بن المنذر أبي الجارود، كما أن المنهج النقدي للرواة هنا هو منهج أهل الحديث، إذ أن الزيدية لا منهج لهم في فن علم الرجال كما تبين هذه المقالة.

والغرض من هذه الدراسة بيان منهج أهل الحديث في التعامل مع الرواة المجروحين من خلال تعاملهم مع أبي الجارود، وتأتي أهمية دراسة شخصية المقالة من حيث فرقة الجارودية التي تُنسب إلى شخصية المقالة؛ فهي أكثر الفرق الزيدية انتشاراً عن غيرها من الفرق، ويمثل أبو الجارود نقطة البداية للأفكار التي دخلت إلى المذهب الزيدي بعد موت زيد بن علي والذي يُنسب إليه المذهب الزيدي، وهذا المقال يجمع بين ما قيل من جرح وتعديل في أبي الجارود وبين واقع التعامل معه من قبل علماء هذا الفن، وتدرس المقالة أسانيد الأقوال التي تكلمت في شخصية المقالة مع بيان منهج التعامل مع مرويات أبي الجارود.

الكلمات المفتاحية: أبو الجارود، الجارودية، أهل الحديث، الزيدية، الجرح والتعديل.

المدخل

تنسب فرقة الجارودية إلى أبي الجارود، وهذه الفرقة التي هي إحدى الفرق الزيدية، هي الأشهر من بينها، وقد اختلف في عدد فرق الزيدية: فعدهم الإمام أبو الحسن الأشعري ست فرق⁽¹⁾، وذكر المسعودي أن الزيدية ثمان فرق⁽²⁾،

1 أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن أبي موسى الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 66.

2 أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، 3/208.

وذكر الإسفراييني في التبصير أنهم ثلاث فرق⁽³⁾، وذكر الشهرستاني ما يوافق قول الإسفراييني⁽⁴⁾، وكل هؤلاء ذكروا أن الجارودية منها، ومعظمهم ذكروا نسبتها إلى أبي الجارود زياد بن المنذر، وكذلك عدتها زيدية اليمن أنها من فرق الزيدية⁽⁵⁾، ولا أعلم خلافا في نسبة الجارودية إلى زياد بن المنذر أبي الجارود.

ومن يطالع في المذهب الزيدي، سيجد أن هناك انفصاما واضحا بين المنهج الزيدي وبين زيدية اليوم كواقع، مع العلم أن هذا الانفصام كان يظهر كنتوءات قد تكون فردية في أغلب العصور السالفة، وسيجد من يطالع كتاب العواصم والقواصم لابن الوزير، صورة واضحة لهذا الانفصام، حيث يظهر عند المقارنة مع الواقع المعاش اليوم: فعلى سبيل المثال لتوضيح هذا الانفصام: مثال ما ذكره ابن الوزير، بأن أئمة الزيدية كانوا يقتنون كتب أهل الحديث، ويسمونها، وعليها إجازاتهم في رواية الحديث، وأنهم إذا ملكوا شيئا من كتب الحديث، اغتبطوا به، وصانوه، وحفظوه، وربما سمّوه⁽⁶⁾، بينما في واقعنا المعاصر، نجد هجوما من زيدية العصر على كتب الحديث، فقد أقيمت مناظرات مع الزيدية في اليمن، والتي طالت لساعات من أجل النقاش حول صحة كتب الأئمة الست لاسيما الصحيحين، وقد حضرَتْ بعض تلك المناظرات التي كانت تحدث في مجالس العلم وأحيانا في الجامعات، فعندما يطالع الشخص ما في كتب الزيدية سواء في كتب ابن الوزير أو في كتب غيره ويجد واقعا مخالفا لما في منهج الزيدية ولما في كتبهم وتاريخهم، يستطيع يدرك حينها الانفصام بين الزيدية المعاصرة وبين منهجهم وتراثهم.

وتأتي هذه المقالة في الإسهام لوضع صورة واضحة عن أهم شخصية من شخصيات فرقة الجارودية، وذلك في دراسة متجردة عن القناعات السابقة.

الجارودية هي أكثر الفرق الزيدية انتشاراً، فقد انقسم متأخرو الجارودية في اليمن إلى ثلاث فرق: مخترعة، ومطرفية، وحسينية⁽⁷⁾، لذلك كان للجارودية النصيب الأوفر من قِبَل الباحثين، وكذلك الحال مع أبي الجارود زياد بن المنذر، والذي هو محل بحثنا في هذه المقالة، وقد رأيت أن أضع القارئ في بداية الأمر بين مشهدين في جرح وتعديل أبي الجارود وهما: مشهده علماء الزيدية، ومشهده علماء الحديث، وذلك من خلال الترجمة لأبي الجارود، وهو شخصية اعترتها تقلبات فكرية وقناعات سرعان ما كانت الأحداث تغير تلك القناعات ومظهر هذه التقلبات هو: أنه كان على فكر المذهب الإمامي، ثم تحول من الإمامية إلى الزيدية، ثم سرعان ما ظهرت له أفكار تناقض فكر الإمام زيد بعد موت زيد بن علي، مثل رواية المثالب في الصحابة، وقد كان خروجه عن الإمامية بسبب خروج الإمام زيد، فتابع زيد بن علي إمام المذهب الزيدي، ولعل ما أصاب ثورة زيد وأتباعه من قمع قد أثار على قناعاته وأفكاره فهو لم يكن شخصا معموراً في ثورة زيد بن علي، فقد كان فيها من الشخصيات المتحمسة في خروجه، وقد جاء في مقاتل الطالبين بأنه كان يرفع صوته بشعار زيد بن علي في جيشه⁽⁸⁾، فعندما بدأ الإمام زيد بالخروج، كان الناس يتوافدون عليه حتى وصل عددهم إلى أكثر من اثني عشرة ألف مبايع، والذي يظهر أنه في وسط هذا الزخم والعدد الكبير من المناصرين رفع أبو الجارود وأصحاب الإمام زيد سقف توقعاتهم في تحقيق النجاح لخروجهم، وعندما صدموا بخذلان أهل الكوفة، وقد تم حبس عدد كبير من المبايعين له في مسجد الأعظم بالكوفة من خلال حيلة من هشام بن عبد الملك وأصحابه، حتى ما بقي بجانب زيد من الذين بايعوه سوى مائتان ونيف، فانتهى الأمر بمقتل زيد وملاحقة أتباعه والتضييق عليهم⁽⁹⁾، فهذه الأحداث والنتائج شكلت جزءاً رئيساً في التحول الفكري عند زياد بن المنذر.

3 طاهر بن محمد الإسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص 27-29.

4 محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، 1/157.

5 محمد بن إبراهيم بن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، 3/457.

6 محمد بن إبراهيم بن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، 2/345.

7 محمد بن إبراهيم بن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، 3/457.

8 انظر: علي بن الحسين بن محمد بن أحمد، أبو الفرج الأصبهاني، مقاتل الطالبين، ص 133، وانظر: أبو العباس أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، ص: 170.

9 انظر: أبو الفرج الأصبهاني، مقاتل الطالبين، ص: 131 – 139.

وأبو الجارود وهو يمثل رأس الجارودية لا يعني ذلك أن جميع أفكار الجارودية صادرة منه، فلم يسجل لنا التاريخ ولا كتب الروايات - فيما أعلم - عن أبي الجارود غير فكرة المغلاة في آل البيت، والمثالب في الصحابة، وأما بقية أفكار الجارودية مثل فكرة الإيمان بالرجعة - وهي فكرة الاعتقاد بأن الإمام علي سيرجع إلى الحياة الدنيا - وفكرة تحليل المتعة⁽¹⁰⁾ وغيرها من الأفكار، إنما نسبت للجارودية ولم تنسب لأبي الجارود نفسه، فأفكار ومعتقدات أبي الجارود، لم ينقل عنه من أفكار الجارودية غير المغلاة في آل البيت والقدر في الصحابة، وبعد هذا التوضيح يمكننا هنا نقل بعض أفكار ومعتقدات الجارودية:

١ - رأيهم في أحقية علي بن أبي طالب للإمامة بعد رسول الله:

يقولون: بأن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالتسمية، فكان هو الإمام من بعده، وأن من خالف عليا بعدم اتباعه في إمامته، وعدم طلبه للوصف فهو كافر، فكفروا بذلك الصحابة⁽¹¹⁾.

ملحوظة: هذا الرأي لا نجد من يقول به من الزيدية في منهجهم وتراثهم على اختلاف فرقه إلا النادر، ولعله كان رأياً للجارودية في بداية عهدها⁽¹²⁾، وأظن أن هذا كان رأياً لأبي الجارود في بداية الأمر، حينما تم القضاء على ثورة الإمام زيد، فجاء هذا الرأي نتيجة لصدمة الانتكاسة التي حدثت لثورة الإمام زيد، ثم خفت هذا الرأي مع مرور الزمن، وتحول إلى التخطنة والله أعلم.

٢ - رأيهم في إمامة المفضول:

يقولون: بعدم جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل⁽¹³⁾.

٣ - رأيهم في إمامة من لم يكن من البطنين⁽¹⁴⁾.

يرون بأن الإمامة مقصورة في البطنين، ولذلك فإمامة من جاء من غير نسل الحسن والحسين تكون هذه الإمامة عندهم غير شرعية⁽¹⁵⁾.

٤ - رأيهم في فرقتي السليمانية⁽¹⁶⁾ والصالحية⁽¹⁷⁾ (البتيرية):

يكفرون فرقتي السليمانية والبتيرية؛ لأنهما لا يكفران أبي بكر وعمر⁽¹⁸⁾.

أولاً: ترجمة الزيدية لأبي الجارود (مات بعد 150 هـ)⁽¹⁹⁾:

ذكره محمد بن علي أبو عبد الله العلوي (ت 445 هـ) من رواة الإمام زيد بن علي وأسنده له حديثاً فقال: " أبو الجارود الكوفي تابعي، عن زيد بن علي عليه السلام، أخبرنا محمد بن الحسين النخاس قراءة، قال: أخبرنا الحسن بن

10 انظر: يوسف بن عبد الرحمن المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 9/ 518.
11 انظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، 67/1، وأبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 4/ 76، 77.
12 عبد الله بن محمد بن حميد الدين، الزيدية قراءة في المشروع وبحث في المكونات، ص 109 - 110.
13 عز الدين بن الحسن، العناية التامة في تحقيق مسألة الإمامة، 1/ 64.
14 "البطنين" مصطلح عند الزيدية يقصد به الحسن الحسين ابني الإمام علي بن أبي طالب ومن جاء من نسلهما وكلمة البطنين نسبة إلى بطن الحسن وبطن الحسن كما بينت وكما هو مشهور في كتبهم.
15 المنصور بالله عبد الله بن حمزة، شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة، 1/ 284.
16 السليمانية: نسبة إلى سليمان بن جرير، وهو مُتَكَلِّم الزيدية، والية تنسب فرقة الزيدية السليمانية، وقد ذكر أنه من مَن سَمَّ ادريس بن عبد الله مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب وقد شكك بعض علماء الزيدية في ذلك، انظر: أحمد بن صالح بن أبي الرجال، مطلع البذور ومجمع البحور، 352/2.
17 يتزعم هذه الفرقة الحسن بن صالح بن حي الهمداني، إليه تنسب الفرقة الصالحية، وقد أثنى عليه الزيدية وغيرهم من المذاهب الأخرى. انظر: أحمد بن صالح بن أبي الرجال، مطلع البذور ومجمع البحور، 2/ 52، والذهبي، سير أعلام النبلاء، 7/ 361.
18 أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأسفراييني، الفرق بين الفرق، ص 24.
19 لم يتم ذكر تاريخ محدّد لوفاته أبي الجارود لكن معظم المؤرخين من الزيدية وأهل الحديث يذكرون أن الوفاة بعد عام 150 هجرية انظر: أحمد بن صالح بن أبي الرجال، مطلع البذور ومجمع البحور، 295/2، عبد السلام الوجيه، أعلام المؤلفين، (ص 436)، ابن حجر، تقريب التهذيب (ص: 221)، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، 4 / 188.

علي السلولي، قال: حدثنا صالح بن أبي الأسود، عن أبي الجارود، عن زيد بن علي ومحمد بن علي قالوا: لا نكاح إلا بولي.⁽²⁰⁾ واعتبره حُמיד بن أحمد الشهيد المحلي (ت 652 هـ) موثقاً في سند الحديث⁽²¹⁾، وذكر صارم الدين الوزير⁽²²⁾ (ت 914 هـ) في مقدمة مجموعة من الرواة الذين ليسوا من آل البيت، ويعتمد على رواياتهم في الزمن القديم والحديث، ويُرجع إلى اجتهادهم في التصحيح والتضعيف⁽²³⁾، وقال أحمد بن صالح بن أبي الرجال⁽²⁴⁾ (ت 1092 هـ): "أبو الجارود زياد بن المنذر الكوفي الهمداني، وقيل: الثَّقفي، وقيل: النهدي، وإليه تنسب الجارودية من الزيدية، روى له الترمذي، وكان عالماً عاملاً، ترجم له غير واحد"⁽²⁵⁾، ووثقه عبد الله بن الإمام الهادي الحسن (ت 1375 هـ) فقال: "زياد بن المنذر أبو الجارود الأعمى الكوفي المشهور بكنيته⁽²⁶⁾، ... ثقة مأمون وقد نالت منه النواصب ولا التفات إلى قولهم، واحتج به الترمذي"⁽²⁷⁾، وقال عنه مجد الدين المؤيدي⁽²⁸⁾ (1428 هـ): "إنه من خُلص أتباع الإمام زيد بن علي، الأخذين عنه، القانمين بنصرته، المجيبين لدعوته"⁽²⁹⁾.

وهنا نرى أن الزيدية يثنون على أبي الجارود ويوثقونه كما هو واضح، ويتضح أيضاً من خلال ما جاء في الجداول الصغرى رفض تجريح زياد بن المنذر من قبل مَنْ أسماهم بالنواصب.

ثانياً: ترجمة أهل الحديث لأبي الجارود (ت بعد 150 هـ):

جاء في الجرح والتعديل لابن أبي حاتم قول يزيد بن أبي زريع (ت 182 هـ) لأبي عوانة: "لا تحدث عن أبي الجارود فإنه أخذ كتابه فأحرقه"⁽³⁰⁾.

وذكر في كتاب إكمال تهذيب الكمال قول الإمام يحيى بن يحيى النيسابوري (ت 226 هـ) حيث جاء في الكتاب: "وقال يحيى بن يحيى - فيما ذكره الحاكم في «تاريخ نيسابور»⁽³¹⁾ -: يضع الحديث"⁽³²⁾.

- 20 أبو عبد الله محمد بن علي العلوي، تسمية من روى عن الإمام زيد بن علي من التابعين، ص: 66.
- 21 حُמיד بن أحمد الشهيد المحلي، الحقائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، 1 / 248.
- 22 صارم الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله الحسيني، ولد سنة (834 هـ)، قرأ في شتى الفنون، وبرع حتى صار عالماً من الأعلام، وأصبح المرجع في وقته، والمشار إليه بالفضيلة، وكان على جانب عظيم من العبادة والزهد، توفي في صنعاء سنة (914 هـ). انظر: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليميني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، 31/1 - وخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي، الأعلام، 66/1.
- 23 صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير، الفلك الدوار في علوم الحديث والفقه والآثار، ص 79، 80، 155.
- 24 أحمد بن صالح بن أبي الرجال اليميني، مؤرخ أديب وافر الاطلاع، من علماء الزيدية، ولد في الأهنوم (باليمن) سنة (1029 هـ)، ونشأ في صنعاء وتوفي بها، من كتبه (مطلع البدر ومجمع البحور)، توفي سنة (1092 هـ). انظر: محمد بن عبد الله الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، 52/1 - والزركلي، الأعلام، 137/1.
- 25 أحمد بن صالح بن أبي الرجال، مطلع البدر ومجمع البحور، 295/2.
- 26 ذكر ابن منده أن الذي كنى أبا الجارود هو يحيى بن معين. انظر: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده العبيدي، فتح الباب في الكنى والألقاب، ص 204.
- 27 عبد الله بن الإمام الهادي الحسن بن يحيى القاسمي، الجداول الصغرى مختصر الطبقات الكبرى، 432/1.
- 28 مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي الحسيني: عالم مجتهد مرجع علماء الزيدية في عصره، وأحد أكابر أهل البيت النبوي. ولد في 26 شعبان بالرضمة من جبل برط، وفي سنة 1990م بعد قيام الوحدة اليمنية ترأس حزب الحق الإسلامي في اليمن. توفي رحمه الله يوم الثلاثاء السادس من شهر رمضان سنة 1428 هـ الموافق 18 سبتمبر سنة 2007م. انظر: موقع المجلس الزيدي الإسلامي. برابط: (<http://www.zaidiah.com/aticles/2252>)
- 29 مجد الدين المؤيدي، لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، 212/1.
- 30 أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 3/546.
- 31 بحثت عن قول يحيى بن يحيى بن يحيى في كتاب تاريخ نيسابور للحاكم النيسابوري فلم أجده، ولعل النسخة المطبوعة عندنا ناقصة عن النسخة التي اطلع عليها العلامة علاء الدين مغلطاي أو أن الناقل وهم في ذلك بسبب أن كتاب تاريخ نيسابور للحاكم كتب باللغة الفارسية وترجم إلى العربية فكان فيه كثير من الأخطاء والتصحيح.
- 32 علاء الدين مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، 5 / 122.

وجاء في الكامل عن يحيى بن معين (ت 233 هـ): "زياد بن المنذر أبو الجارود كذاب عدو الله ليس يساوي فلساً"⁽³³⁾، وفي رواية الدوري عن يحيى بن معين: "زياد بن المنذر أبو الجارود كذاب يحدث عنه الفزاري بحديث أبي جعفر أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر علياً أن يتلم الجيطان"⁽³⁴⁾.

وقال الإمام أحمد (ت 241 هـ) كما ذكر عنه ابنه عبد الله: سمعت أبي يقول: "أبو الجارود زياد بن المنذر متروك الحديث، وضعفه جداً"⁽³⁵⁾.

وذكره البخاري (ت 256 هـ) بقوله: "يتكلمون فيه"⁽³⁶⁾.

وقال أبو زرعة (ت 264 هـ): "زياد بن المنذر أبو الجارود كوفي ضعيف الحديث واهي الحديث"⁽³⁷⁾.

وقال أبو داود (ت 275 هـ) كما جاء في التهذيب للمزي: "أبو عبيد الأجرى: سألت أبا داود عن زياد بن المنذر أبي الجارود، فقال: كذاب، سمعت يحيى يقول"⁽³⁸⁾.

وقال أبو حاتم الرازي (ت ٢٧٧ هـ): "منكر الحديث جداً"⁽³⁹⁾.

وقال أبو بكر البزار (ت 292 هـ): "شيعي"⁽⁴⁰⁾.

وقال النسائي (ت 303 هـ): "متروك الحديث"⁽⁴¹⁾.

وقال عنه أبو القاسم عبد الله البلخي (ت 319 هـ) "كذاب خبيث، يروى عنه الفزاري"⁽⁴²⁾.

وقال ابن حبان (ت 354 هـ): "كان رافضياً، يضع الحديث في مثالب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، ويروي عن فضائل أهل البيت أشياء ماله أصول، لا تحل كتابة حديثه"⁽⁴³⁾.

قال ابن عدي (ت 365 هـ) بعد أن سرد أحاديث زياد ابن المنذر: "وهذه الأحاديث الذي أمليتها مع سائر أحاديثه التي لم أذكرها عامتها غير محفوظة وعامة ما يروي زياد بن المنذر هذا في فضائل أهل البيت، وهو من المعدودين من أهل الكوفة الغالين"⁽⁴⁴⁾.

وقال الدارقطني (ت 385 هـ): "أبو الجارود ضعيف"⁽⁴⁵⁾.

وقال الحاكم النيسابوري (ت 405 هـ): "زياد بن المنذر أبو الجارود النقفوي رديء يروي المنكبر في الفضائل"⁽⁴⁶⁾.

-
- 33 أبو أحمد بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، 132/4.
 يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء البغدادي، تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، 366/3.
 35 أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، 382/3.
 36 محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، التاريخ الكبير، 371/3.
 37 أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 546/3.
 38 يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 518/9.
 39 أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 546/3.
 40 علي بن أبي بكر الهيثمي، كشف الستار عن زوائد البزار، 1/179.
 41 أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، الضعفاء والمتروكون، ص44.
 42 أبو القاسم عبد الله البلخي، قبول الأخبار ومعرفة الرجال، 2/372.
 43 محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مغبذ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي المجروحين من المحدثين والضعفاء، 306/1.
 44 ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 4/136.
 45 الدارقطني، سنن الدارقطني، 4/52. جاء أيضاً في الضعفاء والمتروكون للدارقطني (2/154): "زياد بن المنذر أبو الجارود، كوفي عن أبي الطفيل، وأبي جعفر محمد بن علي". وقد نقل ابن الجوزي عن الدارقطني أنه قال في أبي الجارود: "متروك الحديث". انظر: ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون، 1/301.
 46 أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المنخل إلى الصحيح، (ص: 139).

وقال أبو نعيم (ت 430 هـ): "زياد بن المنذر أبو الجارود الكوفي الثَّقَفِيّ صاحب المذهب الردي روى المَنَّاكِر في الفضائل وغيره عن الأعمش تَرَكُوهُ"⁽⁴⁷⁾.

وهذه الأقوال المذكورة أنفاً من أقوال أهل الحديث في زياد بن المنذر ليس فيها من وثقه، وعند الجمع بين المشهدين أعني مشهد الزيدية وأهل الحديث نجد البون الشاسع في وجهات النظر حول تعديل وتجريح زياد بن المنذر.

والتأمل في ذكر ألفاظ جرح أهل الحديث لزياد بن المنذر من خلال الذي مر معنا قبل قليل يجد أنها بالترتيب الزمني كالآتي: (1) أخذ كتابه فأحرقه، (2) يضع الحديث، (3) كذاب عدو الله ليس يساوي فلسا، وفي رواية الدوري "كذاب يحدث عنه الفزاريّ بِحَدِيثِ أَبِي جَعْفَرِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ عَلِيًّا أَنْ يَثْمَلَ الْجِبْتَانَ"، (4) متروك الحديث وضعفه جدا (5) كوفي ضعيف الحديث واهي الحديث، (6) كذاب، سمعت يحيى يقوله، (7) منكر الحديث جدا، (8) شيعي، (9) متروك الحديث، (10) كذاب خبيث، يروي عنه الفزاري، (11) كان رافضياً، يضع الحديث في مثالب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، ويروي عن فضائل أهل النبيّ أشياء ماله أصول لا تحل كتابة حديثه، (12) ضعيف (13) ردي يروي المَنَّاكِر في الفضائل، (14) الكوفي الثَّقَفِيّ صاحب المذهب الردي روى المَنَّاكِر في الفضائل وغيره عن الأعمش تَرَكُوهُ).

وعند التأمل في ترجمة الزيدية وأهل الحديث لزياد بن المنذر، نجد أن الزيدية الذين تكلموا عن أبي الجارود، ليسوا ممن عاشوا معه أو عاصروه؛ لأن من مذهب الزيدية قبول المراسيل⁽⁴⁸⁾، والغالب عندهم أنهم لا يذكرون السند بل يختصرونها ويذكرون متن الحديث كما ذكر ابن الوزير في كتابه العواصم والقواصم عند إنكاره على جمال الدين شيخه، - وذلك في معرض جداله معه، وفي معرض الجواب والرد- حيث اشترط جمال الدين لقبول الأحاديث: 1. معرفة رجال الأسانيد، 2. ومعرفة عدالتهم 3. وعدالة من عدلهم، 4. وعدالة من عدل المعدل، فاجابه ابن الوزير: بأن الذي اشترطه لا يوجد في أحاديث الزيدية، وأن الزيدية لم تهتم بعلم الرواية ولا يوجد فيهم من صنف في الجرح والتعديل مصنفا واحدا⁽⁴⁹⁾؛ ولهذا نجد أن الزيدية لم تذكر الأسانيد عند تعديلها لأبي الجارود، ولم تنتقل عن معاصري زياد ابن المنذر تعديلا مسندا، بل يذكرون تعديله دون إسناد، وقد وجد في كتب الشيعة الإمامية ما يفيد ذمه لا المدح، فمن ذلك أن أبا جعفر سماه سرحوبا وذكر أن سرحوبا اسم شيطان أعمى يسكن البحر⁽⁵⁰⁾، وكان أبو الجارود مكفوقا أعمى، ونقل الشيخ المفيد عدة أقوال في ذم أبي الجارود منها:

1. حكى عن أبي نصر قال: كنا عند أبي عبد الله، فمرت بنا جارية معها قمقم⁽⁵¹⁾ فقلبتة، فقال أبو عبد الله: إن الله عز وجل قد قلب قلب أبي الجارود، كما قلبت هذه الجارية هذا القمقم، فما ذنبي.
2. عن أبي أسامة، قال: قال لي أبو عبد الله: ما فعل أبو الجارود، أما والله لا يموت إلا تائها.
3. عن أبي بصير قال: ذكر أبو عبد الله كثير النوا وسالم بن أبي حفصة وأبا الجارود، فقال: كذابون، مكذبون، كفار، عليهم لعنة الله⁽⁵²⁾.

وقد بحثت فيما توفر لي من مصادر كتب الزيدية، فلم أجد فيها من أسند رواية في توثيق أبي الجارود، وهذا ملاحظ في كتب الزيدية سواء القديمة أو المتأخرة منها؛ وذلك ناتج عن عدم الاهتمام بعلم الرجال كما أسلفت، إلا أن متأخري الزيدية حاولوا الاهتمام بقضية الإسناد، وتراجم الرجال، وعلم الحديث، في صورة مؤلفات معدودة، وإن كانت عبارة عن تجميع لأراء الزيدية، ونقل من تراجم أهل الحديث، وبناء على هذه الأراء جعلوها قواعد، والزيدية

47 أبو نعيم الأصبهاني، الضعفاء، (ص: 83).

48 عندما تستند الزيدية للحديث ويكون السند منقطعاً أو معضلاً فقد تصفه الزيدية بالمرسل لأن الزيدية عندهم الانقطاع في السند سواء كان من بدايته أو من وسطه أو من آخره وسواء كان راوي واحد أو أكثر يسمونه مرسلًا. انظر: أحمد بن محمد بن علي الوزير، المصنف في أصول الفقه، ص 193. - وانظر: أحمد بن محمد لقمان الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤول، ص 90.

49 محمد بن إبراهيم بن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، 327/1.

50 انظر: حسن الأمين، أعيان الشيعة، 83/7.

51 القمقم: ما يُسْتَحَنُّ فِيهِ الْمَاءُ مِنْ نَحَاسٍ وَغَيْرِهِ، وَيَكُونُ ضَيْقَ الرَّأْسِ. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 4/ 110.

52 انظر: الشيخ المفيد، المسائل الجارودية، ص: 16

حاليهم حال بقیة المذاهب الفقهية كونهم نشأوا قبل نضوج مدرسة أهل الحديث⁽⁵³⁾ إلا أنه على حد علمي لا يوجد فيهم من برز في علم الرجال في زمن أهل الحديث أقصد في زمن ابن المديني (ت 234 هـ) وأبي حاتم (ت 277 هـ) ومن جاء بعدهم مثل الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) مروراً بزمن الذهبي (ت 748 هـ) وأمثالهم، فعلى طول هذه القرون، لا أعرف من برز في علم الرجال والرواة منهم.

وعندما نأتى إلى المشهد الثاني عند أهل الحديث، سنجد أنهم أسندوا بعض الروايات إلى من عاصر أبا الجارود، كما سيأتي معنا في التفصيل الآتي.

والملاحظ في رواية المشهدين: أن من نقل التوثيق والتعديل من الزيدية لأبي الجارود (ت بعد 150 هـ) هم الذين في القرن الخامس مثل محمد بن علي أبو عبد الله العلوي (ت 445 هـ) وما بعد القرن الخامس مثل حميد بن أحمد الشهيد المحلي (ت 652 هـ)، وعندما أثنوا عليه لم يذكروا سنداً كما بينت آنفاً، أما عند غير الزيدية فسند أن من تكلم في زياد بن المنذر هم في القرن الثاني والثالث وما بعدهما ويسندون رواياتهم.

دراسة ومناقشة روايات أهل الحديث:

وسأحاول هنا أن ألقى بعض الضوء على بعض روايات أهل الحديث في ترجمة زياد بن المنذر، فقد أورد صاحب كتاب الكامل أسانيد في جرح زياد بن المنذر وهي كالاتي:

1- حَدَّثَنَا ابن حماد، حَدَّثَنَا معاوية بن صالح، عَنْ يَحْيَى، قَالَ: زيادُ بْنُ المنذرِ أبو الجارودِ كذابٌ عدو الله ليس يساوي فلساً.

2 - حَدَّثَنَا ابن حماد، حَدَّثَنَا العباس، عَنْ يَحْيَى، قَالَ: زيادُ بْنُ المنذرِ أَبُو الجَارُودِ كَذَابٌ يُحَدِّثُ عَنْهُ مَرْوَانَ الْفَرَّازِيَّ بِحَدِيثِ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ عَلِيًّا بِتَلْمِ الحِيطَانِ.

3 - حَدَّثَنَا ابن حماد، حَدَّثَنَا عبد الله، عن أبيه قال أبو الجارود متروك الحديث، وهو زيادُ بْنُ المنذرِ.

4 - حَدَّثَنَا الجنيدي، حَدَّثَنَا البُخَارِيُّ قال زيادُ بْنُ المنذرِ أبو الجارودِ الثقفي سمع عطية وعن أبي جعفر سمع منه مروانُ بْنُ معاويةِ رماه بن معين⁽⁵⁴⁾.

وإذا نظرنا إلى هذه الأربعة الأسانيد من منظور علم الحديث فسندجها كالاتي:

السند الأول:

فهذا السند متصل برواياته إلا أن هناك ملحوظة وهي: عند ابن حماد فهو أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي وقد ورد فيه كلام إلا أن هذا الكلام لا يجرح في روايته؛ لأنه إنما تكلموا فيه فيما لا يقدر في روايته. وهو

53 انظر: المقصود بأن علم الحديث لم يكتمل ولم ينضج نضوجاً كاملاً إلا في مرحلة متأخرة عن مرحلة وزمن أئمة المذاهب الأربعة، والمقصود بنضوج مدرسة الحديث هنا هو أن عصر التدوين لعلم الحديث لم يكتمل ذلك التدوين إلا في القرن الثالث، وما قبل القرن الثالث أقصد في القرن الثاني كانت فيه بداية التدوين وليس اكتمال التدوين ومعظم هذه البدايات بدأت من منتصف القرن الثاني فعندما بدأ التدوين للحديث بطلب رسمي من الخليفة عمر بن عبد العزيز (101 هـ) فكتب الزهري (ت 123 هـ) لما عنده من أحاديث وتتابع العلماء في الكتابة كجامع معمر بن راشد (ت 154 هـ)، وجامع سفيان الثوري (ت 161 هـ)، ومصنف حماد بن سلمة (ت 167 هـ)، وجامع سفيان بن عيينة (ت 198 هـ). وهذه الكتابات تعتبر جميعاً للحديث في أبواب وجوامع ومصنفات وأما في القرن الثالث فقد تم اكتمال التدوين في أبواب علوم الحديث المتنوعة فأصبح كل نوع من أنواع الحديث علماً خاصاً مثل علم الحديث الصحيح، وعلم المرسل، وعلم الأسماء والكنى، وهكذا، فأفرد العلماء كل نوع منها بتأليف خاص، واكمال التدوين في هذا القرن. انظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص: 58 - 61. والإمام زيد بن علي (ت 122 هـ)، والإمام أبو حنيفة (ت 150 هـ) ماتا قبل أن تشتد وتقوى حركة التدوين والإمام مالك (ت 179 هـ) زمنه كان في بداية التدوين وقد ألف هو حينها الموطأ، وأما الإمام الشافعي فقد جاء في زمن أئمة علم الحديث مثل ابن معين وأحمد بن حنبل وعلي ابن المديني وأمثالهم؛ لذلك قلت أن المذهب الزيدي نشأ قبل نضوج علم الحديث واكماله، وهذا ليس تمييزاً لهم وإنما توصيف للواقع عندهم.

واضح أيضا من كلام الدارقطني، بأن الكلام ليس في رواية الدولابي وإسناده،⁽⁵⁵⁾ وقد استبعد ابن حجر التهم التي قالها ابن عدي في الدولابي،⁽⁵⁶⁾ كما أن الذهبي عندما ترجم له وصفه بالإمام الحافظ⁽⁵⁷⁾ والله أعلم بالصواب.

السند الثاني:

ليس فيه مطعن إلا ما تكلم فيه حول ابن حماد الدولابي وقد تم ذكر سبب الكلام أنفاً وعدم تأثيره على الرواية والإسناد.

السند الثالث:

وهذا السند نفس السند الثاني من حيث وجود الملاحظات حوله.

السند الرابع:

وهذا السند ليس عليه غبار فالجنيد ثقة والبخاري إمام.

ومن خلال ما نقله ابن عدي في كتابه، نستطيع القول بصحة معظم الأسانيد التي نقلها حول تضعيف أبي الجارود زياد بن المنذر، إلا أن كل الأسانيد التي نقلت عن أئمة العلماء الذين تكلموا فيه لم يكونوا ممن عاصروا أبا الجارود واحتكوا به، ولو ألقينا نظرة على العلماء الذين نقل عنهم ابن عدي القول في زياد بن المنذر فسندهم كلهم اعتمدوا في النقل من يحيى بن معين ولذلك قال البخاري في السند الرابع "رماه ابن معين" لأن ابن معين هو من بين سبب الجرح، وهو -أي يحيى بن معين- ولد في عام مائة وثمانية وخمسون هجرية بينما يذكر المترجمون أن وفاة زياد كانت بعد عام 150 هجرية⁽⁵⁸⁾، فهو لم يكن محتكا به حتى ينقل عنه ما نقل عن دراية وعلم وإطلاع⁽⁵⁹⁾، فإمكانية اللقاء والمعاصرة غير ممكنة لأن ابن معين توفي في سنة ثمان وخمسين ومائة، وبالتالي يكون كلام يحيى بن معين عن زياد بن المنذر إنما هو من خلال مرويات زياد بن المنذر ومن خلال ما عُرف عنه من نقل المثالب في الصحابة، هذا بالنسبة لما نقله ابن عدي.

أما ابن أبي حاتم فقد نقل في الجرح روايات عن: يزيد بن زريع، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وأبي حاتم، وأبي زرعة⁽⁶⁰⁾، وكل هؤلاء ولدوا بعد وفاة زياد بن المنذر باستثناء يزيد بن زريع -بعض النظر عن ما ورد في الرواية عن طريق محمد بن عتبة من مقال- فقد كانت وفاته مقاربة لوفاة زياد بن المنذر بعقدين أو ثلاثة تقريبا، وحسب ما بحثت فيزيدي بن زريع هو الوحيد الذي تكلم في زياد بن المنذر وهو معاصر له، وقد بين سبب الجرح بأنه قد أحرق كتبه⁽⁶¹⁾، وكأن المعنى أنه صار يحدث من حفظه فلا يؤمن من الاختلاط أو الوهم وعدم التثبت، والذي ذكر أن سبب الجرح هو الكذب والوضع للأحاديث ابن معين ويحيى بن يحيى النيسابوري كما ذكرنا سابقا، ولعل النيسابوري تابع ابن معين لمكانة ابن معين في هذا الفن، ونلاحظ أن كثيرا من العلماء الكبار من الذين ترجموا لأبي الجارود لم يذكروا قول يحيى بن يحيى النيسابوري في جرح أبي الجارود، فقد سردوا أسماء علماء كُثُر من الجرحين ولم يذكروا قول

55 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 310/14.

56 أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 463/10.

57 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 310/14.

58 ذكرنا سابقا عند بداية ترجمة الزيدية لأبي الجارود أنه لم يتم ذكر تاريخ محدد لوفاة أبي الجارود لكن معظم المؤرخين من الزيدية وأهل الحديث يذكرون أن الوفاة بعد عام 150 هجرية.

59 المعاصرة واللقاء ليست شرطا في الجرح إلا أنني أوضح الصورة للقارئ عن المنطلقات والمرتكزات التي ارتكز عليها ابن معين في رميه لابن الجارود بالكذب وهي كما أخبر ابن عدي كما سيأتي معنا في هذا البحث: أن الذي اعتمد عليه ابن معين في رمي ابن الجارود بالكذب هي روايات ابن الجارود لأنه يروي مثالب في الصحابة ويروي المناب في آل البيت ويغالي فيها وبناء على وجود هذه الروايات أطلق ابن معين وصف الكذب.

60 انظر: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 3/ 546.

61 لم أجد من ذكر سبب إحراق أبو الجارود لكتبه، والذي أظنه أن السبب في ذلك هو تحول آراءه فبعد أن ترك أبا جعفر الصادق وتابع الإمام زيد عند دعوته للخروج تغيرت قناعاته بعد الذي حدث من هزيمة وانتكاسة للإمام زيد وأصحابه فلم يعد يؤمن بما عنده من مرويات بسبب ذلك فأحرق كتابه وقد يكون هناك سببا آخر والله أعلم بالصواب.

يحيى بن يحيى النيسابوري، مع أن يحيى بن يحيى إمام فقد قال عنه الإمام أحمد : " مَا رَأَى يَحْيَى بِنُ يَحْيَى مِثْلَ نَفْسِهِ، وَمَا رَأَى النَّاسُ مِثْلَهُ"، فمثل هذا الإمام ما كان لعلماء الحديث أن يغفلوا عن ذكر قوله، خصوصا أنهم قد ذكروا من هو دونه بدرجات، فهذا ابن عدي في كتابه الكامل⁽⁶²⁾، وابن الجوزي في كتابه الضعفاء والمتروكين⁽⁶³⁾، والمزي في تهذيب الكمال⁽⁶⁴⁾، والذهبي في تاريخ الإسلام⁽⁶⁵⁾، وفي ميزان الاعتدال⁽⁶⁶⁾، كل هؤلاء لم يذكروا أن الإمام يحيى بن يحيى النيسابوري جرح أبا الجارود بالوضع، - كما نقله عنه العلامة مغطاي (ت 762 هـ) في كتابه إكمال تهذيب الكمال بأنه: "يضع الحديث" -، مع أن ابن عدي وابن الجوزي والمزي والذهبي يتوسعون في ذكر أقوال الجارحين والمعدلين، ومع أن يحيى بن يحيى إمام، وهو ما يشير إلى أن أصل الجرح بالكذب إنما جاء من قبل ابن معين، أصف إلى ذلك أن الإمام البخاري صرح بأن الذي رمى أبا الجارود بالكذب هو يحيى بن معين، أما بقية الأئمة مثل أبو حاتم وابن حنبل وأبو زرعة إنما ذكروا توهينه وضعفه في الحديث ولم يصفوه بالكذب، وقد ذكر ابن عدي بأن سبب رمي ابن معين لزياد بن المنذر هو روايته لأحاديث في فضائل أهل البيت وفي ثلب غيرهم ويفرط في ذلك⁽⁶⁷⁾، والمعروف عند أهل الجرح والتعديل أن ابن معين من أشد الناس في الجرح⁽⁶⁸⁾، وسأضرب هنا بعض الأمثلة ليتضح المقال:

فقد ذكر ابن عدي في كتابه الكامل: أن ابن معين قال عن عاصم بن علي بن عاصم الواسطي مرة: أنه كذاب بن كذاب، ورواية أنه ليس بشيء، وأخرى أنه سيد الناس. مع العلم أن عاصم قد روى عنه البخاري في صحيحه⁽⁶⁹⁾، فرواية البخاري هنا عن عاصم هي طريقته في الرواية عن الرواة المتكلم فيهم فهو رحمه الله إذا لم يعرف حال الرواة الذين تكلموا فيهم بقدر، بمعنى أنه لا يعرف صحيح رواياتهم من ضعيفها، فهو حينئذ لا يروي لهم ولا يكتب حديثهم⁽⁷⁰⁾، وأما من عرفهم وفرق بين رواياتهم الصحيحة والسقيمة انتقى من رواياتهم ما يحقق استخراج الرواية الصحيحة من بين الروايات السقيمة⁽⁷¹⁾.

وكذلك الحال في الجراح بن مليح أبي وكيع، فقد نقل ابن عدي عن ابن معين رواية، أنه ليس به بأس يكتب حديثه، وثانية أنه ثقة⁽⁷²⁾ وذكر الإمام المزي في تهذيب الكمال رواية عن يحيى بن معين أنه ضعيف الحديث، وهو أمثل من أبي يحيى الحماني⁽⁷³⁾، كما ذكر ابن حبان أن ابن معين زعم أن الجراح بن مليح كان يضع الحديث⁽⁷⁴⁾ وهذا فيه إشارة إلى أن ابن معين قد لا يثبت في إطلاق صفة الكذب على الراوي، ومن أدلة عدم دقة وصف ابن معين لأبي الجارود بالكذب وأنه غير صحيح: أن كثيرا من العلماء لم يقولوا بمثل قول ابن معين، بل أشار إلى أن حال أبي الجارود هو الضعف، وأن توصيف الكذب هو من ابن معين كما سيأتي معنا في قول البيهقي أيضا، ومن الأدلة أيضا على أن وصف الكذب لأبي الجارود وصف غير صحيح: هو أن رواية الدوري في جرح ابن معين لأبي الجارود بالكذب قد جاءت مفسرة وهي كالاتي: "زياد بن المنذر أبو الجارود كذاب يحدث عنه الفراري بخديث أبي جعفر أن النبي صلى

62 أبو أحمد بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، 132/4.

63 ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون، 301/1.

64 يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال 518/9.

65 الذهبي، تاريخ الإسلام 3/868، 370/4.

66 الذهبي، ميزان الاعتدال، 93/2.

67 ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، 136/4.

68 ذكر الذهبي أن ابن معين، وأبو حاتم، والجوزجاني، متعتنون. انظر: الذهبي، ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل (ص: 172)، وذكر ابن حجر أن كل طبقة من نقاد الرجال لا تخلو من متشدد ومتوسط ثم ذكر في الطبقة الثالثة فقال: "ومن الثالثة: يحيى بن معين وأحمد، ويحيى أشد من أحمد". انظر: ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح 482/1.

69 كما جاء في البخاري بلفظ: "حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذَنْبٍ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَا يَلْبَسُ الْمُخْرَمُ؟ فَقَالَ: «لَا يَلْبَسُ الْقَمِيصَ وَلَا السَّرَاوِيلَ، وَلَا الْبُرْنُسَ، وَلَا ثَوْبًا مَسَّهُ الرَّغْرَانُ، وَلَا وَرْسٌ، فَمَنْ لَمْ يَجِدِ الثَّلْعَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَيْنِ، وَلْيَقْطَعْهُمَا حَتَّى يَكُونَا سَفَلًا مِنَ الْكَعْبَيْنِ» انظر: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، 82/1.

70 وقد صرح البخاري بذلك فقال: "وَكُلُّ رَجُلٍ لَا أَعْرِفُ صَاحِبَهُ مِنْ سَقِيمِهِ لَا أُرْوِي عَنْهُ وَلَا أَكْتُبُ حَدِيثَهُ" انظر: الترمذي، العلل الكبير، (ص: 394).

71 وهذا ما يسميه البعض بطريقة الانتقاء، انظر: بشير السيد، منهج الإمام البخاري في انتقائه من أحاديث الرواة المتكلم فيهم، ص: 383.

72 ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، 410/2.

73 يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 519/4.

74 ابن حبان، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، 219/1.

الله عُلِّيهِ وَسَلَّم أمر علياً أن يثلم الحيطان⁽⁷⁵⁾. فبينت رواية الدوري هنا السبب وهو أن أبا الجارود يروي حديثاً عن النبي بأنه أمر علياً أن يثلم الحيطان، بينما رواية معاوية بن صالح الأشعري لم تقسّر سبب وصف الكذب وهي كالاتي: "زياد بن المنذر أبو الجارود كذاب عدو الله ليس يساوي فلساً"⁽⁷⁶⁾.

وعند النظر في سبب إطلاق ابن معين لوصف الكذب كما جاء في رواية الدوري، نجد أنه بسبب رواية أبي الجارود لحديث ثلم الحيطان، وذلك لأن الأصل المتفق عليه تحريم مال الغير إلا بطيب نفس من صاحب المال، ففعل الإمام ابن معين رأى كذب أبي الجارود في هذه الرواية بسبب مخالفته للأصل المذكور، والجواب على هذا الإشكال في أبي الجارود بروايته لحديث ثلم الحيطان هو من جانبين الأول جواب من حيث الرواية والثاني من حيث المعنى:

الجواب الأول: أن هذا الحديث لم ينفرد به أبو الجارود ففي كتاب حديث شيخ الثغر الحافظ لوين المصيصي جاء فيه: "حدثنا لوين، قال: حدثنا شريك، عن جابر، عن أبي جعفر، أن النبي صلى الله عليه وسلم «كان إذا سافر أمر علياً رضي الله عنه أن يثلم الحيطان ليأكل الناس من التمر»⁽⁷⁷⁾.

والجواب من حيث المعنى: أنه قد روي عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال: "إذا مرَّ أحدكم بحائط فليأكل منه..."⁽⁷⁸⁾. وهنا مسألة الأكل من الحائط هي مسألة فقهية، وهي أنها كانت عادة في أول الإسلام واختلف فيها الفقهاء⁽⁷⁹⁾، فعليه فلا نكارة في الأثر من جهة المعنى، ولم ينفرد بالحديث المنذر بن زياد، بل تابعه في ذلك شريك، فتكون علة التهمة بالكذاب لا تستند لحجة منطقية في رواية الدوري التي جاءت مفسرة للكذب.

وهاك مثالا آخر على إطلاق ابن معين لوصف الكذب في غير موضعه: وهو أن ابن معين لم يسلم منه الإمام الشافعي، فعندما نقل الذهبي عن ابن عبد البر بأنه قد صح من طرق رمي ابن معين للشافعي، قال: قد أدّى ابن معين نفسه بذلك، ولم يلتفت الناس الى كلامه⁽⁸⁰⁾.

ونحن هنا لا نقل من شأن إمام المحدثين يحيى بن معين، فهو الحجة في الجرح لكنني أشرح منهجية العلماء في التعامل مع تجريح ابن معين فكم من تجريح لابن معين لم يأخذ به علماء الحديث كما أوردت بعضها آنفاً.

والشاهد من كل هذا أن ابن معين كان معروفاً بشدته في الجرح وعباراته الشديدة، ولذلك ذكر ابن عدي السبب في رمي ابن معين لزياد أن سببها رواية زياد بن المنذر لفضائل أهل البيت وروايته أيضاً مثالب في غيرهم ويفرط فيها، وأن أبا الجارود أحاديثه عمّن يروي عنهم فيها نظر⁽⁸¹⁾، ولعل ابن عدي يشير إلى أن الأحاديث التي رواها أبو الجارود فيها نظر من جهة الرواة الذين نقل عنهم - وسأضرب أمثلة على هذه الروايات - وهذا يشير إلى أن زياد بن المنذر لم يكن يتعمد الكذب ولذلك العلماء دون يحيى بن معين ويحيى بن يحيى النيسابوري يسمون أحاديثه متروكة وليست موضوعة، كما قال ابن حجر: "إن التهمة بالكذب تكون ناتجة عن تفرد راوي برواية يكون فيها مخالفاً للقواعد المعلومة فيتهم بالكذب لذلك أو أنه يعرف عنه الكذب في الكلام وإن لم يكذب في حديث النبي، لذلك من كان هذا حاله يقال له متهم بالكذب ويُسَمَّى الحديث الذي يرويه حديث متروك، أما من يكذب في حديث النبي فيقال عنه كذاب وليس متهم بالكذب ويسمى الحديث الذي يرويه حديث موضوع"⁽⁸²⁾؛ ولذلك نجد حكم ابن حجر على حديث أبي الجارود

75 يحيى بن معين، تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، 366/3.

76 أبو أحمد بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، 132/4.

77 أبو جعفر محمد بن سليمان المصيصي، حديث لوين المصيصي، ص: 14

78 انظر: ابن كثير، مسند الفاروق، 2 / 53.

79 يقول القرطبي في مسألة الأكل من الحائط: "... الأصل المتفق عليه تحريم مال الغير إلا بطيب نفس منه، فإن كانت هناك عادة بعمل ذلك كما كان في أول الإسلام، أو كما هو الآن في بعض البلدان، فذلك جائز. ويحمل ذلك على أوقات المجاعة والضرورة، كما تقدم والله أعلم" انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، 227 / 2.

80 محمد بن أحمد الذهبي، الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، ص 29.

81 ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، 136/4.

82 انظر: ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ص 106.

الذي جاء عن طريق ابن عباس⁽⁸³⁾: هو الحكم بالضعف وليس بالوضع؛ لكون أبي الجارود متروك الحديث حيث قال: "الحكم عليه: الحديث بهذا الإسناد ضعيف جداً؛ فيه أبو الجارود الأعمى، وهو رافضي متروك وقد كذبه ابن معين"⁽⁸⁴⁾، وهنا نلاحظ ابن حجر يصف أبا الجارود بأنه متروك، ويسند وصف الكذب إلى ابن معين وهو ما يؤكد أن مصدر الاتهام بالكذب من قبيل ابن معين.

ويؤكد لنا أيضاً أن العلماء يحكمون على روايات أبي الجارود بالضعف وليس بالوضع: ما جاء عند البيهقي في سننه حيث قال بعد إيراده للحديث ذاته الذي جاء عن طريق ابن عباس: "تفرد به أبو الجارود زياد بن المنذر، وهو كوفي ضعيف كذبه يحيى بن معين، وضعفه الباقر⁽⁸⁵⁾، فالبيهقي هنا ينسب الوصف بالكذب لابن معين، وأما الوصف بالضعف فالبيهقي ينسب وصف الضعف لبقية العلماء المُجَرِّحِينَ لأبي الجارود، وهذا يؤكد لنا أن مصدر الوصف بالكذب هو ابن معين.

كما أن ابن معين عند تضعيفه لأناس قد يكون ذلك التضعيف ليس على إطلاقه ولكن باعتبار رآه أو باعتبار موقف معين مثل تضعيفه للعلاء بن عبد الرحمن فقد وضعفه في حال إذا ما كانت هناك مفاضلة بينه وبين رآه آخر كما ذكر ذلك الدارمي فقد سأل ابن معين عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه فقال ليس به بأس ثم سأله أهو أحب إليك أم سعيد المقبري فأجاب بأن العلاء ضعيف⁽⁸⁶⁾ فلعل تضعيفه ورميه لزياد بن المنذر بالكذب ليس على إطلاقه وإنما هو بسبب ذكره لروايات في فضائل أهل البيت و روايات في مثالب غيرهم، ولعل العلة في رميته بالكذب قد تكون بسبب عمن روى عنهم زياد بن المنذر كما ذكر ابن عدي سابقاً، ومن أمثلة الروايات التي رواها أبو الجارود:

1 - حدثنا علي بن العباس الكوفي، حدثنا عباد بن يعقوب أخبرني علي بن هاشم عن زياد بن المنذر عن عمران بن ميثم عن مالك بن زمرة، عن أبي ذر، قال: لما نزلت هذه الآية: {يوم تبيض وجوه وتسود وجوه} قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم: تحشر أمتي يوم القيامة على خمس رايات فأسألهم ماذا فعلتم في الثقلين وذكر الحديث⁽⁸⁷⁾. أي وذكر حديث الثقلين المعروف⁽⁸⁸⁾.

2 - حدثنا أحمد بن علي بن الحسين بن زياد الكوفي، حدثني يحيى بن زكريا اللؤلؤي، حدثنا محمد بن سنان، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر قال: {وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى} قال: تاب من ظلمه وآمن من كفر، وعمل صالحاً بعد إساءة ثم اهتدى إلى ولايتنا أهل البيت⁽⁸⁹⁾.

3 - أخبرنا أبو يعلى، قال: حدثنا عقبة بن مكرم: قال: حدثنا يونس بن بكير، قال: حدثنا زياد بن المنذر، عن نافع بن الحارث عن أبي برزة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ألا إن الكذب يسود الوجه، والنميمة من عذاب القبر"⁽⁹⁰⁾. فهذا ابن حبان يروي حديثاً لأبي الجارود في صحيحه، مع أنه قد قال كما سبق في أبي الجارود: " لا تحل كتابة حديثه"، وهو هنا قد كتب حديثه، وهو ما يشير إلى أن للعلماء طريقة للتعامل مع الرواة الذين وصفهم ابن معين بالكذب، خصوصاً إذا علمنا أن ابن حبان ذكر أبا الجارود في المجروحين، وذكره أيضاً في الثقات، وهو ما يشير إلى أن أبا الجارود قد ثُوِّقَ روايته في بعض الحالات، كمثّل الحالة هذه التي رواها ابن حبان نفسه هنا، وقد تكون

83 الحديث هو عن ابن عباس: " كان العباس بن عبد المطلب إذا دفع مالا مضاربة اشترط على صاحبه أن لا يسلك به برا، ولا ينزل به واديا، ولا يشتري به ذات كبد رطبة، فإن فعل فهو ضامن، فرفع شرطه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأجازة ". انظر: الدارقطني، سنن الدارقطني، 4 / 52، وانظر: البيهقي، السنن الكبرى، 6 / 184.

84 انظر: ابن حجر العسقلاني، المطالب العالية، 7 / 392.

85 انظر: البيهقي، السنن الكبرى، 6 / 184.

86 يحيى بن معين، تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)، ص 173.

87 ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال 4 / 135.

88 الحديث هو: " إني تارك فيكم الثقلين، أخذهما أكبر من الآخر: كتاب الله خبيل ممشود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإهملنا لئن يفترقا حتى يردا عليّ الخوض ". انظر: أحمد بن حنبل، مسند أحمد، 17 / 170.

89 ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال 4 / 136.

90 انظر: ابن حبان، صحيح ابن حبان، 13 / 44.

هذه هي طريقة البخاري في انتقاء بعض روايات صحيحة لرواة قد تكلم العلماء فيهم كما ذكر ذلك سابقا في هذا البحث، حيث ضُرب مثال بعاصم بن علي بن عاصم الذي رماه ابن معين بالكذب وروى له البخاري، والله أعلم.

والرواة الذين نقل عنهم زياد بن المنذر والذين أشار ابن عدي أن الرواية عنهم هي السبب في رمي ابن معين بالكذب لأبي الجارود من أمثلة هؤلاء الرواة: الراويان المذكوران في الحديث الأول والثالث فقد روى أبو الجارود في الحديث الأول عن عمران بن ميثم، وفي الحديث الثالث عن نافع بن الحارث المذكور، وعمران بن ميثم قال العقيلي عنه أنه: من كبار الرافضة⁽⁹¹⁾، وأما نافع بن الحارث فقد ذكره العقيلي بقوله: "حدثني آدم بن موسى قال: سمعت البخاري قال: نافع بن الحارث حدثت عنه زياد بن المنذر ولم يصح حديثه"⁽⁹²⁾. وجاء في ميزان الاعتدال: "نافع بن الحارث حدث عنه زياد بن المنذر، قال البخاري: لم يصح حديثه، وهو كوفي"⁽⁹³⁾.

ومن خلال البحث وجدت أن هناك بعض روايات التي قُبِلت وهي من طريق زياد بن المنذر أبي الجارود عند بعض العلماء منها:

ترجيح الإمام الدارقطني لإسناد زياد بن المنذر في روايته لحديث (إني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة):

فقد أورد الدارقطني عدة طرق منها طريق زياد بن المنذر وقد اختلفت الطرق في إسناد هذا الحديث وسأنقل نص الدارقطني كما ورد: وَسُئِلَ عَنْ حَدِيثِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إني لأستغفر الله في اليوم مئة مرة.

فَقَالَ: اِخْتَلَفَ فِيهِ عَلَى أَبِي بُرْدَةَ، فَرَوَاهُ الْمُغِيرَةُ بْنُ أَبِي الْحَرِّ شَيْخٌ مِنَ الْكُوفَةِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ أَبِي مُوسَى، خَالَفَهُ حُمَيْدُ بْنُ هَلَالٍ، فَرَوَاهُ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَخَالَفَهُمَا ثَابِتُ الْبُنَانِيُّ، وَعَمْرُو بْنُ مَرْةٍ، فَرَوَاهُ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنِ الْأَعْرَجِ الْجَهَنِيِّ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: الْمَرْيِيُّ.

وَكَذَلِكَ رَوَاهُ زِيَادُ بْنُ الْمُنْذِرِ أَبُو الْجَارُودِ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنِ الْأَعْرَجِ الْمَرْيِيِّ، وَهُوَ أَشْبَهُهُمَا بِالصَّوَابِ قَوْلُ مَنْ قَالَ: عَنِ الْأَعْرَجِ⁽⁹⁴⁾. فالترجيح هنا ليس خاصا بإسناد أبي الجارود، إلا أن له وجه اعتبار في إيراد هذا الموضوع والاستشهاد بذكره هنا مع ذكر إسناد ثابت البناني، فقد ذكر الدارقطني طرق إسناد الحديث عن المغيرة بن أبي الحرّ شيخ من الكوفة وعن طريق حميد بن هلال وعن طريق ثالث وهو عن ثابت البناني، وعمرو بن مرة وعند ما وصل الدارقطني الطريق الرابع وهو طريق زياد بن المنذر قال: وَكَذَلِكَ رَوَاهُ زِيَادُ بْنُ الْمُنْذِرِ أَبُو الْجَارُودِ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنِ الْأَعْرَجِ الْمَرْيِيِّ، وَهُوَ أَشْبَهُهُمَا بِالصَّوَابِ قَوْلُ مَنْ قَالَ: عَنِ الْأَعْرَجِ، فهذا الدارقطني إمام في التحقيق يجعل لطريق زياد بن المنذر اعتبارا واعتبر طريقه وطريق ثابت البناني، وإن كان الأصل هنا هو طريق ثابت البناني، إلا أن ذكر رواية أبي الجارود هنا والاستشهاد بها مع رواية ثابت البناني يشير إلى أن رواية أبو الجارود يمكن أن تذكر في باب الشواهد والمتابعات والدليل على ذلك استشهاد الدارقطني بها بعد رواية ثابت البناني، ولم يخرجها من استشهاد بل عمم لفظ الاستشهاد بقوله: " وَهُوَ أَشْبَهُهُمَا بِالصَّوَابِ قَوْلُ مَنْ قَالَ: عَنِ الْأَعْرَجِ"، فجملة "من قال" عامة يدخل فيها ثابت البناني وأبو الجارود، وعندما تكلم الدارقطني في أبي الجارود فهو ما ذكره في سننه أو في كتابه الضعفاء والمتروكين وكانت ألفاظه في الجرح كالاتي:

1 - في سنن الدارقطني قال: "أبو الجارود ضعيف"⁽⁹⁵⁾.

91 محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، 3/244.

92 العقيلي، الضعفاء الكبير، 4/286.

93 الذهبي، ميزان الاعتدال، 4/241.

94 علي بن عمر الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، 7/216.

95 الدارقطني، سنن الدارقطني، 4/52.

2- في الضعفاء والمتروكين قال: "كوفي، عن أبي الطفيل، والسبيعي، وأبي جعفر محمد بن علي" (96). فهذه ألفاظ الدارقطني في تجريح أبي الجارود، وأما نقل بعض العلماء (97)، عن الدارقطني بأنه قال في أبي الجارود أنه متروك فهو مأخوذ من كلام الدارقطني في خطبة كتابه (الضعفاء والمتروكون) حيث بيّن في خطبة الكتاب: أنه تقرر ترك من ذكره في كتابه هذا (98)، وعليه فإن استشهاد الدارقطني بأبي الجارود في الحديث الذي أورده عن الأغر يدل على أنه يمكن أن نستشهد ببعض روايات أبي الجارود في بعض الحالات والله أعلم.

تصحيح السهيلي لحديث أبي الجارود في طريقة تشريع الأذان:

وهذا السهيلي لم يمنعه من الانتصار لرأيه في مسألة تشريع الأذان بأن يصح حديثاً تفرد به زياد بن المنذر حين قال بعد ذكره للحديث: "وَأَخْلَقَ بِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْ يَكُونَ صَحِيحًا" (99). وإن كان ابن كثير قد تعقب السهيلي ورفض تصحيحه للحديث، إلا أنني هنا استدل على أن أحاديث زياد بن المنذر ليست بذلك المستوى من الوضع التي رماها به ابن معين فينبغي ألا ترفض جملة وأن يتم التعامل معها حسب قواعد أهل هذا الفن وهي مسألة دقيقة جدا تحتاج الى تأمل ونظر أعني قبول روايات أهل البدع.

استطراد في حكم روايات أهل البدع:

لقد استشكل هذا الأمر على الإمام الذهبي بعد أن ذكر جواب يحيى بن معين في قبول روايات أهل البدع فقال: "قُلْتُ: هَذِهِ مَسْأَلَةٌ كَبِيرَةٌ، وَهِيَ: الْقَدْرِي، وَالْمَعْتَزَلِي، وَالْجَهْمِي، وَالرَّافِضِي، إِذَا عِلْمُ صِدْقِهِ فِي الْحَدِيثِ وَتَقْوَاهُ، وَلَمْ يَكُنْ دَاعِيًا إِلَى بَدْعَتِهِ، فَالَّذِي عَلَيْهِ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ قَبُولَ رَوَايَتِهِ، وَالْعَمَلُ بِحَدِيثِهِ، وَتَرَدُّدُوا فِي الدَّاعِيَةِ، هَلْ يُؤْخَذُ عَنْهُ؟ فَذَهَبَ كَثِيرٌ مِنَ الْخَفَاطِ إِلَى تَجَنُّبِ حَدِيثِهِ، وَهُجْرَانِهِ.

قَالَ بَعْضُهُمْ: إِذَا عَلِمْنَا صِدْقَهُ، وَكَانَ دَاعِيَةً، وَوَجَدْنَا عِنْدَهُ سَنَةَ تَفَرَّدَ بِهَا، فَكَيْفَ يَسُوعُ لَنَا تَرْكُ تِلْكَ السَّنَةِ؟ فَجَمِيعَ تَصَرُّفَاتِ أُمَّةِ الْحَدِيثِ، تَوَدَّنَ أَنْ الْمُبْتَدِعَ إِذَا لَمْ يَتَّجِرْ بِبَدْعَتِهِ خُرُوجَهُ مِنْ دَائِرَةِ الْإِسْلَامِ، وَلَمْ يَتَّجِرْ بِدَمِهِ، فَإِنْ قَبِلَ مَا رَوَاهُ سَانِعٌ، وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ لَمْ تَتَّبِرْ لِي كَمَا يَنْبَغِي، وَالَّذِي اتَّضَحَ لِي مِنْهَا: أَنَّ مَنْ دَخَلَ فِي بَدْعَةٍ، وَلَمْ يُعَدَّ مِنْ رُؤُوسِهَا، وَلَا أَمْعَنَ فِيهَا، يُقَالُ حَدِيثُهُ، كَمَا مَثَلُ الْخَافِظِ أَبُو زَكَرِيَّا بِأَوْلِيكَ الْمَذْكُورِينَ، وَحَدِيثُهُمْ فِي كُتُبِ الْإِسْلَامِ لِصِدْقِهِمْ وَحَفَظِهِمْ" (100).

وهنا الإمام الذهبي يبين لنا أن صاحب البدعة الداعي إلى بدعته وإن كان حال أكثر الحفاظ يقولون بتركه إلا أن الأخذ عنه هي المتعامل به من الناحية العملية كما ذكر بعض العلماء أن جميع تصرفات أئمة الحديث تدل على قبول رواية المبتدع ما لم تخرجه بدعته من دائرة الإسلام وهو الواضح من منهجية أهل الحديث وكذلك الصحابة من قبلهم في أخذهم من الخوارج وأهل الأهواء (101) فقد علل إمام علم العلل علي بن المديني سبب قبول روايات أهل البدع بقوله: لَوْ تَرَكَتُ أَهْلَ الْبَصْرَةِ لِحَالِ الْقَدْرِ، وَلَوْ تَرَكَتُ أَهْلَ الْكُوفَةِ لِذَلِكَ الرَّأْيِ، يَعْني النَّسْبِيُّ، خَرَبَتْ الْكُتُبُ. قال الخطيب البغدادي بعد إيراد هذا القول: "قَوْلُهُ خَرَبَتْ الْكُتُبُ، يَعْني لَذَهَبَ الْحَدِيثُ" (102).

عودة لرواية أبي الجارود:

96 الدارقطني، الضعفاء والمتروكون، 2 / 154.
97 مثل ابن الجوزي. انظر: ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون، 1 / 301.
98 انظر: الدارقطني، الضعفاء والمتروكون، 1 / 249.
99 عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، 185/4.
100 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 154/7.
101 أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص 125.
102 أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص 129.

ويعد أن تم سرد تعامل الدارقطني وابن حبان والبيهقي والسهيلي مع رواية زياد ابن المنذر نجد من يبلغ في رفض إيراد أي رواية فيها زياد ابن المنذر، ويعيب على من يذكر تلك الرواية في كتابه⁽¹⁰³⁾، إلا أن هذا التعامل ليس من الإنصاف فمجال الفحص والتدقيق قائم، وسيظل قائما ما دام المتعامل تحكمه قواعد وضوابط علم الحديث، كما هو معروف عند جمهور المحدثين، وقد وجدت في الفتح لابن حجر نوعا من القبول لرواية زياد بن المنذر عند مناقشته لمسألة طريقة تشريع الأذان فقد قال ما نصه: " وللبزار وغيره من حديث علي قال لما أراد الله أن يعلم رسوله الأذان، أتاه جبريل بدابة يقال لها البراق، فركبها فذكر الحديث وفيه: إذ خرج ملك من وراء الحجاب فقال الله أكبر الله أكبر وفي آخره ثم أخذ الملك بيده فأمر بأهل السماء. وفي إسناده زياد بن المنذر أبو الجارود وهو مثروك أيضا ويُمكن على تقدير الصحة أن يحمل على تعدد الإسراء فيكون ذلك وقع بالمدينة⁽¹⁰⁴⁾. فابن حجر هنا يؤكد إمكانية وضع رواية أبي الجارود في موضع الصحة على سبيل الافتراض، ويبني على ذلك تعدد وقوع الإسراء، وهو ما يؤكد لنا ما نقلناه عنه من التفريق بين أن يكون الحديث موضوع أو أن يكون الحديث متروك، فتأمله فإنه بيّن، وهو ما يشير إلى أن رواية أبي الجارود ليست بذلك المستوى من الانحطاط كما صورها لنا ابن معين أو كما رفض بعضهم ذكر رواياته لمجرد الذكر، والذي ينبغي أن نتعامل به هو: بأن تكون روايات أبي الجارود محل دراسة وتمحيص لا محل رفض وإن كان ابن معين قد رماه بالكذب فقد رمى غيره بذلك، وتم التعامل مع أحاديثهم بالفحص والتدقيق وهو الذي ينبغي التعامل به مع أبي الجارود أقصد بالدراسة والنقد حسب منهج أهل الحديث والله أعلم بالصواب.

النتائج

نستخلص مما سبق أنه يوجد بون شاسع بين ترجمة الزيدية وبين ترجمة علماء الحديث في تعديل وجرح أبي الجارود زياد بن المنذر، فالزيدية في التوثيق هم ما بين من يوثق روايته بالنص على عدالته وما بين من يوثقه من الناحية العملية وذلك بالرواية عنه وبذكره في الرواية مثل ما جاء في كتاب (تسمية من روى عن زبيدي بن علي)، وأما في الجرح فليس في الزيدية من يذكره بجرح.

وأما عند علماء الحديث، فهم في التوثيق لا يوجد بينهم من نص على توثيقه، وبالنسبة للجرح فقد تفاوتت صيغ الجرح في أبي الجارود، فهناك من وصفه بالكذب، وبعضهم وصفه بالضعف في الحديث، والبعض وسمه بالتشيع، وهذا التفاوت بين الطرفين يرجح فيه جانب علماء الحديث في تضعيف أبي الجارود على تفصيل سيأتي.

مصدر وصف أبي الجارود بالكذب هو: الإمام يحيى بن معين، والدليل على ذلك أن البخاري صرح بأن الذي رماه بالكذب ابن معين، وأبو داود عندما كذبه قال: سمعت يحيى يقوله، وأشار ابن عدي في كتابه الكامل للسبب الذي جعل ابن معين يصفه بالكذب، وذكر البيهقي بأن ابن معين كذبه وأن البقية ضعفوه، وذكر ذلك أيضا الحافظ ابن حجر العسقلاني، وعليه يكون بقية العلماء الذين أطلقوا وصف الكذب على أبي الجارود إنما تابعوا ابن معين في إطلاقهم الكذب عليه.

وصف ابن معين لأبي الجارود بالكذب يحتمل أن يكون سببه الرواة الذين روى عنهم أبو الجارود كما شار ابن عدي،- وإشارة ابن عدي هنا يمكننا أن نفهم منها، عدم موافقته لإطلاق وصف الكذب على أبي الجارود؛ ولذلك ذكر أن السبب ليس في أبي الجارود وإنما في الرواة الذين روى عنهم،- وقد يحتمل أن يكون سبب وصف ابن معين لأبي الجارود بالكذب هو أن أبا الجارود كان يحدث بحديث تلم الحيطان كما في رواية الدوري، وفي هذا الجانب نجد أن هذا السبب ليس سببا حقيقيا لإطلاق وصف الكذب؛ لأنه من حيث المعنى هي مسألة فقهية لا تستوجب القول بكذب صاحبها أيا كان رأيه، ومن حيث الرواية لم ينفرد بها أبو الجارود بل شاركه فيها شريك، أضف إلى ذلك أن هناك رواية وصفهم ابن معين بالكذب ومع ذلك أخرج لهم العلماء أحاديث، وأيضا أن بعض الذين جرحهم ابن معين لم يعتمدوا العلماء مثل جرحه للشافعي، خصوصا أن العلماء قد ذكروا أن ابن معين متشدد في جرحه، وبناء على ما ذكر يكون

103 انظر: زين الدين محمد المنوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، 63/5.

104 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 78/2 - 79.

وصف ابن معين للرواة بالكذب يحتاج أن يوضع تحت الدراسة والتحقيق وهو الذي ينبغي أن يكون مع أبي الجارود في هذه المسألة.

تجريح الدارقطني لأبي الجارود عندما ذكره في كتابه (الضعفاء والمتروكون) كانت صيغته كالاتي: "زيد بن المنذر أبو الجارود، كوفي عن أبي الطفيل، وأبي جعفر محمد بن علي"، وأما نقل من نقل من العلماء عن الدارقطني بأنه قال في أبي الجارود "متروك الحديث" فلعل من نقل ذلك قد وقف على نص للدارقطني، ولعله إنما نقل ذلك بناء على ما ذكره الدارقطني في مقدمة خطبة الكتاب - وهو الأظهر - فقد ذكر الدارقطني في خطبة الكتاب بأن الذي سيذكرهم في الكتاب هم المتروكون، والدارقطني عند تعامله مع أبي الجارود لا يتعامل معه بناء على أنه كذاب وإنما بناء على كونه متروك في الحديث، ولذلك الدارقطني عندما يضعف أحاديث أبي الجارود لا يصفها بالوضع وإنما يصفها بالضعف، كما جاء في سنن الدارقطني، والذي نجد من خلال تعامل الدارقطني مع أبي الجارود: هو أن ضعف أبي الجارود ضعف محتمل بحيث يمكن الاستشهاد برواياته في بعض الحالات، مثلما استشهد برواية ثابت البناني، وبرواية أبو الجارود زيد بن المنذر في حديث (إني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة) عند ترجيحه بأن الرواية التي جاءت عن طريق الأغر - وهي روايتي ثابت البناني وَعَمْرُو بْنُ مَرْة، وكذلك رواية أبي الجارود - وذلك بقوله: " وَهُوَ أَشْبَهُهُمَا بِالصَّوَابِ قَوْلٌ مَنْ قَالَ: عَنِ الْأَعْرَجِ "، فجملة "من قال" هي جملة عامة، يدخل فيها ثابت البناني و عمرو وأبو الجارود.

بقية العلماء الذين جرحوا زيد بن المنذر أبا الجارود: قولهم معتبر في تجريحهم لأبي الجارود بالضعف، ولذلك رجحنا القول في بداية هذه النتائج بضعف أبي الجارود على التفصيل المذكور، وهذا لا يعني أن كل روايات أبي الجارود محكوم عليها بالضعف، وإنما توضع روايات أبي الجارود في موضع التحقيق والتدقيق، فما رواه أبو الجارود في مثالب الصحابة أو مناقب أهل البيت فهو متهم في روايته في هذا الباب لانفراده بالرواية، وما رواه في غير المناقب لال البيت والمثالب في الصحابة، فيوضع موضع الدراسة ويمكن أن يكون في الاستشهادات كما استشهد ببعض روايات أبي الجارود الدارقطني، والسهيلي، وابن حجر وغيرهم، والذي يؤيد هذا الحكم في هذا الموضوع - أقصد موضع الروايات التي ليس فيها المثالب ولا المناقب- أن بعض أئمة الحديث قد أخرج لأبي الجارود، مثل الترمذي في سننه، ومثل ابن حبان في صحيحه، بل إن ابن حبان ذكره في الثقات، فعندما نجمع بين قول ابن حبان: " يضع الحديث في مثالب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، ويروي عن فضائل أهل الأئمة أثباته أصول، لا تحل كتابة حديثه"، وبين إبراده لرواية له في صحيحه، وكذلك عندما نجمع بين ذكر ابن حبان له في الثقات وذكره أيضا في الضعفاء، نستطيع أن نستنتج من هذا الجمع بأن أبا الجارود ضعيف في بعض الحالات، ومقبول في بعض الحالات عند ابن حبان، كما يفعل البخاري في انتقاء الروايات الصحيحة من بين روايات الرواة الذين تكلم فيهم بجرح، وهو ما يشير إلى أن بعض المواضع يمكننا أن نوثق فيها أبا الجارود مثل مواضع رغائب الأعمال.

عند التأمل في الدافع الذي جعل زيد بن المنذر يأخذ روايات الذين روى عنهم مثالب في الأصحاب وغلو في مدح آل البيت، قد يكون الدافع هو الآثار التي وجدت بعد قمع ثورة الإمام زيد بن علي، وكذلك بسبب الحالة السياسية التي نتج عنها التشهير بأتباعه ومطاردتهم من قبل حكام عصره، فقد دخل أصحاب زيد فيما نستطيع أن نسميه بحالة انتكاس - إن صح التعبير-، مثل الانتكاسات التي تحدث لأي أمة أو أي جماعة أو أي فرد، وبسبب هذه الانتكاسة قد يكون أبو الجارود حدثت عنده مراجعات للمنهج والمبادئ التي كان مقتنع بها، وفي هذا السياق يمكننا تفسير إحراق أبي الجارود لكتابه، وقد يكون هذا أيضا هو الذي جعله يغيض الطرف عن حال الرواة؛ كون الرواية تؤيد الحالة الشعورية عنده والتي أنتجت هذه الانتكاسة، وذلك في الأخذ برواية من روى مثالب في الأصحاب رضوان الله عليهم أو المغالاة في أهل البيت رضوان الله عليهم، وقد يكون هو بنفسه قد دخل في التلب في الصحابة رضوان الله عليهم بالرأي لا بالرواية الذي نتج بعد قمع أصحاب زيد.

إن بداية الأفكار الدخيلة على المذهب الزيدي جاءت من قبل أبي الجارود زيد بن المنذر؛ إذ أننا لا نستطيع ترك بُعد الأحداث التي عايشها أبو الجارود، فلها دور كبير في الآراء التي تبناها، إذ المعلوم عند الزيدية - دون

الجارودية - والإمامية وكذلك عند العلماء المشهورين من المذاهب الأربعة: أن الإمام زيد رفض من يسبون أبي بكر وعمر، وأنه تولاهما، وما كان لأبي الجارود أن يخرج مع الإمام زيد في ثورته وقد اشتهر عن زيد مولاته لأبي بكر وعمر، إلا وهو مقتنع بالتولي لهما، خصوصا عندما نعلم بأن أبا الجارود لم يكن من الشخصيات المغمورة في أصحاب زيد، وفي جيشه، فقد كان في ثورة الإمام زيد من الشخصيات المتحمسة في خروجه، أضف إلى ذلك بأن سبب تحوله من الإمامية إلى مذهب زيد هو: خروج الإمام زيد؛ فترك المذهب الإمامي وتابع الإمام زيد، لكن هذه المتابعة في الحقيقة لم تستمر كثيرا، فبين بداية متابعته لزيد بن علي، وبين انهزام جيش زيد بن علي - وهي بداية فترة تحول أفكار أبي الجارود- فترة ليست بالكبيرة، فالأحداث التي حصلت بين الإمام زيد وبين دولة الأمويين وأبعادها، وما حصل لثورة زيد بن علي من انتكاسة، قد كان لها دورا كبيرا في تغيير وتحويل رأي زياد بن المنذر، وخروجه بأفكار ليست من أفكار الإمام زيد بن علي، والذي بدوره شكّل مدخلا لتسريب بعض الأفكار إلى الزيدية، وهي أفكار دخيلة على مذهب الإمام زيد بن علي، وأنا هنا لست مبررا لأبي الجارود وإنما أنا وصاف للواقع المذكور ومفسر لمجموع المعلومات التي وجدتها في هذا البحث.

المصادر

- ابراهيم بن محمد الوزير: الفلك الدوار في علوم الحديث والفقه والآثار، تح: محمد سالم عزان، مكتبة التراث الإسلامي، صعدة، دار التراث اليمني - صنعاء.
- أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي: الضعفاء والمتروكون، تح: محمود ابراهيم زايد، دار الوعي - حلب ط1، 1396 هـ.
- أحمد بن علي الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، تح: أبو عبد الله السورقي، ابراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية - المدينة المنورة.
- أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ.
- أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تح: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1404 هـ-1984 م.
- أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326 هـ.
- أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني: نزاهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: أ. د. عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، جامعة طيبة بالمدينة المنورة، ط2، 1429 هـ - 2008 م.
- أحمد بن محمد الإربلي: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر - بيروت.
- أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني: العلل ومعرفة الرجال، تح: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط2، 1422 هـ - 2001 م.
- أحمد بن محمد بن علي الوزير: المصنف في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر بيروت - لبنان، 1417 هـ - 1996 م.
- أحمد بن محمد لقمان: الكاشف لنحو العقول عن وجوه معاني الكافل نبيل السؤل، تح: د. المرتضى بن زيد المخطوري الخسني، مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1425 هـ - 2004 م.
- أحمد بن صالح بن أبي الرجال: مطلع البدور ومجمع البحور، تح: عبد السلام عباس الوجيه، ومحمد يحيى سالم عزان، مركز التراث والبحوث اليمني.
- أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تح: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1422 هـ - 2002 م.
- إسماعيل بن عمر ابن كثير أبو الفداء، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، تح: إمام بن علي بن إمام، دار الفلاح، الفيوم - مصر، ط1، 1430 هـ - 2009 م.
- الشيخ المفيد، المسائل الجارودية، تح: الشيخ محمد كاظم مدير شانجي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ط2، 1414 - 1993 م.
- بشير السيد، منهج الإمام البخاري في انتقاله من أحاديث الرواة المتكلم فيهم، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية العدد التاسع والثلاثون..
- حسن الأمين: أعيان الشيعة، دار التعارف بيروت سنة: 1406 هـ - 1986 م.
- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، 2002 م.
- طاهر بن محمد الإسفراييني: التصدير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب - لبنان، ط1، 1403 هـ - 1983 م.
- عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، تح: عمر عبد السلام السالمي، ادار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421 هـ - 2000 م.
- عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1271 هـ - 1952 م.
- عبد القاهر بن طاهر البغدادي الإسفراييني، الفرق بين الفرق، دار الأفاق الجديدة - بيروت، ط1.

- عبد الله بن الإمام الهادي الحسن بن يحيى القاسمي: الجداول الصغرى مختصر الطبقات الكبرى، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، سنة: 1375هـ.
- عبد الله بن حمزة، شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية اليمن - بصعدة.
- عبد الله بن عدي بن عبد الله الجرجاني: الكامل في ضعفاء الرجال، تح: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الكتب العلمية - بيروت-لبنان، ط1، سنة: 1418هـ - 1997م.
- عبد الله بن محمد بن حميد الدين، الزيدية قراءة في المشروع وبحث في المكونات، مركز الرائد للدراسات والبحوث، ط1، 1424هـ - 2004م.
- عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تح: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ.
- عز الدين بن الحسن، العناية التامة في تحقيق مسألة الإمامة، تم تنزيل الكتاب من موقع الزيدي انظر الرابط: (https://2u.pw/cahmQ) علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: هلموت ريتز، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ط2، 1400 هـ - 1980 م.
- علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي- القاهرة
- علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر: تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع سنة 1415 هـ - 1995م.
- علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مؤسسة دار الهجرة.
- علي بن الحسين بن محمد بن أحمد، أبو الفرج الأصبهاني: مقاتل الطالبين، تح: السيد أحمد صفقر، دار المعرفة، بيروت.
- علي بن عمر الدارقطني: العلل الواردة في الأحاديث النبوية، التحقيق: (المجلدات من الأول، إلى الحادي عشر تح: محفوظ الرحمن زين الله السلفي) الناشر: دار طيبة - الرياض، ط1، 1405 هـ - 1985 م. و(المجلدات من الثاني عشر، إلى الخامس عشر علق عليه: محمد بن صالح بن محمد الدياسي)، دار ابن الجوزي - الدمام، ط1، 1427هـ.
- لؤين أبو جعفر محمد بن سليمان، حديث لؤين المصيصي، (مخطوط) نُشر في برنامج جوامع الكلم المجاني التابع لموقع الشبكة الإسلامية، ط1، 2004م
- مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي: لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، مركز آل البيت - بصعدة محمد بن إبراهيم بن الوزير: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1415 هـ - 1994 م.
- محمد بن أحمد الذهبي: الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، تح: محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان، ط1، 1412 هـ - 1992م.
- محمد بن أحمد الذهبي: تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1، 1419 هـ - 1998م.
- محمد بن أحمد الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405 هـ - 1985 / م
- محمد بن أحمد الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد الجبالي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 1382 هـ - 1963م.
- محمد بن أحمد الذهبي، ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر - بيروت، ط4، 1410 هـ، 1990م محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مئذة العبدي: فتح الباب في الكنى والألقاب، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفارياحي، مكتبة الكوثر - الرياض، ط1، 1417 هـ - 1996م.
- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، سنة: 1422هـ.
- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، التاريخ الكبير، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن.
- محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، 1415 هـ - 1995 م
- محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مغذ، التميمي أبو حاتم الدارمي البُستي: المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي - حلب، ط1، 1396هـ.
- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة حلبي.
- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة - بيروت
- محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط1، 1356هـ.
- محمد بن عمرو بن موسى أبو جعفر العجلي المكي، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلجعي، دار المكتبة العلمية - بيروت، ط1، 1404 هـ - 1984م
- محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، العلل الكبير للترمذي = ترتيب علل الترمذي الكبير، تح: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل المصري، عالم الكتب - مكتبة النهضة العربية - بيروت، ط1، 1409
- مصطفى بن عبد الله كاتب جلي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المتنى - بغداد (ومصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية)، 1941م.
- موقع المجلس الزيدي الإسلامي، برابط: (http://www.zaidiah.com/aticles/2252).
- نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق - سورية، ط3، 1401 هـ - 1981 م
- ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي: معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414 هـ - 1993م.
- يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري، تاريخ ابن معين رواية النوري، تح: د. أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة، ط1، 1399 - 1979.

يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري: تاريخ ابن معين رواية عثمان الدارمي، تح: د. أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث - دمشق.

يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزني: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط، 1400 هـ - 1980 م.

KAYNAKÇA

- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh sallâllahu aleyhi vesellem ve sunenih ve evyâmih*=*Sahîh-i Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrâhim. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-'Usmâniyye, ts.
- Cürcânî, Abdullah b. 'Adî b. Abdullah. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad-Abdulfettâh Ebû Sene. Beyrut: el-Kütübü'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *el-İlelü'll-vâride fî'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Birinci ciltten on birinci cilde kadar: Mahfûzu'r-Rahmân Zeynüllâh es-Selefi. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1405/1985. Aynı eser on ikinci ciltten on beşinci cilde kadar talik: Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debâsî. Dammâm: Dâru İbn Cevzî, 1427.
- Dârimî, Muhammed b. Hibbân b. ahmed b. Hibbân b. Mu'âz b. Ma'bad et-Temîmî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'âfa ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. Haleb: Dârü'l-va'y, 1396.
- Ebû Cafer el-Mekkî, Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâü'l-Kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1404/1984.
- Ebû Mûsâ el-Aş'arî, Ali b. İsmail b. İshak b. Salim b. İsmail b. Abdullah b. Mûsâ b. Ebî Bürde. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musâllîn*. ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Dâru Franz Şitayz, 3. Basım, 1400/1980.
- Ebu'r-Ricâl, Ahmed b. Sâlih. *Matla'u'l-budûr ve mecma'u'l-buhûr*. thk. 'Abdusselam 'Abbâs el-Vecîh-Muhammed Yahyâ Sâlim 'Îzân. Yemen:Merkezu't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî ts.
- Emîn, Hasan. *A'yânu'ş-Şî'a*. Beyrut: Dâru't-Ta'âruf, 1406/1986.
- Esbehânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed. *Mekâtîlü't-tâlibîn*. thk. es-Seyyid ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Esferâyînî, Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 2. Basım, ts.
- Hacı Halîfe, Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Târîhu Bağdad*. thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî 1422/2002.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdadî. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebu Abdullah es-Sûrakî-İbrahim Hamdi el-Medenî, Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Horasânî, Ahmed b. Şu'ayb b. Ali el-Horasânî en-Nisâî. *ed-Du'afâ ve'l-mutrekûn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed. Haleb: Dâru'l-va'y, 1396.
- Hümejdüddîn, Abdullah b. Muhammed. *ez-Zeydiyye kırâa fi'l-meşrû' ve bahs fi'l-mukevvenât*. b.y.: Merkezu'r-Râid li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, 1424/2004.
- 'Itr, Nuruddîn. *Menhecu'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1401/1981.
- İbn 'Asâkir, Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Dimaşk*. thk. 'Amr b. Ğarâme el-'Umerî. Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarabad-Beyrut: Meclisu Dâireti'l-'Usmâniyye-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî 1271/1952.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, Hindistan: Matba'atu Dâireti'l-Ma'ârif en-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbn Salâh*. thk. Rabî' b. Hâdî 'Umeyr el-Madhalî. Medine: 'İmâdetu'l-bahsi'l-'ilmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1404/1984.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî. Medine: Câmi'atu't-Tayyibe, 2. Basım, 1429/2008.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbîlî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve ebnâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbas, Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Hamza, Abdullah. *Şerhu'r-Risâleti'n-nâsiha bi'l-edilleti'l-vâdiha*. Sa'da: Merkezu Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye. ts.
- İbn Hasan, 'İzzüddîn. *el-İnâyetü't-tâmme fî tahkiki mes'eleti'l-îmâme*, PDF: b.y. ts. https://ia800404.us.archive.org/20/items/love_407_201605/%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%86%d8%a7%d9%8a%d8%a9%20%d8%a7%d9%84%d8%aa%d8%a7%d9%85%d8%a9%20%d9%81%d9%8a%20%d8%aa%d8%ad%d9%82%d9%8a%d9%82%20%d9%85%d8%b3%d8%a3%d9%84%d8%a9%20%d8%a7%d9%84%d8%a5%d9%85%d8%a7%d9%85%d8%a9.pdf

- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-mile'l ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer Ebu'l-Fidâ. *Müsnedu'l-Fâruk Emîru'l-mü'mînîn Ebî Hafs Ömer b. el-Hattâb radiyallahu 'anhu ve akvâluhu 'alâ ebvâbi'l-ilm*. thk. İmâm b. Ali b. İmâm. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- İbn Mendeh el-'Abdî, Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ. *Fethu'l-bâb fi'l-kînâ ve'l-elkâb*. thk. Ebû Kutebye Nazar Muhammed el-Fâryânî. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1417/1996.
- İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim. *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-züb 'an seneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1415/1994.
- İsferâyînî, Tahir b. Muhammed. *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve temyîzu'l-firkati'n-nâciye 'ani'l-firaki'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Lübnan: 'Alemlü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Kâsimî, Abdullah b. el-İmâm el-Hâdî el-Hasan b. Yahyâ. *el-Cedâvilu's-suğrâ muhtasaru't-tabakâti'l-kübrâ*. b.y.: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sakâfiyye, 1375.
- Levîn el-Masîsî, Ebû Cafer Muhammed b. Süleyman. *Hadîsu Levîn el-Masîsî*. (Cevâmî'u'l-kelîm isimli kütüphane programı içerisinde neşredilmiştir.), 2004.
- Lukmân, Ahmed b. Muhammed. *el-Kâşif li zevî'l-'ukûl 'an vucûhi ma'ani'l-kâfil bi neyli's-suûl*. thk. el-Murtadâ b. Zeyd el-Mihatvarî el-Hasanî. 2. Baskı. b.y.: Mektebetü Merkezi Bedr li't-Tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1425/2004.
- Meclisu'z-Zeydî el-İslâmî, Erişim: 28.05.2021 <http://www.zaidiah.com/aticles/225>
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*. Müessesetü Dâri'l-Hicre, ts.
- Müeyyidî, Mecduddîn b. Muhammed b. Mansûr. *Levâmi'u'l-ebâr fi cevâmi'u'l-'ulûm ve'l-âsâr ve terâcimu ûli'l-'ilmi ve'l-enzâr*. Sa'da: Merkezu Âli'l-Beyt, ts.
- Münâvî, Muhammed b. Abdurraûf b. Tacü'l-'arîfîn. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- Müzzî, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Seyyid, Beşir. *Menhecü'l-İmâm el-Buhârî fi intikâihi min ehâdîsi'r-rûvati'l-mütekellem fihim*. Mecelletü Külliyyeti Usûli'd-Dîn ve'd-Da've bi'l-Menûfiyye 39.

- Sübkî, Abdulvahhâb b. Takiyyuddîn. *Tabakâtu's-Şafi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1413.
- Süheyli, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Raodu'l-ünüf fi şerhi's-sîreti'n-nabeviyye*. thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî. Beyrut: Dâru İhyâi'tt-Turâsi'l-'Arabî, 1421/200.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. el-Milel ve'n-nihal. b.y.: Müessesetü Halebî, ts.
- Şenkîti, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Ceknî. *Edvâü'l-beyân fi idâhi'l-Kurân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415/1995.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. *el-Bedru't-tâli' bimehâsini mi ba'di'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Şeybânî, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed. *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. Riyâd: Dâru'l-Hâncî, 1422/2001.
- Şeyhu'l-Müfîd. *el-Mesâilu'l-cârûdiyye*. thk. eş-Şeyh Muhammed Kâzım. Beyrut: Dâru'l-Müfîd li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1414/1993.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-İlelü'l-kebîr li't-Tirmizî Tertîbü 'ileli't-Tirmîzî el-Kebîr*. thk. Subhî es-Samerrâî-Ebu'l-Ma'âtî en-Nûrî-Mahmud Halil es-Su'aydî. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb-Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabîyye, 1409.
- Vezi'r, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Musaffâ fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Mu'asır, 1417/1996.
- Vezi'r, İbrahim b. Muhammed. *el-Feleku'd-devvâr fi 'ulûmi'l-hadîs ve'l-fikh ve'l-âsâr*. thk. Muhammed Salim 'İzzân. Sa'da: Mektebetü't-Turâsi'l-İslâmî, San'a: Dâru't-Turâsi'l-Yemenî, ts.
- Yahya b. Ma'in, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mâ'in b. 'Avn b. Ziyâd b. Bistâm b. Abdurrahman el-Mürrî. *Târîhu İbn Ma'in rivâyetu'd-Devrî*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-'ilmî ve ihyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- Yahya b. Ma'in, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mâ'in b. 'Avn b. Ziyâd b. Bistâm b. Abdurrahman el-Mürrî. *Târîhu İbn Ma'in rivâyetu 'Usmân ed-Dârimî*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, ts.
- Yâkût el-Hâmevî, Yâkût b. Abdullah er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.

- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *er-Ruvâtu's-sikâti'l-mütekellem fihim bimâ lâ yûcibu redduhum*. thk. Muhammed İbrahim el-Mûsilî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1412/1992.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bacâvî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut danışmanlığında bir komisyon. Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1419/1998.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. 'Abdulfettâh Ebu Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410/1990.
- Zirikî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.

Hanefî Fıkıh Yazıcılığında Hâşiye Geleneği: Ahîzâde'nin Zahîratü'l-Ukbâ Adlı Eseri Örneği*

Şevket TOPAL**

Seyit BADIR***

Atıf/Cite as: Topal, Şevket-Badır, Seyit. "Hanefî Fıkıh Yazıcılığında Hâşiye Geleneği: Ahîzâde'nin Zahîratü'l-Ukbâ Adlı Eseri Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 124-157.

Öz: Klasik telif türleri umumiyetle bir metin üzerine yapılan çalışmalarla gelmiş ve gelişmiştir. Bu bağlamda esas alınan metnin niçin tercih edildiğinin birçok sebebi vardır: Kısallığı, dil itibarıyla muhkemliği, ders kitabı olması, kolay ezberlenebilirliği, müellifinin ilmi kuvveti, kutsallığı veya bereketli kabul edilmesi bunlar arasındadır. İlim anlayışı, geleneği sürdürme, hoca-talebe münasebetleri gibi başkaca etkili unsurlar da bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu sebeplerden hareketle metinler üzerine şerh ve hâşiye türü eserler kaleme alınmıştır. Bu makalemizde hâşiye kavramı üzerinde durulduktan sonra kısaca Ahîzâde'nin hayatı ve ilmi kişiliğinden bahsedilecektir. Makalenin devamında ise Zahîratü'l-ukbâ adlı eserin tanıtımı yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ahîzâde, Sadrüşşerîa, Zahîratü'l-ukbâ, Şerhu'l-Vikâye, Hâşiye.

Annotation Tradition in Hanafi Fiqh Writing: The Example of Ahîzâde's Zahîratü'l-Ukbâ

Abstract: Types of classical copyright have been generally shaped and developed through various studies on a text. There are numerous reasons for taking into account the text concerned, including its briefness, linguistic excellence as well as its many characteristics such as its usage as textbook, its mnemonic structure, the scientific strength of its writer, its holiness and plentifulness. It is also possible to incorporate other crucial reasons into this list, e.g. scientific approach, conventional maintenance, relationships between scholars and students. All

* Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Şevket TOPAL danışmanlığında Seyit BADIR tarafından hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, sevkettopal@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0001-8628-2800

*** Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, seyyit1977@hotmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-4187-2556

these reasons have enabled scholars to prepare expositive and annotative studies. In this study, the notion of annotation is initially scrutinised. Subsequently, Ahizâde's life and his scientific identity will be explained in a brief manner. The article will then turn its attention to his work entitled 'Zahîratü'l-ukbâ'.

Keywords: Islamic Law, Ahizâde, Sadrüşşerîa, Zahîratü'l-ukbâ, Şerhu'l-Vikâye, Annotation.

في تأليف الفقه الحنفي تقليد الحاشية: مثل كتاب ذخيرة العقبي لأخي زاده

الخلاصة: ظهرت أنواع المؤلفات القديمة بشكل عام، ونطورت مع العمل على المتن. في هذا السياق، هناك أسباب عديدة لترجيح المتن. ومن بينها: قصره، وإحكامه لغوياً، وكونه كتاباً تدريسياً، وسهّل الحفظ و قوياً مؤلفه علمياً، أو قدسياً، أو قبوله مباركاً. يمكن أيضاً تقييم العوامل المؤثرة الأخرى مثل فهم العلم، واستمرار التقليد، والعلاقات بين المعلم والطالب في هذا الإطار. بناءً على هذه الأسباب، تمّ تأليف الشرح والحاشية على المتن. في مقالنا هذه، بعد التركيز على مفهوم الحاشية، سنتحدث بإيجاز حياة أخي زاده (ت. 905/1500م) وشخصيتها العلمية. في تكملة المقالة، سيعرّف كتاب أخي زاده المسمى بـ ذخيرة العقبي في شرح صدر الشريعة العظمى.

كلمات مفتاحية: الفقه، أخي زاده، صدر الشريعة، ذخيرة العقبي، شرح الوقاية، الحاشية.

GİRİŞ

Fıkıh ilmi kaynak bakımından çok geniş bir külliyata sahip olup bu külliyyatın bir kısmı te'lif diğer bir kısmı da şerh ve hâşiyelerden oluşmaktadır. En genel anlamda te'lif eserlerin daha iyi anlaşılması ihtiyacı şerh ve hâşiyelerin yazılmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Hanefî Mezhebi içerisinde de çok geniş bir şerh ve hâşiyeye edebiyatı meydana gelmiş ve bu eserler ilim adamları tarafından da okuna gelmişlerdir. Hanefî fakihî Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Şerhu'l-Vikâye* isimli eseri üzerine Ahizâde'nin (ö. 905/1500) yazmış olduğu *Zahîratü'l-ukbâ fi Şerhi Sadrişşerîati'l-uzmâ* adlı hâşiyesini bu gelenek içerisinde kaleme alınmış kitaplar arasında değerlendirebiliriz.

1. Hâşiyeye

Bu başlık altında hâşiyeye kelimesinin anlamı, hâşiyelerin tarihi, hâşiyeye yazma gerekçesi ve Hanefî fıkında hâşiyeler üzerinde durulacaktır.

1.1. Hâşiyeye Kelimesinin Anlamı

Sözlükte “doldurmak; gereğinden fazla söz söylemek veya yazmak” anlamlarına gelen **haşv** masdarından türetilmiş bir isim olan **hâşiyeye** (çoğulu **havâşî**) “söz ve yazıdaki fazlalıklar, bir şeyin kenarı, bir eserin ve yazının bulunduğu sayfanın kenarlarındaki boşluk” demektir. Terim olarak hâşiyeye, “sayfa boşluklarına ilâve edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not” manasında olup **hâmiş** ve **derkenar** kelimeleriyle eş anlamlıdır.¹ Bir başka açıdan ise hâşiyeye, metin ve kitap üzerine yapılmış, doğru ve yerinde anlamaya, ilmi muhafazaya, devamlılığı

¹ Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/419-422.

sağlamaya ve malumatı olabildiğince kaydetmeye dönük, fonksiyonel ve katılımcı yoğun çabaların bir ürünüdür.”² Genelde şerhlere dair yapılan açıklama, eleştiri ve ilâve tarzı notlardan oluşan eserler hâşiye, hâşiyelere dair yazılan notlar ise ta’lik/ta’likât olarak adlandırılmıştır.³

Gerek hâşiye gerekse şerh, ta’likât, tefsir vb. kelimeler açıklanmasına gerek duyulan metinler için söz konusudur. Fakat bunlar, ilgili eserin anlaşılmasını kısımlarını izah için olduğu gibi esasen kapalı olmayan konuyu daha çok vuzuha kavuşturmak, o konuda okuyucuyu daha fazla bilgilendirmek gayesiyle de yapılır. Hâşiye türü eserler metinden ziyade şerhteki bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklama, tamamlayıcı bilgi verme ve yerine göre eleştirme amacı taşıyan çalışmalardır. Bu tür ilâvelerin daha çok ders kitabı olarak okutulan eserler üzerinde yapıldığına bakarak bunların hoca veya öğrencilere ait ders notlarının düzenlenmesi sonucunda meydana geldiği söylenebilir. Özellikle Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında yoğun biçimde görülen hâşiyelerin bir özelliği de kelime veya cümleyi izaha “kavlühû” ifadesiyle başlanmasıdır.⁴

1.2. Hâşiyelerin Tarihi

Şerh geleneğinin İslâm öncesinde çeşitli milletlerde mevcut olduğu bilinmektedir. Bir metne açıklama yazma geleneğinin kutsal kitapların yorumuyla başladığı düşünülmektedir. Zira ilâhî mesaj ne kadar açık ve anlaşılır olursa olsun insanların bilgi ve kültür düzeyleri farklı olduğundan herkesin onu aynı şekilde anlaması mümkün değildir. Nitekim Kur’an-ı Kerîm “mübîn” (apaçık) sıfatıyla nitelendiği halde bir kısım âyetler başka âyetlerle tefsir edilmiştir. Hz. Peygamber’in hadisleri de yerine göre Kur’an’ın lafzını veya mânasını açıklar mahiyettedir.⁵

İslâm dünyasındaki şerh ve hâşiye geleneğinin ilk dönemlere kadar uzandığı, daha sonra özellikle Memlûkler ve ardından Osmanlılar zamanında yaygınlaştığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in Kur’an’daki bazı meseleleri tefsir etmesi, az bilinen kelimelerin manalarını ve Kur’an hükümlerini açıklaması İslâm kültüründe şerhin başlangıcı kabul edilebilir.⁶

Şerh ve hâşiye yazımının Memlûkler ve Osmanlılar döneminde başlayıp devam ettiği, bu dönemlerin ilmî ve fikrî bakımdan duraklama ve gerilemeyi temsil ettiği

² İsmail Kara, Şerh ve Hâşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâm’ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi? Türkiye 4. Dini Yayınlar Kongresi, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 63.

³ Sedat Şensoy, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/555-558.

⁴ Topuzoğlu, “Hâşiye”, 16/419-422.

⁵ Topuzoğlu, “Hâşiye”, 16/419-422.

⁶ Şensoy, “Şerh”, 38/555-558.

söylenmekte, şerh ve hâşiye yazarların çoğunun eski Arap üslûbuna tamamen hâkim olmadıkları, edebî seviye bakımından yetersiz kaldıkları, hatta bazılarının gramer hataları yaptığı iddia edilmektedir. Buna karşılık şerhlerde görülen zorlukların büyük ölçüde ele alınan konulardaki derinleşme dolayısıyla ortaya çıktığı söylenmekte, ayrıca ilim adamlarının zor meseleleri anlama ve çözme becerileriyle diğerlerinden ayrıldıkları, bunun kusur değil üstünlük sayılması gerektiği de belirtilmektedir. Bazılarınca ilmî bakımdan gerileme devri diye nitelendirilen şerh döneminde birçok büyük ilim adamının yetişmiş olması bu görüşün isabetsizliğini ortaya koymaktadır. Bu devirde yazılan eserlerin pedagojik kurallara uymadığı şeklindeki görüş de haksız bulunmakta, metin, şerh, hâşiye ve ta'lik sıralamasıyla yapılan eğitimin tedricilik yöntemi çerçevesinde ele alındığı ifade edilmektedir.⁷

1.3. Haşiye yazma gereksesi

Birçok şerh ve hâşiye dibacesinde yer alan; *“alim bir dostumun/talebelerimin/bu kitabı okuyanların/meslektaşlarımın/devlet adamının...bu metnin/bu kitabın meselelerini açmam, zor/muğlak kısımlarını açıklamam, istilahlarını tarif etmem istikametindeki ısrarlı arzularını yerine getirmek için bu eseri telif etmemi istemeleri”* mealindeki sözler, şerh ve haşiyelerle eğitim süreçleri, hoca-talebe münasebetleri, ilim meclisleri arasındaki doğrudan ve besleyici ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır.⁸

İbn Haldûn (ö. 808/1406) haşiye yazılmasının sebebini, daha önceki teliflerin muğlak ve anlaşılmayan ifadelerini beyan etmek, hatalarını tashih ederek sonraki metinlerin doğru olmasını sağlamak şeklinde ifade etmiştir.⁹ Hâşiye yazmaya götüren sebepler, gerekli yerleri şerh etmek, yazarın değinmediği hususları ve eksik kısımları ikmal etmek, ilgili başka görüşleri değerlendirmeye almak, konuları kategorize etmek, tenkitlerde bulunmak ve kendi görüşünü ortaya koymak¹⁰ şeklinde sıralanabilir.

1.4. Hanefî Fıkında Hâşiyeler

Hanefî Mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanında bir kitabı bilinmemekte olup görüşleri talebeleri vasıtasıyla bizlere ulaşmıştır. Özellikle Ebû Hanîfe'nin talebesi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin derlediği, kendisinden tevâtür ve şöhret yoluyla nakledildikleri için *“zâhirü'r-rivâye”* (el-usûl) olarak anılan *el-Asl (el-Mebsût)*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *es-Siyerü'l-kebîr* ve *es-*

⁷ Şensoy, “Şerh”, 38/555-558.

⁸ İsmail Kara, Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâmın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?, Türkiye 4. Dini Yayınlar Kongresi, 66.

⁹ İbn Haldun, Mukaddime, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 2, 973-974; Sezai ENGİN, Hadis Şerh Geleneğinde Haşiye ve Talikalar, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 12.

¹⁰ Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, (İstanbul: y.y., 2012), s. 175.

*Siyerü's-sağîr*¹¹ adlı eserler Hanefî fıkının ilk ve en güvenilir kaynaklarını oluşturmaktadır. Bazıları defalarca basılan bu eserlerden özellikle *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi'u'l-kebîr* ve *el-Câmi'u's-sağîr* üzerine tanınmış Hanefî âlimleri tarafından yapılan birçok şerh, ihtisar ve nazım çalışmasının önemli bir kısmı yazma halinde bugüne ulaşmıştır.¹²

Sonraki dönemlerde İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte mütekaddimûn Hanefî alimlerin görüşleri kitaplarda muhtasar metinler halinde derlenmeye başlanmıştır. Bazılarında yalnız Ebû Hanîfe'nin, bazılarında talebelerinin de görüşlerinin kaydedildiği bu muhtasar metinler zaman içinde birçok âlim tarafından şerhedilmiştir.¹³ Ayrıca bu metin ve şerhlere hâşiyeler yazılmıştır. Hanefî furu' fıkhu ile ilgili kaleme alınan meşhur bazı hâşiyeler şöyle sıralanabilir:

Sedîdüddin el-Kâşgarî'nin (ö. 705/1305) *Münyetü'l-musallî* adlı eserine İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) yazdığı *Halebî sağîr* diye bilinen şerhe Güzelhisârî'nin (ö. 1253/1837) *Hilyetü'n-nâcî* adıyla yazdığı hâşiye;

Ahîzâde Yûsuf Efendi'nin (ö. 905/1500) Sadrüşşerîa'ya ait *Şerhu'l-Vikâye*'ye yazdığı *Hâşiye-i Çelebî* diye tanınan *Zahîretü'l-ukbâ* adlı hâşiyesi;

Sâdî Çelebî'nin (ö. 945/1539) Bâbertî'ye (ö. 786/1384) ait *el-Hidâye* şerhi *el-Înâye* üzerine yazdığı hâşiyesi;

Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîrü'l-ebşâr*'ına Haskefî (ö. 1088/1677) tarafından *ed-Dürri'l-muhtâr* adıyla yazılan şerhe İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr* adlı meşhur hâşiyesiyle Tahtâvî'nin (ö. 1231/1816) aynı şerhe hâşiyesi;

Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm* adlı eserine Vânî Efendi (ö. 1096/1685) ve Azmîzâde Mustafa Hâletî'nin (ö. 1040/1631) hâşiyeleridir.

2. Şerhu'l-Vikâye

Şerhu'l-Vikâye, Burhânüşşerîa'nın (VII-VIII/XIII-XIV yüzyıl) torunu Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) için telif ettiği *el-Vikâye*'nin şerhidir. Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) daha önce *en-Nukâye* adıyla ihtisar ettiği bu eseri oğlu Mahmûd'un isteği üzerine şerh etmeye başlamış, ancak onun vefatından sonra tamamlayabilmiştir. Medreselerde okutulan

¹¹ İmam Muhammed'in bu adla anılan eserinin varlığı tartışmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya "Zâhiru'r-rivaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101.

¹² Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/21.

¹³ Özel, "Hanefî Mezhebi", 16/21.

temel eserlerden biri haline gelen şerh üzerine pek çok hâşiye, ta'lik ve risâle yazılmıştır.¹⁴

Şerhu'l-Vikâye üzerine yapılan bazı haşiyeler:

Haşiyetü Şerhi'l-Vikâye

Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî Musannifek'in (ö. 875/1470) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir.

Haşiyetü Şerhi'l-Vikâye

Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir.

Haşiyetü Şerhi'l-Vikâye

Hasan Çelebi'nin (ö. 891/1486) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir.

Haşiyetü Şerhi'l-Vikâye

Ya'kup Paşa'nın (ö. 891/1486) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir.

Haşiyetü Şerhi'l-Vikâye

Muhyiddin Muhammed Niksârî'nin (ö. 901/1495) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir.

Haşiyetü Şerhi'l-Vikâye

Muhyiddin Mehmed Hatibzâde'nin (ö. 901/1495) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir.

Zahîratü'l-ukbâ

Ahîzâde/Ahî Çelebî Yusuf b. Cüneyd et-Tokâdî'nin (ö. 905/1500) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir.

Haşiyetü Şerhi'l-Vikâye

Kutbuddin el-Merzîfonî'nin (ö. 935/1528) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir.

Haşiyetü Şerhi'l-Vikâye

Arap Çelebî'nin (ö. 950/1543) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir.

Haşiyetü Şerhi'l-Vikâye

İsâmüddin el-İsferâyînî'nin (ö. 951/1544) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı haşiyedir.¹⁵

¹⁴ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2020; Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hac, *Mukaddimetü Müntehe'n-nükâye*, 1/75-84; Özen, "Sadrüşşerîa", 35/427-431; Özel, *Haneî Fıkh Âlimleri*, 132-135.

¹⁵ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2020; Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hac, *Mukaddimetü Müntehe'n-nükâye*, 1/75-84; Özen, "Sadrüşşerîa", 35/427-431; Özel, *Haneî Fıkh Âlimleri*, 132-135.

3. Ahîzâde'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Bu başlık altında Ahîzâde'nin (ö. 905/1500) yaşadığı çağ, ilmi hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında özet bir şekilde bilgi verilecektir.

3.1. Yaşadığı Çağ

Ahîzâde, Osmanlı Devleti yükselme devri âlimlerinden olup Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481) (1451-1481) ve II. Bayezid (ö. 918/1512) (1481-1512) dönemlerinde yaşamıştır. Bu dönem kendisi için önemli avantajlar sağlamıştır. Zira devletin başında Fâtih Sultan Mehmet gibi ilmi ve âlimi himaye eden bir yönetici bulunmaktaydı. Fatih Sultan Mehmet, Arabistan ve İran'da devrinin büyük âlimlerini kendi ülkesine getirtmeye çalışmıştır. Çünkü kendi ülkesindeki ulemâ bir Acem veya Arap ulemâsı düzeyinde değildi. Bu da cihan imparatoru olan Fatih'i üzmekteydi. Genellikle yabancılara karşı Hocazâde'yi (ö. 893/1488) örnek gösterirdi. Bu hususta eli çok geniş değildi.

Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'un fetihinden sonra oradaki sekiz kiliseyi medrese (Zeyrek Medresesi) haline getirdi. Ayrıca Ayasofya medresesini açtı. Fatih Camii Külliyesi olarak 875/1470'de ünlü Sahn-ı Semân medreselerini yaptırdı. Fatih, medreseleri bizzat kendisi teftiş eder, orada okutulan dersleri dinler ve başarılı gördüklerine çeşitli ödüller verirdi. Bunun yanında saray içerisinde, sefer esnasında hatta sünnet düğününde bile ilmî tartışmalar yaptırırdı. Fatih devrinin en büyük âlimleri arasında Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Molla Gürânî (ö. 893/1488), Molla Yegân (ö. 865/1461 civarı), Hızır Bey (ö. 863/1459) ve Hocazâde Muslihuddin (ö. 893/1488) ilk akla gelenlerdir. Bu dönemde fıkhıta Molla Hüsrev, tefsirde Molla Gürânî, kelâmda Hocazâde bütün İslâm âlemince makbul olan eserler yazmışlardır. O dönemde yetişmiş seçkin ilim ve idare adamlarının çoğu bunların talebeleridir. Bu çalışmada konu edilen *Ahîzâde* de Molla Hüsrev'in öğrencilerindedir.¹⁶

Ahîzâde, eserinin mukaddimesinde yaşadığı bu dönemle ilgili önemli bilgiler aktarmaktadır. Bu dönemle ilgili olarak fıkhıta yetkin olmanın küçümsendiğini felsefecilere ve onların kitaplarına değer verildiğini ancak en muteber fıkıh kitaplarının bir dinara hatta bir dirheme bile satılmadığını ifade ederek Fatih Sultan Mehmed Han (ö. 886/1481) dönemine eleştiri getirmektedir. Bu dönemden sonra II. Bayezid Han (ö. 918/1512) döneminde ise fıkhın tekrar değer kazandığını ve fıkıh ulemasının kıymetinin arttığını ifade ederek II. Bayezid Han'a övgüde bulunmakta ve O'na dua etmekte olduğunu görmekteyiz.¹⁷ Ahîzâde'nin bu ifadelerinin, Fatih Sultan

¹⁶ Halil İnalçık, "Mehmed II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/395-407.

¹⁷ Ahîzâde Yûsuf b. Cüneyd et-Tokâdî, *Zahîratü'l-ukbâ fi Şerhi sadrişşerîati'l-uzmâ*, (Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, no. 430), 1b, 2a.

Mehmed Han ve II. Bayezid Han dönemlerinde yaşamış bir alimin yaşadığı dönemi değerlendirmesi olarak önemli bir bilginin günümüze aktarımı olduğunu düşünmekteyiz.

Fatih Sultan Mehmed Han ve II. Bayezid Han dönemlerinde Osmanlı Devleti'nin merkezi sayılabilecek İznik, Bursa, Edirne ve fetihden sonra İstanbul birer ilim merkezi olarak temayüz etmiştir.

3.2. Hayatı

Yûsuf b. Cüneyd et-Tokâdî, Ahîzâde veya Ahî Çelebî olarak tanınmaktadır.¹⁸ Kaynaklarda doğum yeri ve tarihi ile ilgili bilgi yer almamaktadır. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) babasının Tokat'ta imam olduğunu söylemektedir.¹⁹ Osmanlı Devleti yükselme dönemi alimlerinden olan Ahîzâde'nin hayatı ile ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bütün eğitim hayatını Osmanlı Devleti'nde tamamlamış ve Bursa Molla Hüsrev, Edirne Haceriyye, İstanbul Kalenderiyye, Vezir Mahmut Paşa, Bursa Sultaniye ve son olarak da İstanbul Sahn-ı semân medreselerinde müderrislik yapmıştır. Ahîzâde, İstanbul'da evinin yakınında Ahîzâde Yûsuf Efendi Camii'ni yaptırarak kitaplarını oraya vakfetmiş ve Sahn-ı Semân'da müderrisken vefat edip yaptırdığı camiin haziresine defn olunmuştur. Kaynaklarda vefat tarihinin 902/1497 veya 905/1500 olduğu söylenmektedir.²⁰

3.3. İlim Tahsili ve Hocaları

Ahîzâde, Merzifon Medresesi müderrisi Ahmed b. Abdullah el-Kırımî²¹ (ö. 879/1474)'de eğitim hayatına başlamış daha sonra II. Bayezid'in hocası olan Molla

¹⁸ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 166-167; Mahmud b. Süleyman, el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, (İstanbul: Mektebetü'l-irşad, 1438/2017), 4/336-337; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1227, 2021-2022, 2043; el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 226-227; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/223; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 13/286; Halit Ünal, "Ahîzâde Yûsuf Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/549; Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 223-224.

¹⁹ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/428.

²⁰ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 166-167; el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 4/336-337; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1227, 2021-2022, 2043; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/428; el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 226-227; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/223; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 13/286; Ünal, "Ahîzâde Yûsuf Efendi", 1/549; Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, 223-224.

²¹ el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 4/222-224; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 1/161; el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 25; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/159.

Selâhaddin'de²² okumaya devam etmiş ve en son Molla Hüsrev'in²³ (ö. 885/1480) yanında eğitimini tamamlamıştır.²⁴

3.4. Öğrencileri

Ahîzâde, hayatı medreselerde ders vermekle geçmiş olan bir alimdir. Dolayısıyla böyle bir alimin birçok öğrencisi olmuştur. Ancak kaynaklar onun öğrencileri hakkında fazla bilgi vermemektedirler. Tespit edebildiğimiz öğrencileri Taşkoprîzâde'nin (ö. 968/1561) dayısı Âbid Çelebî olarak bilinen Abdulaziz b. Seyyid Yûsuf Hüseyn el-Hüseynî²⁵ (ö. 931/1524) ve Hayreddin Efendi²⁶ (ö. 950/1543)'dir.

3.5. Eserleri

Ahîzâde'nin nahiv, mantık, belâgat, kelâm, tefsir ve fıkıh alanlarında eserleri bulunmaktadır. Ahîzâde'nin bilinen eserleri şunlardır:

*Zahîretü'l-ukbâ fi şerhi Sadri's-şerî'ati'l-uzmâ, Zübdetü't-ta'rîfât, (nahiv, mantık ve belâgat) Muhtasarul-Müntehabü Fetâvâ Kâdîhân, Ta'likât alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, Terceme-i Ferâiz-i Sirâciyye ve Hediyyetü'l-mühtedîn//Hediyyetü'l mehdîyyîn (kelâm).*²⁷

3.6. İlmi Kişiliği

Ahîzâde, Şerhu'l-Vikâye üzerine yazdığı *Zahîretü'l-ukbâ fi şerhi Sadri's-şerî'ati'l-uzmâ* adlı hâşiyesi ile özellikle Şerhu'l-Vikâye'nin ders kitabı olarak belirlendiği Osmanlı medreseleri ve Hint alt kıtasındaki medreselerde ve ilim çevreleri üzerinde etkili olmuş bir âlim ve fakîhtir.

Taşkoprîzâde (ö. 968/1561) Ahîzâde'den devrin ilmiyle amel eden erdem sahibi alimlerinden biri diye bahsederken, Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (ö. 990/1582) ise alim, fâzıl, ilmiyle âmil, usûl ve furu'da mütebahhir, akli ve nakli ilimlerde engin deniz, vera' sahibi zâhid, âbid sıfatlarıyla övgüde bulunmaktadır. Kaynaklar Ahîzâde'nin ilimle meşgul olan, her zaman Kur'an okuyan, fıkıh kitaplarını mütalaa

²² Taşkoprîzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 109; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 2/176.

²³ Taşkoprîzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 70-72; el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 4/208-215; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3/219-220; el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 184; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 6/328.

²⁴ Taşkoprîzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 166-167; el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 4/336-337; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3/428; el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 226-227; Ünal, "Ahîzâde Yûsuf Efendi", 1/549; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 223-224.

²⁵ Taşkoprîzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 139; el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 139.

²⁶ Taşkoprîzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 264; el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 4/337.

²⁷ *Keşfü'z-zunûn*, 2/2043; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3/428; el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 226-227; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 8/223; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 13/286; Ünal, "Ahîzâde Yûsuf Efendi", 1/549; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 223-224.

eden, sahip olduğu çok sayıdaki kitabını ilim sahiplerine vakfeden hayır sahibi, faziletli bir kimse olduğundan bahsetmektedirler.²⁸

4. *Zahîratü'l-Ukbâ fî Şerhi Sadrişşerîati'l-Uzmâ* Adlı Eserin Tanıtımı ve Tahlili

Bu başlık altında Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Şerhu'l-Vikâye* adlı eseri üzerine Ahîzâde tarafından kaleme alınan *Zahîratü'l-ukbâ fî Şerhi sadrişşerîati'l-uzmâ adlı* hâşiyesinin tanıtımı ve tahlili yapılacaktır. Burada eserin tanıtımı, yazılış gerekçesi ve yöntemi verilecek, ayrıca *Zahîratü'l-ukba* adlı eser üzerinde başkalarınca yapılan çalışmalara değinilecektir. Son olarak eserin yararlandığı kaynaklara, Hanefî fıkıh literatüründeki yerine, mezhep içi tercih örneklerine ve Hanefî mezhebi haricindeki âlimlere yaptığı bazı atıflara yer verilecektir.

4.7.1. Eserin Yazılış Nedeni

Hanefî literatüründe şerhler ve hâşiyeler gibi hacimli, kapsamlı ve delile dayalı (müdellet) teliflerin yanı sıra, ana meselelere ve delillere yer vermeksizin mezhebin hâkim görüşüne kolayca ulaşmayı sağlayacak metinler de yazılmıştır. Hanefî literatüründe hem ders hem de fetva kitabı olarak kullanılan bu metinler daha sonra mütûn-i selâse/üç metin, mütûn-i erba'a/dört metin ve mütûn-i sitte/altı metin şeklinde gruplandırılmıştır. *Muhtasaru'l-Kudûrî*, *Vikâye* ve *Kenzü'd-dekâik* mütûn-i selâse'yi; *Vikâye*, *el-Muhtâr*, *Mecma'u'l-bahreyn* ve *Kenz mütûn-i erba'a'yı* ve bu beşe *el-Hidâye*'nin de ilave edilmesi ile mütûn-i sitte oluşmaktadır.

Bu metinlerden birisi olan *el-Vikâye* üzerine Sadrüşşerîa'nın yazmış olduğu şerh İslam coğrafyasında ve özellikle Osmanlı Devleti'nde asırlarca müderris, müftü ve kâduların Hanefî literatüründe mürâcaat ettikleri muteber temel metinlerden birisi haline gelmiştir. Osmanlı hukuk düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip *Şerhu'l-Vikâye*, Osmanlı Devleti'nin bir nevi yarı resmi hukuku olarak kabul edilmiş ve de padişah fermanları ile ders kitabı listesinde seçkin yerini almıştır.

Osmanlı Medreselerinde okutulan temel fıkıh kitaplarından birisi haline gelen *Şerhu'l-Vikâye* üzerine Osmanlı âlimleri tarafından pek çok hâşiyeye, ta'lik ve risale yazılmıştır. Ahîzâde'nin kaleme almış olduğu ve de bu çalışmanın ana konusu olan *Zahîratü'l-ukbâ*, bu çalışmaların en önemlilerinden bir tanesidir.

Osmanlı Devleti yükselme devrinde birçok medresede müderrislik yapan ve Müderrisliği sırasında sürekli olarak okutmuş olduğu *Şerhu'l-Vikâye* hakkında övgü dolu sözler sarf eden Ahîzâde, eserin bazı yerlerinde kapalılıklar bulunduğu da

²⁸ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 166-167; el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 4/336-337; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3/428; el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 226-227; Ünal, "Ahîzâde Yûsuf Efendi", 1/549; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 223-224.

kendi yazmış olduğu mukaddimede işaret etmektedir. Bu kapalılıkları ve güçlükleri ortadan kaldırmak için zamanın âlimlerinin eserler kaleme aldıklarını ancak tam manası ile muvaffak olamadıklarını ifade etmektedir. Müellifimiz kendisinin ise uzun süre *Şerhu'l-Vikâye* üzerine çalıştığını, birçok âlimden bu kitabı mütalaa ettiğini, dolayısıyla bu eserde bulunan kapalılıkları ve zorlukları çözebileceğine kanaat getirdiğini ve de bu cesaretle söz konusu kitaba hâşiye yapmaya karar verdiğini söylemektedir. Ahîzade bu hâşiyesinin sadece şerhe yönelik olmadığını, yer yer *Vikâye* metninde bulunan kapalılıkları ve yanlış anlamalara sebep olacak ifadeleri de açıkladığını ileri sürer; hâşiyesinde hiçbir şerh ve hâşiyede bulunmayan nükteler zikrettiğini de ifade eder.

Ahîzâde, insanın kemâle ermesinin ve güzel huylarla bezenmesinin ancak şer'î ilimler vasıtasıyla olacağını ve bu ilimlerin arasında helal ve haramı beyan etmesi, dünya ve ahirette saadete vesile olması yönüyle de fıkıh ilminin özel bir yere sahip olduğunu vurgular. Kendisi *Zahîretü'l-ukbâ* adlı eseri kaleme alma gerekçesini de bununla izah eder.

Ahîzâde kendi hâşiyesinin mukaddimesinde *Şerhu'l-Vikâye* hakkında övücü sözler söylemek suretiyle dolaylı yoldan kendi hâşiyesini de övmüş olmaktadır. O *Zahîra'* da şu anlama gelebilecek ifadeler kullanmaktadır: Bu eser özellikle fıkıh ilmiyle ilgilenen ve Osmanlı medreselerinde müderrislik yapan kimseler için büyük bir öneme sahiptir. Zira bir kitabın kapalı olan yerlerinin açıklanması, eksik bırakılan yerlerin tamamlanması, ihtiyaç duyulan bazı görüşlerin delillendirilmesi ve bütün bunların o ilimde yetkin bir âlim tarafından yapılması neticede bir kitabın anlaşılması için büyük önem taşımaktadır.

Kâtip Çelebî ve Abdülhay el-Leknevî eserin bu önemini belirtmek sadedinde onun hâşiyeler içerisinde benzerlerine göre daha derli toplu ve dikakte değer olduğunu zikretmenin yanında, öğrenciler arasında da yaygın bir kullanıma sahip olduğunu ifade ederler.²⁹

4.7.2. Eserin Muhtevası

Burhânüşşerîa, *Vikâyetü'r-rivâye* adlı eserini üst başlık olarak "kitap", alt başlıklar olarak "bab" ve "fasıl" şeklinde üçlü tasnif yöntemiyle kaleme almıştır. *Vikâye* şerhi üzerine çalışma yapan Ahîzade'nin de bu üçlü tasnif yöntemi üzerine çalışmasını oluşturduğunu görmekteyiz. Tahâret kitabıyla başlayıp hünsâ kitabıyla eseri bitirmektedir.

Hidâye ve *Bedâiu's-sanai'* gibi bazı Hanefî fıkıh kaynaklarında ferâiz bölümü bulunmadığı gibi *Hidâye*'nin meselelerinin özetlendiği *Vikâye*'de ve onun şerhlerinde

²⁹ Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3/428; el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 226-227.

de ferâiz bölümü bulunmamaktadır. Dolayısıyla *Vikâye* şerhi üzerine çalışma yapan Ahîzâde'nin *Zahîratü'l-ukbâ'*ında da ferâiz bölümü bulunmamaktadır. Bu eserlerde ferâiz bölümünün bulunmama sebebi olarak, bu alanda yazılan müstakil eserlerle ferâiz ilminin ayrı bir ilmî disiplin haline gelmiş olması söylenebilir.

Hanefî fıkıh kitaplarının tertibinde Nikâh ve Bey' (Alış-veriş) konularının yer aldığı sıra dikkat çeken bir durumdur. Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Kudûrî (ö. 428/1037), Mevsilî (ö. 683/1284), İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) gibi fakîhler eserlerinde ibâdet konularının hemen peşinde bey' konularını işlemişler, nikâh konularını ise daha sonra ele almışlardır. Bunun gerekçesi olarak ise insanların bey'e olan ihtiyaçlarının nikah konularına olan ihtiyaçlarından daha fazla olması zikredilmiştir.³⁰ İmam Muhammed (ö. 189/805), el-Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945), el-Kâsânî (ö. 587/1191), el-Merginânî (ö. 593/1197), Burhanüşşerîa, (VII-VIII/XIII-XIV yüzyıl), Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549) gibi fakîhler ise eserlerinde ibadet konularının peşinde nikâh konularını işlemiş, bey' konularını ise daha sonra ele almışlardır. Bunun gerekçesi olarak ise nikâhın ibâdet konularına daha yakın olduğu, hatta nikâhlanmanın ibâdet maksadıyla bir köşeye çekilmekten daha faziletli ve nikahın peygamberlerin bir sünneti olduğu ifade edilmiştir.³¹

Eserin hâtime kısmında bu kitabı bitirmeye muvaffak kılan Allah'a hamd eden Ahîzâde, zamanın şerli insanlarından şikâyetle bulunmakta ve kitabını hicri 891 yılında yazmaya başlayıp hicri 901 yılında tamamladığını ifade etmektedir.

4.7.3. Eserin Yöntemi

Ahîzâde'nin, eserini *Şerhu'l-Vikâye*'nin tasnif sistemi olan üçlü tasnif sistemine (kitap, bab ve fasl) göre oluşturduğunu az önce ifade etmiştik. Yazmış olduğu hâşiye ile amacının, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) tanımlarını vermediği kavramların tanımlarını yapmak, eksik bıraktığı yerleri tamamlamak, kapalı geçtiği yerleri açıklamak olduğunu ifade eden müellifimiz, bu amaç doğrultusunda şârihin ifadelerini parça parça قول diyerek ele almış, elinden geldiğince açıklanmaya ihtiyaç duyulan yerleri açıklamaya, delillendirilmesi gereken yerleri delillendirmeye gayret göstermiş bazı yerlerde ise ibarenin tashihi için şârih Sadrüşşerîa'yı eleştirmekten de

³⁰ Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, (Kahire: Matbaatu'l-Hayriyye, 1322), 1/183; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 2/3.

³¹ Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1420/2000.), 5/3; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 3/184.

çekinmemiştir. Ahîzade'nin hâşiyeyi yazarken yapmış olduğu çalışmaların bir kısmı şu şekildedir:

4.7.3.1. Tanımları Yapılmayan Kavramları Tanımlaması

Ahîzâde, *Şerhu'l-Vikâye*'de tanımı yapılmayan bazı dini/fıkî kavramları açıklayarak hâşiyesine başlar. Bununla ilgili örnek sadedinde bazı kavramlar aşağıda verilmiştir:

Tahâret: Nezâfet (temizlik) anlamında olup mukabili *denes* (pislik) diyerek sözlük anlamını vermekte daha sonra ise tahâreti, "şer'î bir kavram olarak hakîkî veya hükûmî necaseti gidermektir" şeklinde tanımlamaktadır.³²

Farz: Sözlükte kesmek, kesin olarak hükmetmek ve takdir etmek, terim olarak ise kendisinde şüphe olmayan kesin bir delille sabit olan hükümdür. Bu tanıma göre farzın hükümü olarak özürsüz terk edenin azabı hak etmesi, inkâr eden kimsenin ise kafir olması gerekeceğini ifade eden Ahîzâde, *câhid (kâfir), müevvil olmayandır*³³ diye bir kâide bulunduğundan dolayı ictilhâdi farzlarla ilgili herhangi bir itirazın gelemeyeceğini zira müctehidlerin delillere dayanarak tevilde bulduklarını (müevvil) söylemektedir.³⁴ Müellifimiz bu bilgileri Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Hidâye* şerhi olan *el-Înâye* adlı eserine dayandırmaktadır.³⁵

Müctehit: Ahîzâde *kitabı'l-kadâ* bölümünde müctehidin tanımını yaparak onun Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyası bilen kişi olduğu söyler. O, müctehitlerin kendi fikirleri ile ortaya koymuş oldukları fer'î delilleri bilmelerinin şart olmadığını ve müctehidin fıkıh ilminde olduğu kadar hadis ilminde de özel yetkinliği olması gerektiğini ifade eder. Bu görüşünü muteber kitaplardan alıntılar yaparak destekler.³⁶

Eserde şârih tarafından tanımı yapılmayan birçok kavramın tanımının yapıldığını görmek mümkündür.

4.7.3.2. Eksik Kısımları Tamamlaması

Ahîzâde, Sadrüşşerâ'nın şerhinde eksik bıraktığı bazı yerleri tamamlamaya çalışmıştır. Kendisi tahâret kitabına girilmeden önce beş önemli bilginin bilinmesi gerektiğine işaret ederek, bu bilgileri ve gerekçelerini şöyle sıralamıştır:

1. *İbâdet konularının, muâmelât ve hadlerden önce zikredilmesi*. Bu tertibin gerekçesi olarak kulluk manasının ibadetlerle gerçekleşeceğini söyler.

³² Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 3b.

³³ الجاحد: من لا يكون مؤولا

³⁴ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 4a.

³⁵ Ekmelüddîn, el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, 1/19.

³⁶ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 197a.

2. *Namazın diğer ibadetlerden önce zikredilmesi.* Bu tertibin gerekçesi olarak namazın dinin direği olmasını zikreder.

3. *Tahâretin, namazdan önce zikredilmesi.* Bu tertibin gerekçesi olarak temizliğin namazın şartı olmasını zikreder. Ancak tahâret konularının, diğer şartlar üzerine takdim edilmesinin gerekçesi olarak özür sebebiyle taharetin düşmemesinin ifade edilmesini yerinde bulmamakta ve niyetin de şart olduğunu, özür sebebiyle onun da düşmediğini söyler. Ahîzâde, bazı *Vikâye* şarihlerinin dediği gibi tahâret konularının daha önemli olduğundan diğer şartlar üzerine takdim edildiğini söylemenin daha uygun olduğunu ifade eder.

4. *Giriş taharet kitabı (kitâbu't-tahâret) diyerek başlanması, bab (bâbu't-Tahâret) ile başlanmaması.* Bunun gerekçesi olarak kitabın, toplamak anlamında olup burada kastedilenin de bütün tahâret türlerinin ele alınması olduğunu söyler.

5. *Tahâret lafzının müfred olarak kullanılması.* Bunun gerekçesi olarak ise lâm ile marife olan çoğulda bulunan topluluk manası, tercih edilen görüşe göre iptal olunur. Dolayısıyla Ahîzâde'ye göre çoğul/cemi sigası burada gereksiz yere sözü uzatmak olacaktır.³⁷ Ancak Ahîzâde'nin bu görüşü Leknevî (ö.1304/1886) tarafından eleştirilmiştir.³⁸

Ahîzâde eserinde lügavî farklara da değinmektedir. Mesela *vudû'* / الوضوء ile *vedû'* / الوضوء arasındaki farkı *vudû'*, yüzü, iki eli ve iki ayağı yıkamak, başı mesh etmek; *vedû'* ise abdest kendisi ile alınan şey diyerek açıklamaktadır.³⁹

Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) abdestte ayakların mesh edilmesi ile ilgili herhangi bir şey söylememektedir. Ahîzâde ise abdest ayetinde geçen "أرجلكم" kelimesinin cer okunması durumunda nasb kıraati ile cer kıraatini cem etmek gerekip ayakları yıkama ve mesh etme konusunda bazı alimlerin⁴⁰ söylediği gibi muhayyerlik gerekeceği noktasında bir itirazın gelebileceğinden ve bu itiraza cer kıraatinin zâhirinin icma' ile terk edildiği ve cer okumanın ise cer bi'l-civâr⁴¹ olduğu söylenerek cevap verileceğini söylemektedir.⁴² Ancak ayetteki *أرجلكم* kelimesini İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım'ın (ö. 127/745) iki râvisinden biri olan Hafs (ö. 180/796), Nâfi (ö.

³⁷ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 3a.

³⁸ Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, Ebü'l-Hasenât, *es-Siâye fi keşfi mâ fi Şerhi'l-Vikâye*, nşr: Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hac, ts, 130; el-Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye bi tahşiyeti Şerhi'l-Vikâye*, (nşr: Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hac, ts), 1, 226.

³⁹ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 4a.

⁴⁰ Müellif nüshasının kenarında bu alimlerin Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Taberî (ö. 310/923) ve Cübbâtî (ö. 303/916) olduğu söylenmektedir.

⁴¹ Ercülüküm kelimesinin kesre okunması bir âmil sebebiyle değil, yanındaki kelimenin kesreli olmasından kaynaklanmaktadır.

⁴² Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 6a.

169/785), Kisâî (ö. 189/805) ve Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) mansûb olarak; İbn Kesîr (ö. 120/738), Âsım'ın iki râvisinden biri olan Şu'be (ö. 193/809), Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), Ebû Amr (ö. 154/771), Hamza (ö. 156/773) ve Halef (ö. 229/844) ise mecrûr olarak okumuşlardır.⁴³ Dolayısıyla nasb ve cer kıraatinden her birinin mütevatir ve sahih bir kıraat olduğunda herhangi bir şüphe bulunmamakta ve Ahîzâde'nin cer kıraatinin icma' ile terk edilmiş olduğunu söylemesi de yerinde olmamaktadır.

Sadrüşşerîa, abdestte boğazı mesh etmenin hükmüne değinmemektedir. Ahîzâde abdestte boğazı mesh etmenin bidat olduğunu söyleyerek şerhe katkıda bulunmaktadır.⁴⁴

4.7.3.3. Kapalı Yerleri Açıklaması

Ahîzâde, abdest âyetinin medenî olduğu konusunda icmâ' olduğunu oysa namazın Mekke'de farz kılındığını söyledikten sonra devamla şöyle der: Her iki mekân arasındaki farklı zaman dilimine bakıldığında mantıken Hz. Peygamber'in (Medine'de abdest âyeti ininceye kadar olan sürede) abdestsiz namaz kıldığını söylemek gerekecektir. Oysa bu iddiaya farklı cevaplar verilebilir. Zira Şari Teâlâ'dan bir bildirim yoksa o takdirde tıpkı cihat ve oruçta olduğu gibi abdestsiz namaz kılmak da mümkündür. Öte yandan Hz. Peygamber'in abdesti Kur'an vahyi dışında bir vahiyden (vahyi-i gayri metlûv) veya önceki şerâhatlerden öğrenmesi mümkündür. Ahîzâde bu görüşünü desteklemek için "İşte bu, benim ve benden önceki peygamberlerin abdestidir"⁴⁵ hadisini nakleder.⁴⁶

Ahîzâde, hocası Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* adlı eserinden oldukça istifade etmektedir. Hocasının açıklama ve tahlillerini kimi zaman ismiyle kimi zaman da ismini vermeyerek eserine almaktadır. Örneğin Ahîzâde, Hz. Peygamber'in abdest ayeti inmeden önceki namazı ile ilgili tartışmalar sadedinde isim vermeden Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) ifadelerine yer vermektedir. Bunu kendisinin Molla Hüsrev'den aldığını yine Molla Hüsrev'in eserindeki "bu konuyu bu üslûp üzere sadece ben ele aldım" ifadelerinden anlıyoruz. Dolayısıyla Ahîzâde'nin buradaki ana kaynağı hocasının eseridir.⁴⁷

⁴³ Ebû Amr ed-Dânî, Osman b. Saîd, *Câmiu'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Mehmet Kemal Atik (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1999/1420), 2/114-115; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997/1417), 2/168-169.

⁴⁴ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 10b.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Thk. Şu'ayb Arnâut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 10/27.

⁴⁶ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 4a.

⁴⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat ts.), 1/7.

4.7.3.4. Delilsiz Yerleri Delillendirmesi

Ahîzâde, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) abdestte başın tamamının mesh edilmesinin farz olmadığına delil olarak Mugîre b. Şu'be'nin (ö. 50/670) rivayetini meşhur hadis olarak nitelemesinin yerinde olmadığını ifade ederek bu rivayetin ahâd haber olduğunu söylemektedir. Öte yandan Ahîzâde bu hadisin haber-i ahâd olmasının İmam Malik'in görüşünün reddedilmesi ve Kitab'ın mücmelini beyân noktasında yeterli olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸

Sadrüşşerîa, abdest ayetinin, başa mesh edilecek miktar konusunda Hanefilere göre mücmel; şafiilere göre ise mutlak olduğunu söylemektedir.⁴⁹ Hanefiler görüşlerini, "mesh" kelimesi sözlükte eli gezdirmek anlamına gelmekte olup parmakların bir veya üç tel saça dokunmasına mesh denilmeyeceğinde şüphe olmadığını ayrıca "duvara el sürdüm" denildiğinde bundan maksadın duvarın bir kısmına el sürmek olduğunu söyleyerek delillendirmektedirler.⁵⁰

Ahîzâde, şârihin abdest ayetinin başa mesh miktarı konusunda mücmel olduğunu ispat sadedinde zikretmiş olduğu bu iki delilde tartışılacak iki nokta bulunduğunu söylemektedir.

Birinci olarak hasmın, bir veya üç tel saça el sürmenin mesh sayılmayacağı görüşüne itirazı olabilir. Çünkü mesh, isabet ettirmek anlamına gelir. İsabet ise el sürmekle meydana gelir.

İkinci olarak "Yüzünüzü mesh edin"⁵¹ ayetinde yüzün tamamının mesh edilmesi nas ile değil hadislerle sabit olmuştur, dolayısıyla buradaki ayette de başın tamamının mesh edilmesinin gerekli olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır. O halde "bâ" harfinin kaidesine göre meshin bir bölüm için gerekli olduğuna hükmedilebilir.

Ahîzâde, bu gerekçelerden hareketle ayetin mesh miktarı konusunda mücmel olduğunun sabit olamayacağını ifade etmektedir. Müellifimiz bu görüşle ilgili olarak Şeyh Bedreddin'in (ö. 823/1420) *et-teshîl* adlı eserine atıfta bulunmakta ve Şeyh Bedreddin'in bana göre doğru olan görüş, ayetin mesh mahallini tayin konusunda olduğu gibi miktarı konusunda da mücmel değil mutlak olmasıdır⁵² diye söylediğini aktarmaktadır.⁵³

⁴⁸ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 7a.

⁴⁹ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 1/14.

⁵⁰ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 1/14.

⁵¹ en-Nisâ, 4/43.

⁵² Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl Şerhu Letâîfi'l-işârât*, thk. Mustafa Bülent Dadaş, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2019), 1/87.

⁵³ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 7a, 7b.

4.7.3.5. Sadrüşşerîa ve Diğer Alimlere Eleştirisi

Ahîzâde, abdest âyetinde iltifât sanatının⁵⁴ olduğunu söyleyen Ebu'l-Berekât en-Nesefî'yi (ö.710/1310)⁵⁵ eleştirmekte ve âyette iltifat sanatının bulunmadığını söylemektedir.⁵⁶ Ahîzâde'nin bu eleştirisinde Kıvâmuddin el-Ka'kî (ö.749/1348), Kıvâmuddin el-İtkânî (ö.758/1357) ve el-Bâbertî'den (ö.786/1384) istifade ettiğini söyleyebiliriz.⁵⁷

Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), Şemsü'l-eimme el-Halvânî'nin (ö. 452/1060) Ebu Yusuf'tan (ö. 182/798) namaz kılan kimsenin yüzünü ve abdest azalarını ıslatması halinde su azalar üzerine akmasa dahi yeterli olacağını ifade eden rivayete dayanarak kulak ile favori arasında kalan beyaz yerin ıslatılmasının yeterli olduğunu suyu o bölgeye akıtmanın gerekli olmayacağını ifade ettiğini söylemektedir. Ahîzâde, kulak ile favori arasında kalan beyaz yerin abdest organlarından olduğunu kabul edenlere göre ıslatmanın yeterli olmadığını; abdest organlarından biri olarak kabul etmeyen Ebu Yusuf'a göre ise bu bölgeyi ıslatmanın gerekli olmadığını söyleyerek, Şemsü'l-eimme el-Halvânî'ye nispet edilen bu görüşünün gerekçesini sorgulamaktadır. Ahîzâde, el-Halvânî'nin müçtehitlerden olduğunu dolayısıyla kulak ile favori arasında kalan beyaz yeri abdest organlarından kabul edip o bölgenin ıslatılmasının yeterli olduğu görüşünü tercih ederek el-Halvânî'nin, hem Ebu Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) hem de Ebu Yusuf'a muvafakat ettiğini söylemektedir.⁵⁸ Bu açıklamaya itiraz edilip müçtehit bir başka bir müçtehid taklid etmesi caiz olmaz denilecek olursa buna iki yönden cevap verilebileceğini söylemektedir. Birincisi bu itirazı kabul etmeyerek, Ebu Hanîfe'den gelen bir rivayete göre bir müçtehidin kendinden daha bilgili müçtehid taklidi caizdir.⁵⁹ İkincisi bu itirazı kabul ederek, bir müçtehidin diğer bir müçtehid taklid etmesinin caiz olmaması ancak Şafîî (ö. 204/820), Malik (ö. 179/795) gibi mutlak müçtehitler hakkındadır. Dolayısıyla Şemsü'l-eimme el-Halvânî mutlak müçtehit olmadığından kendinden daha bilgili olan müçtehitleri taklid etmesi caizdir. Ahîzâde, bu görüşlerde hocası Molla Hüsrev'den (ö. 885/1480) istifade ettiğini söylemektedir.⁶⁰

⁵⁴ İltifât, bir ifadede sözün yönünü birdenbire değiştirerek üslûp farklılığı meydana getirme anlamında edebî sanattır. İsmail Durmuş, "İltifât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/152-153.

⁵⁵ Ebü'l-Berekât Hafîzüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Müstesfâ fi şerhi'n-Nâfi'* (thk. Hasan Özer, Muhammed Caba, İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017/1438),

⁵⁶ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 3b.

⁵⁷ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Misrî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Daru'l-fikr ts.), 1/13; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 1/145.

⁵⁸ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 5a.

⁵⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Küveyt: 1414/1994), 3/362.

⁶⁰ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 5a.

Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) *Şerhu'l-Vikâye'* de ilâ harfi ceri ile ilgili nahiv alimlerinin dört görüşünün bulunduğunu söylemektedir.⁶¹ Ahîzâde, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh* adlı usul eserinde de bu dört görüşü zikrettiğini ancak Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından birkaç yönden eleştirildiğini söyleyerek Teftâzânî'nin *Telvîh* adlı eserinden bu eleştirileri aktarmaktadır.⁶²

Ahîzâde, Ebu'l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310), Alâuddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), Hâherzâde (ö. 483/1090) ve Sadrüşşehîd'in (ö. 536/1141) ağzı ve burnu yıkamada mübalağa etmenin sünnet olmasını söylemelerine eleştiride bulunup aynı delilden hareketle gusülde mübalağanın farz olması gerektiğini ve guslün farzının dört olmasının lazım geleceğini halbuki bütün muteber metinlerde guslün farzının üç olduğunu ifade etmektedir.⁶³

Ahîzâde garîbu'l-hadisten de istifade ederek hadis-i şerifte geçen "teraccül" kelimesinin tarakla saç taramak manasına geldiğini, ayaktan mesti çıkarma manasına geldiğini söylemenin vehimden ibaret olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴

Ahîzâde, namazda kahkaha atmanın abdesti bozma konusunda şarihin ibaresine eleştiride bulunmakta ve daha kısa ve daha güzel nasıl ifade edeceği noktasında açıklama da yapmaktadır.⁶⁵ Öte yandan namazda kahkaha atmanın ister unutarak olsun ister kasten ister gülen kimsenin dişleri görünsün ister görünmesin abdesti bozacağını, teyemmümün de bu hükümde olduğunu söyler. Ancak kahkaha ile gülmenin guslü bozmayacağını ilave eder. Hal böyle olmasına rağmen Ahîzâde, bu hususla alakalı olarak bazı fakihler nazarında guslün değil ama gusül esnasında alınan namaz abdestinin bozulacağını ve yeniden abdest almadan o kimsenin namaz kılamayacağını, bazılarına göre ise bu durumda abdest azalarının taharetinin de bozulmayacağını nakleder. O abdest-gusül ilişkisi bağlamında bütün bu detayları zikrederek şerhe katkıda bulunur.⁶⁶ Ahîzâde'nin kaynak belirtmeden verdiği bu bilgilerin Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Hidâye* şerhi olan *el-Binâye* adlı eserinde bulunduğunu görmekteyiz.⁶⁷

⁶¹ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 1/8.

⁶² Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 5a, 5b; Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-buhârî Sadrüşşerîa, *Tavzîh (Telvîh Şerhu't-Tavzîh ile)*, thk. Zekerîya Ümeyrat, 1.Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/221-222; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Telvîh Şerhu't-Tavzîh*, thk. Zekerîya Ümeyrat, 1.Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/222.

⁶³ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 8b.

⁶⁴ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 10b.

⁶⁵ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 14b.

⁶⁶ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 14b.

⁶⁷ Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 1/296.

4.7.4. *Zahîratü'l-ukbâ* Üzerine Yapılan Çalışmalar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ahîzâde'nin eseri üzerine Gulâm Sinân (ö. 912/1506) tarafından tenkit amaçlı yazılan bir çalışma bulunmaktadır.⁶⁸

Sinâneddin Yûsuf Gulâm, Sultan Bayezid dönemi alimlerinden Sahn-ı semân müderrislerinden birisi olup Sultan Murad Han'ın vezirlerinden birinin kölesidir.⁶⁹ Sinâneddin Yûsuf Gulâm'ın çalışmamızda değerlendireceğimiz eseri ise *Zahîratü'l-ukbâ* üzerine yapmış olduğu çalışmadır.

Gulâm Sinan, eserin mukaddimesinde, kitap yazan kişilerin çoğunluğunu ilimde derinlik sahibi olmayan ve değersiz öğretim metotlarını kullanan kimseler olarak görünce, kendisinin bir kitap yazma işi üzerinde iyiden iyiye düşündüğünü belirtmektedir. Bu noktada Ahîzâde'nin de kitap yazma işinde ısrarcı olan bu kimselerden olduğunu ifade ederek hâşiyesine atıfta bulunmakta ve daha önce aralarındaki samimiyeti ve sonra bu samimiyetin bozulmasını Hz. Yûsuf kıssasına telmihte bulunarak anlatmaktadır.

Gulâm Sinan Ahîzâde'nin kendisine ihanet ettiğini ve hatta Hz. Yûsuf'a kardeşlerinin beslemiş olduğu kin ve nefreti kendisine beslediğini ve bunun neticesinde kendisini kuyunun dibine atma derecesine kadar geldiğini dile getirmektedir. Durum böyleyken Gulâm Sinan, Ahîzâde'ye olan sevgisinin azaldığını ve herkesin görebileceği şekilde onun gömleğini arkadan yırttığını ve hâşiyesinde gördüğü karmaşık ve gerçek dışı rüyaları gerçek anlamlarını ortaya çıkarırcasına yorumladığını dile getirmektedir.

Gulâm Sinan, Ahîzâde ile arasında olan ilişkiyi dile getirdikten sonra hâşiyesini eleştirmek için bir eser yazmaya kalkışmasının sebeplerini birkaç sözle açıklamaktadır. Şöyle ki zamanın âlimlerinin, kitapları okuyup anlamadan kopyalayıp ve daha sonra kütüphanelerine koyduklarını, dolayısıyla bu hâşiye konusunda da aynı adetin meydana gelmesinden dolayı özellikle ilme yeni başlayan öğrencilere hayırdan çok şer etkisi yapmasından korktuğunu; ikinci sebep olarak, hâşiyede yer alan bu yanıtlara cevap verilmemesinin ona göre Osmanlı Saltanatı için bir ayıp ve bu eşsiz millet için bir noksanlık olduğunu ifade etmektedir. Çünkü böyle bir şey bu memleketin böyle bariz hatalara cevap verecek âlim ve fâzıl kimselerden yoksun olduğunu, sanki onların ruhsuz cesetlerden ibaret olduğunu göstermektedir.

⁶⁸ Şükrü Özen, "Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinan'ın Mektubu", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 38 (2011), 161-192.

⁶⁹ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 167-168; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 3/441.

Üçüncü bir sebep olarak ise eski dostu Ahîzâde ile artık aralarında bir dostluğun bulunmadığını ifade etmektedir.⁷⁰

Gulâm Sinan, eserin kenar kayıtlarında yazdığı bir notta ise bu çalışmayı yapmadaki amacının kitap yazarları sınıfına girmek olmadığını asıl amacının kitap yazmaya kalkışan Ahîzâde'nin bu işe yetkin bir kimse olmadığını ortaya koymaktır.⁷¹

Gulâm Sinan, risalesinin bu bölümünde eleştiriye daha da artırarak Ahîzâde'nin dokumacılık dışında bütün sanatlarda yetersiz ve beceriksiz olduğunu, bunun yanında muhatap alınıp da kınanmaya değmez ve özellikle fıkıh gibi büyük bir alanda kitap yazacak kadar şerefli biri olmadığından eser yazmasına kısıtlama getirilmesi gerektiğini söyler. Bütün bunlara rağmen "oda kimdir ki kitabını inceleyip gerekli eleştirileri yapayım" demediğini kitabın halini gösterme kabilinden küçük bir bölümünü eleştiriye tabi tuttuğunu, geri kalan kısmının ise buna kıyas edilmesi gerektiğini söylemektedir. Kitabın tamamını eleştiriye tabi tutmamasının diğer bir gerekçesini risalenin sonun da "Kitabını tamamlasaydı bu üslup üzere tezyif ederdim. Ancak en iyisi sözü kısa tutmaktır. Zira her iki tarafça da buradan çıkarılması gereken malum olmuştur." sözüyle dile getirmektedir.⁷² Bu ifadeden anlaşılıyor ki Ahîzâde, haşiyesini tamamlama aşamasında bu tenkitlere maruz kalmıştır.

Gulâm Sinan'ın yazdığı bu risale incelendiği zaman, eleştiriye tabi tutulan kısmın eserin mukaddimesi ile tahâret ve nikah bölümlerinin baş tarafları olduğu görülecektir. Sinan bu durumun gerekçesini sayfa kenarına aldığı dikkat çekici ve bir o kadar da ilginç olan şu cümlelerle açıklamaktadır: "Zikredilen diğer görüşlerini eleştirmeyi nikâh bölümüne bıraktım. Çünkü hâşiye yazarı benim kastımı duyunca kitabının nüshalarını topladı. Öyle ki onun bir izini bulamadım ve bir tozunu da göremedim. Nihâyet Yüce Allah şeriatını tahriften korumak için içindekileri göstermek üzere bana onun hâşiyesinin nikâh bölümünden üç varak ihsân etti."⁷³ Bu ifadelerden hareketle Ahîzâde'nin, Gulâm Sinan'ın kendisine yaptığı eleştiriye duyunca eserin neşredilmesini iki yıl daha beklettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Gulâm Sinan'ın *Zahîratü'l-ukbâ* mukaddimesinden yaptığı alıntıda Ahîzâde'nin eserini sekiz yılda tamamladığı ifade edildiği halde⁷⁴ eserin günümüze gelen nüshalarında söz konusu süre "on yıla yakın" olarak zikredilmektedir.⁷⁵

⁷⁰ Sinanüddin Yûsuf Gulâm, *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*, (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî, no. 2052), 89b-90b.

⁷¹ Gulâm Sinan, *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*, 90b.

⁷² Gulâm Sinan, *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*, 111b.

⁷³ Gulâm Sinan, *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*, 100b.

⁷⁴ Gulâm Sinan, *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*, 93b.-94a.

⁷⁵ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 1a., 294a.

Gulâm Sinan, *Zahîratü'l-ukbâ*'da çokça gramer hatası olduğunu ve maksadın anlaşılacak kadar anlam düşüklüğünün bulunduğunu ifade etmektedir. Bunu yaparken de kendi alaycı ve aşırı tenkitçi üslubunu devam ettirerek: "Sadrüşşerîa'nın bâplarını inceleme yolunda üstatlara ve uzmanlara müracaat ederek çaba sarf eden ve eserin lafızlarındaki problemleri halletme ve manâlarının açıklanması konusunda bazı kimselerce anlaşılmayan noktalarına muttali olduğunu iddia eden birinin "Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa" kelimelerinin i'râbını yapmasının şaşılacak bir durum olduğunu söylemektedir. Zira bu hususun bir günde veya günün bir bölümünde *el-Avâmil*'i ezberlemeye çalışan her çocuğun bilebileceği açıklıkta olduğunu söyleyerek Ahîzâde'yi eleştirmektedir. Sinan'a göre Ahîzâde'nin yaptığı şey me'ânî ilminde de ifade edilen "Lazimu faideti'l-haber" kabilinden yani muhataba yeni bilgi öğretmek değil, bilinenleri tekrar etmekten ibarettir.⁷⁶

Zahîratü'l-ukbâ'nın eski alimlerin yazmış olduğu kitaplardan çok daha düşük derecede olduğunu, ibaresinde mananın anlaşılmasını zorlaştıracak derecede kapalılığın bulunduğunu dile getiren Gulâm Sinan, kitap hakkında "kulakları tırmalayan aptalca ibâreler ve insan tabiatının ürktüğü uçuk istiârelerle geçmiş ulemânın (kudemâ) tabirleri değiştirilmiş ve fukahânın incelemeleri tahrif edilmiştir" denilmesini uygun bulmuştur.⁷⁷

Risalede yaptığımız incelemeden hareketle Gulâm Sinan'ın, doğru bildiğini savunurken karşı görüş sahibini ağır ifadelerle eleştirmekten geri durmayan bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu davranıştan kendisi ile araları açık olan Ahîzâde'nin yanısıra başka alimlerin de nasiplendiği görülmektedir. Örnek olarak Sinânüddin Yûsuf, abdestte tertibin farz olduğunu söyleyen İmam Şâfiî'nin delilinin birçok alim tarafından yanlış yorumlandığı ve bu alimlerin kendi görüşlerini zayıf delillerle destekledikleri fakat kendi verdiği bilginin dikkate alınması gerektiğini dile getirmektedir.⁷⁸

Gulâm Sinan, Ahîzâde'nin diğer kaynaklardan yapmış olduğu alıntılarda da fahiş hatalara düştüğünü ve iftira edencesine yanlış bilgiler verdiğini söylemektedir. Buna dair örneklerden bir tanesine "kitâbu'n-nikâh" bölümünde yer vermektedir. Şöyle ki mut'a nikahının anlatıldığı bölümde Ekmeleddin el-Bâbertî'nin "Mut'a nikahında müddetin tayini gerekmez" dediğini dile getiren muhaşşîye ağır eleştiride bulunarak Ekmel'in ibaredeki amacının bu olmadığını, böyle bir anlayışın vehim olduğunu ve bunun da ancak ilimde kemale ermeyen kişilerden meydana gelebileceğini ifade etmektedir. Buna dair bir diğer örnek ise velâyet konusunda İmam Muhammed'den bir görüşü yanlış aktarması ile ilgili olarak "Böylesi ancak bir

⁷⁶ Gulâm Sinan, *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*, 94a.,b.-102b., 111a.

⁷⁷ Gulâm Sinan, *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*, 95b.

⁷⁸ Gulâm Sinan, *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*, 100b.

bunaktan sadır olacak fâhiş bir hatadır.” diyerek Ahîzâde’yi eleştirmektedir.⁷⁹ Yaptığımız inceleme sonucunda Gulâm Sinân’ın eleştirisinde haklı olduğunu ancak bu tarzda yanlışlara bu dozda eleştiride bulunmanın ilmi olmayacağını düşünmekteyiz.

Ahîzâde’nin bir fıkıh kitabı yazmasına rağmen fukahânın ıstılahına bile vakıf olmadığını ileri süren Gulâm Sinân, buna dair zikretmiş olduğu bir örnekte “Bunun gibi garip ve hayret verici olan sözler bir beşer sözü olamaz. Belki cinlerin sözleri veya hayvanların sesleri olsa gerek. Çünkü beşerin sözü böyle şer ifadelerinden beridir.” gibi ağır ifadelerle Ahîzâde’yi eleştirmektedir.⁸⁰

4.7.5. Zahîratü'l-ukbâ'nın Kaynakları

Ahîzâde eserini meydana getirirken fıkıh, fetvâ, fıkıh usûlü, tefsir, hadis, lügat, nahiv ve astronomi alanında olmak üzere tespit edebildiğimiz kadarıyla toplamda yüz otuz iki kaynaktan istifade etmiştir. Bu kaynakları alanlarına ayırarak eserde geçtiği sıra üzere şu şekilde sıralayabiliriz:

Fıkıh Kaynakları: *Muhît/el-Muhîtü'l-Burhânî, el-Kifâye fi şerhi'l-Hidâye, Mi'racü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye, el-Înâye Şerhu'l-Hidâye, el-Müstasfâ fi şerhi'n-Nâfi', Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân, el-Hidâye, Mebsûtu Şemsi'l-eimme el-Halvânî, Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi'ş-şerâ'î', Kenzü'd-dekâ'ik, ez-Ziyâdât, el-Câmi'u'l-kebir, el-Müctebâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî, et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-işârât, Tebyînü'l-Hakâik, el-Câmi'u's-sagîr, el-Îzâh fi şerhi't-Tecrîd, el-Kâfi fi Şerhi'l-Vâfi, el-Asl, Nihâyetü'l-kifâye fi-dirâyeti'l-Hidâye, Gâyetü's-Serûcî, el-Muhtasar/Muhtasaru'l-Kudûrî, Tuhfetü'l-fukahâ, el-Mebsût, el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû' el-Esrâr fi'l-fürû', el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye/Zâdu'l-müsafir fi'l-furu', en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye, Uyûnü'l-mesâ'il, el-Yenâbi' fi ma'rifeti'l-usûl ve't-tefârî', el-Müfîd ve'l-mezîd/ Şerhu't-Tecrîd, Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn, el-Vecîz, Fethu'l-azîz fi Şerhi'l-Vecîz/eş-Şerhu'l-kebir, el-Muhît/el-Muhîtu's-şemsi, el-Emâlî/ Emâlî Kâdîhan, Şerhu'l-Hidâye, Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erba'ati'l-ahyâr, Şerhu'l-Buhârî/ Gurerü'l-ezkâr fi şerhi Düreri'l-bihâr, el-Keveciyye/el-İstiğnâ/el-İstifâ, Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî/Şerhu'l-Akta', Manzûmetü'n-Nesefî fi'l-hilâf, Şerhu Mecma'i'l-bahreyn, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, ez-Zahîre, Şerhu'n-Nukâye, Dürerü'l-hükkâm, es-Siyer, el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr, el-Hülâsâ, el-Mebsût/Mebsûtu Şeyhi'l-İslâm, Muhtelefü'r-rivâye, Müşkilâtü'l-Kudûrî, Kitâbü'l-Mücerred, Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye, Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr, Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr, Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr, Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr, Kifâyetü'l-müntehâ, Emâlî'l-Îmâm Ebî Yûsuf, Şerhu Manzûmeti'l-ferâ'iz/Şerhu Câmi'i'd-dürer, el-Muhtasar/Muhtasaru't-Tahâvî, el-Muhtasar/Muhtasaru'l-Kerhî, Ahkâmü'l-vakf, Câmiu'l-fusûleyn, el-Câmiu'l-kebir, Hakâ'iku'l-Manzûme, Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr, Şerhu'l-Kenz,*

⁷⁹ Gulâm Sinan, *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*, 108b.

⁸⁰ Gulâm Sinan, *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*, 107b.

Fusûlü'l-İmâdî/el-Fusûlü'l-İmâdiyye, Tevfiku'l-inâye fî Şerhi'l-Vikâye/et-Tevfik Şerhu'l-Vikâye, el-Musaffâ/Şerhu'l-Manzûmeti'n-Nesefiyye, el-Müntekâ, et-Tecrîd/Tecrîdü'l-Kudûri, Mebsûtu Ebî'l-Yüsr.

Fetvâ Kaynakları: *el-Fetâva'z-Zahîriyye, Tetimmetü'l-fetâvâ, Hulâsatü'l-fetâvâ, Mecmû'u'n-nevâzil ve'l-havâdis ve'l-vâkı'ât, el-Fetâva'l-Hâniyye/el-Hâniyye, el-Mültekât fî'l-fetâva'l-hanefiyye, Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye/Kunyetü'l-Münye alâ mezhebi Ebî Hanîfe, el-Fetâva'l-Bezzâziyye/ Hulâsatü'l-Bezzâziyye, Câmi'u/Cevâmi'u'l-fikh, Mecma'u'l-Fetâvâ, Münyetü'l-müftî fî fûrûi'l-Hanefiyye.*

Fıkıh Usûlü Kaynakları: *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh, et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh, Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl, Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî, Takvîmü'l-edille, Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-ukûl, Hâşiye ale't-Telvîh, et-Tahkîk, et-Tebyîn, el-Menâr/Menârü'l-envâr, Şerhu'l-Menâr/Keşfü'l-esrâr.*

Tefsir Kaynakları: *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl, el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl, Hâşiye ale'l-Keşşâf (Şerhu'l-Keşşâf), et-Teyisîr fî't-tefsîr, Mefâtihu'l-gayb / et-Tefsîrü'l-kebîr, Te'vîlâtü Ehli's-sünne, Me'âlimü't-tenzîl.*

Hadis Kaynakları: *Sahîhayn, el-Muvatta, eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ, es-Seyfü'l-meslûl alâ men sebbe'r-Resûl, er-Risâletü'l-mugniye fi's-sükât ve lüzûmi'l-büyût, Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye min sıhâhi'l-ahbâri'l-Mustafaviyye, Emâlî Ebî Mûsâ.*

Kelâm Kaynakları: *el-Makâsîd, Şerhu'l-Makâsîd, el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm, el-Milel ve'n-Nihal.*

Lügat ve Nahiv Kaynakları: *Tâcü'l-luga/es-Sihâh, el-Mugrib fî tertîbi'l-Mu'rib, el-Kâmûsü'l-muhîr, el-Mufassal fi'n-nahv, el-Cemhere fi'l-luga / Cemheretü'l-luga, Düstûru'l-luga/ed-Düstûr, el-Müntehab, Dîvânü'l-edeb, Şerhu Miftâhi'l-ulûm, Muhtasarü'l-Cevherî/Muhtârü's-Sihâh, Kitâbü'l-Ayn, Esâsü'l-belâga, Mukaddimetü'l-edeb.*

Astronomi Kaynakları: *Çağmîni/el-Mülahas fi'l-hey'e, Şerhu't-Tezkire/Şerhu Tezkireti'n-Nasîriyye/Tavzîhu't-Tezkire.*

4.7.6. Zahîratü'l-ukbâ'nın Hanefî Fıkıh Literatüründeki Yeri

Bu başlık altında *Zahîratü'l-ukbâ'*ya atıfta bulunan fakihler ve bu fakihlerin eserlerinden bahsedilerek eserin Hanefî fıkıh literatüründeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur*

Eser, Şeyhîzâde Abdurrahman'ın (ö. 1078/1667) İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'ye (ö. 956/1549) ait *Mülteka'l-ebhur* adlı kitabın şerhi olup şârihin lakabına nisbetle Dâmâd ismiyle tanınmıştır.⁸¹

Şeyhîzâde, eserinin yedi yerinde Ahîzâde ve eserine atıfta bulunmaktadır.⁸²

2. *ed-Dürri'l-muhtâr*

Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî'nin (ö. 1088/1677) eseridir. Eser, Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin (ö. 1004/1595) fıkha dair *Tenvîrü'l-ebşâr* adlı eserinin şerhidir.⁸³

Haskefî, eserinin dokuz yerinde Ahîzâde ve eserine atıfta bulunmaktadır.⁸⁴

3. *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahrî'r-râ'ik*

İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî'nin (ö. 1252/1836) eseridir. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) fıkha dair *Kenzü'd-dekâ'ik* adlı eserine Zeynüddin İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Bahrü'r-râ'ik* adıyla yazdığı şerhin haşiyesidir.

İbn Âbidîn, bu eserinin dört yerinde Ahîzâde ve eserine atıfta bulunmaktadır.⁸⁵

4. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*

Timurtaşî'nin (ö. 1004/1596) Hanefî fıkha dair *Tenvîrü'l-ebşâr* adlı eserine Alâeddin el-Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürri'l-muhtâr* adıyla yaptığı şerhe İbn Âbidîn'nin (ö. 1252/1836) yazdığı haşiyedir.⁸⁶

İbn Âbidîn, bu eserinin takriben sekiz yerinde Ahîzâde ve eserine atıfta bulunmaktadır.⁸⁷

⁸¹ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1815, ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/332; Tahsin Özcan, "Şeyhîzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/86.

⁸² Şeyhîzâde Abdurrahman, *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1/23, 28, 611; 2/124, 555, 637, 722.

⁸³ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/284; Ahmet Özel, "Haskefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/387-388.

⁸⁴ el-Haskefî, İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1421/1992), 1/25, 2/383, 3/152, 4/220, 5/86, 685, 6/256, 672.

⁸⁵ Zeynüddin İbn Nüceym, İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahrî'r-râ'ik*, (Kahire: el-Matbaatü'l-İlmiyye, ts), 1/35, 2/393, 6/93, 7/207.

⁸⁶ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/42; Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/292-293.

⁸⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/25, 1/137, 1/270, 1/312, 4/449, 4/594, 5/685, 6/296.

5. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*

Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî'nin (ö. 1298/1881) Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı üzerine yazmış olduğu şerhtir.⁸⁸

el-Meydânî, eserinin üç yerinde Ahîzâde ve eserine atıfta bulunmaktadır.⁸⁹

6. *es-Si'âye fî keşfi mâ fî Şerhi'l-Vikâye*

Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî'nin (1848-1886) Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine yaptığı bir çalışmadır.⁹⁰

Abdülhay el-Leknevî, bu eserinin takriben on sekiz yerinde Ahîzâde ve eserine atıfta bulunmaktadır.⁹¹

7. *Umdetü'r-ri'âye fî halli Şerhi'l-Vikâye*

Abdülhay el-Leknevî'nin (1848-1886) Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine yaptığı bir diğer çalışmadır.⁹² Müellif, bu çalışmayı Kitabü'l-bey' a kadar yapmış eseri tamamlayamamıştır.

Abdülhay el-Leknevî, bu eserinin on yerinde Ahîzâde ve eserine atıfta bulunmaktadır.⁹³

8. *Zübdetü'n-nihâye li Umdeti'r-ri'âye*

Abdülhamîd b. Abdilhalîm b. Bahri'l-ulûm Abdülalî Muhammed el-Ensârî el-Leknevî'nin (ö.1353/1934) Kitabü'l-bey'den Kitabü'l-Mükâteb'e kadar olan *Umdetü'r-ri'âye*'ye olan tekmlisidir.⁹⁴ Abdülhamîd el-Leknevî, bu eserinin beş yerinde Ahîzâde ve eserine atıfta bulunmaktadır.⁹⁵

⁸⁸ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/33; Davut Yaylalı, "Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/500-501.

⁸⁹ Abdülğanî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, nşr. Muhammed Muhyîddîn Abdulhamîd, (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye), 2/15, 3/227, 4/92.

⁹⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, 2/385; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 11/235; İbrahim Hatiboğlu, "Leknevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/133-136.

⁹¹ el-Leknevî, *es-Si'âye fî keşfi mâ fî Şerhi'l-Vikâye*, 1/27, 28, 130, 138, 168, 173, 241, 383, 409, 412, 422, 423, 462, 580, 581, 585, 605, 693.

⁹² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, 2/385; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 11/235; İbrahim Hatiboğlu, "Leknevî", 27/133-136.

⁹³ Abdülhay el-Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye fî halli şerhi'l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hac, (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1440/2019), 1/114, 229, 238, 249, 312, 395, 424, 456, 525, 4/482.

⁹⁴ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, (Beyrût: Daru ibn Hazm, 1420/1999), 8/1267.

⁹⁵ Abdülhamîd el-Leknevî, *Zübdetü'n-nihâye li Umdeti'r-ri'âye*, thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hac, (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, (1440/2019), 5/8, 30, 96, 99, 512.

9. *Hüsnü'd-dirâye li evâhiri Şerhi'l-Vikâye*

Abdülazîz b. Abdirrahîm el-Leknevî'nin (ö. 1358/1939) Kitabü'l Mükâteb'den eserin sonuna kadar *Umdetü'r-riâyê'*ye olan tekmilesidir.⁹⁶

Abdülazîz el-Leknevî, bu eserinin takriben iki yüz altmış sekiz yerinde Ahîzâde ve eserine atıfta bulunmaktadır.⁹⁷

4.7.7. *Zahîratü'l-ukbâ'*daki Mezhep İçi Tercihler

Ahîzâde'nin *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yapmış olduğu çalışmada, şârihin mezhep içi görüşlerde eksik bıraktığı yerleri tamamladığını, yanlış anlamalara yol açacak yerleri tashih ettiğini, delil zikretmediği yerlerde konuların delillerini zikrettiğini, mezhep içi tercihlere ve bu tercihlerin sebeplerine değindiğine, ilave olarak da yer yer diğer mezheplere atıfta bulunduğu görülür. Aşağıda bununla ilgili bazı örnekler verilmiştir:

1. Ahîzâde, İmam Muhammed'in (ö. 189/805) abdestte başı mesh etme konusunda mesh aleti olan eli dikkate alarak üç parmakla başa mesh etmenin farz olduğunu söylediğini ancak Ebu Hanife (ö. 150/767) ve Ebu Yusuf'un (ö. 182/798) ise mesh edilen yeri dikkate alarak başın dörtte birinin mesh edilmesinin farz olduğu görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Ahîzâde, Muğîre b. Şu'be'den (ö. 50/670) rivayet edilen hadisin ve Peygamberimizin bir defa bile üç parmakla mesh etmemesinin İmam Muhammed'in aleyhine bir delil olduğunu söyleyerek Şeyhayn'ın görüşünü tercih etmektedir.⁹⁸

2. Abdestte sakalın yıkanması veya mesh edilmesi konusu Hanefî imamlar arasında tartışmalıdır. Ahîzâde, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre sakalın dörtte birinin mesh edilmesi gerektiğini söyler ve bu görüşü de Hasan b. Ziyad'dan (ö. 204/819) gelen bir rivayete dayandırır. Öte yandan Ahîzâde Bîşr b. Gıyâs'a (ö. 218/833)

⁹⁶ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, 8/1279.

⁹⁷ Abdülazîz b. Abdirrahîm el-Leknevî, *Hüsnü'd-dirâye li evâhiri Şerhi'l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hac, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, (1440/2019), 7/6, 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 26, 28, 29, 31, 32, 34, 36, 37, 39, 46, 48, 52, 54, 55, 57, 59, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 87, 89, 92, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 139, 144, 147, 150, 152, 153, 157, 159, 161, 162, 163, 165, 166, 170, 173, 174, 178, 180, 183, 184, 185, 187, 190, 191, 195, 207, 208, 212, 213, 218, 223, 230, 231, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 262, 266, 267, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 311, 312, 314, 316, 319, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 329, 332, 333, 334, 335, 340, 341, 342, 343, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 365, 366, 367, 369, 371, 373, 374, 375, 378, 379, 381, 383, 386, 390, 391, 393, 394, 398, 408, 420, 426, 431, 443, 449, 450, 452, 453, 457, 458, 461, 462, 464, 478, 479, 480, 485, 488, 509, 514, 515, 517, 524, 527, 529, 532, 534, 535, 537, 538, 542, 545, 546, 550, 551, 558, 561, 562, 566, 569, 572, 573, 574, 575, 576, 584, 585, 587, 591, 593, 594, 598, 610, 614, 620, 628, 629, 635, 648, 651, 652, 659, 660, 661.

⁹⁸ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ'*, 7b.

dayanarak Ebû Yusuf'a göre (ö. 182/798) abdest alırken *sakalın tamamının mesh edilmesi gerektiğini* ve bu görüşün de Ebû Hanife'ye ait olduğunu söylediğini nakleder. Bir başka rivayete göre ise Ebû Hanife'nin sakalın dörtte birinin yıkanması gerektiğini, Ebû Yusuf'tan gelen bir rivayete göre ise sakalı yıkamanın da mesh etmenin de tamamen düştüğünü aktarmaktadır. Ahîzâde'nin el-esah kaydıyla aktardığı bir diğer rivayete göre Ebu Hanife sakalın zahirine suyun gezdirilmesini yeterli görmektedir.⁹⁹ Ahîzâde bu görüşlerin *Tebyin*'de de bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ *Tebyinü'l-Hakâik*'ta sakalın zahirine suyun gezdirilmesi rivayeti İmam Muhammed'den (ö. 189/805) de nakledilmektedir.¹⁰¹

4.7.8. *Zahîratü'l-ukbâ*'da Geçen Diğer Mezhepler ve Âlimler

Ahîzâde *Zahîratü'l-ukbâ*'da Hanefî Mezhebi dışında diğer üç mezhebe de birçok yerde atıfta bulunmaktadır. Bunun yanında Zahirî mezhebine üç, İmâmîyye'ye bir, Mu'tezile'ye üç, Cebriyye'ye de bir yerde atıf yapmaktadır. Ayrıca Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Evzâî (ö. 157/774) gibi birçok alimin görüşlerine yer vermektedir. Ancak Hanefî Mezhebi dışında atıfta bulunduğu mezhep ve alimlerin görüşlerini Hanefî kaynaklarından nakletmekte ve diğer mezheplerin kaynaklarına müracaat etmediği görülmektedir.

Bu kısımda Ahîzâde'nin haşiyesinde, Hanefî mezhebi dışında atıfta bulunduğu alimlerin görüşlerinden bazı örnekler verilecektir:

1. Başa mesh etmek abdestin farzlarından biridir. Fakat başın ne kadarının mesh edileceği konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ahîzâde eserinde bu konu ile ilgili İmam Malik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) atıfta bulunmakta ancak görüşleri sahiplerine nispet etmeden bazılarına göre başın tamamının¹⁰², bir kısmına göre bir veya iki kılın mesh edilmesinin yeterli olacağı¹⁰³, bazılarına göre ise başın çoğunluğunun¹⁰⁴ mesh edilmesinin söylendiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵

2. Ahîzâde, Sadrüşşerîa'nın "*İmam Malik'e göre abdestte başın tamamının mesh edilmesi farzdır*" ifadesini "*Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre de başın tamamının mesh*

⁹⁹ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 7b.

¹⁰⁰ Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Kahire: el-Matbatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313), 1/3.

¹⁰¹ ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 1/3.

¹⁰² el-Karâfî, *ez-Zehira*, 1/259.

¹⁰³ eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 1/41.

¹⁰⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/93.

¹⁰⁵ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 4a.

*edilmesi farzdır*¹⁰⁶ diyerek tamamlamakta ve İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel'in bu konuda dayandıkları delili değerlendirmektedir.¹⁰⁷

3. Sadrüşşerîa, teyemmümde sırayı gözetmenin (tertip) Hanefîler'e göre şart olmadığını söylemektedir.¹⁰⁸ Ahîzâde ise Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre teyemmümde abdestte olduğu gibi sırayı gözetmenin farz olduğunu¹⁰⁹, İmam Malik'e göre ise yüzü ve eli ardı ardına mesh etmenin (vilâ) farz olduğunu¹¹⁰ söyleyerek şerhe katkıda bulunmaktadır.¹¹¹ Ancak Hanbelî mezhebinin kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'e göre kişi abdestsizlikten dolayı teyemmüm ediyorsa tertip ve muvâlâtın farz, cünüplükten dolayı teyemmüm ediyorsa tertip ve muvâlâtın farz olmadığı ifade edilmektedir.¹¹²

SONUÇ

Bu çalışmada Hanefî fıkıh yazıcılığında hâşiye geleneği içerisinde yer alan hicrî IX. yüzyılın sonu X. yüzyılın başlarında yaşamış, Sultan Fatih ve II. Bayezid devri Hanefî fakihlerinden olan Ahîzade Yusuf b. Cüneyd et-Tokâdî'nin (ö. 905/1500) *Zahîratü'l-ukbâ* adlı eserinin tanıtımı yapılmıştır. Dönemin ilim geleneğinden anlaşıldığına göre âlimler kendilerini buna götüren bir sebep ya da talep olmadıkça müstakil bir eser çalışması yapmamaktadırlar. Onlarda ders okutma ve öğrenci yetiştirme daha ön planda gözükmektedir. Bu alimler genellikle kendilerinden önce yazılan muteber bir kitabı mütalaa yolunu seçmektedirler. Şerh ve hâşiyeler de bu esnada çıkan bir takım zorunluluktan doğmaktadır. *Zahîratü'l-ukbâ* adlı eser bunun tipik bir örneğidir. Ahîzâde'nin gerek eserin mukaddimesinde gerekse hâşiyeleri esnasında kullandığı üslup ve yöneme bakarak bunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Bu çalışmadan hareketle elde ettiğimiz sonuçlar şu şekildedir:

1. Eserin yazılmasındaki temel amaç *Şerhu'l-Vikâye*'nin okuyanlar tarafından daha rahat anlaşılmasını temin etmektir. Bu bağlamda metnin kapalı görülen kısımları izah edilmiş, hükümlerin delilleri ayrıntılı bir şekilde verilmiş ve görebildiğimiz kadarıyla bu noktalarda da müellifimiz amacına ulaşmıştır. Bu açıdan baktığımızda kitabın hâşiye hüviyetinde olmakla birlikte telif bir eserin niteliklerine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁰⁶ el-Karâfî, *ez-Zehira*, 1/259; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/93.

¹⁰⁷ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 6b.

¹⁰⁸ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 1/59.

¹⁰⁹ en-Nevevî, *el-Mecmu'*, 2/234; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-İknâ' an metni'l-İknâ'*, (Beyrut: Daru'l-kutübi'l-ilmîyye, 1982), 1/175.

¹¹⁰ el-Karâfî, *ez-Zehira*, 1/356.

¹¹¹ Ahîzâde, *Zahîratü'l-ukbâ*, 23b.

¹¹² el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-İknâ'*, 1/175.

2. Kitap genel itibariyle derleme bir eserdir. Birçok kaynaktan bilgiler bir araya getirilerek oluşturulmuştur. Ancak mütedâvel bir kitabın hâşiyesi olması sebebiyle çok rağbet görmüştür. Eserin rağbet görmesinin en önemli sebeplerinden biri de *Şerhu'l-Vikâye*'yi izah etme noktasında başarılı olmasıdır. Zira müellifimiz bu ders kitabını uzun yıllar Sahn-ı Semân medreselerinde okuttuğu için eserde gördüğü kapalılık ve eksikleri hâşiyesinde gidermeye çalışmıştır. Bu bağlamda ihtiyaç duyulan birtakım ilaveler içermesi yönüyle *Şerhu'l-Vikâye* okuyan ve okutan fıkıh araştırmacılarının elinde dolaşan bir eser haline gelmiştir.

3. Müellifimiz ilk devir Hanefî kaynaklarından istifade etmekle birlikte sonraki dönem kaynaklardan daha fazla yararlanmış. Eserde *Hidâye* ve *Vikâye* şerhlerinden çok miktarda alıntı yapılmıştır. Ayrıca alıntı yapılan kaynakların çoğunun isminin verilmesi, o devirde yazılan birçok eserde bulunmayan bir özellik olması yönüyle eserin ayrıcalıklı vasıflarından biri olarak zikredilebilir. Fakat Ahîzâde, kitabında Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Binâye* isimli *Hidâye* şerhinden tespit ettiğimiz kadarıyla birebir alıntılar yapmasına rağmen, kitabın ve müellifinin adını hiçbir yerde zikretmemiştir. Bu durum, o dönemde Osmanlı Devleti ile Memlûkler arasındaki siyâsî çekişmelerden kaynaklanmış olabilir. Bu hassasiyet sebebiyle bir Osmanlı âlimi olan Ahîzâde'nin Memlûkler'de resmî görev almış Bedreddin el-Aynî ve eserini kitabında zikretmemesi anlaşılabilir bir durumdur.

4. Eserin önemli özelliklerinden biri de şahsî veya mezhebe ait görüş savunulurken aklî ve naklî delillerden yararlanmasıdır. Eserde sadece hükümler verilmekle yetinilmemiş, görüşlerin varsa aklî veya nakli delilleri de getirilmek suretiyle görüşler savunulmuş ve bu şekilde *Şerhu'l-Vikâye* okuyucularına katkı sağlamaya çalışılmıştır. Ahîzâde *Şerhu'l-Vikâye*'de geçen meseleleri izah etmenin yanında delili belirtilmeyen meselenin dayandığı delil ve gerekçeleri de zikretmektedir. Böylelikle eser fıkıh alanında çalışma yapanların fikhî potansiyellerinin gelişmesine yardımcı olmaktadır.

5. Ahîzâde eserinde pek çok farklı kaynaktan istifade etmiştir. Bunlar sayı bakımından ifade edilecek olursa; eserlerin yetmiş altısı fıkıh, on biri fetvâ, on biri fıkıh usulü, yedisi tefsir, yedisi hadis, dördü kelim, on üçü lügat ve nahiv ikisi ise astronomidir. Ahîzâde bu kaynaklardan doğrudan isim vererek alıntı yapmıştır. Bu bilgiler müellifimizin hâşiyesini çok geniş bir kaynak yelpazesinden istifade ederek kaleme aldığını ve istifade edilen bu kaynaklar dikkate alındığında, kendisinden önceki fıkıh müktesebatını aktarma hususunda büyük bir hizmeti yerine getirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî kaynaklardan dokuz eserin üç yüz yirmi yedi yerinde Ahîzâde'nin eserine atıfta bulunulmuştur. Buradan hareketle Ahîzâde'nin eserinin Hanefî fıkıh literatüründe kendisinden istifade edilen bir kaynak olduğu değerlendirilebilir.

6. Ahîzâde Hanefî mezhebinin yanı sıra diğer fıkıh mezheplerinin görüşlerine de atıfta bulunmaktadır. Buna göre eser mukayeseli bir fıkıh kitabı niteliğinde görülebilir. Ancak diğer fıkıh mezheplerinden yapılan nakillerde mezheplerin kendi kaynaklarından değil de Hanefî fıkıh kaynaklarından istifade edilmesi eser açısından bir eksiklik olarak görülebilir. Zira asıl olan her mezhebin görüşünün kendi kaynaklarından alınmasıdır. Nitekim Hanefî fıkıh kaynaklarından nakil yapılması sebebiyle diğer mezhepler ile ilgili aktarılan bilgilerde bazen hataya düştüğü görülmektedir.

7. *Şerhu'l-Vikâye* Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Ahîzâde'nin esere yazmış olduğu hâşiyesi ise bu ders kitabının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Bu bakımdan da kendisi ayrıca Osmanlı fıkıh mirası içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur.

8. Müellifimizin eserinin Osmanlı kütüphanelerinde birçok yazma nüshasının bulunması kitaba olan rağbetin göstergesidir. Ancak *Şerhu'l-Vikâye*'nin zamanla Osmanlı medreselerinde müfredattan çıkarılması, tabiatıyla Ahîzâde'nin hâşiyesinin de eskisi gibi revaçta olmamasına sebep olmuştur. Nitekim birçok yazma nüshası bulunan bu kitabın Osmanlı'da matbu' olmaması görüşümüzü desteklemektedir.

9. *Şerhu'l-Vikâye* Hint Alt Kıtası'nda halen ders kitabı olarak okutulmaya devam etmektedir. Bu ihtiyacı karşılamak için Ahîzâde'nin hâşiyesinin o bölgede bir baskısı yapılmıştır. Ancak bu baskı, kullandığı yazı karakteri ve içerisindeki yazım hataları sebebiyle istifadeye çok da elverişli değildir.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet. "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri*. İstanbul: by. 2012.
- Ahîzâde, Yûsuf b. Cüneyd et-Tokâdî. *Zahîratü'l-ukbâ fi Şerhi sadrişşerâti'l-uzmâ*. Kayseri: Râşid Efendi Ktp., no. 430, 1b-2a.
- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. 45 cilt. Thk. Şu'ayb Arnâut Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, t.y..
- Bedreddin, Şeyh. *et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-işârât*. thk. Mustafa Bülent Dadaş. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2019.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1982.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 cilt. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. Küveyt: 1414/1994.
- Çelebî, Kâtip. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye, İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi IRCICA, 1442/2010.
- Dânî, Ebû Amr. Osman b. Saîd. *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'î'l-meşhûra*. 2 cilt. thk. Mehmet Kemal Atik. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1999/1420.
- Durmuş, İsmail. "İltifât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22:152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebu'l-Hac, Dr. Salah Muhammed. *Mükaddimetü Müntehe'n-nükâye*. Amman: Müessetü'l-verrak, 2006.
- Engin, Sezai. *Hadis Şerh Geleneğinde Haşiye ve Talikalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Gulâm, Sinanüddin Yûsuf. *Hâşiye alâ Zahîreti'l-ukbâ*. Süleymaniye Ktp.. Bağdatlı Vehbî, no. 2052, 89b-90b.

- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyira alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. Kahire: Matbaatu'l-Hayriyye, 1322.
- Hasenî, Abdülhay. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. Beyrût: Daru ibn Hazm, 1420/1999.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Leknevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27:133-136. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İbn Haldun, *Mukaddime*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b.. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire. t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y..
- İnalçık, Halil. "Mehmed II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:395-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kara, İsmail. "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâm'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?", *Türkiye 4. Dini Yayınlar Kongresi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zehira*. Beyrut: Daru'l-garb el-islâmî, 1994.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1941.
- Kaya, Eyyüp Said. "Zâhiru'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44:101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. İstanbul: Mektebetü'l-irşad, 1438/2017.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. 15 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Leknevî, Abdülazîz b. Abdirrahîm. *Hüsnü'd-dirâye li evâhiri Şerhi'l-Vikâye*. 7 cilt. thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hac. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1440/2019.
- Leknevî, Abdülhamîd. *Zübdetü'n-nihâye li Umdeti'r-riâye*. 7 cilt. thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hac. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1440/2019. 5/8
- Leknevî, Muhammed Abdülhay Ebu'l-Hasenât. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs. Kahire: Matbaatü Saadet, 1324/1906.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay Ebü'l-Hasenât. *es-Siâye fî keşfi mâ fi Şerhi'l-Vikâye*. nşr: Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hac. t.y..

- Leknevî, Muhammed Abdülhay Ebü'l-Hasenât. *Umdetü'r-rîâye fi halli şerhi'l-Vikâye*, 7 cilt. thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hac, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019),
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye. t.y..
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y..
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hâdî Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Müstesfâ fi şerhi'n-Nâfi'*. thk. Hasan Özer. Muhammed Caba. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1438/2017.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y..
- Nüceym, Zeynüddin İbn. *İbn Âbidîn. Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râ'ik*. Kahire: el-Matbaatü'l-İlmiyye, t.y..
- Özcan, Tahsin. "Şeyhîzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39:86. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. "Haskefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16:387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özel, Ahmet. "İbn Âbidîn. Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19:292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Özel, Ahmet. "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16:21-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özen, Şükrü. "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35:427-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özen, Şükrü. "Sahn-ı Semân'da Bir Atışma: Gulâm (Köle) Sinan'ın Mektubu". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 38 (2011): 161-192.
- Paşa, Bağdatlı İsmail. *Hediyetü'l-Ârifin. Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951.

- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Şerhu'l-Vikâye*. 4. Cilt. nşr. Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hac. Amman: Müessetü'l-verrak, 1427/2006.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-buhârî. *Tavzih Telvîh Şerhu't-Tavzîh* ile. thk. Zekeriya Ümeyrat. 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y..
- Şâfiî, Ebu Abdillâh. Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şensoy, Sedat. "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecma'u'l-ehur fi şerhi Mültekâ'l-ebhur*, 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1998.
- Taşköprîzâde, Ebü'l-Hayr İsmüddîn Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Daru'l-kutbi'l-arabî, t.y..
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî, *Telvîh Şerhu't-Tavzîh*. thk. Zekeriya Ümeyrat. 1.Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y..
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ünal, Halit. "Ahîzâde Yûsuf Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1:549. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yaylalı, Davud. "Meydânî. Abdülganî b. Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29:500-501. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyinü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 cilt. Kahire: el-Matbatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313.
- Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris ed-Dimeşkî. *Kamusu Teracim li Eşheri'r-Ricali ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Musta'rabîn ve'l-Müsteşrikîn el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-İlm, 2002.

Siyâsetnâmelerde Âyetlerin Kullanılış Biçimi

Nihat UZUN*

Atıf/Cite as: Uzun, Nihat. "Siyâsetnâmelerde Âyetlerin Kullanılış Biçimi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 158-184.

Öz: "Toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı" şeklinde tanımlanan siyâset müslüman topluluklar arasında gelişen önemli kurumlardan birisidir. İslam medeniyetinde ortaya çıkan ve gelişen her kurum gibi siyâset de temelde naslar çerçevesinde şekillenmiştir. Her ne kadar Kur'an detaylıca ilgilenmiş olmasa da Müslümanlar siyâsetin her alanını Kur'an'la ilişkilendirmişlerdir. Bu alanlardan birisi de siyâset literatürünün önemli bir kısmını oluşturan siyâsetnâmelerdir. Erken dönemlerden itibaren kaleme alınmaya başlanan siyâsetnâmeler genel itibariyle hükümdarlara siyâset sanatının inceliklerine dair tavsiyeler vermeyi amaçlamıştır. Bu eserlerde devlet yönetiminin temel ilkeleri, devlet başkanında bulunması gereken başlıca özellikler, yönetimde dikkat edilmesi veya kaçınılması gereken hususlar, devlet görevlilerinin tayin ve denetimleri, beytülmâl idaresi, devletlerarası ilişkilerde uyulması gereken kurallar, hükümdarın Allâh'a ve halka karşı sorumlulukları, devletin ayakta kalmasının temel şartları gibi konular üzerinde durulur. Siyâsetnâmelerde yazarlar iddialarını delillendirmek ve desteklemek için Kur'an âyetlerine bolca yer vermişlerdir. Bunu yaparken bazen âyetlerin mâna ve mesajını dikkate almışlar bazen de bu durumu pek önemsemeden âyetleri kendilerini destekleyecek şekilde konuşturmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Âyetlerin Bağlamı, Siyâset, Siyâsetnâme.

Usage of the Qur'anic Verses in The Books of Statecraft (Siyasatnamehs)

Abstract: Politics, which is defined as "the work of taking over the affairs of the society, conducting and managing, and the art of managing human communities", is one of the important institutions that developed among Muslim communities. Like every institution that emerged and developed in the Islamic civilization, politics was basically shaped within the framework of the holy texts.

* Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye, nirunx@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5955-9250

Although the Qur'an did not deal with it in detail, Muslims associated every aspect of politics with the Qur'an. One of these aspects is *siyasatnamehs* (the books of statecraft/government, political treatises), which constitutes an important part of the politics literature. The *siyasatnamehs*, which started to be written since the early periods, generally aimed to give advice to the rulers about the intricacies of the art of politics. In these works, the issues such as the basic principles of the state administration, the basic characteristics that a head of state should have, the points to be considered or avoided in the administration, the appointment and control of state officials, the administration of the treasury of state (*beytûlmâl*), the rules to be followed in interstate relations, the responsibilities of the ruler to God and the people, the basic principles of the state's survival are focused on. In the *siyasatnamehs*, the writers have given plenty of place to the verses of the Qur'an to prove and support their claims. While doing this, they sometimes took into account the meaning and message of the verses, and sometimes they made the verses speak in a way that supports them, without paying much attention to the meaning and message.

Keywords: Tafseer (Commentary), The Qur'an, Context of the Verses, The Politics, *Siyasatnameh* (The Book of Statecraft).

كيفية استخدام الآيات القرآنية في كتب سياست نامه

الملخص: السياسة، التي تُعرّف بأنها "عمل تولي شؤون المجتمع، وتنفيذها وإدارتها، وفن إدارة المجتمعات البشرية"، هي إحدى المؤسسات المهمة التي تطورت بين المجتمعات الإسلامية. مثل كل مؤسسة نشأت وتطورت في الحضارة الإسلامية، السياسة قد تشكلت أساساً في إطار النصوص الدينية. على الرغم من أن القرآن لم يتعامل معها بالتفصيل، إلا أن المسلمين ربطوا كل جانب من جوانب السياسة بالقرآن. إحدى هذه المجالات هي كُتُب سبير الملوك (سياست نامه) التي تشكل جزءاً مهماً من أدب السياسة. كان الهدف من كتب "سياست نامه"، التي بدأت كتابتها منذ الفترات المبكرة، تقديم المشورة للحكام حول تعقيدات فن السياسة بشكل عام. في هذه الكتب يركز على القضايا مثل المبادئ الأساسية لإدارة الدولة، والسمات الرئيسية المطلوبة من رئيس الدولة، والنقاط التي يجب مراعاتها أو تجنبها في الإدارة، وتعيين مسؤولي الدولة ومراقبتهم، وإدارة خزينة الدولة، والقواعد التي يجب اتباعها في العلاقات الدولية، ومسؤوليات الحاكم تجاه الله والشعب، والمبادئ الأساسية لبقاء الدولة. في كتب سياست نامه، أعطى الكُتّاب مكاناً كبيراً لآيات القرآن لإثبات ادعائهم ودعمها. وأثناء قيامهم بذلك، أخذوا أحياناً معنى ومفهوم الآيات في الاعتبار، وأحياناً جعلوا الآيات تتحدث بطريقة تدعمها، دون الالتفات إلى معناها الأصلي ومفهومها كثيراً.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن الكريم، سياق الآيات القرآنية، السياسة، كتب سياست نامه.

GİRİŞ

Arapça'daki temel anlamı, "hayvanlarla ilgilenmek, onları evcilleştirmek" olan siyâset, "idare sanatı, insanları idare etmek, insanlara işlerinde başkanlık yapmak, toplumun işlerini üzerine almak" şeklinde tanımlanır.¹ Sosyolojik bir kurum ve

¹ Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/336; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407), 3/938; Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 6/108; Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-Muhîr*, thk. Mektebu Tahkîkî't-Türâs (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1426), 551; Ebu'l-Feyz Murtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî *ez-Zebîdî, Tâcu'l-Arûs*, thk. Ali Şîrî

toplumun bir arada yaşama pratiği olması açısından siyâsetin gayesi ortak bilincin, ihtiyaçların ve hedeflerin bir araya getirdiği insan topluluklarının, “ortak iyilik”i gerçekleştirmelerinin ve dünya üzerinde yer edinebilmelerinin temin edilmesidir.²

İslam medeniyetinde ortaya çıkan ve gelişen çoğu kurum gibi siyâsetin de temelde naslar çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, siyâsetin şekillenmesinde nasların -özellikle Kur’ân âyetlerinin- rolü genel ilkeler sağlamak şeklinde olmuştur. Zira naslar detaylı siyâsi sistemler ve teoriler ortaya koymamaktadır. Kur’ân söz konusu olduğunda bunun en muhtemel sebebi, Kur’ân’ın esasen bir anayasa metni veya siyâset teorisi kitabı olmaması ve öncelikli olarak bir siyâsi organizasyonun tesisini amaçlamamasıdır. Dolayısıyla ondan böyle bir belirleme de beklenmemelidir. Ayrıca bütün şartları, kuralları ve detaylarıyla Kur’ân tarafından belirlenmiş bir siyâsi sistemin, toplumların ve anlayışların hızlı ve köklü değişimi sebebiyle nüzul sonrası dönemde donukluğa ve tıkanmalara sebep olacağı da aşikârdır. Kur’ân’ın asıl hedefi, temelinde tevhid inancının bulunduğu, aklın ve vahyin güzel görüp emrettiği bir adalet ve ahlak düzenini insanlar arasında yaygınlaştırmaktır.³ Nitekim birçok âyette onun bu hedefinden bahsedilmektedir.⁴

Müslümanlar gerek Hz. Peygamber’in vefatının ardından ortaya çıkan siyasi/itikadi mezhepler bağlamında, gerek iktidar mücadelelerinde gerekse de oluşturdukları siyâset literatüründe âyetlerden bir şekilde yararlanmışlardır. Bu yararlanma hem temel ilkeler hem de -Kur’ân çoğunlukla bahsetmiyor olmasına rağmen- detaylar konusunda olmuştur.⁵

Siyâsetle ilgili faaliyetlerin diğer kısımlarında olduğu gibi siyâsetnâme/nasihâtname türü eserlerde de gerek görüldükçe naslardan destek aranmıştır. Bu sebeple ele alınan konu bağlamında âyetlerden deliller getirilmeye çalışılmıştır. Bu delillendirme çabalarında en çok dikkat çeken husus kimi zaman âyetlerin tabî ve tarihsel bağlamlarının göz ardı edilmiş olmasıdır. Âyetler bağlamlarından çıkarılıp sadece lafızları üzerinden değerlendirilene müellifin veya eserini takdim ettiği yöneticinin siyâset anlayışını destekleyecek şekilde yorumlanıp açıklanmaya çalışılmıştır. Öyle görünüyor ki siyâsi-itikadi mezhepler ve iktidar mücadeleleri alanında Kur’ân âyetlerinin kullanılması daha ziyade onun yegâne meşruiyet kaynağı olarak görülmesiyle ilgilidir. Bunun dışındaki siyâsi literatüre dair eserlerde (siyâsetnâmeler, nasihatnâmeler vb.) âyetlerin sıklıkla kullanımı ise

(Beirut: Dâru’l-Fıkr, 1424), 8/322; Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294.

² Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyâset Hukuk İlişkisi* (Konya: Yediveren Yayınları, 2004), 7.

³ Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 34-35.

⁴ Bk. el-İsrâ 17/9-10; Tâhâ 20/98; el-Fâtır 35/3; Sâd 38/65.

⁵ Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 155-244.

meşruiyet meselesinin yanında Kur'ân'ın hayatın her alanına dair mutlaka bir beyanda bulunduğu düşünülmesiyle ilgilidir.⁶

Otuzdan fazla siyâsetnâme örneğinin incelenmesi neticesinde oluşturulan makalede siyâsetnâmelerin niteliği, İslâm siyâset düşüncesi içindeki yeri ve daha ziyade bu eserlerin âyetleri kullanım biçimi ele alınmaya çalışılacaktır. Bununla hedeflenen, siyâsetnâme yazarlarının Kur'ân'la siyâset düşüncesi arasında kurdukları bağın keyfiyetini ve bu keyfiyetin dayandığı muhtemel ilkeleri ortaya koyabilmektir. Her ne kadar siyâsetnâmeleri çeşitli yönlerden inceleyen akademik çalışmalar yapılmışsa da, görebildiğimiz kadarıyla özellikle bu makalenin temel konusu olan siyâsetnâmelerin âyetleri ele alış biçimi üzerine bu denli kapsamlı bir inceleme yapılmamıştır. Kaynaklarımız arasında da yer alan, Nurullah Yazar'a ait "Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyasetnâmelerden Yansımalar" isimli makale bu konuyla alakalıysa da örneklerinin ve buna bağlı olarak değerlendirmelerinin son derece sınırlı oluşu sebebiyle konunun etraflıca kavranması açısından pek yardımcı olmamaktadır. Sınırlı sayıdaki doktora ve yüksek lisans tezlerinde de siyâsetnâmeler çeşitli açılardan incelenmesine rağmen onların âyetleri kullanma biçimi üzerinde pek durulmamış görünmektedir.

1. Siyâset ve Ahlak Literatürünün Önemli Bir Parçası: Siyâsetnâmeler

İslâm siyâset düşüncesi literatürünün önemli bir kısmını siyâsetnâme/nasihatnâme geleneği oluşturmaktadır. Siyâsetnâmeler, dönemin sultan ve devlet adamlarına pratik tavsiyelerde bulunmak ve adaletli bir yönetim oluşturmalarını sağlamak amacıyla yazılan siyâsi, ahlaki ve dini içerikli eserlerdir. İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren kaleme alınmaya başlanan bu eserler genel itibarıyla hükümdarlara siyâset sanatının inceliklerine dair tavsiyeler vermek amacındadır. Çoğunlukla devlet başkanları için yazılmış olmakla birlikte, devlet görevlileri için yazılanların yanı sıra, genel olarak siyâset sanatı dâhil, ibadet, ahlak, âdâb-ı muâşeret gibi dini ve sosyal içerikli olanları da vardır.⁷ Bu eserlerde devlet yönetiminin temel ilkeleri, devlet başkanında bulunması gereken başlıca özellikler, yönetimde dikkat edilmesi veya kaçınılması gereken hususlar, devlet görevlilerinin tayin ve denetimleri, beytülmâl idaresi, devletlerarası ilişkilerde uyulması gereken kurallar, hükümdarın Allâh'a ve halka karşı sorumlulukları, devletin ayakta kalmasının temel şartları gibi konular üzerinde durulur.⁸

⁶ Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, 118.

⁷ Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyasetnameleri* (Ankara: Kültür ve Sanat Yayınları, ts.), 20.

⁸ Agâh Sırrı Levend, "Siyaset-nameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten* 10/ (01 Ocak 1963), 168; Mahmut Arslan, "Eski İran Devlet Geleneği ve Siyasetnâmeler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* 3/1 (1989), 245-248; Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Siyâsetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/304.

Siyâsetnâmelerde devrin zihniyet, anlayış ve inancına göre en ideal ya da en uygun ahlaki, sosyal ve siyasal organizasyonun nasıl olması gerektiği, bu amaçlara hangi yollardan ulaşılabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Halkın, toplumun ve devletin durumu tasvir edilerek hükümdarlara nasıl bir tavır takınmak, hangi tedbirleri almak ve ne türlü bir ıslahata girmek gerektiği hususunda öğütler verilir. Bu arada kötü yönetimin, adaletsizliğin ve zulmün zararlı sonuçları ortaya konulur.⁹

Siyâsetnâmeler bir ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve bu ihtiyacı karşıladıkları sürece de işlevsel olmuşlardır. Siyâset üzerindeki anlaşmazlıklar ve devletin doğası üzerine yapılan tartışmalar siyâsetnâmelerin oluşmasının iç dinamikleri olarak görülebilir.¹⁰ Bununla birlikte bir yazın türü olarak şöret bulması, alana katkıda bulunma veya idareciler tarafından takdir görme isteği gibi sebepler de siyâsetnâmelerin oluşmasında etkili olmuştur.¹¹ Filozof yahut kelimcilerin aksine, daha çok pratik siyâset içinde vazife almış siyâsetnâme yazarları idarecilere el kitabı olacak eserler kaleme almışlar ve toplumda adaletli düzenin önemine ve bunun devamı için siyâsetin bu husustaki rolüne dikkat çekmişlerdir.¹² Bazı araştırmacılar bu eserlerde çok faydalı bilgiler bulunsa da ciddi bir devlet ve siyâset felsefesine rastlanmadığı görüşündedirler.¹³ Filozofların konuyla ilgili eserleriyle mukayese edildiğinde böyle bir yorum yapmak mümkün olabilir fakat yazılış gayeleri ve muhtevaları göz önüne alındığında siyâsetnâmeler ortaya çıktıkları milletlerin toplum ve devlet geleneklerini, zihniyetlerini ve felsefelerini tanımak açısından olduğu kadar, siyâset sosyolojisi açısından da önemli belgelerdir.¹⁴

Siyâsetnâmelerin ilk kaynaklarını önceki kültür ve medeniyetlere dair eserler ile yönetim sanatına dair tecrübeler oluşturmaktadır. Bunun yanında siyâsetnâme yazarları, başta Fars tarih ve siyâset geleneği olmak üzere, Hind hikmetinden ve Yunan filozoflarının ideal devlet düşüncesinden de esinlenmişlerdir. Bu sebeple siyâsetnâmelerde İran krallarının hayat hikâyelerini anlatan bazı eserlerden, ilk dönem İslâm devletlerinde görev yapan Fars kökenli devlet adamlarının eserlerinden, Hind filozof ve krallarının siyasi kuralları ve ahlakî uygulamalarından, Yunan filozoflarının ideal devlet kuramına dair görüş ve sözlerinden, İslam öncesi Arap krallarının hikâyeleri ve siyasi tecrübelerinden ve Çin kültürüne mensup filozof ve

⁹ Arslan, "Eski İran Devlet Geleneği ve Siyasetnâmeler", 246.

¹⁰ Kadir Canatan, *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 9.

¹¹ Veli Atmaca, "Hadisleri Bakımından Siyasetnâmeler (I) (Siyâset ve Siyâsetnâmeler Hakkında Genel Bilgiler)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı] (2000), 24.

¹² Köse, "Siyaset", 37/298.

¹³ Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, 47.

¹⁴ Levend, "Siyaset-nâmeler", 167; Arslan, "Eski İran Devlet Geleneği ve Siyasetnâmeler", 245.

kralların siyâset sanatına dair bilgi ve tecrübelerinden faydalanılmıştır.¹⁵ Bu literatürde fıkıh ve diğer disiplinlerde işlenmeyen protokol ve strateji konularına yer verildiği gibi hitap ettiği idareciye kendi iktidarı çerçevesinde nasıl davranması ve uzun vadede ne gibi tedbirler alması gerektiğine dair öğütlerde bulunulur.¹⁶

İslam dünyasında siyâsetnâmelerin ilk örneklerinin Hz. Ali döneminden itibaren görülmeye başlandığı söylenebilir. Abdülhamîd el-Kâtib'in (ö. 132/750), *Ahdü Mervân ilâ İbnihî Ubeydillâh* ya da *Risâletü Abdilhamîd el-Kâtib fi Nasîhati Veliyyilahd* risalesinin de Arap edebiyatındaki ilk siyâsetnâmelerden olduğu söylenmektedir.¹⁷ Emevîler döneminde yazılıp hem ortaya çıkan toplumsal karışıklıkların çözülmesi için öneriler sunan hem de siyasi ve askeri öğütler içeren bazı risalelerin de siyâsetnâme türünde olduğu kabul edilmektedir.¹⁸ Daha sonra başta İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759) olmak üzere Câhiz (ö. 255/869), Fârâbî (ö. 339/950), Mâverdî (ö. 450/1058), Nizâmülmülk (ö. 485/1092), Gazzâlî (ö. 505/1111), Turtûşî (ö. 520/1126), İbnü't-Tiktakâ (ö. 709/1309'dan sonra), İbn Cemâa (ö. 733/1333), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi meşhur âlim ve devlet adamları el-ahkâmu's-sultâniyye, es-siyâsetü's-şer'iyye, âdâbü'l-mülûk, âdâbü'l-vüzerâ, nasîhatü'l-mülûk ve benzeri başlıklar taşıyan siyâsetnâme eserleri kaleme almışlardır.¹⁹

2. Siyâsetnâmelerde Âyetlerin Kullanımı

Yukarıda sayılanlara ilave olarak, siyâsetnâmelerin iddialarına delil, dayanak ve destek olarak kullandıkları önemli kaynaklar arasında hiç şüphesiz âyet ve hadisler de yer almaktadır. Bu eserlerde hemen her konuda âyetlere ve hadislere müracaat edildiği görülebilmektedir. Hilâfet, adalet, emanet ve meşveret/şûrâ gibi temel siyasi ilkelerin özellikle âyetlerden çıkarılmaya çalışıldığını ve hadislere desteklendiğini söylemek mümkündür.²⁰ Bunların yanında, iktidarın meşruiyeti ispatlanırken, idarecilerde bulunması/bulunmaması gereken özellikler anlatılırken birçok âyetten istifade edilmiştir. Müellifler bazen âyetlerin sadece bir kısmını kullanırken bazen bütün bir âyete yer verirler. Bazen de farklı müelliflerin aynı konuyla ilgili olarak aynı

¹⁵ Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Siyâsetnâmelerin Klasik Kaynakları", *Osmanğazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2004), 1.

¹⁶ Köse, "Siyaset", 37/298.

¹⁷ Güldane Gündüzöz - Soner Gündüzöz, "Arap Edebiyatında İlk Siyâsetnâme Ahdü Mervân Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi* XI/31 (2007), 221.

¹⁸ Adaloğlu, "Siyâsetnâme", 37/304.

¹⁹ Adaloğlu, "Siyâsetnâmelerin Klasik Kaynakları", 3; Adaloğlu, "Siyâsetnâme", 37/304-306; Gündüzöz - Gündüzöz, "Arap Edebiyatında İlk Siyâsetnâme Ahdü Mervân Üzerine", 218-219.

²⁰ Hadislerin kullanımı için bk. Veli Atmaca, "Hadisleri Bakımından Siyâsetnâmeler (III) (Ebû'n-Necîb'in en-Nehcû'l-Meslûk'unda Yönetilenlerle İlgili Rivâyetler)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 44-53.

âyetin sadece bir parçasını veya tamamını kullandıkları görülebilmektedir.²¹ Bazı müellifler âyetlere çok daha az yer verip eserini geçmiş siyâset adamlarının ve hikmet sahibi kimselerin sözleriyle doldururken bazıları da âyetlere bolca yer vermektedir. Bu gibi durumlarda müellifin meşrebini ön plana çıktığını söylemek mümkündür.

Ele alınan konularla yer verilen âyetlerin ilişkisi dikkate alındığında, siyâsetnâme müelliflerinin âyetleri kullanma biçimlerini temel olarak iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki müelliflerin âyetleri mâna ve mesajını daha ziyade dikkate alarak kullanmalarındır. Burada “mâna ve mesaj” derken kastettiğimiz, âyetin nüzul ortamında ve öncesi-sonrası, başı-sonu itibarıyla içinde yer aldığı tabii ortamında (siyâk) ifade ettiği mâna ve vermek istediği mesajdır. İkincisi ise müelliflerin âyetleri daha ziyade sadece lafızları açısından değerlendirip kullanmalarındır. Bu kullanımda âyetlerin anlamı nüzul ortamından yahut içinde buldukları siyaktan değil sadece lafızlarından elde edilmektedir. Aşağıdaki başlıklarda her iki durumun da örneklerine yer verilecektir.

2.1. Mânayı ve Mesajı Dikkate Alan Kullanımlar

Siyâsetnâmelerdeki âyet kullanımlarının çoğunlukla bu şekilde olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre müellifler inceledikleri konuya mâna ve mesaj bakımından uygun düşen âyetleri seçmekte ve bu şekilde sözlerine Kur’ân’dan destek bulmaktadırlar. Mesela sultana yahut yöneticilere itaat konusunu ele alırken “*Ey iman edenler! Allâh’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan yöneticilerinize (ulüleme) de itaat edin.*”²² âyetini²³; vezirlik müessesesini anlatırken Hz. Mûsâ’nın dilinden nakledilen “*Bana ailemden bir de vezir (yardımcı) ver*”²⁴ âyetini²⁵; askerlerin savaşa teşvik edilmesini

²¹ Nurullah Yazar, “Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyasetnâmelerden Yansımalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/2 (2019), 897.

²² en-Nisâ 4/59.

²³ Ebu’l-Hüseyn Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm b. Hilâl el-Harrânî es-Sâbiî, *Rusûmu Dâri’l-Hilâfe*, thk. Mîhâil Avvâd (Beyrut: Dâru’r-Râid el-Arabî, 1986), 134; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 16; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *et-Tibru’l-Mesbûk fi Nasîhati’l-Mülûk*, haz. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1409), 43; Ebû’n-Necîb Celalüddin Abdurrahman b. Nasr b. Abdullah eş-Şeyzerî, *el-Menhecü’l-Meslûk fi Siyâseti’l-Mülûk*, thk. Ali Abdullâh el-Mûsî (Zerka: Mektebetü’l-Menâr, 1987), 626; Takiyyüddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’s-Şer’iyye fi İslâhi’r-Râ’î ve’r-Ra’iyye* (el-Memleketü’l-Arabiyyetu’s-Su’ûdiyye: Vizâretü’s-Şüûni’l-İslâmiyye, 1418), 6.

²⁴ Tâhâ 20/29.

²⁵ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *Tuhfetü’l-Vüzerâ*, thk. Sa’d Ebû Diye (Amman: Dâru’l-Beşîr, 1994), 39; Ebû Ya’la Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421), 29; Ebu Bekr Muhammed b. el-Velîd el-Fihri et-Turtûşî, *Sirâcü’l-Mülûk*, thk. Muhammed Fethî Ebû Bekr (Kahire: ed-Dâru’l-Misriyye, 1414), 69; Mahmûd b. İsmail b. İbrâhîm el-Hayrbehtî, *ed-Dürretü’l-Garra fi Nasîhati’s-Selâtin ve’l-Kudât ve’l-Ümerâ* (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417), 212; Ebû Abdullâh

ve bu konuda cesaret ve sabır göstermeleri gerektiğini anlatırken “*Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler...*”²⁶ âyetini²⁷; müslüman toplumun çoğunluğunun görüşüne muhalefet ederek isyana kalkışan grupların durumu ele alınırken “*Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allâh’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın...*”²⁸ âyetini²⁹; emaneti ehline vermek ve insanlar arasında adaletle hükmetmek gerektiği konusunu anlatırken “*Allâh size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...*”³⁰ âyetini³¹ delil ve destek olarak kullanmaktadırlar.

Bu tür kullanımlarda âyetlerin tarihi ve tabii bağlamlarına olabildiğince dikkat edildiği gözlemlenmektedir. Böyle olduğu için âyetlerin ele alınan konuyla sadece lafzen değil mâna ve mesaj bakımından da uyumlu olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

2.2. Sadece Lafza İtibar Eden Kullanımlar

Bu başlık altında inceleyeceğimiz âyetler ise siyâsetnâme yazarları tarafından bağlamları büyük oranda göz ardı edilip sadece lafızları dikkate alınan âyetler olacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki bu tür kullanımlar epey bir yekûn tutsa da siyâsetnâme yazarlarının genel tavrını oluşturmamaktadır. Bununla birlikte onlar ele aldıkları konuya Kur’ân’dan destek bulmak için kimi âyetlerin sadece lafızlarının ilgili konuya yakınlığını yeterli görmüşler ve âyetleri kullanmaktan geri durmamışlardır. Bu tür bir tavır elbette ki İslâmî ilimlerin diğer alanlarında da görülmektedir.

Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Asbahî el-Endelusî İbnü’l-Ezrak, *Bedâi’u’s-Silk fi Tabâi’i’l-Mülk*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (Irak: Vizâretü’l-İ’lâm, ts.), 175.

²⁶ el-Enfâl 8/65.

²⁷ eş-Şeyzerî, *el-Menhecü’l-Meslûk*, 616; Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Sadullah İbn Cemâa, *Tahrîru’l-Ahkâm fi Tedbîri Ehli’l-İslâm*, thk. Fuâd Abdulmün’im Ahmed (Doha: Dârü’s-Sekâfe, 1408), 160.

²⁸ el-Hucurât 49/9.

²⁹ el-Mâverdü, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, 101; el-Ferrâ, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, 55; eş-Şeyzerî, *el-Menhecü’l-Meslûk*, 661; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 77; İbn Cemâa, *Tahrîru’l-Ahkâm*, 27; Necmeddîn et-Tarsûsî, *Tuhfetü’t-Türk*, çev. Muhammed Usame Onuş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 26.

³⁰ en-Nisâ 4/58.

³¹ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, 6, 51; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-Hükmiyye fi’s-Siyâseti’ş-Şer’iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamd (Mekke: Dârü Âlemi’l-Fevâid, 1428), 246; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Rıdvân İbnü’l-Mevsilî, *Hüsnu’s-Sülûk el-Hâfız Devleti’l-Mülûk*, thk. Fuâd Abdulmünim Ahmed (Riyad: Dârü’l-Vatan, ts.), 81; Âşık Çelebi, *Mi’râcü’l-Eyâle ve Minhacü’l-Adâle: Aşık Çelebi’nin Siyasetnamesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, haz. Muhammed Usame Onuş-Abdurrahman Bulut-Ahmet Çelik (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2018), 120; Şihâb en-Neyrîzî, *Miftâhu’s-Sa’âde fi Kavâ’idi’s-Siyâde*, çev. Abdullah Dodangeh (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 94.

Buradaki âyet kullanım biçiminin arkasındaki en güçlü saik, lafızların umumluk özelliğinin öncelikle dikkate alınmış olmasıdır. Yazarların tavrından anlaşıldığına göre lafızlarının umumluk ifade etmesi, bir âyetin esasen bahsetmediği konulara da teşmil edilebilmesini sağlamaktadır.

Bu kısımda, siyâsetnâmelerdeki bu tür kullanım örneklerinden bazılarını başlıklar halinde vererek âyetlerin bağlamları ve nispeten göz ardı edilen anlamları hakkında değerlendirmelerde bulunacağız.

2.2.1. İlmi Gizlememek

Mâverdî (ö. 450/1058), *Nasîhatü'l-Mulûk*³² isimli siyâsetnâmesinin mukaddimesinde, kendisini bu kitabı yazmaya sevk eden şeylerden birisinin Allâh Teâlâ'nın şu âyetleri olduğunu söylemektedir: “*Allâh, kendilerine kitap verilenlerden, 'Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz' diyerek söz almıştı*”³³; “*İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyet yolunu -kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allâh hem de bütün lânet ediciler lânet eder.*”³⁴ Devamla yer verdiği hadislerden de anlaşıldığı üzere Mâverdî bu âyetleri ilmi gizlememek gerektiği konusunda delil olarak kullanmaktadır.³⁵

Esasında bu hususta Mâverdî yalnız değildir. Taberî (ö. 310/923) gibi bir erken dönem müfessiri de -her ne kadar Yahudiler hakkında inmiş olsalar da- bu âyetlerin mânalarının, kendisinde bulunan ve Allâh'ın insanlara açıklamasını farz kıldığı ilmi/bilgiyi onlardan gizleyen herkese teşmil edileceğini ve böyle yapanların da laneti hak edeceğini belirtmektedir. Taberî'nin “*Allâh'ın insanlara açıklamasını farz kıldığı bilgi*” derken kastettiği, ilim sahibi olan herkeste bulunan bilgidir. Çünkü o, yukarıdaki ikinci âyetle Rasûlullâh'ın “*Bir kimseye bildiği bir bilgi hakkında soru sorulur, o da bunu gizlerse kıyamet gününde kendisine ateşten bir gem vurulur*”³⁶

³² Fuâd Abdülmün'im Ahmed, klasik kaynakların çoğunda adı geçmeyen kitabın Mâverdî'ye nisbetini kabul etmemekte ve Ebû Zeyd el-Belhî'ye ait olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Bk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, *Ebu'l-Hasen el-Mâverdî ve Kitâbu "Nasîhatü'l-Mülûk"* (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmî'a, ts.), 13-33. Eseri Türkçe'ye tercüme eden araştırmacı ise yaptığı incelemeler sonucunda Fuâd Abdülmün'im'in iddiasının zorlama bir görüş olup kitabın el-Mâverdî'ye aidiyetinde şüphe bulunmadığı kanaatine ulaşmıştır. Bk. Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *Siyâset Sanatı - Nasîhatü'l-Mülûk*, çev. Mustafa Sarıbiyık (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000), 36-41.

³³ Âl-i İmrân 3/187.

³⁴ el-Bakara 2/159.

³⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1983), 33.

³⁶ Ebû Abdüllâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 16/264.

hadisinin aynı mânayı ihtiva ettiğini düşünmektedir.³⁷ Oysa bu âyetlerde ehl-i kitaptan, özel olarak da Yahudilerden bahsedildiği açıktır. Onlar kitaplarında yer alan bazı hakikatleri kendi lehlerine olacak şekilde gizledikleri için bu şekilde itaba maruz kalmışlardır. Bu durumda şayet âyetin lafızlarındaki umumluk dikkate alınacaksa kendi ilahi kitaplarında bulunan hakikatleri işlerine yarayacak şekilde gizleyen başka kimselere (mesela Müslümanlara) teşmil edilebilir. Nitekim Derveze (1888-1984) de Bakara sûresindeki âyetten hareketle, Allâh'ın kitabındaki rehberlik ve açık delillerden herhangi bir şeyi gizleyen herkesin laneti hak etmiş olacağını söylemektedir.³⁸ Dolayısıyla bilgisini insanlara aktarmayan yahut kitap haline getirmeyen kimselerin de bu tavırlarından dolayı lanete muhatap olacaklarını söylemek maksadı aşmak olacaktır.

2.2.2. Emânete Tâlip Olmak

Siyâsetnâme/nasihâtname türünün mühim örneklerinden olan eserinde Turtûşî (ö. 520/1126), görev verilmediği yahut davet edilmedikleri halde idari görev almak isteyen ve bu tür işlere talip olanların eleştirildiğini ve hoş görülmediğini belirttiği bölümde, "Allâh Teâlâ emaneti elde etmek için çabalayanları cahil olarak vasıflandırmaktadır" diyerek meşhur "emânet" âyetini³⁹ nakletmektedir. Bu te'vilini haklı çıkarmak için de Rasûlullâh'tan "Kadılar üç sınıftır. Birisi cennette, diğer ikisi ateştedir. Cennette olanı, hakkı bilip onunla hüküm verendir. İnsanlar arasında bilgisizce hüküm veren ile hakkı bilip hükümde haksızlık yapan ise ateştedir."⁴⁰ hadisini aktaran Turtûşî'ye göre hadisteki son iki kişi, fıski ve cehaleti sebebiyle kadılık makamına getirilemeyecek kadar zayıftırlar.⁴¹

Âyetteki "emânet" kelimesiyle tam olarak neyin kastedildiğine yönelik te'viller bir yana,⁴² burada emâneti yükledikten sonra onu gerektiği gibi taşımayı beceremeyen ve bu konuda titizlenmeyen insan eleştirilmektedir. Elmalılı'nın (1878-1942) ifadeleriyle "insan Allâh'ın ve ibâdullahın hukukunu yüklediği halde lâyıkıyla îfa etmeyip kendine yazık ediyor."⁴³ Turtûşî'nin bahsettiği husus ise göreve talip olma meselesidir. O, "emânet" ifadesini genelleştirerek âyeti bahsettiği konuyla

³⁷ Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 3/251-252.

³⁸ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383), 6/273.

³⁹ "Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir." (el-Ahzâb 33/72).

⁴⁰ Ebû Dâvud, *Akziye*, 2; İbn Mâce, *Ahkâm*, 3.

⁴¹ et-Turtûşî, *Sirâcü'l-Mülûk*, 176.

⁴² Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu - Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 4/405-406.

⁴³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 6/3935.

ilişkilendirmiştir fakat görüldüğü üzere buradaki “emânet”le kadılık görevine talip olma arasında müellifin düşündüğü türden bir bağ kurmak isabetli değildir.

2.2.3. Düşmanın Hediyesini Kabul Etmek

Necmeddin Ebû İshak et-Tarsûsî (ö. 758/1357) *Tuhfetü't-Türk* isimli kitabında düşman komutanından gelen hediye emir kabul edip edemeyeceğine dair şunları söyler: “Düşmanın hükümdarı, ordunun emirine bir hediye gönderirse onu kabul etmesinde bir beis yoktur. Bu Müslümanlar için fey’ olur. Çünkü [o hükümdar] sırf [emirin] kendisi için değil emirin izzeti ve Müslümanlarla elde ettiği izzet sebebiyle o hediye vermiştir. Bu da Müslümanların gücüyle elde edilmiş mal konumunda olur. Bu durum Resûlullah’a (sav) gelen hediyelerden farklıdır. Çünkü onun kuvveti de izzeti de Müslümanlar ile kâim değildir. Zira Allâh Teâlâ “*Allâh seni insanlardan korur*”⁴⁴ buyurmuştur. Bu sebeple hediye sadece Rasûlullâh’ın (sav) olur.”⁴⁵

Her ne kadar İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) asabiyet teorisiyle çelişse de,⁴⁶ Rasûlullâh’ın Allâh’ın elçisi olması ve vahiyle desteklenmesi sebebiyle kuvvetinin ve izzetinin Müslümanlar ile kâim olmadığını söylemek bir dereceye kadar anlaşılabilir bir husustur. Fakat bu yargı için “*Allâh seni insanlardan korur*” âyetini delil olarak kullanmak isabetsizdir. Çünkü bu âyet Rasûlullâh’ı tebliğ görevinde desteklemek ve cesaretlendirmek amacındadır.⁴⁷ Yoksa işlerini yürütmek için Müslümanların yardımına ihtiyacı olmadığını anlatmak için değil. Zira Rasûlullâh bu âyetten önce olduğu gibi bundan sonra da Müslümanlardan destek almıştır ve zaferlerini onların da desteğiyle elde etmiştir.

2.2.4. İlk İki Halifenin Meşruiyeti

Muhammed b. Abdülkerîm Şihâb en-Neyrîzî (ö. 800/1397’den sonra), siyâsetnâmesinde Hz. Peygamber’den sonra yönetimi ele alan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in halifeliklerini delillendirme sadedinde şöyle bir çıkarım yapmaktadır: “Diğer bir delil ise Allâh Teâlâ’nın şu sözüdür: “*Allâh, içinizden iman edip de sâlih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri halife kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka halife kılacağına vaad etmiştir.*”⁴⁸ Âyette geçen istihlâf vaadi ittifakla ya Ali hakkında ve ondan

⁴⁴ el-Mâide 5/67.

⁴⁵ Necmeddin et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, s. 110.

⁴⁶ İbn Haldûn’un asabiyet anlayışına göre bedâvette insanları diğer insanlardan gelebilecek şiddete karşı koruyacak, kendi cesaret ve kuvvetlerinin dışında, yegâne unsur aynı kaderi paylaştığı insanların yardımı ve desteğidir. Dolayısıyla bâdiyenin kendine özgü zor şartlarında birlikte yaşadığı insanların, genellikle de yakın aile fertlerinin desteği ve yardımı olmadan kimse hayatta kalamaz. Akif Kayapınar, “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 [İbn Haldûn Özel Sayısı I] (2006), 88.

⁴⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 9/181-183.

⁴⁸ en-Nûr 24/55.

sonra gelen kişi hakkındadır ya da Ebû Bekir ile ondan sonra gelen kişi hakkındadır. Birinci görüş ittifakla bâtuldu. İkinci görüş ise geçerli ve makbul olan görüştür.”⁴⁹

Neyrîzî, Hz. Ömer’in faziletlerini saydığı bir yerde, aynı âyet üzerinden hilafetin kendisine Kur’ân’ın va’di olduğunu belirterek şunları söyler: “Zira o, Hâlid b. Velîd’in kardeşi Osman b. el-Velîd b. Muğire’nin hizmetinde iken Allâh Teâlâ onu müslümanlıkla aziz kılmış ve nübüvvet mucizesiyle ona vaad ettiğini şu âyet-i kerîmesinde açıklamıştır: “*Allâh, içinizden iman edip de sâlih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri halife kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka halife kılacağına vaad etmiştir.*”⁵⁰ Dolayısıyla Ebûbekir’den (radiyallâhu ‘anhuma) sonra onu yeryüzünün halifesi kıldı.”⁵¹

Neyrîzî ve başka sünnî âlimlerin bu ve benzeri âyetleri hulefâ-i râşidînin halifelikleriyle ilişkilendirmeleri Şîa’nın bu husustaki tavrına bir tepki niteliğindedir. Onların her fırsatta âyetleri Hz. Alî’nin imâmeti yönünde te’vil etmeleri sünnî âlimlerin böyle bir çaba içine girmelerine sebep olmuştur.⁵² Kaldı ki Neyrîzî her ne kadar âyetin anlamı hususunda bir ittifaktan bahsetse de müfessirler aynı fikirde değildir. Burada genel bir hitap vardır ve Allâh’ın yolundan yürüyenlere O’nun yeryüzünde çeşitli imkânlar bahsedeceğine dair vaadi söz konusu edilmektedir. Burada Müslümanlardan önce gelenler ise İsrailoğullarıdır. Onlar da geçmişte isyankâr olmadıkları dönemlerde Allâh’ın vaadettiği şeylere kavuşmuşlardır.⁵³ Dolayısıyla buradaki istihlâf vaadi, siyâsi anlamda halifelik değil, Allâh’ın buyruklarına uyma sonucunda elde edilmesi vaad edilen dünya ve âhîret nimetleridir.

2.2.5. Devletin Bekası

İbn Haldûn’un tarih üzerine yazdığı kapsamlı eserinin mukaddime bölümünde, devletin kuruluşu, mücadeleleri, bekası ve yıkılışı hakkındaki sözleri bir tür siyâsetnâme olarak kabul edilebilir. O, bu bölümde fikirlerini aktarırken kimi zaman âyetlerden destek almakta ve onların delaletine başvurmaktadır. Mesela devletin kaosa sürüklenmesinin sebeplerinden bahsettiği yerde “...Onun için Farslarda ve diğer milletlerde olduğu gibi, herkesin kabul edip itaat edeceği siyasi kanunların olması bir zorunluluktur. Eğer devlet böyle bir siyâsetten yoksun kalırsa işler düzene girmez ve hâkimiyeti tam olarak gerçekleşmez” demektedir. İbn Haldûn bu sözlerini

⁴⁹ en-Neyrîzî, *Miftâhu’s-Sa’âde*, 72.

⁵⁰ en-Nûr 24/55.

⁵¹ en-Neyrîzî, *Miftâhu’s-Sa’âde*, 282.

⁵² Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, 114.

⁵³ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdîrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, ts.), 4/118.

bir âyette geçen “Önce gelip geçenler arasında da Allâh’ın âdeti böyle idi”⁵⁴ cümlesiyle bağlamaktadır.⁵⁵

Sadece cümle olarak bakıldığında âyetteki ifadenin İbn Haldûn’un söylemek istedikleriyle uyumlu olduğu düşünülebilir fakat âyetin tamamında peygamberlerden ve Allâh’ın onlar hakkındaki uygulamasından bahsedilmektedir. Âyetin tamamı şöyledir: “Allâh’ın, kendisine helâl kıldığı şeyde Peygamber’e herhangi bir vebâl yoktur. Önce gelip geçenler arasında da Allâh’ın âdeti böyle idi. Allâh’ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir.” Açıktır ki buradaki “daha önce gelip geçenler” den maksat, önceki peygamberlerdir.⁵⁶ Burada İbn Haldûn âyetteki ifade sadece lafzen söylemek istediklerine uygun düştüğü için iktibas yapmakta sakınca görmemiştir. Fakat âyetin siyakına bakılmadığı zaman bu cümlenin hakikaten devletin siyâsi kanun geleneğiyle ilgili olduğu düşünülebilir ki bu doğru değildir.

2.2.6. Dünyevi Yasalar-Uhrevi Yasalar

İbn Haldûn, insanların koyduğu siyasi hükümler ve yasalarla Şeriat yasalarını karşılaştırdığı bir yerde “(insanların koyduğu) siyasi hükümlerle sadece dünyevi fayda ve çıkarlar gözetilir” dedikten sonra, bu sözünü desteklemek maksadıyla bir âyette yer alan “Onlar, dünya hayatının görünen yüzünü bilirler.”⁵⁷ ifadesine yer verir.⁵⁸ Yukarıda olduğu gibi bu cümle de sadece lafzi uyuşmadan dolayı iktibas yapılmış görünmektedir. Zira âyette insanların devlet yönetimi açısından ortaya koyduğu hükümler veya sistemler söz konusu edilmemekte, âhireti umursamayan müşrik zihniyetli insanların dünyaya dalıp gitmeleri eleştirilmektedir.⁵⁹

2.2.7. Kadı Huzurunda Durma Mesafesi

Muhyiddîn el-Kâfiyeci (ö. 879/1474), *Seyfü’l-Mülûk ve’l-Hükkâm* isimli risalesinde, kaza ve hüküm meclisinde kadı ile davalı-davacının arasında olması gereken mesafeyle ilgili şunları söyler: “Kitâbu’l-kazâ’da (Yargılama Hükümleri Bölümü) zikredildiği üzere, davalı ve davacı kadı’nın huzurunda iken kazâ ve hüküm meclisine saygı gereği dizlerinin üzerine oturmalıdırlar. Taraflarla kadı arasında takriben iki zirâ’ kadar mesafe bulunmalıdır. Bunlar, öğrenci ile hoca arasında ve

⁵⁴ Ahzâb 33/38.

⁵⁵ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed Veliyyüddîn el-Hadramî el-İşbilî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1408), 1/238.

⁵⁶ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 20/276.

⁵⁷ er-Rûm 30/7.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1/238.

⁵⁹ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 20/75.

reâyâ ile devlet başkanı arasındaki ilişkilerde de geçerli olan ilkelerdir. Allâh Teâlâ şöyle buyurur:⁶⁰ “(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu.”⁶¹

Hâlbuki bu âyet Rasûlullâh'ın Cebrail ile buluştuğunu ve ondan vahiy aldığını etkili/vurgulu bir biçimde anlatma sadedinde, birbirlerine ne kadar yakınlaştıklarından bahsetmektedir. Rasûlullâh ile Cebrail'in bu derece yakınlaşmış olmaları, onun kesinlikle vahiy aldığı hususunda muhatapları ikna etmek için bir delil olarak kullanılmaktadır.⁶² Dolayısıyla âyet Kâfiyecî'nin yansıtmaya çalıştığı gibi üst-üst ilişkisini düzenleme hakkında bir kural vazetmediği gibi bu konuyla hiç ilgilenmemektedir.

2.2.8. Kadılıktan Uzak Durmayı Tavsiye Eden Âyetler

Kâfiyecî'nin âyetleri ilginç bir şekilde değerlendirdiği başka bir yer de, insanlara kadılık görevinden uzak durmalarının tavsiye edilmesidir. Ona göre bazı âyetlerde buna yönelik tavsiye anlamı vardır: “İlk olarak kadılıktan uzak durulmasını salık veren ve buna karşı uyarıda bulunan unsurları açıklayalım. Allâh Teâlâ'nın şu âyetleri bu türden anlamlar ihtiva etmektedir:⁶³ “Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız yoldan sapan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allâh'adır. O zaman Allâh size yaptıklarınızı haber verecektir.”⁶⁴ “Ey iman edenler! Allâh'a karşı gelmekten sakının ve herkes, yarın için önceden ne göndermiş olduğuna baksın. Allâh'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allâh, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”⁶⁵

Açıktır ki bu âyetlerde kadılıkla ilgili herhangi bir mâna saklı değildir. Buralarda, müşriklerin imana gelip gelmemesinin Müslümanları çok fazla ilgilendirmemesi gerektiği yönünde bir çeşit uyarı vardır. Özellikle ilk âyetin müminlerin, iman çağrısına olumlu karşılık vermemekte direnen ve kötülükler içinde yüzmeye devam eden inkârcıların durumuna üzülmeleri üzerine nâzil olduğu rivayet edilmiştir.⁶⁶

2.2.9. Kadılığı Özendiren Âyetler

Kâfiyecî, kadılığın yerildiği gibi özendirildiğini de âyetlere dayandırmakta bir sakınca görmemiştir: “Kadılığın özendirilip teşvik edilmesini açıklamaya gelince,

⁶⁰ Muhyiddîn el-Kâfiyecî, *Seyfü'l-Mülûk/Seyfü'l-Kudât: Kâfiyecî'nin Siyâsetnâmeleri*, çev. Nail Okuyucu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 110.

⁶¹ en-Necm 53/9.

⁶² Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 27/97; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 2/76.

⁶³ el-Kâfiyecî, *Seyfü'l-Mülûk*, 214.

⁶⁴ el-Mâide 5/105.

⁶⁵ el-Haşr 59/18.

⁶⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/350.

Allâh Teâlâ'nın şu âyetleri bu türden anlamlar ihtiva etmektedir:⁶⁷ “Ancak Allâh'ın lütuf ve rahmetiyle, yalnız bunlarla sevinirler. Bu, onların toplayıp durduklarından daha hayırlıdır.”⁶⁸; “Çalışanlar böylesi için çalışsınlar!”⁶⁹

Bu âyetlerde insanların teşviki söz konusu edilebilir fakat meselenin kadılıkla ilgisi yoktur. İlk âyetin hemen öncesinde, insanlara Allâh'tan kalplere şifa, mü'minlere bir hidayet ve rahmet kaynağı olarak öğütler geldiği söylenmekte, sonrasında ise sevinilecek şeyin bu olduğu belirtilmektedir. İkinci âyet ise cehennemden kurtulan bir kimsenin sevincinin anlatıldığı bir bağlamdadır ve neticede böyle bir kurtuluş için çalışılması gerektiği vurgulanmaktadır.

2.2.10. Cinler ve İnsanlardan Elçiler Gönderilmesi

Kâdı Hüseyin b. Hasan (ö. 936/1529'dan sonra), *Letâifü'l-Efkâr* isimli siyâsetnâme türü eserinde kimi zaman âyetleri bağlamının tamamen dışına çıkararak kullanmaktadır. Mesela cinler ve insanlardan elçiler gönderilmesinden bahsettiği yerde şu ifadeler yer verir: “Muhakkikler şöyle söyler: “Cinler mükelleftirler ancak peygamberleri insanlardandır.” Eğer böyle ise şu âyetin anlamı nasıl anlaşılacaktır: “İnsanları ve cinleri yalnızca bana ibadet etmeleri için yarattım.”⁷⁰ Bize göre hem cin hem de insanlardan elçiler gönderilir. Şu âyet buna delâlet eder:⁷¹ “O ikisinden inci ve mercan çıkar.”⁷²

Belli ki âyetteki inci ve mercan ifadeleri istiare yoluyla cin ve insanlar için gönderilen elçilere hamledilmektedir. Fakat bu çok uzak bir te'vil ve delillendirmedir. Çünkü bu âyet, Allâh'ın sayısız nimetlerinin peş peşe zikredildiği bir bağlamda yer almakta olup içinden inci ve mercan çıkarılan iki deniz/su ve bunların birbirine karışmaması da aynı konunun bir parçasıdır.⁷³

2.2.11. Allâh'ın Sultanlara Nimeti

Tuhfetü'l-Memlûk isimli eserde Allâh'ın sultanları halîfe yapmakla nimetlendirdiğinden bahisle şöyle denilmektedir: “Yine Allâh (cc) sultanların halîfe olmasındaki nimetini zikretmiş ve şöyle buyurmuştur:⁷⁴ “Sizi yeryüzünün halîfeleri

⁶⁷ el-Kâfiyecî, *Seyfü'l-Mülûk*, 218.

⁶⁸ Yûnus, 10/58.

⁶⁹ es-Saffât, 37/61.

⁷⁰ ez-Zâriyât 51/56.

⁷¹ Kâdı Hüseyin b. Hasan, *Letâifü'l-Efkâr: Kâdı Hüseyin b. Hasan'ın Siyâsetnâmesi*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 392.

⁷² er-Rahmân 55/22.

⁷³ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 6/95.

⁷⁴ Anonim, *Tuhfetü'l-Memlûk*, 63.

yapan, size verdiği (nimetler) hususunda sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan odur."⁷⁵

Belirtmek gerekir ki bahsi geçen âyette siyâsi anlamda halifelikten değil "peşi sıra/ardından gelmek" anlamında halifelikten bahsedilmektedir. Nitekim müfessirler de âyetteki cümleyle ilgili olarak insanların cinlerden sonra yeryüzüne gelmesi, her dönemin halkının önceki dönemin halkından sonra gelmesi, birbirleriyle yardımlaşarak anlaşabilsinler diye bazısının diğerinden sonra getirilmesi ve Müslümanların diğer bütün ümmetlerden sonra gelen ümmet olması gibi görüşler serdetmişlerdir.⁷⁶ Dolayısıyla âyetteki "halife" kelimesini hükümdâr mânasında kullanmak sadece onun lafzının umumluğunu göz önünde bulundurup siyakını dikkate almamak yoluyla olabilir.

2.2.12. Hükümdarın İstihbarat Toplaması

Mâverdî'nin, daha önce bahsi geçen siyâsetnâmesinde hükümdarın istihbarat edinmek için casuslar görevlendirmesi ve bu hususta çeşitli tekniklere başvurmasının temel dayanağı olarak şu âyetler zikredilmektedir:⁷⁷

*"Yoksa onlar, bizim kendilerinin sırlarını ve gizli konuşmalarını işitmediğimizi mi sanıyorlar? Hayır, öyle değil; yanlarındaki elçilerimiz (hafaza melekleri de) yazmaktadırlar."*⁷⁸

*"Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar vardır; onlar, yapmakta olduklarınızı bilir."*⁷⁹

*"İnsan hiçbir söz söylemez ki, yanında gözetleyen yazmaya hazır bir melek bulunmasın."*⁸⁰

Esasında bu âyetlerde Allâh Teâlâ'nın öncelikle müşriklerin isyankârlıklarına eşlik eden vurdumduymazlıklarına yönelik tehditleri söz konusudur.⁸¹ Bununla birlikte âyetlerin âhiretteki mükâfat ve ceza için bütün insanların yapıp etmelerinin kaydedilmesinden ve bunun da Allâh'ın kudretine bir vurgu anlamı taşıdığından bahsettiği de söylenebilir. Fakat Allâh'ın koyduğu bu yasadan (sünnetullah) hareketle hükümdarın da halkını casuslar aracılığıyla dinlemesi/gözetlemesi gerektiğini söylemek sadece âyetlerin tabii bağlamını göz ardı etmek mânasına gelmemekte aynı zamanda Allâh ve sultanın idareciliği bir anlamda eşitlenmiş gibi olmaktadır. Her ne

⁷⁵ el-En'âm 6/165.

⁷⁶ el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 2/196-197.

⁷⁷ Anonim, *Tuhfetü'l-Memlûk*, 98.

⁷⁸ ez-Zuhrûf 43/80.

⁷⁹ el-İnfîtâr 82/10-12.

⁸⁰ Kaf 50/18.

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 26/303.

kadar Mâverdî bunu “Allâh’ın edebiyatla edeplenme” olarak açıklasa da⁸² esasında bu ve benzeri durumlar İslam siyâset düşüncesine göre siyâsetin merkezinde yer alan ve Allâh/Tanrı tarafından görevlendirilen hükümdara bakış açısıyla ilgilidir. Denilebilir ki, bu bakış açısını en iyi yansıtan, sultanın Allâh’ın yeryüzündeki gölgesi olduğu düşüncesidir.⁸³

2.2.13. Hükümdarın Sır Saklaması

Yine Mâverdî, hükümdarın sır saklaması ve sırrını kimseye söylememesi gerektiğini örneklendirirken Allâh Teâlâ’nın kendini “*O bütün gaybı bilir. Fakat gaybını hiç kimseye açmaz.*”⁸⁴ şeklinde tavsif ettiği âyeti ve Hz. Yakub’un oğlu Yûsuf’a rüyasını kardeşlerine anlatmamasını tembihlediğini bildiren âyeti⁸⁵ kullanır. Ona göre Allâh nasıl ki bütün kullarının en gizli sırlarına muttali olduğu halde onların ayıplarını ortaya dökmüyor ve gizliliklerini açığa vurmuyorsa, sultan da bulunduğu bu yüce makamda kendini sır saklamaya alıştırmalı ve sırrına kimseyi ortak etmemelidir.⁸⁶

Hükümdarın özellikle stratejik konulardaki fikir ve kararlarını yahut bulunduğu konum itibarıyla doğal olarak kendisine ulaştırılan bilgileri herkesle paylaşmaması elbette gerekli ve önemlidir. Fakat bu hususun Allâh’ın gaybı bilmesi ve gaybını dilediğinden başkasına bildirmemesiyle ilgisinin kurulması pek yerinde değildir. Çünkü Allâh’ın bu vasfı onun sır tutmasıyla değil, insanlardan birini peygamber seçmesi ve ona vahyetmesiyle ilgilidir.⁸⁷

2.2.14. Hükümdarın Adamları Üzerindeki Gücü

Nizâmülmülk (ö. 485/1092) hükümdarın ra’iyyeti (halkı) üzerinde etkili olabilmesi için öncelikle yakın çevresindeki adamları üzerinde otorite kurması gerektiğini dile getirirken Sâsânî Devleti’nin kurucusu ve destan kahramanı hükümdar Erdeşîr’in (226-240) şu sözünü nakleder: “Yakın çevresindeki adamlarını çekip çevirme gücüne sahip olmayan hükümdar, halkını ve raiyyetini asla yola getiremez.” Nizâmülmülk bu görüşü âyetle de delillendirmek amacıyla, “Bu hususta Hak Teâlâ şöyle buyuruyor” diyerek Şuarâ sûresindeki “*Yakın akrabalarımı uyar*”⁸⁸ âyetini zikreder.⁸⁹

⁸² el-Mâverdî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 214.

⁸³ Arslan, “Eski İnan Devlet Geleneği ve Siyasetnâmeler”, 245; Canatan, *Siyasetnâme Geleneği*, 10.

⁸⁴ el-Cinn 72/26.

⁸⁵ Yûsuf 12/ 5.

⁸⁶ el-Mâverdî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 139-140.

⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, 29/247-248.

⁸⁸ eş-Şuarâ 26/214.

⁸⁹ Ebû Ali Kıvâmüddîn Hasan b. Ali b. İshak Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, haz. Mehmet Altan Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 44.

Mekke döneminin ortalarında indiği anlaşılan Şuarâ sûresindeki bu âyet Hz. Peygamber'e kendi yakınlarını uyarmasını emretmekle esasında onların İslâm daveti karşısında herhangi bir ayrıcalıkları olmadığını, Peygamber'e yakınlıklarına güvenip rahat edebileceklerini düşünmemeleri gerektiği mesajını vermiş gibidir. Nitekim âyetin nüzulünden sonra Hz. Peygamber yakın akrabalarına giderek onları uyarmış; kendilerini ateşten korumaları gerektiğini ve Allâh'ın huzurunda kendisinin onlar için bir şey yapamayacağını bildirmiştir.⁹⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere bir peygamberin kendi yakın çevresini imana girmeleri konusunda uyarmasıyla bir hükümdarın yakın çevresi üzerinde otorite kurması iki farklı alanla ilgili hususlardır. Dolayısıyla diğer örneklerde olduğu gibi burada da âyet daha ziyade lafzi anlamı göz önüne alınarak kullanılmış görünmektedir.

2.2.15. Elçinin Sorumluluğu

Nizâmülmülk civar devletlerden ülkeye gelecek elçilerin nasıl karşılanıp ağırlanacakları konusundan bahsederken elçilere çirkin davranılmaması gerektiğini, onların ülkelerinin hükümdarını temsil ettiklerini ve nihayetinde kendilerine verilen elçilik görevini yerine getirdiklerini söyler. Bu gerekliliği pekiştirmek maksadıyla da "Nitekim Allâh Teâlâ da Kitâb-ı Kerîm'inde şöyle buyurur" diyerek bir âyette geçen "Elçiye düşen, açık-seçik iletmekten başka bir şey değildir"⁹¹ ifadesini nakleder.⁹²

Kur'ân'da bu ifadenin (veya benzerlerinin) geçtiği diğer âyetlere de bakıldığında⁹³ buralarda genel olarak insanların Allâh'a ve Peygamber'e itaate çağrıldığı, Allâh'ın emirlerinin yerine getirilmemesi halinde bunun olumsuz sonuçlarıyla karşılaşılacağı vurgulandığı görülür. Nizâmülmülk'ün alıntıladığı âyetin tamamı da şöyledir: "De ki: Allâh'a da itaat edin, Rasulüne de itaat edin. Yan çizerseniz, o sadece kendisine yüklenenden, siz de sadece kendinize yüklenenden sorumlusunuz. Ona itaat ederseniz, doğru yolda gitmiş olursunuz. Elçiye düşen, açık-seçik iletmekten başka bir şey değildir." Görüldüğü gibi burada da esasen vahyin muhatabı olan insanlara yapmaları gerekenler hatırlatılmakta, mesajı reddetmeleri durumunda elçinin bunda herhangi bir sorumluluğu olmadığı, zira onun üzerine düşen görevi yerine getirdiği vurgulanmaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla âyetlerdeki bu türden ifadeler uluslararası ilişkilerde elçilere iyi davranılması ve görevlerini yerine getirmeleri hususunda işlerinin kolaylaştırılmasıyla ilgili değildir.

⁹⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 19/405-406.

⁹¹ en-Nûr 24/54.

⁹² Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, 68.

⁹³ Mesela bk. Âl-i İmrân 3/20; el-Mâide 5/92, 98-99; en-Nahl 16/35, 82.

⁹⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 19/207; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 8/435.

2.2.16. Hükümdarın Bir Tek Vezirinin Olması Gerektiği

Ebû Mansûr es-Se'âlibî (ö. 429/1038) *Tuhfetü'l-Vüzerâ* isimli siyâsetnâmesinde hükümdarların zaman zaman aynı anda birden çok veziri bulunduğunu, bunun yanlış bir karar olup ülke için tehlike arz ettiğini belirtir. Çünkü vezirlerin çok olması, karar vericilerin çokluğu sebebiyle ıslahtan ziyade ifsada yol açacaktır. Ona göre bu konuda yapılması gerekeni en güzel ve en doğru biçimde açıklayan söz Allâh Teâlâ'nın "Eğer yerde ve gökte Allâh'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök kesinlikle bozulup gitmişti"⁹⁵ sözüdür. Vezirlik hükümdarlığı takip ettiği için, nasıl ki bir ülkede aynı anda iki hükümdar olması uygun değilse, aynı şekilde iki vezir olması da uygun değildir.⁹⁶

Burada da esasen İslâm siyâset düşüncesinde yer alan, hükümdarın yeryüzündeki en üstün yönetici olması açısından Allâh'a benzetilmesi yaklaşımıyla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu yaklaşım sebebiyle muhal ve mümkün olan aynileştirilebilmekte ve bunun için de âyetler sadece lafzen değerlendirilip delil yahut hareket noktası olarak kullanılabilir. Allâh'ın birden çok olması –en azından İslâm söz konusu olduğunda- muhaldir. Bahsi geçen âyette Allâh bu muhal durumu özellikle müşriklerin daha kolay anlayacağı biçimde örneklendirerek anlatmaktadır.⁹⁷ Hükümdarın yahut halifenin aynı anda birden çok olması ise –pratikte örneği az olsa da- netice itibariyle mümkün bir durumdur. Nitekim bir dönem Abbâsî hilâfetinin yanında Şîî-Fâtımî ve ardından Endülüs Emevî halifeliliğinin ortaya çıkışı İslâm dünyasında fiilî olarak aynı anda üç halifenin varlığı sonucunu doğurmuştur.⁹⁸ Dolayısıyla şirk düşüncesinin etkin bir biçimde eleştirildiği ve kadir-i mutlak ilahın tek olmasının gerekliliğinin temellendirildiği bir âyeti tamamen dünyevi olan hükümdarlık –yahut burada olduğu gibi vezirlik- için hareket noktası kabul etmek, âyetin mefhumuna bakmayıp sadece lafzına itibar etmek anlamına gelmektedir.

⁹⁵ el-Enbiyâ 21/22.

⁹⁶ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Se'âlibî, *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, thk. Sa'd Ebû Diye (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1994), 29. Ayrıca bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 60. Başka bir siyâsetnâmede bir beldede tek bir sultanın olması gerektiği hususu yine aynı âyetle ilişkilendirilmekte ve şöyle denmektedir: "Nasıl ki bir ülkede iki sultanın bulunması uygun değilse, aynı şekilde varlık için iki ilahın olması da uygun olmayacaktır. Allâh Teâlâ şöyle buyurur: "Eğer yerde ve gökte Allâh'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök kesinlikle bozulup gitmişti." İbn Cemâa, *Tahrîru'l-Ahkâm*, 74.

⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 17/39.

⁹⁸ Osman Gazi Özgüdenli, "Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/497.

2.2.17. Müslümanların Zimmînin Yönetimine Verilmesi

Bir siyâsetnâmede çeşitli yönetim makamlarına tayin edilecek kimselerden bahsedilirken, Müslümanların zimmînin [İslâm beldesinde yaşayan gayri müslim tebaa] yönetimine verilmesinin caiz olmadığı söylenmektedir. Buna göre, zimmî bir kimse sadece diğer zimmîlerden alınacak cizye yahut müşrik tüccarlardan toplanacak vergiler için görevlendirilebilir. Müslümanlardan toplanacak haraç, öşür ve benzeri vergiler için yahut başka herhangi bir hususta Müslümanlar bir zimmînin yönetimine verilemez. Çünkü Allâh Teâlâ “*Allâh kâfirler için müminler aleyhine asla bir yol (سَبِيلًا) vermeyecektir.*”⁹⁹ ve “*Ey iman edenler! Yahudileri ve hıristiyanları dost edinmeyin. Zira onlar birbirinin dostudurlar. İçinizden onları dost tutanlar, onlardandır.*”¹⁰⁰ buyurmuştur. Kim bir Müslümanı bir zimmînin yönetimine verirse o onun aleyhine bir yol vermiş demektir.¹⁰¹

İbn Abbâs ve Süddî gibi erken dönem müfessirlerine bakıldığında ilk âyetteki ifade Allâh'ın kıyamet günü mü'minlerin aleyhine olarak kâfirler için bir “hüccet” vermeyeceğinden bahsetmektedir.¹⁰² İbn Âşûr ise burada tamamen dünyevi bir vaadin söz konusu olduğunu, buna göre mü'minlerin asla kâfirlerin boyunduruğuna girmeyeceğini söylemektedir. O, bu durumun tarihsel olarak Peygamber dönemi mü'minleri için geçerli olduğunu, sonraki mü'minler için ise onlar gerçek manada mü'min oldukları müddetçe yine geçerli olacağını belirtmektedir.¹⁰³ Her hâlükârda âyetteki ifadeden Müslümanların idaresindeki bir devlette bir gayri müslimin – müslümanları idare edeceği- herhangi bir göreve getirilmemesi gerektiği sonucunu çıkarmak ancak zorlamayla mümkün olacaktır. Kaldı ki gerekli şartları taşıdığı zaman bir zimmînin böyle bir göreve getirilmesinde herhangi bir mahzur da bulunmasa gerektir.

İkinci âyetin bulunduğu bağlam da bir anlamda uluslararası ilişkilerden bahsetmekte ve Müslümanların toplum olarak gayri müslimlerle ilişkisi üzerine konuşmaktadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla buradan da müslüman ülke vatandaşı olan bir gayri müslimin idari göreve getirilemeyeceği anlamını çıkarmak zorlama olacaktır.

⁹⁹ en-Nisâ 4/141.

¹⁰⁰ el-Mâide 5/51.

¹⁰¹ İbn Cemâa, *Tahrîru'l-Ahkâm*, 146-147.

¹⁰² et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 9/327-328.

¹⁰³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/238.

¹⁰⁴ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 10/398; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/642; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 6/228-229.

2.2.18. Sultanın İyiliğinin/Kötülüğünün Halka Sirayet Etmesi

Endülüslü âlim İbnü'l-Ezrak (ö. 896/1491) siyâsetnâmesinde hükümdarla halkı arasındaki etkileşimden bahsederek, hükümdarın iyi yahut kötü oluşunun halka da sirayet edeceğini, hatta bu sebeple “halk hükümdarının dini üzeredir” şeklinde bir deyişin olduğunu belirtir. Hükümdarın iyi oluşuyla ülkenin bereketleneceğini, kötü oluşuyla da ülkede her yönden bozulmanın meydana geleceğini belirten İbnü'l-Ezrak bu sözlerinin devamında “Allâh Teâlâ buyurur ki” diyerek şu âyet parçasını nakleder:¹⁰⁵ “*O ülkelerin halkları inansalar ve sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık.*”¹⁰⁶

Bu âyet esasen peygamberin tebliğ ettiklerine karşı inkârcı bir tutum takınan belde halklarından bahsetmektedir. Nitekim âyetin burada yer verilmeyen bölümünde “*fakat yalan saydılar, biz de ettikleri yüzünden onları yakalayırverdik*” ifadesi bulunmaktadır. Bu sebeple müfessirler de meseleyi kendilerine peygamber gönderilen ve peygambere iman yerine onu reddedip yalan sayan topluluklarla ilişkilendirmişlerdir.¹⁰⁷ Dolayısıyla bu âyeti bir ülkenin hükümdarıyla halkı arasındaki ilişki bağlamında okumak âyetin bağlamını dikkate almadan sadece belli bölümünün lafzını göz önünde bulundurmamak olacaktır.

SONUÇ

İslâm siyâset düşüncesi literatürünün önemli bir kısmını siyâsetnâme/nasihâtname geleneği oluşturmaktadır. Erken dönemlerden itibaren kaleme alınmaya başlanan siyâsetnâmeler, devlet yönetimini, devlet işlerinin nasıl yürütülmesi gerektiğini, yöneticilerin ve tebaanın karşılıklı sorumluluk ve haklarını ele alan eserlerdir. Bu eserlerde hem devletin ve siyâsi hayatın bizzat karşılaştığı zorluklar ve bunların çözümleri hem de ideal bir siyâsi işleyişin nasıl olması gerektiği üzerinde durulmuştur.

İslâm siyâset düşüncesini şekillendiren temel unsurun vahiy olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Her ne kadar siyâsi literatür ve uygulamalarda hem İslam öncesi birikimlerden hem de yaşanan ortamdan etkilenme söz konusu olsa da pergelin sabit ayağının vahyin üzerinde durduğu söylenebilir. Vahiy ve onun pratize edilmiş şekli olan Sünnet, İslâm siyâset düşüncesinde belirleyici unsurdur. Bu belirleyicilik özellikle Kur’ân söz konusu olduğu zaman daha ziyade ilkeler ve genel karakteristik açısından öne çıkmaktadır. Bu açıdan, İslâm siyâset düşüncesinin belkemiğini oluşturan adalet, emanet, ehliyet gibi temel ilkelerin Kur’ân tarafından sıklıkla vurguladığını ve emredildiğini söylemek mümkündür.

¹⁰⁵ İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'u's-Silk fî Tabâi'i'l-Mülk*, 86.

¹⁰⁶ el-A'râf 7/96.

¹⁰⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/133.

İslâm siyâset düşüncesini oluşturan literatürün diğer kısımlarında olduğu gibi siyâsetnâme/nasihât-nâmelerde de gerek görüldükçe naslardan destek aranmıştır. Bu sebeple ele alınan konu bağlamında âyetlerden deliller getirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, genel olarak siyâset düşüncesi literatüründe âyetler kimi zaman konuşmadıkları hususlarda da siyâsi alana çekilmiş görünmektedir. Bu durum siyâsi-itikadi mezheplerin çatışmalarında görüldüğü gibi, politik tartışma ve çekişmelerde ve siyâsetnâmeler gibi eserlerde de kendini göstermektedir. Buralarda âyetler, mânâ, maksat ve mesajı bakımından ele alınan konuya uygun bir şekilde değerlendirildikleri gibi, sadece lafızları dikkate alınarak, bağlamı, dolayısıyla esas mânâsı ve verilmek istenen mesajı göz ardı edilerek de değerlendirilmeye çalışılmıştır. Yukarıda bu iki kullanım biçiminin siyâsetnâmelerdeki bazı örneklerini sergilemeye çalıştık. Fakat bilmek gerekir ki genel mânâda siyâset alanında âyetlerin bu şekilde “konuşturularak” kullanılmasının örnekleri burada zikrettiğimizden çok daha fazladır. Görünen o ki Kur’ân adalet, meşveret, maslahat gibi genel ilkelerin dışında siyâsete belirgin bir destek sağlamadığı için, siyâsetle ilgilenenler âyetleri kendi arzularına göre konuşturmuş ve onlardan istediklerini alma yoluna gitmişlerdir.

Siyâsetnâme yazarlarını böyle bir tavra yönlendiren başlıca iki sebebin olduğunu söylemek mümkündür: Bunlardan ilki Kur’ân’ın etkili ve önemli bir meşruiyet kaynağı olmasıdır. Buna göre herhangi bir konu için Kur’ân’dan delil yahut destek ortaya konabilirse bu o konudaki haklılığın ispatı olacaktır. Kur’ân’ın doğrudan delil veya destek sunduğu konularda onun meşruiyet kaynağı oluşundan haklı olarak faydalanılmaktadır. Fakat böyle olmadığı durumlarda âyetler lafızlarındaki umumluk dikkate alınarak yahut bir şekilde te’vil edilerek kullanılmaktadır.

İkinci sebep ise siyâsetnâme yazarlarının Kur’ân’ın siyâset gibi önemli bir kurum hakkında hem genel hem de detaylı değerlendirmeler yaptığını kanaat getirmiş olmalarıdır. Birkaç istisna dışında, siyâsetnâmelerin ele aldıkları her konuyu -hadislerin yanında- âyetlerle süslemeleri bunu göstermektedir. Bu kanaate göre, daha az önemdeki bazı hususlarda bile söz söyleyen Kur’ân’ın, toplumsal yaşamı çeşitli yönlerden ve doğrudan etkileyen siyâset gibi önemli bir kurumla ilgili detaylı konuşmamış olması düşünülemez. Bundan dolayı âyetler ele alınan konularla bir şekilde ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir.

İncelediğimiz siyâsetnâmelerdeki âyet kullanımlarında dikkat çeken bir husus da yazarların sultanla Allâh arasında çeşitli yönlerden benzerlik kurup Allâh’ın kendi fiil ve sıfatlarıyla ilgili âyetleri sultanlarla ilgili olacak şekilde kullanmalarıdır. Verdiğimiz örneklerde de görüleceği gibi yazarlar hükümdara “melik” denmesi, sultanın/vezirin tek olması, sultanın sırrını kimseyle paylaşmaması, sultanın istihbarat toplaması vb. konularda âyetleri sultanla Allâh’ı benzeştirecek şekilde

kullanmışlardır. Bunun sebebi hiç şüphesiz klasik dönemdeki İslâm siyâset düşüncesinde var olan sultan/hükümdâr algısıdır. Bu algıya göre hükümdâr Allâh tarafından tayin edilmiş ve yeryüzündeki diğer insanlara göre en üst makamda yer alan bir kişidir. Allâh nasıl bütün kâinatın tek yöneticisiyse hükümdâr da ülkesinin en üstün güce sahip idarecisidir. Böyle düşünüldüğü için Allâh'la ilgili bazı âyetler rahatlıkla hükümdârla ilgili konularda delil ve destek olarak kullanılabilmiştir.

Gerek siyâsi mücadelelerde gerekse de siyâsetnâme türü eserlerde âyetlerin mâna ve mesajının değil de sadece lafzının dikkate alınarak kullanılması onların tabii ve tarihsel bağlamlarının göz ardı edildiği anlamına gelmektedir. Âyetler bu şekilde bağlamlarından çıkarılarak müellifin veya eserini takdim ettiği yöneticinin siyâset anlayışını destekleyecek şekilde yorumlanıp kullanılmaya çalışılmaktadır. Siyâset alanında pek yaygın olan bu yaklaşım kanaatimizce isabetli bir tavır değildir. Çünkü siyâsetle ilgilenen kimseler, bağlamını ve gerçekte ne söylediğini dikkate almaksızın âyetlere anlam yüklemeye veya onları destek olarak kullanmaya çalıştıkları zaman aşağı yukarı her siyasi anlayışı Kur'ân'a dayandırmak mümkün olabilecektir. Bu durum da açıkça, siyâset alanında Kur'ân'ın gösterdiği yolda yürümek yerine, yürünülen yolda Kur'ân'ı bir araç olarak kullanmak anlamına gelecektir.

KAYNAKÇA

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâmelerin Klasik Kaynakları". Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 5/2 (2004), 1-22.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Ahmed, Fuâd Abdulmün'im. Ebu'l-Hasen el-Mâverdı ve Kitâbu "Nasîhatü'l-Mülûk". İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmi'a, ts.
- Anonim. Tuhfetü'l-Memlûk. ed. Özgür Kavak. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Arslan, Mahmut. "Eski İnan Devlet Geleneği ve Siyâsetnâmeler". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi 3/1 (1989), 231-262.
- Âşık Çelebi. Mî'râcü'l-Eyâle ve Minhacü'l-Adâle: Aşık Çelebi'nin Siyâsetnamesi (İnceleme-Tenkitli Metin). haz. Muhammed Usame Onuş-Abdurrahman Bulut-Ahmet Çelik. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2018.
- Atmaca, Veli. "Hadîsleri Bakımından Siyâsetnâmeler (I) (Siyâset ve Siyâsetnâmeler Hakkında Genel Bilgiler)". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı] (2000), 357-370.
- Atmaca, Veli. "Hadisleri Bakımından Siyâsetnâmeler (III) (Ebû'n-Necîb'in en-Nehcü'l-Meslûk'unda Yönetilenlerle İlgili Rivâyetler)". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (2003), 45-58.
- Canatan, Kadir. İslâm Siyâset Düşüncesi ve Siyâsetnâme Geleneği. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. es-Sihâh. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407.
- Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-. et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye. thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamd. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1428.
- Derveze, Muhammed İzzet. et-Tefsîru'l-Hadîs. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383.

- Elmalılı Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-. el-Ahkâmu's-Sultâniyye. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1421.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-. el-Kamûsu'l-Muhît. thk. Mektebu Tahkîki't-Türâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk. haz. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409.
- Gündüzöz, Güldane - Gündüzöz, Soner. "Arap Edebiyatında İlk Siyâsetnâme Ahdü Mervân Üzerine". EKEV Akademi Dergisi XI/31 (2007), 217-232.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. Kitâbu'l-'Ayn. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hayrbeyfî, Mahmûd b. İsmail b. İbrâhim el-. ed-Dürretü'l-Garra fî Nasîhati's-Selâtin ve'l-Kudât ve'l-Ümerâ. Mekke : Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr. et-Tahrîr ve't-Tenvîr. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cemâa, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm b. Sadullah. Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm. thk. Fuâd Abdulmün'im Ahmed. Doha: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1408.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed Veliyyüddîn el-Hadramî el-İşbîlî. Târîhu İbn Haldûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısrî. Lisânü'l-Arab. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm. es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî Islâhî'r-Râ'î ve'r-Ra'iyye. el-Memleketü'l-Arabiyyetu's-Su'ûdiyye: Vizâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1418.
- İbnü'l-Ezrak, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Asbahî el-Endelusî. Bedâi'u's-Silk fî Tabâi'i'l-Mülk. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Irak: Vizâretü'l-İ'lâm, ts.
- İbnü'l-Mevsilî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Rıdvân. Hüsnü's-Sülûk el-Hâfız Devleti'l-Mülûk. thk. Fuâd Abdulmünim Ahmed. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.

- Kâdı Hüseyin b. Hasan. Letâifü'l-Efkâr: Kâdı Hüseyin b. Hasan'ın Siyâsetnâmesi. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn el-. Seyfü'l-Mülûk/Seyfü'l-Kudât: Kâfiyecî'nin Siyâsetnâmeleri. çev. Nail Okuyucu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Karaman vd., Hayreddin. Kur'an Yolu - Türkçe Meâl ve Tefsir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Kayapınar, Akif. "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım". İslâm Araştırmaları Dergisi 15 [İbn Haldun Özel Sayısı I] (2006), 83-114.
- Köse, Hızır Murat. "Siyaset". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Levend, Ağâh Sırrı. "Siyaset-nameler". Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten 10/ (01 Ocak 1963), 167-194.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan el-. Siyaset Sanatı - Nasîhatü'l-Mülûk. çev. Mustafa Sarıbiyık. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. el-Ahkâmu's-Sultâniyye. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. en-Nüket ve'l-Uyûn. thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-. Nasîhatü'l-Mülûk. thk. Hızır Muhammed Hızır. Kuveyt : Mektebetü'l-Felah, 1983.
- Neyrîzî, Şihâb en-. Miiftâhu's-Sa'âde fî Kavâ'idi's-Siyâde. çev. Abdullah Dodangeh. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Nizâmülmülk, Ebû Ali Kıvâmüddîn Hasan b. Ali b. İshak. Siyâset-nâme. haz. Mehmet Altan Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Sultan". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sâbiû, Ebu'l-Hüseyin Hilâl b. el-Muhassin b. İbrâhîm b. Hilâl el-Harrânî es-. Rusûmu Dâri'l-Hilâfe. thk. Mîhâil Avvâd. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 2. Basım, 1986.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-. Tuhfetü'l-Vüzerâ. thk. Sa'd Ebû Diye. Amman: Dâru'l-Beşîr, 1994.

- Şeyzerî, Ebû'n-Necîb Celalüddin Abdurrahman b. Nasr b. Abdullah eş-. el-Menhecü'l-Meslûk fî Siyâseti'l-Mülûk. thk. Ali Abdullâh el-Mûsî. Zerka : Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-. Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tarsûsî, Necmeddîn et-. Tuhfetü't-Türk. çev. Muhammed Usame Onuş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Turtûşî, Ebu Bekr Muhammed b. el-Velîd el-Fihri et-. Sirâcü'l-Mülûk. thk. Muhammed Fethî Ebû Bekr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1414.
- Uğur, Ahmet. Osmanlı Siyasetnameleri. Ankara: Kültür ve Sanat Yayınları, ts.
- Uludağ, Süleyman. İslam Siyaset İlişkileri. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Uzun, Nihat. Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Yaman, Ahmet. İslâm Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyâset Hukuk İlişkisi. Konya: Yediveren Yayınları, 2004.
- Yazar, Nurullah. "Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyâsetnâmelerden Yansımalar". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIII/2 (2019), 891-909.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî ez-. Tâcu'l-Arûs. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. el-Keşşâf. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Müteşâbih Kavramı Çerçevesinde Müfessirlerin Teori-Pratik Tutarlılığı Meselesi

Vehbi CANSIZ*

Atıf/Cite as: Cansız, Vehbi. “Müteşâbih Kavramı Çerçevesinde Müfessirlerin Teori-Pratik Tutarlılığı Meselesi”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 185-210.

Öz: Müfessirler müteşâbih konusunu Âl-i İmrân 3/7. âyet bağlamında ele almakta ve bu ayetteki “müteşâbihât” kelimesinin ne anlama geldiğiyle ilgili çeşitli değerlendirmeler yapmaktadırlar. Müfessirlerin müteşâbih olan âyetlerin Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceğini savunmalarına rağmen, müteşâbih kapsamında değerlendirdikleri bazı hususlarla ilgili geniş izahlara yer verdikleri görülmektedir. Bu çalışmada önce usul eserlerinde (fıkıh usulü ve ulûmü'l-Kur'ân) sonra da tefsir kaynaklarında müteşâbih konusunun nasıl ele alındığı incelenmektedir. Ayrıca te'vîlinin bilinip bilinemeyeceği konusunda müfessirlerin müteşâbih meselesine yaklaşımları tespit edilmekte ve müteşâbih konuları arasında zikredilip mahiyetinin bilinemeyeceği ifade edilen “hurûf-ı mukatta'a, Allah'ın sıfatları ve fiilleri” gibi hususlar üzerinden teori-pratik tutarlılığının değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fıkıh usulü, Ulûmü'l-Kur'ân, Müteşâbih, Tutarlılık.

Within the Framework of the Concept of Mutashâbih the Issue of Theory-Practical Consistency of Commentators

Abstract: The commentators deal with the subject of mutashabih within the framework of Âl-i İmrân 3/7 verse and make various evaluations about what the word “muteshabihat” in this verse means. Although the commentators argue that the mutashabih verses cannot be known by anyone other than Allah, it is seen that they include extensive explanations about some of the issues they consider within the scope of mutashabih. In this study, firstly, it is examined how the subject of mutashabih is handled in the works of methodology (fiqh method and ulûmü'l-Kur'an) and then in the tafsir sources. In addition, the approaches of the commentators to the mutashabih issue regarding whether its ta'wîl can be

* Öğr. Gör. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an Okuma ve Kiraat İlimi, Rize, Türkiye, vehbi.cansiz@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4592-9820

known or not, are determined, and the theory-practice consistency is evaluated through issues such as "hurûf-ı mukatta'a, Allah's attributes and actions", which are mentioned among the mutashabih topics and stated that their nature cannot be known.

الملاحظات في التفسير في سياق الإتساق النظري والعملي من خلال مصطلح المتشابه

الملخص: المفسرون يتناولون موضوع المتشابه في سياق الآية السابعة لسورة آل عمران ويناقشون معاني هذه الآية بملاحظات مختلفة. على الرغم من أن المفسرين يرون أنه لا يعرف معاني الآيات المتشابهة إلا الله من جانب ولكنهم يُعطون بعض التفاصيل في المسائل المتعلقة بهذه الآيات من جانب آخر. فسوف يتناول هذا البحث مسألة كيف يُطالع موضوع المتشابه في مصادر الأصول وعلوم القرآن والتفسير أيضا. إضافة إلى ذلك يُحاول على تثبيت آراء المفسرين في مسألة هل من الممكن أن يعرف أحد تأويل هذه الآيات. ويُحاول أيضا على تقييم مسألة الإتساق النظري والعملي من خلال مسائل الحروف المقطعة و صفات الله جل جلاله وأفعاله التي كانت مذكورة بين المتشابهات كمسائل لا يعرف ماهيتها أحد إلا الله.

الكلمات المفتاحية: التفسير، أصول الفقه، علوم القرآن، المتشابه، الإتساق.

GİRİŞ

Müteşâbih ayetlerin varlığı konusunda âlimler arasında ihtilaf olmamasına rağmen gerek fıkıh usulü ve ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında gerekse tefsirlerde müteşâbihle ilgili farklı tanımlamalar yapılmakta, hangi âyetlerin müteşâbih olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Yapılan her tanım aslında ilgili âyetlerin anlaşılmasında müfessirin yaklaşımını ortaya koyacak şekilde bir çerçeve çizmektedir. Şöyle ki müfessirler ya da usulcüler, Âl-i İmrân Sûresi 7. âyette müteşâbihin bilinip bilinemeyeceği hakkında fikir beyan etmektedirler. Bu bağlamda onların müteşâbih kapsamına aldıkları konularla ilgili âyetlerin tefsirinde, kendileri için usul sadedinde olan bu fikirleri doğrultusunda yorum yapmaları zorunlu hale gelmektedir. Bu çalışmada Âl-i İmrân Sûresi 7. âyet merkeze alınarak, usul ve tefsir kaynaklarında müteşâbih kavramı için yapılan tanımlar, müteşâbih âyetlerin bilinip bilinmemesi ve tanımlanırken kapsama dâhil edilen konularla ilgili âyetlerde müfessirlerin yaklaşımları konu edilecektir. Çalışmanın ana konusuna zemin hazırlayacak mahiyette ilk olarak "müteşâbih" kavramının usul ve ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde nasıl tanımlandığına değinilecek sonrasında Âl-i İmrân 3/7. âyet bağlamında müfessirlerin yorumları değerlendirilecektir.

Günümüze kadar telif edilen bütün eserler ve bu eserlerdeki değerlendirmeler çok kapsamlı bir çalışmayı gerektirecek mahiyette olduğundan, makaleye konu edilen "müteşâbih" kavramı öne çıkan bazı tefsirleri üzerinden tahlil edilecektir. Buna göre ilk dönem müfessirlerden Taberî (öl. 310/923), Mâtürîdî (öl. 333/944), Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Kurtubî (öl. 671/1273); son dönem müfessirlerden Muhammed Abduh (öl. 1905), İbn Âşûr (öl. 1973) ve Süleyman Ateş'in tefsirleri incelenecektir. Söz konusu müfessirler tercih edilirken dirâyet, rivâyet ve ahkâm tefsirlerinde konunun nasıl işlendiğini görerek varsa farklı yaklaşımların tespit edilmesi; ayrıca Zemahşerî ile

Mu'tezile'nin, Mâtürîdî ile de Ehl-i sünnet'in (Mâtürîdiyye) konuya dair görüşlerinin mukâyesesi amaçlanmıştır.

Çalışmaya konu olan "müteşâbih" kavramıyla ilgili birçok müstakil çalışmanın bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat yapılan alan araştırmasında incelenen müfessirlerden bazılarının eserleri üzerinden genel bir araştırmaya tabi tutuldukları görülse de müfessirlerin müteşâbih meselesine nasıl yaklaştıklarını usul-tefsir/teori-pratik açısından analiz eden bir çalışmaya rastlanmamıştır.¹ Bu sebeple müfessirlerin müteşâbih kavramına yaptıkları tanımları ve çizdikleri çerçeveyi usul kabul ederek ilgili hususları eserlerinde yorumlarken ne denli tutarlı bir yol izlediklerini tespit etme adına bu çalışma yapılmıştır.

I. Usul Eserlerinde Müteşâbih Kavramı

"Müteşâbih" kavramı ulûmü'l-Kur'ân konuları arasında ele alınan önemli kavramlardandır. Klasik dönemden itibaren müfessirler arasında müteşâbih âyetlerin varlığıyla ilgili bir ihtilaf söz konusu değilken, hangi âyetlerin müteşâbih olduğuyla ilgili ciddi görüş ayrılıkları mevcuttur.² Bu başlık altında çalışma kapsamının dışında kalan bu görüş farklılıklarına girmeden "müteşâbih" kavramının sözlük ve terim anlamlarının yanında fıkıh usulü ve ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde konuya dair yapılan değerlendirmeler aktarılacaktır.

¹ Bazı müfessirlerin ulûmü'l-Kur'ân açısından değerlendirildiği şu çalışmalar dikkat çekmektedir: Zülfikar Durmuş, "Mütezili Müfessir Zemaşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi", *Marife Dergisi* 3/3 (2003): 259-273; M. Zeki Duman, "Kur'an'da Müteşâbihât", *Bilimname: Düşünce Platformu* 9/3 (2005): 13-37; Mustafa Hocaoglu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi* (Rize: STS Yayıncılık, 2010); Nefise Karaca Efe, *Kurtubî'nin Kur'an İlimleri'ne Yaklaşımı* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2012); Muhammed Hadi Marifet, "Muhkem ve Müteşâbih", *Misbah Dergisi* 2/21 (2013): 179-198; Abdurrahman Harbi, *Te'vilâtü'l-Kur'ân ile Keşşâf Tefsirlerinin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2019); İmran Çelik, *Kur'ân'ın Çağdaş Dönem Sünnî-Şii Yorumu (el-Menâr/el-Mizân)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021); Ersin Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rifet Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

² Şükrü Özübuğday, "Kur'ân-ı Kerim'deki Muhkem - Müteşâbih Ayırımının İncelikleri", *Diyanet İlmî Dergi* 35/3 (1999): 30-35; Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, "Umûm, Husûs, Muhkem, Müteşâbih, Nâsîh ve Mensûh Hakkında", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Selim Türcan 9/17 (2010): 226-228. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk.: Durmuş, "Mütezili Müfessir Zemaşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi"; Galip Türcan, "Mâtürîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Âyetler", *Milel ve Nihal Dergisi* 7/2 (2010): 277-294; Marifet, "Muhkem ve Müteşâbih"; Fahrüddin er-Râzî, "Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefin Bakışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Celalettin Divlekci, 32 (2014): 175-188.

Kur'an'da beş sûrede³ altı defa zikredilen "müteşâbih" kelimesi sözlükte "birçok yönden birbirine benzeyen, benzeşen"⁴ anlamına gelirken terim olarak "mânâ yönünden birden fazla ihtimal taşıdığından dolayı anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya söz"⁵ şeklinde tanımlanmaktadır.⁶ İsfahânî (öl. V./XI. yy'ın ilk çeyreği) ve Cürçânî (öl. 816/1413) gibi lügat eserleri telif eden âlimlerin meseleye yaklaşımları, müteşâbihin mana itibariyle kesinlik ifade etmediğinden ve tam olarak anlaşılmadığından dolayı, sadece Allah tarafından bilinebileceği yönündedir.⁷

Fıkıh usulü âlimlerinden Cessâs (öl. 370/981) müteşâbihin birden fazla manayı muhtevi olduğunu ifade ederek müteşâbih olan âyetlerin muhkem âyetlere irca edilerek anlaşılacağını söylemektedir. Bu uygulamanın fikhî konularda çokça yapıldığına değinen Cessâs, meselenin izahını kıraat farklılıkları üzerinden yapmaktadır. Örneğin; kadınların hayız hallerinde kendileriyle birlikte olmayı yasaklayan, Bakara 2/222. âyetteki⁸ "وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ / temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın." ifadesinde bulunan kıraat farklılıkları dolayısıyla "يَطْهُرْنَ" kelimesi iki farklı anlama gelebileceğinden ötürü müteşâbih kabul edilmektedir. Şöyle ki, söz konusu kelimeyi tahfifle (يَطْهُرْنَ) okuyanlara göre sadece hayız kanının kesilmesine delalet etmektedir; bu da muhkemdir. Teşdidle (يَطْهُرْنَ) okuyanlara göre ise, hayız kanının kesilmesine delalet ettiği gibi gusletmeye de delalet etmektedir; bu da müteşâbihtir. Cessâs bu durumda âyetin ne dediğinin tam olarak ortaya

³ Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/7; En'âm 6/99, 141; Zümer 39/23.

⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Nizar Mustafa el-Bâz (Mekke: Mektebet-ü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.), 1/ 335; Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010), 4/ 2190.

⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/ 335; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 204.

⁶ Müteşâbihin mahiyetiyle ilgili olarak, "şekil, renk, tat; adâlet, zulüm... gibi keyfiyet bakımından birbirine benzeyen" ve "lafzın bizzat kendisinde gizlilik olan ve idraki asla umulmayan" şeklinde değerlendirmeler de yapılmaktadır. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/ 335; Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî, *Kirabü't-ta'rîfât*, thk. Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Daru'n-Nefais, 2012), 200-202. Ayrıca Elmalılı'nın (öl. 1942) müteşâbihle ilgili olarak yaptığı şu açıklama dikkat çekicidir: "...İki şeyin birbirine karşılıklı olarak ve eşit derecede benzemelerine teşâbüh, benzeyenlerden her birine müteşâbih denir ki bunlar birbirinden seçilemezler ve insan zihni onları birbirinden ayırt etmekte âciz kalır." Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2011), 2/ 344.

⁷ Duman, "Kur'an'da Müteşâbihât", 23-24.

⁸ وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ "وَجِبُّ التَّوَابِينَ وَجِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ / Sana kadınların aybaşı hallerini soruyorlar. De ki: O bir rahatsızlıktır. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever."

konulabilmesi için kelimenin, başka ihtimali olmayan “hayız kanının kesilmesine” hamledilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁹

Serahsî (öl. 483/1090 [?]) de mahiyeti itibariyle muhatabına kapalı olan müteşâbihin sadece Allah tarafından bilinebileceğini savunmaktadır. Meseleye ru’yetullah üzerinden açıklık getiren Serahsî’ye göre kıyamette Allah’ın görülmesinin ne şekilde olacağına bilinmesi mümkün olmadığından müteşâbihattan sayılan bu tür konularda müminin durması ve “يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا” / “... Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır.” derler.” âyetinin mucibince amel etmesi gerekmektedir.¹⁰

Ulûmü'l-Kur’ân müelliflerinden Zerkeşî (öl. 794/1392) Süyûtî (öl. 911/1505) ve Zürkânî (öl. 1367/1948) ise müteşâbih kavramını yaklaşık olarak yukarıdaki gibi tanımladıktan sonra meseleyi farklı açılardan değerlendirmektedirler. Onlara göre Allah’ın zatı, sıfatları, filleri gibi mahiyetine vukufiyetin mümkün olmadığı konularda âyetler, muhkem olan “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” / *O’na benzer hiçbir şey yoktur.*¹¹ âyetine irca edilmelidir. Yine şeytan ve nefis gibi Allah’ın dışındaki varlıkların fiillerine dair âyetler En’âm 6/125.¹² âyete; Allah’la ilgili zaman, mekan veya maiyyet ifade eden âyetler Nahl 16/60.¹³ ve İhlâs 112/1.¹⁴ âyetlerine irca edilerek anlaşılmaya çalışılmalıdır.¹⁵

Müellifler, Âl-i İmrân 3/7. âyetinde geçen “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” cümlesinde “إِلَّا اللَّهُ” ifadesinde vakıf yapıp devamını yeni bir cümle olarak kabul edip etmeme konusundaki tartışmalara da yer vermektedirler. Buna göre ilgili yerde vakfedip devamını yeni bir cümle olarak kabul edenlere göre, müteşâbihin mahiyetini Allah’tan başka kimse bilemez. Bu durumda ilimde derinleşenlerin müteşâbihi bilemeyecekleri için her şeyin Allah katından olduğuna kesin olarak inandıklarını ifade etmektedirler. İlgili kısımda vakıf yapmaksızın iki cümleyi tek cümle olarak kabul edenlere göre ise müteşâbih, Allah’la birlikte, ilimde derinleşenler tarafından da bilinmektedir. Ayrıca müteşâbihin Allah’tan başkası tarafından bilinmeyeceği

⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Dar-u tûrası’l-İslâmî, 1994), 1/ 375.

¹⁰ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, ed. Ebû’l-Vefâ el-Efganî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 1/ 169.

¹¹ Şûrâ 42/11

¹² وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَنْدَرَهُ ضَنْبَةً حَرْجًا” / kimi de saptırmak isterse, göğze çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir.”

¹³ “وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى” / Allah’a ise en yüce sıfatlar yaraşır.”

¹⁴ “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” / De ki: “O, Allah’tır, tektir.”

¹⁵ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 2/ 44-45; Celalüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2016), 875-882; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Kuveyt: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1995), 515-520.

söylendiğinde “Kur’an’da ümmet tarafından bilinmeyen/anlaşılamayan bir şey mi var?” sorusunu sorarak konuyla ilgili ihtilaflara ve Kur’an’da müteşâbih âyetlerin bulunmasıyla ilgili olarak bir takım hikmet ve faydalara temas etmektedir.¹⁶

Yukarıda müteşâbih kavramıyla ilgili olarak gerek lügat gerekse usûl ve ulûmü’l-Kur’ân eserlerinde ifade edilen görüşler çerçevesinde kavram tanımlanmaya çalışıldı. Şimdi de ilk dönem ve son dönem müfessirlerinin Âl-i İmrân 3/7. âyet bağlamında müteşâbih kavramına yaklaşımları ele alınacak ve çizdikleri çerçeve ortaya konulacaktır.

II. Âl-i İmrân 3/7 Bağlamında Müteşâbihin Te’vîlinin Bilinebilirliği

Müteşâbih konusu -çalışmaya konu olan şekliyle- müfessirlerce Âl-i İmrân Sûresi¹⁷ 7. âyette ele alınmaktadır. Müfessirler surenin ilk bölümünün Hz. İsa ile ilgili meseleleri Hz. Peygamber’le tartışmak üzere Necran’dan gelen Hristiyan heyetle Hz. Peygamber arasında geçen tartışma konuları üzerine indiğini söylemektedirler.¹⁸ Genel olarak tevhid ve akaidle ilgili meselelere vurgu yapılan bu surede, zaman zaman farklı konulara da dikkat çekilmektedir.

“Müteşâbih” kavramı yukarıda da ifade edildiği gibi Kur’an’da farklı yerlerde geçse de bu çalışmada Âl-i İmrân 3/7. âyet çerçevesinde ele alınacaktır. Çünkü çalışmadaki asıl hedef kavramın tanımından ziyade müfessirler tarafından kapsamına dâhil edilen çeşitli konuların, “te’vîlin biliniş bilinemeyeceğiyle ilgili olarak” nasıl işlediği üzerinden bir mukâyese yapmaktır. Zira müteşâbih sayılan konularının mahiyetinin biliniş bilinemeyeceği meselesi müfessirlerce bu âyetin tefsirinde ele alınmaktadır.

Âl-i İmrân Sûresi 7. âyet:

“هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ”

“Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’an) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır; diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve

¹⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/ 46-48; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 882-887; ez-Zürkânî, *Menahilü’l-irfan*, 520-524.

¹⁷ Âl-i İmrân Medine’de nazil olup mushaf tertibine göre üçüncü sırada yer alan iki yüz âyetten müteşekkil bir sûredir.

¹⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîl-i âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâr-u Hicr, 2001), 3/ 162-163; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân ve’l-mübeyyinü limâ tezammenehü mine’s-sünneti ve âyi’l-Furkân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî ve Mahmud Hamid Osman (Kahire: Daru’l-hadis, 2010), 2/ 381; Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, thk. İbrahim Şemsüddîn ve Ahmed Şemsüddîn (Bağdat: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013), 7/ 134; Muhammed et-Tâhîr İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr* (Beyrut: Müessesetü’t-Târîh, t.y.), 3/ 7-8.

onu (kişisel arzularına göre) te'vîl etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vîlini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akliselim sahipleri düşünüp anlar.”¹⁹

Bu kısımda ilk ve son dönemde telif edilen tefsirlerde müfessirlerin âyeti ve özellikle “müteşâbih” kavramını nasıl anladıklarına, hangi konuları müteşâbih kategorisinde değerlendirdiklerine ve müteşâbihin te'vîliyle ilgili olarak âyetin son kısmını ne şekilde yorumladıklarına temas edilecektir.

A. İlk Dönem Tefsirlerinde

Müfessirler, âyetin tefsirinde öncelikle muhkem ve müteşâbihin ayrımını yapmaktadırlar. Buna göre muhkem âyetler; vaad, tehdit, sevap, ceza, helal, haram, öğüt ve ibretleri içeren âyetlerdir. Çünkü bu âyetler hiçbir yoruma mahal bırakmayacak derecede açık anlamlı olan âyetlerdir. Bu sebeple de Allah tarafından “أُمُّ الْكِتَابِ / kitabın anası/aslı” şeklinde nitelenmiştir. Müteşâbih âyetler ise muhkem âyetler gibi anlam açısından net olmayan, kelimeleri/tilaveti birbirine benzer olsa da manası muhatabı tarafından anlaşılmayacak bir mahiyette olan âyetlerdir.²⁰ Taberî Mâtürîdî ve Kurtubî bu tür âyetlerin sadece Allah tarafından bilineceğini, akıl sahibi ve ilimde derinleşmiş kimselerin bu hakikat karşısında söz söylemekten çekinmeleri gerektiğini ifade etmektedirler.²¹ Buna mukabil Zemahşerî müteşâbih âyetlerin anlamını Allah'tan başka, ilimde derinleşen kimselerin de bileceğini savunmaktadır.²² Zemahşerî'ye göre Kur'an'da, ilimde derinleşenlerin bileceği mahiyette müteşâbih âyetlerin bulunmaması halinde Müslümanlar kolayca kaçıp Allah'ın varlığı gibi konularda araştırma yapmaktan uzaklaşabilirler. Bu sebeple müteşâbih âyetlerle Allah, Müslümanları araştırmaya sevk etmektedir.²³

Eserlerinde âyetleri açıklamak üzere birçok rivayete başvuran Taberî, Mâtürîdî ve Kurtubî, muhkem-müteşâbihle ilgili müfessirlerin ihtilaf içerisinde olduğunu söyleyerek bu âyetin izahı çerçevesinde sahabe ve tâbiün arasında müfessir olanların

¹⁹ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 49.

²⁰ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/ 171-173; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vîlât-ü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâ Sellûm (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 2/ 305; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2009), 1/ 333; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/ 386.

²¹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/ 171-173.

²² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 333.

²³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 333; Harbî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân ile Keşşâf'ın Mukayesesi*, 131-135. Kurtubî Te'vîlin bilinmesi konusunda Zemahşerî gibi düşünmese de müteşâbih âyetlerin Kur'an'da bulunmasına dair Zemahşerî'nin zikrettiği hikmetlere işaret etmektedir. bkz. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/ 394.

görüşlerine yer vermektedirler. Buna göre nâsîh âyetler muhkem, mensuh âyetler müteşâbih;²⁴ anlam açısından muhatapta şüphe bırakmayacak şekilde net hüküm bildiren âyetler muhkem, farklı yorumlara açık mahiyette olan âyetler müteşâbih;²⁵ tek bir anlama gelen âyetler muhkem, birden fazla anlama gelen âyetler müteşâbih²⁶ şeklinde değerlendirilmektedir.²⁷

Taberî ve Kurtubî, konu ile ilgili Cabir b. Abdullah'ın (öl. 78/697) görüşünü daha tutarlı bulmaktadır. Ona göre muhkem, anlamı ve te'vîli ilim ehli tarafından bilinen ve tefsir edilen âyetler; müteşâbih ise te'vîlini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği âyetlerdir. Bu bağlamda Hz. İsâ'nın nüzul vakti, kıyametin ne zaman kopacağı ve hurûf-ı mukatta'a gibi mahiyeti hiç kimse tarafından bilinmeyen meseleler müteşâbih konulardır.²⁸ Buna ilâve olarak Kurtubî'nin, mensuh olmayan âyetlere, "muhkemdir" diyerek, nesh ile muhkem arasında ilişki kurduğu ve konuya dair aktardığı görüşler arasında bulunan "*muhkemler nâsîh, müteşâbihler ise mensuh olanlardır*" sözünü de tercih ettiği ifade edilmektedir.²⁹

Mâturîdî, insani özelliklerin Allah'a izafe edildiği âyetlerin lafzî olarak anlaşılamayacağını, metafizik âleme ait bu hususların fiziki âleme aktarılmasının zorunlu bir sonucu olması sebebiyle insan davranışlarına teşbih edilerek anlatıldığını söylemektedir. Dolayısıyla her ne kadar lafzen insan fiillerinin tasviri gözlemlense de nispet Allah'a olunca anlam tam olarak bilinmemektedir.³⁰ Müfessir söz konusu âyette müteşâbihin kapsamını net olarak çizmemekle birlikte, yukarıda sözü edilen fiillerin ve hurûf-ı mukatta'a gibi konuların mahiyetinin tam olarak bilinmeyeceğini vurgulayarak "*وَمَا يَعْظُمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ*" cümlesinin ne ifade ettiğiyile ilgili ipuçları vermektedir.³¹

²⁴ İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Dahhâk (öl. 105/723) ve Katâde (öl. 117/735)

²⁵ Mücahid (öl. 103/721).

²⁶ İbn. Zübeyr, bu görüşe ilaveten muhkem âyetlerin, muhaliflere ve batıla karşı Allah'ın varlığına delil teşkil eden ve kullarını çeşitli haramlara karşı uyarı/koruma içeren âyetler olduğunu, müteşâbihlerin ise farklı yönlere çekilebilme özelliğinden ötürü sapık fikirlerin, arzu ettikleri gibi üzerine konuştukları âyetler olduğunu söylemektedir. Meseleyi sadece kıssalar etrafında değerlendiren İbn Zeyd'e göre muhkem, kıssaların net ve detaylı bir şekilde anlaşılmasını sağlayan âyetler; müteşâbih ise aynı kıssanın çeşitli sûrelerde farklı lafız ve yönleriyle aktarıldığı âyetlerdir. Ayrıca İbn Zeyd'in muhkem âyetlere örnek olarak, Hûd Sûresi'nde detaylı olarak anlatılan Nûh (a.s.), Hûd (a.s.), Salih (a.s.), İbrahim (a.s.), Lût (a.s.) ve Şuayb (a.s.)'in kıssalarını; müteşâbih âyetlere de birçok surede farklı lafızlarla yaklaşık olarak aynı anlama gelecek şekilde anlatılan Musa (a.s.)'in kıssasını zikrettiği rivayet edilmektedir.

²⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/ 172-174; el-Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2/ 303-305; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/ 386-388.

²⁸ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/ 174-175; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/ 388.

²⁹ Karaca Efe, *Kurtubî'nin Kur'an İlimleri'ne Yaklaşımı*, 131-133.

³⁰ Harbi, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân ile Keşşâf'ın Mukayesesi*, 139.

³¹ el-Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2/ 311-312; 7/ 267; 8/ 704-705.

Mâtürîdî'ye göre âyette geçen “فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ” ifadesindeki “tabi olmak” bilindik anlamda itaat değildir. Zira Kur’an kendisine tabi olunması için gönderilmiş bir kitaptır. Muhkem olsun müteşâbih olsun Kur’an âyetlerine tabi olup onları hayata geçirmek haddi zatında övülesi bir durumdur. Bu sebeple âyetteki “فَيَتَّبِعُونَ” kelimesi, müteşâbih âyetler üzerinden Müslümanların kafalarını karıştırmak üzere bid’at ehli tarafından yapılan çalışmaları ifade etmektedir.³² Ayrıca Mâtürîdî Kur’an’da müteşâbih âyetlerin bulunmasıyla ilgili olarak iki hikmet olduğunu söylemektedir: Birincisi, eğer müteşâbih bilinebilen konularla alakalı ise ya âlimin cahile üstünlüğünü göstermek, ya da murad-ı ilâhîyi öğrenebilmek için muhatabı araştırmaya sevk etmektir. İkincisi, bilinmeyen konularla ilgili ise bu durumda Allah bu tür âyetler üzerinden kullarını imtihana tabi tutmaktadır.³³

Taberî, Kur’an’da insanların Allah’ın istediği doğrultuda yaşamalarını sağlamak için ihtiyap duyup da anlayamadıkları bir âyetin bulunmasını caiz görmemektedir. Çünkü ona göre “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ” / İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için kitabı indirdik.”³⁴ âyetinin ifade ettiği gibi Hz. Peygamber’in görevi Kur’an âyetlerini insanların anlayacağı şekilde açıklamaktır. O halde Kur’an’da insanların anlamadığı bir âyet yoktur. Peki, Allah’tan başkası tarafından anlaşılmayan müteşâbihin anlamı nedir? Taberî bu soruya, “يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ” / Daha önce inanmamış yahut inancı sayesinde bir iyilik yapmamış kimseye, rabbinden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz.”³⁵ âyetiyle cevap vermektedir. Ona göre âyette vurgulanan şey kıyâmet alametlerinden biri/birkaçı -ki bunlar Hz. Peygamber’in açıklamasına göre güneşin batıdan doğmasıdır- geldiğinde iman etmenin fayda sağlamayacağıdır. Kulun ihtiyap duyduğu şey en fazla Hz. Peygamber’in işaret ettiği alamettir. Burada müteşâbih olup bilinmesi mümkün olmayan şey ise bu alametin ne zaman ortaya çıkacağıdır.³⁶

Diğer üç müfessirden farklı olarak müteşâbih âyetlerin de bilinebileceğini savunan Zemahşerî'ye göre muhkem âyetler kitabın aslı olduğu için, müteşâbih olan âyetler muhkemlere irca edilerek anlaşılabilir. Örneğin, müteşâbih olan “وَجُودٌ” / Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır.”³⁷ âyeti, muhkem olan “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ” / Gözler O’nu idrak edemez.”³⁸ âyetine irca edilerek anlaşılmalıdır. Yine “وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا” / Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine emirler veririz; onlar ise orada

³² el-Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/ 309.

³³ el-Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/ 313.

³⁴ Nahl 16/44

³⁵ En’âm 6/158

³⁶ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/ 175.

³⁷ Kıyâmet 75/22-23.

³⁸ En’âm 6/103.

günah işlemeye devam ederler."³⁹ âyeti müteşâbih olup, anlaşılabilmesi için muhkem olan " *إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ* / *Allah kötülüğü emretmez.*"⁴⁰ âyeti çerçevesinde anlaşılması gerekmektedir.⁴¹

B. Son Dönem Tefsirlerinde

Son dönem diye adlandırabileceğimiz 21. yy'da telif edilen tefsirler ele alınacaktır. Bu bağlamda Abduh ve Reşîd Rızâ, İbn Âşûr ve Süleyman Ateş'in tefsirleri incelenecektir.

İncelemeye alınan müfessirler, ilk dönem tefsirlerinde olduğu gibi, genel hatlarıyla muhkemin, te'vîle/yorumu ihtimali olmayacak şekilde açık olan ve kıssalarda peygamberlerin ümmetlerine dair yaşadıklarını anlatan âyetler; müteşâbihin ise, üzerine farklı fikirlerin oluşma zemini bulduğu ve birtakım tekil meselelerin birbirine benzemesi sebebiyle muhatabın zihninde bir netlik kazanamayan âyetler olduğunu söylemektedirler.⁴²

Abduh, muhkem ve müteşâbihle ilgili olarak geçmişte zikredilen farklı görüşleri on maddede⁴³ toplayarak müteşâbihle ilgili üç tasnif yapmaktadır: Birincisi, anlamını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği âyetler. Özellikle âhiret hayatına dair gaybî bilgilerin mahiyetini tam anlamıyla sadece Allah bilir. İkincisi, İlimde derinleşenlerin bilebileceği âyetler. Müteşâbihler sadece âhiret hayatına dair âyetler olmayıp, Allah'ın ve peygamberin sıfatları gibi hususları da ihtiva etmektedir. İlimde derinleşenler, Kur'an'ın muhkem âyetlerine başvurmak suretiyle bu âyetlerin anlamlarını bilebilirler. Üçüncüsü de namaz vakitleri gibi birden fazla sonuç çıkarılması mümkün olan âyetlerdir. Kur'an, mesajının ulaştığı her yerde namaz vakitleri oranın şartlarına göre belirlensin diye bu durumu müphem/müteşâbih bırakmıştır.⁴⁴

Abduh, Allah'ın söylediği her sözün muhatapça anlaşılan bir izahı olması gerektiğine inandığından ötürü, Allah'a, sıfatlarına, gayb âlemine yönelik konularda tenzîh metodunu benimseyen Selefin yolunda olduğunu, diğer hususlarda ise hem selefin tenzîh metodunu hem de halefin te'vîl metodunu kullandığını ifade etmektedir.⁴⁵ Ayrıca Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunmasıyla ilgili olarak bazı hikmetlere dikkat çeken Abduh, müteşâbih âyetlerle, dinde akla ve ilme özel bir

³⁹ İsrâ 17/16.

⁴⁰ A'râf 7/28.

⁴¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 333.

⁴² Muhammed Abduh - Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)*, trc. Harun Ünal - Nusrettin Bolelli (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 3/ 233-234; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 16-17; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsiri* (Ankara: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/ 412-413.

⁴³ Abduh - Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menar*, 3/ 237-239.

⁴⁴ Abduh - Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menar*, 3/ 240.

⁴⁵ Abduh - Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menar*, 1/ 312; Çelik, *Kur'ân'ın Çağdaş Dönem Sünnî-Şîi Yorumu*, 81.

vurgu yapıldığını ifâde etmektedir. Ona göre bu âyetler, insanları kevnî deliller, akli burhanlar, hitap yolları ve delalet şekilleri üzerine araştırmaya sevk etmekte ve dini anlamada aklın özne/aktif bir role sahip olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan nasıl ki peygamberler sadece seçkin insanlardan gönderilmiş ise bazı müteşâbih âyetlerin de seçkin insanlar tarafından anlaşılacağı formları vardır. Örneğin, Hz. İsa'nın "Allah'ın kelimesi" ve "Allah'tan bir ruh" olması ve bu durumun Kur'an'da müteşâbih bir dille ifade edilmesi bunun delilidir.⁴⁶

İbn Âşûr ise Âl-i İmrân Sûresi'nin Necran Hristiyanlarıyla yapılan tartışma üzerine nazil olduğuna vurgu yaparak yedinci âyetin de onların, Kur'an âyetlerinin Hz. İsa'nın ulûhiyetine işaret ettiği iddialarına bir reddiye niteliği taşıdığını söylemektedir. Ona göre "مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ" ifadesi Kur'an'ın, onların iddialarına karşı ne denli sağlam olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca âyette "muhkem" için, "مُحْكَمٌ" kelimesinin istiâre yoluyla "منع" anlamı içermesi sebebiyle, muhtemel başka anlamların oluşmasının imkânsızlığı; müteşâbih için ise kelimenin benzeşme anlamından hareketle yine istiâre yoluyla muhtemel farklı anlamlara gelebileceği ifade edilmektedir.⁴⁷

Müfessir muhkem âyetlerin "kitabın aslı" olarak tanımlanması sebebiyle "itikat, teşri', âdâb ve mev'ize" konularının, başka manalara ihtimali olmayacak şekilde anlatıldığı âyetler olduğunu belirtmektedir. Buna mukabil, müteşâbih âyetlerin ise muhkemler kadar kesin bir anlama delalet etmeyen, ihtiva ettiği farklı anlamlara delaleti eşit derecede olan âyetler olduğunu söylemektedir.⁴⁸

İbn Âşûr'a göre şu iki şey Kur'an'ın maksatları arasında yer almaktadır: Birincisi, Kur'an'ın devamlılık arz eden bir şeriat olduğudur. Bu da âyetlerin lafız açısından, öncekilerin ve sonrakilerin, meselelerini halletme esnasında başvurarak hüküm istinbat edecekleri mahiyette olmasını gerektirmektedir. İkincisi ise, şeriatın yükünü omuzlayan İslam âlimlerini yeni hükümler ve maksatları ortaya çıkarmaya yönelik araştırmaya sevk etmektir. Böylece her dönemdeki âlimler, o döneme ait yeni ortaya çıkan meselelerin hallinde murâd-ı ilâhîyi tespit edebilecek ve problemlere çözüm üretebileceklerdir.⁴⁹

Kur'an'ın asıl maksatları arasında yer alan bu iki husus dikkate alındığında muhkem-müteşâbih konularıyla alakalı net bir sonuca ulaşılabileceğini vurgulayan İbn Âşûr, araştırmalarının sonucu olarak Kur'an'daki müteşâbihlerin mahiyetiyle

⁴⁶ Abduh - Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-menar*, 3/ 245-247.

⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 15.

⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 16.

⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 18.

ilgili on madde zikretmektedir.⁵⁰ Fakat ayrı ayrı maddelenmiş olsa da zikredilen hususların aslında Abduh'un dile getirdiği üçlü tasnifin kapsamına girdiğini söylemek mümkündür.

İbn Âşûr konuya dair söz konusu maddeleri zikretmesine rağmen müteşâbihin te'vîlinin bilinmesiyle ilgili olarak "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" ifadesinin Allah lafzına atfedildiğini; dolayısıyla da ilimde derinleşenlerin müteşâbih âyetlerin te'vîlini bileceğini söylemektedir. Ona göre Kur'an'daki muhkem âyetler zaten herkes tarafından anlaşılmaktadır. Allah'ın övdüğü ve faziletli kıldığı ilimde derinleşenler ise herkesten farklı olarak müteşâbih âyetleri anlayarak temayüz etmektedirler. O, bu görüşüne İbn Abbâs'ın Âl-i İmrân 3/7. âyetle ilgili olarak "Ben müteşâbihin te'vîlini bilenlerdenim." sözünü delil olarak sunmaktadır.⁵¹

Âyette geçen "يَقُولُونَ أُمَّاَ بِهِ كُلُّ مَن عِنْدَ رَبِّنَا" ifadesiyle ilgili iki ihtimalin olduğunu söyleyen İbn Âşûr, birincisinde; ilgili sözün kinaye yoluyla itikadî alana delalet ettiğini ifade etmektedir. Buna göre ilimde derinleşenler müteşâbihin te'vîlini bilmekte ve "Kur'an'ın tamamı neden ilk bakışta anlaşılan muhkem âyetlerden müteşekkil değil?" gibi bir şüpheye düşmeden muhkem olsun müteşâbih olsun bütün âyetlerin Allah katından gönderildiğine inanmaktadırlar. İkinci ihtimalde ise, bu sözün ilimde derinleşenler tarafından diğer insanlara bir tavsiye niteliğinde söylendiğini zikretmektedir.⁵²

Süleyman Ateş de diğer müfessirler gibi muhkem ve müteşâbih kavramlarını izah kabilinden farklı görüşleri aktarmaktadır. Öte yandan el-İsfahânî'nin müteşâbihe

⁵⁰ 1- Kıyamet ahvaline ve Allah'ın rubûbiyetine dair hususlar gibi beşer aklının künhüne vakıf olamayacağı bir takım meseleleri içeren âyetler. 2- Hurûf-ı mukatta'a ve Allah'ın semaya/arşa istiva etmesi gibi -anlamı açık olan diğer âyetlere hamledilerek çeşitli te'vîllerle anlaşılmaya çalışılsa da- Müslümanların iman edeceği tarzda manalar içeren âyetler (Bakara 2/1, 29; Tâhâ 20/1, 5). 3- Beşer dili ile tam olarak ifade edilemeyen, Allah'ın "Rahmân, Raûf, Mütekebbir" gibi sıfatlarının geçtiği âyetler (Bakara 2/163; Âl-i İmrân 3/30; Haşr 59/23). 4- Kâinatın yaratılışı ve güneş ve rüzgârların hareketleri, gece-gündüzün oluşumu gibi bazı dönemlerde ne olduğu tam olarak anlaşılmayan fakat zaman ilerleyip bilim geliştikçe mahiyeti anlaşılabilen meseleleri içeren âyetler (Hicr 15/22; Yâsîn 36/38; Zümer 39/5). 5- Ulûhiyetin kemaline aykırı olan, tenzîh gerektiren ve Allah'a doğrudan nispeti mümkün olmadığı için mecâzî olarak anlaşılması gereken âyetler (Zâriyât 51/47; Tûr 52/48; Rahmân 55/27). 6- Arapça olup Kureyş ve Ensar gibi Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından anlaşılabilen lafızları içeren âyetler (Tevbe 9/114; Nahl 16/47; Hâkka 69/36; Abese 80/31). 7- Teyemmüm, zekât ve riba gibi Araplar tarafından normalde bilinmeyen; ancak sonradan literal anlam kazanan şer'î istihlaklar içeren âyetler. 8- Başka milletlere mensup kişilerce -Arapça bilse de- sebebi bilinmediği için müteşâbih zannedilen Arapça üslupları (zaid harfler vs.) içeren âyetler (Nisâ 4/142; Şûrâ 42/11). 9- Dönemin Arap adetlerine göre inen, o dönemde anlaşılan fakat daha sonra ne olduğu tam olarak anlaşılabilen meseleleri içeren âyetler (Bakara 2/158, 187; Mâide 5/93). 10- Zayıf görüşlü Bâtıniye ve Müşebbihe'nin müteşâbihattan saydığı âyetler (A'râf 7/187; İsrâ 17/85; Kalem 68/42). İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 18-21.

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 25.

⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 28.

dair yaptığı üçlü tasnifin konuya ışık tutacağını da belirtmektedir. İsfahânî'ye göre müteşâbihler üç kısımdır: Birincisi, kıyametin kopması, Dâbbe'nin çıkması gibi sadece Allah tarafından bilinen hususlar. İkincisi, garîb lafızlar ve kapalı hükümler gibi yaklaşık olarak herkesin bilebileceği hususlar. Üçüncüsü de ilk ikisi arasında bir mahiyet taşıyan meselelerdir ki bunları da ilimde derinleşenler bilebilmektedir.⁵³

Ateş, müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında İslam âlimlerinin iki usule sahip olduğunu söylemektedir. İlki Selefin usulüdür. Buna göre ilgili âyetler hakkında yorumdan kaçınmak ve olduğu gibi iman etmek gerekir. Diğerisi ise sonraki âlimlerin takip ettiği ve Allah'ın zatına yakışmayan ve tenzîh gerektiren lafızları Allah'ın zatına yakışacak tarzda anlama şeklindedir. Ateş'e göre söz konusu âyetlerin anlaşılmasında selefin usulü takip edilmelidir. Zira Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri vb. gibi antropomorfik ifadelerle hurûf-ı mukatta'a, mahiyeti açısından kullar tarafından bilinmesi mümkün olamayan konulardır.⁵⁴

Müteşâbih konusunda yukarıdaki açıklamaları yapan Ateş, Âl-i İmrân Sûresi 7. âyetteki müteşâbih ifadesinin Kur'an'la ilgili değil Kutsal Kitap'la ilgili olduğunu savunmaktadır. Ona göre surenin ilk bölümü Necran Hristiyanlarına yönelik olduğundan, 7. âyetteki "الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ" ifadesi ehli kitabı, "فَيُنَبِّئُونَ مَا تَشَاءُونَ" ifadesi ise Hz. İsâ hakkındaki uluhiyet iddialarına işaret etmektedir.⁵⁵

III. Müteşâbih Kapsamında Değerlendirilen Hususları İçeren Âyetlerin Tefsiri

Çalışmanın bu bölümünde müfessirler tarafından (teoride) müteşâbih olarak ifade edilen hususların, ilgili konuya dair âyetleri tefsir ederlerken (pratikte) nasıl bir yol takip ettikleri değerlendirilecektir. Buna göre "te'vîlinin bilinemeyeceği ifade edilen müteşâbih konularla ilgili âyetlerde müfessirler yorum yapmışlar mıdır, yoksa bunun mahiyetini sadece Allah bilir düşüncesi ile yorumdan kaçınmışlar mıdır?" sorularına cevap aranacaktır. Bir başka deyişle müfessirlerin, hem kendilerinden önceki usulcülerin hem de bizzat kendilerinin ortaya koyduğu usule riayet edip etmedikleri ortaya konulacaktır. Belirlenen başlıklar altında, çalışmada ele alınan bütün müfessirler değil -çalışmanın amacına uygun olarak- ilgili konuyu müteşâbih kapsamına alıp mahiyetinin bilinemeyeceğini savunan müfessirler incelenecektir.

A. Hurûf-ı Mukatta'a

Hurûf-ı mukatta'a Arap alfabesindeki on dört harften (ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك،) oluşmakta ve Kur'an'da tekrarlarıyla birlikte yirmi dokuz formda ikisi

⁵³ Ateş, *Kur'ân Tefsiri*, 1/ 412-413.

⁵⁴ Ateş, *Kur'ân Tefsiri*, 1/ 414.

⁵⁵ Ateş, *Kur'ân Tefsiri*, 1/ 416.

Medenî olmak üzere yirmi dokuz sûrenin başında yer almaktadır.⁵⁶ Bu harfleri çalışmada ele alınan müfessirlerden Taberî, Mâtürîdî, Kurtubî, İbn Âşûr ve Süleyman Ateş müteşâbih kapsamında değerlendirmektedir. Müteşâbihin te'vîlinin ilimde derinleşenler tarafından bilineceğini savunanların da aralarında bulunduğu bu müfessirlere göre hurûf-ı mukatta'anın bilgisini Allah kendisine ayırmıştır. Söz konusu müfessirler hurûf-ı mukatta'a ile ilgili düşüncelerini Bakara Sûresi'nin ilk ayetinde izah etmişlerdir.

Taberî, "الم" harflerinin "Kur'an'ın isimleri" "Bazı surelerin girişleri" "başında buldukları surelerin isimleri" "Allah'ın ism-i azamı" "yemin ifadeleri" "isim ve fiillerden kısaltılmış her biri ayrı anlama gelen rumuzlar"⁵⁷ "dilde kullanılan hece harfleri" "her biri birden fazla anlama gelen harfler" "Kur'an'ın sırları" şeklinde yorumlanabileceğini söylemektedir.⁵⁸ Bunlara ilâve olarak dil âlimlerinin de görüşlerine⁵⁹ yer veren Taberî zikrettiği görüşler içerisinde, ortaya konulan bütün görüşleri ihtiva etmesi sebebiyle her birinin ayrı ayrı anlamları olduğu görüşüne katıldığını beyan etmektedir.⁶⁰

Taberî hem eserinin mukaddimesinde hem de Âl-i İmrân Suresi'ndeki müteşâbih bahsinde Kur'an âyetlerini üç kısma ayırmaktadır. 1- Manası herkes tarafından anlaşılacak şekilde açık olan âyetler. 2- Manasındaki kapalılığın Hz. Peygamber'in beyanıyla giderildiği âyetler. 3- Hurûf-ı mukatta'a, kıyametin ne zaman kopacağı gibi sadece Allah'ın bilebileceği meseleleri ihtiva eden âyetler. Taberî ilk ikisinin muhkem üçüncüsünün ise müteşâbih olduğunu, müteşâbihin de sadece Allah tarafından bilineceğini söylemektedir.⁶¹ Bu beyanına rağmen Taberî'nin sadece Allah tarafından bilenecek olan müteşâbih kapsamına aldığı hurûf-ı mukatta'a hakkında bu kadar nakilde bulunması ve hatta bunlar arasında bir tercih yapması, onun kendi usulüne aykırı davrandığı izlenimi vermektedir.

Mâtürîdî, hurûf-ı mukatta'a ile ilgili olarak yukarıda Taberî'nin zikrettiği görüşlere ilâveten "hurûf-ı mukatta'adan sonraki âyetin o harflerin tefsiri olduğu" "ümmetin ömrünün hesap edildiği ebce harfleri olduğu" "anlamının Allah'a ait olan müteşâbihattan olup müslümanlar için imtihan kılındığı" görüşlerini aktarmaktadır.⁶² Ayrıca müfessir, bu harflerle yemin kastedilmesinin kuvvetle muhtemel olduğunu

⁵⁶ M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 401.

⁵⁷ Örneğin; "الم" ifadesinde "ل" ben (لنا), "أ" Allah (الله), "م" ise iyi bilirim (أعلم) anlamına gelmekte ve cümle olarak "Ben her şeyi en iyi bilen Allah'ım" demektir.

⁵⁸ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/ 118-120.

⁵⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/ 120-123.

⁶⁰ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/ 125-126.

⁶¹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/ 56-57; 3/ 175.

⁶² el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/ 370-371.

da vurgulamaktadır. Ona göre Araplar arasında kıymetli olan şeylere yemin etme geleneği bulunduğu için Allah da insanların dünya ve âhiret saadetini temin edecek hususları bilmelerini sağlayan bu önemli harflere yemin etmektedir. Mâtürîdî bunun dışında yukarıdaki görüşlerin ihtimal dâhilinde olduğunu ifade etmekte hatta bazı görüşlerin veciz bir anlatım örneği sunduğunu belirtmektedir. Örneğin; bu harflerin bir takım rumuzlar olduğu ihtimali Kur'an'ın icazına delalet etmektedir. Zira rumuzla iletişim kurmak veciz bir üslup özelliğini yansıtmaktadır. Yine o, bu harflerin sadece Allah'ın bileceği bir mahiyette olduğu kulların bu konuda sessiz kalıp teslimiyet göstermeleri gerektiğinin de muhtemel olduğunu ifade etmektedir.⁶³

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili bu kadar ihtimal zikretmesi ve bu ihtimallere dair olumsuz herhangi bir değerlendirme yapmaması onun, kendi usulüyle çalışmaktadır. Çünkü o, hurûf-ı mukatta'a'nın mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceği savunmaktadır.

Hurûf-ı mukatta'anın mahiyetinin bilinemeyeceğini ifâde eden Kurtubî de Bakara Sûresi'nin ilk âyetinde konuyla ilgili olarak bu harflerin müteşâbih konular arasında olduğuna dikkat çekmekte, bu harflerin bilgisinin, Allah'a ait olduğunu vurgulamaktadır. Fakat böyle söylemesine rağmen, bu harflerle ilgili yapılan değerlendirmelerin faydalı olacağı kanaatini paylaşan âlimlere atıfta bulunarak, söz konusu harflerin ne anlama geldiğine dair Taberî'nin de zikrettiği farklı görüşlere temas etmektedir. Müfessir, Taberî'nin aktardıklarına ilâveten "harflerin müşriklere meydan okuma olduğu" ve "bazı isimlere⁶⁴ delalet ettiği" görüşlerine yer vermektedir.⁶⁵

Kurtubî'nin yukarıda özellikle vurgulamasına rağmen herhangi bir eleştiri getirmeden hurûf-ı mukatta'a konusunda bu kadar açıklamaya yer vermesi teori-pratik mukâyesesi açısından çelişki arz etmektedir.

İbn Âşûr ise müteşâbih konusunda cumhurun görüşüne⁶⁶ katıldığını ifade ederken aynı zamanda ilimde derinleşenlerin de müteşâbih konularına muttali olabileceğini söylemektedir. Hatta müteşâbihin te'vîlini bilmek ilimde derinlik sahibi olanları diğer insanlardan ayıran bir özellik olup Allah'ın övgüsüne mazhariyet için bir gerekçe olduğunu savunmaktadır.⁶⁷

⁶³ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/ 370.

⁶⁴ Örneğin: "ا" ifadesinde "ا" Allah, "ب" Cebrail, "م" Muhammed ismine veya "ل" Latif, "ع" Mecîd sıfatlarına delalet etmektedir.

⁶⁵ el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/ 155-158.

⁶⁶ Muhkem, hükümlere delaleti açık bir şekilde anlaşılan, müteşâbih ise bilgisini Allah'ın kendisine sakladığı hususları ihtiva eden âyetlerdir.

⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 18-21.

Müfessir, bu harflerle ilgili malumatın gizliliği sebebiyle yirmi bir farklı görüş bulunduğunu; yaptığı araştırma ve detaylı inceleme neticesinde bu görüşleri üç kısımda ele aldığını belirtmektedir:

Birinci kısım: Hurûf-ı mukatta'a, birtakım kelime ve cümleleri ifade eden rumuzlar olup taşıdığı sırlar marifet ehlinin anahtarlarıyla keşfedilebilir. Müfessir bu kısımda Taberî ve Kurtubî tarafından da aktarılan görüşleri sekiz maddede zikretmektedir.⁶⁸

İkinci kısım: Sûre başlarında bulunan bu harfler bir takım isim ve fiillere delalet etmektedir. İbn Âşûr bu konuda da dört görüş nakletmektedir.⁶⁹

Üçüncü kısım: Hurûf-ı mukatta'a isimlerinin telaffuz edilmesiyle hakikate çağırıcı bir takım maksatlara mebni kılınmış harflerdir. Müfessir bu kısım ile ilgili olarak da "harflerin yemin ifade ettiği", "meydan okuma olduğu", "çocuklara öğretir gibi Allah'ın âyetlerinin heceleyerek öğretilmiş olacağı", "tembih ifade eden nida sözcükleri olduğu", "ehli kitabın peygamberleri tarafından "Kur'an sureleri hurûf-ı mukatta'a ile başlayacaktır." sözlerinin neticesi olduğu" gibi dokuz farklı görüş zikretmektedir.⁷⁰

Müfessirin hem cumhurun görüşüne katıldığını hem de ilim sahiplerinin mütesâbih konularını bileceklerini söylemesi başlıbaşına bir çelişkidir. Zira cumhura göre bu konular sadece Allah tarafından bilinebilir. Buna ilâveten yaptığı okumalar neticesinde mütesâbihe dair ortaya koyduğu sonuçlarda hurûf-ı mukatta'ayı iman edilmesi gereken hususlar arasında saydığı halde hakkında bu kadar açıklamaya yer vermesi ayrı bir tutarsızlık örneği olarak görülmektedir.

Süleyman Ateş de hurûf-ı mukatta'anın mahiyetinin bilinemeyeceğini savunan müfessirlerdendir.⁷¹ Fakat Bakara Sûresi'nin başında, hurûf-ı mukatta'a ile ilgili olarak temelde iki görüş olduğunu söylemektedir: Birinci görüş bu harflerin Allah'tan başkası tarafından bilinmesinin mümkün olmadığıdır. Müfessir bu konuda hurûf-ı mukatta'anın Allah'ın sırrı olduğunu ifade eden çeşitli rivayetler zikretmektedir. İkinci görüş ise, bu harflerin anlamının insanlar tarafından da bilinmesinin mümkün olduğudur. Bu görüşe göre Allah, Kur'an'ı anlaşılacak üzere gönderdiğinden dolayı Kur'an'da insanların anlamayacağı şeylerin bulunması doğru değildir. Ateş, bu görüş çerçevesinde yukarıda zikredilen on dört farklı değerlendirmeye yer vermekte ve bir kısmını eleştirmektedir.⁷²

⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/ 205-208.

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/ 208-210.

⁷⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/ 210-213.

⁷¹ Ateş, *Kur'ân Tefsiri*, 1/ 417.

⁷² Ateş, *Kur'ân Tefsiri*, 1/ 84-88.

Müfessir, bu harflerle ilgili Ahfeş'e (öl. 177/793) ait olduğunu belirttiği şu görüşe katılmaktadır: Harfler, Allah'ın çeşitli dillerde gönderdiği kitapların, en güzel isimlerin ve sıfatların yapı taşı; milletlerin konuştukları dillerin temelidir. Allah, insanların birbirleriyle konuşup anlaştıkları, Allah'a dua ettikleri onu yücelttikleri bu harflere yemin ederek, taşıdıkları öneme vurgu yapmıştır. Allah'ın, harflerin bir kısmına yemin etmesi hepsine yemin etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.

Süleyman Ateş, Ahfeş'in ortaya koyduğu bu görüşe katılmakla birlikte hurûf-ı mukatta'adan sonraki âyetlerde "kitap, tenzil, vahy" gibi konulara temas edildiğinden ve bu harflerin kendi başına bir anlama gelmediğinden dolayı, söz konusu harflerin Arapça dışındaki dillerde indirilen ve Araplar tarafından anlaşılabilen ilahî kitapları ifade ettiğini eklemektedir. Ateş, " إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى / صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى / Bunlar önceki kitaplarda, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında da vardır."⁷³ âyetlerine bağlantı kurarak, bu harflerle eski ilahî kitapların özünün Kur'an aracılığıyla tekrar insanlığa ulaştırıldığına işaret edildiğini düşünmektedir.⁷⁴

Diğer müfessirler gibi Süleyman Ateş'in de bilinmesi imkânsız olarak kabul ettiği hurûf-ı mukatta'a ile ilgili bu denli açıklama yaparak kendi usulüyle çeliştiği görülmektedir.

B. Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri

Kur'an, muhatabının mümkün ölçüde tanıyabilmesi için Allah'ı çeşitli sıfatlarla anmaktadır. İnsanların zihnine, ilah tasavvurunu, Allah'ın ilim, kudret ve yaratıcılık sıfatları çerçevesinde çizen Kur'an âyetleri, bunların dışında da çeşitli mana ve kavramları Allah'ın zatına nispet etmektedir. Daha çok âyet sonlarında zikredilen bu mana ve kavramlar Allah'ın sıfatları yanında en güzel isimler anlamında "esmâ-i hüsnâ" terkihiyle de anılmaktadır.⁷⁵

Bunların dışında bazı âyetlerde "semaya/arşa istiva, Allah'ın eli (yed), Allah'ın gelmesi (mecî)" gibi Allah'a izafe edilen birtakım hususlar bulunmaktadır. Gerek Allah'ın sıfatları gerekse ona isnat edilen insana özgü hususlar, müfessirler tarafından, mahiyeti itibarı ile bilinmeyenler arasında sayılmaktadır.

Bu kısımda söz konusu meseleleri, bilinmeyen müteşâbih kategorisinde değerlendiren müfessirlerin ilgili âyetlerdeki değerlendirmeleri ele alınacaktır. Buna göre, Abduh-Reşîd Rızâ, İbn Âşûr ve Süleyman Ateş Allah'ın sıfatlarının mahiyetinin

⁷³ A'lâ 87/18-19.

⁷⁴ Ateş, *Kur'an Tefsiri*, 1/ 89.

⁷⁵ Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 409.

sadece Allah tarafından bilinebilir olduğunu söylemektedirler. Allah'a isnat edilen hususlarla ilgili ise bu müfessirlere Mâtürîdî de eklenmektedir.

1. Allah'ın Sıfatları

İbn Âşûr, Allah'ın "Rahmân, Raûf ve Mütekebbir" gibi sıfatlarını, tam olarak neyi ifade ettiği beşer dili ile anlatılamayacağı için müteşâbih olarak değerlendirmektedir. İbn Âşûr'un özellikle bu sıfatları zikretmesine mukabil, Abduh sıfatlar konusunda tenzihî bir usul takip ettiğini, Süleyman Ateş ise mutlak zikrederek Allah'ın sıfatlarının mahiyeti itibariyle asla bilinemeyeceğini vurgulamaktadır. Buna rağmen ilgili sıfatlara bakıldığında üç müfessirin de çeşitli açıklamalar yaparak ne anlama gelebileceğini tespiti çalıştıkları görülmektedir. Meseleyi çok fazla uzatmamak için bu başlık altında "Rahmân ve Rahîm" sıfatları örneğinde söz konusu müfessirlerin yaklaşımları ile yetinilecektir.

Allah'ın "Rahmân ve Rahîm" sıfatlarıyla ilgili olarak Abduh, Fâtîha Sûresi'nin başında çeşitli izahlar yapmaktadır. Buna göre rahmet kökünden gelen bu iki sıfatın insanda bulunan merhametten tamamen farklı anlamda olması gerektiğinin altını çizmektedir. Birlikte kullanıldıkları yerlerde Rahîm sıfatının Rahmân sıfatının te'kidi olduğu görüşünü reddeden Abduh, Rahmân sıfatının "kendisinden nimetlerin, iyilik ve ihsanın yağması gibi rahmetin sonucu olarak kabul edilen fiillerin sadır olduğu zata" delalet ettiğini; Rahîm sıfatının ise "rahmet ve ihsanın bizzat kaynağını" gösterdiğini söylemektedir. Ona göre Rahmân her ne kadar nimet ve ihsanın bolca aktığını ifade etse de muhatap bu sıfatın Allah'ın zatında sabit olması gerektiği sonucuna varmaz. Rahîm sıfatıyla birlikte merhametin kaynağının Allah olduğuna, insanlarınkine benzemeyen farklı bir rahmet sıfatının zatında sabit olduğuna kanaat getirir. Bir başka deyişle Rahmân sıfatının Allah'ın zatında sabit olan rahmete delaleti için Rahîm sıfatının zikredilmesi gerekir.⁷⁶

Reşîd Rızâ ise hocasının bu görüşünü, iki sıfatın birlikte zikredilmesindeki nükteli yansıması açısından faydalı bulurken, İbn Kayyim'in (öl. 751/1350) bu konuya dair görüşüyle, Rahmân ve Rahîm sıfatlarına yüklediği anlamı doğru bulmadığı izlenimi oluşturmaktadır. Ona göre, -Abduh'un aksine- Rahmân Allah'ın zatında kaim olan bir sıfat, Rahîm ise, zatta kaim olan sıfatın merhuma; rahmetle muamele edilen kullara ulaşmasına delalet etmektedir. Bir başka deyişle Rahmân Allah için bir sıfat Rahîm ise fiil anlamına gelmektedir.⁷⁷

Abduh ve Reşîd Rızâ her ne kadar bu sıfatlarla ilgili çeşitli değerlendirmeler yapmış olsalar da konunun başında Allah'ın rahmet sıfatının insanlarınkine benzerlik

⁷⁶ Abduh - Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-menar*, 1/ 64.

⁷⁷ Abduh - Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-menar*, 1/ 66-67.

arz etmesinin imkânsız olduğunu belirterek müteşâbih konusunda kendileri için koymuş oldukları usule (tenzîhî üslup) uydukları görülmektedir.

İbn Âşûr, insanın merhametli olmasını “başkalarına karşı iyilik ve ihsanda bulunmak, zarar verecek şeylerden korumak” şeklinde izah etmekte ve birisi için “o merhametli davrandı” sözü söylendiğinde bu şekilde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Merhametin Allah’a isnat edilen bir sıfat olduğunda ise muhatabın öncelikle “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ / O’na benzer hiçbir şey yoktur.”⁷⁸ âyetini dikkate alması gerektiğini hatırlatmaktadır.⁷⁹ Allah için Rahmân ve Rahîm sıfatının bu manada tam olarak neyi ifade ettiğinin bilinemeyeceğini söylemesine rağmen İbn Âşûr, söz konusu sıfatların mübalağa ifade ettiğini belirtmekte, ayrıca çok kullanımından dolayı insanların zihninde yaklaşık bir anlam oluşacağı için bu sıfatların -tenzîhî bir üslup olması şartıyla- müteşâbih kapsamında değerlendirilmeyeceğini iddia etmektedir.⁸⁰

Gerek bu iddiası gerekse bu sıfatları açıklamak için uzun uzadıya farklı görüşlere⁸¹ temas etmesi sebebiyle İbn Âşûr’un müteşâbih konusunda belirlediği yöntemden farklı bir yol izlediği görülmektedir.

Süleyman Ateş ise, Rahmân ve Rahîm sıfatlarının “رحم” fiilinden mübalağa kalıbında türetilmiş iki sim/sıfat olduğunu söylemektedir. Rahmân kelimesindeki mübalağanın Rahîm kelimesinden fazla olması sebebiyle bu sıfatın Allah’tan başkası için kullanılmadığını/kullanılamayacağını belirtmektedir. Rahîm sıfatının ise insan için de kullanılabilirliğine dair Hz. Peygamber’in müminlere karşı şefkatinin ifâde eden Tevbe 9/128. âyetini⁸² örnek olarak vermektedir.⁸³

Ateş, Rahmân sıfatının tam olarak Türkçe karşılığı olmadığı için “çok merhamet eden, rahmeti her şeyi kuşatan, iyiliği her şeye yaygın” şeklinde açıklanabileceğini belirtmektedir. O, Rahmân sıfatının kapsadığı rahmetin ezeli olması sebebiyle iyi-kötü, mümin-kâfir herkesin zorunlu olarak bu rahmetten istifade edeceğini söylemektedir. Rahîm sıfatının da çok merhametli anlamında olduğunu ifade eden müfessir, bu sıfatın daha çok âhirete yönelik olan merhameti kapsadığını iddia etmektedir. Bu anlam farkıyla Rahmân sıfatının dünyada hiçbir ayırım yapmaksızın

⁷⁸ Şûrâ 42/11.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/ 166-167.

⁸⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/ 167.

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/ 167-170.

⁸² “لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ” / Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.”

⁸³ Ateş, *Kur’ân Tefsiri*, 1: 73. Süleyman Ateş Hz. Peygamber için kullanılan Rahîm sıfatıyla ilgili olarak, dipnotta Ahzâb 33/43. âyeti de zikretmektedir. Fakat söz konusu âyetin öncesine ve sonrasına bakıldığında âyette geçen “وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا” / O, müminlere karşı çok merhametlidir.” ifadesinin Allah’tan bahsettiği anlaşılmaktadır.

herkese; Rahîm sıfatının ise âhirette sadece inananlara yönelik olacağı sonucunu çıkarmaktadır. Süleyman Ateş'e göre Allah'ın her şeyi yaratması, rızık vermesi vb. onun Rahmân sıfatının tecellisi olup bütün varlıklar onun rahmeti içindedirler. Rahîm ise kendi iradeleriyle Allah'ın istediği şekilde hayat sürenlere mükâfat, O'na asi olanlara ise ceza vermesidir. Bu anlamda Rahîm sıfatı aynı zamanda Allah'ın adaleti çerçevesinde vereceği mükâfat ve cezaları da içermektedir.⁸⁴

Süleyman Ateş de müteşâbih bahsinde, bilinmesi mümkün olmayanlar arasında zikrettiği Allah'ın sıfatları konusunda bu açıklamaları yaparak çelişkili bir durum ortaya koymaktadır.

2. Allah'ın Fiilleri

Yukarıda da ifade edildiği üzere Kur'an'da zaman zaman Allah'a izafe edilen insana özgü fiiller zikredilmektedir. Bu tür âyetlerin nasıl anlaşılacağına dair, özellikle müteşâbih konusu çerçevesinde müfessirlerin yaklaşımları önem arz etmektedir. Bu başlık altında söz konusu âyetleri müteşâbih sayıp anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade eden Mâtürîdî, İbn Âşûr ve Süleyman Ateş'in değerlendirmeleri incelenecektir.

Mâtürîdî, Allah'ın arşa istiva etmesini anlarken temel prensibin “أَيْسَنَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ / O'na benzer hiçbir şey yoktur.”⁸⁵ âyetinin esas alınması olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, bu âyetlerde Allah'a izafe edilen hususları olduğu gibi almak; fakat bunu yaparken Allah'ın başka varlıklara benzemeyeceği hakikatini zihinde canlı tutmak gerekir. Çünkü Allah'ın hiçbir şeye benzemediğine inanmak, insan için benzer lafızlarla zikredilen hususların Allah için farklı manalar içerdiğini de bilmeyi gerektirir.⁸⁶

Mâtürîdî, “تَمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ”⁸⁷ âyetini tefsir ederken öncelikle konuyla ilgili farklı görüşleri zikretmekte sonra da kendi değerlendirmesini ortaya koymaktadır. O, bu tür âyetlerde Müşebbihe'nin⁸⁸ iddia ettiği gibi insanda bulunan özelliklerin Allah için aynı mahiyette olduğunu kabul etmemektedir. İstivanın, lafız olarak insan için kullanılan şeyler arasında yer alsa da Allah için farklı bir mahiyet arz ettiğini söyleyen Mâtürîdî, bu âyeti yukarıda ifade edilen prensibe göre değerlendirmektedir.⁸⁹

⁸⁴ Ateş, *Kur'ân Tefsiri*, 1/ 73.

⁸⁵ Şûrâ 42/11.

⁸⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/ 410; 7/ 269.

⁸⁷ Bakara 2/29

⁸⁸ Müşebbihe “Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten yahut bu sonuçları doğurduğu ileri sürülen inançları benimseyenleri” ifade etmektedir. bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 156.

⁸⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/ 410-411.

İmam Mâtürîdî Tâhâ Suresi'ndeki “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”⁹⁰ âyetinde ise istivanın iki şekilde anlaşılabilceğini savunmaktadır. Birincisi, âyette geçen “arş” kelimesinin hükümrancılık anlamında anlaşılacak, Allah'ın hükümrancılığın eksiksiz ve dış etkenlere mahal vermeyecek nitelikte olduğudur. Bunun yanında “istiva” kelimesinin “istila” anlamında kullanılarak, kendisinden başka kimsenin hükümrancılık yetkisinin olmadığını da ifade etmektedir. İkincisi ise arşın yaratılan alemin en yüksek noktası olması üzerinden mecâzî olarak Allah'ın mekandan münezzeh olduğu anlamına gelmektedir. Şöyle ki insan zihninde arş, mekan açısından en üst seviye olduğu için Allah kendisiyle ilgili olarak arşa atıf yapmak suretiyle, Allah'ın her şeyden üstün ve müstağni olduğu mecâzî üslupla anlatılmaktadır.⁹¹

İstiva konusunda Mâtürîdî, tenzîhe aşırı vurgu yapması dolayısıyla meselenin tam olarak anlaşılamayacağını ifade etmektedir. Allah'a izafe edilen istivanın ne anlama geldiğine dair çeşitli değerlendirmeler yapsa da kullanmış olduğu tenzîhî üslubun belirlediği usule uygun olduğu kanaati uyandırmaktadır.

Abduh ve Reşîd Rızâ “ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ”⁹² âyetini tefsir ederlerken Allah'ın yer ve gökleri yaratması ve tesviye etmesine dair çeşitli açıklamalar yapmakta, fakat istiva konusunun mahiyetinin bilinemeyeceğini, dolayısıyla da iman edilmesi gereken bir husus olduğunu söylemektedirler.⁹³ Müfessirler sahabenin, bu âyetin vurguladığı şeyin Allah'ın yegâne kudreti ve azameti olduğunu bildikleri için konuyla ilgili hiçbir kafa karışıklığına düşmediklerini hatırlatarak âyetle ilgili lafzi değerlendirmelerin de imana bir katkı sağlamayacağına dikkat çekmektedirler.⁹⁴

İbn Âşûr ilk âyetin tefsirinde, kelimeye harf-i cerr (الى) eklenmesinin istivanın mecâzî olduğuna işaret ettiğini söylemektedir. Buna göre Allah'ın semayı yaratıp tesviye etmeye yöneldiği temsili bir üslupla anlatılmaktadır.⁹⁵ İkinci âyetin tefsirinde ise istiva ve arş kelimelerinin birlikte zikredilmesinin üslup güzelliği oluşturduğunu belirten İbn Âşûr, bu üslupla Allah'ın kudret ve azametine vurgu yapıldığına işaret olduğunu düşünmektedir. İbn Âşûr'a göre, Arapların zihninde var olan taht sahipleri üzerinde Allah'ın hükümrancılığının her hangi bir ortağının olamayacağı vurgulanmaktadır. Zira bu tür âyetler “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ / O'na benzer hiçbir şey yoktur.”⁹⁶ âyeti esas alınarak anlaşılmalıdır.⁹⁷

⁹⁰ Tâhâ 20/5

⁹¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/ 411-412; 7/ 267-268.

⁹² Bakara 2/29

⁹³ Abduh - Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-menar*, 1/ 347.

⁹⁴ Abduh - Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-menar*, 9/ 311.

⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/ 379.

⁹⁶ Şûrâ 42/11.

⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/ 96-97.

Süleyman Ateş de diğer müfessirler gibi Allah'ın arşa istivasının, temsili olarak, kâinat üzerindeki hükümlerine, kudretine ve azametine işaret ettiğini söylemektedir. Ateş, buna ilâveten Kur'an âyetleriyle Tevrat arasında bir mukâyese yaparak, yer ve göklerin yaratılmasına dair Tevrat'ta "Allah'ın kainatı altı günde yaratıp yedinci gün dinlendiği" yönündeki âyetlere karşın burada Allah için bir yorulmanın söz konusu olmadığına işaret edildiğini ifade etmektedir.⁹⁸

İmam Matürîdî, Allah'ın gelmesini (mecî') ifade eden "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا / *Rabb'in gelip melekler de saf saf dizildiğinde*"⁹⁹ âyetinin tefsirinde Allah'a izafe edilen gelme fiilinin hiç kimse tarafından hakiki anlamda bir gelme olarak anlaşılmayacağını ifade etmektedir.¹⁰⁰ O, bu âyetin anlamını üç ihtimalle açıklamaktadır: Birinci ihtimal, âyetteki atf harfi (و) "ba (ب)" harf-i cerri anlamında olup "melekleri getirdi" anlamındadır. Bu şekilde olursa mana tam olarak anlaşılmuş olmaktadır. İkinci ihtimal, hakiki anlamda olmamak kaydıyla kulların fiillerinin Allah'a isnadı caiz olduğu için âyetin mecazi olarak ve âyete "وعدده" takdir edilerek "*Allah'ın vadi geldi*" şeklinde anlaşılmasıdır. Üçüncü ihtimal ise, Allah'ın vadettiği vakit geldi anlamında olmasıdır. Zira Allah'ın yarattığı bu alemin hikmeti yaşanan hayatın -iyiye mükafat kötüyeye ceza olarak- karşılığının verilmesidir.¹⁰¹

İbn Âşûr "وَجَاءَ رَبُّكَ" ifadesi ya mecazi aklî olarak "hüküm geldi" anlamında; ya da hesabın O'nun gelmesiyle başlayacağını ifade eden teşbîhî bir istiâre olduğunu söylemektedir.¹⁰² Süleyman Ateş ise âyetlerde hesap gününün tasviri yapıldığını ifade etmektedir. Ona göre, bu âyetin de bulunduğu kısımda Allah temsili bir anlatımla mahkeme-i kübrâyı insanların idrakine yaklaştırarak anlatmaktadır. İnsanların zihinlerinde bulunan mizansene uygun olarak, meleklerin bile saygı ile eğildiği bir hükümdar edasıyla Allah'ın tahtına oturması tasvir edilmektedir.¹⁰³

Allah'ın fiillerine temas edilen âyetlerde incelenen müfessirlerin hepsinin, müteşâbihle ilgili olarak benimsedikleri usule uygun bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir.

SONUÇ

Müteşâbih konusunu Âl-i İmrân 3/7. âyet bağlamında ele alan ve bir anlamda usul-tefsir mukayesesi yapan bu çalışmada elde edilen sonuçları, maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

⁹⁸ Ateş, *Kur'an Tefsiri*, 1/ 117; 4/ 1639.

⁹⁹ Fecr 89/22.

¹⁰⁰ el-Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1/ 412.

¹⁰¹ el-Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1/ 411; 7/ 10/ 523-525.

¹⁰² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/ 298.

¹⁰³ Ateş, *Kur'an Tefsiri*, 6/ 3045-3046.

1- Kur'an'da geçen muhkem ve müteşâbih kavramları müfessirler tarafından kısmî farklılıklarla birlikte aynı şekilde anlaşılmıştır. Buna göre muhkem, lafızlarının herkesin de anlayacağı şekilde tek bir manaya delalet eden âyetleri; müteşâbih ise lafızlarının birden fazla anlama gelebilecek şekilde olduğu için muhatabın zihninde net bir karşılığı olmayan âyetleri ifade etmektedir.

2- Âl-i İmrân 3/7. âyet bağlamında müteşâbih konusunu değerlendiren müfessirler arasında, müteşâbihin kapsamına alınan konular açısından fikir ayrılığı bulunmaktadır. Buna göre Zemahşerî ve Abduh hariç bütün müfessirler hurûf-ı mukatta'ayı müteşâbih kapsamına değerlendirmektedir. Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri, âhiret tasvirleri gibi gayb alemine ait meselelerde ise sadece Zemahşerî yalnız kalmaktadır. Onun dışındaki müfessirler bu meseleleri müteşâbih kapsamında değerlendirmektedirler.

3- Müteşâbihin bilinebilirliğini net bir şekilde savunan ve konular arasında hiçbir istisna yapmayan müfessir Zemahşerî'dir. Diğer müfessirlerden bir kısmı ilimde derinleşenlerin te'vîli bileceğini savunsalar da bazı konular hakkında susmanın ve iman etmenin gerekliliğini vurgulamaktadırlar.

4- Müteşâbihin te'vîliyle ilgili olarak bilinmesinin imkansız olduğu ifade edilen konularda müfessirlerin bazılarının kendi belirlemiş oldukları usulle çeliştikleri görülmektedir. Buna göre hurûf-ı mukatta'anın kesinlikle bilinmeyeceğini söyleyen Taberî, Mâtürîdî, Kurtubî, İbn Âşûr ve Süleyman Ateş, bu harflerin mahiyetine dair birçok görüşe yer vermekte ve konuyla ilgili uzun uzadıya açıklamalar yapmaktadırlar.

Allah'ın sıfatları konusunda ise Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ benimsedikleri tenzîhî üslubu kullanırken, İbn Âşûr ve Süleyman Ateş kendi usulleriyle çalışmaktadırlar. Buna mukabil Allah'ın fiilleri konusyla ilgili ele alınan bütün müfessirler (Mâtürîdî, Abduh, İbn Âşûr ve Süleyman Ateş) müteşâbih konusunda mahiyetinin kesinlikle bilinmeyeceğini vurguladıkları gibi, konuyla ilgili âyetlerin tefsirinde de bu vurguya yer vererek meseleyi izahtan imtina etmektedirler.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed - Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. Trc. Harun Ünal - Nusrettin Bolelli. 14 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tefsiri*. 6 Cilt. Ankara: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Dar-u türasi'l-İslâmî, 1994.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-. *Kirabü't-ta'rîfât*. Thk. Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2012.
- Çelik, Ersin. *Şîa'da Kur'an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rifet Örneği-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Çelik, İmran. *Kur'ân'ın Çağdaş Dönem Sünnî-Şîi Yorumu (el-Menâr/el-Mîzân)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Müteşâbihât". *Bilimname: Düşünce Platformu* 9/3 (2005): 13-37.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 401-408. c. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, Zülfikar. "Mütezelî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi". *Mariye Dergisi* 3/3 (2003): 259-273.
- Harbi, Abdurrahman. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân ile Keşşâf Tefsirlerinin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2019.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi*. Rize: STS Yayıncılık, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîh, t.y.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-arab*. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Nizar Mustafa el-Bâz. 2 Cilt. Mekke: Mektebet-ü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.
- Karaca Efe, Nefise. *Kurtubî'nin Kur'an İlimleri'ne Yaklaşımı*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2012.

- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü limâ tezâmmenehü mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. Thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî - ve Mahmud Hamid Osman. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-hadis, 2010.
- Marifet, Muhammed Hadi. "Muhkem ve Müteşâbih". *Misbah Dergisi* 2/21 (2013): 179-198.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-. *Te'vîlât-ü ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâ Sellûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005.
- Özbuğday, Şükrü. "Kur'ân-ı Kerîm'deki Muhkem - Müteşâbih Ayrımının İncelikleri". *Diyanet İlmî Dergi* 35/3 (1999): 27-38.
- Râzî, Fahrüddin er-. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Thk. İbrahim Şemsüddîn - ve Ahmed Şemsüddîn. 16 Cilt. Bağdat: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Râzî, Fahrüddin er-. "Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefin Bakışı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Celalettin Divlekci. 32 (2014): 175-188.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. Ed. Ebû'l-Vefâ el-Efganî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman es-. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvez Ahmed Zümerli. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2016.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim eş-. "Umûm, Husûs, Muhkem, Müteşâbih, Nâsîh ve Mensûh Hakkında". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Selim Türcan 9/17 (2010): 223-228.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâr-u Hicr, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 404-418. c. 11. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Türcan, Galip. "Mâturîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Âyetler". *Milel ve Nihal Dergisi* 7/2 (2010): 277-294.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 156-158. c. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 204-207. c. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - ve Ali Muhammed Muavvez. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim ez-. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvaz Ahmed Zümerli. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.

الإيحاء الصوتي لأحكام التجويد وأثره في المعنى

Alaaddin SALİHOĞLU*

Atıf/Cite as: Salihoğlu, Alaaddin. "el-İhâu's-Savtî li-Ahkâmi't-Tecvîd ve Eseruhû fî'l-Ma'nâ". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 211-230.

Ses Anlam İlişkisi Bağlamında Tecvid Kaidelerinin Fonetik Yapısı

Öz: Ses-anlam ilişkisini ele alan konular, kelimelerin ses yapılarında ortaya çıkan ilave anlamlardan söz eder. Arapçada geniş yer tutan ses yansımaları kelimelerin Kur'an-ı Kerim'de de birçok örneği bulunmaktadır. Bu konuda birtakım çalışmalar yapılmış olsa da bunların çoğu meselenin lafız yönüyle sınırlı kalmıştır. Bu makalede ise Kur'an'ın okunuşu sırasında tecvid kurallarının uygulanması sonucunda ortaya çıkan mücevved seslerin tasvir ettiği tâli manaların tespitine çalışılacaktır. Bir diğer ifadeyle, tecvid kaidelerinin fonetik itibarıyla ayetlerdeki anlatımı destekleyen yönü üzerinde durulacaktır. Bu, tecvid kaidelerinden sesle tasvir hususiyetini gösteren bazı örneklerin tahlil edilmesi ve fonetik tonunu oluşturan seslerin incelenmesi, mananın tespitinde oynadığı rolün açıklanması yoluyla olacaktır. Çalışmada bu konu on noktada ele alınacaktır. Bunlar: harflerin mahreç ve sıfatları, med, idğâm, sekte, hâ-i sekt, hâ-i kinâye (zahir), revm ve işmâm, imâle, terennüm elifi, vakıf ve ibtidâ. Nitekim bu çalışma, 'Âsım (ö. 127/745) Kırâati'nin Hafs (ö. 180/796) Rivâyeti'nin tecvid kuralları ile sınırlandırılmış olacak, seçilen örneklerin tahlilinde analitik yöntem takip edilecektir. Ayrıca geçmişte ve günümüzde ses anlam ilişkisi olgusunun tarihçesine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tecvîd, Fonetik, Ses, Tasvîr, Anlam.

The Vocal Suggestions of Tajwîd Rules and Its Effects on Meanings

Abstract: The research aims to study the influence of pronunciation, intonation, phonetic, and recitation rules of the Qur'an (tajwîd); by selecting, analysing and explaining several examples in which the rules of recitation provide additional meanings into the verses. By giving a historical synopsis, the research expounds

* Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlimi Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye, alaaddin.salihoglu@dpu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2390-6679

the views of classical and modern scholars regarding the additional meanings of tajwīd rulings and sheds light on the connection between the science of intonation and the phonetical formula. The analysis of examples regarding the pronunciation, phonetic, recitation and intonation rules of the Qur'an shows the influence of tajwīd over the understanding, interpretation, and meanings of the Qur'an. The research examines this connection relating on ten fundamental criteria; articulation of letters and their attributions, lengthening of the sound (mad), merging (idghām), silence (sakt), silence with hā (hā al-sakt), pronouns (hā al-kināya), slight pronunciation and clenching lips (rawm wa ishmām), predisposing (imāla), alif al-tarannum, pause (waqf), and ibtidā'. The analysis of examples regarding the pronunciation of tajwīd rules with sounds and phonetic intonation in the Qur'an elucidates the role of tajwīd for determining the meaning of the verses that are conceptualised in the mind of the reader and listener. The study is limited to the tajwīd rules of the narration of Hafṣ bin Sulaymān (d. 180/796) on the reading of Imam Asim bin Abi Al-Najud Al-Kufi (d. 127/745), and the analytical method is adopted for the examination of selected examples.

Keywords: Tajwīd, Phonetic, Sound, Pronunciation, Meaning.

الإيحاء الصوتي لأحكام التجويد وأثره في المعنى

المخلص: يهدف البحث إلى دراسة ظاهرة الإيحاء الصوتي (وحي الصوت) لأحكام التجويد، وذلك من خلال اصطفاء عدد من الأمثلة التي تجلت فيها خاصية الإيحاء بالصوت وتحليلها ودراستها. وقد تضمن البحث دراسة تاريخية لأراء العلماء القدماء والمحدثين حول هذه الظاهرة، كما ألقى الضوء على صلة علم التجويد بالدرس الصوتي، ثم تناول البحث ظاهرة الإيحاء الصوتي لأحكام التجويد وأثرها في فهم المعاني القرآنية، وذلك بعرض الموضوع في عشر نقاط رئيسية وهي مخارج الحروف وصفاتها، والمد، والإدغام، والسكت، وهاء السكت، وهاء الكناية (الصلة)، والروم والإشمام، والإمالة، وألف الخروج والترنم، والوقف والابتداء؛ حيث تمّ التعريف بهذه الأحكام والتمثيل لها بأمثلة مناسبة من القرآن الكريم للوقوف على جرسها الموسيقي وما توحيه من معانٍ أو تعكسه من صور تجسد في ذهن القارئ والسامع. ولقد اقتصرَت الدراسة على القواعد التجويدية لرواية حفص بن سليمان (ت. 796/180) عن قراءة عاصم بن أبي النجود الكوفي (ت. 745/127)، وتمّ اعتماد المنهج التحليلي في دراسة الأمثلة المختارة.

الكلمات المفتاحية: التجويد، الإيحاء، الصوت، اللفظ، المعنى.

مدخل

تحتل دراسة الأصوات القرآنية في علم اللغة قدرًا كبيرًا من الاهتمام والبحث لما يتكشف عنها من مسائل تتعلق بجماليات النص. هذه الجماليات سببها تألف دقيق بين الأصوات من جهة وبين الأصوات والمعاني من جهة أخرى، فينتج عن هذا التألف موسيقى خاصة تفتح طريقًا لفهم معاني المفردات القرآنية، حيث أن لكل مفردة قرآنية جمال إيقاعي وجرس موسيقي وأصوات خاصة ذات تزيين أو تقخيم أو إمالة أو فتح أو تحقيق أو تسهيل أو مدٍّ أو تشديد أو ما إلى ذلك من القواعد التجويدية.

وإذا قلنا إن هذه الأصوات الناشئة عن القواعد التجويدية المختلفة لها قدرة إيحائية في تصوير المعاني المختلفة، فإننا نقصد هنا المعاني الضمنية أو الدلالات الضمنية التي تعتمد على ظلال اللفظة ويختلف تقييمها باختلاف الأفراد

وثقافتهم وتذوقهم للغة. وهذه المعاني والدلالات الضمنية تختلف عن المعاني اللغوية المعجمية التي تعتمد على الإحالة إلى المصادر التي يتفق أهل الاختصاص عليها ويثبت استعمالها في السياق اللغوي ويدرك إدراكاً علمياً عقلياً.¹

أولاً: الإيحاء الصوتي بين القدماء والمحدثين

أشار علماء اللغة قديماً وحديثاً إلى ظاهرة الإيحاء الصوتي والعلاقة بين الأصوات ومعانيها الضمنية ومدلولاتها، ويعد عباد بن سليمان الصيمري (ت. 865/250) أول من أوجد مناسبة طبيعية بين اللفظ ومدلوله، حيث يرى أنه لولا وجود تلك المناسبة الطبيعية لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح.² ثم جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 791/175) وحاول إيجاد العلاقة الطبيعية بين صوت الجندب ومدلوله في قول العرب: (صراً)،³ ومن ذلك أيضاً ما ذكره سيبويه (ت. 796/180) الذي حاول ربط المصادر التي تكون على وزن الفعلان بالاضطراب والحركة وذلك بربط توالي الحركات بتوالي الأفعال، فالنَّزَّوان، والنَّزَّان هي زعزعة البند واهتزازه في ارتفاع، والعَلَّيانُ زعزعة وتحرك.⁴ وعقب ابن جنبي (ت. 1002/392) على الخليل وسيبويه بشيء قريب مما ذكره عندما اعتبر المصادر الرباعية المضعفة كالزَّعْزَعَةِ وَالْفَلْقَلَةَ وَالصَّلْصَلَةَ أنها تدل على تكرير الفعل،⁵ وكذلك اعتبر تكرير عين الفعل دليلاً على تكرير الفعل ككسَّرَ وفتحَ وغلَّقَ وأمثالها.⁶ كما وأفرد باباً في كتابه (الخصائص) سماه: "بابٌ في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني"، قال فيه: "هذا غور من العربية لا يُنصَف منه ولا يكاد يُحاط به، وأكثر كلام العرب عليه وإن كان غفلاً مسهواً عنه".⁷

وذهب ابن سينا (ت. 1037/428) في كتابه (أسباب حدوث الحروف) إلى الربط بين الحروف وأصواتها وما يقابلها من الأصوات الطبيعية مشيراً إلى المناسبة بينها وبين دلالتها الصوتية، فالقاف عنده تصدر عن شقِّ الأجسام وقلعها دفعة واحدة، والكاف تصدر عن وقوع جسم صلب كبير على جسم صلب بسيط.⁸ كما وأفرد السيوطي (ت. 1505/911) في الإتيان باباً سماه: "انتلاف اللفظ مع اللفظ وانتلافه مع المعنى". فجعل انتلاف اللفظ مع المعنى أن تكون ألفاظ الكلام ملائمة للمعنى المراد، فإن كان المعنى المراد فخماً كانت ألفاظه فخمة، وإن كانت جزلاً فجزلة.⁹

أما المحدثون فقد عرّفوا الإيحاء الصوتي أو الدلالة الصوتية بقولهم: "هي التي تستفاد من طبيعة بعض الأصوات، فالخاء في (تَنصَح) مثلاً جعلتها تدل على قوران السائل في شدة وعنف، وعلى العكس منها كلمة (تَنصَح) تعبر عن قوران الماء في بطة".¹⁰ وممن قال بوجود علاقة بين الصوت والمعنى من الباحثين المعاصرين لاسل كرومي (ت. 1938) الذي يرى أن المعنى والصوت كلاهما مرتبط بالآخر ارتباطاً لا يقبل التفرقة،¹¹ وذهب إبراهيم أنيس في كتابه (دلالة الألفاظ) إلى أن هذه العلاقة يمكن أن تُلاحظ في كل لغة من اللغات،¹² أما مصطفى صادق الرافعي (ت. 1937/1356) فقد تكلم طويلاً في كتابه (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية) عن الجانب الصوتي ودلالة الحركات، وأن لكل لفظ صوتاً ربما أشبه موقعه من الكلام ومن طبيعة المعنى الذي هو فيه والذي تساق له الجملة.¹³ وقد حاول

1 يقسم علماء اللغة دلالة الألفاظ إلى مركزية وهامشية؛ فدلالة المركزية يطلق عليها أيضاً الأصلية والمعجمية والأساسية واللغوية والمنطقية، وأما الدلالة الهامشية فتسمى أيضاً بالضمنية والثانوية والعاطفية والإيحائية. ينظر عند جاسم محمد عبد العبود، مصطلحات الدلالة العربية دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 118-122.

2 عبد العبود، مصطلحات الدلالة العربية، 101-102.

3 عثمان ابن جنبي، الخصائص، تح: محمد علي النجار (مصر: دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية)، 152/2.

4 عمرو بن عثمان الملقب سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988/1408)، 14/4؛ ابن جنبي،

الخصائص، 152/2.

5 ابن جنبي، الخصائص، 153/2.

6 ابن جنبي، الخصائص، 155/2.

7 ابن جنبي، الخصائص، 145/2.

8 الحسين بن عبد الله ابن سينا، أسباب حدوث الحروف، تح: محمد الطيبان - يحيى مير علم (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية)، 93-97.

9 عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

1974/1394)، 299/3-300.

10 مجدي وهبة - كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 169.

11 لاسل أير كرومي، قواعد النقد الأدبي، تر: محمد عوض محمد (مصر: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954)، 39.

12 إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1976)، 71.

13 مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005/1425)، 155.

الشيخ عبد الله العلابي (ت. 1996/1417) إيجاد العلاقة بين حروف اللغة ومدلولاتها فجعل الهمزة تدل على الجوفية، والباء على بلوغ معنى الشيء، والتاء على التعلق بالشيء، والجيم على العظم مطلقاً، وهكذا باقي الحروف.¹⁴

والجدير بالذكر أن سيد قطب (ت. 1966/1385) رحمه الله هو من أكثر العلماء المعاصرين الذين أشاروا إلى أثر أصوات الحروف وما تتصف به من صفات، وربط بين الصوت وقدرته الدلالية الإيحائية على تفسير الآيات، فقال في كتابه (التصوير الفني في القرآن الكريم): "والتناسق في القرآن ألوانٌ ودرجات؛ فمنها ذلك الإيقاع الموسيقي الناشئ من تخير الألفاظ ونظمها في نسق خاص، ... وتناسق ذلك كله مع الجو الذي تُطلق فيه هذه الموسيقى ووظيفتها التي تؤديها في كل سياق".¹⁵ وقال في موضع آخر: "ويجب أن نتوسّع في معنى التصوير حتى نُدرِك أفاق التصوير الفني في القرآن، فهو تصويرٌ باللون، وتصويرٌ بالحركة، وتصويرٌ بالتخيّل، كما أنه تصويرٌ بالنعمة تقوم مقام اللون في التمثيل، وكثيراً ما يشترك الوصف والجوار، وجرسُ الكلمات، ونغم العبارات، وموسيقى السياق في إبراز صورة من الصور تتملأها العين والأذن، والحسّ والخيال، والفكرُ والوجدان".¹⁶

ثم تعاقبت بعد ذلك الكثير من المؤلفات والبحوث الأكاديمية والدراسات الجامعية، التي تناولت الدلالة الصوتية والإيحاء الصوتي بمختلف مستوياته، وتمحورت في غالبها حول دراسة الدلالة الصوتية للألفاظ، كما هو الحال في بحث (دلالة الجرس والإيقاع في المفردة القرآنية) لخالد توفيق، و(التصوير بالإيحاء الصوتي في القرآن الكريم) لحسين أسود، و(الإيحاء الصوتي في تعبير القرآن) لفاصل ياسر الزبيدي، و(الإيحاء الصوتي وأثره في الدلالة) لهواربة الحاج علي، و(التأثير الصوتي للقرآن الكريم) لعادل أبو شعر، وكما في كتاب (الصوت اللغوي في القرآن) لمحمد حسين علي الصغير وكذلك بحث بعنوان (Kur'ân-ı Kerim'de Ses Yansımaları ve Fonetik Anlamı) لنعمان جعفر (Numan Çakır)، وبحث بعنوان (Üzerine Bazı Örneklemeler) لبهاء الدين دارطما (Bahattin Dartma)، وبحث بعنوان (Arap Dilinde Seslerin Anlamı Yansıtması) لكدير قنار (Kadir Kınar).

واهتم قسم من الأبحاث بالظواهر الصوتية وعلاقتها بالأية والسياق كما في كتاب (الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم) لنذير حمدان، و(الإيقاع الصوتي الإيحائي في سياق النص القرآني) لجنان محمد مهدي، وكتاب (دلالات الظاهرة الصوتية في القرآن الكريم) لخالد بني دومي، وخصوصاً ما جاء في الفصل الرابع منه والذي حمل عنوان: الصوت وأثره في الدلالة السياقية. واهتم قسم آخر بدراسة دلالة الحركة والإيقاع الصوتي كما في بحث (من ملامح الدلالة الصوتية في القرآن الكريم) لماجد النجار.

كما أفردت بعض الأبحاث لدراسة الدلالة الصوتية لبعض صفات الحروف كما في (الدلالة الصوتية لصفتي التخميم والترقيق في قراءة القرآن الكريم برواية ورش) لمحمد بولخطوط، و(الدلالة الصوتية للصفات التي لا ضد لها في الخطاب القرآني) لفرايس محمد. ومن الأبحاث المميزة المتعلقة بموضوع صلة الأصوات بالمعاني رسالة دكتوراه للأستاذ التركي نجدت جاغيل (Necdet Çağıl) بعنوان (Kur'an Belagati ve Fonetik Yöneriminden) (Kıraatler) طبعت فيما بعد ككتاب بعنوان (Kur'an'ın Belagat ve Fonetik Yapısı) تحدث مؤلفها في الفصل الثالث عن العلاقة بين أصوات القراءات القرآنية والمعاني الضمنية الناشئة عنها.

وبالمجيء إلى هذا البحث الذي بين أيدينا فهو يقدم دراسة للإيحاء الصوتي المستلهم من القراءة المتوارة التي استنبطت قواعد التجويد منها، فهو لا يركز على اللفظ فقط بل يتجاوز به إلى الأصوات المحيطة باللفظ والتي تمثلها الأصوات الناشئة عن تطبيق القواعد التجويدية. وسنقتصر في هذا البحث على الأحكام التجويدية المتعلقة برواية حفص بن سليمان من قراءة عاصم بن أبي النجود الكوفي.

¹⁴ أسعد أحمد علي، تهذيب المقدمة اللغوية للعلابي، (دمشق: دار السؤال، 1985/1406)، 63-64.

¹⁵ سيد إبراهيم حسين قطب، التصوير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، 2004/1425)، 87.

¹⁶ قطب، التصوير الفني في القرآن، 37.

ثانياً: علم التجويد والدرس الصوتي

التجويد لغةً هو: التحسين، والإحكام، والإتقان، يقال: جَوَّدت الشيء إذا حسنته، وأتقنته، وأما اصطلاحاً فقد وضع العلماء والباحثون قديماً وحديثاً عدة تعريفات لمفهوم التجويد، فعرّفه الداني (ت. 1053/444) في (التحديد) بقوله: "فتجويد القرآن هو إعطاء الحروف حقوقها وترتيبها مراتبها، وردّ الحرف من حروف المعجم إلى مخرجه وأصله وإلحاقه بنظيره وشكله، وإشباع لفظه، وتمكين النطق به على حال صيغته وهيبته من غير إسراف ولا تعسف، ولا إفراط ولا تكلف، وليس بين التجويد وتركه إلا رياضة من تدبّره بفكّه".¹⁷ وعرّفه ابن الجزري (ت. 1429/833) في (التمهيد) والقسطلاني (ت. 1517/923) في (لطائف الإشارات) بشيء قريب من كلام الداني.¹⁸ أما التعريف المشتهر عند جل المتأخرين من أهل القراءة هو أن التجويد إخراج كل حرف من حروف القرآن من مخرجه الصحيح مع إعطائه حَقَّه ومُسْتَحَقَّه، فحق الحرف هو صفاته اللازمة التي لا تنفك عنه بحال من الأحوال كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والاستعلاء والاستفالة وغيرها، وأما مُسْتَحَقُّ الحرف فهو صفاته العارضة كالإدغام والإخفاء والمد والقصر وغيرها.¹⁹

وقد ذهب بعض الباحثين كالأستاذ سالم عبد الرزاق أحمد إلى أن التجويد هو علم هندسة الحرف العربي،²⁰ أما محمد حسن الجبل فيرى أن تجويد القراءة هو من مستوى الدراسة الصوتية النظامية، وإن كانت الدراسة الإفرادية هي أساسه الأعظم، كما يرى أن تجويد القراءة واجب تقتضيه ضرورة البيان في الأداء من ناحية، وتوفير حق السامع في إلقاء الكلام إليه على الوجه الصحيح المعبر المُفَهِّم من ناحية أخرى، فهو واجب يقتضيه ارتباط المعاني بألفاظها بحيث يؤدي اختلال اللفظ إلى اختلال المعنى.²¹

والجدير بالذكر أن مصطلح التجويد بمعنى العلم الذي يُعنى بدراسة مخارج الحروف وصفاتها وما ينشأ لها من أحكام عند تركيبها في الكلام المنطوق لم يُعرف إلا في حدود القرن الخامس الهجري، كذلك لم يُعرف كتابٌ مستقل أُلِف في هذا العلم قبل القرن الرابع الهجري، ومعنى هذا أن علم التجويد تأخر في الظهور علماً مستقلاً بالنسبة إلى كثير من علوم القرآن والعربية أكثر من قرنين من الزمان.²² هذا في الوقت الذي كان لُغويين والنحاة دراسات في الأصوات العربية، ابتداء من القرن الثاني الهجري، ولكنها كانت دراسات مجتزأة ومتفرقة ولا تشكل في مجموعها علماً مستقلاً بحد ذاته، وقد كانت هذه الدراسات تتناسب مع حاجة الموضوعات الصرفية والنحوية التي كان علماء النحو واللغة يعالجونها في مؤلفاتهم،²³ أي أنها لم تكن تتبّع نظرة شاملة مستقلة تهدف إلى بيان النظام الصوتي للغة العربية وما يخضع له ذلك النظام من الاعتبارات الصوتية في الكلام المنطوق. وتتلخص جهود علماء اللغة في دراسة الأصوات العربية حتى أواخر القرن الرابع الهجري بما جاء في مقدمة كتاب (العين) عن مخارج الحروف وصفاتها للخليل بن أحمد، وباب الإدغام في (الكتاب) لسبويه، وأبواب الإدغام في كتاب (المقتضب) للمبرّد (ت. 900/286)، وما جاء

17 عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني، *التحديد في الإتقان والتجويد*، تح: غانم قدوري الحمد (عمان: دار عمار، 2000/1421)، 68.
18 شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد ابن الجزري، *التمهيد في علم التجويد*، تح: علي حسين البواب (الرياض: مكتبة المعارف، 1985/1405)، 47؛ أحمد بن محمد القسطلاني، *لطائف الإشارات لفنون القراءة*، تح: مركز الدراسات القرآنية (المدنية المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف)، 423/2.

19 علي بن عبد الرحمن الحذيفي، *التجويد الميسر*، (المدنية المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2012/1433)، 14.

20 سالم عبد الرزاق أحمد، *هوامش في رحاب المصحف*، (الموصل: جامعة الموصل، 1992)، 117.

21 محمد حسن الجبل، *المختصر في أصوات اللغة العربية*، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2006/1427)، 184.

22 غانم قدوري الحمد، *الدراسات الصوتية عند علماء التجويد*، (عمان: دار عمار، 2007/1428)، 15. يمثل القرن الخامس الهجري التاريخ الحقيقي لظهور المؤلفات في علم التجويد، حيث أن أول مؤلفات علم التجويد التي حملت اسم هذا المصطلح كتاب (الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ الرواية) لمكي بن أبي طالب القيسي (ت. 1045/437) وكتاب (التحديد في الإتقان والتجويد) لأبي عمرو الداني قد ظهرت في هذا القرن.

23 إن دراسة علماء العربية من النحاة واللغويين للأصوات، اقتضرت على حاجة الموضوعات التي كانوا يعالجونها، فمثلاً الخليل بن أحمد في مقدمة العين كانت دراسته لأصوات الحروف ومخارجها لأغراض تتعلق بالمعجم وتنظيمه والكلمات وأبنيتها، فانشغاله بترتيب الحروف في أول المعجم وتقديمه طريقة لاختبار مخارجها كان لتوضيح منهجه الذي سار عليه في الكتاب. وكذلك الأمر بالنسبة لدراسة سبويه للأصوات في كتابه فقد اقتضرت على ما يتعلق بموضوع الإدغام. ينظر عند الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين*، تح: عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، 44-34/1؛ سبويه، *الكتاب*، 485-431/4.

في مقدمة (جمهرة اللغة) لابن دريد (ت. 933/321)، وكذلك ما ورد في كتابي (سر صناعة الإعراب) و(الخصائص) لابن جني.²⁴

أما كتب القراءات التي ألفت بين القرنين الثاني والرابع الهجريين والتي لم يصل جُلُّها إلينا، فقد احتوت على بعض الملاحظات الصوتية المتناثرة بين طياتها. ليأتي بعد ذلك علماء التجويد والقراءة ويقوموا باستخلاص المادة الصوتية من كتب اللغة والنحو والقراءات، ويصوغوا منها علم التجويد، ثم يواصلوا دراساتهم الصوتية مستندين إلى تلك المادة، ويضيفوا إليها خلاصة جهدهم ليلبغ علم التجويد منزلة عالية من التقدم في دراسة الأصوات اللغوية. ولا يقتصر الجهد الذي قام به علماء التجويد على النقل من سابقهم من علماء العربية بل تميز بكونه شاملاً للدرس الصوتي القرآني فأنتجت كتب دراية، تعتمد على ملاحظة أصوات اللغة وتحليلها ووصفها على عكس الدراسات السابقة التي اقتصرت على الموضوعات الصرفية والنحوية. فعلم التجويد الذي يدرس النظام الصوتي للغة القرآن، كان موضوعه تحليل ذلك النظام واستخلاص ظواهره ووضعها في قواعد تساعد المتعلم على ضبطها وإتقانها حين يستخدم اللغة.²⁵

وقد تركزت دراسة علماء التجويد للأصوات بشكل أساسي بمعالجة ما سمّوه باللحن الخفي. حيث قسموا اللحن إلى جليّ وخفيّ. فالجليّ: هو الخطأ الظاهر في الحركات خاصة، وهو ميدان عمل أهل اللغة من النحاة والصرفيين، واللحن الخفيّ: هو اللحن الذي يطرأ على الأصوات من جراء عدم توفيقها حقوقها من المخارج أو الصفات أو ما يطرأ لها من الأحكام عند تركيبها في الكلام المنطوق، وهو ميدان عمل علماء التجويد، وهو يستلزم دراسة مخارج الحروف وصفاتها وأحكامها التركيبية، وهذه هي عناصر علم التجويد الأساسية. فملاحظة اللحن الخفي ومحاولة معالجته وتقويم خلله كانت السبب الرئيس الذي يقف وراء الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، ودراسة أصوات اللغة وتحديد صور نطقها الصحيحة، فقد رصدوا الانحرافات المتوقعة في نطقها، فتحققت بذلك فرصة لدراسة أصوات العربية دراسة شاملة، لم تتحقق للنحاة الذين كانت تشغلهم دراسة الأصوات لمعالجة بعض القضايا الصرفية.²⁶

ثالثاً: الإيحاء الصوتي لأحكام التجويد وانعكاسه على المعاني

يتناول القرآن الكريم من الكلمات والتراكيب أدقّها دلالة، وأتمّها تصويرًا وأعذبها صوتًا وأكثرها انسجامًا بالنسبة إلى نظائرهما من مرادفاتهما، فإذا استنفدت اللغة طاقتها التأثيرية والتعبيرية والخطية من أجل الوصول إلى المعنى، برز دور أصوات أحكام التجويد - من الغنن، والمدود، والإمالة، والإدغام، وغيرها - في إظهار ما تبقى من المعنى الكامن وراء حدود اللغة، وذلك عن طريق ما تنسم به هذه الأصوات التجويدية من جرسٍ ووزنٍ وإيقاعٍ، وهنا ينعكس جمال المحتوى بانتلاف الحركات والسكنات والمدات والغنات، وانسجام الحروف من حيث مخارجها وصفاتها، فتؤثّر في عقل المتلقّي وقلبه، يقول الراجعي: "وحسبك بهذا اعتبارًا في إعجاز النظم الموسيقيّ في القرآن لترتيب حروفه باعتبار أصواتها ومخارجها ومناسبة بعض ذلك لبعضه مناسبةً طبيعياً في الهمس والجهر والشدة والرخاوة والتفخيم والترقيق والتشثي والتكرير وغير ذلك من صفات الحروف، ... ممّا هو بلاغة الصوت في لغة الموسيقى".²⁷

لذا فإن ترتيل القرآن الكريم ونطق أصواته كما أنزلت يشكل نوعاً عظيماً من أنواع الدلالة، فأصوات التجويد تعتبر مصدرًا ضمنيًا مساعدًا من مصادر فهم وتفسير الآيات الكريمة. وسنحاول في هذا البحث إظهار دلالة أصوات أحكام التجويد وصلتها بالمعاني وذلك بالتمثيل لبعض أحكام التجويد والتي سنصنفها في عشر نقاط رئيسية، وهي مخارج الحروف وصفاتها، والمد، والإدغام، والسكت، وهاء السكت، وهاء الكناية (الصلة)، والروم والإشمام، والإمالة، وألف الخروج والترنم، والوقف والابتداء. أما التمثيل لجميع قواعد التجويد فلا يتسع له هذا المقام، وفي هذا متسع للباحثين وطلاب الدراسات لإجراء مزيد من البحث فيما يتعلق بباقي أحكام التلاوة والتوسع في التمثيل لها.

24 الحمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، 20، 45، 46.

25 الحمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، 20، 21، 23.

26 الحمد، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، 55.

27 الراجعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، 148-149.

1- المخارج والصفات

وهو من أهم أبواب علم التجويد، فتحديد مخارج الحروف وصفاتها هو عمود الدراسة الصوتية اللغوية.²⁸ والمخرج هو محل خروج الحرف وتميزه عن غيره، وقد اختلف العلماء في عددها والذي اختاره ابن الجزري أنها سبعة عشرة مخرجاً رئيساً.²⁹ أما صفات الحروف فهي كيفية تعرض للحرف عند النطق به كجريان النفس في الحروف المهموسة وعدم جريانها في المجهورة، وتتجلى قيمتها بأنها وسيلة التمييز بين الحروف المتحددة في المخرج، فلولا تمييز الصفات لتلك الحروف بعضها عن بعض لكانت حرفاً واحداً، فمن ذلك الطاء المهملة فلولا انفرادها بالاستعلاء والإطباق والجهر لكانت تاءً، لاتفاقهما في المخرج.³⁰

وتنقسم الصفات باعتبار اللزوم والعروض إلى صفات أصلية لازمة للحرف لا تفارقه بحال من الأحوال وصفات عارضة تعرض للحرف في بعض الأحوال وتنفك عنه في بعضها الآخر لسبب من الأسباب. فأما الصفات اللازمة فتتنقسم إلى: قسم له ضد كالهمس والجهر، والشدة والرخاوة، والاستعلاء والاستفال، والإطباق والانفتاح، والإذلاق والإصمات؛ وقسم لا ضد له كالصغير والقليلة واللين والانحراف والتكرير والتفشي والاستطالة. وأما الصفات العارضة فهي كالنقحيم والترقيق والإظهار والإدغام ونحوها وهي مفصلة في كتب علوم التجويد والقراءة.³¹

يقول الأستاذ محمد بن عبد الله دراز واصفاً دور مخارج الحروف وصفاتها: "فإذا ما اقتربت بأذنك قليلاً قليلاً، فطرقت سمعك جواهر حروفه خارجة من مخارجها الصحيحة، فاجأئك منه لذة أخرى في نظم تلك الحروف ورسفها وترتيب أوضاعها فيما بينها؛ هذا يقف وذاك يصفر، وثالث يهيمس ورابع يجهر، وآخر ينزلق عليه النفس، وآخر يحتبس عنده النفس. وهلم جرا، فترى الجمال اللغوي ماثلاً أمامك في مجموعة مختلفة مؤلفة".³²

من جهة أخرى فإن إتقان التلاوة ينطلق من إحكام القارئ النطق بكل حرفٍ على حدته موقياً حقه مخرجاً وصفةً، ثم إحكام اللفظ حالة التركيب لأنه ينشأ عن التركيب ما لم يكن حالة الأفراد، إذ تتأثر الحروف بمجاورة بعضها بعضاً، فيجذب القوي الضعيف ويغلب المفخّم المرقق فيصعب على اللسان النطق بذلك على حقه.³³ فمن أحكم صحة اللفظ حالة أداء الحروف في كلماتها، والكلمات في جملها، فقد حصل حقيقة التجويد، وحقق المراد منه في إقبال لفظ الكلمات على الوجه الصحيح المفهم المعبر عن معانيها، العاكس لصورها.

والأمثلة التي توضح دور الإبقاء الصوتي لمخارج الحروف وصفاتها في تصور المعاني واتساعها أكثر من أن تحصى، فمن جملة ذلك كلمة (يَصْطَرُخُونَ) في قوله تعالى: (وَهُمْ يَصْطَرُخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ) (فاطر، 37/35) التي نزلت في الكفار الذين يَسْتَنْغِيثُونَ فِي النَّارِ بِالصَّوْتِ الْعَالِي وَيُضْجُونَ فِي النَّارِ، ولفظ (يَصْطَرُخُونَ) يفتعلون من الصراخ والأصل يَصْتَرُخُونَ،³⁴ وهي أبلغ وأشد في النفس من (يَصْرُخُونَ) ففي زيادة المبنى زيادة في المعنى ومبالغة فيه، وفيه إشارة إلى أنهم يَصْرُخُونَ صَرَاحًا مُنْكَرًا خَارِجًا عَنِ الْخَدِّ الْمَعْتَادِ.³⁵ فإذا تأملنا نطق أحرف هذه الكلمة وما فيها من صفة الاستعلاء في الصاد والطاء والحاء، وصفة الإطباق في الصاد والطاء، وصوت الصغير في الصاد، وخشونة صوت الخاء يمكن أن نتخيل جرسها الغليظ الذي يصور لنا غلظ الصراخ المختلط المتجاوب من كل مكان، المنبعث من حناجر مكنتة بالأصوات الخشنة، كما يصور لنا ظل الإهمال لهذا الاضطراب

28 الجبل، المختصر في أصوات اللغة العربية، 52.

29 شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تج: علي محمد الضباح (بيروت: دار الكتاب العلمية)، 198/1.

30 ابن الجزري، النشر، 214/1؛ الحذيفي، التجويد الميسر، 36-37؛ الجبل، المختصر في أصوات اللغة العربية، 55.

31 ينظر عند الحذيفي، التجويد الميسر، 36-48.

32 محمد عبد الله دراز، النبا العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، تج: أحمد مصطفى فضلية (بيروت، دار القلم، 2005/1426)، 135.

33 ابن الجزري، النشر، 214/1؛ الجبل، المختصر في أصوات اللغة العربية، 184.

34 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تج: عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، 2001/1422)، 383/19-384.

35 السيوطي، الإتقان، 300/3.

الذي لا يجد من يهتم به أو يلبيه، لتلمح من وراء ذلك كله صورة العذاب الغليظ الذي هم فيه بصطرخون.³⁶ فالإيحاء الصوتي الذي تكسره حروف هذه الكلمة وصفاتها يُخَيِّلُ لنا مدلولها ويجسده وكأنه مشهد مرئي أمام أعيننا.

ومن الآيات التي توحى أصوات حروفها وصفاتها بمعانيها قوله تعالى: (وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا) (طه، 108/20)، فإذا تأملنا ألفاظ (خَشَعَتِ)، (الأصواتُ)، (تَسْمَعُ)، (هَمْسًا)، نجد أنها تعكس صور معانيها من جهة وتصور المشهد العام من جهة أخرى، فتتابع أحرف الهمس في هذه الكلمات وتلاحقها يخيل إلينا ذلك المشهد الذي خفصت فيه أصوات العباد ودلت وسكنت وخفتت هيبه لله، وإجلالاً له وخوفاً منه فلا تسمع من هول ذلك الموقف المهيب صوتاً عالياً، إلا صوتاً خفياً خافئاً من شدة الخوف. وهكذا يُحَيِّمُ الجلال على الموقف كله، وتغمر الساحة التي لا يدها البصر رهبةً وصمتاً وخشوعاً، فالكلام همسٌ، والسؤال تخافتٌ، والخشوع ضافٍ، والوجوه عانيةٌ، وجلال الحي القيوم يغمر النفوس بالجلال الرزين، ولا شفاعة إلا لمن ارتضى الله قوله، والمؤمنون مطمئنون، والظالمون يحملون ظلمهم فيلقون الخيبة والخسران، إنه الجلال، يغمر الجو كله ويغشاه، في حضرة الرحمن.³⁷

2- المد

المد هو عبارة عن زيادة مطّ في حرف المد على المد الطبيعي، وضده القصر وهو عبارة عن ترك تلك الزيادة وإبقاء المد الطبيعي على حاله.³⁸ فالطبيعي هو الأصلي الثابت الذي لا تقوم ذات الحرف إلا به ولا يتوقف على سبب، وما زاد عليه فهو الفرعي الذي يتوقف على سبب كالهمز أو السكون، والباب مفصل في كتب التجويد والقراءة.³⁹

ويعتبر المد من أغنى الظواهر بالموسيقى لأنه امتداد اللفظ بالصوت لعلّة في الصبغة.⁴⁰ إذ المد إطالة في النطق تجعل القارئ والسماع يقف على الأثر النفسي وراء العبارة أو الكلمة التي تحتويها.⁴¹ وأمثله في القرآن الكريم كثيرة، نذكر منها لفظ (أُتْحَاوُتِي) من قوله تعالى: (وَخَاجَهُ قَوْمُهُ قَالَ أُتْحَاوُتِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَان) (الأنعام، 80/6) والتي جاءت على لسان إبراهيم عليه السلام الذي جاءه قومه يجادلونه ويحاجونه بالباطل وهم على ما هم عليه من الوهن الظاهر في عقيدتهم الوثنية وتصوراتهم الضالّة، فأكثروا جداله في توحده لله وإخلاصه العمل له دون ما سواه من الآلهة وتعنتوا بجهلهم وضلالهم. فإذا تأملنا مجيء المد اللازم الكلمي المثقل مرة في لفظ (وَخَاجَهُ) ومرتين في لفظ (أُتْحَاوُتِي) نجد أنها توحى بطول المدة التي قضاها قوم إبراهيم في جداله، وكان طول المدة التي ينطق اللسان بها هذه المدود الثلاثة انسجمت مع طول الجدل وعقمه ودلت عليه. إضافة إلى أن الجيم المشددة التي هي من أحرف الشدة تجعل القارئ يشعر بصعوبة الموقف وشدته، كما أن النون المشددة في آخر الكلمة ترسخ في ذهن القارئ طول مدة ذلك الجدل.

ومثال ذلك أيضاً كلمة (الحاقّة) من قوله تعالى: (الْحَاقَّةُ، مَا الْحَاقَّةُ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ) (سورة الحاقّة، 1/69-3) والتي ترسم الإيحاءات الصوتية الصادرة عن أحرفها صورةً مخيفةً لمشهدٍ من مشاهد يوم القيامة، فالْحَاقَّةُ اسمٌ من أسماء يوم القيامة، فحين نسمع أصوات هذه اللفظة نلحظ جرس حروفها التي تتسم بالشدّة والقوة الممتزجين مع المد اللازم الكلمي المثقل الطويل، ثم يتكرر المد بتكرار لفظ (الحاقّة) وتأتي بعد المد القاف المشددة المستعجلة الشديدة لتوحى بالفزع وبهول مشاهد يوم القيامة وهيبتها،⁴² كما يلعب المد الطويل وتكرره هنا دوراً بالغ الأهمية في تصور جزئية أخرى من أهوال يوم القيامة ألا وهي طول ذلك اليوم على الكافرين، والذي يعادل خمسين ألف سنة من سني الدنيا.⁴³

36 قطب، التصوير الفني في القرآن، 92.

37 سيد إبراهيم حسين قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار الشروق، 2003/1423)، 2352/4.

38 ابن الجزري، النشر، 313/1.

39 ينظر عند الحذيفي، التجويد الميسر، 81-91.

40 محي الدين رمضان، وجوه من الإعجاز الموسيقي في القرآن، (عمان: دار الفرقان، 1982/1402)، 76.

41 عبد الله محمد الجبوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، (دمشق: دار الفوئاني، 2006/1426)، 173.

42 حسين أسود، "التصوير بالإيحاء الصوتي في القرآن الكريم"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة طوفوز أيلول DEUIFD، العدد 48، 2018، 277.

43 الطبري، جامع البيان، 253/23.

3- الإدغام

الإدغام هو إدخال حرف في حرف مجاور له في النطق وإدماجهما معاً بحيث يُنطقان حرفاً واحداً مشدداً، وفائدته تخفيف اللفظ وتيسير القراءة.⁴⁴ وباب الإدغام واسع عند علماء اللغة والتجويد والقراءات ويشمل أنواعاً كثيرة فمنه الكبير والصغير، والمتقارب والمتماثل والمتجانس، ومنه الكامل والناقص. والإدغام عموماً يضيء سهولة على القراءة وجمالاً طبيعياً على الصوت، وخصوصاً إذا رافقه صوت الخيشوم فأصبح الإدغام مع الغنة، عندها تبرز النغمة التي تستريح إليها النفس ويركن إليها القلب، وتجعل القارئ يتمهل عند قراءتها ليتذوق جمال النطق بها.⁴⁵

فعندما نتلو قوله تعالى: (وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ) (هود، 42/11) ونصل إلى قول الله تعالى على لسان نوح عليه السلام مخاطباً ابنه المكابر المعاند الرافض لعقيدة الإيمان وقد بدأ الطوفان وعلت أمواجه: (يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا)، ونقرأ (ارْكَبْنَا) بإدغام الباء في الميم إدغاماً متجانساً كاملاً عندها لا يمكن إلا أن نشعر بالإيحاء الصوتي لهذا الإدغام الذي يجسد نداء الحنان والعطف من الأب لابنه، نداء الأب الذي يحاول ضم ابنه إلى أحضان الإيمان.⁴⁶

ونقف أيضاً عند قوله تعالى: (قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ وَأُمَّمٌ سَمِعَتْهُمُ ثَمَّ يَمَسُّهُمُ مِنَّا غَدَابًا أَلِيمٌ) (هود، 48/11) لنلاحظ أن الإدغام المتكرر المصحوب بالغنة في قوله تعالى: (اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا) وفي قوله: (أُمَّمٌ مِّمَّنْ مَعَكَ) يوحي بمشهد استقرار السفينة بسلام وأمان بعد انحسار العاصفة وابتلاع الأرض لمياه الطوفان، فسترخي النفس وتأخذ قسطاً من الراحة عند قراءة هذه الآية المتناسقة مع طبيعة المشهد، فيعد رحلة الطوفان وما تعرضت له السفينة من أمواج عالية متلاطمة حالت بين نبي الله نوح وبين ابنه الذي حاول الاعتصام بالجبل ليكون من المغرّقين، يأتي الإذن الإلهي لسيدنا نوح ومن معه من المؤمنين بالاستقرار بالسفينة ورسوؤها بسلام. هذا الصوت الصادر عن إدغام مجموعة متألّفة من أحرف الميم والنون يشكّل موسيقى تصويرية هادئة ترافق مشهد رسو السفينة ويسكّن النفوس المضطربة من مشهد الطوفان والحوار الدائر بين نوح وابنه المغرّق.

يقول عبد الكريم الخطيب (ت. بعد 1891/1309): "فنجذ هذا النغم الموسيقي الهادر في وقار وسكينة وجلال أشبه بأنفاس الموج، وقد أخذت تهدأ بعد انحسار العاصفة، ففي الآية الكريمة سبعة عشر ميماً موزعة بين حروفها، هذا التوزيع الذي يقيم منها ذلك النغم الرائع الذي يصحب السفينة في عودتها إلى مواطن السلامة والأمن وكأنه أهازيج النصر".⁴⁷

4- السكت

السكت هو عبارة عن قطع الصوت زمناً دون الوقف عادة من غير تنفس⁴⁸ بنية استئناف القراءة. وقد ورد السكت في القراءات القرآنية على نطاق واسع فمنه ما هو في وسط الكلمة ومنه ما هو بين الكلمتين ومنه ما هو بين السورتين، أما في رواية حفص من قراءة عاصم والتي اقتصرنا في هذا المبحث على أحكام التجويد الواردة فيها فقد ورد السكت في أربعة مواضع من طريق الشاطبية والتبشير وغيرهما.⁴⁹ وقد قال ابن الجزري فيها: "وفي كل واحد منها سرٌّ من أسرار الله تعالى الذي استأثر الله بعلمه".⁵⁰

ففي قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا، قَيِّمًا) (الكهف، 2-1/18) قرئ لحفص من الطريق المذكور بالسكت سكتة لطيفة من غير تنفس وصلأ على الألف المبدلة من التثوين في (عِوَجًا)

44 ينظر عند الجبل، المختصر في أصوات اللغة العربية، 192.

45 ينظر عند الجبوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، 177.

46 ينظر عند الجبوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، 179.

47 عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي)، 1150/6.

48 ابن الجزري، النشر، 240/1.

49 ابن الجزري، النشر، 425/1.

50 ابن الجزري، النشر، 425/1.

إشعاراً بأن لفظ (قِيَمًا) ليس متصلًا به.⁵¹ فالسكت هنا يشعر القارئ بضرورة الانتباه إلى فصل الكلمتين صوتاً ومعنى، فلفظ (قِيَمًا) ليس صفة لـ (عَوْجًا)، فإله أنزل القرآن ولم يجعل له عوجًا بل جعله قِيَمًا مستقيمًا لا اختلاف فيه ولا تفاوت بل يصدق بعضه بعضاً،⁵² ويؤيد ذلك بعض قراءات الصحابة رضوان الله تعالى عليهم: (وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا، لكن جعله قِيَمًا).⁵³

وكذلك يُسكت على ألف (مَرْقِدِنَا) حال وصلها بما بعدها في قوله تعالى: (يَاوَيْلِنَا مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقِدِنَا، هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ) (يس، 52/36) لئلاً يُتَوَهَّمُ أنه صفة للمرقد،⁵⁴ فالسكت هنا يلعب دور الفاصلة اللفظية ليوحي بانقضاء الجملة الأولى التي هي من كلام الكفار، وابتداء الجملة الثانية والتي اختلف أهل التأويل فيها، فقال بعضهم هي من قول المؤمنين أو الملائكة، وقال آخرون هي من قول الكفار بعضهم لبعض.⁵⁵ فباعثار القول الثاني تكون كلتا الجملتين من قول المشركين، فيكون عندها الإيحاء الصوتي للسكت الذي يفصل بين الجملتين مشعرًا بالانفعال النفسي لإنسان قد دُهِش من هول الموقف الذي هو فيه، فلم يعد باستطاعته أن يرتب جملة دفعة واحدة، بل قسمها لا شعوريًا ذلك التقسيم الذي يوحي بالخوف والتردد والارتجاف والدهشة.⁵⁶

وكذلك في قوله تعالى: (وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ) (القيامة، 27/75) يُسكِّتُ على نون (مَنْ)، ويُبتدأ بـ (رَاقٍ) لئلاً يُتَوَهَّمُ أنها كلمة واحدة، ويلزم السكت الإظهار.⁵⁷ وكان السكت هنا يشير إلى صعوبة مشهد الاحتضار، فإذا بلغت الروح التراقي يكون النزاع الأخير وتكون السكرات المذهلة وبلتفت الحاضرون والأهل حول المحترس يتلمسون حيلة أو وسيلة لاستنقاذ المكروب لعل رقية تقيده أو طبيبًا يشفيه، وحالة الاحتضار ترتسم ويرتسم معها الجزع والحيرة واللهفة ومواجهة الحقيقة القاسية المريرة التي لا دافع لها ولا راد.⁵⁸ ليأتي السكت في منتصف الآية ليُهزَّ أعماق القارئ ويوقظه ويضعه أمام مشهد الاحتضار ليوحي ذلك السكت بذلك الصمت المخيم على وجوه الحاضرين العاجزين وعلى الجو كله، إذ حان وقت النهاية التي لا مفر منها ... (إلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسْأَلُ).

وفي قوله تعالى: (كَلَّا بَلْ، زَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (المطففين، 14/83) يُسكِّتُ أيضًا على لام (بَلْ)، ويُبتدأ بـ (رَانَ) لئلاً يُتَوَهَّمُ أنها كلمة واحدة، ويلزم السكت عدم الإدغام.⁵⁹ وكان السكت هنا ينبه القارئ على عظم غفلة المكذبين واستحقاقهم لهذا الانطماس في قلوبهم، فالقلب الذي يمرد على المعصية ينطمس ويُران عليه بغطاء كثيف يحجب النور عنه ويحجبه عن النور ويفقده الحساسية شيئًا فشيئًا حتى يتبدل ويموت.⁶⁰

5- هاء السكت

وهي هاء ساكنة تقع في آخر الكلمة لبيان حرف قبلها، أو حركة الحرف الذي قبلها، وهي لا تكون إلا في حالة الوقف على الكلمة، وقد توصل بنية الوقف.⁶¹ وباب هاء السكت باب واسع عند علماء اللغة والقراءات، وقد وردت في رواية حفص في تسع مواضع من القرآن الكريم، ومن أمثلتها: (لَمْ يَسْئَلْهُ، كِتَابِيَهُ، سُلْطَانِيَهُ، مَالِيَهُ). والقراء متفقون على إثباتها وفقًا ووصولًا في رواية حفص.⁶²

51 مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تح: محي الدين رمضان (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1974/1394)، 55/2؛ ابن الجزري، النشر، 426/1؛ القسطلاني، لطائف الإشارات، 2743/6.

52 ينظر عند الطبري، جامع البيان، 141/15.

53 أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تح: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 2010/1431)، 137/7.

54 مكي، الكشف، 55/2؛ ابن الجزري، النشر، 426/1؛ القسطلاني، لطائف الإشارات، 2744/6.

55 ينظر عند الطبري، جامع البيان، 457/19.

56 ينظر عند الجيوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، 183.

57 مكي، الكشف، 55/2؛ ابن الجزري، النشر، 426/1؛ القسطلاني، لطائف الإشارات، 2744/6.

58 قطب، في ظلال القرآن، 3772/6.

59 مكي، الكشف، 55/2؛ ابن الجزري، النشر، 426/1؛ القسطلاني، لطائف الإشارات، 2744/6.

60 قطب، في ظلال القرآن، 3857/6.

61 أبو محمد عبد الله ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: مازن المبارك (دمشق: دار الفكر، 1985)، 455.

62 ابن الجزري، النشر، 142/2.

وإلى جانب عناية كتب الاحتجاج للقراءات بتعليل استخدام هاء السكت سواءً من جهة اللغة أو من جهة القراءة،⁶³ فقد اهتم بعض المفسرين بالجانب الصوتي فذهب سيد قطب إلى القول بأن الغرض منها إيصال التصور إلى معنى بلنح في نفس المخاطب، فالتمامل في قوله تعالى: (وَأَمَّا مَنْ أَوْتِي كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتِ كِتَابِيهِ، وَلَمْ أَدْرْ مَا حِسَابِيهِ، يَا لَيْتَنِي كَانَتِ الْقَاضِيَةَ، مَا أَعْنَى عَنِّي مَالِيهِ، هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيهِ) (الحاقة، 29-25/69) لابد أن يلحظ الجرس الموسيقي الذي تشكله هاءات السكت، والتي تصور مشهد الوقفة اليانسة اليانسة لمن أوتي كتابه بشماله، فتعزز في نفس القارئ صورة التفجع والتحسر، ليتمنى البائس أنه لم يأت هذا الموقف، ولم يُوت كتابه، ولم يدر ما حسابه، كما يتمنى لو كانت هذه القارة هي القاضية التي تنهي وجوده أصلاً، فلا المال أغنى أو نفع، ولا السلطان بقي أو دفع،⁶⁴ فالرنة الحزينة الحسيرة المديدة التي توحىها هاء السكت مع مد الألف قبلها - مَدًا طبيعيًا - تُصوِّرُ العويل والحشجة والاختناق فكان هذا الذي أدرك خسارته وهلاكه صار لهوله يصرخ ويبيكي ثم توقفه الغصة من عظم البكاء والعويل فيختنق بما يوحى به صوت الهاء الساكنة، فكأنه تنقطع أنفاسه ويتقطع صوته ويختنق. فإذا تأملنا في قراءة المقطع كاملاً أحسنا بالصوت الذي يرهب الأذان ويولد الخوف في الأبدان، فتحصل السكينة والخشوع.⁶⁵

6- هاء الكناية (الصلة)

هي الهاء الزائدة الدالة على المفرد المذكر الغائب، وتسمى عند البصريين هاء الضمير،⁶⁶ وتتصل بالاسم والفعل والحرف، وتكون زائدة عن بنية الكلمة فلا يدخل فيها الهاء الأصلية، والأصل في هاء الضمير البناء على الضم نحو (لَهُ) و(أَهْلُهُ)، إلا إذا كُسِر ما قبلها نحو (بِهِ) و(بِئْمِينِهِ).⁶⁷ وتوصل هذه الهاء بمدٍ لخفائها وانفرادها فهي بعد الضم تمدُّ أوًا للاتباع، وبعد الكسرة ياءً للمجانسة، بشرط أن تقع بين متحركين.⁶⁸ واستنتج في رواية حفص عن قراءة عاصم بعض الكلمات إما لموافقة لغة وقراءة، أو للرواية، أو لمعنى خفي أراداه المولى سبحانه وتعالى.

ولتدوِّق المعنى الضمني المستلهم من الإيحاء الصوتي لهاء الضمير يمكن أن نقرأ قوله تعالى: (يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا) (الفرقان، 69/25)، هذه الآية التي تتحدث عن عذاب الآخرة المضاعف المستمر على مرور الأيام، ذلك العذاب المضاعف الناجم عن الذنب المضاعف حيث أن المُشْرِك إذا ارْتَكَبَ معاصي مع الشريك عُذِبَ على الشريك وعلى المعاصي جميعاً.⁶⁹ وقد قرأ حفص لفظ (فيه) بصلة الهاء بياءً مديةً على غير أصله في هاء الضمير، إذ أن قاعدتها ألا توصل بياءً مديةً لسكون ما قبلها، وهو بذلك وافق قراءة ابن كثير المكي (ت. 738/120) من جهة وجمع بين لغتي الصلة وعدمها من جهة أخرى.⁷⁰ فإذا تأملنا إشباع صلة الهاء من قوله تعالى: (وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا) نلاحظ أنها توحى بطول العذاب وطول مدة الخلود في النار، قال القسطلاني: "وقيل فُصِدَ بها مدُّ الصوت تسميعاً بحال العاصي"،⁷¹ كما يمكن أن تكون للتهديد والمبالغة، قال أبو البركات النسفي (ت. 1310/710): "وإنما خَصَّ حفصُ الإشباع بهذه الكلمة مبالغة في الوعيد، والعرب تمد للمبالغة".⁷²

وكذلك عندما نقرأ قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَبُّهُ جُورًا عَظِيمًا) (الفتح، 10/48) والتي جاءت في سياق الحديث عن صلح الحديبية، لا يمكن أن نمرَّ دون أن نلاحظ قراءة: (عَلَيْهِ اللَّهُ) بضم الهاء استثناءً على غير أصل رواية حفص في هاء الضمير، إذ أن قاعدتها أن تكسر لورودها بعد الباء،⁷³ فإذا تأملنا موضوع الآية الكريمة الأ وهو بيعة الرضوان وما

63 ينظر عند مكي، الكشف، 307/1-309.

64 قطب، في ظلال القرآن، 6/3681.

65 أسود، "التصوير بالإيحاء الصوتي في القرآن الكريم"، 282.

66 سيوييه، الكتاب، 2/6-5.

67 ينظر عند ابن الجزري، النشر، 304/1؛ الحذيفي، التجويد الميسر، 92-94.

68 القسطلاني، لطائف الإشارات، 2/797.

69 أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تح: سيد زكريا (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز)، 802.

70 ينظر ابن الجزري، النشر، 305/1.

71 القسطلاني، لطائف الإشارات، 2/798.

72 النسفي، مدارك التنزيل، 802.

73 ينظر ابن الجزري، النشر، 305/1.

تلاها من صلح الحديدية،⁷⁴ نجد أن صوت الهاء المضمومة يؤدي إلى تخفيف لفظ الجلالة وهذا يوحى بتفخيم وتعظيم العهد الذي كان بين الصحابة وبين الرسول صلى الله عليه وسلم في بيعة الرضوان، وهو عهد على الموت. فكان الضم مع تخفيف لفظ الجلالة منسجماً صوتاً ومعنىً مع تعظيم العهد والبيعة. من جهة أخرى لما كانت بيعة الرضوان أثقل العهود أرفقت بالضممة التي هي أثقل الحركات بالإتفاق، فجاء بأثقل الحركات مع أثقل العهود.

7- الروم والإشمام:

الإشمام هو ضم الشفتين بُعيد الإسكان إشارة إلى الضم، ويكون في الرفع والضم ويأتي وسط الكلمة وآخرها؛ أما الروم فهو النطق ببعض الحركة أو إضعاف الصوت بها حتى يذهب معظم صوتها فيُسمع لها صوت خفيّ يسمعه القريب المصغي دون البعيد لأنها ليست بحركة تامة، وقد فُقد المنطوق به من الحركة بثلاثها، ويكون الروم في وسط الكلمة وآخرها، ويختص بالضم والرفع والكسر والجر.⁷⁵

ففي قوله تعالى: (قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ) (يوسف، 11/12) قرأ حفص كلمة (تَأْمَنَّا) بوجهي الروم والإشمام، وأصلها (تَأْمَنَّا) بنونين أو لاهما مضمومة والثانية مفتوحة، وهي مرسومة في المصاحف الأمهات بنون واحدة،⁷⁶ فأدغمت إدغامًا كبيرًا وأشير إلى الضمة في أصلها بالروم (الإخفاء) أو الإشمام.⁷⁷ والآية الكريمة تتحدث عن طلب إخوة يوسف من أبيهم يعقوب إرساله معهم ومحاولتهم استنزاه عن رأيه وعادته في حفظه يعقوب منهم وذلك بعد أن عزموا على الكيد بأخيهم، وقد أكدوا لأبيهم أنهم أمناء عليه، وفي قرارة انفسهم إضمار للخيانة التي دلَّ عليها قوله تعالى على لسانهم: (اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرُحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ) (يوسف، 9/12). فجاءت قراءة كلمة (تَأْمَنَّا) بالروم أو الإشمام لتوحي بالارتباك النفسي لأخوة يوسف أثناء حديثهم مع أبيهم، ولتعكس صورة التردد وعدم الثقة في إجابة طلبهم، وهو بالفعل ما كانوا عليه حينما طلبوا من أبيهم أن يرسله معهم؛ وحالهم حال من عزم على المضي في الخيانة.

8- الإمالة

الإمالة المحضة أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة، وبالألف نحو الياء كثيرًا، ويقال له أيضًا الإضجاع، والإمالة الكبرى، والبطح. أما إذا انحوت بالفتحة نحو الكسرة، وبالألف نحو الياء قليلاً فيكون حينئذ تقليلاً، ويقال له أيضًا إمالة بين اللفظين أو التلطيف أو بين بين أو الإمالة الصغرى؛ فالإمالة بهذا الاعتبار تنقسم إلى قسمين إمالة كبرى وإمالة صغرى وكلاهما وارد في القراءات، جارٍ في لغة العرب. والإمالة والفتح لغتان مشهورتان فاشتركتا على ألسنة الفصحاء من العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، فالفتح لغة أهل الحجاز، والإمالة لغة عامة أهل نجد من تميم وأسد وقيس. وهو باب واسع من أبواب علم القراءات.⁷⁸

وقد وردت الإمالة المحضة في رواية حفص في كلمة واحدة فقط وهي كلمة (مَجْرَلُهَا) من قوله تعالى (وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَلُهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ) (هود، 41/11)، ولم ترد الإمالة الصغرى (إطلاقاً في الرواية المذكورة. وقد جاءت الآية الكريمة في سياق الحديث عن الطوفان، لتصور مشهد صعود سيدنا نوح عليه السلام مع من آمن معه إلى السفينة وبدء انطلاقها بين الأمواج. فالمتمأل في صوت الإمالة في لفظ (مَجْرَلُهَا) وصوت الفتح في (مُرْسَاهَا) يلحظ وكان الإمالة هنا تعكس سهولة انزلاق السفينة وإبحارها بشكل انسيابي بين الأمواج المتعالية المتلاطمة دون أن تتعرض لمقاومة تلك الأمواج حين شقها طريقها. وإمالة (مَجْرَلُهَا) دون (مُرْسَاهَا) ربما يؤكد تلك الفكرة، حيث أن الرسو يدل على الثبات والقوة والرسوخ والمتانة، ومنه قوله تعالى: (وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ

⁷⁴ الطبري، جامع البيان، 254/21.

⁷⁵ ينظر عند ابن الجزري، النشر، 121/2؛ القسطلاني، لطائف الإشارات، 1209/3؛ الحذيفي، التجويد الميسر، 103.

⁷⁶ أبو عمر عثمان بن سعيد الداني، المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار، تج: محمد صادق قمحوي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية)، 82.

⁷⁷ ينظر عند ابن الجزري، النشر، 304/1؛ القسطلاني، لطائف الإشارات، 2495/6؛ الحذيفي، التجويد الميسر، 80.

⁷⁸ ينظر عند ابن الجزري، النشر، 30/2؛ القسطلاني، لطائف الإشارات، 1037/3.

تَمِيدَ بِكُمْ) (النحل، 15/16)، وقوله تعالى: (وَجَعَلْنَا فِيهَا رِوَايَ شَامَخَاتٍ) (المرسلات، 27/77)، وقوله تعالى: (وَأَلْبِئَالٍ أُرْسَاهَا) (النازعات، 32/79). فمعنى الثبات والقوة والرسوخ والتمانة ينسجم مع عدم الإمالة في (مُرْسَاهَا) وقراءتها بصوت الفتح الذي يعبر عن تلك القوة، أما الانزلاق والإبحار السهل الإنسيابي بين الأمواج ينسجم مع صوت الإمالة والإضجاع الذي يعبر عن اللبونة والسهولة والضعف. وهذه الصورة تمثل أحد أجمل الأمثلة المعبرة عن انسجام الصوت والمعنى في القرآن الكريم.⁷⁹

9- أَلْفُ الْخُرُوجِ وَالشَّرْمِ

هي الألف المدية التي تنشأ من إشباع الفتحة ولا تكون إلا في رؤوس الأبي أو عند القوافي، وإنما فعلوا ذلك لبعده الصوت،⁸⁰ وتسمى أيضاً ألف الإطلاق أو الإشباع. ومن ذلك قول جرير:

أَقْلَى اللَّوَمِ عَادِلٌ وَالْعِتَابَا
وَقُولِي إِنْ أَصَبْتُ لَقَدْ أَصَابَا

وقوله: كَرِهْتُ عَلَى الْمُوَاصَلَةِ الْعِتَابَا
وَأَمْسَى الشَّيْبُ قَدْ وَرِثَ الشَّبَابَا

والباء هنا في كلمتي (العِتَابَا) و(الشَّبَابَا) لا يلزمه التنوين حيث أن في أوله ألف ولام، ولكن الألف إنما أدخلت للترنم وبعده الصوت ومثله كثير في لغة العرب.⁸¹

وقد وردت هذه الألف في القرآن الكريم في (الظُّنُونَا)، (الرُّسُولَا)، و(السَّبِيلَا)، وقد قرأ حفص هذه الألفاظ الثلاثة الواردة في سورة الأحزاب بإطلاق الألف وقفاً، وبحدفها وصلاً.⁸² ففي قوله تعالى: (إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا) (الأحزاب، 10/33)، تتحدث الآية الكريمة عن غزوة الخندق وحصار الأحزاب للمدينة المنورة، واشتداد الكرب على المسلمين، وبدأت الظنون المختلفة تدور في الأفهام والأفكار طويلاً وعرضاً، فمنهم من ظنَّ بالله الظنون الكاذبة، وذلك كظنَّ من رأى أن رسول الله ﷺ يُغلب، وأن ما وعده الله من النصر لن يتحقق، وأن هؤلاء الأحزاب سيقضون على المسلمين ويستأصلون شوكتهم؛ ومنهم من ظنَّ اليأس، ومنهم من ظنَّ النصر، وأن ما وعدهم الله حق، وأنه سيظهره على الدين كله ولو كره المشركون.⁸³ والمتأمل في إطلاق الألف في لفظ (الظُّنُونَا) يلحظ كيف أن صوت إطلاق الألف هنا توحى بكثرة هذه الظنون واختلافها وتضاربها، فيتصور القارئ هذا المشهد المخيف الذي يمكن فيه أن يعترى الإنسان من الظنون القريبة والبعيدة ما لا يمكن تخيله، ولأجل أن يذهب القارئ في تصور هذا الظن كلَّ مذهب.⁸⁴

وبالمجيء إلى قوله تعالى: (يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ) (الأحزاب، 66/33)، فإن هذه الآية قد جاءت في سياق الحديث عن العذاب الذي أعده الله للكافرين في الآخرة، يوم تقلب وجوههم في النار حالاً بعد حال يقولون يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ فِي الدُّنْيَا وَأَطَعْنَا رَسُولَهُ فِيمَا جَاءَنَا بِهِ عَنْهُ مِنْ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ، لتصور تلك الآية مشهد الحسرة والندامة والخسران، وما أعظمها من خسارة.⁸⁵ فإذا تأملنا في إطلاق الألف في كلمة (الرُّسُولَا) نشعر أنها توحى بعظم وكبر هذه الحسرة والندامة، ويساعد على فهم هذه الصورة جرس الآية الموسيقي وما احتوته من حروف مدّ ونداء وتمني.⁸⁶

⁷⁹ Bkz. Çağlı, Necdet, *Kur'an Belagati ve Fonetigi Yönünden Kıraatler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 414.

⁸⁰ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، *الجمال في النحو*، تج: فخر الدين قباوة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405)، 236.

⁸¹ الخليل بن أحمد، *الجمال في النحو*، 237.

⁸² ينظر عند ابن الجزري، *النشر*، 347/2؛ القسطلاني، *لطائف الإشارات*، 3352/8؛ الحذيفي، *التجويد الميسر*، 108.

⁸³ الطبري، *جامع البيان*، 29/19 وما بعدها.

⁸⁴ Bkz. Çağlı, *Kur'an Belagati ve Fonetigi Yönünden Kıraatler*, 383.

⁸⁵ الطبري، *جامع البيان*، 188/19 وما بعدها.

⁸⁶ Bkz. Çağlı, *Kur'an Belagati ve Fonetigi Yönünden Kıraatler*, 383.

10- الوقف والابتداء

وهو فنٌ جليل له أكبر الأثر في رسم الإيقاع الموسيقي لمقاطع الآيات، ويعده علماء اللغة من الأصوات غير الأبجدية، ويُطلق عليه الفصل، فعلى حين يكون الوقف ضرورياً عند بعض الكلمات تجده خطيراً عند بعضها الآخر من حيث تأثيره في المعاني حسناً أو قبحاً. ودلالة الوقف والابتداء وإحياءاتها الصوتية تشبه إلى حدٍ بعيد دلالة النبر.⁸⁷ أما علماء القراءة والتجويد فقد عدوا هذا الباب شطراً علم التجويد وذلك لما ورد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه سئل عن قوله تعالى: (ورتل القرآن ترتيلاً) (المزمل، 4/73)، فقال: "الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف".⁸⁸

وقد كان موضوع الوقف موضع عناية رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام واهتمامهم، لما فيه من صلة بالمعنى المراد من الكلام حتى يصل إلى السامع بأجمل عبارة وأحسن أداء من غير لبس في فهمه أو إشكال في معناه. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم أصحابه الوقف، فعن عبد الله ابن عمر رضي الله عنه قال: "لقد عشنا برهةً من دهرنا وإنَّ أحدنا ليؤتى الإيمان قبل القرآن وتنزل السورة على محمد فتعلم حلالها وحرامها وما ينبغي أن يُوقف عنده منها".⁸⁹ وروى الداني بسنده إلى عدي بن حاتم قال: جاء رجلان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتنشده أحدهما فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما، فقال رسول الله: "فم أو اذهب، بنس الخطيب أنت".⁹⁰ وقد علّق الداني على هذا الحديث أن النبي إنما أقام الخطيب لأنه لم يحسن الوقف، بل قطع الكلام على ما يقبح، إذ جمع بين حال من أطاع ومن عصى، ولم يفصل بينهما، إذ كان ينبغي له أن يقف على قوله: "فقد رشد" ثم يستأنف ما بعد ذلك، أو يصل الكلام ببعضه إلى آخره، فيقول: ومن يعصهما فقد غوى.⁹¹

وقد أشار علماء القراءات إلى اعتناء السلف بنقل الوقوف روايةً وتدويناً، سواء في تلقي القراءة المسندة أو في ما جاء في كتب التفسير والوقف والابتداء، وفي ذلك يقول علم الدين السخاوي (ت. 1245/643): "ففي معرفة الوقف والابتداء الذي دونه العلماء تبيين معاني القرآن العظيم، وتعريف مقاصده، وإظهار فوائده، وبه ينهي الغوص على درره، وفرائده".⁹² ويقول ابن الجزري: "وصحّ، بل تواتر عندنا تعلمه والاعتناء به من السلف الصالح، وكلامهم في ذلك معروف، ونصوصهم عليه مشهورة في الكتب، ومن ثمّ اشتراط كثير من أئمة الخلف على المجيز أن لا يُجيز أحداً إلا بعد معرفته الوقف والابتداء، وكان أئمتنا يُوقفوننا عند كلّ حرفٍ ويشيرون إلينا فيه بالأصابع سنّة أخذوها كذلك عن شيوخهم الأولين".⁹³

وقد تفاوتت آراء العلماء من النحاة والقراء في أنواع الوقف وتقسيماته في القرآن الكريم، وكذلك في تسمية هذه الأنواع واختيار الرموز والإشارات الدالة عليها. إلا أن جُلهم قد اتفق على أربع أنواع رئيسة وهي التأم والكافي والحسن والقيح، وهذه الأنواع مفصلة في كتب التجويد والقراءات والوقف والابتداء.

وسنحاول في هذا المبحث أن نعرض لبعض الأمثلة التي تظهر دور الإحياء الصوتي الناتج عن الوقف والابتداء في تغيير المعنى أو إعطاء معانٍ متعددة للآية الواحدة. فمن جملة ذلك قوله تعالى: (وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً، وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ) (الأنبياء، 72/21). فإذا وقف القارئ على لفظ (إِسْحَاقَ) وابتدأ بلفظ (وَيَعْقُوبَ) ثم وقف على (نَافِلَةً) فإن ذلك يوحي للسامع بأن إسحاق هو هبةُ الله لإبراهيم، أما يعقوب فهو زيادة لكونه حفيده، وبهذا الوقف يكون

87 الجبوسي، التعبير القرآني والدلالة النفسية، 181.

88 ابن الجزري، النشر، 209/1؛ السيوطي، الإتقان، 282/1.

89 السيوطي، الإتقان، 282/1. وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن الوقف المشار إليه بهذا الحديث هو معرفة حدود الحلال والحرام والوقف عندها وعدم تجاوزها، لا وقف القراءة والتلاوة.

90 أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، المكتفى في الوقف والابتداء، تح: محيي الدين رمضان (عمان: دار عمار، 2001/1422)، 3.

91 الداني، المكتفى، 4.

92 أبو الحسن علي بن محمد السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تح: مروان العطية - محسن خرابة (دمشق: دار المأمون للتراث، 1997/1418)، 673.

93 ابن الجزري، النشر، 225/1.

القارئ قد حصر معنى النافلة وهي الزيادة في يعقوب دون إسحاق. وهذا الوقف حسن عند ابن الأنباري، وكاف عند الداني، ومطلّق عند السجاوندي للإشارة إلى المعنى السابق.⁹⁴ أما إذا ابتدأ القارئ من أول الآية ووصل (إسحاق ويعقوب) ثم وقف على (نافلة)، فإن ذلك يوحى للسامع أن لفظ (نافلة) عائد على كل من إسحاق ويعقوب معاً، وعندها تكون النافلة بمعنى العطية، أي أن كلاً من إسحاق ويعقوب عطية من الله إلى إبراهيم عليهم السلام، وهو قول مجاهد (ت. 721/103). وفيه يقول أبو جعفر النحاس (ت. 950/338): "وهذا هو البين في العربية، أن يكون الثاني معطوفاً على الأول، داخلاً فيما دخل فيه، لا على إضمار فعل".⁹⁵

ومن جملة ذلك أيضاً قوله تعالى: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ، وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ... (الفتح، 29/48). فإذا وقف القارئ على لفظ (التَّوْرَةِ)، وابتدأ بقوله: (وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ) دون أن يقف على (الإنجيل) ووصلها بما بعدها، فهذا يوحى للسامع بأن وصف الصحابة المذكور في التوراة مغاير لوصفهم في الإنجيل، وأشير إليه بقوله: (ذَلِكَ) أي المتقدم في صدر الآية من الأوصاف. أما مثلهم في الإنجيل فهو قوله: (كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ). والوقف على (التَّوْرَةِ) تامٌّ عند الداني لأن ما بعده مبتدأ وخبر، وجائز عند السجاوندي،⁹⁶ وقد ذكر أبو جعفر النحاس أن أكثر أهل العلم يرون أن تمام الوقف إنما يكون بالوقف على (التَّوْرَةِ).⁹⁷

وبناء على هذا الوقف يكون معنى الآية: محمدٌ رسول الله وأتباعه من أصحابه الذين هم معه، أشدّاء على الكفار، غليظة عليهم قلوبهم، رحماء بينهم، رقيقة قلوب بعضهم لبعض، تراهم ركعاً سجداً، يلتمسون فضلاً من الله، وذلك رحمته إياهم، بأن يتفضل عليهم، فيدخلهم جنته ويرضى عنهم. علامتهم في وجوههم من أثر السجود في صلاتهم. هذه الصفات التي اتصف بها أتباع محمد ﷺ هي صفتهم في التوراة؛ أما صفتهم في إنجيل عيسى صفة زرع أخرج شطأه، أي فراخه، لأنهم ابتدؤوا في الدخول في الإسلام، وهم قليلون، ثم جعلوا يتزايدون، ويدخل فيه الجماعة بعد الجماعة، حتى كثُر عددهم، كما يحدث في أصل الزرع الفرخ منه، ثم الفرخ بعده حتى يكثر وينمي.⁹⁸

أما إذا وصل القارئ لفظ (التَّوْرَةِ) بما بعده ثم وقف على قوله: (وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ)، فهذا يوحى للسامع بأن وصف الصحابة المتقدم في صدر الآية من الأوصاف مذكور في التوراة والإنجيل، وهو قول مجاهد، وقد رجحه السجاوندي واعتبره أولى من الأول لتكون الأوصاف مذكورة في الكتابين،⁹⁹ وقد ذكر ابن الأنباري الوجهين السابقين عن الفراء دون ترجيح بينهما.¹⁰⁰ فالمتنوّق للغة العربية، المتقن لها، المنضبط بقواعد التجويد، المراعي للتلقي في القراءة يشعر بتلك المعاني الصادرة عن الإيحاءات الصوتية للوقف على هذه الكلمة أو تلك ويفهمها ويتلذذ بها.

النتيجة

أثار موضوع ظاهرة الإيحاء الصوتي والعلاقة بين الأصوات ومعانيها الضمنية ومدلولاتها اهتمام علماء اللغة قديماً وحديثاً، فحاولوا إيجاد المناسبة الطبيعية بين اللفظ أو الصوت ومدلوله بدءاً من القرن الثاني الهجري، وقد كانت الدراسات الصوتية في البداية تتناسب مع حاجة الموضوعات الصرفية والنحوية التي كان علماء النحو واللغة يعالجونها في مؤلفاتهم، أما علماء التجويد فقد قاموا باستخلاص المادة الصوتية من كتب اللغة والنحو والقراءات، وصاغوا منها علم التجويد، ثم واصلوا دراساتهم الصوتية مستندين إلى تلك المادة، وأضافوا إليها خلاصة جهدهم ليبلغ علم التجويد

⁹⁴ ينظر عند ابن الأنباري، *إيضاح الوقف والابتداء*، 776/2؛ الداني، *المكتفى*، 134؛ السجاوندي، *علم الوقوف*، 708/2.

⁹⁵ أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، *القطع والانتشاف*، تج: عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي (الرياض: دار عالم الكتب، 1992/1413)، 428.

⁹⁶ ينظر عند الداني، *المكتفى*، 201؛ السجاوندي، *علم الوقوف*، 960/3.

⁹⁷ النحاس، *القطع والانتشاف*، 672.

⁹⁸ الطبري، *جامع البيان*، 334-321/21.

⁹⁹ ينظر عند النحاس، *القطع والانتشاف*، 672؛ الداني، *المكتفى*، 201؛ السجاوندي، *علم الوقوف*، 960/3.

¹⁰⁰ أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، *معاني القرآن*، تج: أحمد يوسف النجاشي وأخرون (مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة)، 69/3؛ ابن الأنباري، *إيضاح الوقف والابتداء*، 901/2.

منزلة عالية من التقدم في دراسة الأصوات اللغوية، ليكون شاملاً للدرس الصوتي القرآني قائمًا على ملاحظة أصوات اللغة وتحليلها ووصفها على عكس الدراسات اللغوية التي اقتصرَت على الموضوعات الصرفية والنحوية.

إن أصوات ألفاظ القرآن الكريم وأصوات أحكام التجويد لها أعراض إيحائية تؤثر على وجدان السامعين لتضيف إلى معاني الألفاظ أبعادًا إضافية، ذلك أن اللغة إذا استنفدت طاقتها التأثيرية والتعبيرية من أجل الوصول إلى المعنى، برز دور هذه الأصوات في إظهار ما تبقى من المعنى الكامن وراء حدود اللغة بالاعتماد على ظلال اللفظة أو الصوت والتي يعبر عنها بالمعاني الضمنية أو الدلالات الضمنية. فأصوات التجويد تعتبر مصدرًا ضمنيًا مساعدًا من مصادر فهم وتفسير الآيات الكريمة. وقد حاول البحث إظهار دلالة أصوات أحكام التجويد وصلتها بالمعاني بالتمثيل لبعض أحكام التجويد. وقد كشف البحث عن طائفة من الألفاظ والأصوات التجويدية التي استعملها القرآن الكريم، والتي جاءت متناسبة مع أصدائها في السمع، فاستوتحت دلالتها من جنس صياغتها، فكانت دالة على ذاتها بذاتها، وقد أوضحت الأمثلة التي تناولها البحث دور الإيحاء الصوتي لأحكام التجويد في تصوّر المعاني واتساعها، كما بيّن البحث أن في القرآن الكريم كثيرًا من الألفاظ يوحى جرسها الموسيقي بمعناها، فالجرس القوي يناسب شدة الصورة والفكرة، والجرس الهادئ يناسب المشهد الجميل والصورة الهادئة، والجرس الغليظ يصور لنا غلظ الموقف وصعوبته، والجرس الحزين ربما يُصوّر الحسرة تارة والخشوع والسكينة والهيبة والجلال والجمال تارة أخرى.

كما تناول البحث أهمية موضوع الوقف والابتداء وعرض لبعض الأمثلة التي تُظهر دور الإيحاء الصوتي الناتج عن الوقف والابتداء في تغيير المعنى أو إعطاء معانٍ متعددة للآية الواحدة، وبيّنت الدراسة كيف يكون الوقف ضروريًا عند بعض الكلمات من حيث تأثيره في المعاني حسناً أو قبحاً.

- أسود، حسين. "التصوير بالإيحاء الصوتي في القرآن الكريم". مجلة كلية الإلهيات في جامعة طوقوز أيلول DEUIFD. العدد 48. 2018. 269-288.
- ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. *إيضاح الوقف والابتداء*. تح: محيي الدين رمضان. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1971/1390.
- ابن جني، عثمان. *الخصائص*. تح: محمد علي النجار. مصر: دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية.
- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد. *التمهيد في علم التجويد*. تح: علي حسين اليواب. الرياض: مكتبة المعارف، 1985/1405.
- النشر في القراءات العشر. تح: علي محمد الضباع. بيروت: دار الكتاب العلمية.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله. *أسباب حدوث الحروف*. تح: محمد الطيبان - يحيى مير علم. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الله. *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*. تح: مازن المبارك. دمشق: دار الفكر، 1985.
- أحمد، سالم عبد الرزاق. *هوامش في رحاب المصحف*. الموصل: جامعة الموصل، 1992.
- الجيل، محمد حسن. *المختصر في أصوات اللغة العربية*. القاهرة: مكتبة الآداب، 2006/1427.
- الجوسي، عبد الله محمد. *التعبير القرآني والدلالة النفسية*. دمشق: دار الفوثاني، 2006/1426.
- الحذيفي، علي بن عبد الرحمن. *التجويد الميسر*. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2012/1433.
- الحمد، غانم قدوري. *الدراسات الصوتية عند علماء التجويد*. عمان: دار عمار، 2007/1428.
- الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن الفراهيدي. *كتاب العين*. تح: عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.
- الداني، أبو عمر عثمان بن سعيد. *التحديد في الإتقان والتجويد*. تح: غانم قدوري الحمد. عمان: دار عمار، 2000/1421.
- المقتع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار. تح: محمد صادق قماوي. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- المكتفى في الوقف والابتداء. تح: محيي الدين رمضان. عمان: دار عمار، 2001/1422.
- دراز، محمد عبد الله. *النبا العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم*. تح: أحمد مصطفى فضلية. بيروت، دار القلم، 2005/1426.
- الرافعي، مصطفى صادق. *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*. بيروت: دار الكتاب العربي، 2005/1425.
- رمضان، محي الدين. *وجوه من الإعجاز الموسيقي في القرآن*. عمان: دار الفرقان، 1982/1402.
- السخاوي، أبو الحسن علي بن محمد. *جمال القراءة وكمال الإقراء*. تح: مروان العطية - محسن خرابة. دمشق: دار المأمون للتراث، 1997/1418.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. *الكتاب*. تح: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988/1408.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. *معاني القرآن*. تح: أحمد يوسف النجاتي وآخرون. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة.

- قطب، سيد إبراهيم حسين. *التصوير الفني في القرآن*. القاهرة: دار الشروق، 2004/1425.
- . *في ظلال القرآن*. القاهرة: دار الشروق، 2003/1423.
- القسطلاني، أحمد بن محمد. *لطائف الإشارات لفنون القراءات*. تح: مركز الدراسات القرآنية. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- السجاوندي، أبو عبد الله محمد بن طيفور. *علل الوقوف*. تح: محمد العيادي. الرياض: مكتبة الرشد، 2006/1427.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإتقان في علوم القرآن*. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974/1394.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل أي القرآن*، تح: عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر، 2001/1422.
- علي، أسعد أحمد. *تهذيب المقدمة اللغوية للعلالي*. دمشق: دار السؤال، 1985/1406.
- كرومبي، لاسل أبر. *قواعد النقد الأدبي*. تر. محمد عوض محمد. مصر: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954.
- مكي بن أبي طالب القيسي. *الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها*. تح: محي الدين رمضان. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1974/1394.
- النَّحَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد. *القطع والانتناف*. تح: عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي. الرياض: دار عالم الكتب، 1992/1413.
- وهبة، مجدي - المهندس، كامل. *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*. بيروت: مكتبة لبنان، 1984.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Sâlim. *Hevâmiş fi riḥâbi'l-Muşhaf*. Musul: Musul Üniversitesi Yayınları, 1992.
- 'Ali, Es'ad Ahmed. *Tehzîbü'l-mukaddimeti'l-luğaviyye li'l-'Alâyli*. Dimaşk: Dâru's-Sü'âl, 1406/1985.
- Aswad, Husain. "Kur'an'ın Fonetik Yapısındaki Tasvir". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2018): 269-288.
- Cebel, Muhammed Hasan. *el-Muhtaşar fi aşvâti'l-luğati'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1427/2006.
- Ceyyûsî, Abdullah Muhammed. *et-Ta'bîru'l-Ḳur'ânî ve'd-delâletü'n-nefsiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî, 1426/2006.
- Çağıl, Necdet. *Kur'an Belagati ve Fonetigi Yönünden Kıraatler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Osmân b. Sa'îd, *et-Taḥdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammân, 1421/2000.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Osmân b. Sa'îd, *el-Muḳni' fi ma'rifeti mersûmi maşâhifi ehli'l-emşâr*. thk. M. es-Sâdik Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Dirâz, Muhammed Abdullâh. *en-Nebe'ü'l-'azim nazaratün cedide fi'l-Ḳur'an*. thk. Ahmed Fadîle. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1426/2005.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî-M. 'Ali en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân Halîl b. Ahmd el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. 'Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1405/1985.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü's-şavtiyye 'inde 'ulemâ'i't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammân, 1428/2007.
- Huzeyfî, 'Ali b. 'Abdirrahmân. *et-Tecvîdü'l-müeyesser*. Medine-i Münevvere: Mücemma' el-Melik Fahd, 1433/2012.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1405/1985.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk. 'Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İbn Cinnî, 'Osmân. *el-Ḥaşâ'ış*. thk. M. Ali en-Neccâr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye.

- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım. *Îzâhu'l-vaqfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Ramadan. Dımaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1390/1971.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.
- İbn Sînâ, el-Hüseyn b. 'Abdillâh. *Esbâbü hudûsi'l-hurûf*. thk. Muhammed et-Tayyân-Yahya Mîr Ali. Dımaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Leğâ'ifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât*. thk. Merkez ed-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Medine-i Münevvere: Mücemma' el-Melik Fahd.
- Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm. *et-Taşvîrü'l-fennî fi'l-Ḳur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1425/2004.
- Kutb, Seyyid İbrâhîm b. Hüseyin. *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1423/2003.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddin Ramadan. Dımaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1394/1974.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ḳaṭ' ve'l-i'tinâf (Kitâbü'l-Vaqfi ve'l-ibtidâ')*. thk. 'Abdurrahmân el-Matrûdî. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1413/1992.
- Râfîû, Mustafâ Sâdık. *İ'câzi'l-Ḳur'ân ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyy, 1425/2005.
- Ramadan, Muhyiddin. *Vücûh mine'l-i'câzi'l-mûsîki fi'l-Ḳur'ân*. Amman: Dâru'l-Furkân, 1402/1982.
- Secâvendî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Tayfûr. *'İlelü'l-vuḳûf (el-Vaḳfü ve'l-ibtidâ'ü'l-kebîr)*. thk. Muhammed el-İdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1427/2006.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn 'Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1394/1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. 'Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001.

Sezai Karakoç'un Kaside-i Bürde (Bânet Su'âd) Tercümesi Üzerine

Mustafa IRMAK*

Atıf/Cite as: Irmak, Mustafa. "Sezai Karakoç'un Kaside-i Bürde (Bânet Su'âd) Tercümesi Üzerine". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 231-256.

Öz: Sezai Karakoç, İslâm medeniyetinin her alanda yeniden yükselişi ülküsüne ömrünü adanmış çağdaş bir şair ve mütefekkindir. Diriliş kavramı etrafında şekillenen düşüncesinin somut bir yansıması olarak İslâm edebiyatının önemli klasiklerini günümüz Türkçesine aktararak yeniden gündeme getirmeye özel gayret sarf eden şairin bu çabası, ağırlığını Arap edebiyatı ürünlerinin teşkil ettiği İslâmın Şiir Anıtlarından adlı kitabının doğmasına vesile olmuştur. Kitapta tercümesine yer verilen ilk şiir, Kâ'b b. Züheyr'e ait Kaside-i Bürde (Bânet Su'âd) adlı eserdir. Bu makalede, Karakoç'un hem Kâ'b'a ve kasidesine bakışı ele alınmış hem de şairin tercümesi ilmî ve edebî bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Kâ'b b. Züheyr, Kaside-i Bürde, Bânet Su'âd, Sezai Karakoç

On Sezai Karakoç's Translation of Qasidah Burdah (Banat Su'âd)

Abstract: Sezai Karakoç is a contemporary poet and thinker who devoted himself to the ideal of the resurgence of Islamic civilization in every field. As a concrete reflection of his thought shaped around Resurrection, the poet, made a special effort to bring the important classics of Islamic literature to the agenda by transferring them to today's Turkish, and this effort of the poet led to the birth of the book titled The Poetry Monuments of Islam, which mainly consist of Arabic literature products. The first poem whose translation is included in the book is Kâ'b ibn Zuhair's Qasidah Burdah (Banat Su'âd). In this article, both Karakoç's view of Kâ'b ibn Zuhair and his Qasidah Burdah has been discussed, and the poet's translation of Qasidah Burdah has been subjected to a scientific and literary evaluation.

* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati, Rize, Türkiye, mustafa.irmak@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3884-3252

Keywords: Arabic Literary, Kâ'b ibn Zuhair, Qasidah Burdah, Banat Su'âd, Sezai Karakoç

حول ترجمة سزائي قره قوج لقصيدة البردة (بانث سعاد)

المخلص: سزائي قره قوج شاعر ومفكر معاصر كرس نفسه لفكرة انبعاث الحضارة الإسلامية في كل مجال، كانعكاس ملموس لفكره حول "القيامة"، بذل الشاعر جهدا خاصا لإحضار كلاسيكيات الأدب الإسلامي المهمة إلى جدول الأعمال من خلال نقلها إلى اللغة التركية الحالية، وأدى هذا الجهد للشاعر إلى ظهور كتاب عنوانه "من آثار شعر الإسلام"، ويتكون هذا الكتاب أساسا من منتجات الأدب العربي. القصيدة الأولى التي وردت ترجمتها في الكتاب هي قصيدة البردة المسماة بـ"بانث سعاد" لكعب بن زهير. في هذا البحث، تمت مناقشة وجهة نظر قره قوج عن كعب بن زهير وقصيدة البردة، إضافة إلى ذلك تم تقييم ترجمة الشاعر قره قوج لهذه القصيدة بطريقة علمية وأدبية.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، كعب بن زهير، قصيدة البردة، بانث سعاد، سزائي قره قوج.

GİRİŞ

Çağdaş İslâm düşüncesinin önemli simalarından biri olan Sezai Karakoç'a (1933-2021) göre, birkaç asırdır düşünüş eğilimi gösteren ve Birinci Dünya Savaşı'nda yok olmanın eşiğinden dönen Türk-İslâm dünyasının yeniden yükselişinin en önemli unsurlarından biri, diriliş ülküsüne hizmet edecek donanıma sahip tam inanmış bir Müslüman aydın sınıfının yetişmesidir. Bu aydın sınıfının, kendini, Doğu'yu ve Batı'yı bilmek olmak üzere üç temel ödevi vardır. Şair, Batı'yı tanımayı, onun düşünce ve edebiyatını, güçlü ve zayıf noktalarına varıncaya kadar bilmek, Doğu'yu tanımayı ise ilk sıraya "Oku" emri ile başlayan Kur'an'ı koymak kaydıyla bütün İslâm klasiklerini ve kaynaklarını okumak şeklinde yorumlamıştır.¹

Karakoç'a göre aynı zamanda bir arayış olan diriliş akımı bir inanç, düşünce, ülkü ve estetik akımıdır. O yüzden, diriliş arayışı, metafizikten tarihe, düşünceden estetiğe kadar bütün kültür ve uygarlık alanını kapsamaktadır.² Sanat ve özellikle şiir de yeni bir atılım yapılması gereken sahalarda başında gelmektedir. Ona göre, bu ülkede her anlama kıyıldığı gibi şiire de kıyılmıştır. Geçmişle ilgi kesilmiş, dünyanın en basit şairleri büyük şair ilan edilmiş, bunların sonucu olarak da şiire karşı büyük bir ilgisizlik doğmuştur.³

Yeni bir şiir idealine ulaşmak için öncü somut adımlar atma ihtiyacı hisseden Karakoç, bu gayretin önemli bir aşaması olarak yüzünü maziye dönmüş, Arap ve Fars edebiyatının bazı büyük şairlerinden seçtiği *ant* şiirleri Türkçeye çevirerek bir ufuk açmaya çalışmıştır. Şair, geleceğin şiirini inşa için maziden yardım talep etmiştir, çünkü ona göre, içinde bulunduğu İslâm medeniyetinin sanat gücünden yararlanmayan, geçmiş edebiyatımızı inkâr eden, yaşadığımız hayatla da

¹ Sezai Karakoç, *Sütun Günlük Yazılar II*. (İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2011), 426.

² Sezai Karakoç, *Batı Şiirlerinden Çeviriler*. (İstanbul: Diriliş Yayınları, 8. Basım, 2018), 7.

³ Sezai Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*. (İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 2000), 9.

ilgilenmeyen bir edebiyatın gerçek bir edebiyat olmasına imkân yoktur.⁴ Karakoç'un bu emeğinin semeresi olan çeviriler, daha sonra *İslâmın Şiir Anıtlarından* adlı eserinde bir araya getirilmiştir.

Kitap sırasıyla, Kâ'b b. Zühayr (ö. 24/645), Hassân b. Sâbit (ö. 60/680), Zünnûn-i Mısrî (ö. 245/859), Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965), Ebû Nüvâs (ö. 198/813), Bûsîrî (ö. 695/1296), İbn-i Câbir (ö. 780/1378), Ebûlbekâ Sâlih b. Şerîf (ö. 684/1285) ve Mevlânâ'dan (ö. 672/1273) seçme şiirlerin tercümelerini içermektedir. Bu şiirlerden *Mesnevî* dışında kalanların orijinal dili Arapçadır. Karakoç, Hassân b. Sâbit, Zünnûn-i Mısrî, Mütenebbî ve Ebu Nüvâs'a ait şiirleri bir Fransızca Arap şiiri antolojisinden, *Mesnevî*'nin başlangıç bölümünü, aslıyla tercüme ve şerhlerini karşılaştırarak, öbür dört kasideyi ise, Arapça asıllarıyla geçmişteki ve günümüzdeki bazı Türkçe tercüme ve şerhlerinden istifade ederek çağdaş şiir alanına getirmeye çalıştığını belirtmektedir.⁵ Yararlandığı kaynaklardan da anlaşılacağı üzere şairin ana hedefi Arapçadan veya Farsçadan çeviri yapmak değil, yeni bir insan ve toplum tezi örülüşü olan "Diriliş Görüşü"nü estetik perspektifine bir çıkış noktası ararken, İslâm mucizesinin geçmişteki şiir anıtlarından ışıklar düşmesini sağlamaktır. Karakoç, gayretinin, bu konuda gerekli bilgi ve yetilerle donanmış geleceğin şairlerine çağrı gibi görülmesini arzu etmektedir.⁶

Kitapta geçen bütün şiirleri bir makalede etraflıca incelemek mümkün değildir. Bu nedenle çalışma, Karakoç'un, ileride izah edileceği üzere, İslâm sanatının çıkış noktası olarak gördüğü *Kaside-i Bürde*'nin tahliliyle sınırlanmıştır. Şairin, önce Kâ'b b. Zühayr'e, *Kaside-i Bürde*'ye ve Hırka-i Saâdet'e bakışına yer verilecek, ardından çevirinin kültür dünyamızdaki yansımaları ele alınacak, son olarak çeviri, kasidenin Arapça metniyle karşılaştırmalı olarak incelenerek ilmî ve edebî bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Kâ'b b. Zühayr'e Bakışı

Arap edebiyatı kaynaklarında Kâ'b b. Zühayr'le ilgili biyografik bilgiler elbette mevcuttur. Fakat Karakoç'un Kâ'b'a bakışı bir betimlemeden ziyade, başka kaynaklarda örneği görülmeyecek yorumlar içermekte, buna bir de şairin zarif edebî üslubu eklenince Kâ'b hakkında söyledikleri oldukça ilgi çekici bir hâl almaktadır. Örneğin, İslâm'ın çıkış döneminin genel bir tasviri ve Kâ'b b. Zühayr'in muhadram

⁴ Karakoç, *Sütun*, 248.

⁵ Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 8. Bu noktada, Karakoç'un yabancı dil birikiminin ne düzeyde olduğuna dair bir fikir vermek gerekir. Külliyyâtına bakıldığında, onun ileri düzeyde Fransızca bildiği rahatlıkla anlaşılacaktır. Ortaokul yıllarında, muhtemelen dönemin şartları gereği, bir kitaptan gizli gizli, kendi kendine Arapça ve Farsçayı öğrenmeye çalıştığı, "emsile"yi ezberlediği, Farsçasını ise oldukça geliştirdiği kaydedilmektedir. bk. Turan Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013), 44, 45.

⁶ Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 7.

şairlerden oluşu gibi herkes tarafından bilinen bir bilgiyi içeren şu cümleler, Karakoç'un etkili üslûbuyla beraber edebî bir hüviyet kazanmaktadır:

*"İslâmın, camdan geçen bir günışığı gibi, bütün yanlışlık, kötülük ve çirkinlikleri yıkarak, mutlakın otağı insan yüreğine, abstrenin ve reelin kaynaştığı Peygamber elinden fıskırmış mucizelerle yerleşmeğe başladığı, Arabistandan doğarak batıya, kuzeye, doğuya, güneye doğru meşaleler sitesini kura kura yol aldığı ilk günler, Arap şiirinin, edebiyat tarihi bakımından dorukta olduğu halde, Kur'an karşısında çırpınmaya başladığı o zarif vakitlerde, yarısı siyah, yarısı ak bir zamanın ortasında yaşayan bir şairdi Kâab bin Züheyr."*⁷

Karakoç, Kâ'b b. Züheyr'in, ilk zamanlar Müslüman olmamakta ısrarını bir göz kamaşmasına benzetmiş, onun bu tavrının Hz. Meryem'in Cebrâil'e ilk direnişi kabilinden olduğunu ifade etmiş ve nihayet Hz. Meryem'in bu sürecin sonunda Hz. İsa'yı dünyaya getirişi gibi, gerçeği derin sezgisiyle yakalayan soylu şairlerden olan Kâ'b'ın da mesîhî bir şiir olarak *Kaside-i Bürde*'yi doğurduğunu ifade ederek ilginç ve etkileyici bir teşbihle durumu izah etmeye çalışmıştır.⁸ Zaten ona göre her yeni eser için bir çile gerekir. Her tatlı yemiş, bir çilenin verimidir.⁹ Bir eser vermek aslında bir diriliş işlemidir.¹⁰ Riyazete daha çok çekilen, çile dolduran şairlerin daha üstün şairler olduğu da unutulmamalıdır.¹¹

Bânet Su'âd'ı inşâdı esnasında Kâ'b b. Züheyr'e, Hz. Peygamberin, memnuniyetinin bir nişanesi olarak hırkasını giydirdiği bilinmektedir. Bu nokta, tarih boyunca kasideye ilgi duyan hemen herkeste görüldüğü gibi, Karakoç'un da ilgisini çeken önemli hususlardan biridir. Arap edebiyatında daha çok *Bânet Su'âd* olarak bilinmesine ve kendisi de buna işaret etmesine rağmen esere ısrarla *Kaside-i Bürde* demesinin arka planı burada aranmalıdır. Karakoç, Kâ'b b. Züheyr'e hırka giydirilişine de farklı ve özel bir anlam yüklemektedir. Ona göre, hakkın, riskin, samimiliğin ve kudretin bir araya gelip donattığı bir şiir şöleninde o, sözün gerçek sahibinin elinden, Cebrâil'in, kelâm meleğinin dokunduğu hırkayı giydi. Peygamber, onun üstüne hırkasını atarak, bu fikir ve sanat koşucusunun üstüne, koşuyu bitiren birinci atların üstüne atılan örtülerden birini atmış oldu. Bu örtü, peygamberlik rahmetiyle, şefkatiyle, sevgisiyle onu ve onun şahsında, kendini mutlaka adayınların bütünüdür.¹²

Kâ'b b. Züheyr'in müslüman oluşu Karakoç nazarında sıradan bir olay değildir. Ona göre, şair ve şiir o dönemin medyasını oluşturduğu için muallaka şairi Züheyr b.

⁷ Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 11.

⁸ Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 11-12.

⁹ Sezai Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2011), 7.

¹⁰ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 2012), 15.

¹¹ Sezai Karakoç, *Kıyamet Aşısı*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 11. Basım, 2013), 94.

¹² Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 11-12.

Ebî Sülmâ (ö. 609?) gibi bir edîbin oğlu olmasının yanı sıra kendisi de güçlü bir şair olan Kâ'b'ın İslâm'a girişi, şiir ve sanatla beraber Müslümanların medyayı ele geçirme mücadelesindeki dönüm noktalarından biridir. Şöyle ki şiir ve şair İslâm'ın bu çıkış günlerinde, bugünü andırır tarzda, karşılıklı propagandada müthiş bir silâh rolü oynuyordu. Kur'ân'la boy ölçüşmeye cesaret edemeseler de putların kölesi şairler, gece gündüz, İslâm'a, onun başı ve ileri gelenlerine geleneğin en büyük fikrî silâhı şiirle hücum ediyorlardı. Bunlara, başta Hassân b. Sâbit olmak üzere birçok İslâm şairi cevap veriyordu. İç plânda İslâm daima muzaffer ise de dış plânda, dünya imtihanı gereği, karşılıklı büyük bir savaş sürüyordu. O dönem Mekke'sinin önde gelen isimlerinden Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Hâlid'in (ö. 21/642) İslâm'a katılımı, Mekke'nin fethi nasıl, siyasî, idarî ve askerî plânda kesin bir zaferi olduysa İslâm'ın, Kâ'b b. Zühre'nin gelişi de, şiir ve sanat, propaganda savaşı alanında başarının bir dikilitaşı, dönüm noktalarından biri oldu.¹³

Kaside-i Bürde'ye Bakışı

Karakoç, kasidenin tercümesine geçmeden, muhtevasına ve özellikle beğendiği bazı beyitlere dair açıklamalara yer vermiştir. Kasidenin, muallakalar gibi, ilkin kabilenin göçüşüyle başladığını, sevgilinin anıldığını, ardından her Arap şairinin kendi gücünü denediği, “deve” motifinde ölümsüz çizgilerin çekildiğini belirten Karakoç, sonra sözün Kâ'b'ın kendisine getirildiğini ve oradan Hz. Peygamberin, İslâm'ın ve sahabenin övgüsüne geçiş yapıldığını belirtmekte, kasideyi belâgatın, icazın, imajın, gerçeğin ve güzelliğin eşsiz sentezi olarak nitelemektedir.¹⁴

Karakoç, kasidenin belâgatine yönelik övgüsünü bir örnekle müşahhas hâle getirmek istemiş, otuz ikinci ve otuz üçüncü beyitlerde, tasvir edilen devenin, ilk çocuğunun ölüm haberini almış kadına benzetildiği mısraları seçmiştir. İmruülkays'ı (ö. 540?) bile aştığını¹⁵ ve hâlen tazeliğini koruduğunu söylediği bu benzetme, ona göre, fevkalâde etkileyicidir:

“Devenin yürüyüşünde ilk çocuğunun kara haberini alan yaşlı bir annenin çırpınışlarını ve ona bakıp da (kendi yavrularını da hatırlayarak) göğüs döğen öbür annelerin çığlıklarını gören ve bulan beytin çizdiği tablo, bugün bile ne kadar modern. Yepyeni ve taptaze. Bir beyitte öyle tablolar çiziliyor ki, orda içiçe tablolar saklı. Bir annenin, hem de çocuğu ölmüş bir annenin, hem de ilk çocuğu ölmüş bir annenin, hem de, yaşlı olduğu günlerdeki halini, hem de yalnız bu annenin değil, ona bakıp ağlayan ve birlikte yas tutan kadınların da, hem de rasgele kadınların da değil de çocuk kaybetmiş kadınların halini, bu tek kadınla bu kadınlar

¹³ Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 12.

¹⁴ Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 12.

¹⁵ Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 13.

*korosunun birlikte kurduğu kompozisyonu, bir devenin çırpınılı yürüyüşünde görmenin şairlik kudreti.*¹⁶

Karakoç'a göre kasidenin bir başka açıdan önemi, bizzat Hz. Peygamberin onayından geçen bu şiirin gerisinde yatan, İslâm'ın şiir ve sanat anlayışıdır. Peygamberin susuşu bile bizim için bir prensip olduğuna göre, onun yürekte kucakladığı ve benimsediği bu şiirden, İslâm'ın sanat perspektifini kavramakta ilk çıkış noktasını aramak müminlere bir ödev ve onda Hz. Peygamberin bize bir yardımını, el uzatışını bulmak, ilâhî lütuf ve nimeti görmektir. Bir ideoloji çağı olan bugün, sanat üzerine bunca sözler edilirken, sanat eserindeki en mutlu kaynaşmanın ölümsüz bir örneğini teşkil eden bu şiir, gözümüzün önünde mermerden, yıpranmaz bir anıt gibi hem de zamanın kemirmesine imkân olmayan bir örtüye, Peygamber örtüsüne bürünmüş olarak durmaktadır. Şüphe yok ki, Peygamber, onu, bize kadar gelsin ve bizden sonra da ileriye doğru gitsin diye, ebedî örtüsüne sarıp sarmalamıştır. Kasideye bakan, onda, sanat ve şiirin, kendine mahsus mahremiyet ve keyfiyetinden bir şey kaybetmeksizin, hak bir ülküyü nasıl tutacağıının, nereye kadar, neye ve nasıl angaje olacağıının bütün prensiplerini çıkarabilir. Sanki o, sanatın bütün karanlıklarını aydınlatın diye peygamber eliyle yakılmış ve ışıktandırılmış bir meşaledir.¹⁷

Sezai Karakoç'un Kaside-i Bürde Yorumunun Etkisi

Karakoç'un *Kaside-i Bürde* yorumunun, hem çeviriyi yayınladığı günlerde hem de günümüze kadar gelen süreçte belli çevrelerde ilgi gördüğü, bu ilginin somut bir yansıması olarak edebiyat ve sinema dünyasında bazı çalışmaların yapıldığı hususu dikkatleri çekmektedir. Öncelikle ifade edilmelidir ki Karakoç, tercümelemleri yayınladıktan sonra meydana gelen birtakım kıpırdanmaları "özenti" olarak görmüş, aradığı köklü değişimi bu tepkilerde bulamamıştır. Onun belirttiğine göre, İslâm edebiyatından yaptığı çeviriler yayınladıktan sonra, belli bir kesim edebiyatında, kaside, divan adı altında şiirler yazılmış, gelenek tartışmalarına girilmiştir. Fakat şair bütün bunları, köklü ve samimi bir kendine dönüş hareketinden değil, tersine, her zaman olduğu gibi, bu dönüş akımının tabii ve yavaş gelişimini gölgelemek ve alınan mesafeyi kendilerine mal etmek niyetinden doğan yapmacık girişimler olarak görmüş ve zaten bu özentinin, kısa sürede bir sabun köpüğü gibi sönüp gittiğini belirtmiştir.¹⁸

İlerleyen dönemlerde, Kâ'b b. Zühayr ve *Kaside-i Bürde*'nin hikâyesinin Mahmut Çetin (d. 1963) tarafından önce radyo oyunu,¹⁹ daha sonra roman olarak hazırlanışı ve

¹⁶ Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 12-13.

¹⁷ Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 13-14.

¹⁸ Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 8-9.

¹⁹ bk. Mahmut Çetin, *Radyo İçin 3 Oyun Kab bin Zühayr, Şeyh Ali Semerkandi, Hacı Bektaş-ı Veli*, (İstanbul: Edille, 1997), 19-53.

nihayet 1993'te bir sinema filmi olarak çekilişinin geri planında Sezai Karakoç etkisi vardır. Zira Çetin'in, romana başlamadan önce Karakoç'tan alıntılar yaparak İslâm'ı yeni yöntemlerle anlatmanın gereğine işaret ettiği²⁰ ve Kâ'b b. Zühre ile *Kaside-i Bürde*'ye dair açıklamalarını Karakoç'tan naklettiği²¹ görülmektedir.

Kâ'b'ın ilginç hikâyesi, Necati Kanter (d. 1949) tarafından *Bürde Bir Hırka-i Saâdet Romanı* adıyla 2018'de bir kez daha romana aktarılmıştır. Elli sekiz bölüm ve toplam iki yüz seksen sayfadan oluşan bu eser, diğerine göre daha profesyonel ve roman üslûbuna daha uygun bir çalışmadır. Kâ'b ve Büceyr'in hikâyesi üzerinden dönemin önemli siyer olaylarından bir kısmının da işlendiği, Arap şiir kültürünün okuyucuya imkân nispetinde yansıtılmaya çalışıldığı eserde başta Zühre b. Ebî Sülmâ ve ailesi olmak üzere İslâm'a yetişmiş olan ya da olmayan pek çok şahıs çeşitli vesilelerle tanıtılmaktadır.²² Birçok olumlu özelliğinin yanı sıra bazı açılardan eleştiriye açık olan romanda *Kaside-i Bürde* tercümesinin Karakoç'tan aynen aktarılmış olması,²³ eserin konumuza bakan yönünü teşkil etmektedir. Romanın adından da anlaşılacağı üzere hırkanın öne çıkarılmış olması, hatta yazarın, Hırka-i Saâdet ziyareti etkisiyle romanı yazmaya karar verdiğini ifade etmesi²⁴ de bir Sezai Karakoç etkisi olarak okunabilir.

Sezai Karakoç'un *Kaside-i Bürde* Tercümesi

Karakoç, istisnaları olmakla birlikte, her beyti, Türkçeye, iki dize hâlinde aktarmıştır. Çeviride bildiğimiz anlamda bir kafiye düzeni olmasa da mütercimim, ikinci dizeleri "i" sesiyle bitirmek için özel gayret sarf ettiği görülür. Bu kısımda, kasidenin Arapça metni ile şairin manzum çevirisi, kasidenin öne çıkan şerh ve tercümelerinden hareketle mukayese edilecek, zaman zaman metnin Türkçesi de şiirselliği açısından değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Çevirinin dili hakkındaki yorumlarımızın kendi edebî zevkimize dayandığını ve subjektif olabileceğini ise özellikle belirtmek gerekir.

1- بَانَتْ سَعَادُ قَلْبِي الْيَوْمَ مَثْبُورٌ مَثْبُورٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفَدَ مَكْبُورٌ

2- وَمَا سَعَادُ غَدَاةِ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلُوا إِلَّا أَعْرَضَ غَضِيبُ الطَّرْفِ مَكْحُولٌ

Yurdundan koparılmış gözleri sürmeli yaralı bir ceylân gibi

Suat'ı alıp götürdüler. Gönlüm öyle kırık ki!

Gönlüm, azat nedir bilmeyen bir köle örneği ezgin.

Tan vakti Suat göçtü buralardan.

O ne mağrur bakışlardı Rabbim ve ne müstağni.

²⁰ Mahmut Çetin, *HIRKA Hırka-i Saadetin Kab bin Zühre'in Romanı*, (İstanbul: Edille, 1997), 6.

²¹ Çetin, *Hırka-i Saadetin Romanı*, 6-7.

²² Necati Kanter, *Bürde Bir Hırka-i Saâdet Romanı*, (İstanbul: TEDEV Yayınları, 2018), 16-19, 54-57, 94-95, 116, 139-148, 159-163, 224-229, 235-239, 246-250 vd.

²³ Kanter, *Bürde*, 63, 75, 79, 172, 185, 186, 203, 204, 216-217, 232-233, 261-262, 274, 275, 276, 277; kırs: Karakoç, *İslâmın Şiir Anıtlarından*, 23-30.

²⁴ Kanter, *Bürde*, 7-13.

Çeviri ikinci beytin ikinci şatırında geçen bazı sıfatlarla başlamış, sonra tekrar başa dönülerek mısralar sırasıyla tercüme edilmiştir. İkinci beyitte Su'âd belirli sıfatları olan bir ceylana benzetilmiş ise de *yurdundan koparılmış yaralı bir ceylân* olarak betimlenmemiştir. Mütercim, ceylanın اغن ile nitelenmesinden hareketle, yaralı, yurdundan uzakta olduğunu ve doğal olarak böyle bir ceylanın inleyeceğini düşünmüş olmalıdır. بانن سعاد ifadesinde özne Su'âd olup ayrılma eylemini gerçekleştiren bizzat odur. Karakoç *Suat'ı alıp götürdüler* diyerek, onun kervanla götürülüşünü ifade etmiştir ki ikinci beyitteki رحلو ifadesi ona bu imkânı tanımaktadır. Mütercimin, ayrılığın iki âşık dışındaki mücbir sebeplerden kaynaklandığına vurgu yaparak olayın duygusal yönünü güçlendirmek istemiş olması da muhtemeldir. O ne mağrur bakışlardı Rabbim ve ne müstağni cümlesinin karşılığı olan Gönliüm öyle kırık ki ifadesi, Türkçe açısından zariftir. O ne mağrur bakışlardı Rabbim ve ne müstağni cümlesi غضيض الطرف ibaresini karşılamakta ve Su'âd'ın ayrılırken sergilediği tavrı yansıtmaktadır. Şerhlerde benimsenen temel yorum böyle olmakla birlikte, ifadenin Su'âd'ın utangaç ve mahcup bir tavırla ayrıldığı anlamına gelebileceği de ifade edilmekte ve her iki yorum da mahbûbeye yönelik övgü olarak görülmektedir.²⁵ Kaynak metindeki istisna üslubu, muhtemelen Türkçeye aktarımı zor olduğundan, çeviriye yansıtılmamıştır.

3- هَيْفَاءُ مُقْبَلَةٌ عَجْزَاءُ مُدْبِرَةٌ لَا يُشْتَكَى قَصْرٌ مِنْهَا وَلَا طُولٌ

*Suat ki boyu altın ölçüde; önden bakılmca zarif nahif, incecik belli,
Tombul görünüşlü arkadansa, arka çizgileri bile belli.*

Tercüme, lafızdan kısmen bağımsız ama anlam açısından doğrudur. *Altın ölçü*, *altın oran* gibi ifadeler, Karakoç külliyâtında, bir şey veya durumun ideal noktasını belirtmek için sıklıkla kullanılan yapılar olup²⁶ burada Su'âd'ın düzgün fiziğini anlatmak için tercih edilmesi güzel düşmüştür. Her iki dizinin sonunda yer alan *belli* kelimeleri arasında cinas vardır. Son kısımda geçen *arka çizgileri bile belli* ifadesinin ise metinde karşılığı yoktur. Mütercim, bu cümleyi, tasvirin güzelliğini artırmak ve mısrayı "i" sesiyle bitirebilmek için eklemiş olmalıdır.

4- تَجُلُو عَوَارِضَ ذِي ظَلَمٍ إِذَا ابْتَسَمَتْ كَأَنَّه مُنْهَلٌ بِالرَّاحِ مَغْلُولٌ

*Gülerken dışlerinde kar yağar gibi bir kış aydınlığı.
Öyle beyaz, onları şarapla yıkıyorlar durmadan sanki.*

Mütercim *تجلو* görünüyor, ortaya çıkıyor fiilini, akıştan anlaşıldığı için olacak, tercümeyle yansıtmamıştır. ابتسمت fiilinin gülmeyi değil tebessümü ifade ettiği ve

²⁵ Celâlüddin es-Süyûtî, *Künhü'l-murâd fî beyâni Bânet Su'âd*, thk. Mustafa 'Uleyyân, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 140. Süyûtî, haya ve edep anlamı vermenin bağlama daha uygun ve daha belîğ olacağını, Kur'ân'da hurilerin bakışlarının da bu şekilde nitelendiğini (Sâffât 37/48) belirtmiştir. bk. Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 147.

²⁶ bk. Sezai Karakoç, *Yitik Cennet*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 60. Basım, 2021), 132; Sezai Karakoç, *Ruhun Dirilişi*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 21. Basım, 2021), 20; Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 4. Basım, 2012), 64 vd.

bunun da mahbûbenin edebini gösterdiği söylenmektedir.²⁷ Karakoç'un *gülerken* ifadesi bu inceliği tam yansıtmamıştır. Dışın berraklığını ve parlaklığını *kar yağar gibi kış aydınlığı* diyerek metinde lafzen karşılığı olmayan kar-kış figürleriyle anlatması, beyazın yoğunluğunu iyi bir şekilde ortaya koymuştur. Bazı mütercimler inci figürünü tercih etmişse de²⁸ bu anlatım çok sıradanlaştığı için Karakoç'un tercihi daha özgündür. Son kısımda yer alan *onları şarapla yıkıyorlar durmadan sanki* cümlesi sürekliliği şiirsel bir şekilde anlatmaktadır.²⁹

5- شَجَّتْ بِذِي سَنِيمٍ مِنْ مَاءِ مَخِينِيَّةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولٌ

Vâdi açık. Kuşluktur. Çakıllarda kuş sesli serin sular.

Kuzey yelleriyle serin sular gibi saf ve ışıklı Suat'ın ağzındaki.

Mütercim, orijinal metnin üslûbu öyle olmamasına rağmen anlamı kısa cümlelere bölerek aktarmıştır. Arapça metinde karşılığı olmayan *kuş sesli* ifadesi, anlatılan manzaranın tasvirini güçlendirmek için eklenmiş olmalıdır. *Serin sular* tamlamasının iki dizede tekrarı ve ilk dizede birbirine yakın yerlerde geçen *kuşluk* ve *kuş* kelimelerindeki ses benzeşmesi, kanaatimize göre, bir miktar tenâfür oluşturmaktadır.

6- تَنْفِي الرِّيَاحِ الْقَدَى عَنْهُ وَأَفْرَطَهُ مِنْ صَوْبِ سَنَارِيَّةٍ بِيضٌ يَعْالِيلُ

Süpürürse rüzgâr nasıl üstündeki bulutları, nasıl yıkarsa pırl pırl

geceleri yağmur tepeleri

Ağzındaki su o yağmur suyu Suat'ın, dişleri o beyaz kum tepeleri.

Tercüme, içerdiği zarif teşbihe rağmen çok fazla esnektir. Mütercim, Su'âd'ın ağız suyunu / şarabı yağmur suyuna, dişlerini de beyaz kum tepelerine benzetmişse de şâirhlerin yorumlarından anlaşılacağı üzere, bu beyit bir önceki beyitte sözü edilen berrak suya dair ek bir açıklama olup gece yağın sağanak sebebiyle kirlenen mahut suyun çer çöpünü rüzgârların giderdiğinden söz etmektedir.³⁰ *çer çöp* kelimesini *bulutlar* şeklinde anlaması, şairi beyti farklı yorumlamaya sevk etmiş olmalıdır. Tercümenin ilk mısraında yer alan şart üslubunun Arapça metinde karşılığının olmadığı fakat çeviriye bir estetik kattığı da ayrıca ifade edilmelidir.

7- أَكْرَمَ بِهَا خُلَّةً لَوْ أَنَّهَا صَدَقَتْ مَوْعُودَهَا أَوْ لَوْ أَنَّ النَّصْحَ مَقْبُولٌ

Soylulukta en soylu, cömertlikte bir eşi yok bir sevgili iken Suat,

Ne kendi sözünde durdu, ne de dinledi beni.

²⁷ Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 156.

²⁸ Arapzâde Mehmed Emin, *Bânet Su'âd*, (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1302), 16.

²⁹ Fakat *منهل* kelimesinin devenin suyu birinci içişini, *معلول* kelimesinin ikinci içişini ifade ettiği de belirtilmelidir. bk. Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu't-Tebrîzî 'alâ Bânet Su'âd li-Ka'b b. Züheyr*, thk: Abdür-rahîm Yûsuf el-Cemel, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1423/2003), 28; Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 154-155.

³⁰ Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Şerhu kasîdeti Bânet Su'âd*, thk: Abdullah Abdülkâdir et-Tavîl, (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010), 144; Tebrîzî, *Şerh*, 20-24; İbn Hicce el-Hamevî, *Şerhu kasîdeti Kâ'b b. Züheyr "Bânet Su'âd" fî medhi Rasûlillâh*, thk: Ali Hüseyin el-Bevvâb, (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1406/1985), 31.

Beyit lafzen, *Suat sözünde dursa ve nasihatten anlasaydı, aslında ne iyi sevgiliydi* şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Mütercimim tasarrufu oldukça esnek ama tercüme kokusunun önüne geçecek şekilde güzeldir. Fakat *soylulukta en soylu* ifadesinin Türkçe açısından bir miktar rahatsız edici olduğu ve ilk mısradaki *bir eşi yok bir sevgili iken* ifadesinde tekrar eden *bir* kelimelerinin tenâfür oluşturduğu söylenebilir.

8- لَكِنِّهَا خُلَّةٌ قَدْ سَيِّطَ مِنْ دَمِّهَا فَجَّعَ وَوَلَعَ وَإِخْلَافٌ وَتَبْدِيلٌ

Suat bu, işi gücü bana oyun, naz, vefasızlık, söz verip dönmek.

Benim kaderim böyle, Onun aşk felsefesi.

Fakat o bir sevgilidir ki ifadesinin *Suat bu*, şeklinde tercümesi Türkçe açısından zariftir. *قد سيط من دمها* *Kanına işlemiştir* cümlesinin *iş gücü* şeklinde çevirisi de esnek ama güzeldir. Arapça metnin ikinci şatırında sayılan *فجع*, *ولع*, *إخلاف* ve *تبديل* kelimeleri sırasıyla *üzmek*, *yalan söylemek*, *sözünde durmamak* ve *dostunu başkalarıyla değiştirmek* anlamlarına gelir.³¹ Karakoç'un, özellikle *تبديل* kelimesine çeviride yer vermediği görülmektedir. Tercümenin ikinci mısraının, kaynak metinde karşılığı olmamakla beraber, Türkçe sözdizimi ve *kaderim böyle*, *aşk felsefesi* gibi ifadelerin letafeti açısından şiirsel bir estetiğe sahip olduğu kanaatindeyiz.

9- فَمَا تَدُومُ عَلَى حَالٍ تَكُونُ بِهَا كَمَا تَلَوَّنُ فِي أَثْوَابِهَا الْعُورُ

Bulut bir zavallıdır Onun yanında biçimden biçime girmekte,

Renkten renge girmekte yaya kalır bukalemun, gulyabani.

Metinde Su'âd'ın, günü gününü tutmayan biri olduğu ve gulyabani gibi renkten renge girdiği belirtiliyor.³² Karakoç'un, *Bulut bir zavallıdır Onun yanında* şeklindeki anlatımı, lafızdan bağımsız hoş bir tasarruftur. Zira şekilden şekile girmeye bulut güzel bir örnek teşkil eder. Renkten renge girişi *bukalemun* üzerinden anlatması, Türk okuyucunun anlayabileceği en iyi tercihlerden biri olmuş, ardından gulyabaniyi de eklemesi hem "i" sesini yakalama fırsatı vermiş hem de Arapça metindeki *عور* kelimesinin Türkçe tam karşılığını zikretme imkânı sağlamıştır. Kaynak metinde Su'âd gulyabaniye, aralarında bir üstünlük söz konusu olmaksızın benzetilmiş ise de mütercimim *yaya kalır bukalemun, gulyabani* diyerek Su'âd'ın durumunu mübalağalı bir şekilde anlatması, kanaatimizce, söze ayrı bir güzellik katmıştır.

10- وَلَا تَمَسُّكَ بِالْعُهْدِ الَّذِي رَزَعْتِ إِلَّا كَمَا يُمَسِّكُ الْمَاءَ الْعَرَابِيُّ

Sen ne aptalsın ki yahu sandım Suat durur sözünde.

Kalburda su durursa, Suat da durur sözünde tabî.

³¹ İbn Hişâm, *Şerh*, 167; Tebrîzî, *Şerh*, 25-27; İbn Hicce, *Şerh*, 33; Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 204. Süyûtî'ye göre dostunu başkalarıyla değiştirmesi, onun çabuk sıkılma kusuruna sahip olduğunu gösterir. bk. Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 204.

³² Cahiliye folklorundan söz eden kaynaklarda belirtildiğine göre, gül, her renge ve şekle girebilen, ıssız çöllerde insanı şaşkırtıp öldüren çirkin görünümlü bir yaratıktır. bk. İlyas Çelebi, "Gül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 177.

Halk arasında âşîğın çoğu zaman aptallıkla niteleniyor olması Karakoç'un *Sen ne aptalsın ki yahu* şeklindeki kısmen argo tasarrufunu biraz mazur gösterecek olsa bile bu tabirin herkes tarafından kullanılan sıradan bir yapı olduğu gerçeğini değiştirmeyeceğini sanıyoruz. Bir başka mütercimın ...*gırbâlin suyu muhâfaza edebilmesine inanmak kabilinden bir safderunluktur*³³ şeklindeki çevirisinde yer alan *safderunluk* kelimesinin *aptal* kelimesinden çok daha zarif olduğu söylenebilir. Metindeki istisna üslubu Türkçeye yansıtılmamış ama tercih edilen yapı, anlamı güzelce ifade etme başarısı gösterebilmiştir. *Durur sözünde* cümlesinin iki kez tekrarı tenâfür oluşturmakta, sondaki *tabî* kelimesi yerini yadırgamakta ve "i" ses uyumunun yakalanabilmesi için tercih edildiğini hissettirmektedir.

11- فَلَا يَغْرُوكَ مَا مَنَّتْ وَمَا وَعَدَتْ إِنَّ الْأَمَانِيَّ وَالْأَخْلَامَ تَصْلِيلُ

Suat'tan söz aldım diye böbürlenip durmak ha!

Hayaller kurdu, umutlandın! Ama umutlar uçucu, aldatıcıdır rüyalar gibi.

فلا يغررك ifadesi aslında pekiştirmeli bir üslupla *Seni aldatmasın!* demektir. Karakoç nehiy kipini tercümeyle yansıtmadığı gibi *aldanmak* fiilini *böbürlenip durmak* şeklinde tercüme etmiştir. Fakat maşukundan söz almayı başaran birinin kendinden geçerek hülyalara dalmasının kuvvetle muhtemel oluşu hesaba katılınca, mütercimın çevirisi oldukça hoş görünmekte ve cümle bir bütün olarak bu âşîğın sarhoş hallerini gözlerimizin önüne sermektedir. Beytin esnek ama estetik bir şekilde tercüme edildiğini söylemek mümkündür.

12- كَانَتْ مَوَاعِيدُ غُرْفُوبٍ لَهَا مَثَلًا وَمَا مَوَاعِيدُهَا إِلَّا الْأَبَاطِيلُ

Suat'ın vuslat sözleri geçse yeridir atlatışlar tarihine.

Bir söz istedin mi kendinden, hemen kesilir meşhur yalancı Urkub'un teki.

İkinci mısra birinci mısradan önce tercüme edilmiştir. Buna göre, mütercimın, istisna üslubunu çeviriye yansıtmadığı ve bu üslubun içerdiği tekidi *geçse yeridir atlatışlar tarihine* ifadesiyle etkili bir şekilde karşılamaya çalıştığı görülmektedir. Fakat *tarihe geçmek* ifadesi vurucu olmasına rağmen *atlatışlar* kelimesinde, "t" harflerinin tekrarı ve "ş" harfiyle bir arada bulunmalarından doğan bir tenâfür gözlenmektedir. *Hemen kesilir meşhur yalancı Urkub'un teki* ifadesi, sözünde durmaması darb-ı mesel olan Urkub adlı şahsı, teknik detaylara girmek zorunda kalmadan, hiç duymayanlara bile güzelce anlatmış ve cümlede sonunda yer alan *teki* kelimesi, hem yerindeliği hem de "i" sesini sağlaması nedeniyle oldukça uygun düşmüştür.

13- أَرْجُو وَأُمَلُّ أَنْ تَدْنُو مَوَدَّتْهَا وَمَا إِخَالُ لَدَيْنَا مِنْكَ تَنْوِيلُ

Böyle arkandan atıp tutuyorum ya Suat, elbet ayrılık acısından.

Onun için affet beni, sen yine de sev beni.

³³ Ispartalı Zeynelâbidîn, *Hadîka-i semeretü'l-fuâd kasîde-i Bânet Su'âd*, (Ahmed Kâmil ve Şerîki Matbaası, 1928), 36.

Birinci mısra, Arapça metinde karşılığı olmayan bir tasarruftur. Fakat sevgiliye dair önceki beyitlerde yer alan olumsuz havadan bir an için bile olsa ümit havasına geçişi güzelce sağladığı söylenebilir. Tercümenin ikinci mısraı ise Arapça metnin ilk şatırının esnek bir çevirisidir. Arapça metinde şair Su'âd'dan üçüncü şahıs olarak söz etmesine rağmen mütercim ikinci şahıs kipine geçiş yaparak sevgiliyi doğrudan muhatap almayı tercih etmiştir. Vuslat ümidinin zayıflığını ifade eden وما إخال لدينا منك تنوِيل cümlesinin çeviride karşılığının olmaması bir eksikliklerdir. Fakat *ayrılık acısından, affet beni, yine de sev beni* gibi ifadelerin cılız da olsa şairin ümidinin zayıflığını hissettirdiği düşünülebilir.

14- أَمَسْتُ سَعَادُ بِأَرْضٍ لَا يُبَلِّغُهَا إِلَّا الْعَتَاقُ النَّجِيْبَاتُ الْمَرَامِئِلُ
Suat şimdi mutlaka öyle bir yerdedir ki, vakit de akşam;
Safkan ve yörük dişi develerdir ancak develerin oraya götüreni.

Tercüme genel olarak Arapça metinle lafzen uyumludur. *Vakit de akşam* ifadesi *أمست* kelimesini güzelce karşılamaktadır.³⁴ Mütercim, yukarıdaki bazı beyitlerin aksine, ilk kez istisna üslubunu tercümeyle yansıtmıştır. İkinci mısraın sonundaki *götüreni* kelimesi ise "i" sesini sağlamış olsa da kanaatimize göre daha iyi bir tercih üzerinde düşünülebilir.

15- وَلَنْ يُبَلِّغَهَا إِلَّا عُدَاوَةَ فِيهَا عَلَى الْأَيْنِ إِرْقَالٌ وَتَبْعِيلٌ
Evet, ta ötelerde konaklıyan Suat oymağını tutmak için
Yüreğe korku veren, dağ gibi rüzgâr tempolu hecin develer gerekli.

Beyitteki istisna üslubu tercümeyle yansıtılmamıştır. *يُبَلِّغَهَا* daki *ها* zamiri, bir önceki beyitte geçen *سعاد* cümlesindeki Su'âd'ı temsil eder. Karakoç'un, *Suat oymağını* diyerek hem Su'âd'ı hem kafiyeyle ifade etmesi güzeldir. Sağlam yapılu develeri anlatan *عداوة* kelimesini *dağ gibi* diye çevirmek bilindik ama bağlama uygun bir tercihtir. Bu develeri, yorgunken bile çok hızlı gidebilen hayvanlar olarak betimleyen *عرقال وتبعيل* cümlesi ise *rüzgâr tempolu hecin develer* denilerek esnek ama estetik bir şekilde tercüme edilmiştir.

16- مِنْ كُلِّ نَضَاخَةِ الدَّفْرَى إِذَا عَرَقَتْ عُرْضَتُهَا طَامِسُنُ الْأَعْلَامِ مَجْهُولٌ
Öyle deve gerek ki, terlerse ırmak aksın kulağının ardından,
Uçsuz bucaksız çöl yollarını seve seve tepmeli...

Çok hızlı gittiği için kulak arkalarında yoğun ter biriken deveyi betimleyen ilk mısraı mütercim, *ırmak aksın kulağının ardından* diyerek estetik bir şekilde Türkçeye aktarmıştır. Beytin ikinci şatırında devenin ıssız, iz bulunmayan çöllerde bile yolunu bulabilecek tecrübe ve kabiliyete sahip olduğu anlatılmaktadır. Karakoç'un, *Uçsuz bucaksız çöl yollarını seve seve tepmeli* ifadesi bu anlamı doğrudan vermese de yolları

³⁴ *صار* fiilinin anlamında nâkıs fiil olduğunu söyleyen görüş dikkate alınırsa yorum değişecektir. bk. İbn Hişâm, *Şerh*, 206; Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 249.

seve seve tepen hayvanın doğal olarak buraları çok iyi bildiği düşünülürse, tercümenin sorunlu olmadığı anlaşılır.

17- تَرْمِي الْغَيْوَبَ بِعَيْنِي مُفْرِدٍ لَهَيْقِ إِذَا تَوَقَّعْتَ الْحَرَّانُ وَالْمَيْلُ

Bir deve ki, bakışı iki hançer ufuklara saptanan.

Eşi gitmiş, yabancı bir aksığın gibi öyle uçsun ki, o dursun, altından kaysın ateş çölü ve ateş tepeleri.

Bu beyitte deve, sıcaklığın son derece şiddetli olduğu bir zaman diliminde sürüsünden / dışısından geri kalan, onu / onları bulmak için sert zemine ve kızgın kum tepelerine aldırılmadan gözlerini ufka dikip tam bir motivasyonla yoluna devam eden beyaz bir yaban öküzüne benzetilmiştir. Mütercim, *bakışı iki hançer ufuklara saptanan* ifadesi manzarayı güzelce anlatmıştır. *Tek kalmış yaban öküzü* anlamına gelen مفرد için *alageyik* demek olan *aksığın* kelimesinin tercihi, fonetik açıdan özgündür. Devenin çölün en zor şartlarında hızla yol alışını anlatan *öyle uçsun ki, o dursun, altından kaysın ateş çölü ve ateş tepeleri* şeklindeki tasviri, mütercim en güzel betimlemelerinden biri olarak nitelense yeridir.

18- صَنَحْمُ مُقَادُّهَا فَعَمَّ مُقِيدُهَا فِي خَلْفِهَا عَنْ بَنَاتِ الْفَحْلِ تَفْضِيلُ

Gerdanı sağlam, ayakları yer sarsan vücudu kıvrım kıvrım ve ölçülü biçili.

Soy sopça en arık damızlık develerden haydi haydi ileri.

Devenin güçlü ayaklarını anlatan *فعم مقيدها* ifadesinin *ayakları yer sarsan* şeklindeki çevirisi güzeldir. Mütercim, muhtemelen, tasvirin birkaç uzuvla sınırlı tutulmasını yetersiz bulmuş, metinde karşılığı olmayan *vücudu kıvrım kıvrım ve ölçülü biçili* ifadesini ilave ederek hayvanın bir bütün olarak kusursuzluğuna dikkat çekmiştir. Beytin sonundaki *تفضيل* kelimesinin karşılığı olan *haydi haydi ileri* ifadesi sokak dilini çağrıştırırsa da güzel bir anlatımdır.

19- غَلْبَاءُ وَجَنَاءُ عُلُكُومٌ مُذَكَّرَةٌ فِي نَقِيهَا سَعَةٌ فُدَامَهَا مَيْلُ

Böğrü enli, boynu uzun ve kalın, çehresi geniş.

Bir erkek deveyi andırmalı tıpkı; Suat'ı tutar o zaman belki.

وجناء, *dolgun yanaklı deve* demektir ve etli yanak, atın aksine, devede aranan bir özelliktir.³⁵ Karakoç'un *çehresi geniş* ifadesi yanak dolgunluğunu tam karşılamamaktadır. *میل فدامها* cümlesi iki anlama gelir. Birincisine göre devenin boynunun uzunluğu mübalağalı olarak anlatılmıştır. İkincisine göre, adımlarının arasının bir mil / gözün gördüğü son nokta kadar uzunlukta olduğu söylenerek devenin adımlarının uzunluğu mübalağalı bir üslupla dile getirilmiştir.³⁶ Mütercim birinci yorumu tercih etmiş görünmektedir. Fakat bu tercihin, beyitteki mübalağayı çeviriye yansıttığı söylenemez. *Suat'ı tutar o zaman belki* cümlesi mütercime ait bir tasarruftur ve özellikle *belki* kelimesi, devenin, sayılan özelliklerine rağmen Su'âd'a yetişememe ihtimalini içermesi bakımından etkili bir anlatımdır.

³⁵ Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 278.

³⁶ Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 277.

20- وَجِلْدُهَا مِنْ أَطْوَمٍ لَا يُؤَيِّسُهُ طَلْحٌ بِصَاحِبِيَةِ الْمَتْنَيْنِ مَهْزُولٌ

Derisi daha parlak olmalı kabuğundan deniz kaplumbağasının.

Ve ondan daha sağlam. Kızgın güneş altında aç azgın keneler bile onu örseleyememeli.

أطوم zürafa, deniz kaplumbağası, kirpi, inek, derisi kalın bir tür balık ve taştan kale gibi değişik anlamlara gelen bir kelimedir.³⁷ Mütercim deniz kaplumbağasını tercih etmiştir. İbn Hişâm da muhtelif gerekçelerle bu anlamı benimsemiş,³⁸ bazı mütercimler de bu kanaate uymuştur.³⁹ Süyûtî, taştan kale anlamını, sertlik ve sağlamlığı daha güzel anlatması sebebiyle daha belirgin bulmaktadır.⁴⁰ Tercüme bir bütün olarak şiirsel bir üslûba sahiptir. Özellikle kenenin sıfatı olan مهزول kelimesinin, ilk bakışta yorgun, zayıf, bitkin gibi anlamları çağrıştırmasına rağmen aç azgın keneler diye tercüme edilmesi oldukça zarif bir manevradır.

21- حَزَفٌ أَخُوهَا أَبُوهَا مِنْ مَهْجَنَةٍ وَعَمُّهَا خَالِهَا قَوْدَاءُ شَمِيلٍ

İlk bakışta dağ gibi korku vermeli görünüşü bakana;

Boyu yüksek mi yüksek, çevik mi çevik ayakları, tertemiz şeceresi.

Tercümenin ilk dizesi حرف kelimesinin karşılığı gibidir. Zira bu kelime dağın zirvesi anlamına da gelir.⁴¹ Beyitte مهجنة أبوها من مهجنة عمها denilerek hakîki ya da mecâzî anlamda devenin asaleti dile getirilmektedir. Kardeşinin, babası gibi; amcasının da dayısı gibi asil olduğu yani her yönden asaletle sahip olduğu anlamı mecazî yorumdur.⁴² Hakîki asalet ise şöyle izah edilir: Bir erkek deve kendi yavrusu olan bir dişi deveyle çiftleşir ve bu dişi, iki erkek yavru doğurur. Bu yavrulardan biri annesiyle çiftleşince, kasidede tasvir edilen dişi deve doğar. Buna göre babası, aynı zamanda kardeşi, babasının kardeşi de hem amcası hem de annesinin oğlu olduğu için dayısı olmuş olur.⁴³ Tertemiz şeceresi ifadesiyle mecazî yorumu benimsediği anlaşılan mütercim, hakiki izahı Türk okuyucusu için gereksiz veya edebe mugayir bulmuş olmalıdır.

22- يَمْشِي الْفَرَادُ عَلَيْهَا تَمَّ يُزْلِفُهُ مِنْهَا لَبَانٌ وَأَقْرَابٌ زَهَالِيلٌ

Gürbüz, etine dolgun, bakımdan öyle semizlemiş olmalı ki,

Oyluklarından tırmanan salkım salkım keneler derinin cilâsından kayıp kayıp düşmeli.

Beyit, devenin besili ve bu nedenle cildi parlak ve kaygan olduğu için, kenelerin, hayvanın üzerinde yürümeyi başaramadığını anlatır. Buna göre aslında وجلدها من أطوم

³⁷ İbn Hişâm, Şerh, 236; Süyûtî, Kühnü'l-murâd, 279.

³⁸ İbn Hişâm, Şerh, 235-236.

³⁹ Arapzâde, Bânet Su'âd, 35, 36; Mahmut Kaya, İslâmî Edebiyatta Şaheserler, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 41.

⁴⁰ Süyûtî, Kühnü'l-murâd, 280.

⁴¹ Süyûtî, Kühnü'l-murâd, 283. Şârihlerin bir kısmı 'حرف' in bildiğimiz alfabe harfi anlamına geldiğini ve devenin zarafetinin kastedildiğini ileri sürmüşler ise de (bk. Tebrîzî, Şerh, 46; İbn Hicce, Şerh, 41) Süyûtî bunun akışa uygun olmadığını belirtmektedir. bk. Süyûtî, Kühnü'l-murâd, 283.

⁴² İbn Hişâm, Şerh, 239; Süyûtî, Kühnü'l-murâd, 283.

⁴³ İbn Hicce, Şerh, 42. Bu konuda farklı açıklamalar için bk. İbn Hişâm, Şerh, 239-240; Süyûtî, Kühnü'l-murâd, 284-285.

diye başlayan yirminci beytin devamı gibidir.⁴⁴ Tercümenin, vurgulanan anlamı etkili bir üslupla verdiğini, *salkım salkım keneler, derinin cilâsından* ve *kayıp kayıp düşmeli* ifadelerinin ise çevirideki zarafeti özellikle artırdığını söylemek mümkündür.

23- عَيْرَانَةٌ قُذِفَتْ بِاللَّحْضِ عَنْ عَرْضِ مِرْفَقِهَا عَنْ بَنَاتِ الزُّورِ مَقْتُولٌ

Yürürken baldırından, et fırlasın etinden, iki ön bacağı ok gibi

Çıksın dolgun göğsünden, serbest atılışlı çalım çalım üstüne bir yaban merkebi örneği.

Birinci mısra devenin yaban merkebine teşbihini, ikincisi, vücudu ile ilgili bazı betimlemeleri ihtiva etmektedir. *Yürürken baldırından, et fırlasın etinden* ifadesi, قذفت عيرانه فذفت بالحض cümlesinin karşılığı olarak esnek ama etkili bir anlatıma sahip olup devenin semizliğini ve güçlülüğünü hoş bir üslupla dile getirmektedir. Tercümenin ikinci dizesinde devenin yaban merkebine teşbihi özgün bir şekilde anlatılmış ise de şârihler yaban merkebi temsiline, devenin haşin ve güçlü oluşunu betimlemek için verildiğini belirtmişlerdir.⁴⁵ Mütercim *serbest atılışlı çalım çalım üstüne* ifadesinin ise daha çok çevikliği çağrıştırdığına ve *atılışlı* kelimesinde bir miktar tenâfür bulunduğuna işaret etmek gerekir.

24- كَأَنَّ مَا قَاتَ عَيْنَيْهَا وَمَذْبَحَهَا مِنْ حَظْمِهَا وَمِنَ اللَّحْيَيْنِ بِرَطِيلٍ

Gözlerle gerdan arası, başın yular takılan yeri.

Sert ve katı olmalı bileği taşı gibi.

Tercüme kaynak metni kelimesi kelimesine karşılamasa da mefhum, şerhlerde verilen bilgilerle genel olarak uyumludur. İkinci dizedeki *bileği taşı* tamlaması برطيل kelimesinin karşılığıdır. Kaynaklarda bu kelime حجر مستطيل *dikdörtgen şeklinde bir taş* olarak açıklanmakta ve devenin kafasının iriliğini betimlemek için kullanıldığından söz edilmektedir.⁴⁶ Bileği taşı dikdörtgen olabilmekte ise de iriliğiyle temayüz etmez. Mütercim *bileği taşı* niteleyen *sert ve katı olmalı* ifadesi de irilik ifade etmemektedir. Karakoç, taşı kendi dünyasında böyle hayal etmiş olmalıdır.

25- ثَمْرٌ مِثْلُ عَسِيْبِ النَّخْلِ ذَا حُصْلٍ فِي غَارِزٍ لَمْ تَحْوَنْهُ الْأَحَالِيلُ

Ve upuzun kuyruğu ipek tüylü, sarksın memelerin üstünden.

Öyle dokunmalı ki memelerin ucunu ürkütmemeli.

Mütercim beyitteki Arap kültürüne ait unsurları aynen kullanmayı Türkçede daha iyi anlaşılacak karşılıklarını tercih etmiştir. Örneğin, ilk mısradaki geçen مثل عسيب ifadesinde devenin kuyruğu püsküllü hurma dalına benzetilmesine rağmen şair bunu *kuyruğu ipek tüylü* diyerek tercüme etmiştir. لم تحوئه الأحاليل cümlesi şerhlerin çoğunda, devenin hiç süt vermemiş olması nedeniyle güçlü kalabilmesi ve hızını kaybetmemesi şeklinde anlaşılmıştır. Zira süt veren hayvanın sürati, doğal

⁴⁴ Nitekim İbn Hişâm, beyit, وجلدها من أطوم beytiyle birlikte zikredilseydi daha iyi olurdu, diyerek buna işaret etmiştir. bk. İbn Hişâm, *Şerh*, 242.

⁴⁵ İbn Hişâm, *Şerh*, 246; Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 292.

⁴⁶ Tebrîzî, *Şerh*, 52; İbn Hişâm, *Şerh*, 248; İbn Hicce, *Şerh*, 45; Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 298. Kelimeye, demirden yapılmış bel, çapa anlamı da verilir. bk. Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 297.

olarak, azalacaktır.⁴⁷ Karakoç'un, *memelerin ucunu ürkütmemeli* ifadesi şiirsel bir anlatıma sahip olmasına rağmen beyitte vurgulanan inceliği yansıtmamaktadır.

26- تَخْذِي عَلَى يَسْرَاتٍ وَهِيَ لَاجِقَةٌ دَوَابِلُ مَسْهِنُ الْأَرْضِ تَخْلِيلُ

Kapkara iki mızrak bacakları, rüzgâr gibi uçmalı:

Şüpheye düşmelisin ayakları yere değdi mi, değmedi mi.

Beyitte devenin zarif, gereğinden fazla et barındırmayan ve mızrak gibi sağlam ayakları ve buna bağlı olarak sürati betimlenmiştir. *Kapkara iki mızrak bacakları* ifadesi sözü edilen sıfatları tam ihtiva etmese de çeviri genel anlamda yeterli olup özellikle ikinci dize, devenin olağanüstü hızını hoş bir şekilde yansıtmaktadır.

27- قَنَوَاءٌ فِي حَرَّتَيْهَا لِلْبَصِيرِ بِهَا عَثْقٌ مُبِينٌ وَفِي الْحَدَّيْنِ تَسْهِيلُ

Yumru burnundan, kulağından, beyzi çehresinden bu türlü develeri.

Tanır derhal deveden anlayan yekta bir bilirkişi.

Tercüme Arapça metni hemen hemen karşılamaktadır. Mütercim, devenin çehresini beyzi (yumurta biçiminde) olmakla nitelemiştir. Hâlbuki تسهیل kelimesi, yanaklarda yükseklik bulunmaması ve düz olması şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁸ İkinci dize bir bütün olarak zarif olmakla birlikte, sondaki *bilirkişi* ifadesi Türkçede farklı bir çağrışıma sahip olduğu için eleştiriye açıktır. Uyak endişesinden bağımsız olarak *seyis*, *tecir* gibi hayvandan anlayan kimseleri ifade eden bir kelime tercih edilebilirdi.

28- سَمُرُ الْعَجَلِيَّاتِ يَثْرُكُنَ الْحَصَى زَيْمًا لَمْ يَقْوَهَنَّ رُؤُوسَ الْأَكْمِ تَنْعِيلُ

Ayakları demirdenmişçesine çakılları fırlatır iki yana.

Deri mahfaza bile takmaksızın aşar kayalıkları bu eşsiz develer ki.

Tercüme, genel mefhumu karşılamaktadır. Fakat *demirdenmişçesine* ve *takmaksızın* ifadelerinde bir miktar tenâfür vardır. Sonda yer alan *ki* hem ses uyumunu sağlamış hem de bir sonraki beyitle ilginin güzelce kurulmasına vesile olmuştur.

29- كَأَنَّ أَوْبَ ذِرَاعَيْهَا إِذَا عَرَفْتِ وَقَدْ تَلَفَّعَ بِالْفُورِ الْعَسَائِقِلُ

Çalışkan bir işçi gibi terler coştukça, terledikçe coşar...

Aşar kuşlar gibi serap derelerini, sahra tepelerini, ateş çöllerini...

İlk mısradaki, devenin, çölün en sıcak zamanlarında bile çevik bir şekilde yoluna devam edebilişi anlatılmış ve hayvanın ayaklarını yere vuruşu, evladına ağıt yakan annenin dizlerini dövmesine benzetilmiştir.⁴⁹ Mütercim, güzel bir tasarrufla, devenin çalışkan bir işçiyle ilgisini kurmuştur. İkinci mısradaki havanın sıcaklığı, tepeleri kaplayan serap figürüyle anlatılmaktadır. Mütercim, bu mefhumu, kuş benzetmesi üzerinden esnek bir şekilde Türkçeye aktarmıştır.

30- يَوْمًا يَطَّلُ بِهِ الْجِرْبَاءُ مُصْطَخِدًا كَأَنَّ ضَاجِيَهُ بِالشَّمْسِ مَمْلُونُ

Kertenkelenin güneşte yanan sırtı sıcaktan külde pişmiş ekmeğe

Döndüğü günler bile kimse durduramaz koşmaktan şu bizim deveyi.

⁴⁷ Tebrîzî, *Şerh*, 54; İbn Hişâm, *Şerh*, 251; Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 301; Arapzâde, *Bânet Su'âd*, 41.

⁴⁸ Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 305.

⁴⁹ İbn Hişâm, *Şerh*, 260.

Tercüme Arapça metinle uyumludur. Fakat ikinci dizedeki *durduramaz koşmaktan* cümlesi kulak tırmalamakta, dizenin sonundaki *şu bizim deveyi* ifadesindeki samimiyet vurgusu, tasviri on altı beyit önce başlayan deve için makul görülecek olsa bile şiirdeki estetiği sokak ağzına yaklaştırdığından kanaatimize göre bir miktar argo düşmekte ve “i” sesini yakalamak için metne eklendiği anlaşılmaktadır.

31- وَقَالَ لِلْقَوْمِ حَابِيَهُمْ وَقَدْ جَعَلْتُ وَرُزُقُ الْجَنَابِيبِ يَرْكُضُنَّ الْحَصَى قَبْلُوا

Bir sıcaklık ki, “yolcular dinlenin!” der kervan sahibi

Ve taş altına gizlenir siyah çekirgeler, o sabır ateşleri.

Ama bizim meşhur devamız gün ortasında koşusunu bitirmez,

Başlamıştır yolculuğa sanki daha yeni.

Şerhlerde ورق kelimesi *siyaha çalan yeşil* olarak açıklanır.⁵⁰ Mütercim ورق الجنابوب tamlamasını *siyah çekirgeler* diye çevirmiştir. Çekirgeleri niteleyen *o sabır ateşleri* ifadesi mütercimin tasarrufu olup dayanıklı hallerine rağmen gölgeye kaçtıkları mesajını vermesinin deveye yönelik övgüye güç katacağı düşünülürse, güzel bir tercih olduğu söylenebilir. Son iki dizenin metinde karşılığı yoksa da sözün akışına uygundur. Tüm kervanın durmuş olması, devenin de durup durmadığı sorusunu akla getirdiği için mütercim buna cevap verecek dizeler ekleme ihtiyacı hissetmiş olmalıdır.

32- شَدَّ النَّهَارِ ذِرَاعًا غَيْطَلٍ نَصْفٍ قَامَتْ فَجَاوَبَهَا نُكْدٌ مَثَاكِيلٍ

Sıcak artar, değişir yürüyüşü; sıcak arttıkça değişir. Ve ön ayaklarının

Çırpınılı hızlanışı andırır ölmüş çocuğuna göğüs döven bir anneyi ve ona bakıp (anıp kendi ölmüş yavrularını da) hıçkıran yırtınan öbür anneleri.

Bu beytin, Karakoç’u en fazla etkileyen beyitlerden biri olduğuna işaret edilmişti.⁵¹ İkinci dizedeki *çırpınılı hızlanışı* ibaresinde görülen tenâfür istisna tutulursa tercümenin hoş ve Karakoç üslubuna yakışan bir anlatıma sahip olduğu söylenebilir. Güneşin yükselip yaktığı bir zaman dilimini betimleyen شد النهار ifadesini *Sıcak artar, değişir yürüyüşü; sıcak arttıkça değişir* şeklinde çevirerek metne kazandırdığı şiirsellik dikkat çekmektedir. Göğüs döven kadının uzun boylu ve orta yaşlı oluşu gibi ayrıntılara ise tercümede yer verilmemiştir.⁵²

33- نَوَاحَةٌ رُخْوَةٌ الضَّبْعَيْنِ لَيْسَ لَهَا لَمَّا نَعَى بِكْرَهَا النَّاعُونَ مَعْقُولٌ

Evet, o yürüyüş, o ayak çırpınılıları göğsünü paralayan yaşlı bir annenin çırpınılıları.

Akla elveda diyen bir annenin, alır almaz ilk yavrusunun kara haberini.

Bir önceki beytin devamı olarak Karakoç’u etkileyen özel beyitlerden bir diğeridir. Bir bütün olarak güzel ve şiirsel görünmektedir. *Akla elveda diyen bir anne* betimlemesi özgün, *alır almaz* ifadesi de onun anında acılı ruh hâline girdiğini gösteren ince bir kullanımdır. Kadının kollarının çevikliğini belirten رخوة الضبعين

⁵⁰ İbn Hişâm, *Şerh*, 268; Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 319.

⁵¹ Bu beğeni tesadüf değildir. Beyitteki teşbihin güzelliğine bazı şârihler de dikkat çekmişlerdir. bk. Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 322.

⁵² Bu ayrıntılar, övgüyü artıran unsurlar içermektedir. bk. Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 322-323.

tamlamasının ise tercümede doğrudan karşılığı yoktur. Fakat göğsünü *paralayan* ifadesinin, *نواحة*'nin karşılığı olmaya daha uygun olsa bile, bu anlamı içinde barındırdığı düşünülebilir.

34- تَفْرِي اللَّبَانَ بِكَفَيْهَا وَمَدْرَعُهَا مُشَقَّقٌ عَنْ تَرَاقِيهَا رَعَابِيلُ
Göğsü kan içinde kalan, üstü başı yırtılmış,
Saçları darma dağın çılgın bir annenin haberini.

Tercüme kaynak metni karşılamaktadır. Arapça ibarede lafzî karşılığı bulunmasa da mütercim *Saçları darma dağın çılgın bir anne* betimlemesi son derece hoştur.

35- تَسْعَى الْوَشَاءَ جَنَابِيهَا وَقَوْلُهُمْ إِيَّاكَ يَا بَنَ أَبِي سُلْمَى لَمَقْتُولُ
Söz taşıyıp öç alan ikiyüzlü şiiir ve kabile düşmanlarım:

“Ey Ebi Sülma'nın oğlu sen mahv oldun.” dediler, Suat'ın derdi bana yetmezmiş gibi.

Tercüme genel mefhumu karşılamaktadır. Fakat kelime düzeyinde eksikler ve bazı ilaveler vardır. Söz taşıyıcıların Su'âd'ı Kâ'b'a karşı kıskırttıklarını belirten *جنابياها* tamlaması⁵³ çeviriye yansıtılmamıştır. *الوشاء* söz taşıyan kimseler anlamında olup mütercim kelimeyi daha güçlü anlatmak için, *iki yüzlü şiiir ve kabile düşmanlarım* diyerek ilavelerde bulunmuştur. Sözü sonunda yer alan *Suat'ın derdi bana yetmezmiş gibi* ifadesi, metinde karşılığı olmamakla beraber akışa uygundur. Bir diğer husus da *يا ابن أبي سلمى* Ey Ebi Sülma'nın oğlu nidasıyla ilgilidir. Kâ'b, Ebî Sülma'nın oğlu değil torunudur. Dedeye nispet Araplarda sıkça görülen bir durumdur.⁵⁴ Bu nedenle ifadeyi *torunu* vb. şekilde çevirmek olası bir yanlış anlamanın önüne geçebilirdi.

36- وَقَالَ كُلُّ خَلِيلٍ كُنْتُ أَمْلُهُ لَا الْأَهْبِيَّكَ إِيَّيْ عَنَّا مَشْعُولُ

“Ey Ebi Sülma'nın oğlu sen kendini ölmüş bil.” Ben de koştum güvendiğim dostlara: Kime başvurduysa ama: “Biz yokuz bu işte, var git kendin bak başının çaresine” demezler mi?

Tercüme, önceki beyitteki “Ey Ebi Sülma'nın oğlu...” ifadesi küçük farkla tekrar edilerek başlanmıştır. Kâ'b hakkındaki ölüm emri, onun hikâyesinin önemli bir sacayağı olduğundan Karakoç bunu yeniden zikretme ihtiyacı hissetmiş olmalıdır. *Ben de koştum güvendiğim dostlara* ifadesinin metinde lafzen karşılığı olmamakla birlikte akıştan anlaşılmalıdır. *Biz yokuz bu işte, var git...* cümlesi ikinci mısran mefhumunu Türkçeye güzel aktarmış ise de sondaki *demezler mi?* ifadesi, kanaatimize göre, mısran içerdiği ağır psikolojiyi basit bir hayrete indirgeme tehlikesine maruz bırakmıştır.

37- فَقُلْتُ: خَلُّوا سَبِيلِي لَا أَبَا لَكُمْ فَكُلُّ مَا قَدَّرَ الرَّحْمَنُ مَفْعُولُ

Ben de onlara dedim: “Gidin gidin beni yalnız bırakın,
Neye hükmetmişse o olur, hükmeden o Allah ki.

⁵³ bk. Tebrîzî, *Şerh*, 64; İbn Hişâm, *Şerh*, 282; Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 331-332.

⁵⁴ İbn Hişâm, *Şerh*, 284; Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 331.

يَا لِكُمْ ibaresi tercümeyle yansıtılmamıştır. Bazıları bunu *Ey veled-i zinâlar*,⁵⁵ *ey soysuzlar*⁵⁶ şeklinde çevirmiştir. Bağlamı düşünüldüğünde mezkur ifade *vicdansızlar*, *insafsızlar* vb. argoya düşmeden tercüme edilebilirdi. Diğer taraftan, sondaki *ki* ifadesinin “i” sesini yakalamak için konduğu çok belli olmaktadır.

38- كُنْ اَيْنَ اُنْتَىٰ وَ اِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ يَوْمًا عَلَىٰ آلَةٍ حَذْبَاءَ مَحْمُولٍ

Yaşamak dediğiniz nedir bin yıl yaşasa bile

Eninde sonunda insanoğlu o kanbur tahta kutuya girmiyecek, bin-miyecek mi?

Birinci mısraın çevirisi esnek ama Türkçe açısından oldukça güzeldir. Kâ'b الة حذباء *kambur âlet* diyerek tabutu kastetmiştir. Karakoç bunu *kanbur tahta kutu* şeklinde çevirmiştir. Şair olmadığı bilinen bir başka mütercim *ağaçtan ata binip*⁵⁷ diyerek estetik bir kullanıma yer verdiği göz önüne alınırsa, Sezai Karakoç'tan, daha özgün bir tercih beklemek abes olmaz.

39- اُنْبِئْتُ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ اَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ مَأْمُوْلٌ

Haber geldi: “Peygamber, seni öyle bir cezaya çarpacak ki!”

Siz bilirsiniz, hey zavallılar! İşte onun kapısındaım, yüreğimde sonsuz bağışlanma ümidi.

Siz bilirsiniz, hey zavallılar! İşte onun kapısındaım, ifadesi mütercim tasarrufu, yüreğimde sonsuz bağışlanma ümidi cümlesi de hoş bir anlatımdır.

40- وَقَدْ اُنْبِئْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ مُعْتَدِرًا وَالْعُدْرُ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ مَقْبُوْلٌ

Ondan özür dilemeye geldim, af istemeğe geldim;

Çünkü o sırrını bilendir, kabul edicisidir mazeretlerin, O affedenlerin en affedicisi.

Tercümedeki *Çünkü o sırrını bilendir* cümlesi ile *O affedenlerin en affedicisi* ibaresinin metinde karşılığı yoktur. Rivayete göre Kâ'b bu beyti okuyunca Hz. Peygamber müdahale ederek *العفو عند الله مأمول* demiş ve bağışlayanın Allah olduğunu vurgulamıştır.⁵⁸ *رسول الله* lafzının iki kez tekrarına rağmen Karakoç'un Hz. Peygamberi lafzen anmamasının sebebi bu hassasiyette aranabilir. Son olarak, *kabul edicisidir* ifadesinde bir miktar tenâfür dikkat çekmektedir.

41- مَهْلًا هَذَاكَ الَّذِي اَعْطَاكَ نَافِلَةَ الْاَلِ قُرْآنَ فِيْهَا مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيْلٌ

İçi hidayet öğütü en yüce gerçekler dolu Kur'anı

Sana armağan eden Allah için ver bana bir savunma mühleti.

Tercüme Arapça metinle uyumludur.

42- لَا تَأْخُذْنِيْ بِاَقْوَالِ الْوَسْوَءِ وَالْمَ اَذْنِبُ وَلَوْ كَثُرَتْ عَنِّي الْاَقْوَالِ

Bakma ve zaten bakmazsın sözlerine beni kıskananların.

Senin hükmün onlara değil, hakka ayarlı ve ben de bir parça suçluyum belki.

⁵⁵ Arapzâde, *Bânet Su'âd*, 52.

⁵⁶ Kaya, *İslâmî Edebiyatta Şaheserler*, 50.

⁵⁷ Arapzâde, *Bânet Su'âd*, 53.

⁵⁸ Tebrîzî, *Şerh*, 68; İbn Hicce, *Şerh*, 54.

Tercüme esnek ama son derece zariftir. *Bakma ve zaten bakmazsın* ifadesi لا تأخذني نهynin karşılığıdır. Özellikle *ve zaten bakmazsın* ibaresi mütercimın tasarrufu olup Hz. Peygambere karşı edebi güzelce yansıtmaktadır. ولم أذنب cümlesi lafzen *bir günah işlemedim* anlamına gelmesine rağmen mütercim, Kâ'b'ın hikâyesinden de hareketle, *bir parça suçluyum belki* diyerek hoş bir manevra sergilemiştir.⁵⁹ *Senin hükmün onlara değil, hakka ayarlı* cümlesi de güzel bir tasarruf olup kaynak metinde karşılığı yoktur. Mütercim ولو كثرت عني الأقاويل ifadesini, muhtemelen birinci dizede vurgulandığı için, tercümeğe yansıtmamıştır.

43- لَقَدْ أَقَوْمٌ مَقَامًا لَوْ يَفُومُ بِهِ أَرَى وَأَسْمَعُ مَا لَوْ يَسْمَعُ الْفَيْلُ

44- لَطَّلَ يُرْعَدُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ مِنْ الرَّسُولِ بِإِذْنِ اللَّهِ تَنْوِيلُ

Ama senin makamımdayım şimdi. Fillerin bile titrediği makamda.

Bir makam ki, titrerdi bir fil benim gördüklerimi görse, işitse işittiklerimi

Burada beni ancak Allah buyruğuna bağlı Peygamber affı kurtarır:

Kırk üçüncü beyitte *makam* kelimesinin üç, fillerin titremesi halinin iki kere zikredilmesi, beytin mütercimın zihin dünyasında etkili bir iz bıraktığı şeklinde yorumlanabilir. Kırk dördüncü beyitte zamirler file dönmekte,⁶⁰ beyit, filin bile bu makamda titreyeceğini ve onu ancak Resûl'ün sakinleştirebileceğini ifade etmektedir. Mütercim, zamiri şaire göndererek ikinci mısraın tercümesini birinci şahıs kipi üzerine kurgulamıştır. Beyitteki باذن الله tamlamasının Türkçeye standart bir şekilde *Allah'ın izniyle* diye çevrildiği düşünülürse, Karakoç'un *Allah buyruğuna bağlı* ifadesinin özgün bir kullanım olduğu söylenebilir.

45- حَتَّىٰ وَضَعْتُ يَمِينِي لَا أَنَا زَعُ فِي كَفِّ ذِي نَقَمَاتٍ قَيْلُهُ الْقَيْلُ

46- لَذَلِكَ أَهْبَبْتُ عُنْدِي إِذْ أَكَلِمُهُ وَقِيلَ: إِنَّكَ مُسْئُوبٌ وَمَسْئُوبٌ

47- مِنْ خَادِرٍ مِنْ لُيُوثِ الْأَسَدِ مَسْكَنُهُ مِنْ بَطْنِ عَثْرٍ غَيْلٌ دُونَهُ غَيْلٌ

Ben de onun öç ve adalet eline uzatıyorum işte sağ elimi.

Beni ancak o kurtarabilir burda. Yalnız O. Şimdi söz yalnız Onun.

Ama O "Sen suçlusun, cezanı çekeceksin" dese önünde eğik

bulur boynumu adaletin heybeti.

En heybetli manzara bu olur benim için. Çünkü Asserde,

İç içe açılan sonsuz aslan yataklarının en içindeki

Muhteşem yurdunda hüküm süren aslanlar başbuğudur O.

Kırk beşinci beyitte, *Beni ancak o kurtarabilir burda. Yalnız O.* ifadesi mütercimın tasarrufudur. Aynı beyitte, el uzatılan kişi Hz. Peygamber olduğu için *öç ve adalet eli* ifadesindeki *öç* kelimesi uygun değildir. *نقمت* kelimesi bu anlamı çağırırsa da daha

⁵⁹ İbn Hicce bu ifadeyi *cezağı hak edecek bir günah işlemedim* şeklinde yorumlamıştır. bk. İbn Hicce, *Şerh*, 55. Süyûtî ise suçu işlemediğini belirtmenin etkili bir itiraf olduğunu, korku psikolojisini daha güzel yansıttığını ve böylece şefkat dilemenin daha güçlü bir şekilde anlatılmış olacağını ifade etmektedir. bk. Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 361-362.

⁶⁰ Tebrîzî, *Şerh*, 70; İbn Hicce, *Şerh*, 56.

dikkatli olunabilirdi. Tercümenin ikinci dizisinde de mütercime ait tasarruflar vardır. Kırk altıncı beyitte, قیل ifadesinden anlaşılacağı üzere, “*Sen suçlusun, cezanı çekeceksin*” diyen kişi meçhuldür. Mütercim, fâili “O” yani Hz. Peygamber olarak kaydetmiştir. Beyitte Kâ’b, Hz. Peygamberle konuştuğu esnada onun heybetini bir sonraki beyitte tasvir edilen aslanın heybetine benzetir. *Ama O “Sen suçlusun, cezanı çekeceksin” dese önünde eğik bulur boynumu adaletin heybeti* ifadesi ise sözü farklı bir boyuta taşımaktadır. Fakat bir sonraki dizede geçen *En heybetli manzara bu olur...* diyerek teşbihe geri dönüşü sorunu çözmektedir.⁶¹ Kırk yedinci beyit lafzî bazı tasarruflarla beraber zarif bir şekilde tercüme edilmiştir. Aslan teşbihinin Karakoç’ta derin bir iz bıraktığı anlaşılmaktadır. Zira bir eserinde, “*Büyük İslâm şairi, Kaside-i Bürde’nin büyük mimarı, Kâab bin Zühre, şiirinde Peygamber’i, içiçe aslan yataklarının en içindeki sarayda oturan bir aslanlar ülkesinin başkanı olarak anlatmış değil miydi?*”⁶² diyerek bu tasviri anmıştır.

48- يَغْدُو فَيَلْحَمُ ضِرَّ غَامَيْنِ عَيْشُهُمَا لَحْمٌ مِنَ الْقَوْمِ مَعْفُورٌ خَرَادِيلُ

Bir arslan ki, erkenden ava çıkar, yavrularının besini insanoğlu, insan eti.

Tercüme zarif olmakla beraber, aslan yavrularının besini olan insan etinin yere atılıp toza toprağa bulaşmış olduğunu ifade eden معفور kelimesi ve etin küçük parçalara bölünmüş olduğunu gösteren خراديل kelimesi⁶³ tercümeyle yansıtılmamıştır.

49- إِذَا يُسَاوِرُ قِرْنَا لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتْرُكَ الْقِرْنَ إِلَّا وَهُوَ مَقْلُوبٌ

Bir arslan ki, savaş alanında kendi düşmanı dengi

Bırakmadan çarpışmayı, haram sayar kendine savaşı terketmeyi.

Arapça metni karşıladığı görülen tercüme, Türkçe açısından bir fevkaladelik taşımaya da *dengi ve haram sayar* ifadeleri hoştur.

50- مِنْهُ تَظَلُّ سِبَاغُ الْجَوْ ضَامِرَةٌ وَلَا تَمْشَى بِوَادِيهِ الْأَرَاجِيلُ

Heybetinden kısılır sesleri yırtıcı çöl arslanlarının

Arslanlar arasında bile o dağıtır adaleti.

Beyitte, bölgeden geçen yırtıcı hayvanların mezkur aslandan korkmaları sebebiyle sessizce geçip gittikleri, yayaların ise oralara ayak basmaya cesaret bile edemedikleri anlatılmaktadır. Karakoç’un çevirisi, Türkçe açısından güzel görünmektedir. Fakat *ولا تمشى بواديه الأراجيل* ifadesinin tercümede karşılığı yoktur.

51- وَلَا يَزَالُ بِوَادِيهِ أَخْوَتَقَةٌ مُطَرَّخُ الْبَرِّ وَالْدَّرْسَانُ مَأْكُولُ

Parçalandı silâhları ve elbiseleri, kurda kuşa yem oldu

⁶¹ Arapzâde beyti şöyle tercüme etmiştir: “Allah teâlâ ve tekâdes hazretlerine kasem ederim ki tahkik Resûlullâh efendimiz benimle mükâleme eylediği vakt ‘ind-i ‘âcizânemde gâyetü’l-gâye mehb ü azametlidir. Hâlbuki bana denildi ki: ‘Yâ Kâ’b! Şân-ı Resûl’e lâyük olmayan rekîketü’l-me’ânî söylediğin sözler için ‘itâb olmaklığa mensûb ve bu cihetle mes’ûlsün.’” bk. Arapzâde, *Bânet Su’âd*, 76. Mahmut Kaya çevirisi de şöyledir: “*Konuşurken onunla ‘Anlatılanları yapan sensin ve sorumlusun!’ derse diye çok korktum.*” bk. Kaya, *İslâmî Edebiyatta Şaheserler*, 54.

⁶² Sezai Karakoç, *Farklar Günlük Yazılar I*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2011), 120.

⁶³ bk. Tebrîzî, *Şerh*, 76; İbn Hişâm, *Şerh*, 304; İbn Hicce, *Şerh*, 58; Süyûtî, *Kühûl’l-murâd*, 385-386.

Bu vâdide kendi gücüne bileğine güvenen nice kişi.

Arapça metni karşılayan tercüme son derece estetik bir anlatıma sahiptir.

52- إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيِّفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَيَّئٌ مِنْ سَيُوفِ اللَّهِ مَسْلُوكٌ
Şüphesiz ki, Peygamber, en keskin bir kılıçtır kılıçlarından Allah'ın.

Sonsuz bir kurtuluşa, nura ve hidayete alıp götüren bizi.

Kasidenin en önemli beyitlerinden olan bu beytin tercümesi kanaatimize göre vasatı aşmamıştır. Özellikle ilk dizede tercüme kokusu vardır. Hz. Peygamberin kılıca teşbihi kuvvetle vurgulanmışsa da bu kılıcın مسلول yani kınından çekilmiş oluşu atlanmıştır. Halbuki bu nokta, onun mücadeleye her an hazır olduğunu gösteren önemli bir detaydır.

53- فِي عُصْبَةٍ مِنْ فُرَيْشٍ قَالَ قَائِلُهُمْ بَيِّطُنْ مَكَّةَ لَمَّا اسْلَمُوا: زُؤَلُوا
Ve arkadaşları O'nun, Mekke vâdisinde İslâmı kabul eden Kureyş'in en ileri gelenleri... Cömertlikte ve yiğitlikte hiç birinin yok dengi.

Muhacirlerin övgüsünü içeren bu beytin tercümesi Türkçe açısından bir miktar hoş görünse de eksiktir. Zira beyitte, Mekke vadisinde, Kureyş'ten Müslüman olan gruba, sözcülerinin⁶⁴ hicret tavsiyesi işlenmektedir. Fakat Karakoç'un tercümesinde bu vurgu yoktur. Bir sonraki beyitte hicret olgusu tekrar edildiğinden oraya saklamış olması muhtemeldir.

54- زَالُوا فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كَثُفٌ عِنْدَ الْبَقَاءِ وَلَا مِيلٌ مَعَارِيزِ
İlk günler, göçmek gerekiyordu, hemen göçtüler, zerre tereddüt etmeden. Bırakarak yurtlarını, tüten ocaklarını, mal ve mülklerini. Yerlerinde kalanlar çarpışamayacak güçte olanlardı. Onlar da müdafasız ve silahsız, çepçevre küfürle çevrili, bugünü hazırlamış beklemişlerdi.

Beyit, Müslümanlardan gücü yetmeyenler hariç diğerlerinin hicret emrini yerine getirdiğini dile getirmektedir. Mütercim bu anlamı zengin bir şekilde yorumlayarak güzelce aktarmıştır.

55- شَمُّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالٌ لَبُوسُهُمْ مِنْ نَسْجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَابِيلُ
Evet, bunlar, başları dimdik gezen yiğit üstü yiğit, Davuda mahsus demir gömlektir zırh diye giydikleri.

Tercüme Arapça metni karşılamaktadır. أَبْطَال kelimesinin *yiğit üstü yiğit* denilerek vurgulu anlatılması güzeldir. *الهيجا* *savaş* kelimesi tercümede kullanılmaması ise de akıştan anlaşıldığı için önemli bir eksiklik değildir.

56- بَيِضٌ سَوَابِغٌ قَدْ شَكَّتْ لَهَا حَلْقٌ كَأَنَّهَا حَلْقُ الْقَفْعَاءِ مَجْدُولٌ
Zırhları pırıl pırıl ve upuzun. Çelikten bükümleri öyle ki, Birbirine geçip kaynaşmış bir ayrikotunun halkaları gibi.

⁶⁴ Bu sözcünün Hz. Ömer olduğu söylenir. bk. İbn Hişâm, *Şerh*, 310.

Tercüme Arapça metne uygun ve güzeldir. Fakat الفقهاء kelimesi iki ucu birleşmemiş yüzük gibi halkaları bulunan bir bitkidir. Mütercim bu karşılama için seçtiği *ayrıkotu* bu tanıma uymamaktadır. Mütercim, mezkur kelimeyi, Türk okuyucunun tanıdığı bir kelimeyle karşılamaya çalışmıştır.

57- لَا يُفْرَحُونَ إِذَا نَالَتْ رِمَاخَهُمْ قَوْمًا وَلَيْسُوا مَجَازِيعًا إِذَا نِيلُوا
Mızrakları düşmanı devirse yere, gurur nedir bilmezler,
Yenilirlerse bilmezler nedir umut kesmek, yok ya yenildikleri!

Tercüme Arapça metni karşılamaktadır. لا يفرحون ibaresinin, *gurur nedir bilmezler* diye tercüme edilmesi güzel⁶⁵ ve *yok ya yenildikleri* ifadesi övgüyü perçinleyen hoş bir tasarruftur.

58- يَمُشُونَ مَشْيَ الْجَمَالِ الزُّهْرُ يَعْصِمُهُمْ صَرَبٌ إِذَا عَرَدَ السُّودَ التَّنَائِيلُ
59- لَا يَقَعُ الطَّعْنُ إِلَّا فِي نُحُورِهِمْ وَمَا لَهُمْ عَنْ جِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلُ
Ak soy develer gibidir gidişleri. Korunmaları da saldırış.

Vurulunca göğüslerinden vurulurlar. Onlar ürkmeyiz, onlardan ürker dev dalgalı ölüm denizi
Korkakların savaştan kaçtığı belirten إذا عرد السود التنائيل cümlesinin tercümede karşılığı yoktur. Ürker dev dalgalı ölüm denizi cümlesi de oldukça güzel bir anlatımdır.

SONUÇ

Başka bir dile çevrilen şiirin, özündeki estetiği artık kaybettiği, bunu önlemek için şiirlerin şairler tarafından tercüme edilmesinin gereği öteden beri dillendirilen bir düşüncedir. Bu fikrin sahada yansımaları görmek ve detaylarını ortaya koyabilmek için şairler tarafından çevrilmiş şiirlerin kapsamlı birer tahlilini yapmak gerekir. Bu gayret, bir yandan mütercim şairin şiiri tercüme ederken ne tür manevralar yaptığını görmemize imkân tanyacak, diğer taraftan da onun şair olma vasfı dışında ne gibi kriterlere sahip olması gerektiği hususunu aydınlatacaktır. Sezai Karakoç'un *Kaside-i Bürde (Bânet Su'âd)* çevirisi, bir şair tarafından yapılmış şiir çevirisini incelemek için güzel örnektir. Karakoç'un, Arap edebiyatı uzmanı olmayışının doğurduğu eksikliği kasidenin Türkçe şerh ve tercümelerinden istifade ederek gidermeye çalışması, yaptığı işin gerçek bir çeviriden ziyade tercümenin tercümesi hüviyeti kazanmasına neden olsa da beklentileri azaltmamaktadır. Çeviri dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Karakoç'un kasideyi genel olarak Türkçeye doğru aktardığını söylemek mümkündür. Şair, kendisinden beklendiği üzere, eseri şiirsel bir üslupla Türkçeye aktarmış, özellikle bazı beyitlerde çok güzel bir estetik yakalamayı başarmıştır. Lafza esir olmayan, sözün akışının gerektirdiği ekleme ve çıkarmalar yapmaktan çekinmeyen,

⁶⁵ Karakoç'un bu tercümesinden, muhacirlerin, başarı karşısında nefislerine yenik düşmeyerek ikinci bir başarı sağlayan insanlar oldukları anlaşılmalıdır. Fakat Süyûtî, övülen kimselerin, çok zafer kazandıkları için zafere alışageldikleri ve özel bir sevinç gösterisinde bulunma ihtiyacı duymadıkları anlamına geldiğini beyan etmektedir. bk. Süyûtî, *Künhü'l-murâd*, 419. Bu anlam dikkate alınırsa işin rengi değişmektedir.

Arap kültürüne ait detayları ustaca Türk oyuncusunun anlayabileceği hale getirecek manevralar yapma cesaretini sergilediği görülen Karakoç'un birkaç yerin çevirisindeki tercihleri ise sorun arz etmektedir. Şair, yararlandığı şerh ve tercümelerin adını zikretmediği için göze çarpan eksikliklerin bu eserlerden mi yoksa mütercimmin kendisinden mi kaynaklandığını tespit etmek güçtür. Sonuç olarak, orijinal diline ve daha iyi anlaşılmasını sağlayacak yan kaynaklara vâkıf olunması kaydıyla, şair veya şair ruhlu mütercimler tarafından çevrilen şiirlerde estetik görünümü bir ölçüye kadar da olsa muhafaza edebilmek mümkündür, denilebilir.

KAYNAKÇA

- Arapzâde, Mehmed Emin. *Bânet Su'âd*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1302.
- Çelebi, İlyas. "Gûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Çetin, Mahmut. *HIRKA Hırka-i Saadetin Kab Bin Züheyr'in Romanı*. İstanbul: Edille, 1997.
- Çetin, Mahmut. *Radyo İçin 3 Oyun Kab bin Züheyr, Şeyh Ali Semerkandi, Hacı Bektaş-ı Veli*. İstanbul: Edille, 1997.
- Hamevî, İbn Hicce. *Şerhu kasîdeti Kâ'b b. Züheyr "Bânet Su'âd" fî medhi Rasûlillâh*. thk: Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1406/1985.
- Ispartalı, Zeynelâbîdîn. *Hadîka-i semeretü'l-fuâd kasîde-i Bânet Su'âd*. Ahmed Kâmil ve Şerîki Matbaası, 1928.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn. *Şerhu kasîdeti Bânet Su'âd*. thk: Abdullah Abdülkâdir et-Ta-vîl. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Kanter, Necati. *Bürde Bir Hırka-i Saâdet Romanı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2018.
- Karakoç, Sezai. *Batı Şiirlerinden Çeviriler*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Karakoç, Sezai. *Dirilişin Çevresinde*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Karakoç, Sezai. *Edebiyat Yazıları I Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Karakoç, Sezai. *Edebiyat Yazıları II Dişimizin Zarı*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Karakoç, Sezai. *Farklar Günlük Yazılar I*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Karakoç, Sezai. *İslâmın Şiir Anıtlarından Çeviriler*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 2000.
- Karakoç, Sezai. *Kıyamet Aşısı*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 11. Basım, 2013.
- Karakoç, Sezai. *Ruhun Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 21. Basım, 2021.
- Karakoç, Sezai. *Sütun Günlük Yazılar II*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Karakoç, Sezai. *Yitik Cennet*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 60. Basım, 2021.
- Karataş, Turan. *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2013.

Kaya, Mahmut. *İslâmî Edebiyatta Şaheserler*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Süyûtî, Celâlüddîn. *Künhü'l-murâd fî beyâni Bânet Su'âd*. thk. Mustafa 'Uleyyân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

Tebrîzî, Hatîb. *Şerhu't-Tebrîzî 'alâ Bânet Su'âd li-Ka'b b. Zühayr*. thk: Abdürrahîm Yûsuf el-Cemel, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1423/2003.

Osmanlı'nın Son Döneminde Erzincan'da Sosyal Hayat (1916-1919)*

Nihat FIRAT** Binali KOÇOĞLU***

Atıf/Cite as: Fırat, Nihat-Koçoğlu, Binali. "Osmanlı'nın Son Döneminde Erzincan'da Sosyal Hayat (1916-1919)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 257-280.

Öz: Bu çalışma, 1916-1919 yıllarına ait kayıtları içeren Erzincan C-55 nolu Şer'iyye Sicili ışığında Osmanlı Devleti'nin son döneminde Erzincan'da sosyal hayatla ilgili bazı konulara değinmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında Erzincan'da aile yaşantısı, miras taksimi, Müslüman toplum ile gayr-ı müslim kesimler arasındaki ilişkiler ve asayiş sorunları gibi konular üzerinde durulmuştur. Ayrıca Sicil kayıtlarıyla bu dönemde Erzincan'da görev alan muhtar, a'za, imam ve diğer devlet görevlilerini tespit etme imkânı bulunmaktadır. Defterimizde yüz kızartıcı veya toplum düzenini bozan suçları konu edinen belgeler bulunmamıştır. Bu durum dönemin toplum yapısı hakkında, genel ahlak ve toplum düzenine uyulduğu sonucunu çıkarmamıza yardımcı olmaktadır. Bu çalışmanın Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki Erzincan'ın sosyal ve kültürel hayatını ortaya çıkarmada katkı sağlayacağını ummaktayız.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Erzincan, Şer'iyye Sicilleri, Osmanlı, Sosyal Hayat.

Social Life in Erzincan at the Last Period of Ottomans (1916-1919)

Abstract: This study aims to deal with some issues related to social life in Erzincan in the last period of the Ottoman Empire in the light of Erzincan C-55 numbered Shariyya Registry, which contains records belonging to the years 1916-1919. In this framework, issues such as family life in Erzincan at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, relations between the Muslim community and non-Muslims and the division of inheritance as well as

* Bu çalışma, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında " Erzincan C 55 Nolu Şer'iyye Sicili ve Hukuki Değerlendirmesi (1916-1919)" isimli yüksek lisans çalışmasından üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye, nihat.firat@gmail.com,
ORCID: www.orcid.org/0000-0003-4244-0795

*** Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye, kocoglubinali@gmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-3273-4573

security issues were discussed. In addition, with the Shariyya Registry, it is possible to identify the other state officials who worked in Erzincan during this period. There are no documents in our book that deal with the crimes that disgrace or disrupt the social order. This situation helps us to conclude about the social structure of the period that general morality and social order were obeyed. We hope that this study will contribute to revealing the social and cultural life of Erzincan in the last period of the Ottoman Empire.

Keywords: Islamic History, Erzincan, Sharia Registry, Ottoman, Social Life.

الحياة الاجتماعية في العهد العثماني الأخير في مدينة إرزنجان (١٩١٦ - ١٩١٩)

الخلاصة: ظهرت أنواع المؤلفات القديمة بشكل عام، وتطورت مع العمل على المتن. في هذا السياق، هناك أسباب عديدة لترجيح المتن. ومن بينها: قصره، وإحكامه لغوياً، وكونه كتاباً تدريسياً، وسهّل الحفظ و قوياً مؤلفه علمياً، أو قنسياً، أو قبوله مباركاً. يمكن أيضاً تقييم العوامل المؤثرة الأخرى مثل فهم العلم، واستمرار التقليد، والعلاقات بين المعلم والطالب في هذا الإطار. بناءً على هذه الأسباب، تمّ تأليف الشرح والحاشية على المتن. في مقالتنا هذه، بعد التركيز على مفهوم الحاشية، ستبحث بإيجاز حياة أخي زاده (ت. 1500/905م) وشخصيتها العلمية. في تكملة المقالة، سيعرّف كتاب أخي زاده المسمى بـخيرة العقبى في شرح صدر الشريعة العظمى.

كلمات مفتاحية: الفقه، أخي زاده، صدر الشريعة، ذخيرة العقبى، شرح الوقاية، الحاشية.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin yargı organı ve o dönemin sosyal ve kültürel hayatı ile ilgili başvurabileceğimiz en önemli kaynak şer'iyeye mahkemeleridir. Devletin farklı zamanlardaki hukuki, askeri, ekonomik, dinî ve idari müesseseleri hakkında birçok önemli bilgi, bu mahkemelerin defterlerinde bulunmaktadır. Bu mahkeme kayıtları; halk arasındaki her türlü uyuşmazlığın çözülerek kayda alındığı ve günümüzde noter huzurunda yapılan akd, vekâlet gibi işlemleri de içermekte ve Osmanlı toplumsal hayatında aile, toplum, ekonomi ve hukuk gibi birçok alanla ilgili ana kaynak niteliği taşımaktadır.¹

Bu çalışmaya kaynaklık eden sicil, hicri 1334-1337 (1916-1919) yıllarını kapsayan, Erzincan Şer'iyeye Sicilinin ilk bölümüdür. Defter halen Ankara Milli Kütüphanede bulunmaktadır. Erzincan C-55 numaralı defterimizin incelediğimiz bölümünde toplam 137 mahkeme kaydı bulunmaktadır. Bu belgelerden ikisi Temyiz Mahkemesinin dava ile ilgili verdiği karar olup, Temyiz Mahkemesi kararları hariç defterimizde 135 dava bulunmaktadır. Çalışmamız esnasında Şer'iyeye Sicilinden kaynak göstermede davaların defterdeki sırası esas alınmıştır. Defterde kullanılan yazı stilinden defterin tamamının, bir kâtip tarafından yazılmamış olduğu anlaşılmaktadır.

Sicildeki kayıtlarda miras ve aile hukuku ile ilgili olanların ön planda olduğu görülmektedir. Defterimizde dava sayıları sayı bakımından sıraladığımızda; veraset,

1 Ahmet Akgündüz, *Şer'iyeye Sicilleri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 1988), 11-12.

vesayet, vekâlet, mehir ve nafaka, talak, tecdîd-i nikah, kayyım nasbı, vakıf-tevliyet, alacak davası, mal satış izni, harcama izin talebi, hizmet kiralama, velayet ve isbât-ı rüşd davaları bulunmaktadır. Ayrıca bunlara Müslüman ve gayr-ı müslimler arasındaki davalar da ilave edilmelidir.

1916-1919 Arası Erzincan'da Sosyo-Kültürel Hayat

1. Aile Hukuku

Aile Hukuku bağlamında defterimizde; mehir ve nafaka ile ilgili 10 dava, talakla ilgili 3 dava ve nikâhla ilgili 1 dava olmak üzere toplam 14 dava bulunmaktadır.

1.1. Nikâh

Defterimizde kadı'nın nikâh akdini tescil ettiği sadece bir kayıt vardır. Buradan hareketle incelediğimiz dönemde bu işi daha çok imamların nikâhları kıyarak, tescil ettiğini söyleyebiliriz. Defterimizde geçen kayıttaki; Ermeni asıllı (mühtedi) Hâdiye Hatun asıl dini din-i aslına (Hıristiyanlığa) geçmesi (irtidât etmesi) sebebiyle nikâhlarının fesh olduğunu söylemiş ve yeniden belli bir mehir belirlenerek ve din-i aslında kalarak tekrar yeni bir nikâh akdi tescil edilmiştir.²

1.2. Nikâhın Taraflara Getirdiği Hak ve Yükümlülükler

Nikâh akdinin taraflara yüklediği bir takım vazife ve haklar vardır. Bunların bir kısmı ahlaki bir kısmı da hukukidir. Burada daha çok mali ve hukuki yönü ağır basan mehir ve nafaka üzerinde durulacaktır.

1.2.1. Mehir

Mehir, evlenecek olan erkeğin eşine verdiği veya taahhüt ettiği para yahut maldır. Mehir kadının malıdır ve eşi razı olmadıkça kocasının onda bir tasarrufu söz konusu olamaz.³ Mehir, kadın için ekonomik yönden katkı sağlarken, erkek için keyfi bir şekilde boşanmayı engellemeye yönelik rol üstlenmektedir.

Fakat incelediğimiz defterde bir belge hariç nikâh akitlerinin direkt olarak yer almaması sebebiyle mehir miktarlarını ancak boşanma ve kadının ölen eşinin mirasından mehrini almak için açtığı dava kayıtlarından tespit edebiliyoruz.⁴

Sicilde mehir miktarına konu olan davalarda bahsi geçen miktarlar şu şekildedir. Mehr-i mu'accel olarak; bin beş yüz kuruş kıymetinde üç beş birlik Osmanlı altını ve yine beher arşın otuzdan cem'an altıyüz kuruşun kıymetinde yirmi arşın stalyon ve yine beher arşını on dokuz kuruş kıymetinde cem'an iki yüz altmış altı kuruş

2 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, Ankara Milli Kütüphane Arşivi 06 Mil Yz C 55, b. 126.

3 Saffet Köse, "Aile Hukuku", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 317.

4 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 1, 9, 10, 41, 61, 63, 64, 65, 105, 130, 135, 137.

kıymetinde on dört arşın Avrupa karı ipekli çarşaflık kumaş ve yine altıyüz kuruşun kıymetinde pembe renkli ipekli dikilmiş kutn elbisesi ve yine yüz yirmi kuruş kıymetinde üç parçadan ibaret bir kat hamam takımı Bursa havlusu ve üçbin yüz otuz kuruşluk eşya, mehr-i müeccel olarak 1051 kuruş⁵; diğer davalarda da mehr-i müeccel olarak iki bin yedi yüz elli bir kuruş⁶, iki bin beş yüz bir kuruş⁷, bin elli bir kuruş⁸, dört bin kuruş⁹, bin beş yüz elli bir kuruş¹⁰, bin sekiz yüz elli bir kuruş¹¹, dört bin kuruş gümüş akçe¹², iki bin yedi yüz elli bir kuruş¹³, bin iki yüz elli bir kuruş¹⁴, dokuz yüz elli bir kuruş¹⁵ ve üç yüz elli bir kuruş¹⁶ kayıtlarına rastlanmaktadır. Mehir miktarının tespitinde kadınların yaşı, güzelliği, sosyal statüleri gibi hususların etkili olduğu söylenilebilir.

Mehir hususunun annenin vefatı halinde de mirasa konu edildiği görülmektedir. Defterimizin 16 numaralı belgesine göre; önceki evliliğinden iki kızı olan Sündüs Hatun, Dursun Efendi ile evlenir. Bir süre sonra Sündüs Hatun vefat eder ve mirası paylaşılır. Fakat iki kızı Müşfika ve Fatıma mahkemeye başvurarak annesinin hayatta iken Dursun Efendi'den mehr-i müeccelini almadığını ve bu mehr-i müeccelden hisselerini talep etmişlerdir. Kadı da vefat eden Sündüs Hatun'un mehrini mirasa dâhil edip, kızlarının hisselerinin verilmesi yönünde karar vermiştir.

Eşin vefatı halinde kadının mehir bedelinin mirastan talep edildiğine dair defterimizde birkaç kayıt bulunmaktadır.¹⁷ Defterimizin 65 numaralı belgesine göre; Ahmet bin İsmail vefat etmiştir. Mirasa konu olacak eşi Behice Hatun'dan başka yakını yoktur. Eşi Behice Hatun mirasın 1/4'ünü alacağı, mirasın diğer 3/4 'ünün ise Beytü'l-Mâl'a kalacağı belli olunca, Behice Hatun eşinin terekesinden hayatta iken eşinden alamadığı mehri müeccelini talep eder. Kadı da şahitlerle durumun tespitinden sonra Behice Hatun'un mehr-i müecceli olan iki bin yedi yüz elli bir kuruşun kendisine verilmesi yönünde karar verir.

-
- 5 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 1.
 - 6 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 65.
 - 7 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 65.
 - 8 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 41.
 - 9 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 19.
 - 10 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 61.
 - 11 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 62.
 - 12 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 63.
 - 13 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 65.
 - 14 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 101.
 - 15 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 105.
 - 16 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 137.
 - 17 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 9, 63, 65.

1.2.2. Nafaka

Koca, evlilik süresince eşinin ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Buna evlilik nafakası denir. Defterimizde evini terk eden Şevket Ağa'nın eşine günlük 50 kuruştan nafaka takdiri örnek gösterilebilir.¹⁸

Evliliğin sona ermesi durumunda kadının yeniden evlenebilmek için beklemek zorunda olduğu süre zarfında ihtiyaçları koca tarafından karşılanır. Buna iddet nafakası adı verilir. Defterimizde 61 nolu belgede kadına iddet süresince günlük 100 kuruş nafaka takdiri bulunmaktadır. Osmanlı Hukuk Sisteminde günümüzde olduğu gibi eşi tarafından boşanan kadına hayat boyu (evlenmediği müddetçe) sağlanan bir nafaka mükellefiyeti bulunmamaktadır.

Anne veya babasının vefatında mahkeme tarafından tayin edilen vasi, Eytam Sandığı'na müracaat ederek çocuğun zorunlu giderleri için o günün şartlarına göre "nafaka ve kisve beha" adı altında mahkemece belirlenecek bir para istemektedir. Defterimizde bu konuya örnek verecek olursak; 68. davada yetim kalan Hüseyin ve Feride'ye vasi olarak İshak Efendi tayin olur. İshak Efendi ise bunların çeşitli ihtiyaçları için Eytam Sandığından bir ücret bağlanmasını talep eder. Netice itibariyle her birine günlük 25 kuruştan 50 kuruş bağlanmasına ve bu paraları harcama konusunda İshak Efendi'ye izin verilmesine karar verilir.

1.2.3. Talak (Boşanma)

Taraflar arasında nikâh akdinin bozulmasını ifade eder. Talak; erkeğin irade beyanı, anlaşarak veya mahkeme kararıyla gerçekleşir.

Bununla ilgili 19 ve 101 numaralı belgeler olmak üzere iki belge vardır. 19 numaralı belge şu şekildedir.

"...zevce-i menkûhe-i medhûl bihâsı olup meyânemizde hüsn-ü mu'âşeret kâbil olamadığından hüsn-ü rıza ve tayyib-i ihtiyarımla mehr-i müeccelim meblağ-ı mezkûr dört bin kuruş ile nafaka-i 'iddet-i mu'ayyenem ve müennes süknâm üzerine zevcim mezbûrdan muhâlefe-i şer'iyeye-i sahîha ile hul' olduğumda ol dahi hul'-i mezkûru kabul edüp ol vechile zevcim mezbûru hukuk-ı zevciyyetden müte'allika kâffe-i da'avi ve 'âmmeye-i metâlibten ibrayı 'âmm-i sahîh-i şer'-i ile ibrâ etmemle ol dahi beni hukûk-ı mezkûrenin ibrayı meşrûh ile ibra etmekle yekdiğerimizden kat'-ı 'alâka eyledik dedikde zevc-i mezbûr Mukîm dahi mukirre-i mezbûreyi bi'l-cümle kelimât-ı meşrûhâsında tasdik etmeğin ma vaka'a bi't-taleb ketb olundu."

Mahkemeye intikal eden kayıtlarda en önemli boşanma sebebi şiddetli geçimsizliktir. Sicilde karı-koca arasındaki şiddetli geçimsizlik "adem-i mu'âşeret",

18 Erzincan Şer'iyeye Sicil Defteri (1916-1919), b. 41.

“adem-i hissi muâşeret” ve “hüsn-ü muâşeret ve imtizâç kabil olamayıp” şeklinde ifade edilmektedir.

Defterimizdeki 62. numaralı belgede; Nafia Hatun geçimsizlik sebebiyle kocası Abbas Ağa'dan boşanmak ister. Abbas Ağa bu geçimsizliğin kayınvalidesinden kaynaklandığını ifade eder. Her iki taraftan hakem tayin edilir. Hakemler geçimsizliğin sebebinin her iki taraf olduğunu söyler. Boşanmaları yönünde fikir bildirir. Karar duruşmasına Abbas Ağa katılmaz. Nafia Hatun mehr, nafaka vb. bir hak talep etmez. Kadı da boşanmalarına karar verir. Ayrıca 101 nolu davada da Sultan Hatun'un geçimsizlik sebebiyle mehr-i müeccel ve nafaka hakkında vazgeçerek Hasan Ağa'dan boşanması buna örnektir.

1.2.4. Te'addüd-i Zevcât (Erkeğin Birden Fazla Eş ile Evlenmesi)

İslam Hukukunda, erkeğin birden fazla kadınla evlenebilmesi anlamına gelmektedir.

Defterimizde bu durumu sadece 61 ve 71. davada görmekteyiz. 61. davada; Muhabbet Hatun kocası Şükrü Efendi'nin başkasıyla evlendiğini, kendine bakmadığını, ayrı bir mesken istediğini belirtmiştir. 71. dava ise verasetle ilgilidir.

Defterimizde çok eşliliğin görülmesi ile ilgili sadece iki belgenin olması da gösteriyor ki; o zaman diliminde her ne kadar erkeğin birden fazla eşle evlenmesi mümkün ise de Erzincan'da bu durum yaygın değildir. Günümüzde de Erzincan'da Güneydoğu illerine kıyasla ikinci evliliğin hoş karşılanmaması, geçmişten gelen bir anlayışla da açıklanabilir.

1930'lu yıllarda Erzincan Valiliği yapan Ali Kemali Beğ 1932 tarihli Erzincan adlı kitabında Erzincan'da Te'addüd-ü Zevcât ile ilgili şu ifadelerde bulunuyor.

“Eoliya Çelebi'nin güzelliklerini medhettiği Erzincan kadınları, kıskançtır da. Kıskançlıklarını kocalarına karşı büyük bir hassasiyetle ibraz ederler. Bu hal teaddüd-ü zevcât adedinin, başka yerlerde olduğu gibi, alabildiğine teessüs etmesine mani olmuştur. Birden ziyade kadınla evlenenler yok değildi. Fakat bu evlenmeler ancak birinci kadının rızası ile yahut büyük mühim mazeretler sebebi ile mümkün olabiliyordu. Bu mazeretler, kadının çocuk getirmemesi, kör olması, senelerce yatakta hasta yatması, ev idaresini bilmemesi... gibi şeylerdi. Bazı evler vardı ki misafiri, konuğu çok ve adama ihtiyacı o nisbette ziyade idi, işe adam bulmak icab ediyordu. Bu türlü evlerin sahipleri, yine ilk kadınlarının rızasını alarak, defaatle evleniyorlardı. İlk kadının çirkin olması, geçimsizlik yapması, hatta ahlaksız olması izdivaç rabitasına halel vermediği gibi, teaddüd-ü zevcâta da vesile teşkil etmezdi. Evlilik rabitaları çok sağlam ve kavî idi.”¹⁹

19 Ali Kemali, *Erzincan* (Resimli Ay Matbaası, 1932), 311.

2. Miras (Tereke) ve Paylaşımı

Miras, ölen kimsenin mal varlığının akıbetini düzenleyen kuralların bütünüdür.²⁰ Kişi ölmeden malı mirasa konu olmaz. Kişinin hayatta iken malını çocukları arasında bölüştürmesi miras dağılımı şeklinde değil, bağış olarak değerlendirilir. İslam Hukukuna göre; anne ve baba hiçbir zaman mirastan mahrum olmaz ve ölenin kızları yanında amcası da mirastan pay alabilir. Muris mirasçılar bakımından üçte bir oranında tasarruf nisabına sahiptir.²¹

Defterimizde ağırlıklı olarak (135 davadan 43 tanesi veraset davası olup; bu da davaların %31,8'ine denk gelmektedir.) veraset davaları bulunmaktadır. Veraset davalarını incelediğimiz zaman mirasın bölüştürülmesi sırasında İslam Hukuku esaslarına uygun bir şekilde hüküm verildiği görülmektedir.²²

Defterde bulunan veraset davalarında genelde miras üzerindeki hisse oranlarının tespiti şeklindedir. Ayrıca ölen kimselerin alacaklarının vârisler tarafından talebi veya "Tekâlif-i Harbiyye" ait den murisin alacağı ya da ölen kimsenin maaş vb. alacağının tahsili ve taksimi ile ilgili olduğu görülmektedir. Özellikle ölen askerî memurların müterakim maaşları olup, bunların tahsil ve taksimini içeren veraset belgeleri bulunmakta. Bunlarda dikkat çeken bir husus ise mahiyeti anlaşılacakla birlikte alınacak olan paradan "ma'a tevkîfât" ifadesiyle bir takım kesintiler yapıldığı görülmektedir.

"...Fahriye ve sadr-ı kebîr oğlu gâib 'ani'l-beled Musa Kazım Efendi'ye münhasıra olup başka varisi ve terekesine müstehakk-ı âharı olmayup müteveffiyeye-i mezbûre hayatında müterâkim ma'âsâtından Erzincan Mal Sandığında alacak hakkı olan ma'a tevkîfât altı bin yedi yüz otuz beş kuruşu kable'l-ahz ve'l-istifa ber vechi muharrer vefat etmekle meblağ-ı mezkûr..."²³

3. Vasi ve Kayyım Tayini

Defterimizde (Veraset davalarından sonra en fazla belge vesayet ile ilgilidir. Bu da 135 belgeden 36'sına (%26,6) tekâbül etmektedir. Vasi tayin edilirken bazı kalıp ifadeler bulunmaktadır. Vasi olacakların bir takım özelliklere sahip olmaları gereklidir. Bu durum vasiler için sicilde "emanetle ma'ruf istikametle mevşuf ve her vechile umûr-u vesayet uhdesinden gelmeye muktedir" şeklinde geçmekte ve vasiliğin şartları da

20 Hamza Aktan, "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 143.

21 Aktan, "Miras", 144.

22 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 2, 4, 6, 7, 8, 12, 13, 16, 24, 26, 27, 29, 31, 32, 33, 43, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 66, 71, 72, 75, 78, 82, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 99, 103, 107, 113, 116, 120, 122, 124, 131.

23 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 33.

dolaylı olarak ortaya konmaktadır. Kendilerine vasi tayin edilen çocuklar “*vakt-i rüşd ve sedâdlarına değin*”²⁴ vasi idaresindedirler.

Defterimizde 69. davada Na'lbant-zade Halis Efendi ibn Kamil “*ben el-yeom yirmi yaşımı mütecâviz olup âkil ve bâliğ ve bulûğuma rüşdüm munazzam olup umûrumu bi'z-zât ru'yete kâdir ve i'ânet-i vasîden müsteğnî olmamla yedinde mahfûz olan malımı vasî-i mezbûr Şükrü Efendi'den bi'l-asâle taleb ederim*” diyerek önceden kendisine vasi tayin edilen Şükrü Efendi'den sahip olduğu malların iadesini talep etmiş, şahitlerin beyanıyla mahkeme bu yönde karar vermiştir.

Kayyım tayini; “hakim tarafından kısıtlı, gaip vb. kişiler adına hukuki tasarrufta bulunmak üzere tayin edilen kimse” anlamında kullanılmıştır.²⁵

Defterimizde kayyım tayini ile ilgili 5 belge bulunmaktadır. Bu belgelerde kayıp kişilerin mallarını idare etmek için kayyım nasb ve tayin olunduğu geçmektedir. Buna örnek olarak;

“...Medine-i Erzincan'ın Çölhasa Karyesi ahalisinden ve bidâyet-i harbde Kafkas cephesine seok olunan seksen altıncı alay ikinci tabur efrâdından iken Sarıkamış Muharebesinde gaybûbet eden Niyaz oğlu Salih bin Ömer'in hali tebeyyün edinceye değin emvâlini ahz ve kabza ve hukukunu muhafazaya bir kayyım nasbı ehem ve elzem olup mefkûtu mezbûrun eniştesi karye-i mezkûre ahalisinden Hacı oğlu İshak Bey ibn Abdurrahman emânetle ma'rûf istikâmetle mevsûf ve her vechile umûru vesâyet 'uhdesinden gelmeğe muktedir idüğü karye-i mezkûre hey'et-i ihtiyâriyesinden mu'tâ ve musaddak bir kıt'a 'ilm-u haber mündericâtı ve karye-i mezkûre ahalisinden Mehmed Efendi ibn Kahraman ve Zahit Ağa bin Mustafa nâm-ı kimesnelerin huzûru şer'de 'ala tarîki's-şehâde ihbârlarıyla lede's-şer'-i'l-enver zâhir ve mütehakkik olmağın mücebince mefkûd-u mezbûr Salih'in hali tebeyyün edinceye değin bi'l-cümle emvâlini ahz ve kabz ve hıfza mezbûr İshak Bey kibel-i şer'-i şerîfden kayyım nasb ve ta'yîn olundukda olduğu ber vech-i muharrer hizmet-i mezkûreyi kabul ve merâsimini icrâya kemâ yenbeği ta'ahhüd ve iltizâm etmeğın ma vaka'a bi't-taleb ketb olundu.”²⁶ verilebilir.

4. Vakıflar ve Önemi

Vakıf; “bir malın maliki tarafından dinî, içtimai ve hayrî bir gayeyle ebediyen tahsisi” demektir. Bir vakfın nasıl yönetilip işletileceği, vakfedilen maldan kimlerin hangi esas ve ölçüler içinde yararlanacağı vakfedenin iradesiyle belirlenir.²⁷

24 Erzincan Şer'iyeye Sicil Defteri (1916-1919), b. 20.

25 İsmail Özmel, “Kayyım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 107.

26 Erzincan Şer'iyeye Sicil Defteri (1916-1919), b. 53.

27 Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 475-478.

Bu hizmetlerden bir kaç; fakirlere, dullara, öksüzlere, borçlulara para yardımı yapmak; öğrencilere elbise ve yemek vermek, evlenecek kızlara cehiz hazırlamak, çalışamayacak derecede yaşlanan kayıkçı ve hamalların bakımını yapmak, oyuncağı olmayan çocuklara oyuncak temini vb. gibi çok farklı ihtiyaçlara cevap veren vakıflar bulunmaktaydı.²⁸

Defterimizde vakıflarla ilgili 3 belge bulunmaktadır. Bu kayıtlardan Karaağaç Mahallesinden Perdâl-zade Hacı İsmail'in Geçit Vadisinde pazar günleri kuşluk sonu ve her sene Rebiülevvelin on ikinci gecesini mevlid-i şerif okunması ve yemek verilmesine yönelik dört dükkanı vakfettiği, daha önce Dervişzade Mehmed Efendi'nin mütevellisi olduğunu ve onun vefatıyla oğlu Hacı Hafız Süleyman Efendinin görevlendirildiği²⁹; Erzincan'ın Niğdeli Mahallesinde el-Hâc Abdullah Efendi cami'i şerif ve medrese ve kütüphanesi vakfının bulunduğu, buradaki görevlinin günlük üç akçe ile ücretlendirildiği, buraya Mutasarıf-zade Muhyiddin Efendi ibn el-Hâc Mehmed Efendi'nin oğlu Müftü-zade Abdurrahman Efendi ibn Muhyiddin bin Hacı Mehmed'in görevlendirildiği³⁰, Erzincan Kasabası su yollarının tamir ve onarımı, mevlid-i nebevi kira'ati ve bir baş kurban kesilerek fakirlere yemek verilmesine yönelik Satılmış-zade Hacı Mehmed Ağanın hayatında vakf eylediği Geçit Vadisinden akan sudan üç kuşluk ve Vaskird Vadisinden akan sudan Pazartesi gündüzü ve Vaskird Karyesindeki bir değirmenini vakf eylediği ve oğlu Süleyman Efendinin vakıf idaresinde görevlendirildiği³¹ anlaşılmaktadır.

Bu belgelerde vakıf işlerini yürüten kişinin vefat etmesi halinde oğlunun vakıf işlerinin aksadığından bahsederek görev alma isteğini mahkemeye bildirmiş, mahkeme de bu minvalde karar vermiştir.³²

5. Köy, Mahalle ve Sülale Adları

Şer'iyye Sicili'nde zikredilen kişiler; aile (sülale) adları, isimleri ve baba adları ile kaydedilmişlerdir. Bu durum hangi bölgede hangi sülalenin yaşadığı hususunda bilgi sahibi olmamızı sağlamakta, ayrıca aileler arasında evlilik bağlarının ne şekilde oluştuğu konusunda bir fikir edinmemize imkan vermektedir.³³ Defterimizde sülale adlarıyla ilgili; İlyaszade, Şeyhzade, Hacı Mehmed Beyzade, Hocazade, Kırtılzade, Timurcuzade, Durduzade, Emirhanzade, Çörekçizade, Kömürcüzade, Köseoğlu, Feyzoğlu, Çavuşoğlu, Şoraklıoğlu, Tatoğlu, Çerioğlu, Sultanoğlu, Hancıoğlu,

28 Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1999), 294.

29 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 5.

30 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 80.

31 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 115.

32 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b. 5.

33 Nebi Gümüş - Ümit Erkan, "Osmanlı'nın Son Döneminde Rize'de Sosyal Hayat (1911-1913)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2012), 41.

Câbioğlu, Bektaşoğlu, Munzuroğlu, Demircioğlu, Badoğlu, Ferhadoğlu, Muradoğlu, Kumuroğlu, Kvasoğlu, Karşioğlu, Abuşoğlu, Balakoğlu, Kocakurtoğlu, Kabadayıoğlu, Serhoşoğlu, Yemlikoğlu, Etmekçioğlu, Mirzaoğlu, Çolakoğlu, İpekoğlu, Çilingiroğlu, Semercioğlu, Senetçioğlu, Mumcuoğlu, Konakoğlu, Hânoğlu, Melikoğlu, ve Siracoğlu isimleri geçmektedir.

Tablo 1. Defterde Adı Geçen Kaza, Nahiye, Mahalle ve Köyler

Kaza ve Nahiyeler			
1	Mama Hatun Kazası	3	Kıştim Nahiyesi
2	Kemah Kazası	4	Selepur Nahiyesi
Mahalleler			
1	Aktaş Mahallesi	21	Mecidiye-iSağır Mahallesi
2	Ali Efendi Mahallesi	22	Molla Güzel Mahallesi
3	Bey Bağı Mahallesi	23	Molla Mehmed Mahallesi
4	Cemaleddin Mahallesi	24	Molla Seydi Mahallesi
5	Çeribaşı Mahallesinde	25	Nebderli Mahallesi
6	Dânâ Mahallesi	26	Niğdeli Mahallesi
7	Eskişehir Mahallesi	27	Odabaşı Mahallesi
8	Fazlı Mahallesi	28	Ömer Efendi Mahallesi
9	Fethullah Mahallesi	29	Örenşehir Mahallesi
10	Gazioğlu Mahallesi	30	Reşadiye Mahallesi
11	Gerek Gerek Mahallesi	31	Rum Mahallesi
12	Gürâbi Mahallesi	32	Salıca Mahallesi
13	Hafızlı Mahallesi	33	Salihye Mahallesi
14	Halilullah Mahallesi	34	Selami Mahallesi
15	Hancı Mahallesi	35	Seydi Bey Mahallesi

16	Hasan Efendi Mahallesi	36	Şaban Ağa Mahallesi
17	HocaHayrettin Mahallesi	37	Şerefiye Mahallesi
18	Karaağaç Mahallesi	38	Şeyh Çelebi Mahallesi
19	Kerimoğlu Mahallesi	39	Taşçı Mahallesi
20	Kurşunlu Mahallesi	40	Yeni Mahallesi
Karyeler			
1	Ahmediye Karyesi	21	Kiy Karyesi
2	Aşağı Ula Karyesi	22	Köşünkar-1 Kebîr Karyesi
3	Balı Beyi Karyesi	23	Köşünkârı Sağır Karyesi
4	Balı Beyi Karyesi	24	Miğîsî Karyesi
5	Biteriç Karyesi	25	Molla Kondi Karyesi
6	Caferli Karyesi	26	Pişkıdağ Karyesi
7	Celabuzur Karyesi	27	Rum Ekrek Karyesi
8	Cencige Karyesi	28	Sansa Karyesi
9	Cırzını Karyesi	29	Silbûs Karyesi
10	Cimin Karyesi	30	Sipyatağı Karyesi
11	Çölhasa Karyesi	31	Sürbahan Karyesi
12	Denizdamı Karyesi	32	Şıhlı Karyesi
13	Hah Karyesi	33	Şuha Karyesinden
14	Hanzar Karyesi	34	Tahzûri Ekrek Karyesi
15	Haşhaşı Karyesi	35	Tilhas Karyesi
16	Hılır Karyesi	36	Til Karyesi
17	Hozonsu Karyesi	37	Veğavir Karyesi
18	Keleriç Karyesi	38	Vakf-Bırastik Karyesi

19	Kertak Karyesi	39	Vasketil Karyesi
20	Kismikor Karyesi	40	Yalnızbâğ Karyesi

6. Mahalle-Köy İmam ve Muhtarları

İncelediğimiz defterde imam ve muhtarların şâhitlerin tezkiyesinde bulunulması görevini yürüttüklerini, ayrıca kişi ve bilgi doğrulamasında (bilirkişi) kadiya yardımcı olduklarını görmekteyiz. Defterde adı geçen imam ve muhtarların ad ve görev yerleri şu şekildedir.

Tablo 2. İmam ve Muhtar İsimleri

	Mahalleler	İmamı	Muhtarı
1	Çeri	el-Hâc Hafız Osman Efendi ibn Hasan	Keçeci el-Hâc Süleyman Ağa ibn Abdullah
2	Dânâ	el-Hac Şakir Efendi ibn Ali	Mustafa Ağa ibn Halil
3	Gazioğlu	Abdullah Efendi	Ahmed Ağa ibn Halil
4	Halil Efendi	Hoca Mevlüt Efendi ibn Feyzullah	
5	Halilullah	Mevlüt Efendi ibn Hacı Feyzullah	Hasan Ağa ibn Mehmed
6	Hasan Efendi	Hafız Hamdi Efendi ibn Mustafa	Ahmed Hulusi Efendi ibn Süleyman
7	Kerimoğlu	Yusuf Ziya Efendi ibn Abdurrezzak	Mahmud Ağa ibn Hacı Dursun
8	Kurşunlu (15Ekim 1918)	Dursun Efendi ibn Ali	Mahmud Ağa ibn Osman
9	Kurşunlu (11 Mart 1919)	Hafız Yusuf Efendi ibn İsmail	Mahmud Efendi ibn Osman
10	Mecidiye-i Sağıre	Hafız Mahmud Efendi ibn Mehmed	Mahmud Efendi ibn Ali

11	Selami	Abdulhalim Efendi ibn Mehmed	Ali Efendi ibn Kamil
12	Şaban Ağa	Mehmed Efendi ibn İbrahim	Nuri Efendi ibn Ali
13	Taşçı	Hafız Salih Efendi ibn Hacı Ahmed	Mahmud Ağa ibn Mehmed
	Karyeler	İmamı	Muhtarı
1	Cırzını Karyesi	Kadir Efendi	Ziya Ağa ibn İshak (A'za)
2	Köşünkar-ı Sağır	Hasan Efendi ibn Dursun	Tevhid Ağa ibn Ali
3	Molla Kondi	Hakkı Efendi ibn Mehmed	Yaşar Bey ibn Hacı Abdullah
4	Rum Ekrek	Abdullah Efendi ibn Mustafa	Hüseyin Ağa ibn Emin (A'zâ)
5	Şıhlı	Hacı Hafız Osman Efendi bin Mehmed	Ahmed Ağa ibn Ahmed
6	Tahzûri Ekrek	Mehmed Efendi ibn Süleyman	İbrahim Ağa ibn Halil

7. Defterde İsmi Geçen İdareci ve Memurlar

Tablo 3. Askeri Görevliler

	Görevli Adı	Görevi
1	Abdulfettah-oğullarından Ebûbekir bin Yûsuf	Kemah Jandarma Bölüğü eski süvari neferi
2	Ahmed Mevlüt Efendi ibn Yusuf	'Atık Dördüncü Orduyu Hümâyuna mensup elli ikinci alayın ikinci taburunun sekizinci bölüğü mülâzım-ı evvelliğinden mütekâ'id
3	Alay Kâtibi Mehmed Efendi	
4	Ali Çavuşoğlu İsmail bin İbrahim	Askeri Şâhâne efrâdından

5	Arif Efendi	Dersaadet-i Jandarma Dairesi Muhasebe Kalemi kısm-ı evvel
6	Çilingir oğlu Mustafa Efendi ibn Şerif bin Hasan'ın	Asâkir-i Şâhaneye mensup yüz birinci alayın ikinci taburun tüfenkçisi
7	Çizmecioğlu Kadir bin Aziz	Asâkir-i Şâhaneye mensup Topçu yirmi dokuzuncu alayın ikinci taburu dördüncü bölümünde na'lbend neferi
8	Çörekçioğlu Mahmud bin Tayfur	Asakir-i Şâhâne efrâdından
9	Emin oğlu Halis	Asâkir-i Şâhâneye mensup Erzincan Jandarma Taburu efrâdından
10	Hacıoğullarından Mehmed oğlu İsmail	Asâkir-i Şâhaneye mensup yedinci alayın birinci taburunda Topçu bölümü efrâdından
11	Hacıoğullarından Mehmed oğlu İsmail	Asâkir-i Şâhaneye mensup yedinci alayın birinci taburunda Topçu bölümü efrâdından
12	İsmail Efendi	Yüzbaşılıktan mütekâ'id
13	Kasım Efendi	Kemah Kazası Merkez Jandarma Dairesi neferâtından
14	Kolağası Dilâverzâde Hacı Edhem Efendi bin Emin	Mütekâ'idini askeriyeden
15	Mahmud Efendi bin Halid Efendi	On birinci kolordu idare üçüncü şubesi birinci sınıf ketebesinden
16	Mehmed oğlu Bektaş Çavuş	Asâkir-i Şâhaneye mensup dokuzuncu Kafkas Fırkasının yirmi dokuzuncu alayı kumandanı Reşat Beyin emir çavuşu
17	Miralay Mehmed Arif Bey	

18	Muhsin oğlu Şükrü bin Arif	Asakir-i Şahâneye mensup Topçu yirmi dokuzuncu alayın ikinci taburu efrâdından
19	Mustafa bin Tahir bin Şerif	Asâkiri Şahaneye mensup Topçu yirmi dokuzuncu alayın ikinci taburu efrâdından
20	Mustafa Efendi ibn Süleyman	Erzincan Merkez Bölüğü Jandarma Ser Çavuşu
21	Mülazım Ahmed Ağa	Mülazım
22	Mülazım İsmail Ağa ibn Halil bin Abdullah	Dördüncü Ordu-yu Hümâyuna mensup Topçu yirmi altıncı alayın altıncı bölüğü mütekâ'idîn-i
23	Mülâzım-ı Evvel İbrahim Efendi	Erzincan Mekteb-i Rüşdiye-i Askeriye mu'allimlerinden
24	Niyaz oğlu Salih bin Ömer	Kafkas cephesine sevk olunan seksen altıncı alay ikinci tabur efrâdından
25	Nuri Efendi ibn İbrahim Edhem	Mülazım-ı Evvel
26	Pamukçuzade Halid Efendi ibn Ahmed ibn Hacı Mehmed	Askeri depo çavuşluğundan mütekâ'id
27	Ser-çavuş Abdullah Efendi ibn Miktad	Başçavuş
28	Yoklamacı Mehmed Efendi ibn İbrahim	Mütekaidin-i askeriyeden
29	Yoklamacızade Hamid Efendi ibn Ahmed bin Hacı Mehmed	Mütekâ'idîn-i askeriyeden
30	Yüzbaşı Halit Efendi	Asker-i Şâhâneye mensup Kastamonu Jandarma Mektebi Müdürü
31	Yüzbaşı Hasan Ağa	Yüzbaşı
32	Yüzbaşı Mehmed	Yüzbaşı

33	Yüzbaşı Mustafa Efendi	Yüzbaşı
34	Yüzbaşı Rüşdü Bey ibn Ahmed	Erzincan Askeri Merkez Hastanesi Eczacısı
35	Yüzbaşı Sıtkı Efendi ibn Tayyar bin Hacı Mehmed	Erbaa Kazasında Ahz-i Asker Şubesi riyâsetinde müstahdem

Tablo 4. Defterde Adı Geçen Diğer Görevliler

	Görevli Adı	Görevi
1	Fevzi Efendi	Erzincan Kadısı
2	Bilal Efendi	Erzincan Kadısı
3	Tâhir Efendi	Erzincan Kadısı
4	Sabri Efendi	Erzincan Kadısı
5	Hafız Ömer Lütfi Efendi ibn Bekir Sıtkı Efendi	Mahkeme-i Şer'iyeye Baş Katibi
6	Mehmed Nabi Bey	Livâ Muhasebecisi ve Beytü'l-mal Me'muru
7	Vasıf Efendi	Muhasebe Başkâtibi
8	Hafız Ömer Efendi bin İbrahim	Muhasebe-i Livâ Ketebesinden
9	Mehmed Emin Efendi	Erzincan Eytâm Müdürü
10	İzzet Bey	Erzincan Posta ve Telgraf Müdürü
11	Abdurrahman Efendi ibn Muhyiddin	Evkâf Tahsildarı
12	Rifat Efendi ibn Mehmed	Erzincan Aramaz Merkez Hastahane Kâtibi
13	Hacı Tahir Efendi	Erzincan Nüfus Kalemi Ketebesinden
14	Mehmed Efendi ibnü'l-Hâc Rıza Bey	Emlak-ı Emîriye Kâtibi
15	el-Hac Hafız Ahmed Efendi	Mahkeme-i Şer'iyeye Kâtibi

16	Hafız Mehmed Emin Efendi	Mahkeme-i Şer'ıye Kâtibi
17	Semerci-oğullarından Hafız Veysi Efendi ibn Osman	Mal Tahsildarları
18	Hafız Mehmed Halis Efendi ibn Ahmed Ağa	Erzincan Evkaf Memuru
19	Hafız Nazmi Efendi	Telgraf Müvezzi'i
20	Mehmed Onbaşı ibn Abdulkadir bin Mehmed	Belediye Odacısı
21	Abbas Ağa ibn İbrahim	Belediye Çavuşu
22	Yunus Cemil Efendi ibn İbrahim	Belediye A'zası
23	Tabib Refik Bey	Tabip

8. Gayr-ı Müslimlerin Durumu

İncelediğimiz tarihe en yakın olarak Erzincan'da 1914 Yılı Resmi İstatistiklerine göre Müslüman, Ermeni, Rum, Protestan ve Süryanilerin nüfusunun sayı ve oranları kaynaklarımızda mevcuttur.³⁴ Burada Rum, Protestan ve Süryanilerin sayılarının çok az olduğu görülecektir.

Defterimizdeki kayıtlar incelendiğimizde Erzincan'da Müslüman ve gayr-ı müslimlerin aynı mahallelerde yaşadıkları görülmektedir. Gayr-ı müslimlerin de Osmanlı mahkemelerine başvurması bu ilişkilerin siciller aracılığıyla incelenmesine olanak sağlamaktadır.

Erzincan C 55 nolu defterde (1916-1919 arası) veraset konulu 3 adet gayr-ı müslim (Ermeni vatandaşların açtıkları) dava bulunmakta, başka 2 davada da birer gayr-ı müslim vatandaşın ismi geçmektedir. 86 numaralı belgede "*Teb'a-i Devlet-i 'Aliyyenin Rum milletinden*" 2 kişinin şahitliğine başvurulmuştur. Ayrıca 75 numaralı veraset davasında ise Ermeni katliamına değinilmektedir.

Davalarda başlangıçta müştekinin ikameti ve hangi milletten olduğu belirtilerek davaya geçilir. "*Medine-i Erzincan'ın Gerek Gerek Mahallesinde sâkine zât-ı tarif-i şer' ile mu'arrefe Teb'â-ı Devlet-i 'Aliyyenin Ermeni milletinden sahıbe-i arzuhâl Yugaper Hatun veledet-i Makos Erzincan Livâ Mahkemesinde meclis-i şer'i şerif-i lâzımı'l-tevâkürde derûn-i*

34 T.C. Genelkurmay Başkanlığı, *Arşiv Belgeleriyle Ermeni Faaliyetleri 1914-1918* (Ankara: Genelkurmay ATASE ve Genelkurmay Denetleme Başkanlığı Yayınları, 2005), 629.

arzu hâlde mezkûrül-ism olup kibel-i şer'den husûmeti re'y olunan..."³⁵ diye başlamaktadır.

Bu davalarda özet olarak; 72 numaralı kayıta; Vahan Efendi, kendisine babasından miras kalan tarlanın Dursun Ağa'nın tasarrufunda olduğunu söyler. Veraset iddiasını iki Müslümanın şahitliği ile ispat eder. Mahallenin imam ve muhtarı da şahitleri tezkiye edince, Kadı da Vahan Efendi lehinde karar verir.

86 numaralı kayıta; Yugaper Hatun amcasından miras olarak kalan ev için davacı olur. Lehinde iki gayr-ı müslim vatandaş şahitlik eder. Kadı, evi kullanan Mustafa Usta'dan alınarak Yugaper Hatun'a iade edilmesi yönünde karar verir.

120 numaralı kayıta yine miras davasıyla ilgilidir. Kadı burada da iki gayr-ı müslimin şahitliği ile davacı Pars Hatun lehine karar verilir.

126 numaralı tevdî-i nikâh davasında aslen Kayserili olan Ermeni bir kadının Müslüman olarak Hâdiye ismini aldığı, 4 yıl evli kaldıktan sonra asıl dini olan hıristiyanlığa döndüğü ve bu sebepten nikahlarının geçersiz olduğu; kadının asıl dininde kalarak ve yeniden mehir belirlenerek nikahının yenilediği anlatılmaktadır. Bu davadan müslümanların Ermeni gayr-ı müslim kadınlarla evlenebildikleri görülmektedir.

67 numaralı davada ise; Suna bint-i Ali kocası Mahmut bin Hüseyin hayatta ve Mığısı Karyesinde otururken 1917 yılında Ermenilerin köye baskın yaparak köy hayvanlarını yağmaladıklarını, yağmalanan mallar arasında şuan Hüseyin Ağa'nın elinde olan 1 baş siyah ineğinin de olduğunu iddia ederek mahkemeden bu ineğin kendisine iadesini talep etmiştir. Hüseyin Ağa ise kendisinin ineği Keşişoğlu Asrod nâmlı bir Ermeniden satın aldığı ve Asrod'a da Suna'nın ölen kocası Mahmud'un sattığını şahitlerle ifade etmesi neticesinde dava düşmüştür. Bu davada dikkat çeken husus yağma iddiasının mahkeme tarafından direkt reddedilmemesi ve ineğin durumunun incelenmesi yani Erzincan'ın Rus işgali esnasında Ermenilerin yağma gibi faaliyetleri yapabildikleridir. Fakat köy imamı ve azasının tezkiye ettiği şahitlerin beyanıyla bu ineğin yağmaya konu olmadığı belirlenmiştir.

75 numaralı veraset davasında Ahmet Efendi babası Hacı Müştak Efendinin vefat ettiğini, sonrasında mirasçılar arasında bulunan babaannesi Nimet Hanım, kardeşi Ahmet Efendi ve kızkardeşi Rabia Hanım'ın Ermenilerin gerçekleştirdiği katliamda şehit olduğunu bildirerek (*ba'dehu ümmü mezbûre Nimet ve ibn mezbûr Abdullah ve bint-i mezbûre Rabia Ermenilerin îkâ' ettikleri katli'ânda şehid olup*) mirasın annesi diğer Nimet Hanım, kendisi, erkek kardeşi Bekir Efendi ve kızkardeşi Sıdika Hanım arasında pay edilmesini talep etmiş, bu talep şahitlerin ifadeleriyle mahkeme

35 *Erzincan Şer'iyye Sicil Defteri (1916-1919)*, b.86.

tarafından uygun bulunmuştur. Dava tarihi 3 Ekim 1918 dir. Katliamın tarihi tam olarak metinde bulunmamaktadır. Fakat katliamın varlığı mahkeme kayıtlarına bu şekilde yansımıştır.

Bu belgelere dayanarak gayr-ı müslimlerin verasetle ilgili olarak şer'i mahkemelere başvurdukları ve gayr-ı müslim şahit ve onları tezkiye eden kişilerin gayr-ı müslim olma durumunda da kabul gördükleri anlaşılmaktadır. İslam hukukuna göre genel kabul, gayr-ı müslimin Müslüman aleyhinde yaptığı şahitliğin geçersiz sayılmasıdır. Buna rağmen, Mahkeme tarafından; zaruret halinde bazı alimlerin bu şahitliği kabul etmesi görüşünün benimsenmesi, tüm vatandaşların kanun önünde eşitlik prensibine göre değerlendirildiğini göstermektedir. Bu üç davada da kadı mahkemeye başvuran gayr-ı müslim lehine karar vermiştir. Bu da gösteriyor ki Rusların bölgeyi terk etmesi ve Ermeni mezâliminden hemen sonra bile, gayr-ı müslimler haklarını rahatça arayabiliyor ve kanun önünde eşitlik prensibine göre muamele görüyorlardı. Bu davalar haricinde başka bir davanın olmaması da müslüman ve gayr-ı müslimler arasında münasebetlerin iyi olduğunu göstermektedir.

Belgelerde dikkat çeken bir diğer konu da; Müslümanlar için "oğlu" manasına gelen "bin ve ibn" ile "kızı" manasına gelen "ibnet-i" ifadeleri kullanılırken, gayr-ı müslimlerin oğulları için "Veled-i", kızları için ise "veledet-i" kelimelerinin kullanılmasıdır.

Ayrıca kişilerin yaşadıkları yerler ifade edilirken, "ikamet eden" anlamında, Müslümanlar için "sakinlerinden" tabiri kullanılırken, gayr-ı müslimler için ise "mütemekkinlerinden" ifadesi kullanılmaktadır.

Farklı tabirlere bir diğer örnek de Müslümanların bulunduğu davalarda mahkeme için; "meclis-i şer'i şerif-i enver" tabiri kullanılırken gayr-ı müslimler için mahkeme, "meclis-i şer'-i hatîr vâcibü't-tevkîr" tabiri ile ifade edilmiştir. Bu durum gayr-ı müslimlerin her ne kadar vatandaş olarak kabul edilse bile onlara farklı vesilelerle devlet otoritesinin hatırlatılması gerektiği düşüncesiyle açıklanabilir.³⁶

Belgelerden yine anlaşılıyor ki; Erzincan'da bulunan Rum Ekrek Mahallesi, Taşçı Mahallesi, Şeyh Çelebi Mahallesi, Gerek Gerek Mahallesi ve Yeni Mahalle'de Ermeni aileler bulunmaktadır.

1919 tarihli davalarda ismi geçen Tebe'a-ı Ermeniyeye'den birçok vatandaşın olması, 27 Mayıs 1915 Sevk ve İskan Kanunu (Tehcir Kanunu), Erzincan'ın Ruslar tarafından işgali ve 13 Şubat 1918'de kurtarılmasının ardından bölgede Ermeni

36 Nihat Fırat, *Erzincan C 55 Nolu Şer'iyeye Sicili ve Hukuki Değerlendirmesi (1916-1919)* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 70.

vatandaşların varlıklarını devam ettirdiklerini göstermektedir. Sonrasında da bölgede etnik bir göç dalgasının yaşanmamış olması da halen Ermeni vatandaşların bölgede varlıklarını devam ettiklerini varsaymamıza neden olmaktadır.

9. Kullanılan İsimler

İslam dinine göre çocuğun anne baba üzerinde hakları vardır. Bu haklardan biri de çocuklara güzel isimlerin konmasıdır. Defterimize göre o dönemde Erzincan'da isim belirlemede Allah'ın sıfatları (Abdurrahman gibi), peygamber adları, sahabe isimleri ve kâmil insanların isimlerinin ağırlıkta olduğu görülmektedir.

Dikkati çeken husus kadınların annesine değil de babasına izafetle tanınmalarıdır. Ayrıca erkeklerde kullanılan "el-hâcc", "hâfız" gibi unvanlar kadınlar için kullanılmamıştır. Hâlbuki kadınlar arasından da bu özelliklere sahip olanların mevcudiyeti muhtemeldir. Ancak genel ahlak ve kültürel anlayış gereği bu tür unvanların kullanılmadığını söyleyebiliriz.

Abdullah, Mehmed, Yûsuf, Osmân, Ali, Ömer, Süleymân, Mustafa, Mahmûd, Ahmed, Emîn, İbrâhîm, İsmâîl, Hasan, Hüseyin, Sâlih, Abdurrahmân, Ârif sıklıkla kullanılan erkek isimleridir. Hadîce, Saliha, Â'îşe, Fâtıma, Emîne, Nimet sıklıkla kullanılan kız isimleridir. Belgelerde çift isim kullanıldığı da olmuştur. Bu isimlerin Ahmed Mevlüt, Ömer Lütfi, Mehmed Nabi, Mehmed Halis, Yunus Cemil olduğu görülmüştür.

Kullanılan isimler incelendiğinde, ad koymada günümüzle benzerlik gösterdiği görülmektedir.

10. Defterde Adı Geçen Esnaf Grupları

Defterde adı geçen esnaf grupları ise şunlardır:

Kasap Esnafı, Çilingir Esnafı, Leblebici Esnafı, Fırıncı esnafı, Nalbant Esnafı, Terzi Esnafı, Bakkal Esnafı, Rençber Esnafı, Dülger Esnafı. Bunların dışında defterde bazı kimseler birtakım meslek adlarıyla birlikte zikredilmiştir. Bu durum, ilgili kimselerin atfedilen mesleği icra ettiklerini kesin bir şekilde ortaya koymamakla birlikte dönemin meslek ve meşguliyet alanları hakkında ipuçları vermektedir. İfade ettiğimiz meslek grupları şunlardır: Berber, demirci, çıracı, çoban, çaycı, değirmenci, yemenici, çörekçi kuşçu, semerci, kavukçu, keçeci, fındıkçı, katırcı, çizmeci, çarıkcı, mesci, papuşçu, mumcu, senetçi, bekmezci, ekmekçi, kuyumcu, aktar, kömürcü, pamukçu, hamal...

SONUÇ

Osmanlı Devleti mahkemelerinde İslam Hukuku uygulanmıştır. İncelediğimiz bu defterde “İslam Hukukunun Belirleyiciliği” daha net anlaşılmaktadır. Bu durum, İslam Hukukunun pratik hayattaki uygulamalarını kavramamıza ve teorik yönünü daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Öncelikle defterde kayıtlı olan belgelerdeki konuların dönemin siyasi olaylarından etkilendiğini söylemek mümkündür. I. Dünya Savaşında Erzincan halkı da savaşın olumsuz tesirlerinden etkilenmiş ve çok sayıda ölüm olmuştur. Tekâlif-i Harbiye Kapsamında verilen mallar, vârisler tarafından talep edilmekte, şehîden vefat edenlerin miras taksimi belgelerde görülmektedir. Erzincan’da savaşın olumsuz tesirleriyle çok sayıda ölümün olması ilgili deftere de yansımış ve belgelerin üçte birini veraset davaları oluşturmuştur.

Belgelerde ikinci önceliğe sahip olanlar aile kurumuyla ilgili olanlardır. Bu konuyla ilgili belgelerden aile kurumunun oluşması ve işleyişi hakkında elde ettiğimiz sonuçlara göre Osmanlı toplumunda esas olan ailenin korunması ve devamlılığının sağlanmasıdır. Ayrıca kadın ve çocukların haklarının hukuki koruma altına alındığı da gözlemlenmektedir. Kadının birçok hakka sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Vefat eden kişinin çocuklarından reşit olmayanlar varsa reşit olana değin, babası veya annesinden miras kalan mallarının idaresine, o kişinin ailesinden veya mahallesinden uygun birisi vasi olarak tayin edilmiştir.

Aile kurumunun oluşması ve işleyişi hakkında elde ettiğimiz sonuçlara göre Osmanlı toplumunda esas olan ailenin korunması ve devamlılığının sağlanmasıdır. Ayrıca kadın ve çocukların haklarının hukuki koruma altına alındığı da gözlemlenmektedir.

Defterimizde Kadı’nın nikah akdini tescil ettiği sadece bir kayıt vardır. Buradan hareketle incelediğimiz dönemde nikah işini daha çok imamların yaparak, tescil ettiğini söyleyebiliriz. Kadı’nın nikah akdi konusunda imama yetki vermesi, bu uygulamanın günümüzde yanlış bir şekilde anlaşılmasına sebep olmuştur.

Defterimizde çok eşliliğin görülmesi ile ilgili sadece iki belgenin olması da gösteriyor ki; her ne kadar erkeğin birden fazla eşle evlenmesi mümkün ise de ilgili tarihlerde Erzincan’da bu durum hoş karşılanmamış ve yaygınlaşmamıştır.

Mahkeme kayıtları Erzincan’da incelenen zamanın devlet görevlileri hakkında bize bilgi vermiş, mahkemeye intikal eden davalarda ilgili kişilerin yaşadığı yerlerin imam ve muhtarları tam olarak tespit edilebilmiştir. Ayrıca şahitlerin mesleklerinin de zikredilmesi dönemin meslek gruplarını tespit edebilmemize fırsat vermiştir.

Devlet görevlilerinin bu çalışmayla tespit edilmesiyle araştırmamız, bu konuda yapılacak araştırmalar için önemli bir kaynak vazifesi görecektir.

Erzincan'da müslümanlar ile gayr-ı müslim tebaadan olan Ermenilerin bir arada yaşadıkları görülmüştür. Gayr-ı müslimlerle Müslümanlar arasında alacak-verecek içerikli 3 dava dışında önemli bir olayın olmaması, dini kimliği farklı olan insanların bir arada mutlu ve huzurlu yaşadıklarını göstermektedir. Gayr-ı müslimler şer'i hukuka göre işleyen Osmanlı mahkemelerinde kendi haklarını sonuna kadar arayabilmişlerdir.

Fakat gayr-ı müslim davalarında farklı tabirlerin kullanılması (Müslümanların bulunduğu davalarda mahkeme için; "meclis-i şer'i şerîf-i enver" tabiri kullanılırken gayr-ı müslimler için mahkeme, "meclis-i şer'-i hafîr vâcibü't-tevkîr" tabiri kullanılması gibi) gayr-ı müslimlerin her ne kadar vatandaş olarak kabul edilse bile onlara farklı vesilelerle devlet otoritesinin hatırlatılması gerektiği düşüncesiyle açıklanabilir.

Belgelerden yine anlaşılıyor ki; Erzincan'da bulunan Rum Ekrek Mahallesi, Taşçı Mahallesi, Şeyh Çelebi Mahallesi, Gerek Gerek Mahallesi ve Yeni Mahalle'de Ermeni aileler bulunmaktadır. Sonrasında da bölgede etnik bir göç dalgasının yaşanmamış olması da halen Ermeni vatandaşların bölgede varlıklarını devam ettiklerini varsaymamıza neden olmaktadır.

Defterde vakıf ve tevliyet konusuyla ilgili 3 kayıt bulunmaktadır. Bu belgelerden vakıfların hangi amaçla kurulduğu, bu amaç için nelerin vakfedildiğini ve o zaman dilimindeki vakıf yöneticilerini belirleme imkânı bulmaktayız.

Defterimizde yüz kızartıcı veya toplum düzenini bozan suçları konu edinen belgeler bulunmamaktadır. Bu durum dönemin toplum yapısı hakkında, genel ahlak ve toplum düzenine uyulduğu sonucunu çıkarmamıza yardımcı olmaktadır.

Bu çalışmanın Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki Erzincan'ın sosyal ve kültürel hayatını ortaya çıkarmada katkı sağlayacağını ummaktayız.

KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim. "Tefrik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Akgündüz, Ahmet. *Şer'îyye Sicilleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 1988.
- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Apaydın, Yunus. "Nikâh Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 371-380.
- Apaydın, Yunus. "Şahit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Atar, Fahrettin. "Nikah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Vesâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Fırat, Nihat. *Erzincan C 55 Nolu Şer'îyye Sicili ve Hukuki Değerlendirmesi (1916-1919)*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Gümüş, Nebi - Erkan, Ümit. "Osmanlı'nın Son Döneminde Rize'de Sosyal Hayat (1911-1913)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2012), 27-53.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1999.
- Kemali, Ali. *Erzincan*. Resimli Ay Matbaası, 1932.
- Köse, Saffet. "Aile Hukuku", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Özmel, İsmail. "Kayyım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

T.C. Genelkurmay Başkanlığı. *Arşiv Belgeleriyle Ermeni Faaliyetleri 1914-1918*. I. Cilt. Ankara: Genelkurmay ATASE ve Genelkurmay Denetleme Başkanlığı Yayınları, 2005.

Erzincan Şer'iyeye Sicil Defteri (1916-1919). Ankara Milli Kütüphane Arşivi, 06 Mil Yz C 55.

Zengî Atabeyliği ve Kudüs Haçlı Krallığı'nın Mısır Üzerinde Hâkimiyet Mücadelesi*

Mustafa MOLLAİBRAHİMOĞLU** İhsan ARSLAN***

Atf/Cite as: Mollaibrahimoğlu, Mustafa-Arslan, İhsan. "Zengî Atabeyliği ve Kudüs Haçlı Krallığı'nın Mısır Üzerinde Hâkimiyet Mücadelesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 281-301.

Öz: Haçlı Seferleri ilk olarak Filistin merkezli olmak üzere Doğu Akdeniz'de cereyan etmiştir. Ancak II. Haçlı Seferi'nin başarısızlığa uğraması ve Suriye ve çevresinde Zengî hâkimiyetinin güçlenmesiyle Haçlılar Mısır'a yönelmişlerdir. Filistin ve Suriye'de siyasî durumun Haçlılar aleyhine değişmesinin yanında Mısır'da hüküm süren Fâtımî Halifeliği'nin son derece karmaşık bir süreç girmesi de Kudüs Haçlı Krallığı için bölgeyi daha cazip hale getirmişti. Bunun yanında, Fâtımîlerin devrik veziri Şâver b. Mücîr'in yardım talebi sebebiyle Zengî Atabeyliği bu bölgede tasarrufta bulunma imkânı elde etmiştir.

Bu çalışmada, Fâtımî Halifeliği'nin içinde bulunduğu siyasî krizden başlayarak Haçlılar'ın Askalân'ı zaptı incelenecektir. Ayrıca Zengîler'le Kudüs Haçlı Krallığı arasında yaklaşık on yıllık bir dönemi kapsayan Mısır'da hâkimiyet kurma mücadelesi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Fâtımî Halifeliği, Zengî Atabeyliği, Kudüs Haçlı Krallığı, Nüreddîn, Amaury, Şîrkûh, Şâver

The Struggle of the Zangid Dynasty and the Crusader Kingdom of Jerusalem over Egypt

Abstract: The Crusades took place in the Eastern Mediterranean, primarily in Palestine. However, because of the failure of the II. Crusade and gaining Zangids authority over Syria and its surroundings, the Crusaders turned to Egypt. In addition to the change in the political situation in Palestine and Syria against the

* Bu çalışma, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. İhsan ARSLAN danışmanlığında Mustafa MOLLAİBRAHİMOĞLU tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Diyanet İşleri Başkanlığı, Rize, Türkiye, mollaibrahimoglumustafa.61@gmail.com, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-7528-7064

*** Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye, ihsan.arslan@erdogan.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0003-4790-0711

Crusaders and the fact that the Fatimid Caliphate, which ruled in Egypt, entered into an extremely complex process, made the region more attractive for the Crusader Kingdom of Jerusalem. On the other side, Zangids had the opportunity to intervene in this region due to Shawar ibn Mujir's request for help, the overthrown vizier of the Fatimids.

In this study, starting from the political crisis of the Fatimid Caliphate, the Crusaders' conquest of Ascalon will be reviewed. In addition, the struggle to establish dominance in Egypt, covering a period of about ten years, between the Zangids and the Crusader Kingdom of Jerusalem will be discussed.

Keywords: Egypt, Fatimid Caliphate, Zangids, Crusader Kingdom of Jerusalem, Nureddin, Amaury, Sherkuh, Shaver

صراع دولة آل زنكي ومملكة القدس الصليبية على مصر

ملخص: وقعت الحروب الصليبية للمرة الأولى في شرق البحر الأبيض المتوسط، متمركزة في فلسطين، إلا أن الصليبيين اتجهوا نحو مصر بعد فشل الحملة الصليبية الثانية، وسيطرة آل زنكي على سوريا ومحيطها. إن التغيير في الموقف السياسي في فلسطين وسوريا ضد الصليبيين بالإضافة إلى انخراط الخلافة الفاطمية، الحاكمة في مصر، في مرحلة معقدة للغاية زاد أطماع مملكة القدس الصليبية في المنطقة. ومن جانب آخر، وجدت دولة آل زنكي فرصة لاستغلال الوضع في المنطقة بمناسبة استنجد شاور بن مجير، الوزير الفاطمي المخلع.

يتناول هذا البحث، سيطرة الصليبيين على عسقلان بدءا من الازمة السياسية للخلافة الفاطمية بالإضافة إلى صراع الحكم بين دولة آل زنكي ومملك فلسطين الصليبية على مصر، الذي استمر حوالي عشر سنوات.

الكلمات المفتاحية: مصر، الخلافة الفاطمية، دولة آل زنكي، مملكة القدس الصليبية، نور الدين، عموري، شاور

GİRİŞ

Haçlı Seferleri, arka planı itibariyle teolojik, siyasî, sosyo-ekonomik vs. birçok sebebi barındıran askerî seferlerdir. Bu seferler, çoğunlukla Doğu Akdeniz ve Mısır üzerine olmuştur. İlk iki Haçlı Seferi'nin gerçekleştiği bölge Doğu Akdeniz iken, zaman ve zeminin sürüklediği konjonktüre bağlı olarak bu seferler yönünü Mısır üzerine çevirmiştir. Başlangıçta Haçlı Seferleri'ni meydana getiren sebep ve şartlardan bağımsız olarak Suriye ve çevresinde değişen siyasî durum, Haçlı Seferleri'nin de istikametine yön vermiştir. Avrupa'dan gelen bu güçlü dalga karşısında hazırlıksız yakalanan Müslümanlar, zamanla Suriye ve çevresinde durumu lehlerine çevirmiş ve bu bölgedeki Haçlı ilerleyişini durdurmuştur. Ayrıca Suriye ve çevresinde siyasî bütünlüğünü Zengî Atabeyliği liderliğinde sağlayan Müslümanlar, Kudüs Haçlı Krallığı'nı ve Haçlı kontluklarını Doğu Akdeniz sahillerine sıkıştırmıştır. Hristiyanlarca büyük beklenti duyulan II. Haçlı Seferi'nin başarısızlığa uğratılmasıyla

Müslümanlar Doğu Akdeniz’de psikolojik ve askerî üstünlüğü de büyük ölçüde ele geçirmiştir.¹

Kudüs Haçlı Krallığı, Doğu Akdeniz’deki durumun da etkisiyle yeni bir politika geliştirme yoluna gitti. Bu noktada Mısır’da hüküm süren Fâtımî Halifeliği içinde bulunduğu derin siyasî kriz ortamında Kudüs Haçlı Krallığı için cazip imkanlar sunmaktaydı. Bu minvalde gerek bulunduğu stratejik mevki gerekse Mısır üzerine yapılacak muhtemel hareketler için uygun bir konumda olan Askalân, Kudüs Haçlı Krallığı için ideal bir hedef konumuna geldi. Uzunca bir süredir Fâtımî idaresinde bulunan bu şehir I. Haçlı Seferi’nin başarıyla nihayete ermesinin hemen ardından Fâtımîlerce Kudüs üzerine düzenlenen akınlar için hayatî bir önem kazanmıştı. Vezir el-Efdal b. Bedr Cemâlî (öl.1121) döneminde Fâtımîler Askalân üzerinden Kudüs üzerine birçok sefer düzenlemiş ancak bu seferlerden istedikleri sonucu elde edememişlerdi.²

Düzenledikleri bu seferlerde Kudüs’ü tekrar kendi idareleri altına almaya muvaffak olamayan Fâtımîler, Vezir el-Efdal b. Bedr Cemâlî’nin katli sonrası güçlü bir idareden yoksun kalmıştı. Bu sebeple Filistin üzerine aksiyon alma şansını büyük ölçüde yitirmiş ve çoğunlukla savunma pozisyonunda kalmıştı. Bu noktada Askalân şehri, Fâtımîler için Mısır savunmasında son derece kritik bir konuma gelmişti. Seferlerin başlangıcında, Kudüs Haçlı Krallığı açısından teolojik bir anlam ifade etmeyen Mısır, Fâtımîlerin içinde bulunduğu karmaşadan dolayı Haçlılara büyük fırsatlar sunmaktaydı. Bu noktada Mısır’a giden yolda Askalân öncelikli hedef olmuştu.³

Doğu Akdeniz’de genel durum bu şekildeyken Fâtımî idaresindeki Mısır, uzunca bir süreden beri merkezî bir otoriteden yoksundu. Sık sık vezirlerin sebep olduğu idari krizler ve çatışmalar devleti yıpratmaktaydı. Fâtımî halifeleri Mısır’da yaşanan bu karmaşa ve huzursuzluğun önüne geçme noktasında zayıf konumları sebebiyle bu sıkıntılı durumu gidermeye muktedir değillerdi. Mezhepsel açıdan Şî-

¹ Sevtap Gölgesiz Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı Siyasî Tarihi (1099-1187)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 213; Ramazan Şeşen, *Selâhaddin Eyyübî ve Dönemi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 60.

² İbn Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2015), 21; Aydın Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2008), 173; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), II/74.

³ Serkan Özer, “Haçlılar, Askalân Şehrini Zaptı”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/58 (2015): 525; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 222.

Sünnî çekişmesinin de mevcut olduğu Fâtımîlerde ordunun çeşitli etnik unsurlardan meydana gelmesi karşılaşılan önemli sorunlardan bir diğerydi.⁴

Halife Müstansir-Billâh'ın (1036-1094) hükümdarlığı döneminde vezirlik makamında bulunan Bedr el-Cemâlî (öl.1094) ile Fâtımîlerde süre gelen istikrar,⁵ vezirin oğlu el-Efdal döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde yükselen Selçuklu tehdidinde,⁶ Müstansir-Billâh sonrası Müsta'li-Billâh (1094-1101) ile Nizâr (öl.1095) arasında meydana gelen mezhebî çatışmalar⁷ ve Doğu Akdeniz'in hemen hemen bütünü ele geçiren Haçlılar karşısında Fâtımîler, ciddi sınavlar vermişti.⁸ Selçukluları ve Haçlıları Sînâ yarımadasının doğusunda tutabilen Fâtımîler, Müsta'li-Billâh-Nizâr çekişmesinde Vezir el-Efdal b. Bedr Cemâlî'nin gayretleri sonucu iç bütünlüğünü büyük ölçüde korumayı başarmıştı.⁹

el-Efdal b. Bedr Cemâlî'nin 1121 yılında Halife Âmir-Biahkâmillâh'ın (1101-1130) tertiplediği bir komplo sonucu katledilmesinin ardından Fâtımîler geçmişe nazaran güçlü vezirlerden mahrum kalmış, merkezî yönetimde sürekli problemler yaşamıştı.¹⁰ Hâfız-Lidînillâh (1131-1149) dönemine kadar merkezî yönetim problemlerini baskılayan Fâtımîler, bu dönemle beraber çok daha büyük sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştı. Bu dönem içerisinde Yânis, Behrâm ve Rıdvân b. Velahşi gibi vezirlerin ortaya çıkması ve bunların zamanla güç kazanmaları süreç içerisinde

⁴ Nihat Yazılıtaş, "Fâtımî Ordusunu Meydana Getiren Etnik Unsurlar", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2005): 209; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Aralık 2021).

⁵ Abdülkerim Özeydin, "Müstansir-Billâh el-Fâtımî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Aralık 2021); Abdülkerim Özeydin, "Bedr el-Cemâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Aralık 2021); Mehmet Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 57.

⁶ Marina Atila, *XI-XII Yüzyıllar (1055-1171) Arasında Selçuklu-Fatımî İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 78; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, çev. Beşir Eryarsoy vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016), 8/286; Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 72; Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, çev. Fatih Yücel (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), 308.

⁷ Atila, *Selçuklu-Fatımî İlişkileri*, 78; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8/384; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 324; Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 66.

⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8/420; Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 74; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 330.

⁹ Abdülkerim Özeydin, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Aralık 2021); Fâtımî Halifliği'nin Bedr Cemâlî ve el-Efdal dönemindeki istikrarı ve bu iki dönemdeki yönetim başarısı, 17. asırda Osmanlı İmparatorlunda başarılı bir sadrazamlık görevini yöneten Köprülülere benzetilebilir. Köprülü Mehmed ve oğlu Fazıl Ahmed Paşalar, duraklama dönemine giren imparatorlukta çok sayıda reforma imza atmış ve devletin kalkınmasında büyük katkı sağlamışlardır. Bk. Mücteba İlgürel, "Köprülü Mehmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Aralık 2021).

¹⁰ İbn Kalânîsî, el-Efdal'ın katli konusunda Bâtınî iddiasını reddedip vezirin öldürülmesinden Halife Âmir-Biahkâmillâh'ı sorumlu tutar. Maktül vezir hakkında da son derece müspet ifadeler kullanır. Bk. İbn Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 84; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/22; Abdülkerim Özeydin, "Âmir-Biahkâmillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Aralık 2021).

birbirlerini tasfiye etmelerini doğurmuştu.¹¹ Vezir Behrâm döneminde Fâtımî bürokrasisinde Ermeni nüfuzu son derece artmış ve kadrolaşma diğer güç odakları nazarında hoşnutsuzluğa yol açmıştı. Bu durum beraberinde iç çatışmayı getirmiş ve çeşitli kademelerde tasfiyelere sebep olmuştu. Bu dönemde öne çıkan problemlerden bir diğeri de kardeşinin veliaht tayin edilmesine karşı harekete geçen Hâfız'ın oğlu Hasan'ın isyanıydı. Bu isyan süreci oldukça kanlı geçmiş ve çok sayıda insan bu isyana bağlı olaylarda hayatını kaybetmişti.¹²

1. Fâtımî Halifeliği'nin Gerileme Dönemine Girmesi: Zâfir-Biemrillâh ve Fâiz-Binasrillâh Dönemleri

Zâfir-Biemrillâh (1149-1154) döneminde gerek vezirler arası çekişmeler gerekse Askalân'ın Kudüs Haçlı Krallığı tarafından zapt edilmesi Fâtımî Halifeliği'nin gerileme evresine girdiğinin en belirgin nişanelerinden kabul edilmektedir. ez-Zâfir ile başlayıp Fâiz-Binasrillâh (1154-1160) ile devam eden bu dönemde Fâtımîler, kendi bünyesinde çözümler ve Askalân'ın kaybına bağlı olarak varlık noktasında sıkıntılı bir döneme girmiştir. Yine bu dönemde Fâtımîler Zengîlerle ittifak arayışına girmişlerdir.¹³

1.1. Zâfir-Biemrillâh Dönemi Fâtımîler

Ekim 1149'da hilâfete gelen Zâfir-Biemrillâh, iktidarının başlarında vezirlik makamına Ebü'l-Feth Selim b. Mesâl'i tayin etti. Bu atamaya karşı çıkan İskenderiye'nin sünnî valisi Ebü'l-Hasan Ali b. Sellâr, bu atamadan kısa süre sonra Kahire'ye yürüyerek halifeden hil'at aldı ve vezirliğe yükseldi.¹⁴ Bu durumdan rahatsız olan ibn Mesâl, İbnü's-Sellâr'ın üzerine birlik gönderdi. İbn Mesâl, her ne kadar gönderilen bu birlikler karşısında mağlup olsa da daha sonra üvey oğlu Abbas b. Ebü'l-Fütûh ve Talâi' b. Rüzzi'k'i karşı bir hamle olarak göndererek ibn Mesâl'i mağlup edip öldürttü (1150).¹⁵ En güçlü rakibini bertaraf eden İbnü's-Sellâr, devlet içerisinde arzu ettiği şekilde inisiyatif alırken Haçlıların idaresinde bulunan Doğu Akdeniz'in kıyı şehirleri olan Akkâ, Yafa, Sayda, Trablus ve Beyrut üzerine yağma akınları düzenledi. Üsâme b. Munkız'ın aracılığıyla Nûreddîn Zengî (1146-1174) ile

¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/130; Brett, Fâtımî İmparatorluğu, 382; Ahmet Güner, "Hâfız-Lidînillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Aralık 2021); Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 103.

¹² Güner, "Hâfız-Lidînillâh"; Seyyid, "Fâtımîler"; Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 107. Serkan Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri (1098-1171)* (Ankara: T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 128.

¹³ Cengiz Tomar, "Tala' b. Rüzzi'k", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Aralık 2021).

¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/203; Murat Öztürk, "Zâfir-Biemrillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2021).

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/204; Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 111.

de ittifak girişimlerinde bulunan İbnü's-Sellâr, bundan istediği sonucu elde edemedi.¹⁶

İbnü's-Sellâr, Nisan 1153 yılında Haçlılar'ın Askalân üzerine giriştikleri faaliyetlere karşı üvey oğlu Abbas ve Fâtımî emiri Dırgâm b. Âmir'i Haçlılar üzerine gönderdi. Bu arada, Askalân üzerine gönderilen birlikte yer alan Üsâme b. Munkız'ın da kışkırtmasıyla Abbas, oğlu Nâsr'ı Halife ez-Zâfir'e gönderdi. Halifenin yakın arkadaşı olan Nâsr, ez-Zâfir'i ikna ederek İbnü's-Sellâr'ı öldürdü.¹⁷ Bu süreç içerisinde Kudüs Haçlı Krallığı, uzun süren muhasaradan sonra Ağustos 1153'te Askalân'ı zapt etmeyi başardı.¹⁸

Halife Zâfir-Biemrillâh, İbnü's-Sellâr sonrası vezirlik makamına gelen Abbas'tan zamanla rahatsızlık duymaya başlamıştı. Yakın ilişki içerisinde bulunduğu Nasr'a vezirlik makamı karşılığında babası Abbas'ı öldürülmesini teklif ettiyse de Abbas'ın erken davranmasıyla bu komplo başarısız oldu. Bunun üzerine halifeye karşı bir komplo düzenleyen Abbas, oğlu Nasr aracılığıyla Zâfir-Biemrillâh'ı öldürttü.¹⁹ Abbas, suikastın ardından Zâfir'in çocuk yaştaki kardeşleri Yûsuf ve Cibril'i halifenin katledilmesinden sorumlu tutarak öldürttü. Üsâme b. Munkız'ın da şahit olduğu bu olay, orada bulunanlar nazarında dehşet uyandırmıştı.²⁰

1.2. Askalân'ın Kudüs Haçlı Krallığı Tarafından İşgali

Kudüs'ün batısında bulunan Askalân, Fâtımîler açısından önemli bir lojistik ve harekât üssü konumundayken Haçlılar açısından da ele geçirilmesi elzem bir şehirdi. Vezir el-Efdal döneminde Filistin üzerine icra edilen seferlerin harekât merkezî olan bu şehir, Fâtımîlerin gerileme döneminde de önemini halen korumaktaydı.

¹⁶ Üsâme ibn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018), 35.

¹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/235; İbn Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 186; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II/305; İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 44.

¹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/238; Aydın Usta, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015), 153.

¹⁹ İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 45; Öztürk, "Zâfir-Biemrillâh"; Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 112; Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri*, 131.

²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/241; Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 113; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 396; "Yanımdakilerden bir Ermeni'ye "bak bakalım kimi öldürüyorlar" dedim. Gitmesiyle dönmesi bir oldu ve şöyle dedi: Bu adamlar Müslüman olamazlar! Öldürdükleri adam efendim Ebu'l-Emane (Emîr Cibril'i kastediyor). Birisi onun karnını yardı ve bağırsaklarını dışarı döktü!" Sonra Abbas, Yusuf'un kanlar içindeki başının koltuğunun altında tuttuğu halde, Yusuf'u sürükleyerek çıktı. Kanlar Abbas'ın kılıcının açtığı yaradan akıyordu. Zâfir'in kardeşinin oğlu Ebu'l-Beka da Nasr ibn Abbas'ın peşisıra getirildi. İki de sarayın içindeki bir odaya götürülerek öldürüldüler. Bütün bunlar, sarayın içinde hepsi çekilmiş bin kadar kılıç olduğu halde vaki oldu. O gün yaşadığım en kötü günlerden biriydi. Allah (Subhanehu) ve bütün yarattıkları tarafından lanetlenen iğrenç bir zulüm işlenmişti o gün. Bk, İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 48.

Fâtımîlerin içinde bulunduğu durum itibariyle Askalân üzerinden Kudüs üzerine ciddi bir tehdit söz konusu değilse de Haçlıların Mısır üzerine muhtemel seferleri için bu şehir uygun bir konumdaydı.²¹

Haçlılar, Kudüs Haçlı Kralı Foulque (Fulk) (1131-1143) döneminden başlayarak Askalân çevresinde kaleler inşa etmeye başlamışlardı. Bu doğrultuda Beersheba (Birüssebi) ve İbelin’de kaleler yapıldı. Yine bu kapsamda Gazze şehri yeniden tamir edilerek Tapınak Şövalyelerinin idaresine verildi. Bu şekilde Askalân çevresinde kontrol ve denetimi arttıran Haçlılar, muhtemel bir kuşatma sırasında daha hazırlıklı hale gelmişlerdi.²²

Haçlıların Askalân üzerinde beklediği fırsat Zâfir-Biemrillâh döneminde ortaya çıktı. Fâtımîler içerisindeki iç sorunlardan ve Nûreddîn Zengî’nin Dımaşk meselesiyle meşgul olmasından istifade eden III. Baudouin (1143-1163) Askalân’ı kuşatmaya aldı. Kudüs Krallığı şehri karadan kuşatırken Sayda hâkimi Gerard on beş parçadan müteşekkil bir donanmayla denizden muhasaraya başladı. Kuşatma devam ederken gerek Kudüs’ten gerekse hac için gelenlerden sağlanan katılımla kuşatmacılar güçlenirken şehir garnizonu günden güne güç kaybetmeye başladı.²³

Kuşatmanın ancak beşinci ayında Vezir İbn Sellâr’ın meydana getirdiği Fâtımî donanması Askalân önlerine gelerek muhasarayı denizden kırdı. Fâtımî donanmasının bu hareketi müdafilerde büyük sevinç yaratsa da karadan gelmesi beklenen ordunun Askalân’a ulaşamaması sebebiyle bu sevinç kısa sürdü.²⁴

Kuşatmanın devamındaki günlerde yeni takviyeler de alan Haçlılar inşa ettikleri kulelerle şehri almaya çalıştılar. Haçlıların bu hareketine karşı kuleleri yakmayı başaran Askalân garnizonu, ateşin rüzgâr sebebiyle ters yöne esmesi üzerine zor durumda kaldılar. Çıkan yangına bağlı olarak surlarda gedik açıldı. Ancak tapınak şövalyelerinin disiplinlerini kaybedip yağmaya girişmeleri, Haçlı hücumunun başarısız olmasına sebep oldu. Çok sayıda tapınakçı öldürülürken şehre yapılan taarruz da geri püskürtüldü.²⁵

²¹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-tarih*, 8/500; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 222; Usta, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*, 149; Malcolm Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, çev. Doğan Mert Demir (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), 296; Şimşek, *Fâtımî Devleti’nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 86; Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri*, 134.

²² Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 223; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 376; Usta, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*, 150; İbn Munkız, *Kitâbu’l-İ’tibâr*, 35; Özer, “Haçlılar, Askalân Şehrini Zaptı”, 531.

²³ Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 224.

²⁴ İbn Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 187; Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, 297; Willermus Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 87; Murat Öztürk, *Fâtımîler’in Deniz Gücü Ve Akdeniz Hâkimiyeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 153.

²⁵ Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 91; Usta, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*, 152; Özer, “Haçlılar, “Askalân Şehrini Zaptı”, 536.

Günden güne çetin muhasara karşısında şehri savunan garnizon, ihtiyaç duyulan askerî ve lojistik yardımdan mahrum kalmaları sebebiyle art arda yapılan hücumlardan sonra direncini kaybedip Ağustos 1153'te eman yoluyla Haçlılara teslim oldu. Askalân'ın aylarca süren kuşatmadan sonra teslim olmasıyla Kudüs Haçlı Krallığı, Mısır üzerine yapılacak seferlerde karadan ve denizden önemli bir ikmal merkezî elde etmiş oldu.²⁶

Zengî Atabeyliği, Haçlıların Askalân üzerindeki faaliyetleri sırasında Dimaşk meselesiyle meşgul oldukları için Fâtımî veziri İbnü's-Sellâr'ın yardım çağrularına gereken şekilde cevap veremedi. Ancak Nüreddîn vezirin yardım talebi için gönderdiği Üsâme b. Munkız'ın Askalân'a asker toplamasına müsaade etti.²⁷

1.3. Fâiz-Binasrillâh Döneminde Fâtımîler

Vezir Abbas, katledilen halifenin yerine onun küçük yaştaki oğlu Ebü'l-Kâsım İsâ'yı Fâiz-Binasrillâh lakabıyla halifelik makamına getirdi (1154). Çocuk yaşta tahta çıkartılan Fâiz-Binasrillâh, babasının katledilmesinin ve onun ardından meydana gelen hadiseler sebebiyle küçük yaşta ruh sağlığını kaybetti. Halife Zâfir-Biemrillâh'ı öldürtüp küçük yaştaki veliaht Fâiz-Binasrillâh'ı tahta çıkartan Vezir Abbas, devlet içerisinde arzu ettiği şekilde tasarrufta bulunmaya başladı.²⁸

Vezirin faaliyetlerinden rahatsız olan saray mensubu kadınlar, Talâi' b. Rüzzi'k'e içine saçlarını koydukları mektuplar göndererek yardım istediler. Başlangıçta Vezir Abbas ile iyi ilişkiler kurarak onun icraatlarına karşı bir tutum sergilemeyen Talâi', saray kadınlarından gelen davet üzerine Kahire'ye gelmesi Vezir Abbas'ı Mısır'dan kaçmaya mecbur etti. Makamından indirilen Vezir Abbas, Suriye'ye doğru giderken yolda Haçlıların saldırısına uğradı. Bu saldırı sırasında kendisi ölürken oğlu Nasr Haçlılara esir düştü. Beraberlerindeki Üsâme b. Munkız ise kaçmayı başardı. Esir düşen Nasr daha sonra altmış bin dinar karşılığında Haçlılardan alınıp Kahire'de linç edildi.²⁹

Talâ' b. Rüzzi'k vezirliğe geldikten sonra Haçlılara karşı mücadele ederken, Sultan Nüreddîn ile yakın ilişki içerisinde oldu.³⁰ Bilbîs şehrini tahkim ettiren Talâ', Haçlılar üzerine akınlar düzenledi. 1160 yılında Halife Fâiz-Binasrillâh veliaht bırakmadan vefat edince yerine Hâfız-Lidînillâh'ın torunu Abdullah'ı Âdid-Lidînillâh (1160-1171) lakabıyla hilafete getiren Talâ', devlette kontrolünü daha da

²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/238; İbn Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 188; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 225; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 342; Özer, "Haçlılar, "Askalân Şehrini Zaptı", 538; Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, 299; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 94.

²⁷ İbn Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 39; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 395.

²⁸ Seyyid, "Fâtımîler".

²⁹ Munkız, *Kitâbu'l-İ'tibâr*, 54; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 397; Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, 299; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II/306; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 110; Tomar, "Tala' b. Rüzzi'k".

³⁰ Atıla, *Seçuklu-Fatımî İlişkileri*, 97; Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri*, 151; Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 116.

arttırmak için yeni halife ile kızını evlendirdi. Vezirin bu hareketi saray ve çevresinde hoşnutsuzluğa yola açtı. Vezirin bu hareketi üzerine 1161 yılında Zâfir-Biemrillâh'ın kız kardeşi, tertip ettiği bir komplo sonucu Talâ' b. Ruzzîk'i öldürttü.³¹

Öldürülen Talâ' b. Ruzzîk'in yerine oğlu Ruzzîk vezaret makamına geldi. Yönetim olarak babasının gerisinde kalan Ruzzîk, babası döneminde Kudüs Krallığı'na verilmekte olan yıllık vergiyi vermeyi reddetti. Bunun sonucunda dönemin Yafa kontu Amaury, Mısır üzerine yürüdü. Eylül 1162 yılındaki savaşta Dırgâm b. Âmir komutasındaki ordu Haçlılara mağlup olarak Bilbîs'e çekildi. Haçlı ilerleyişi ancak Nil nehrinin bentlerinin açılmasıyla durdurulabildi.³²

Ocak 1163'te Kûs ve Saîd bölgelerinde vali olarak görev yapan Şâver b. Mücîr isyan ederek Vezir Ruzzîk'i devirdi ve Kahire'de yönetimi ele geçirdi. Ancak Şâver'in bu vezirliği kısa sürdü.³³ Talâ' b. Ruzzîk'in kurduğu Berkıyye isimli askerî birliğin komutanı olan Dırgâm b. Âmir, Şâver b. Mücîr'e isyan etti. Yapılan savaşta Şâver mağlup olurken Dırgâm b. Âmir yönetimi ele geçirdi. Bunun üzerine Şâver b. Mücîr yardım almak amacıyla Dımaşk'a gitti.³⁴

Bu hadiselerden kısa süre sonra Haçlılar, Mısır'a saldırdı. Vezir Dırgâm'ın kardeşi Fâkûs'un yönetimindeki Fâtımî ordusu Haçlılara yenilerek Bilbîs'e çekildi. Bu Haçlı hücumu da bir önceki gibi Nil nehrinin bentlerinin açılmasıyla bertaraf edildi.³⁵ Haçlı ordusu Fâtımîlerin haraç vermesi karşılığında geri çekildi. Yine bu dönemde Dırgâm b. Âmir, sadakatinden şüphe duyduğu çok sayıda emiri, düzenlediği bir ziyafette öldürttü.³⁶

2. Mısır Üzerinde Zengî-Haçlı Mücadelesi

Kudüs Haçlı Krallığı, Mısır üzerindeki aksiyonlarına Askalân şehrinin ele geçirilmesinden sonra başlamıştı. Bu noktada, yapılan hareketler nihai sonuç vermese de maddî anlamda kazanç sağlamıştı. Mısır, Zengî Atabeyliği için gerek konjonktür gerekse coğrafi sebeplerle öncelikli bir hedef değildi. Ancak Mısır'da makamından devrilen Şâver b. Mücîr'in yardım talebi ve Haçlıların iyiden iyiye Mısır üzerinde

³¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/302; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 402; Tomar, "Tala' b. Ruzzîk"; Şimşek, *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*, 117; Seyyid, "Fâtımîler".

³² Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 149.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/313; İbn Şeddâd, *Selahaddin-i Eyyûbî'nin Hayatı*, çev. Hilmi Beyca (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021), 59; Cengiz Tomar, "Şâver b. Mücîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ocak 2022).

³⁴ Ramazan Şeşen, "Dırgâm b. Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ocak 2022); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/314; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 174; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 404.

³⁵ Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 175; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 241; Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, 342; Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri*, 158.

³⁶ Şeşen, "Dırgâm b. Âmir"; Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri*, 156.

genişleme niyeti karşısında Sultan Nûreddîn, Mısır üzerine reaksiyon vermeye karar verdi.³⁷

2.1. Zengîlerin I. Mısır Seferi

Şâver b. Mücîr tarafından Sultan Nûreddîn'e tabi olunması, Mısır'ın gelirlerinin üçte birinin ve sefer masraflarının karşılanması vaadi³⁸ ile devrik vezire yardım kararı alan Sultan Nûreddîn, bu kararından son derece temkinliydi. Zira bu tutumun ardında birçok etken yatmaktaydı. Bunlardan birisi, Mısır ile Dımaşk arasında direk bir bağlantı yoktu. Mısır-Dımaşk bağlantısı, 1154 yılında Askalân'ın Haçlıların eline geçmesiyle büyük ölçüde Haçlı denetimindeydi. Yine Mısır gerek nüfusu gerekse ekonomik hacmi bakımından oldukça büyüktü. Burada hâkimiyet kurulsa bile muhtemel bir ayaklanmada buraya müdahale etmek Zengîler için pek mümkün değildi. Ayrıca burayı elde tutmak için gerekli olan asker miktarı da önemli bir meseleydi. Dolayısıyla Mısır'a hâkim olmak bir yana orayı iç ve dış tehditlere karşı korumak oldukça zordu. Mısır ele geçirilse bile vekil olarak atanacak kişinin Dımaşk'a itaatini sürdürmesi daima önemli bir soruydu.³⁹

Bütün bu olumsuz örneklerin yanında Mısır'a hâkim olmak birçok anlamda büyük kazanımlar sunmaktaydı. Mısır, Nil nehrinin sayesinde büyük bir ekonomiye ve aynı zamanda önemli bir nüfusa sahipti. Haliyle bu gücü kontrol eden devlet büyük bir avantaj elde etmekteydi. Bunun yanında uzun senelerdir ayrı merkezlerden yönetilen Mısır ve Dımaşk'ın tekrardan birleşme ihtimali, Suriye'yi tek çatı altında birleştiren Sultan Nûreddîn için son derece cazipti.⁴⁰

Sultan Nûreddîn, menfi ve müsbet neticelerini değerlendirdikten sonra önde gelen komutanlarından Esedüddîn Şîrkûh'u Mısır üzerine seferle görevlendirdi. Bu görev emri sürecinde Esedüddîn Şîrkûh, Mısır'a sefer düzenlemesi hususunda Sultan Nûreddîn'i son derece cesaretlendirdi. Zengîlerin Mısır üzerine sefere çıkmasının ardından Fâtımî veziri Dırgâm b. Âmir, gelen orduyu karşılamak üzere kardeşi Hümâm komutasında altı bin kişilik orduyu Bilbîs'e gönderdi. Burada yapılan savaşta Fâtımî ordusu, Şîrkûh komutasındaki Zengî ordusuna yenilerek Kahire'ye çekildi. Burada da karşı karşıya gelen taraflardan Dırgâm mağlup oldu. Ardından kaçmaya teşebbüs ettiyse de yakalanarak başı vuruldu. Dırgâm b. Âmir'in ortadan

³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/319; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II/307.

³⁸ Bahattin Kök, "Nûreddîn Zengî, Mahmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Ocak 2022); Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 405.

³⁹ Çağatay Gençtürk, "Selahaddin Eyyûbî Ve Nureddin Mahmud Arasındaki Münasebetler", *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2018): 62.

⁴⁰ Şeşen, *Selahaddin Eyyûbî ve Dönemi*, 66.

kaldırılmasının ardından Şâver b. Mücîr, Mayıs 1164'te tekrardan vezirlik makamına geldi.⁴¹

Mısır'da vezaret makamını ele geçirdikten sonra daha önce verdiği vaatlerden dönen Şâver b. Mücîr, Emîr Şîrkûh'tan Mısır'ı terk etmesini istedi. Vezirin bu tavrı sonrası Esedüddîn Şîrkûh, Bilbîs şehrini ele geçirdi. Vezirliği yeni ele geçiren ve henüz yeterli güce sahip olmayan Şâver b. Mücîr, yüksek miktarda haraç karşılığında Kudüs kralı Amaury'den Şîrkûh'u Mısır'dan çıkarmak için yardım istedi. Mısır'dan gelen yardım çağrısı üzerine harekete geçen Kral Amaury, Şîrkûh'un daha önce ele geçirdiği Bilbîs şehrini kuşattı. Kral Amaury'nin Bîlbîs muhasarası sürerken Suriye'den gelen haberler bu kuşatmanın seyrini değiştirdi.⁴²

Sultan Nûreddîn, Emir Şîrkûh'un Mısır seferi sırasında Trablus Haçlı Kontluğu üzerine 1163 yılında yaptığı seferde Hısnü-l-Ekrâd yakınlarında Trablus-Antakya-Doğu Roma birliklerince pusuya düşürülüp mağlup edilmişti.⁴³ Ancak kısa sürede emirlerin ve askerlerin iştiyakı ile yeni bir ordu hazırlayan Sultan Nûreddîn, bir yıl sonra Trablus Kontluğu üzerine sefere çıktı. Hârim üzerine yaptığı bu seferde, daha önce mağlup olduğu koalisyon ordusunu imha ederken Trablus kontu III. Raymond, Antakya prinkepsi III. Bohemund, Doğu Roma Kilikya valisi Konstantinos Koloman ve bazı önde gelen komutanları esir aldı. Savaşın ardından da Hârim ve Banyas'ı zapt etti.⁴⁴

Bîlbîs kuşatmasını sürdürdüğü sırada Suriye'de Haçlılar aleyhine cereyan eden hadiseler Kral Amaury'yi endişeye düşürdü. Bîlbîs kuşatmasına devam etmesinin daha büyük sıkıntılara sebep olacağına kanaat getiren Kral Amaury, şehri müdafaa eden Şîrkûh ile anlaşarak kuşatmayı sonlandırdı. Ardından Kasım 1164'te her ikisi de Mısır'ı terk etti. Böylece Zengîlerin I. Mısır Seferi sona erdi.⁴⁵

Bu süreçte göze çarpan en önemli husus, uzun yıllardır Doğu Akdeniz ve Suriye'de cereyan eden Haçlı-Müslüman çatışması, Zengîlerin bu seferi ile Mısır'a taşındı. Böylece taraflar için yeni bir çatışma ve rekabet sahası ortaya çıktı. Bu seferle birlikte her iki taraf Mısır üzerine daha fazla eğilmeye başladı.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/320; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 176; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 406; İbn Şeddâd, *Selahaddîn-i Eyyûbî'nin Hayatı*, 60; Tomar, "Şâver b. Mücîr".

⁴² Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 244; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 154.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/316; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 242; Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Alfa, 2015), 144.

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/324; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 177; Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, 345; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II/308; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 155.

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/321; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 177; Şeşen, *Selahaddîn Eyyûbî ve Dönemi*, 67; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 151.

2.2. Zengîlerin II. Mısır Seferi

1164 yılında gerçekleşen I. Mısır Seferi'nde istenilen sonucu elde edemeyen Zengîler, bir süre bu meseleye ara verilmesinin ardından 1167 yılının başında yeni bir sefer kararı aldı. Sefer kararının alınmasında bir öncekinde olduğu gibi Esedüddîn Şîrkûh etkili oldu. Sultan Nûreddîn'in temkinli tutumu yanında ağırlığını koyan Şîrkûh, sultanı da ikna ederek Mısır için ikinci bir sefer müsaadesi aldı. Bu sefer sırasında Sultan Nureddîn, Şîrkûh'a destek olarak önemli komutanlarının başında gelen Şihâbeddîn Mahmûd el-Hârimî, Şerefüddîn Bozkuş, Câvlî, Kutluğ-aba b. Mûsa ve ibn Behrâm'ı da bu sefer sırasında görevlendirdi.⁴⁶

Ocak 1167 yılında Mısır'a hareket eden Şîrkûh, Nil Nehrini aşip ülkenin batısına geçerek el-Cîze'de bir süre konakladı. Şîrkûh'un oluşturduğu tehdit karşısında endişeye kapılan Şâver b. Mücîr, Kral Amaury'ye haber gönderip yardım istedi. Yarısını peşin ödemek koşuluyla dört yüz bin altın vaadine karşılık Şîrkûh'un Mısır'dan çıkarılması üzerine taraflar anlaştı. Bu anlaşma Haçlılar için son derece cazipti. Zira önemli miktarda gelir elde etmenin yanında Mısır gibi hayati öneme sahip bir bölgenin kendi müttefikleri kontrolünde kalacak olması her yönüyle kendi avantajlarındaydı. Kral Amaury anlaşma gereği Esedüddîn Şîrkûh üzerine harekete geçerken, varılan mutabakatı resmiyete dökmek için Caesarea (Kaysariyya) hâkimi Hugh ve tapınak şövalyesi Geoffrey Fulcher'i elçi olarak Kahire'ye gönderdi. Haçlı elçilerinin samimiyet göstergesi olması bakımından Halife el-Âdid'le çıplak elle tokalaşmayı istemeleri kısa bir gerginliğe sebep olduysa da el-Âdid, bu elçi heyetinin teklifini kabul ederek anlaşmayı hayata geçirdi.⁴⁷

Bir süre sonra Kral Amaury'nin Kahire'ye gelmesiyle birlikte birleşen müttefik orduları, bir süredir bölgede bulunan Şîrkûh'a karşı harekete geçti. Başlangıçta karşılıklı taktiksel manevralarla Nil ve çevresinde birbirini tartan taraflar, el-Babeyn denilen mevkide nihai bir netice için karşı karşıya geldiler. Başlangıçta müttefik orduları kararlılık içerisindeyken Şîrkûh'un komuta ettiği ordu savaşıma noktasında tereddütteydi. Ancak Sultan Nûreddîn'in Sakîf valisi Şerefeddîn'in 'Bozkuş' adlı kölesinin yaptığı coşkulu konuşma, ordu içerisindeki komutan ve askerleri cesaretlendirdi. Bu konuşma üzerine ordu içinde savaşıma isteği ağır bastı. Bunun üzerine Şîrkûh ordusunu savaş durumuna geçirdi. Şîrkûh, Haçlıların hücumunu öngörerek ordu merkezine yeğeni Selâhaddîn'i ve ağırlıklarını yerleştirdi. Vurucu

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/339; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 178; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 245.

⁴⁷ Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 179; Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, 350; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II/311; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 164.

gücünü de sağ cenaha yerleştiren Şîrkûh, Haçlı-Fâtımî ordusunun hücumunu beklemeye başladı.⁴⁸

Haçlılar Emir Şîrkûh'un beklediği şekilde merkezî kuvvetlere hücum ettiler. Bunun üzerine Selâhaddîn, daha önce planlandığı üzere geri çekilmeye başladı. Müttefikler, Zengî ordusunun yenilmeye başladığını düşünerek Selâhaddîn'in üzerine ilerlemeye devam ettiler. Yaşanan hamleleri dikkatle izleyen Şîrkûh, vurucu gücünü topladığı sağ kanadına hücum emrini verdi. Bu ani saldırı karşısında bozulan Haçlı-Fâtımî kuvvetleri mağlup olarak geri çekildi. Bu çarpışmada önde gelen Haçlı komutanlarından Hugh de Caesaria Şîrkûh'a esir düştü.⁴⁹

Şîrkûh, el-Babeyn'deki zaferinin ardından yönünü kuzeye çevirerek İskenderiye şehrini ele geçirdi. Ardından yeğeni Selâhaddîn'i burada bırakarak Mısır'ın kuzey bölgelerinde seferlerine devam etti. Bunun üzerine el-Babeyn'deki mağlubiyetten sonra toparlanan müttefik güçleri İskenderiye önlerine gelerek şehri kuşattı. İskenderiye'de müttefik muhasarası devam ederken Esedüddîn Şîrkûh yukarı Mısır'da akınlar düzenleyerek bölgeyi baskı altında tuttu. Bu sırada şiddetlenen kuşatmadan dolayı İskenderiye halkı büyük sıkıntılar çekerken Selâhaddîn, amcası Şîrkûh'a haber gönderip içinde bulunduğu sıkıntılı durumu bildirdi. Bir süre devam eden bu durum, taraflar arasında gerçekleşen müzakerelerle nihayete erdi. Varılan mutabakat sonrasında Esedüddîn Şîrkûh, elli bin altın haraç karşılığında ele geçirdiği bütün yerleşimleri Şâver'e teslim etmeyi kabul etti. Ağustos 1167'de ateşkesin sağlanmasıyla Şîrkûh ve Haçlılar Mısır'ı terk ettiler.⁵⁰

Zengîlerin II. Mısır Seferi'nin ardından da iktidarını korumayı başaran Şâver b. Mücîr, Halife el-Âdid'in muhalefetine rağmen Kahire'nin kapılarının korunması ve şehirde temsilcilik açılması üzerine Haçlılarla mutabakata vardı. Yüz bin dinar karşılığında varılan bu mutabakata başta oğlu el-Kâmil olmak üzere çok sayıda emir karşı çıktı. Bu hadiselerden haberdar olan Sultan Nûreddîn, Şâver b. Mücîr'in oğlu el-

⁴⁸ Sur'lu Willermus, Zengî ordusunun miktarı noktasında on iki bin rakamını verirken Haçlı ordusunun miktarını sadece üç yüz yetmiş dört olarak verir. Ayrıca beraberlerinde bulunan Fâtımî askerlerini oldukça yermekte ve onları sadece ayak bağı olarak görmektedir. Bk. Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 172; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/340; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 246; Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Dönemi*, 69.

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/340; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 180; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 247; Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, 352; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II/312; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 173; Mustafa Kılıç, "Şîrkûh el-Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Ocak 2022).

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/341; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 181; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 181; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 248; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 407; Amin Maalouf, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 158; İbn Şeddâd, *Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Hayatı*, 61; Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Dönemi*, 70; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II/313.

Kâmil ile irtibat kurarak onu kendi tarafına çekmeye çalıştı. Yine bu zaman zarfında Yahya b. Hayyât, Vezir Şâver'e isyan ederek vezirlik makamını ele geçirmeye çalıştı. Ancak Yahya b. Hayyât bu isyanda başarısız olması üzerine Haçlılara sığındı. Başlangıçta bir iç mesele gibi duran bu olay Şâver b. Mücîr'in Haçlılarla olan ilişkilerin bozulmasına sebep oldu.⁵¹

Zengîlerin II. Mısır Seferi her ne kadar kendileri için istenilen sonuçları vermese de ülke içinden ciddi teveccüh görmüş ve ileride düzenlenebilecek yeni bir seferde başarı ihtimalini arttırmıştı. Haçlılar açısından ise bu sefer oldukça verimli olmuştu. Haçlılar, Şâver b. Mücîr'in teklif ettiği dinarlardan çok daha fazlasını elde etmeyi başarmışlardı. Vezirin makamında kalmasını sağlayarak büyük prestij elde eden Haçlılar, yapılan ikili anlaşmalar gereği Kahire'ye girmeye ve burayı daha yakından tanıma şansı elde etmişlerdi. Gördükleri zenginlik karşısından hayretlere düşen Haçlılar, Mısır meselesine daha iştiaqla bakmaya başladılar. Öyle ki Mısır ile daha dengeli bir ilişki kuran Kral Amaury, bu sefer sonrasında birçok lordun Mısır'ı ele geçirme arzusu noktasında büyük baskılarla karşı karşıya kaldı.⁵²

2.3. Zengîlerin III. Mısır Seferi

Düzenlediği iki seferde de Mısır'da hâkimiyetini tesis edemeyen Sultan Nûreddîn, 1167 seferinin ardından iki yıldan az bir süre zarfında Mısır'a yeni bir harekât düzenleme kararı aldı. Bu kararın alınmasında dahili sebepler olduğu gibi harici birçok sebep de etkili oldu. Dahili sebepler açısından bakıldığında Zengîler, II. Mısır Seferi sırasında Babeyn'deki kazanılan savaş ve sonrasında İskenderiye'nin zaptı ile Mısır'da ciddi taraftarlar bulmuşlardı. Bu durum olası bir yeni harekatta Zengîler için büyük avantaj sunmaktaydı.

Harici sebeplere bakıldığında da Kudüs merkezli yaşanan gelişmeler Dımaşk'ta yeterince endişe yaratmaktaydı. Zira Ağustos 1167'de Kral Amaury, Doğu Roma İmparatoru Manuel Komnenos'un yeğeni Maria Komnena ile Sûr şehrinde evlendi. Böylece Kudüs Krallığı ile Doğu Roma arasında güçlü bir ittifak meydana gelmişti.⁵³ Diğer yandan Mısır'da Haçlı kaynaklı yaşanan gelişmeler de Zengîler açısından son derece tehlike arz etmekteydi. Vezir Şâver b. Mücîr ve Amaury arasında varılan mutabakat sonrası Haçlıların Kahire'de temsilcilik açması ve şehir kapılarının muhafazası hususunda anlaşmaya varmışlardı. Ancak müteakip süreçte şehirde bulunan Haçlıların Kudüs'le temas kurarak Mısır'ın içinde bulunduğu karmaşık

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/342; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 183.

⁵² Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II/317; Özer, *Fâtîmî-Haçlı İlişkileri*, 176.

⁵³ Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 183; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 249; Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, 353.

durumu haber verip bölgenin zenginliği noktasında Haçlı ileri gelenlerini iştahlandırmaları, Kral Amaury'nin tavrının değişmesine sebep oldu.⁵⁴

Mısır üzerinde tam anlamıyla hâkimiyet kurmanın zorluğunun farkında olan Kral Amaury, hali hazırda lehine olan statüyü sürdürme düşüncesindeydi. Fakat Mısır'da bulunan temsilcilerin teşviki ve bazı Haçlı liderlerinin de yoğun talebiyle Kudüs kralı Amaury, Ekim 1168'de Mısır üzerine sefere çıktı. Kısa sürede Kahire istikameti için büyük önem arz eden Bilbîs önlerine gelen Haçlılar üç günlük bir muhasaradan sonra şehri ele geçirdiler. Haçlılar burada geniş çapta yağma ve katliama giriştiler.⁵⁵ Haçlıların Mısır üzerine bir tehdit oluşturmasına ihtimal vermediği için hazırlıksız yakalanan Fâtımîler, Sultan Nüreddîn'e içinde kadınların saçlarının da bulunduğu mektuplar göndererek yardım istediler. Gerek yardım talebi gerekse Mısır'ın Haçlıların eline geçme ihtimali üzerine Sultan Nüreddîn, Şîrkûh komutasında sayıları yedi bini bulan süvari birliğini önde gelen emirlerle birlikte Aralık 1168'de Mısır'a gönderdi.⁵⁶ Yine Şâver b. Mücîr, Haçlı ilerleyişini durdurmak için çeşitli arayışlara da girişti. Haçlılara bir milyon dinar haraç vaadinde bulunana Şâver, bu miktarı toplamayı başaramadı. Haçlıların ilerleyişini durdurmak için Fustat'ı ateşe veren Şâver, zaten son derece zayıf olan desteğini de bu süreçte tamamen kaybetti.⁵⁷

Mısır'da bu hadiseler cereyan ederken Aralık sonlarında Zengî ordusunu karşılamak için harekete geçen Haçlılar, Şîrkûh'un Nil Nehrini aştığına yönelik yanlış istihbarat sonucu Bilbîs'e çekildiler. Ayrıca Şâver'in de Zengîlerle iş birliği yapmasından endişelenen Haçlılar, Ocak 1169'da Kudüs'e doğru çekilmeye başladılar.⁵⁸

1167 yılında gerçekleşen seferden oldukça kârlı çıkan Haçlılar, son derece yanlış bir strateji izleyerek lehlerinde olan durumu kaybetmek bir yana, hayati öneme sahip Mısır'ın Zengîlerin eline geçmesine sebep oldular. Bilhassa Haçlı ileri gelenlerinin baskı yaptığı Kral Amaury, pek de taraftar olmasa da razı olduğu bu seferle statükonun tamamen değişmesine sebep oldu. Haçlıların bu başarısızlığının arkasında geçmişte Antakya ve Maarretünnu'mân'da yapılan katliamın bir benzerini

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/348; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 188.

⁵⁵ Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 189; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 183; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 252; Maalouf, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, 159; Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Dönemi*, 72.

⁵⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/350; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 184; İbn Şeddâd, *Selâhaddin-i Eyyûbî'nin Hayatı*, 62; Barber, *Haçlı Devletleri Tarihi*, 361; Kök, "Nüreddîn Zengî, Mahmud".

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/349; Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri*, 177.

⁵⁸ Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 408; Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri*, 180; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II/319; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 193.

Bîlbîs'te yapmaları etkili oldu. Zira burada yapılan katliam ve yağma bölgenin Haçlılara karşı direncini arttırdı. Yine Kahire halkı nazarında anlaşma gereği şehirde Haçlı askerlerinin bulundurulması büyük tepki çekmiş ve bu sebeple de Şâver b. Mücîr büyük destek kaybetmişti.⁵⁹

Haçlıların bölgeden çekilmelerinin ardından Mart 1169'da Şîrkûh komutasındaki ordu Kahire'ye girdi. Halkın da büyük teveccüh gösterdiği Şîrkûh, Halife el-Âdid tarafından vezirlik makamına getirildi. Kısa sürede hâkimiyetini Kahire ve çevresinde kuran Şîrkûh, daha önce verdiği sözden cayan ve kendisine büyük sıkıntılar çıkaran Şâver'i Halife el-Âdid'in onayıyla öldürttü.⁶⁰ Halife el-Âdid-Lidînillâh, bu hadiseden kısa bir süre sonra vefat eden Şîrkûh'un yerine içlerinde en tecrübesizi olduğuna kanaat getirdiği Selâhaddîn'i, gerek daha rahat kontrol edebileceği gerekse bazı emirlerin baskısı sonucu vezirlik makamına getirdi.⁶¹ Ancak makama gelen Selâhaddîn, kısa sürede nüfuzunu arttırıp okunan ezandan bürokratik atamalara kadar sünnî esaslar üzerine bir yapı oluşturup Halife el-Âdid'i tecrit etti. Sudanlı ve Ermeni askerlerin tertip ettiği isyanı⁶² da bertaraf eden Selâhaddîn, halifenin Eylül 1171'de ölümünün ardından da Fâtımî Halifeliği'ni lağvedip Mısır'ı tamamen Zengîlere bağladı.⁶³

2.4. Mısır'daki Zengî Hâkimiyeti Sonrası Haçlı Girişimleri

Mısır'ın 1169 yılında Zengîlerin eline geçmesi üzerine daha önce evlilik yoluyla Doğu Roma İmparatorluğu ile ittifak kurmuş olan Kudüs kralı Amaury, müttefikleriyle Mısır'a yeni bir harekât düzenlemişti. Dimyat şehrini karadan ve denizden yaklaşık üç aylık bir süre muhasara eden Doğu Roma-Kudüs güçleri, çeşitli sebeplerle başarısızlığa uğrayarak geri çekilmek zorunda kaldılar. Kuşatmaya devam edildikten bir süre sonra taraflar arasında yapılan görüşmeler neticesinde Haçlılar kuşatma silahlarını yakarak Dimyat'ı Selâhaddîn'e teslim ettiler.⁶⁴ Mısır'ın önemini Haçlı

⁵⁹ Mollaibrahimoğlu, *Müslüman-Haçlı İttifakları*, 147.

⁶⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/351; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 185; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 25; Tomar, "Şâver b. Mücîr"; Kılıç, "Şîrkûh el-Mansûr".

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/354; İbn Şeddâd, *Selahaddin-i Eyyûbî'nin Hayatı*, 64; Şeşen, *Selahaddin Eyyûbî ve Dönemi*, 74; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II/320; Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri*, 182; Atila, *Selçuklu-Fatımî İlişkileri*, 100.

⁶² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/357; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 254; Şeşen, *Selahaddin Eyyûbî ve Dönemi*, 75; Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri*, 184; Ramazan Şeşen, "Âdid-Lidînillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ocak 2022).

⁶³ Ramazan Şeşen, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ocak 2022); Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, 145.

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 9/361; Tyrensis, *Haçlı Kroniği III*, 203; Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 186; Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı*, 255; Usta, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*, 174; Maalouf, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, 161; İbn Şeddâd, *Selahaddin-i Eyyûbî'nin Hayatı*, 67; Şeşen, *Selahaddin Eyyûbî ve Dönemi*, 77; Özer, *Fâtımî-Haçlı İlişkileri*, 191; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*,

Seferlerinin başlangıcından çok sonra fark eden Haçlılar, 1153 yılında Askalân'ın zaptından başlayarak 1169 Dimyat muhasarasına kadar yoğun bir şekilde bu bölgeyle ilgilenseler de burayı gerek Zengîlerin gayreti gerekse kendi hataları sebebiyle elde edemediler. Haçlılar, sonraki dönemlerde Mısır üzerine ilk üç Haçlı Seferi'ne benzer büyüklükte seferler düzenlediler. Bu hususta V. ve VII. Haçlı Seferleri yoğunluk olarak Mısır üzerinde gerçekleşmişti. Ancak bu seferlerde Dimyat şehri bir süreliğine ele geçirilse de kısa sürede Eyyûbîler durumu tersine çevirip Haçlıları burada mağlup etmiştir. Böylece Eyyûbîler, Mısır üzerindeki Haçlı tehdidini ortadan kaldırmıştır.⁶⁵

SONUÇ

Güçlü bir merkezî otoriteden yoksun olan ve sürekli iç karışıklıklarla boğuşan Fâtımî Halifeliği idaresindeki Mısır, 1153 yılında Askalân şehrinin Haçlılar tarafından ele geçirilmesinin sonrasında Zengî Atabeyliği ile Kudüs Haçlı Krallığı arasındaki çatışmanın merkezî haline gelmiştir. Bu bağlamda Zengî Atabeyliği, 1163-1169 yılları arasında Mısır'a üç sefer düzenlenmiştir. Zengîlerin hâkimiyet kurma, Haçlıların ise vezirlik makamında bulunan müttefikleri Şâver b. Mücîr'in iktidarını korumak üzere gayret gösterdiği bu seferlerden Zengîler, üçüncü seferin sonunda Mısır'ı ele geçirmiştir. İlk iki seferde Zengîler Mısır'ı ele geçirmek için uğraş verirken, Haçlılar ise müttefikleri Şâver b. Mücîr'in Fâtımî vezirliğinde kalması için gayret göstermiştir. Ancak Haçlılar, 1168 yılında Mısır üzerindeki politikalarında değişikliğe giderek haraca bağladıkları Mısır'ı, Kahire'de bulunan temsilcilerinin de teşvikiyle doğrudan ele geçirme teşebbüsünde bulunmuştur. Fakat bu hamle istedikleri neticeyi vermemiş ve Mısır'ın Zengî hâkimiyetine girmesine sebep olmuştur.

Mısır'ın Zengî Atabeyliği idaresine girmesi, Haçlı Seferlerinin seyrini doğrudan etkilemiştir. Suriye ve Mısır'ın birbirinden ayrı iki güç merkezi olarak ayrı olması, Müslümanlar devletler arasında rekabeti güçlendirirken, Haçlılar için daha rahat hareket alanı sunmaktaydı. Ancak Mısır'ın Dimaşk merkezli Zengî Atabeyliğine bağlanması Müslümanlar arasında ihtilafı azaltıp güçlerini arttırırken haliyle Haçlılar için son derece menfi sonuçları beraberinde getirmiştir. Uzun yıllar Suriye'de parçalı bir yapıda bulunan Müslümanların, Zengî Atabeyliği idaresinde birleşmesinin Doğu Akdeniz sahillerinde hüküm süren Haçlıların burada tutunmasını zorlaştırırken, bu birlikteliğe Mısır'ın da eklenmesiyle dengeler tamamen Müslümanlar lehine

II/324; Mustafa Kılıç, "Haçlıların Dimyat Muhasaraları ve Eyyûbîlerin Mücadeleleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007): 420

⁶⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 10/181; Usta, *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*, 180; Jean de Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016), 107; Kılıç, "Haçlıların Dimyat Muhasaraları ve Eyyûbîlerin Mücadeleleri", 443; Kübra Gül Özdemir, *VII. Haçlı Seferi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 36; Şehri Karakaş, *V. Haçlı Seferi (1218-1221)* (Ankara: T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 104.

dönmüştür. Mısır'ın Zengî idaresine geçmesinin ardından Haçlılar Doğu Akdeniz'de edilgen hale gelmiştir. Seferlerin başlangıcından itibaren sayısal anlamda sınırlı insan gücüne sahip olan Haçlılar, gerek Müslümanların ayrılıklarından istifade ederek gerekse denge siyasetini doğru uygulayarak güçlerini belli bir noktaya kadar korumayı başarmışlardı. Ancak Sultan Nûreddîn'in gayretleriyle Suriye'nin Zengî Atabeyliği çatısı altında birleştirilmesi ve sonrasında da bu birlikteliğe Mısır'ın da eklenmesiyle tüm dengeler Haçlıların aleyhlerine olacak şekilde bozulmuştur. Mısır'ın alınmasıyla değişen dengeler, Haçlı Seferlerinin istikbaline etki etmiş ve inisiyatif Müslümanların eline geçmiştir.

KAYNAKÇA

- Atila, Marina. *XI.-XII Yüzyıllar (1055-1171) Arasında Selçuklu-Fatımî İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Barber, Malcolm. *Haçlı Devletleri Tarihi*, çev. Doğan Mert Demir. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Brett, Michael. *Fâtımî İmparatorluğu*, çev. Fatih Yücel. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Gençtürk, Çağatay. "Selahaddin Eyyübî Ve Nureddin Mahmud Arasındaki Münasebetler". *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2018): 55-65.
- Güner, Ahmet. "Hâfız-Lidînillâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hafiz-lidinillah>
- Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Alfa, 2015.
- İbn Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2015.
- İbn Munkız, Üsâme. *Kitâbu'l-İ'tibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018.
- İbn Şeddâd, *Selahaddin-i Eyyübî'nin Hayatı*, çev. Hilmi Beyca. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, çev. Beşir Eryarsoy vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016.
- İlgürel, Mücteba. "Köprülü Mehmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/koprulu-mehmed-pasa>
- Joinville, Jean de. *Bir Haçlının Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016.
- Karaca, Sevtap Gölgesiz. *Kudüs Haçlı Krallığı Siyasî Tarihi (1099-1187)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Karakaş, Şehri. *V. Haçlı Seferi (1218-1221)*. Ankara. T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kılıç, Mustafa. "Haçlıların Dimyat Muhasaraları ve Eyyübîlerin Mücadeleleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007): 413-444.
- Kılıç, Mustafa. "Şîrkûh el-Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirkuh-el-mansur>

- Kök, Bahattin. "Nûreddîn Zengî, Mahmud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nureddin-zengi-mahmud>
- Maalouf, Amin. *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Ali Berkday. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Mollaibrahimoğlu, Mustafa. *I. Haçlı Seferinden III. Haçlı Seferinin Sonuna Kadar Doğu Akdeniz'de Müslüman-Haçlı İttifakları*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Özaydın, Abdülkerim. "Âmir-Biahkâmillâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amir-biahkamillah>
- Özaydın, Abdülkerim. "Bedr el-Cemâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bedr-el-cemali>
- Özaydın, Abdülkerim. "Efdal b. Bedr el-Cemâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/efdal-b-bedr-el-cemali>
- Özaydın, Abdülkerim. "Müstansır-Billâh el-Fâtımî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustansir-billah-el-fatimi>
- Özdemir, Kübra Gül. *VII. Haçlı Seferi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özer, Serkan. *Fâtımî-Haçlı İlişkileri (1098-1171)*. Ankara: T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Özer, Serkan. "Haçlılar, Askalân Şehrini Zaptı". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/58 (2015): 523-542.
- Öztürk, Murat. *Fâtımîler'in Deniz Gücü Ve Akdeniz Hâkimiyeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Öztürk, Murat. "Zâfir-Biemrillâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zafir-biemrillah>
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fatimiler#1>
- Şeşen, Ramazan. "Âdid-Lidînillâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adid-lidinillah>

Şeşen, Ramazan. "Dirgâm b. Âmir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dirgam-b-amir>

Şeşen, Ramazan. *Selâhaddin Eyyûbî ve Dönemi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.

Şeşen, Ramazan. "Selâhaddîn-i Eyyûbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/selahaddin-i-eyyubi>

Şimşek, Mehmet. *Fâtımî Devleti'nde Ermeni Asıllı Vezirler*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Tomar, Cengiz. "Şâver b. Mücîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/saver-b-mucir>

Tomar, Cengiz. "Tala' b. Rüzûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/talai-b-ruzzik>

Tyrensis, Willermus. *Haçlı Kroniği III*, çev. Ergin Ayan. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.

Usta, Aydın. *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2008.

Usta, Aydın. *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015.

HAKEMLİ
ÇEVİRİ MAKALELER

*PEER-REVIEWED
TRANSLATION ARTICLES*

İslam'da Rihle ve Yazının Bir Yansıması Olarak Âlî ve Nâzil İsnad Kategorileri*

Leonard LIBRANDE**

Çevirmen: Tuğçe GÜNAYDIN***

Atıf/Cite as: Librande, Leonard. "İslam'da Rihle ve Yazının Bir Yansıması Olarak Âlî ve Nâzil İsnad Kategorileri". çev. Günaydın, Tuğçe. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 303-320.

Öz: Bu çalışma, erken bir dönemde yazılmasına rağmen âlî ve nâzil isnad meselesini başlığına taşıyan ilk ve tek makale olma özelliği taşımaktadır. Yazar bu çalışmada hadis usûlü eserlerinin bir konuyu işlerken ortaya koydukları farklı bakış açılarını tespitte çalışmaktadır. Bunu da Râmeihürmüzî, Hâkim en-Nisâbûrî ve İbnü's-Salâh'ın hadis usûlü kaynaklarını karşılaştırarak yapmaktadır. Bu kaynaklarda âlî ve nâzil isnad konularındaki örnekler ve kullanılan kavramları incelemektedir. Yazar, Râmeihürmüzî döneminde ilim yolculuklarında âlî isnadın arandığını ve bu kavramın rihlelerle birebir ilişkilendirildiğini belirtmiştir. Ayrıca aynı yüzyılın sonlarına doğru âlî isnadın bir kavram olarak durgunlaştığını iddia etmektedir. Bazı orijinal değerlendirmelerinin bulunması ve âlî isnadı kavramdaki gelişimi açısından

* Makalenin aslı; Leonard Librande, "The Categories High and Low as Reflections on the Rihlah and Kitâbah in Islâm", *Der Islam*, No: 55, 1978, s. 267-80. Söz konusu çalışmada Librande'nin *Contrast In The Two Earliest Manuals of Ulum Al-Hadith: The Beginnings of The Genre* isimli doktora tezinden bir başlık genişletilerek yayınlanmıştır. Tez için bkz. Leonard Librande, "Contrast In The Two Earliest Manuals of Ulum Al-Hadith: The Beginnings of The Genre", Yayınlanmamış Doktora Tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, Kanada, 1977. (çev.) Makalenin öz, abstract, المخلص ve kaynakça kısımlarını tamamı ile metin içerisindeki başlıklar çevirmen tarafından eklenmiştir. Metnin aslında söz konusu kısımlar ve başlık bulunmamaktadır. Makale içerisinde metnin anlaşılması kastıyla mütercimin eklediği kelimeler köşeli parantez [...] içerisinde verilmiş, yine gerekli yerlerde çevirmenin verdiği dipnotlar özel simgeyle verilerek dipnotların sonuna (çev.) kısaltması eklenmiştir. Ayrıca yazarın kullandığı kaynakların basımı çok eski olduğundan bir kısmı temin edilemediği için kaynaklarının başka basımları kullanılmış ve dipnotlardaki sayfa numaraları da buna göre düzenlenmiştir. (çev.)

** Merhum Prof. Dr., Carleton Üniversitesi Öğretim Üyesi.

*** Dr., Tercüman, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Ana Bilim Dalı, tugunaydin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1442-1415

incelemesi sebebiyle bu çalışmanın Türkçeye kazandırılmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis Usûlü, Rihle, Şifahî Rivayet, Âlî İsnad, Nâzil İsnad.

The Categories High and Low as Reflections on the *Rihlah* and *Kitābah* in Islam

Abstract: Although this study was written at an early period, it is the first and only article that carries the issue of elevated and descending isnad in its title. In this study, the author tries to determine the different perspectives that works of hadith methodology put forward while processing a subject. He does this by comparing the hadith methodology sources of al-Rāmahurmuzī, al-Hākīm al-Naysābūrī and Ibn al-Salāh. In these sources, he examines the examples and the concepts used in the subjects of elevated and descending isnad. The author stated that in the scientific journeys of the al-Rāmahurmuzī period, the elevated isnad was sought and this concept was directly associated with the travel. He also claims that towards the end of the same century, the elevated isnad as a concept stagnated. This study is needed to be translated into Turkish because of the existence of some original evaluations and its examination in terms of its development in the concept of elevated isnad.

Keywords: Methodology of Hadith, Travel, Oral Transmission, Elevated İsnad, Descending İsnad.

تصنيفات الإسناد العالي والنازل كتأملات في الرحلة وكتابة الحديث في الإسلام

المخلص: بالرغم من كتابتها في فترة مبكرة ، إلا أن هذه الدراسة تتميز بكونها المقالة الأولى والوحيدة التي تتناول موضوعي الإسناد العالي والنازل. في هذه الدراسة ، يحاول المؤلف تحديد وجهات النظر المختلفة التي تكشف عنها كتب أصول الحديث أثناء معالجة الموضوع. وهو يفعل ذلك من خلال مقارنة مصادر أصول الحديث للرامهرمزي والحاكم النيسابوري وابن الصلاح. ويتناول في هذه المصادر الأمثلة والمفاهيم المستخدمة في موضوعي الإسناد العالي والنازل. ذكر المؤلف أنه تبحث عن الإسناد العالي في الرحلات العلمية في عصر الرامهرمزي ، وكان هذا المفهوم مرتبطاً بشكل مباشر بالرحلة. كما يدعي أنه ركود مفهوم الإسناد العالي في نهاية القرن نفسه. كانت هذه الدراسة بحاجة إلى أن تُترجم إلى اللغة التركية لوجود بعض التقييمات الأصلية وفحصها من حيث تطورها في مفهوم الإسناد العالي.

الكلمات المفتاحية: أصول الحديث، الرحلة، الرواية الشفوي، الإسناد العالي، الإسناد النازل.

GİRİŞ

Müslüman âlimler arasında rihlenin hadis rivayetlerini öğrenmedeki üstünlüğü argümanı, râvileri değerlendirmenin merkezinde yer almaktadır. İlim öğrenmek için rihle yapmak genellikle, yazılı malzeme ve başka râvilerin aracılığı ile hadis alarak seyahat etmeyen âlimlerin karşısında yer alır. Rihle, hadis uzmanlarının her bir rivayet için daha iyi kaynaklarla buluştuğunun ve onlardan yüz yüze rivayeti dinlediğinin göstergesidir. Bununla birlikte hadislerin şifahî kaynaklarında daha iyi bir kaynak varken daha sonraki ve [kolaylıkla] ulaşılabilir bir kaynaktan rivayet almak hoş karşılanmaz. Ya da âlimlerin arasında çok sık görüldüğü gibi rihle yapmayan âlim kendi hadis malzemesinde bazı şifahî kaynaklar yerine kitap ya da notlar gibi yazılı malzemelere dayanabilir. Açıktır ki, rihle yapan ve yapmayan [yani]

şifahî ve yazılı [rivayet alımı] arasındaki bu zıtlığın hadis naklini garanti altına alan isnad uzmanı otoriteleri ilgilendiren bir özellik olduğunu görürüz. Birincisi, [rihle yapmaya yönelik] ilgi, isnadda bulunan her bir râvinin yüz yüze görüşmesine izafe edilen bir değer olarak görünür. İkincisi bu ilgi açıkça, yaşayan en iyi kaynağa karşı gösterilen bir tercihtir. Problem şu ki: en iyi kaynak nedir?

Hadis uzmanlarının rihle ve kitap tartışması hususunda kendi fikirlerini açık ve kesin bir şekilde anlattıkları [yerler] ele alındığında, bu ifadelerde çeşitli görüşler ve hadis usûl eserlerindeki bazı terimlerin kullanımı göz ardı edilmiştir. Şans eseri, [kullanımı göz ardı edilen bu] terimler hadis naklinde genellikle en iyi kaynağı seçen bir fikre sahip olduğunu aksettirmektedirler. Biz bu terimleri genellikle “âli” ve “nâzil olarak çeviririz. Biz [bu çalışmada] üç otoritenin bu terimleri kullanımını tartışmayı hedefliyoruz: Ebû Muhammed İbn Hallâd Râmeürmüzî (ö. 360/975)*; İbnü'l-Beyyî' Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014); Ebû Amr İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245). Rihle ile yazılı hadis materyalleri kullanma arasındaki tartışmanın direkt âli ve nâzil teknik terimlerinin gelişimiyle ilgili olabileceğini göstereceğiz. Bu değerlendirme, rihle ve diğer yollarla toplanan rivayetlere biçilen rolün ışığında, söz konusu terimleri hadis rivayetinin en iyi kaynağı şeklinde tanımlama düşüncesini kanıtlayacaktır.

Hadis Usûlü Eserlerinde Âli ve Nâzil İsnad

Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahman b. Hallâd Râmeürmüzî, iki ayrı eseri¹ günümüze ulaşan IV/X. yüzyıl Müslüman âlimlerindendi. Onun, hadis usulünün ilk kapsamlı kitabı kabul edilen *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l vâ'i* isimli eseri bize âli ve nâzil terimleri ile ilgili tartışmaları en erken sunumunu sağlamaktadır.

Onun bu el kitabı, başlığından da anlaşılacağı üzere, muhaddisler tarafından uygun olarak kabul edilen davranış ve faaliyetleri tarif eder. Betimsel analizinin bir parçası olarak Râmeürmüzî, teâlî ve tenezzül terimlerini kullanmayı tercih eder. Bu şekilde Arapça isim fiillerin beşinci ve altıncı formu [teâlî ve tenezzül kelimeleri], âli ve nâzili belirtmek için kullanılan isim fiilin ilk formundan (ulûv, nüzûl) büyük derecede farklıdır. Bir durum ya da faaliyeti belirten sonuncu Arapça terimlerin [ulûv,

* Makalenin aslında Râmeürmüzî'nin vefat tarihi miladî 975 olarak hatalı bir şekilde verilmiştir. Doğrusu 971 olmalıdır. (çev.)

¹ Onun *Emsâlü'l-hadîs* isimli kitabı Emetülkerim el-Kureşîyye tarafından 1959'da Bonn'da tez olarak tahkik edilmiş ve 1968'de Haydarabad'da yayınlanmıştır. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'i* ise Muhammed Acâc el-Hatîb tahkikiyle 1971'de Darü'l-Fikr tarafından Beyrut'ta basılmıştır.

nüzûl] aksine, ilk olanlar [teâlî, tenezzül] büyük bir rol oynamaya çaba sarf eden kişinin faaliyet ya da sürecini ifade eder.²

Teâlî ve tenezzül terimlerini kullanan Râmeühürmüzî'nin amacı bu el kitabındaki üç örnekle gösterilebilir. Her bir örnekte âlimler, isnadı daha âlî olanları seçmişlerdir. İlki³ Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776)⁴ ve Katâde b. Diâme es-Sedûsî'nin (ö. 118/736*)⁵ teşehhüd rivayetleridir. Katâde ve Şu'be'nin rivayetlerinin isnadı aşağıdaki gibidir:⁶

[1. İsnad]

Katâde (ö. 118/736)

↙
Yunus b. Cübeyr (ö. yaklaşık 70/690*)⁷

↙
Hittân b. Abdullah er-Rakkâşî (ö. yaklaşık 70/690*)⁸

↙
Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662)

[2. isnad]

Şu'be (ö. 160/776)

↙
El-A'meş (ö. 148/765)⁹

↙
Ebû Vâil Şakîk b. Seleme (ö. 82/701)¹⁰

² Örneğin, fıkıh "anlama" fakat tefakkuh "anlamı yakalamak için kişinin kendi aktif uygulaması ya da anlama süreci" manasına gelir. (Krş. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1956/1414) 13/523).

³ Rameühürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Ebi Hemmam Muhammed b. Ali es-Savma'î el-Beydani, (Riyad; Medine: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz, 2017/1438), 197.

⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419), 1/144-6.

* *Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde* Katâde b. Diâme'nin vefat tarihi 117/735'tir. Bkz. Abdulhamit Birşik, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/22. (çev.)

⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/92-3.

⁶ Bu rivayetler Sahîh-i Müslim'de geçmektedir. Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955/1374), "Salât", 60.

* Bu râvi Yunus b. Cübeyr el-Bâhilî'dir. Aslında kendisinin verdiği kaynakta da İbn Hacer söz konusu râvinin hicrî 90 senesinden sonra vefat ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla burada bir yazım hatası olduğundan bahsedilebilir. (çev.)

⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye el-Kâine, 1325), 11/436.

* Zehebî bu râviyi de 71-80 yılları arasında vefat edenler başlığında zikretmektedir. Bkz. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf, (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003/1424), 2/809. (çev.)

⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, nşr. Josef Horovitz (Leiden: Brill, 1904/1321), 7/93.

⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/116.

¹⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/48.

Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653)¹¹

el-Muhaddisü'l-fâsil' da metnin râvisi, Nasr b. Ali el-Cehdamî (ö. 250/864), bu iki hadisi âlî kabul etmiş ve isnadlarını, isnadın otoritelerinden sayılan meşhur muhaddis Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî'ye (ö. 275/888)* [sormuş], o da Şu'be'nin [isnadının] Katâde'den daha âlî olduğunu söylemiştir.¹² Şu'be'nin daha âlî isnada sahip olduğu fikri İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/939)* Şu'be hakkında kaydettiği görüşlerle de bağdaşmaktadır.¹³ Fakat neden âlimler onun isnadını Katâde'ninkinden daha tercih edilebilir kabul etmişlerdir? Ve bu problem teâlî ve tenezzül konusuna nasıl giriyor? Bu noktaları cevaplamadan önce, diğer iki örneğe bakalım.

Bir sonraki örnekte¹⁴ Süleyman b. Dâvûd eş-Şâzekûnî (ö. 234/848),¹⁵ kâdı Hafı b. Gıyâs'tan (ö. 194/810)¹⁶ rivayetler aldığı Kûfe'den Basra'ya dönmüştür. Basralı Ebû Yahyâ Sehl b. Hasan İbn Ebî Haddûye (ölüm tarihi yok*), Şâzekûnî'ye İbn Gıyâs'tan işittiğini söylediği rivayetleri sormuştur. Meseleyi [tüm rivayetleri öğrenemediğini] kanıtlamak amacıyla da İbn Ebî Haddûye, İbn Gıyâs'tan Şâzekûnî'nin elde edemediği bir rivayeti nakletmiştir. Şâzekûnî bu rivayeti İbn Ebî Haddûye'den almak yerine tekrar Kûfe'ye gitmiş ve hadisi İbn Gıyâs'ın kendisinden araştırmıştır. Açıktır ki Şâzekûnî için İbn Ebî Haddûye'den alarak râvi zincirini gereksiz bir şekilde uzatmak yerine İbn Gıyâs'tan hadisi almak daha tercih edilebilir bir durumdu. Bununla birlikte, Râmeihürmüzî'nin bu örneği verirken vurgusu Şâzekûnî'nin faaliyetindedir. Râmeihürmüzî yukarıdaki olayı naklederken verdiği kısa bilgide bunu açık bir şekilde

¹¹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/16-18.

* Ebû Dâvûd'un vefat tarihi *Diyanet İslam Ansiklopedisi'*nde 275/889 şeklindedir. Bkz. Mehmet Yaşar Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/119-21. (çev.)

¹² Râmeihürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 197.

* İbn Ebû Hâtim'in vefat tarihi *Diyanet İslam Ansiklopedisi'*nde 327/938 şeklindedir. Bkz. Raşit Küçük, "İbn Ebû Hâtim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/432-4. (çev.)

¹³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beirut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1952/1371), 4/369-71.

¹⁴ Râmeihürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 198-9.

¹⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/56-7.

¹⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/217-8.

* Söz konusu râvinin vefat tarihi 207/822-23'tür. Bkz. Kâsım b. Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-Kütübî's-sitte*, thk. Şadi b. Muhammed b. Salim el-Numan, (Semnud: Mektebetu İbn Abbas; San'a: Merkezü'n-Nu'man li'l-Buhus ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye ve Tahkiki't-Türas ve't-Terceme, 2011/1432), 5/153. (çev.)

yapmıştır. Şâzekûnî ve İbn Gıyâs'ın hikayesi, Peygamberin rivayetlerine ilgisiz talebe Hüseyin b. Abdülevvel'e (ölüm tarihi yok*)¹⁷ bir ders niteliğindedir.

Üçüncü örnekte¹⁸ Ebû Süfyân Muhammed b. Ziyâd el-Elhânî (ö. yaklaşık 145/762)¹⁹ bir öğrencisine övünmüştür: Seninle [Hz.] Peygamber'in ashâbı arasında sadece ben varım. Muhaddisü'l-fâsıl'ın muhakkiki²⁰ öğrencinin kimliğini Muhammed b. Harb el-Havlânî (ö. 194/810)²¹ ikna edici bir şekilde açıklamıştır. Muhammed b. Ziyâd'ın rivayet ettiği sahâbe²² muhtemelen Ebû Ümâme Sudey b. Aclân el-Bâhilî (ö. 81/700*)²³ ve Mikdâm b. Ma'dikerb (ö. yaklaşık 87/706)'dir. Havlânî ve Muhammed b. Ziyâd'ın görüşmesi her iki sahâbînin ölümünden elli ya da altmış sene sonra gerçekleşmiş olabilir. Bu yüzden sahâbe ile onun [el-Havlânî] arasında fazlaca geçen süre için son yıllarında Muhammed b. Ziyâd bu sahâbîlerden hadis alımında uygun bir kaynaktı. Ve tabii ki el-Havlânî bu iki sahâbînin hadis rivayetleri ile tercih edilebilir isnad zincirini elde etmekten gerçekten memnun olacak bir öğrenciydi.

İlk örneğin²⁴ iki amacı vardır. Râmeürmüzî te'âlî ve tenezzül bahsinden önceki kısımda naklettiği gibi²⁵ isnadın otoritesini sağlamak için çaba sarf etmenin râvi için zorunlu olduğuna müthiş bir vurgu yapmıştır. İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/797)²⁶ aktarılan meşhur sözünde: Eğer isnadın otoritesi olmasaydı, isteyen istediğini söylerdi.²⁷ Dahası, Şu'be'nin İbn Mes'ûd'dan rivayeti, Katâde'nin [Ebû Mûsâ] el-Eş'ârî'nin rivayetinden daha iyidir²⁸ çünkü genel itibariyle Şu'be'nin isnadındaki

* Ebû Abdullah Hüseyin b. Abdülevvel en-Nehâî, Hafs b. Gıyâs'ın öğrencisidir. Bkz. Kâsım b. Kutluboğa, *es-Sikât*, 3/424. Bu râvi hakkında bazı cerh ifadeleri nakledilmiştir. Yazarın onu İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mizân*'ından kaynak göstererek tanıtmasına bakılırsa Librande bu cerh ifadelerinden yola çıkarak onun hadise ilgisiz olduğunu düşünmüş ve bu olayın böyle öğrencilere bir ders niteliği olduğu noktasında onu örnek olarak zikretmiştir. Yoksa Râmeürmüzî'nin bu olayı aktarmında ya da olayın metninde Hüseyin b. Abdülevvel yer almamaktadır. (çev.)

¹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002/1423), 3/180.

¹⁸ Râmeürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsıl*, 199-200.

¹⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/170.

²⁰ Râmeürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsıl*, 200, dn. 1.

²¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/109-10; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/226.

²² *Tehzîb'e* dayanarak, 9/70.

* Söz konusu sahâbînin 86/705 tarihinde vefat ettiği belirtilmiştir. Bkz. Kemal Sandıkçı, "Ebû Ümâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/251. (çev.)

²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/ 420-421.

²⁴ Râmeürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsıl*, 197.

²⁵ Râmeürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsıl*, 127-196.

²⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/201-4.

²⁷ Râmeürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsıl*, 190-91.

²⁸ Kelimenin tam anlamıyla Şu'be İbn Mes'ûd'a, Katâde'nin el-Eş'ârî'ye olduğundan daha yakındır, çünkü, iki isnadda da aynı râvi sayısı olduğu düşünülse de hadis Şu'be'de aynı râvi sayısında daha uzun zaman diliminde nakledilmiştir.

râviler arasındaki zaman farkı daha uzundur. Bu değerlendirme zincirdeki râvilerin her birinin ölüm tarihi bilgisine dayanmaktadır.*

İbn Gıyâs örneğinde ise Şâzekûnî, rihlesinde tercih edilebilir bir isnad elde eder böylece kaynak ile onun [Şâzekûnî'nin] arasında İbn Ebî Haddûye ve İbn Gıyâs yoktur, sadece İbn Gıyâs vardır.²⁹ İbn Gıyâs'ın isnadı daha tercih edilebilirdir çünkü Şâzekûnî'nin İbn Gıyâs'tan rivayetinde râvi sayısı daha azdır ve İbn Gıyâs'ın bizzat kendisinden semâ edilmiştir.

Üçüncü örnek tercih edilebilir isnadın her iki çeşidinin aynı örnekte bulunabileceğini kanıtlamaktadır. Bir taraftan Muhammed b. Ziyâd'ın isnadında râvilerden daha az kişi vardır ve böylece [bu isnad] kendisini ulaşmak için rihle yapılacak kadar kıymetlidir. Diğer taraftan bu iki sahâbî ile Muhammed b. Ziyâd'ın ölüm tarihleri (ya da Muhammed b. Ziyâd'ın onlardan alıp öğrencisine aktarması) arasındaki yetmiş yıllık süre bu isnadın tercih edilebilir olmasındaki temel faktördür.

Râmeihürmüzî hadis âlimlerinin rivayetlere dair çalışmalarında takip etmeleri mümkün olan iki tür faaliyeti tarif etmiştir. Yukarıdaki ilk örnekte gösterilen ilk faaliyet tenezzülün te'âlîye göre ikinci sırada bulunduğuudur. Bu durumda te'âlî râvi sayısı daha az olan âlî isnadı ortaya çıkarmak ya da bir otoritenin âlî isnadlarının peşinde birinin atına binmek gibi özel anlamlara sahiptir. Şahsi bir çaba olmasa [Hz.] Peygamberin söz ve fiiline dair tartışmaların tamamında hüküm vermesi imkansız olurdu çünkü tartışmanın temelleri tartışılabilirdi.³⁰ İlim talebi için rihle, otoritelerin isnadını bizzat tahkik ederek korumak için devam eden yerleşmiş bir gelenektir. Râmeihürmüzî te'âlî ve rihleden bahseden Ebû's-Serî Mansûr b. Ammâr'ın³¹ [ö. 225/840] tarifini vermiştir: "...İslâm'ın muhafızı ve zeka gücünün hazinesi..."³² Bu adamlar seferîdir (gece seyahat eden kişiler) ve "...bir yerden bir yere yolculuk yapan, her vadide bilgi arayan, saç başı dağılmış, eski püskü giyinmiş, karnı aç, susuz, yorgun ve cılız"³³ kimselerdir. Râmeihürmüzî,³⁴ Muhammed b. Şihâb ez-Zühri'nin (ö.

* Söz konusu nakilde Katâde ile Şu'be'nin diyaloglarında âlî isnadı kastettikleri net değildir hatta sıhatten bahsediyor olmaları daha yüksek ihtimaldir. Konunun âlî isnadla ilgisi ise Ebû Dâvûd'un açıklaması sebebiyle kurulmuştur. O, isnaddaki vefat tarihleri arasındaki uzunluğu kast ederek Şu'be'nin isnadını daha âlî bulmaktadır. Yazar da aynı şekilde Şu'be ve Katâde'nin isnadlarındaki râvilerin vefat tarihleri arasındaki uzunluğun farklı olmasından söz etmektedir. Nitekim Şu'be'nin Katâde'den bir sonraki nesil olmasına rağmen eşit sayıda râviyle Hz. Peygamber'e ulaşması bu durumu teyit etmektedir. (çev.)

²⁹ Ayrıca, sadece bir râvinin (İbn Gıyâs) olduğundan, Şâzekûnî'nin isnadı İbn Gıyâs→ İbn Ebî Haddûye→ Şâzekûnî isnadına göre daha yakındır.

³⁰ Râmeihürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 200, son paragraf.

³¹ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (Leiden: Brill, 1967), 1/637-638.

³² Râmeihürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 201.

³³ Râmeihürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 201.

³⁴ Râmeihürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 211.

124/742)³⁵ tercih edilen râvisi olarak Süfyân b. Uyeyne'yi (ö. 198/813*)³⁶ öven bir şiir aktarır. O bu meselede, tıpkı Safvân b. Süleym ez-Zührî (ö. 122/750*),³⁷ Ebû İshâk Amr b. Abdullah es-Sebîî (ö. 127/745)³⁸ ve Ali b. Zeyd b. Cüd'ân (ö. 127/745*)³⁹ gibi aranılan bir uzmandır. Süfyân İbn Şihâbla bizzat görüşmüş ve ondan semâ etmiştir. Süfyân'ın birçok hocası İbn Şihâb'a rihle yapmamış veya onunla bizzat görüşmemiştir, gerçi onların hayatları Zührî'nin yaşadığı dönemle ile daha çok örtüşür.

Rânehürmüzî'nin bu ifadeleri tercih edilebilir hadisleri elde etmenin en iyi yolunun rihle olduğuna inandığını ortaya koyar. Yolculuğa rivayetin şifahî yönünü devam ettirmek ve her bir rivayette yaşayan en yaşlı râviyi bulabilmek için izin verilmiştir, çünkü bu kaynak [isnad] râvileri azaltmak amacıyla önceki otoriteye daha yakındı.

Tenezzül, âlimin te'âlnin peşinde koşmaması ya da rihle yapmaması eylemidir. Böylece o, birebir görüşme ve rihleden kaynaklanan şifahî rivayeti devam ettiremez. O ikinci elden rivayetlere ya da yazılı kaynaklara dayanmak zorundadır. Örneğin Süfyân b. Saîd es-Sevrî (95-161/714-778*)⁴⁰ kendisine bizzat Zührî'den işitmek için rihle yapıp yapmadığı sorulduğunda böyle bir yolculuk için para bulamadığını söylemiştir.⁴¹ Bunun yerine İbn Şihâb'ın rivayetlerini Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770)⁴² aracılığıyla dinlemekle yetinmiştir. Tenezzüle dayanmış olmasına rağmen es-Sevrî öğrencilerine, genellikle başkaları tarafından da bilinen kendisinin Zührî isnadlarının sağlam olduğunu belirtmiştir. Fakat bunları Ma'mer aracılığıyla Zührî'den aldığı için isnadların en çok tercih edilen âlî isnadlardan olduğunu iddia edememiştir.

Aynı süreç yazılı metni ikinci elden değil şifahî elde etmek ve râvi sayısını azaltmak amacıyla kitaplarda da gerçekleşmiştir. Rânehürmüzî, çoğu âlim gibi, yazılı malzemeye güvenme hususunda tedbirliydi. O, hadis rivayetinde kitapları kullanmaya Müslümanların erken muhalefetinin [Hz.] Peygamber ve Kur'an'a yakın

³⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/83-5.

* Süfyân b. Uyeyne'nin vefat tarihi 198/814 şeklinde verilmiştir. Bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Süfyân b. Uyeyne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/28-9. (çev.)

³⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/193-4.

* Zehebî, onun hicrî 132 senesinde vefat ettiğini kaydeder. Bkz. Zehebî, *Târîhü'l-İslam*, 3/672. (çev.)

³⁷ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/101.

³⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/86-7.

* Zehebî vefat tarihi olarak hicrî 131 senesini vermektedir. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 5/208. (çev.)

³⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/106.

* Süfyân es-Sevrî'nin doğum tarihi *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde 95/715 olarak verilmiştir. Bkz. Recep Özdirek - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/23-8. (çev.)

⁴⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/151-3.

⁴¹ Rânehürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 224.

⁴² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/142.

bir zamanda olmaları ve yazarken dikkatsizlik olma ihtimalinden kaynaklandığına inanmıştı.⁴³ Bunun sebebi kötü hafıza ya da tembellikle kitaplar arasında bir ilişki kurulmasıydı. Bilginin iyi korunabilmesi için büyük bir çabayla elde edilmesi gerekir ve memnun eden hatta satın alınabilen kitaplardan çıkarılamaz. Bununla birlikte Rânehürmüzî rihle yerine geçerli olabilecek yazımın kullanılması için aşağıdaki dört şartı koymuştur:

1. İsnad zinciri diğerlerine nazaran fazlasıyla uzun ve [Hz.] Peygamber döneminden uzaksa
2. Hadisin birkaç farklı târîki mevcutsa
3. Bazı râviler kolayca karışabilecek ya da çok az tanınan kişilerse
4. Âlimin zayıf bir hafızası varsa⁴⁴

Te'âlî ve tenezzülün, rihle yapma ve yapmamanın her ikisinin de uygun yeri vardır. Âlî terimi, isnad için seyahat eden âlimi ve uygun en kısa zinciri (en az râviyle) bizzat görüşerek aramayı kapsar. Nâzil teriminden ise kastedilen anlam çok net değildir çünkü tercih edilmenin temelindeki (seyahat) yoktur. Yolculuk olmadığında başka bir kriter gerekliydi. Bu durum İbnü'l-Beyyî' Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin *Ma'rifetu envâi ulûmi'l-hadîs*'inde daha açık bir şekilde anlatılmıştır.

Bu hadis usûlü kitabında Hâkim, isnad zincirinde âlî ve nâzilin tanımlarını örneklerle açıklayarak okuyucuya sunmuştur. Onun bu sunumu Rânehürmüzî'nin ulûv ve nüzûl keliemlerinin kullandığı formlarından doğrudan ayrılır. Onun, Arapça fiillerin beşinci ve altıncı formuna uyan [fiillerden] daha statik olan bu formları seçimi onun bu el kitabının davranışlarla değil terimlerle ilgili olma şeklindeki tüm teknik karakterini yansıtır. Hâkim bu husustaki bölümlerinde ⁴⁵ iki büyük örnek sunmuştur. [Kelimenin] ulûv ya da âlî isnad halinde [bu kelimeler], imama⁴⁶ ulaşan isnaddaki son râvinin statüsünün yüksekliğine işaret eder. Bu statü isnaddaki râvilerin sayısına dayanır. Ne kadar az râvi sayısı varsa, o kadar çok tercih edilen âlî isnad olacaktır. Örneğin,⁴⁷ şu iki isnad bu durumla ilgilidir:

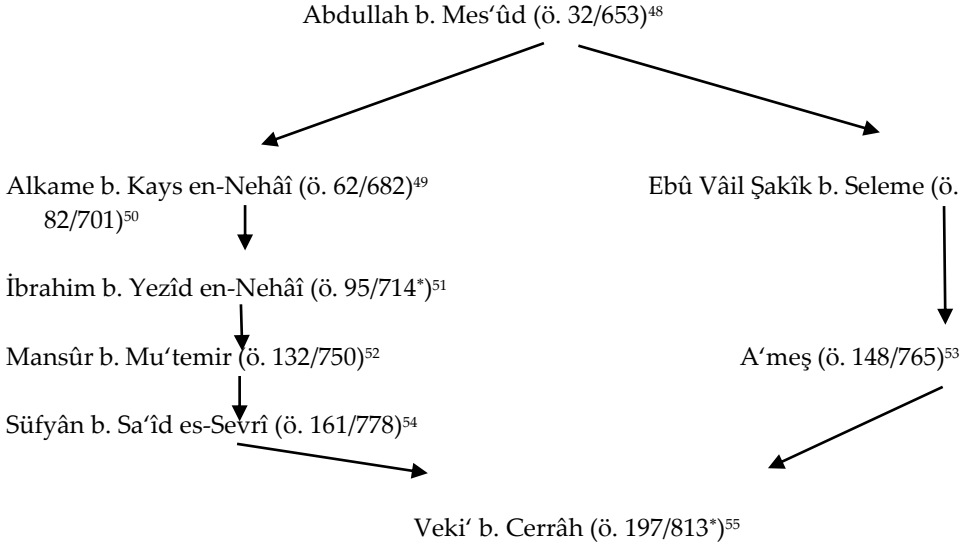
⁴³ Rânehürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsıl*, 392-3.

⁴⁴ Rânehürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsıl*, 392-3.

⁴⁵ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Kitâbu ma'rifeti ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1937), 5-14.

⁴⁶ İmam, topladığı rivayetlerin tamamında güvenilir şekilde tanınan selef âlimidir.

⁴⁷ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Kitâbu ma'rifeti ulûmi'l-hadîs*, 11.



Veki', âlî bakış açısından bahsederken,* tercih edilebilir daha âlî isnadı seçmeyi tavsiye etmiştir.⁵⁶ Hâkim'in bu âlî bakış açısı, açıkça Râmeürmüzî'nin te'âlî ve rihle terimleri ile âlî isnad yaklaşımına benzemektedir.

Nâzil isnada gelince, Hâkim nüzül terimi ile imama ya da isnadda önemli bir muhaddise ulaşan hadisin son râvisinin statüsünde ikinci bakış açısını kastetmiştir. Onun nâzil görüşü son râvinin imama ulaştığı göreceli bir yakınlığa dayanmaktadır,

⁴⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/16-8.

⁴⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/39.

⁵⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/48.

* Diyanet İslam Ansiklopedisinde vefat tarihi 96/714 şeklinde verilmektedir. Bkz. Şükrü Özen, "Nehâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/535. (çev.)

⁵¹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/59.

⁵² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/107-8.

⁵³ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/116.

⁵⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/151-3.

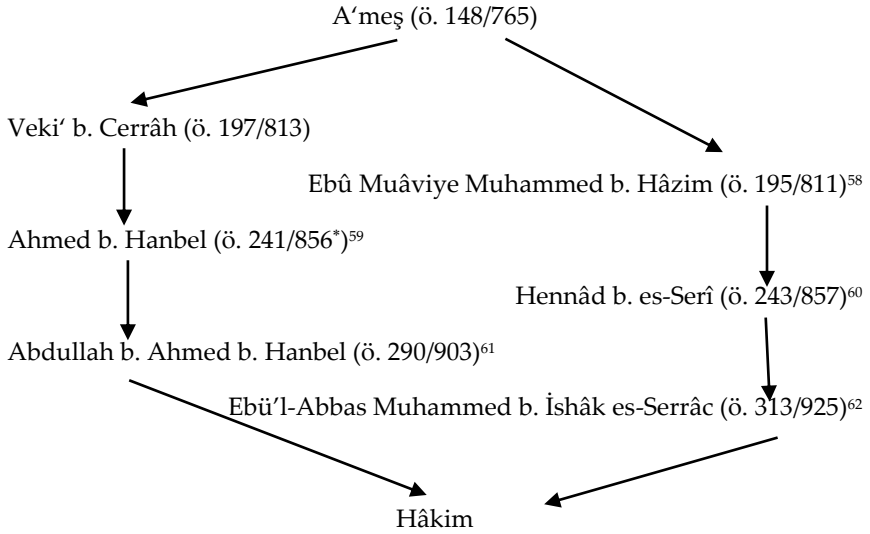
* Veki'in vefat tarihi *Diyanet İslam Ansiklopedisi'*nde 197/812 şeklinde verilmiştir. Bkz. Mehmet Emin Özafşar, "Veki' b. Cerrâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/8. (çev.)

⁵⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/223-5.

* Yazarın bahsettiği olayda Veki' yukarıda verilen iki isnadı zikretmiş ve yanındaki muhaddislere hangi tarihi tercih edeceklerini sormuştur. Onlar iki râvili âlî isnadı tercih edileceğini söyleyince de Veki' dört râvisi olan isnad fakihlerden geleceği için onun daha tercihe şayan olacağını belirtmiştir. Bu olay, hadis usulü kaynaklarında "manevî ulûv" kapsamında incelenmiştir. Yazarın yaptığı açıklamalara bakılırsa o, bu olayda Veki'in karşısındakilere şaka yaptığı kanaatindedir. Olay için bkz. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Kitâbu ma'rifeti ulûmi'l-hadis*, 11. (çev.)

⁵⁶ Zira Veki'in espri yaptığı gibi, Alkame, İbrahim Mansûr ve Süfyân gibi fakihler bir rivayeti elden ele vermeyi [yani nâzil nakletmeyi] göze alabilirler fakat şühûh tercih edilen isnadlarda meslekî itibarlarını korumak istiyorlarsa bunu yapamazlar. [yani âlî isnadla nakletmelidirler.]

bu örneklerde, Râmeürümüzi'nin yukarıda ilk örneğinde olduğu gibi, râvilerin sayısı eşittir. Yakınlığa ise rivayetteki râvilerin ölüm tarihine bakılarak karar verilir. Örneğin Hâkim ikişer isnadı olan iki rivayet verir⁵⁷:



⁵⁷ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Kitâbu ma'rifeti ulûmi'l-hadîs*, 13.

⁵⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/215-6.

* Ahmed b. Hanbel'in vefat tarihi *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde 241/855 şeklinde verilmiştir. Bkz. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/75. (çev.)

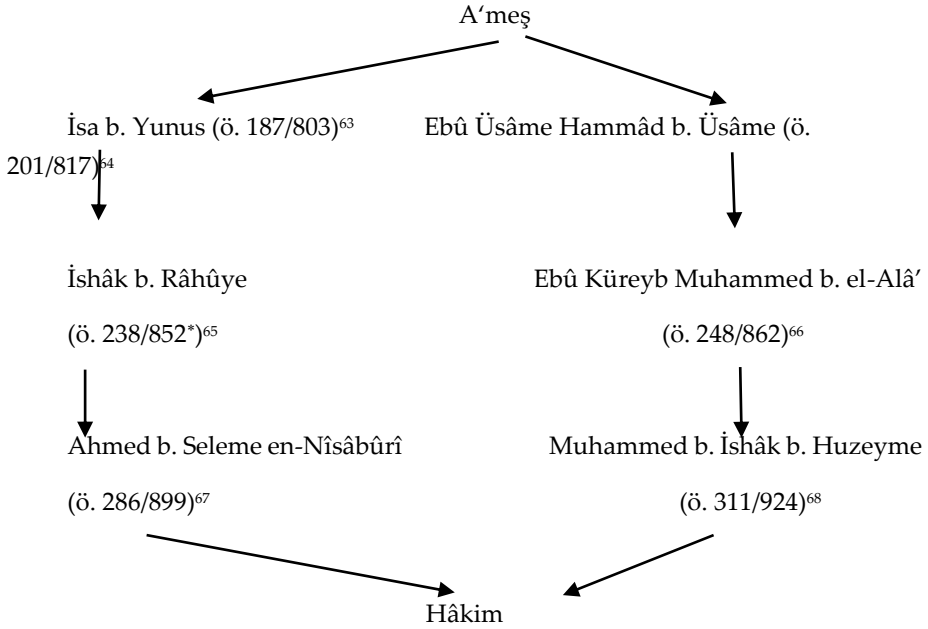
⁵⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/15-6.

⁶⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/70.

⁶¹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/173-4.

⁶² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/213-6.

II.



Yukarıda Hâkim'in İmam A'meş'e ulaşan dört isnadının her birinde (ismini vermediği bir hocası hariç) üç râvi vardır. Hâkim diagramın sol tarafındakilerin tercih edilebilir âlî isnadlar olduğunu söyler çünkü bu râviler sağ taraftaki isnaddaki râvilerden daha erken ölmüşlerdir (ya da hadisi daha erken rivayet etmişlerdir). Buradaki nüzûl görüşü, isnaddaki râvilerin (en tercih edilebilir âlî isnad anlamına gelen en az) sayısına dayanmaz, fakat onların imama göreceli yakınlığına dayanır (daha yakın ya da daha kısa ölüm tarihleriyle ya da imama ulaşan rivayetin tarihi ile ilgili terimlerdir, son râvinin imamla bağlantısı [yani ona ulaşan isnadı] ne kadar kısa olursa isnad o kadar tercih edilebilir hale gelir).

Hâkim, Râmeşürmüzî gibi, ulûv terimini rihle ile birlikte ele almıştır, çünkü açıktır ki ulûv de te'âlî kadar rihle ve birebir görüşme ile elde edilen rivayet zincirlerini anlatır. Ve rihle yapan kişi bu en kısa (râvi sayısı en az) ve dolayısıyla en

⁶³ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/204-6.

⁶⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/234-5.

* İshâk b. Râhûye'nin vefat tarihi *Diyanet İslam Ansiklopedisi'*nde 238/853 şeklinde verilmiştir. Bkz. Abdullah Aydın, "İbn Râhûye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/241. (çev.)

⁶⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/17-8.

⁶⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/62-3.

⁶⁷ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/156.

⁶⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2/207-13.

âli isnadları arar. Nüzûl örneğinde, aynı şekilde tenezzül ile birlikte olmalıdır, isnad her bir râvinin hayatında olgusal bilgi yönüne dayanarak ele alınır. Rihle gerekli değildir ve aslında bu çeşitte isnadlar rihle ile değerlendirilmez fakat yazılı bir malzeme bulunabilir ya da rihle esnasında daha âli isnadları arama şansı olmadan rivayet alınabilir. Râmeürmüzî ve Hâkim'in her ikisi de âli ve nâzil değerlendirmelerinde sıklıkla hadis uzmanlarının icazeti, vasiyyet ve diğer hadis rivayet metotlarından örneklerle açıklamışlardır. Onlar rihleyi ve onun şifahi rivayet ve birebir görüşmedeki gücünü bir kenara bırakmışlardır. Fakat onların yaklaşımını herkes paylaşmamıştır. Onların bu yaptıklarının en büyük muhalifi olan, hadis tenkidinde klasik eseri bulunan İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) onların görüşlerini kötölemiş ve kendinden önceki iki yazarı da eleştirmiştir.

İbnü's-Salâh, Râmeürmüzî'den alıntıladdığı⁶⁹ şu sözlerden dolayı onu eleştirmiştir⁷⁰: "Otoritelerin isnadındaki tenezzül tercih edilebilirdir". Râmeürmüzî şöyle açıklamıştır,⁷¹ bu tavır her bir rivayeti incelemek için büyük gayret sarf eden ve tenezzüle daha büyük bir rol verildiğinde rihleyi azaltan hadis âlimlerinin önemli bir kısmını temsil etmektedir. Gerçi o aynı zamanda bu yöneme sadece hadis çalışmalarında te'âlinin faydası olmadığına güven duyulduğunu da belirtmiştir.⁷² Tıpkı aktardığımız gibi Râmeürmüzî'ye göre rivayet elde etmede her iki faaliyetin de yeri vardır.

İbnü's-Salâh'ın Hâkim'e karşı yaptığı tenkit daha çetrefillidir fakat onun nüzûlü belli derece kabulü ile sıkıntı azaltılabilir. Onun, Hâkim'in nüzûlün ulûvun zıttı olmadığı sözlerine⁷³ itirazı açıktır.⁷⁴ Fakat bu ifadelerle Hâkim otoritelerin isnadları düşünüldüğünde ulûv ve nüzûlün ilişkisinin bulunduğunu kastetmiş olmalıdır. Her iki kavram son râvinin isnada isim veren imama olan yakınlığı ile ölçülür. Bununla birlikte her bir kavram, rihle yöntemine dayanan bir durum olması (ulûv) ve rihlenin kullanılmadığı bir yöntem olmasına (nüzûl) göre farklı bilgiler verir.

İbnü's-Salâh'ın Râmeürmüzî ve Hâkim'e karşı tenkidi, isnadın âli ve nâzil oluşuna dair kendi görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Âli isnada dair, o şunları kaleme almıştır:⁷⁵

⁶⁹ Râmeürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 200.

⁷⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs li İbni's-Salâh*, thk. ve şerh Nureddin İtr, (Dımaşk; Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2012/1433), 257.

⁷¹ Râmeürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 200.

⁷² Râmeürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 200. Râmeürmüzî burada sıhhat, râvilerin daha sika olması vb. durumlarda nâzil isnadın tercih edildiğini kastetmektedir. (çev.)

⁷³ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Kitâbu ma'rifeti ulûmi'l-hadîs*, 12.

⁷⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 257-8.

⁷⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 256.

İsnad ne kadar kusursuz ise o kadar değerlidir. Onun râvilerinden biri, yanlışlıkla veya kasten bir kusura mahal vermiş olabilir fakat onların kusurlu rivayetleri azdır.

Âlî isnada sahip beş sınıf vardır:⁷⁶

1. Râvilerin en az sayıda olması ile değerlendirilen [Hz.] Peygambere olan yakınlık

2. Râvilerin az sayıda olması ile değerlendirilen imamlara [yani hadis imamlarına] olan yakınlık

3. Râvilerin azlığı ile değerlendirilen Buhârî ya da Müslim'e (ya da onlara benzer [Hz.] Peygambere yakın herhangi bir kişiye)* olan yakınlık

4. İki rivayetteki râvi sayıları aynı olduğunda bu isnadda son râvinin rivayet ettiği kişinin daha önce ölmesi ile (bir görüşe göre en az elli yıl daha önce*) oluşan yakınlık

5. İki isnadın râvi sayısı aynı olduğunda bu isnadda en son rivayet eden kişinin önceki râviyle daha erken görüşmesi ile oluşan yakınlık

İbnü's-Salâh ulüvun tüm kısımlarını, rihleye olan gayretleri sebebiyle isnaddaki râvilerin sayısını en az olarak korumalarını ya da bunu yapamayıp râvileri daha erken ölmüş veya rivayeti alma tarihinin daha erken olmasını tercih edilen rivayetler içerisine dahil eder.

İbnü's-Salâh nâzil isnadın kısımlarını âlî isnadın zıttı olarak incelemiştir.⁷⁷ Aslında, nâzil isnadın [âlî isnada] karşılık gelen beş kısımdan bahsetmiştir. Bu beş kısım tam anlamıyla âlî olmayan zincirleri yansıtır.* Âlî ve nâzil isnadın bu anlamda kullanımı Râmeihürmüzî'nin seçtiği terimlerin kanıtlandığı şekliyle kavramların kökeni ile uyumlu değildir. Terimler İbnü's-Salâh ile birlikte daha çok değerlendirilen bir işlev kazanmıştır. Dolayısıyla genelde (önceki musanniflere âlî ya da nâzil ulaşan isnadın tercih edilebilir olduğu) âlî isnad nâzil isnaddan daha çok tercih edilir.

⁷⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 256-62.

* Bu kısım İbnü's-Salâh'ın sınıflandırmasında "musannif kitaplara yakınlık" olarak belirtilmektedir ki, muvâfakat, bedel, müsâvat ve musâfaha şeklinde alt kısımları bulunur. Burada kasıt Buhârî ve Müslim gibi imamların âlî isnad sahibi olması değil, bu meşhur musanniflere ulaşmaktır. Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 258-60.

* Söz konusu görüş iki isnadın kıyası ile ilgili değil tek bir isnadın âlî sayılacağı zaman dilimi ile ilgilidir. Mezku'r görüş sahibi İbn Cevsâ (ö. 320/932) bir isnadın hoca öldükten elli sene sonra âlî olacağını belirtmiştir. Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 261. (çev.)

⁷⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 263.

* Âlî isnad sınıflandırmasında hadis imamlarına yakınlık, meşhur hadis kitaplarına yakınlık gibi türler direkt Hz. Peygamber'e ulaşan az sayıda râviyi temsil etmediği için yazar böyle bir değerlendirmede bulunmuş olmalıdır. (çev.)

İbnü's-Salâh'ın eserinde nâzil isnadın âlî isnada tercih edilebileceği duruma⁷⁸ ait referansı yukarıda bahsettiğimiz bilginin ötesinde delile dayanır. Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî (ö. 1332/1914) bu durumu açıklar.⁷⁹ O, bu nâzil isnadlarda ziyâdetü's-sika olabileceğine ya da bazılarının râvilerinin âlî isnadından daha hafız veya fakih olabileceğine atıfta bulunur. Böyle bir durumda nâzil isnad âlî isnaddan daha çok tercih edilir.

İbnü's-Salâh önceki kuşakların üzerine iki büyük değişiklik getirmişti. Birincisi, tercih edilen iki isnad sınıfını ulûv adını verdiği tek bir sınıf haline getirmişti. * İkincisi, tercih edilen isnadları belirlemedeki esasları genişletmişti. Nüzûl kısmında ise, isnadlarda daha az tercih edilebilir olmasına rağmen, isnaddaki nüzûlü azaltan sika râviler üstün karakterleri sebebiyle tercih edilen isnadlar içerisine girebilirler. Esas itibarıyla bu delil âlî ve nâzil kategorilerinin dışındaydı.

SONUÇ

Râmeühürmüzî ve Hâkim tercih edilebilir âlî ve nâzil isnadı tek bir gruba indirgerken İbnü's-Salâh 8./13. yüzyıldaki mevcut durumdan etkileniyordu. Âlî ve nâzil sınıflandırmaları, rivayet etme yöntemi temelinde hadise bir rol biçer. Oysaki Müslümanlar rivayette rihle ve şifahî metodun en iyi yol olduğunu düşündüler, böylece erken hadis çalışmalarında bu görüşü devam ettirdiler. İbnü's-Salâh âlî sınıflandırmasında bu vurguyu azalttı ve rihle yapılan-yapılmayan, sözlü ve yazılı rivayetlere yer verdi. Râmeühürmüzî ve Hâkim (âlî ve nâzil isnad olarak isimlendirilen) rivayet kategorilerinin her birine izin vermiş fakat onları ayrı tutmuşlardı. Onların âlî ve nâzil terimleri açıkça rihle yapmak ve yapmamakla ilgilidir. İbnü's-Salâh'ın sınıflandırmasının içeriği ise bu kadar net değildir. Aslında onun terimleri, diğerlerinin rivayeti değerlendirmesine göre, mükemmel ve daha az mükemmel isnadlar şeklinde daha iyi yorumlanmış olabilir. Bu sebeple İbnü's-Salâh, önceki hadis âlimlerinin rihleye dayalı güveni iddia eden sınıflandırmasını ayırt etmiştir.

İbnü's-Salâh âlî isnad özelliklerinin dışında olan isnadların başka yönleriyle tercih edilebileceğine dikkat çekmiştir. Bu bakış açısı Râmeühürmüzî ve Hâkim'in daha erken sistemdeki katılıklarını azaltmıştır. İbnü's-Salâh'ın terimlerde ifade ettiği gerçek değerlendirme süreci daha iyiydi çünkü bir hadis âlî isnad sınıflandırmasına giremediğinde diğer üstün özellikleri ile değerlendiriliyordu. İbnü's-Salâh

⁷⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 264.

⁷⁹ Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr (Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1961/1380), 128.

* Bir isnadın sika, meşhur ya da fakih râviler tarafından tercih edilmesi İbnü's-Salâh ve sonrasında manevî ulûv olarak değerlendirilmiştir. Yazar, isnadın kısalığının yanı sıra bu kısmın da ulûv kelimesine dahil edilmesinden bahsetmektedir. (çev.)

Râmehürmüzî ve Hâkim'in âlî ve tercih edilebilir şekilde bahsettikleri gibi bu isnadlara fazla vurgu yapmamıştır.*

Bizim üç müellifimiz yaklaşık üç asırlık sürede zamanlarındaki âlimlerin isnad ve rivayet hakkındaki görüşlerinin etkisini temsil eder. Müslümanların hadis rivayetlerinin âlî olmasına karşı tutumu Kur'an ve onun metni ile ilgili Müslüman düşünce sistemine paralellik arz eder. Her ikisi de yaratıcının hükümlerini en iyi şekilde anlayarak (fıkıh) hüküm vermek için Müslümanların en iyi vasıtalarıdır. Fakat biri diğerinden hem kaynak hem de rivayet kaygısı bakımından önemli derecede farklıdır. Hadisin önce şifahî olması gerektiği düşünülürken Kur'an yazılmıştır. Hadislerin [Hz.] Peygamber zamanından değişmeden gelerek güvenilir olduğu iddiası onun şifahî özelliğine ve rihleye duyulan güvene dayanmaktaydı. Bu iddianın 4./9. yüzyılda doğruluğu daha azdır ve yine de bu üç yüzyılda âlî ve nâzil kavramlarının Râmehürmüzî'den İbnü's-Salâh'a gelişim sürecinin bir kısmıdır. Gerçi âlî terimi hâlâ vardır çünkü kabul edilebilir diğer rivayet metodlarına rağmen hadis çalışmalarında rihle ve birebir görüşmenin bulunduğu hesaba katılması gerektiğini hatırlatırız.

* Burada İbnü's-Salâh döneminde âlî isnadın birçok alt kısmının oluştuğu, Râmehürmüzî ile Hâkim en-Nîsâbûrî zamanında ise söz konusu beş kısmın tamamından söz edilemeyeceği belirtilmelidir. (çev.)

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Abdullah. “İbn Râhûye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/241. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birişik, Abdulhamit. “Katâde b. Diâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/22. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cemâleddin el-Kâsmî, Muhammed b. Muhammed Saîd, *Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*. thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2. Basım, 1961/1380.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *Kitâbu ma'rifeti ulûmi'l-hadîs*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1937.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Süfyân b. Uyeyne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/28-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952/1371.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002/1423.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye el-Kâine, 1325.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Basım. 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. nşr. Josef Horovitz. 8 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1904/1321.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs li İbni's-Salâh*, thk. Nureddin İtr. Dîmaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr. 18. Basım. 2012/1433.
- Kandemir, Yaşar. “Ahmed b. Hanbel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kandemir, Mehmet Yaşar, “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/119-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kâsım b. Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn b. Abdullah. *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-Kütübi's-sitte*. thk. Şadi b. Muhammed b. Salim el-Numan. 9 Cilt. Semnud:

Mektebetu İbn Abbas; San'a: Merkezü'n-Nu'man li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye ve Tahkiki't-Türas ve't-Terceme, 2011/1432.

Küçük, Raşit, "İbn Ebû Hâtim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/432-34. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955/1374.

Özafşar, Mehmet Emin. "Veki' b. Cerrâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/8. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özdirek, Recep - Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/23-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özen, Şükrü. "Nehâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/535. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ramehürmüzi, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Ebû Hemmam Muhammed b. Ali es-Savma'i el-Beydani. Riyad; Medine: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz, 2017/1438.

Sandıkçı, Kemal. "Ebû Ümâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/251. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schriftums*. 9. Cilt. Leiden: Brill, 1967.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985/1405.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003/1424.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419.

Kur'ân-ı Kerîm'de **أنى** / **Ennâ** [Zarfı] Semantik ve Gramatik Bir Çalışma

Hâdî b. Abdillâh ŞAMSÂN*

Çevirmenler: Mustafa ŞENTÜRK** Tahreer İRCİ***

Atıf/Cite as: Şemsân, Hâdî b. Abdillâh. "Kur'ân-ı Kerîm'de **أنى** / **Ennâ** [Zarfı] Semantik ve Gramatik Bir Çalışma". çev. Şentürk, Mustafa-İrci, Tahreer. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 321-348.

Öz: Bu çalışma, "**أنى** / **ennâ**" lafzının anlamını ve işlevini açıklamak amacıyla. Çalışmada lügatler ile Tefsîr ve Nahiv kitaplarından yararlanılmış ve aşağıdakileri sonuçlara ulaşılmıştır: 1. Bu kelimenin farklı sözlüklerde üç anlamı vardır. 2. Bu kelime, Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi sekiz yerde geçmekte olup lafzın beş anlamı vardır. Bunlar; "**كيف؟** / **nasıl?**", "**من أين؟** / **nereden?**", "**متى؟** / **ne zaman?**", "**حيث؟** / **nerede?**" ve "**من أيّ وجه؟** / **hangi taraftan?**" anlamlarıdır. Bunlar yakın anlamlardır ancak "**أنى** / **ennâ**" lafzı bunlardan farklıdır. 3. Müfessirler bu lafzı *istifhâm (soru) ismi* veya *mekân zarfı* olarak kabul ederler. 4. Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de *hâl* olarak mahallen mansûb, *zarf* ya da *haber* olarak nasb konumunda i'râb edilir. 5. Nahivcilere göre "**أنى** / **ennâ**", şart ifade eden *mekân zarflarından* kabul edilir ve onun dört anlamı vardır. 6. "**أنى** / **Ennâ**" kelimesi nahivciler tarafından, "**إن** / **in**" *şart zarfı* anlamında kullanılır, sonra(sında) gelen fiil de merfû olur. 7. Nahivcilere göre "**أنى** / **ennâ**nın" i'râbında iki vecih vardır: a) "**إن** / **În**" *şart zarfı* anlamını içeren *cezmeden şart ismi*. b) *İstifhâm hemzesi* anlamını içeren *istifhâm ismi*.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsîr, Nahiv, Semantik, Zarf, Ennâ.

* Dr., San'a Üniversitesi, Arapça Sarf ve Nahiv Bölümü Öğretim Üyesi, h.shamsan@su.edu.ye.

** Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, mustafasenturk@trakya.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-8310-7609

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, tahreer.irci@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9124-1672

The [Adverb] ائى / Annâ in Al-Qur'an Al-Kareem A Semantic and Grammatical Study

Abstract: This study aims to explain the meaning and function of the word “ائى / annâ”. In this study, dictionaries, Tafsir and Nahiv books were used and the following results were obtained: 1. This word has three meanings in different dictionaries. 2. This word is used in twenty-eight places in Qur'an, and has five meanings. These meanings are “كيف / how?”, “من أين / from where?”, “متى / when?”, “حيث / where?” and “من أيّ وجهٍ؟ / from which way?”. These are close meanings but the word “ائى / annâ” is different. 3. Commentators accept this word as a name of interrogative or an adverb of place. 4. In Qur'an, this word is analyzed in terms of grammar (i'râb) as a state (mahallen mansûb) or as an adverb in predicate position (khabar - nasb). 5. According to the Nahivists, the preposition “ائى / annâ” is accepted as one of the adverbs of place expressing a condition and it has four meanings. 6. By Nahivists, the word “ائى / annâ” is used in the sense of a conditional preposition of “إن / in” and the following verb becomes marfû'. 7. According to the Nahivists, there are two aspects in the i'râb of “ائى / annâ”: a) “إن / In” conditional noun of jazm, which contains the meaning of the conditional preposition. b) The name of question (istifham), which includes the meaning of istifhâm hamza.

Keywords: Qur'an, Tafsîr, Grammer, Semantics, Adverb, Annâ.

ائى في القرآن الكريم: دراسة دلالية نحوية

ملخص البحث: هدفت هذه الدراسة إلى بيان معنى لفظ “ائى” وعمله، من خلال الدراسة المتتبعة في المعجمات، وكتب التفسير، وكتب النحو. وتوصلت الدراسة إلى ما يأتي ١. لهذا اللفظ ثلاثة معان في المعجمات المختلفة. ٢. جاء هذا اللفظ في ثمانية وعشرين موضعا في كتاب الله عز وجل. وله خمسة معان وهي: كيف، ومن أين، ومتى، وحيث، ومن أي وجه. وهذه المعاني متقاربة، إلا أن لفظ “ائى” مخالف لها. ٣. ينظر المفسرون إلى هذا اللفظ على أنه اسم استفهام، أو ظرف مكان. ٤. يعرب هذا اللفظ في القرآن الكريم في محل نصب على الحال أو في موضع نصب على الظرفية، أو في موضع الخبر. ٥. يعد هذا اللفظ عند النحاة من الظروف الملازمة للظرفية المكانية التي يجازى بها، وله عندهم أربعة معان. ٦. يستعمل لفظ “ائى” عند النحاة استعمال “إن”، الشرطية، والمحفوظ أن الفعل بعدها مرفوع. ٧. ل “ائى”، وجهان من الإعراب عند النحاة: أ. اسم شرط جازم تضمن معنى “إن”، الشرطية. ب. اسم استفهام تضمن معنى همزة الاستفهام.

لكلمات المفتاحية: القرآن، التفسير، النحو، الدلالية، الأداة، ائى.

GİRİŞ

İsim, fiil veya harf formunda gelen bazı Arapça kelimelerin anlamları veya sayılarında gördüğümüz fark, çeşitli kaynakların belirttiği (gibi) belirli durumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu durumlar arasında, birbirinden çok farklı bölgelerde yayılmış bulunan Arap kabîlelerinin çeşitliliği vardır. O kabîleler dillerine bağlı kalmışlar ve gerek duyulmadığı için dillerini terk etmemişlerdir.

Önceki durumlara ek olarak, bu kabîleler çevrelerinden, özellikle de Arap Yarımadası'nın kuzeyinde ve/ya güneyinde yaşayan kabîlelerden etkilenmişlerdir.

Bu araştırma, çeşitli anlamlara gelen kelimelerden biri olan “أنى / *ennâ*” lafzını ele alacak ve bu lafzı üç ana noktada işlemek üzere düzenlenecektir. Bunlar;

1. [“أنى / *Ennâ'nın*”] Gramatik Tefsîri,
 2. [“أنى / *Ennâ*” Hakkında] Tefsîr Âlimlerinin Görüşleri,
 3. [“أنى / *Ennâ*” Hakkında] Nahivcilerin Görüşleri
- şeklindedir.

1. “أنى / *Ennâ*” Lafzının Gramatik Tefsîri

“أنى / *Ennâ*” lafzı, “الف لينة / *elif-i leyvine*” ile biten kelimelerden sayılır. Bundan dolayı aynı sözlükte birden fazla yerde bulunduğu, ayrıca ondan kısaca söz edildiği, bazen de ihmâl edildiği için okuyucunun bu lafzı araştırması zor olabilmektedir.

Bu lafzın farklı sözlüklerdeki anlamlarını takip eden okuyucu, kelimenin şu anlamlara geldiğini görecektir: “مئى / *Ne zaman?*”, “كئيف / *nasıl?*”, “أين / *nerede?*” ve “من أين / *nereden?*”.

Bu lügat lafızlarının anlamlarına çok kısaca değinecek, (ardından) bunların “أنى / *ennâ*” ile ilişkisi hakkında söylenenleri zikredeceğim.

1.1. “مئى / *Ne zaman?*”

“مئى / *Metâ*”, *mana* harflerinden (حُرُوفُ الْمَعَانِي) biri olup belirsiz zamanda meydana gelir. Şöyle dersin: “مئى فعلت؟ ومئى تفعل؟ / *Ne zaman yaptın, ne zaman yaparsın?*” yani ‘hangi vakitte?’¹ “مئى / *Metâ'nın*”, mekân ile ilgili bir soru olduğu söylenmiştir.² İki durumda da ‘cezâ/karşılık/şart lafızlarındandır’. Şöyle dersin: “مئى تأتني أنك / *Bana ne zaman gelirsen ben de sana (o zaman) gelirim*”.

Ezherî (370/980), “أنى / *ennânın*” “مئى / *metâ*” anlamına geldiğini belirtmiş,³ delil olarak da “قُلْنَا أَنَّى هَذَا / *Bu ne zaman (başımıza) geldi!*” mi diyorsunuz?” âyetini⁴ göstermiştir. Onu takip eden lügatçilerden Ezherî'nin bu yaklaşımını sürdürenler olmuştur.⁵

¹ Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga* (Kahire: Dâru'l-Masri'a li't-Te'lîf, 1967), (مئى) 4, 345.

² Bkz. İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1984), (مئى) 6, 2556.

³ Bkz. Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga* (أنى) 15,151.

⁴ Âl-i İmrân 3/165.

⁵ Bkz. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır), (أنى), 15, 438; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Mısır: Matbaatü'l-Bâbî el-Halebî, 1952), (أنى) 4, 410; Muhammed el-Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Mısır: Hayriye Matbaası,1306), (أنى), 10, 427.

1.2. “كَيْفَ / Nasıl?”

Durumları sormak anlamında mübhem bir isimdir.⁶ Fîrûzâbâdî (817/1415), Sîbeveyh'in (180/796) “O bir zarftır, ancak onun üzerinde durup hakkında yazı yazmadım.” dediğini nakleder.⁷ Bunu Fîrûzâbâdî ve Zebîdî (1205/1791) nakletmiş ancak Sîrâfî (385/995) ve Ahfeş [el-Evsat] (215/830 [?]) bu görüşü reddederek, “كَيْفَ / *keyfe*’ isimdir, zarf değildir” demişlerdir. İbn Mâlik (672/1274) bu görüşü benimsemiş ve söyle demiştir: “Hiç kimse ‘كَيْفَ / *keyfe*’nin’ zarf olduğunu söylememiştir, çünkü o ne mekân ne de zaman ifade etmektedir. ‘كَيْفَ / *Keyfe*’ genel durumlar hakkında bir soru olduğu için, ‘عَلَى أَيِّ حَالٍ / *hangi durumda?*’ sözünü zarf olarak açıklıyor. Zira câr-mecrûrun tevîlinde kendisine mecâz anlamı verilen bir zarf ismi gelir.”⁸

“اَتَى / *Ennâ*”, “كَيْفَ / *keyfe*” anlamına gelir. Ezherî, bunu söylemiş ve “قُلْتُمْ اَتَى هَذَا” âyetine “اَتَى هَذَا / *Bu ‘nasil’ (başımıza) geldi! mi diyorsunuz?*” şeklinde yaptığı tevîli sözüne delil getirmiştir.⁹ Bu görüş el-Leys’e (187/803 [?]) nisbet edilmiştir, ancak ben bu görüşü *Kitâbü’l-’Ayn*’da tespit edememiş bulunmaktayım.

Cevherî (400/1009’dan önce), küçültme sîgasıyla bu manayı zikretmiş,¹⁰ İbn Manzûr da (711/1311) onu takip etmiştir.¹¹ “اَتَى لَكَ أَنْ تَفْتَحَ الْحِصْنَ؟” / *Kaleyi ‘nasil’ fethedeceksin?*” yani ‘bunu nasıl yapacaksın?’ sözleri buna bir örnektir. (Bu iki dilci) hem bu manaya hem de sonraki manaya *Alkame*’nin (3/625)¹² sözünü delil olarak getirirler:

وَمُطِعْمُ الْغَنَمِ يَوْمَ الْغَنَمِ مُطِعْمُهُ اَتَى تَوَجَّهَ وَالْمَحْرُومُ مَحْرُومٌ

‘Nereye’ yönelirse yönelsin; mahrûm yine mahrûmdur (rızkı elde edemez),

(Kısmeti olan ve) Rızka erişecek olan yine erişir.

“اَتَى تَوَجَّهَ / *Ennâ teveccehe*” yani ‘nasil yönelirse’ demek istiyor.¹³

⁶ Bkz. Ebu’l-Hüseyn b. Ahmed İbn Fâris, *Mücmeli’l-Lüga* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986), (كَيْفَ) 3, 775; Cevherî, *es-Sihâh* (كَيْفَ) 4, 1425; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (كَيْفَ) 9, 312.

⁷ Bkz. el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît* (كَيْفَ) 1, 200.

⁸ Zebîdî, *Tâcü’l-’Arûs* (كَيْفَ) 6, 343.

⁹ Bkz. Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga* (اَتَى) 15, 551-552.

¹⁰ Bkz. Cevherî, *es-Sihâh* (اَتَى) 36, 2545.

¹¹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (اَتَى) 15, 437-438.

¹² *Alkame* b. Abede, *Dîvân: Şerhu ve Ta’lîk Saîd Nüseyb Mekârim* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1996), 56.

¹³ Bkz. Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga* (اَتَى) 15, 552; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (اَتَى) 15, 438.

1.3. “أَيْنَ / Nerede?”

Kendisine harf-i cerlerin dâhil olabilmesi deliliyle, *mekânın* sorulduğu bir isimdir. Şöyle dersin: “أَيْنَ زَيْدٌ / *Zeyd nerede?*”¹⁴

“أَتَى / *Ennâ*” lafzı, farklı sözlüklerde “أَيْنَ / *nerede?*” ve “مِنْ أَيْنَ / *nereden?*” anlamında gelmiştir. (Bu) İki mana arasında bazılarının da işaret ettiği (gibi) basit bir fark vardır.

Ezherî, “مِنْ أَيْنَ / *nereden?*” anlamını el-Leys’e nispet eder, ancak “Ben bu anlamı *Kitâbü'l-'Ayn*'da tespit edemedim” der. Ezherî, (ayrıca) şu değerlendirmeyi yapar: “وَأَتَى لَهُمُ النَّوْشُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ / *dünyaya) bu kadar uzak bir yerden (îmâna) kavuşmak 'ne(reden)' mümkün!*”¹⁵ buyurmuştur. Yani diyor ki, ‘bu, onlara nereden gelecek!’ Şâir (Kümeýt) bunu te’kiden iki lafzı da birleştirmiş ve şöyle söylemiştir:

أَتَى وَمِنْ أَيْنِ أَبِكَ الطَّرْبُ

*Sevinç sana 'nereden' ve 'nereden' dönecek!*¹⁶

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “أَوْلَمَّا أَصَبْتُمْ مُصِيبَةً قَدْ أَصَبْتُمْ مَثَلَيْهَا فَلْتُمْ أَتَى هَذَا / *Düşmanınıza iki mislini uğrattığınız musibet sizin başımıza gelince 'bu nereden geldi?' mi diyorsunuz!*”¹⁷ Âyetteki ifade ‘أَتَى / *ennâ*’nın iki anlamını da taşıyor: “أَتَى هَذَا / *Bu nereden (geldi)? dediniz*”. (Yine) “فَلْتُمْ كَيْفَ هَذَا / *'Bu nasıl (oldu)? dediniz*’ anlamına gelir.

(Aynı şekilde) ‘أَتَى لَكَ هَذَا / *Ey Meryem, bu sana 'nereden' (geldi)?*”¹⁸ âyetindeki ifade de iki manayı muhtemeldir, yani “مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا / *bu sana 'nereden' (geldi)? demektir.*”¹⁹

Ezherî’nin bu anlam üzerinde durması ve bunun için deliller toplaması burada dikkat çeken bir husûstur. Kendisinden sonra gelenler de bu konuda onu takip ettiler. Bu da (söz konusu) bu anlamın, “أَتَى / *ennâ*” lafzının en çok kullanılan ve en yaygın anlamı olduğunu düşündürmektedir.

(أَتَى / *Ennâ*’nın) harf-i cersiz “أَيْنَ / *nerede?*” anlamına gelince, lafzın bazı lügatçıların işaret etmiş olduğu önceki anlamın yanısıra başka bir anlamı daha vardır. Ezherî bu konuda “أَتَى / *ennâ*’, ‘أَيْنَ / *nerede?*’ anlamına gelir, ancak onda çeşitli

¹⁴ Bkz. İbn Fâris, *Mücmelü'l-Lüga* (أين) 1, 108; Cevherî, *es-Sihâh* (أين) 5, 2086; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (كيف) 9, 312.

¹⁵ Sebe’ 34/52.

¹⁶ el-Kümeýt b. Zeyd, (Necef: Nu’mân Matbaası, 1969), Râfiî, Muhammed Mahmûd, *Şerhu'l-Hâşimiyyât* (Mısır: Şirketü't-Temâdüni's-Sanâi' Matbaası, 2. Basım, 1912), 56.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/165.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/37.

¹⁹ Bkz. Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga* (أتى) 5, 551-552; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (أتى) 15, 348-437.

yönlerden kinâye söz konusu olup mana “*مِنْ أَيِّ وَجْهِ؟* / *hangi yönden?*” şeklinde te’vîl edilir.” değerlendirmesini yapar.²⁰

İbn Manzûr, İbnü'l-Enbârî'den (328/940) naklen bazılarının “*أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا* / *Biz bol su indirdik*” âyetini²¹ okuyup “*مِنْ أَيِّ وَجْهِ؟* / *hangi yönden?*” şeklinde tevîl ettiklerini söyler ve şu şiiri okur:

أَتَى وَمِنْ أَيْنَ أَبَكَ الطَّرْبُ

*Sevinç sana 'nereden' geldi?*²²

Ancak İbnü'l-Enbârî'nin bahsettiği bu okuma bireysel bir okumadır. Bilinen okuma ise yedi, on ve dördüncü kırâatlerde şâz olup “*أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ*” şeklindedir. “*أَتَى* / *Ennâ*” lafzı iki kelimedden oluşur, bunlar (إِنَّ / *inne ve kardeşlerinden olan*) “*أَنْ* / *enne-i nâsiha*” ile zâtî yüce olanın -ki ondan maksat Allah'tır (cc)- zamiridir; yoksa buradaki harf-i leyyin ile biten “*أَتَى* / *ennâ*” değildir.

Semîn el-Halebî (756/1355) şöyle der: “Hüseyn b. Ali'nin (61/680) fetha ve imâle ile ‘*أَتَى* / *ennâ*’ şeklindeki kırâati, “*كَيْفَ* / *nasıl?*” anlamına gelir. Onda da taaccüb/ünlem anlamı söz konusu olup buna göre lafız tek bir kelimedir, diğer görüşlere göre ise iki kelimedir.”²³

Bunlar, lügat âlimlerinin “*أَتَى* / *ennâ*” lafzı için sözlüklerinde zikrettikleri lügat anlamlarıdır. Onlar bu lafzın bir *cezâ/şart* (kendisiyle karşılık verilen) *zarfı* olduğunu belirtmişlerdir. Şu sözlerinde olduğu gibi: “*أَتَى تَأْتِي أَيْتَكَ* / *Bana nereden gelirsen ben de sana (oradan) gelirim*”. Anlamı, “*مِنْ أَيِّ جِهَةٍ تَأْتِي أَيْتَكَ* / *Bana 'hangi yönden' gelirsen ben de sana (o yönden) gelirim*” demektir.²⁴

2. [“*أَتَى* / *Ennâ*”] Lafzın(ın) Manası Hakkında Tefsîr Âlimlerinin Görüşleri

“*أَتَى* / *Ennâ*” lafzı, Kur'ân-ı Kerîm'de Bakara Sûresi ile başlayıp Fecr Sûresi ile biten yirmi sekiz yerde geçmektedir.²⁵ Müfessirler, tefsîrdeki âdetleri üzere, bu lafzın

²⁰ Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga* (*أَتَى*) 15, 552.

²¹ Abese 80/25.

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (*أَتَى*) 15, 438; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs* (*أَتَى*) 10, 428.

²³ Ebu'll-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed Semîn el-Halebî, ed-Dürü'l-Masûn, (Beyrut: 1994), 6,481.

²⁴ Bkz Cevherî, *es-Sihâh* (*أَنَا*) 6, 2545; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (*أَتَى*) 15, 438; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (*أَتَى*) 4, 410; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs* (*أَتَى*) 10, 427.

²⁵ “*أَتَى* / *Ennâ*’nın” Kur'ân-ı Kerîm'de Geçtiği Yerler:

A) Fiilin Ardından Gelen Yerler:

1. Bakara 2/223 (بَسَّأْتُمْ خَرْبٌ لَكُمْ فَاتُّوا خَرْبَكُمْ أَتَى تَبِئْتُمْ).
2. Bakara 2/247 (قَالُوا أَتَى يَكُونُ لَهُ الْمَلِكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمَلِكِ مِنْهُ).
3. Bakara 2/259 (قَالَ أَتَى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ يُعْذِرُ مَوْتِيهَا).
4. Âl-i İmrân 3/40 (قَالَ رَبِّ أَتَى يَكُونُ لِي غَلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ).
5. Âl-i İmrân 3/47 (قَالَتْ رَبِّ أَتَى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ).

ilk defa geçtiği Bakara Sûresi 123. âyette manası üzerinde uzun uzun durmuşlar ve bağlamın gerektirdiği ihtiyaç kadarı dışında (değerlendirmelerini) başka yerlerde tekrarlamamışlardır.

2.1. Lafzın Türünün Belirlenmesi

Müfessirler, çeşitli âyetlerde geçtiğinde “*ennâ* / *ennî*” lafzından söz etmişlerdir. (Ancak) Çoğunun bu hususta ortaya koyduğu görüşlerinden anlaşılan o ki, lafzın türünü belirlemeye yönelmemişlerdir. Bunu açıklamamış olsalar da, onlara göre bu lafzın iki vechi olduğu sözlerinden anlaşılmaktadır.²⁶

- | | |
|---------------------|--|
| 6. Mâide 5/75 | (أَنْظُرَ كَيْفَ نَبَّيْنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ). |
| 7. En’âm 6/ 95 | (لَكُمْ اللَّهُ فَاتَى يُؤْفَكُونَ). |
| 8. En’âm 6/101 | (أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ). |
| 9. Tevbe 9/30 | (فَاتْلُهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ). |
| 10. Yûnus 10/32 | (فَمَآذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ). |
| 11. Yûnus 10/ 32 | (قُلْ اللَّهُ يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ). |
| 12. Meryem 19/8 | (قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا). |
| 13. Meryem 19/20 | (قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ). |
| 14. Mû’minûn 23/ 89 | (سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ). |
| 15. Ankebût 29/ 61 | (وَسَحَّرَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ). |
| 16. Fâtır 35/3 | (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ). |
| 17. Yâsîn 36/66 | (فَاسْتَجِيبُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ). |
| 18. Zümer 39/6 | (ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ). |
| 19. Ğâfir 40/62 | (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ). |
| 20. Ğâfir 40/69 | (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ). |
| 21. Zuhruf 43/87 | (وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ). |
| 22. Münâfikûn 63/4 | (هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرُوهُمْ فَاتْلُهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ). |

B) Câr-Mecrûr Ardından Gelen Yerler:

- | | |
|--------------------|--|
| 1. Âl-i İmrân 3/37 | (قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ). |
| 2. Sebe 34/52 | (وَقَالُوا أَمَنَّا بِهِ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاطُشُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ). |
| 3. Duhân 44/13 | (أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ). |
| 4. Muhammed 47/18 | (فَقَدْ جَاءَ أَسْرَاطُهُمْ فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرُهُمْ). |
| 5. Feccr 89/23 | (بِیَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى). |

C) İsmîn Ardından Gelen Yerler:

- | | |
|---------------------|--|
| 1. Âl-i İmrân 3/165 | (أُولَئِكَ أَصَابَتْكُمُ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِنْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا). |
|---------------------|--|

²⁶ Bkz. Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzû’l-Kur’ân* (Mısır: Mektebetü’l-Hancı), 1, 91; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1973), 525; Ebû Ca’fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî *Câmi’u’l-Beyân* (Mısır: Bulak), 2, 5-7; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb,1988), 1, 311; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzil* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife,1987), 1, 1991; Ebu’l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife), 1, 48; Tabersî, *Mecmau’l-Beyân* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât), 2, 214; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’r-Reyyân li’t-Türâs), 2, 901; Ebu’l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Muhtasarü İbn Kesîr* (Beyrut: Dâru’l-Kur’âni’l-Kerîm,1981) 1, 197-279; Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), 1, 252.

Birincisi: O bir *istifhâm* ismidir. Müfessirler bu görüş üzerinde hemen hemen ittifak etmişlerdir. Taberî (310/923) ve Begavî'nin (516/1122) bu lafzın bir *istifhâm harfi* olduğu yönündeki söylediklerine gelince, onların görüşleri mecâza hamledilmiştir.

İkincisi: O bir *mekân zarfı*dır. Üzerinde ittifak olmasa da, bu görüş önceki görüşe göre daha sağlamdır. Taberî, Tabersî (548/1154) ve Kurtubî (671/1273) bu görüşü onaylamışlar, Nehhâs da (338/950) bu düşünceyi benimsemiş ancak zarfın türünü belirlememiştir.

Tabersî'nin onun *zaman zarflarından* olduğunu belirtmesine gelince, onun bu değerlendirmesi seleflerinin görüşlerini gözden geçirdiğinde gelmiştir. Çünkü onun dil ehlinde " ائى / ennâ, 'متى / ne zaman?' anlamına gelir" diyenleri hatalı bulduğunu görmekteyiz. Bu da onun " ائى / ennânın" *zaman zarfı* olduğu görüşünü benimsediği anlamına gelir.

2.2. Müfessirlere Göre [" ائى / Ennâ"] Lafzın(ın) Anlamı

Müfessirler bu lafzın anlamı konusunda ihtilâfa düşmüşler ve aynı yolu izlememişlerdir. Bilakis kitaplarında verdikleri manalar farklıdır. Fakat bu manalar birbirini dışlayacak kadar birbirinden uzak değildir. Bu görüşleri aşağıdaki anlamlarda sınırlandırmak mümkündür:²⁷

2.2.1. " كيف / Nasıl?"

Bu anlam, " ائى / ennânın" tefsîr âlimlerince neredeyse ittifakla kabul edilendir. Diğer anlamlardan önce gelir ve Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği yerlerde " ائى / ennâya" çoğunlukla bu (كيف / nasıl?) anlamı verilir. " فأنوا حزنكم ائى شئتم... / ...Tarlanıza 'nasıl' isterseniz (öyle) yaklaşın..." âyetinin²⁸ tefsîrinde de çoğunlukla bu anlam zikredilir.

Bir de şöyle düşünenler vardır: " ائى / Ennâ", bir şeyin bulunduğu yerdeki durumuna benzemesi sebebiyle mecâz olarak ' كيف / nasıl?' anlamında çokça kullanılmıştır, çünkü " كيف / keyfe" belirsiz durum için bir (*istifhâm isim(i)*)dir.²⁹ Aslında bu, sözlükbilimcilerin söylediklerine yakın bir anlam olmasına rağmen, incelediğim tefsîr kitaplarında mütekaddiminden bu anlama işaret eden kimseye rastlamadım.

²⁷ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1, 91-174; İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, 525; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2, 5-7; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, 1, 199-288; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 181-187; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2, 214-216; Abdullah b. el-Hüseyn Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân* (Mısır: İsâ el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1976), 1, 178-197; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2, 901-1313; İbn Kesîr, *Muhtasarı İbn Kesîr*, 1, 197-279; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1, 252.

²⁸ Bakara 2/223.

²⁹ Muhammed b. et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr), 2, 371.

2.2.2. “من أين؟ / Nereden?”

Bu anlam, müfessirlerin “أتى / *ennânın*” “كيف / *nasıldan*” sonra bahsettikleri ikinci anlamıdır. İbn Kuteybe (276/889), “‘كيف / *nasıl?*’ ve ‘من أين؟ / *nereden?*’, birinin diğerini açıklaması câiz olan yakın iki anlamdır” der ve Kümeyt’in (126/744) şöyle söylediğini nakleder:

أَتَى وَمِنْ أَيْنَ أَبْكَ الطَّرْبُ مِنْ حَيْثُ لَا صَبَوَةٌ وَلَا رَيْبُ

Bu sevinç sana ‘nasıl’ ve ‘nereden’ geldi?

Ne gençlik ne de sebep yokken.

Beyitteki “أتى / *ennâ*” lafzı, (hem “كيف / *nasıl?*” hem de “من أين؟ / *nereden?*” olmak üzere) iki anlama da gelir.”³⁰

Ancak Tabersî şöyle diyerek bu delillendirmeyi reddeder: “Bu beyitte onlara bir delil yoktur. Çünkü iki kelimenin farklılığından dolayı (tekrâren) gelmesi mümkündür. Nitekim (Araplar) şöyle derler: ‘متى كان هذا؟ / *Bu ne zaman oldu?*’ ve ‘أي وقت كان؟ / *hangi vakitte oldu?*’.”³¹

Ebû Ubeyde (209/824), *Mecâzü'l-Kur'ân*'da³² “قال يا مريم أتى لك هذا؟ / *Ey Meryem, bu sana ‘nereden’ (geldi)?*”³³ âyetini tefsîr ederken, Kümeyt’in geçmiş ifadesine atıfta bulunarak bu anlamı vermiştir.

Kurtubî de “قال يا مريم أتى لك هذا؟ / *Ey Meryem, bu sana nereden (geldi)?*” âyetini tefsîr ederken bu manayı zikretmiş, sonra bu anlamı yorumlayarak şunları söylemiştir: “Ebû Ubeyde bunu söyledi. Nehhâs da şöyle dedi: ‘Burada bir hafife alma durumu söz konusudur; ‘من أين؟ / *nerede?*’ sorusu, *mekânlar* hakkında bir sorudur, ‘أتى / *ennâ*’ ise *yollar* ve *yönler* hakkında bir sorudur. Bu durumda mana ‘من أي المذاهب؟ / *hangi yollardan?*’, ‘ومن أي الجهات لك هذا؟ / *bu sana hangi yönlerden (geldi)?*’ şeklinde olur. Kümeyt, aralarında ayırım yaparak şöyle söylemiştir: ‘أتى ومن أين أبك الطرب؟ / *Bu sevinç sana ‘nasıl’ ve ‘nereden’ (geldi)?*’”³⁴

Burada müfessirlerin Kümeyt’in şiirinin yorumunda ihtilâfa düştükleri anlaşılmaktadır. İbn Kuteybe iki anlam arasında ayırım yaparak, beyitteki “أتى / *ennâya*” “كيف / *nasıl*” anlamını verir. Tabersî ise iki kelime farklı olsa bile beyitteki anlamın bir olduğu görüşündedir. Ancak Nehhâs’a atfedilen sözün üçüncü bir

³⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, 252.

³¹ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2, 216.

³² Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1, 91; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, 1, 97; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2, 1313-1314.

³³ Âl-i İmrân 3/37.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2, 1313-1314.

anlama geldiğini, yani (müfessirlerin) her birinin beyti kendi görüşüne göre yorumladığını görüyoruz.

Kurtubî'nin Nehhâs'a attığı görüş ona ait olmayıp aslında İbn Keysân'ın (320/932 [?]) görüşüdür. Ayrıca Nehhâs bu görüşü bu sîga ile bildirmemiş ve Kurtubî'nin bahsettiği bir hafife alma durumuna dikkat çekmemiştir.

Nehhâs, *أتى لهم الذكرى وقد جاءهم رسول مبين* / *kendilerine apaçık bir elçi geldiği halde onlar 'nereden' bundan ibret alacaklar!*" âyetinin³⁵ i'râbını şöyle diyerek yaparken bu anlamı zikretmiştir: "Ebu'l-Hasen İbn Keysân şöyle demiştir: "*أتى / ennâ*, '*أين؟ / nerede?*' ve '*كيف؟ / nasıl?*' anlamını taşır yani *من أي المذاهب؟ / hangi yollardan?*' ve '*على أي؟ / hangi hal üzere?*' anlamına gelir. "*قال يا مريم أتى لك هذا؟ / Ey Meryem, bu sana nereden (geldi)?*" âyeti de böyledir yani *من أي المذاهب؟ / hangi yollardan?*' ve '*على أي؟ / hangi hal üzere?*' demektir."³⁶

Bazı müfessirlerin, bu anlam(ı) dolayısıyla "*أين؟ / nerede?*" sorusunu, iki mana birbirinden farkı olsa da bazen harfi cer ile "*من أين؟ / nereden?*" şeklinde bazen de harfi cersiz "*أين؟ / nerede?*" şeklinde zikrettikleri anlaşılmaktadır.

Öyleyse harfi cersiz "*أين؟ / nerede?*" şeklindeki soru ile yerler sorulur. Meselâ "Sa'd nerede?" dediğin zaman sadece onun yerini sormuş olursun.³⁷

"*من أين؟ / Nereden?*" sorusu birinci anlamdan daha fazladır ki, o hem yeri hem de hedefin başlangıcını gösteren yeri sormaktır.

2.2.3. "*متى؟ / Ne zaman?*"

Bu manayı Taberî "*فأتوا حرثكم أنى شئتم... / ...Tarlanıza 'ne zaman' isterseniz (o zaman) yaklaşın...*" âyetini³⁸ tefsîr ederken zikretmiştir.³⁹ Tabersî⁴⁰ ve Ukberî (616/1219)⁴¹ onu takip etmiş, Şevkânî de "*أتى يحيى هذه الله بعد موتها*" / "*Allah, bunları öldükten sonra 'ne zaman' diriltecek!*" âyetini⁴² tefsîr ederken bu manayı belirtmiştir.⁴³

³⁵ Duhân 44/13.

³⁶ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 4, 127.

³⁷ Bkz. İbn Fâris, *Mücmelü'l-Lüga* (أين) 1, 108; Cevherî, *es-Sihâh* (أين) 5, 2086.

³⁸ Bakara 2/223.

³⁹ Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2, 233.

⁴⁰ Bkz. Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 2, 214.

⁴¹ Bkz. Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, 1, 187-208.

⁴² Bakara 2/259.

⁴³ Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1, 308.

2.2.4. “ مِنْ حَيْثُ / نEREDEN?”

Bu iki anlamı Taberî⁴⁴ zikretmiş ve onları mechûle nispet etmiştir. Begavî,⁴⁵ harf-i çersiz olarak “حَيْثُ / nerede?” şeklindeki birinci anlamda onun izinden gitmiştir. Bu iki anlam arasında basit bir fark vardır. “حَيْثُ / Haysü” sadece *yeri* belirtir, “ مِنْ حَيْثُ / min haysü”, ise *yerin başlangıcını* gösterir.

2.2.5. “ مِنْ أَيِّ وَجْهِ” / Hangi Yönden?”

Bu anlamı bazı müfessirler “...فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَيُّ شَيْئُمْ... / ...Tarlanıza ‘hangi yönden’ isterseniz (oradan’ yaklaşım...” âyetini tefsîr ederlerken belirtmişlerdir. Begavî, Tabersî ve Şevkânî’nin (1250/1834) geçerken bu anlama işaret ettiklerini; ancak Taberî, Kurtubî ve Ebu Hayyân’ın (745/1354) bu konuyu ayrıntılı olarak ele aldıklarını görürüz.

Taberî’ye gelince o, “أَيُّ / ennânın” manası hakkında tevîl ehlinin görüş ayrılıklarına temas eder, sonra bir grup görüşü zikreder ve fakat onları hiç kimseye nispet etmez, daha sonra da şöyle der: “Bu konuda bize göre âyetteki ‘أَيُّ شَيْئُمْ / ennâ şî’tüm’ ifadesinin ‘من أي وجه شئتم / hangi yönden isterseniz’ anlamına geldiğini söyleyenin görüşü doğrudur. İşte Arabin sözünde ‘أَيُّ / ennâ’ eğer Arap konuşmaya onunla başlarsa, bu onun *yönler* ve *yollar* hakkında soru sorduğunu gösterir. Sanki bir kimse birine ‘أَيُّ لَكَ هَذَا الْمَالُ / bu mal sana nereden geldi?’ dediğinde “من أيِّ الوجه / sana hangi yönlerden geldi?’ demek istiyordur. Bu nedenle muhatabın şöyle cevap vermesi gerekir: ‘من كذا وكذا / Şu/ra/ndan şu/ra/ndan’. Nitekim Allah Teâlâ, Zekeriyâ’yı anlatırken, onun Meryem’e ‘أَيُّ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ / bu sana nereden (geldi)? O, Allah katındandır’⁴⁶ şeklinde sorduğunu haber vermektedir.”⁴⁷

Kurtubî’ye gelince, bu anlamın nisbeti konusunda en çok tahdîdi o yapmıştır. Zira onun şöyle dediğini görürüz: “Sahabe, Tâbiîn ve fetvâ imamlarının çoğunluğuna göre, ‘وَأَيُّ شَيْئُمْ / ennâ şî’tüm’ ifadesinin anlamı ‘من أي وجه شئتم / hangi yönden isterseniz’ demektir.”⁴⁸

Müfessirlerin verdiği anlamlar bunlardır. Bu anlamlardan dolayı akıllara bazı sorular gelmektedir: Müfessirler bu lafzın manasında neden ihtilâf etmişlerdir? Görüşleri neden farklılık arz etmiştir? Eğer “أَيُّ / ennâ” lafzı, (aktarılan) önceki anlamlara gelmekteyse ve bunlar Kur’ân-ı Kerîm’de geçen anlamlar ise, bu kelimenin ne faydası var? Ve bu kelimenin bize getirdiği yeni(lik) nedir? Zira onu bu anlamlar

⁴⁴ Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2, 232- 233.

⁴⁵ Bkz. Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, 1, 99.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/37.

⁴⁷ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2, 236.

⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 2, 901; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît* (Beirut: Dâru İhyâi-t Tûrâsil-Arabî, 2. Basım, 1990), 1, 171.

yani “كَيْفَ / nasıl?”, “أَيْنَ / nerede?”, “مَتَى / ne zaman?”, ve “حَيْثُ / nerede?” ile sınırlamak mümkündür.

Müfessirler bu husûsu ihmal etmemişlerdir. Taberî sözlerini şöyle sürdürmüştür: “ائى / ennânın’ ‘أَيْنَ / nerede?’ ve ‘كَيْفَ / nasıl?’ ile yakın anlamda olup bu nedenle mânâları örtüşür. O sebeple ‘ائى / ennâ’ hem dinleyenler hem de yorumlayanlar için sorun teşkil etmiştir. Öyle ki, ona kimisi ‘أَيْنَ / nerede?’ kimisi de ‘كَيْفَ / nasıl?’ diğer bazıları da ‘مَتَى / ne zaman?’ anlamını vermişlerdir. Halbuki o, bütün bu anlamlardan farklıdır, onlar da bundan farklıdır.”⁴⁹

“ائى / ennânın”; “كَيْفَ / nasıl?”, “أَيْنَ / nerede?” ve “مَتَى / ne zaman?” ile farkı, her bir lafzın dilsel kullanımı açısından. Bazı müfessirler bu konuya işaret etmişler ve böylece Taberî'nin “ائى / ennânın”; “كَيْفَ / nasıl?”, “أَيْنَ / nerede?” ve “مَتَى / ne zaman?” dan farklı onların da bundan farklı olduğunu belirttikten sonra görüşüne şu şekilde açıklık getirmiştir: “أَيْنَ / Nerede?”, sadece mekân ve mahaller için kullanılan bir *istifhâm harfidir*. Bu harflerin anlamlarındaki farklılık, onlara verilen cevaplardaki farklılıktan anlaşılmaktadır.

Görmüyor musun biri diğerine ‘malın nerede?’ diyerek sormuş olsa, o da ‘falan yerde’ der. Ona, ‘Kardeşin nerede?’ dese cevap şöyle olurdu: ‘filan kasabada veya filanca yerde. Yani bulunduğu yer sorulduğunda o yer hakkında haber vererek cevap verirdi ki, ‘أَيْنَ / nerede?’ sorusunun yer/mahal hakkında soru olduğu bilinir.

Biri diğerine ‘كيف أنت؟ / Nasılsın?’ demiş olsa, ‘صالح أو بخير / İyiyim, hayırdayım ve/ya âfiyettayım’ der ve içinde bulunduğu durumu ona haber verir. O takdirde de ‘كَيْفَ / nasıl?’ sorusunun, sorulan kişinin durumuyla ilgili bir soru olduğunu bilir.

Ve ona, ‘ائى يُحيى الله هذا الميت؟ / Allah bu ölüyü nereden diriltecek?’ deseydi, cevap şöyle olacaktı: ‘من وجه كذا / Falan yönden’. Böylece bu ifade sözel olarak Allah Teâlâ'nın onu ölümünden sonra gerçekten dirilteceğini belirttiği şu âyetteki duruma benzer: ‘ائى يُحيى هذه الله بعد موتها’ / ‘Allah, bunları öldükten sonra nereden diriltecek!’⁵⁰

Şâirler şiirlerinde bu ayrımı yapmışlardır. Bu yüzden Kümeyt b. Zeyd şöyle söyledi:

تَذَكَّرَ مِنْ أُنَى وَمِنْ أَيْنَ شَرُّهُ يُؤَامِرُ نَفْسِيهِ كَذِي الْهَجْمَةِ الْأَيْلِ

Devenin su içmesi ‘nasıl’ ve ‘nereden’, hatırla!

Sürü sahibi (maharetli bir çoban) gibi kendi kendini muhakeme eder.

Yine şöyle der:

⁴⁹ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 2, 236.

⁵⁰ Bakara 2/259.

أَتَى وَمِنْ أَيْنَ أَبْكَ الطَّرْبُ مِنْ حَيْثُ لَا صَبَوَةٌ وَلَا رَيْبُ

Bu sevinç sana 'nasıl' ve 'nereden' geldi?

*Ne gençlik ne de sebep yokken.*⁵¹

Burada “أتَى / *ennâ*” yön, “أَيْنَ / *eyne*?” ise yer hakkında sormak için gelmiştir. Şâir sanki şöyle demiştir: ‘Bu sevinç sana ‘hangi yönden’ ve ‘nereden’ geldi?’⁵²

Begavî⁵³, Kurtubî⁵⁴ ve Şevkânî⁵⁵ bu görüştedirler, ancak Kurtubî ve Şevkânî “أتَى / *ennânın*” dilde “كَيْفَ / *nasıl?*”, “أَيْنَ / *nerede?*” ve “مَتَى / *ne zaman?*” anlamlarından daha genel olduğunu belirtmişlerdir.

Ebû Hayyân görüşünü şu şekilde beyân etmiştir: “أتَى / *Ennâ*’ sadece yönleri olan bir konuda sormak ve haber vermek için gelir ve dilde “كَيْفَ / *nasıl?*”, “مِنْ أَيْنَ / *nereden?*” ve “مِنْ مَتَى / *ne zamandan?*” lafızlarından daha geneldir; Arapça kullanımı böyledir.”⁵⁶

Kur’ân-ı Kerîm’in çeşitli yerlerinde “أتَى / *ennânın*” anlamını takip eden okuyucu, Taberî’nin üzerinde durduğu ve desteklediği son anlamın “مِنْ أَيِّ وَجْهٍ / *hangi yönden?*” manası olduğunu görecektir. Ancak “أتَى / *ennânın*” anlamını açıklamada incelik aranırsa onun anlamını geçtiği tüm yerler için genellemek doğru olmayabilir. Fakat bu anlam, Allah’ın “...فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَتَى شَيْئًا... / ...tarlanıza ‘hangi yönden’ isterseniz (oradan) yaklaşın...” âyeti dışında tam olarak neredeyse geçerli değildir. Çünkü bu anlam, selef ve halefin⁵⁷ ittifak ettikleri bir şer’î hükümle ilgili olup bu âyetin tek yorumudur, onun dışındakiler ise yorum (bile) değildir.⁵⁸

2.3. [Müfessirlere Göre] “أتَى / *Ennâ*’nın” İ’râbı

Kur’ân-ı Kerîm’in (i’râbı üzerine çalışan) nahivcilerine göre “أتَى / *ennânın*” i’râbının izini sürdürdüm ve onların bu lafzın zikredildiği yerlerde yaptıkları i’râbın aşağıdakilerin dışına çıkmadığını gördüm:

1. Bu lafız *hâl üzere nasb* mahallindedir. Çoğunlukla yapılan i’râb budur, özellikle de “أتَى / *ennâ*” “كَيْفَ / *nasıl?*” manasında olunca.⁵⁹

⁵¹ Kümeyt, *Şi’ruhu*, 2, 79.

⁵² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2, 236.

⁵³ Bkz. Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, 1, 297.

⁵⁴ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 2, 901.

⁵⁵ Bkz. Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 1, 252.

⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîd*, 1, 171.

⁵⁷ Bkz. Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 1, 252.

⁵⁸ Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2, 136.

⁵⁹ Bkz. Ukberî, *et-Tibyân fi İ’râbi’l-Kur’ân*, 1, 197-254-255-527; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîd*, I, 258; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-Masûn*, 1, 545; Muhammed Abdülhâlık Udayme, *Dirâsât li Üslûbi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Alsa’da Matbaası, 1972), 1, 568.

2. *Zarf olmak üzere nasb mahallindedir.*⁶⁰

3. *Haber yerinde de olabilir.* Ebu'l-Bekâ el-Ukberî, “*أتى لهم الذكوى / Onlar nasıl bundan ibret alacaklar!*” âyetinin i'râbını yaparken bu görüşü câiz görmüştür.⁶¹ Aynı şekilde Ebû Hayyân “*فلنم أتى هذا / 'Bu ne zaman (başımıza) geldi!' mi diyorsunuz?*” âyetini⁶² tefsir ederken buna işaret etmiştir. Sefâkusî ise “*أتى يكون له الملك علينا... / ...onun bize hükümdarlığı nasıl olur!...*” âyetinin⁶³ tefsirinde, “*أتى / ennânın*” nasb mahallinde haber olarak i'râbına cevâz veren kimseyi görmediğini, sonra da bu i'râb söylenmiş olsaydı ne herhangi bir anlamın ne de herhangi bir sanatın imkân dâhilinde olmayacağını belirtmiştir.⁶⁴

3. Nahivcilerin “*أتى / Ennâ*” Lafzı Hakkındaki Görüşleri

Nahivciler, “*أتى / ennâ*” lafzından genellikle *cezâ/şart bâbında* söz etmişler, ancak onların konu hakkındaki bu konuşmaları çoğunlukla kısa olmuş ve aşağıdaki ana noktalarda düzenlenmiştir:

3.1. Lafzın Türünün Belirlenmesi

Nahivciler, “*أتى / ennânın*” *cezâ/şart zarflarından* sayılması hususunda ittifak etmişlerdir. Sibeveyh, onun *mekân zarflarından* olduğunu belirtmiş,⁶⁵ nahivcilerin birçoğu da bu görüşe katılmıştır. Bu konuda İbn Yaîş'in şöyle dediğini görürüz: “*أتى / Ennâ*”, “*أين؟ / nerede?*” gibi kendisiyle soru sorulan bir *mekân zarfıdır*, nitekim Allah (cc), “*أتى لك هذا / ennâ leki hâzâ'* yani ‘*bu sana nereden (geldi)?*’ buyurmuştur.”⁶⁶

⁶⁰ Bkz. Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l- Kur'ân*, 1, 109; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2, 156; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, 1, 454; Udayme, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'âni'l- Kerîm*, 1, 568.

⁶¹ Duhân 44/13. Ukberî, *et-Tibyân fi İ'râbi'l- Kur'ân*, 2, 1145.

⁶² Âl-i İmrân 3/165. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 3, 107; Udayme, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1, 568.

⁶³ Bakara 2/247.

⁶⁴ Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, 1, 601.

⁶⁵ Bkz. Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osmân, *el-Kitâb (Hey'etü Mısırye'l-Âmme li'l-Kütüb*, 1975), 4, 235.

⁶⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 4, 110; Cürcânî, *Muktesad*, 2, 1112; Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2, 116; İbnü'l-Habbâz, *el-Gurretü'l-Mahfiyye*, 1, 155; Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, 4, 317.

Nahivciler arasında zarfın türünü belirtmeden bu lafızdan sonra zarflardan birinin geldiğini belirtmekle yetinenler bulunmaktadır.⁶⁷ Aynı şekilde onun *mekân zarfını* gösterdiğine misal getirmekle yetinip bunu açıkça ifade etmeyenler de vardır.⁶⁸

İbn Asfûr (669/ 1270), zarfın türüne işaret etmeden ondan sonra şart zarflarından birinin geldiğini belirtmekle yetinmiştir.⁶⁹ Suyûtî (911/1505) ise genel olarak onu *mekân* gösteren zarflardan biri sayılması görüşünü benimsemiştir.⁷⁰

“*أنى / Ennânun*” “*متى / ne zaman?*” anlamında zaman zarflarından olduğunu belirten Sadru'l-Efâdîl (617/1220)⁷¹ ve Ebû Hayyân⁷² ile bu konuda o ikisini takip eden Semîn el-Halebî⁷³ hâricinde; (elimde bulunan) nahiv kaynaklarım arasında, “*أنى / ennânun*” zaman zarflarından olduğunu söyleyen hiç kimseye rastlamadım.

Yukarıda belirtilenlere ve nahivcilerin zarf bölümündeki sözlerinden anlaşılana dayanarak şu söylenebilir: “*أنى / Ennâ*”, *mekân* zarfına bağlı bir *zarftır* ve ayrıca sonu ve sınırı olmayan *belirsiz zarflardan* biridir⁷⁴.

3.2. Nahivcilere Göre “*أنى / Ennâ'nın*” Anlamı

Nahivciler de “*أنى / ennânun*” anlamlarını ele almışlardır. Onların yaklaşımı da müfessirlerin lafza verdikleri anlamlardan farklı değildir. Nahivcilerin “*أنى / ennânun*” anlamları hakkındaki görüşlerini aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür.

3.2.1. “*كيف / Nasıl?*”

Bu mana, nahivcilerin neredeyse ittifakla kabul ettikleri bir anlam olup onlar lafza bu anlamı veren “nahivcilerin şeyhi” Sîbeveyh'in⁷⁵ görüşüne tâbi olmuşlardır. Kendisinden sonra gelenler de bu husûsta onu takip etmişlerdir.

Zemahşerî (538/1144) diyor ki: “*كيف / Nasıl?*” zarf yerine geçer. Anlamı ‘*durumulhâli* sormaktır’. (Meselâ) ‘*كيف زيد / Zeyd nasıl?*’ dersin, yani ‘o ne

⁶⁷ Bkz. Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb), 2, 46; Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1996) 2, 159.

⁶⁸ Bkz. Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâc, *Hurûfu'l-Me'âni* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1984) 61; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye* (Bağdat: el'Anî Matbaası, 1. Basım, 1982) 227; Cürçânî, *Muktesad*, 2, 1112.

⁶⁹ Bkz. İbn Asfûr el-İşbilî Ali b. Mü'min b. Muhammed, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâc* (Musul Üniversitesi, 1980), 2, 195.

⁷⁰ Bkz. Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmî*, 4, 317.

⁷¹ Bkz. Sadru'l-Efâdîl, el-Kasım b. el-Hüseyn el-Harezmi, *Teşrihu'l-'İlel fi Şerhi'l-Cümel* (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1. Basım, 1998), 254.

⁷² Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2, 156.

⁷³ Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*, 1, 545.

⁷⁴ Bkz. İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2, 43-44.

⁷⁵ Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4, 235.

durumdadır?'. 'كَيْفَ / Keyfe' de ' ائى / ennâ' anlamı da vardır. '...فَأْتُوا حَزَنَتَكُمْ ائى شَيْئًا... / ...Tarlanıza 'nasıl' isterseniz (öyle) yaklaşın...' âyetinde olduğu gibi"⁷⁶ İbn Yaîş'in ifadesi bu anlamdan pek râzı olmadığını îmâ etmiş olsa da, o da aynı görüştedir. Ancak şöyle diyerek görüşüne delil gösterdi: "Kümeyt'in;

ائى وَمِنْ اَيْنَ اَبَكِ الطَّرْبُ مِنْ حَيْثُ لَا صَبْوَةٌ وَلَا رَيْبُ

Bu sevinç sana 'nasıl' ve 'nereden' geldi?

Ne gençlik ne de sebep yokken

beytine gelince, onda ' ائى / ennânın' 'كَيْفَ / nasıl?' manasında kullanıldığına delil vardır. ' ائى / Ennânın', ' اَيْنَ / nerede?' manasına gelmesinin uygun olmadığını görmüyor musun! Zira beyitte (aradaki farkı) vurgulamak için (' ائى / ennâ' ve ' اَيْنَ / nerede?') tekrar edilmiştir. Kelimelerin farklılaşması durumunda tekrar da uygundur."⁷⁷

Kümeyt'in bahsi geçen beytinde, onun " ائى / ennânın" manaları arasında bulunan üçüncü bir anlamını daha zikrettiği anlaşılmaktadır. Ancak İbn Yaîş'in belirttiğine ek olarak, beyitte kastedilen anlam bu değildir. (Söz konusu) O mana, ' اَيْنَ / nerede?' anlamıdır. Bu da müfessirlerin belirttikleri ve fakat nahivcilerin ihmal ettikleri anlamdır. Zira ben nahivcilerden bu anlama işaret eden hiç kimseye rastlamadım. Buna göre Kümeyt'in beytinde yakın anlamlı bu üç kelime de (اَيْنَ / nerede?) zikredilmiştir.

3.2.2. " اَيْنَ / Nerede?"

Bu, Sibeveyh'in⁷⁸ tertibine göre ikinci anlamdır. Abdülkâhir el-Cürçânî de (471/1078-79) şöyle diyerek bu konuda ona katılmaktadır: " ائى تَكُنْ اَكُنْ / Sen nerede olursan ben de olurum' sözündeki ' ائى / ennâ', el-Kitâb'ta yer alan beyitteki ' اَيْنَ / nerede?' anlamında gelmiştir."⁷⁹

فَأَصْبَحْتَ ائى تَأْتِيهَا تَأْتِيَسِنْ بِهَا كِلَا مَرْكَبِيهَا تَحْتَ رَجْلِكَ شَاخِرُ

(Bu meseleyi çözmek için) 'Ne şekilde' çaba harcarsan harca, onu daha da karmaşık hâle getiriyorsun;

*Artık (bu mesele) iki ayağımı da dolaştırıp durur.*⁸⁰

Diğer nahivciler ise bu anlamı öncesinde " اَيْنَ / min" harf-i cerri ile beraber (' اَيْنَ / min eyne? şeklinde) zikretmişlerdir. İki anlam arasındaki fark gizli değildir. Meselâ Zeccâc (337/949) " ائى / ennâ" hakkında şöyle der: " ائى / Ennâ', ' ائى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ... / ...onun

⁷⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4, 109; Zeccâc, *Hurûfu'l-Me'ânî*, 61; Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, 4, 7.

⁷⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4, 110-111.

⁷⁸ Bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4, 235.

⁷⁹ Lebîd b. Rabîa, *Dîvân* (Kuveyt: 1962), 220.

⁸⁰ Cürçânî, *Muktesad*, 2, 1112; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 7, 42; 4, 111.

nereden çocuğu olur!...' âyetinde⁸¹ olduğu gibi, 'مِنْ أَيْنَ / nereden?' anlamına gelir.⁸² İbn Yaîş de⁸³ 'أَتَى لَكَ هَذَا / bu sana nereden geldi?' âyetini delil getirerek bu manayı zikretmiştir. Radiyyuddîn el-Esterâbâdî (688/1289'dan sonra) ise "أَتَى / ennânın" "أَيْنَ / nerede?" anlamına geldiğini ileri sürer ve şöyle der: "Ancak "أَتَى / ennâ", "مِنْ / min" ile birlikte kullanılır. Ya da şu sözde açıkça geldiği gibi:

مِنْ أَيْنَ عَشْرُونَ لَنَا مِنْ أَتَى

Bizim 'nereden' yirmi(adamı)mız olacak, nereden!⁸⁴

Yani "مِنْ أَيْنَ / nereden?"

Ya da "أَتَى لَكَ هَذَا / bu sana 'nereden' geldi?" âyetinde takdiren geldiği gibi. Yani "مِنْ أَيْنَ / min ennâ: ؟ مِنْ أَيْنَ / min eyne?"

Ancak "أَيْنَ زَيْدٌ / Zeyd nerede?" anlamında "أَتَى زَيْدٌ / ennâ Zeyd?" denmez. Burada "مِنْ / min" gizlemek câizdir, çünkü o çekimli olmayan zarflara dâhildir. Ya da onun çekimi "مِنْ / min 'indî" ve "مِنْ / min ba'dî" şeklinde olup bu durumda "فِي / fi" gibidir ve zarflarda "فِي / finin" gizlenmesi câizdir.⁸⁵

3.2.3. "مِنْ أَيِّ وَجْهِ / Hangi Yönden?"

Ebû Hayyân bu anlama kısaca değinmiştir.⁸⁶ Bu görüşü benimseyen Yahyâ b. Hamza el-Alevî (749/1348) dışında Ebû Hayyân'dan önce ve sonra kitaplarını incelediğim nahivcilerden hiçbirinde bu anlama rastlamadım. Yahyâ şöyle der: "أَتَى / Ennâ" cihet/yön anlamındadır. Allah, 'أَتَى لَكَ هَذَا / bu sana nereden geldi?' buyurmuştur, yani 'hangi taraftan?' 'أَتَى تَكُونُ / Nerede olursun?' yani 'hangi tarafta olursun?' sözünde olduğu gibi *istifhâm* şeklinde gelebilir. Ya da 'أَتَى تَكُنْ أَكُنْ / Sen 'hangi tarafta' olursan ben de (orada) olurum' sözündeki gibi *şart* şeklinde gelebilir.⁸⁷

3.2.4. "مَتَى / Ne zaman?"

Bu manayı Sadru'l-Efâdî,⁸⁸ Ebû Hayyân⁸⁹ ve Semîn el-Halebî⁹⁰ zikretmiş; Suyûtî de şöyle diyerek bu görüşü devam ettirmiştir: "أَتَى / Ennâ", "مَتَى / ne zaman?"

⁸¹ En'âm 6/101.

⁸² Zeccâc, *Hurûfu'l-Me'ânî*, 61.

⁸³ Bkz. İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 7, 42; Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, 4, 317.

⁸⁴ Kimseye atfedilmemiş; Bkz. Ebû Zeyd el-Ensârî, Saîd b. Evs, *en-Nevoâdir fi'l-Lüga* (1. Basım Fatih Üniversitesi) 244; AbdülKâdir b. Ömer Bağdâdî, *Hızânetü'l-Edeb* (Kahire,1979), 7, 85.

⁸⁵ Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2,116.

⁸⁶ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1, 171.

⁸⁷ Alevî, Yahyâ b. Hamza, *el-Minhâc fi Şerhi Cümeli'z-Zeccâc* (Bağdat Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1999) 443.

⁸⁸ Bkz. el-Harezmi, *Teşrihu'l-İlel*,254.

⁸⁹ Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1,171.

⁹⁰ Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn*,1, 545.

istifhâm olarak gelebilir. '...فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَيَّ شَيْئُمْ... / ...tarlanıza 'ne zaman' isterseniz (o zaman) yaklaşın...' âyetinde olduğu gibi.⁹¹

Radiyyuddîn el-Esterâbâdî, "*أَتَى* / *ennânın*", "*مَتَى* / *ne zaman?*" ve "*كَيْفَ* / *nasıl?*" anlamına gelebilmesi için, ondan sonra fiil gelmesini şart koşmuştur.⁹² Ancak kaynaklarda Radiyyuddîn'in bahsettiği bu şarta atıfta bulunan kimseye rastlamadım. Bu belki de kesret üzere mebnî bir şarttır, kesinlik üzere değil. Bu lafız Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi iki yerde *fiilden sonra*, beş yerde *câr ile mecrûrun ardından*, bir yerde de *isimden sonra* gelmiştir. Dolayısıyla denebilir ki, Arapların konuşmasında "*أَتَى* / *ennânın*" kullanımı genelde fiilden sonra gelmesi şeklindedir ancak *câr ile mecrûr* ve/ya isimden sonra gelmesi de mümkündür.

Bunlar, nahivcilerin belirttiği anlamlardır ve onlar bu kelimeyi incelerken müfessirlerin izlediği yolu takip etmişlerdir. Ancak müfessirlerin bu lafzın manasını incelemeleri, nahivcilerin incelemesinden daha geniş ve daha incedir. Belki de bu, onların konuşmalarının önünden ve ardından bâtılın asla gelemeyeceği Kitap'la ilgili olmasından kaynaklanmaktadır.

Buradaki soru şudur: 'Bunlar yakın ve birbirini tamamlayan anlamlar mıdır, yoksa uyumsuz, birbirinden uzak ve aralarında yakınlık olmayan anlamlar mıdır?'

Bu anlamın nahivcilere göre izini sürenler, konu hakkındaki ilk referansı "*أَتَى* / *ennâ'nın*" "*كَيْفَ* / *nasıl?*" ve "*مِنْ أَيْنَ* / *nereden?*" anlamına geldiğini söyleyen Zeccâc'ta bulacaktır. Zeccâc, daha sonra konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar: "İki mana birbirine yakındır, her biri diğerini açıklayabilir. (Nitekim) Kümeyt şöyle söyler:

أَتَى وَمِنْ أَيْنَ أَبَاكَ الطَّرْبُ مِنْ حَيْثُ لَا صَبَوَةٌ وَلَا رَبِّبٌ

Bu sevinç sana 'nasıl' ve 'nereden' geldi?

Ne gençlik ne de sebep yokken.

Burada ("*أَتَى* / *ennâ*", "*كَيْفَ* / *nasıl?*" ve "*مِنْ أَيْنَ* / *nereden?*" şeklinde) iki anlama da gelir."⁹³

Zemahşerî, "*أَتَى* / *ennâ*" ile "*كَيْفَ* / *keyfe*" arasındaki farktan bahsetmiş, "*كَيْفَ*"nin öncelikle zarf yerine geçip anlamının 'hâli/durumu sormak' olduğunu belirtmiştir. "*أَتَى* / *Ennâ'nın*" anlamı hakkında ise (daha önce geçmiş olan) Bakara Sûresi 223. âyet ile Kümeyt'in beytini delil olarak gösterdikten sonra iki kelime arasındaki farkı izah

⁹¹ Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, 4, 317.

⁹² Bkz. Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2, 116.

⁹³ Zeccâc, *Hurûfu'l-Me'ânî*, 61.

etmek üzere şöyle söyler: “(Araplar) ‘كَيْفَ / keyfe’ olmadan ‘أَتَى / ennâ’ ile karşılık verirler.”⁹⁴

Ebû Hayyân’ın, “nahivciler, “أَتَى / ennâ’nın” genel durumlar için kullanıldığını söylerler.”⁹⁵ derken işaret ettiği husûs dikkat çekicidir. Şunu kastediyor: (أَتَى / Ennâ’nın) Daha önce geçen (“كَيْفَ / nasıl?”, “مَتَى / ne zaman?”, “أَيْنَ / nerede?” ve “مِنْ أَيِّ وَجْهٍ / hangi yönden?” şeklindeki) manaları özel anlamlarda kullanılmaktadır. (Buna göre) “كَيْفَ / Keyfe” durumu/hâlî sormak için, “مَتَى / metâ” zamanı, “أَيْنَ / eyne?” mekânı, “مِنْ أَيِّ وَجْهٍ / min eyyi vech” de yönü/trafı sormak için kullanılır. “أَتَى / Ennâ” ise bu durumlardan herhangi biriyle sınırlandırılmaz, aksine o bunların tümünden daha geneldir. Belki de lügatçiler, müfessirler ve nahivcilerin hepsi nezdinde, (أَتَى / ennâ’nın) birden fazla anlamı olmasının sebebi budur. Semîn el-Halebî şöyle der: “أَتَى / Ennâ) Sadece yönleri olan bir husûsu sormak ve haber vermek için gelir. Bu yüzden o; “كَيْفَ / nasıl?”, “مِنْ أَيِّنَ / nereden?” ve “مَنْ مَتَى / ne zamandan?” lafızlarından daha geneldir.”⁹⁶

Çağdaş nahivcilerden birinin “أَتَى / ennâ’nın” geçmiş anlamları arasında ayırım yapmak üzere şöyle söylerken belirttiği husûs ilginçtir: “Bu lafız, mekân zarfı olup ‘أَتَى / تذهب أذهب / sen ‘nereye’ gidersen ben de (oraya) giderim’ örneğinde oldu gibi umûm ifade eder. Öyle görünüyor ki, “أَتَى / ennâ”, süreli (kalınan) mekân (hakkında soru olan) “أَيْنَ / eyne”den daha geneldir. Çünkü elif alması (kalınan) mekânın genişliğine delâlet eder. “أَتَى / Ennâ”nın “أَيْنَ / eyne”ye anlam ve yapı bakımında yakın olduğu görülüyor. “أَتَى / Ennâ”ya “أَ / elif”in” gelmesi; (onunla söz konusu olan) mekânı sesin uzaktan ulaşabildiği “أَيْنَ / eyne”nin aksine (onunla konu edilen) mekândan geniş ve uzak kılar.”⁹⁷

3.3. Nahivcilere Göre “أَتَى / Ennâ’nın” Amel Etmesi

“أَتَى / Ennâ’nın” lafzı, cezâ/şart zarflarından sayılır. Onu taklîl sîgasıyla zikreden Zeccâc⁹⁸ dışında hiç kimse bu görüşe muhalefet etmemiştir. Sibeveyh’in *el-Kitâb’*ını tahkîk eden Abdüsselâm Hârûn, Asma’î’nin (216/831) “أَتَى / Ennâ’ ile karşılık veren hiç kimseyi duymadım” sözünü⁹⁹ nakleder, ancak kaynağını belirtmez.

Zeccâc da “أَتَى / ennâ”yı cezâ/şart harflerinden saymıştır. Alevî bu görüşe yorum yapmamış ancak bu lafzın isim olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰ Bataleyvî (521/1127), Zeccâc’ın ortaya koyduğu görüşe dâir yorum yaparak şunları eklemiştir: “Bu, ortaya

⁹⁴ İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufasssal*, 4, 109.

⁹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 1, 171.

⁹⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-Masûn*, 1, 145.

⁹⁷ Semerrâî, Fâdıl Sâlih, *Me’âni’n-Nahiv* (Bağdat Üniversitesi, 1991), 4, 459-460.

⁹⁸ Bkz. Zeccâc, *Hurûfu’l-Me’âni*, 61.

⁹⁹ Bkz. Sibeveyh, *Hâşiyetü’l-Kitâb*, 3, 58.

¹⁰⁰ Bkz. Alevî, *el-Minhâc*, 443.

çıkışı mecâz ve tesâmüh (kayıtsızlık) gibi olan bir sözdür. Çünkü bunların hepsi harf değildir.”¹⁰¹ Ben “*ئى / ennâ*” yı harflerin içerisinde sayan kimseyi gör(e)medim. Ancak bütün nahivciler onun isim olduğu üzerinde ittifak etmiş durumdadırlar.

Sîbeveyh, *Lebîd'in* (40-41/660-661) sözünü delil getirerek “*ئى / ennânın*” cezâ/şart zarfı olduğunu belirtir:¹⁰²

فَأَصْحَبْتُ أَيْ تَأْتِيهَا تَلْتَبِسُ بِهَا كَيْلًا مَرَكَبِيَّهَا نَحْتُ رَجُلِكَ شَاجِرُ

(*Bu meseleyi çözmek için*) ‘*Ne şekilde’ çaba harcarsan harca, onu daha da karmaşşık hâle getiriyorsun;*

Artık (bu sıkıntı) iki ayağımı da dolaştırıp durur.

(Sîbeveyh) Böylece “*ئى / ennâ*’y”, ‘*şart bâbının anası*’ sayılan “*إن / in-i şartıyye*” gibi kullanmış ve şart fiili (تَأْتِيهَا) ile cevabını (تَلْتَبِسُ) onunla cezmetmiştir.

Nahivciler arasında Sîbeveyh’ten sonra bu görüşü devam ettirenler vardır.¹⁰³ Meselâ İbn Yaîş, “*ئى / ennânın*” “*إن / in*” anlamını da içerdiği için (gelecek zaman anlamı taşıyan) *müstakbel fiilleri* cezmeden zarflardan olduğunu belirtir. O, *muzâri’ fiili* cezmedenleri sayarken, bu konuyu açıklamak üzere şöyle der: “Bunların (yani cezmeden isim ve zarfların) hepsi kendisinden sonra gelen müstakbel fiilleri “*إن / inin*” cezmettiği gibi cezmeder. Bunlar “*إن / in*” anlamını da içerdiği için böyle amel ederler. Ancak “*إن / in*” anlamından çıkıp *istifhâm* ve/ya “*الذي / ellezî*” (ism-i mevsûl) anlamında kullanılırsa, o zaman cezmetmezler.”¹⁰⁴

Burada Ebû Hayyân, “...*أَيْ شَيْئًا... / ...‘nasıl’ isterseniz...*” âyetini tefsîri sırasında “*ئى / ennâ*” şart zarfını ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Öncelikle “*ئى / ennâ*’nın” *istifhâm* ve/ya şart olabileceğini belirtmiş, şart ifade etmesi durumunda sadece mekân zarfı olabileceğini söylemiştir. “*ئى / Ennâ*’daki” âmilinin “*فَأْتُوا / fe’tû*” olduğu görüşüne ise (itiraz edip) bunun düşünme ve inceleme gerektiren bir müşkil olduğunu ileri sürmüştür. Burada “*ئى / ennâ*’nın” şart olması câiz değildir. Çünkü o mekân zarfıdır ve şart ifade eden zarfa kendisinden önceki âmilin amel etmesi mümkün değildir, zira şart fiili nedeniyle kendisi zâten amel edilmiş durumdadır. Nitekim şart fiili de onun amel ettiği bir kelimedir. “*ئى / Ennâ*’nın” *istifhâm* olması da câiz değildir. Çünkü *istifhâm* olduğunda “...*أَيْ يَكُونُ لِي وَلَدًا... / ...benim nereden çocuğum olacak!..*” âyetindeki¹⁰⁵

¹⁰¹ İbn Sîd el-Batalıyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed, *el-Hulel fi Islahı’l-Halel min Kitabi’l-Cümel* (Bağdat: Dâru’r-Râşid,1980), 274.

¹⁰² Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3, 58.

¹⁰³ Bkz. Müberred, *el-Muktabad*, 2,46; İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-Nahv*, 2, 159; İbn Cinnî, *el-Lüma*, 227; Cürçânî, *Muktesad*, 2,111; Ebû Muhammed Cemalüddın b. Yûsuf İbn Hişâm, *Evdahu’l-Mesalik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru’l-Fıkr), 4, 205.

¹⁰⁴ İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufassal*, 7, 42.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/ 47.

gibi sadece kendisinden sonra gelen bir fiille veya “أَتَى لَكَ هَذَا / bu sana nereden geldi?”¹⁰⁶ âyetindeki gibi bir isimle yetinir ve başka bir şeye ihtiyaç duymazdı. Burada “أَتَى / ennâ'nın” kendisinden önceki bir âmile muhtaç ve onunla ilgili olduğu ortaya çıkıyor. İstifhâm olarak takdîr edilmesi durumunda, önceki bir âmil onda amel etmez ancak kendisinden sonraki fiil nedeniyle kendisi amel edilmiş olur.

Böylece iki durumda da “أَتَى / ennâ” üzerinde önceki bir âmil dolayısıyla amel edil(e)meyeceği ortaya çıkıyor. Bu mesele, düşünme ve inceleme gerektiren müşkil konulardandır.

Açıktır ki, -Allah en iyisini bilir- “أَتَى / ennâ” kendisinden sonra gelen cümle dışında bir cümleye daha ihtiyaç duyduğu için *şart* konumundadır. Ve *hâller* mekân zarfı olarak kullanılabilir ve mekân zarfındaki hâle benzetilerek onların yerine geçmiş olabilir. Burada cümlenin cevabı mahzûftur ve bu da öncesinin “...أَتَى شَيْئًا فَأَتُوا... / ...'nasıl' isterseniz (öyle) yaklaşım...” şeklinde takdîr edildiğini gösterir. Nitekim “أَضْرِبْ أَضْرَبُ / زيداً أَتَى لَقِيْتَهُ / Zeyd'i bulduğum yerde döveceğim!” cümlede şartın cevabı hazfedilmiş ve cümle “أَتَى لَقِيْتَهُ أَضْرَبُهُ / bulduğum yerde onu döveceğim!” şeklinde takdîr edilmiştir.

Ancak ‘Ben ‘أَتَى / ennâ’yı’ gerçek anlamlı zarflardan çıkarıp onu “كَيْفَ / keyfe” gibi umûmî durumlar için (kullanılmak üzere) bıraktım ve onu şart cümlesi gibi başka bir cümleyi gerekli kılar hâle getirdim’ derseni; peki “شَيْئًا / şî'tüm” şeklinde gelen mâzî fiil bir zarf olarak gelmişse hâl(i) gibi cezmi konumunda mıdır, yoksa Arapların “أَصْنَعُ / sen nasıl yaparsan ben de (öyle) yaparım!” sözünde olduğu gibi, “كَيْفَ / keyfeden” sonra gelen “هُوَ / hüve” gibi ref konumunda mıdır?

Cevap, ‘ikisi de olabilir’. Fakat açık bir zarf olursa cezm konumunda olması tercih edilir. Bunun sebebi, hallerin zarflara benzetilmesi ve aralarında net bir ilişki olmasıdır. Çünkü “كَيْفَ / keyfenin” aksine her biri “فِي / fi” anlamındadır. Çünkü “كَيْفَ / keyfede” cezm bulunmaz. Kim onda cezmi câiz görürse, bunu ancak kıyas ile söylemiş olur. Fiilden sonra gelen *ref*’in başka bir cümle gerektirdiği, Araplar nezdinde bilinen bir husustur.¹⁰⁷

O takdîrde “أَتَى / ennâ”, iki fiili de, *şart* ve *cevap* fiillerini cezm eden bir zarftır. Şâirin¹⁰⁸ şu sözü cezmin geldiği yerlerdendir:

خَلِيْلِيَّ أَتَى نَاتِيَانِي نَاتِيَا أَخَا غَيْرِ مَا يَرْضِيكَمَا لَا يَحَاوِلُ

Dostlarım, bu kardeşinize ‘ne zaman’ gelerseniz gelin,

¹⁰⁶ Âl-i İmrân 3/37.

¹⁰⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1, 171-172; Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-Masûn*, 1, 545- 546.

¹⁰⁸ Kimseye atfedilmemiş; Bkz. İbn Akîl, Bahâüddîn Abdullah b. Akîl, *Şerhu İbn Akîl* (Kahire: Dâru't-Türâs, 20. Basım, 1980), 4, 31; Sabbân, Muhammed b. Ali, *Hâşiyetü's-Sabbân* (Mısır: Dâru İhyâ'i Kütübü'l- Arabiyye) 11, 4.

Zira onun tek gayesi sizin rızanızı kazanmaktır.

Burada “*أنى* / *ennâ*”, şart fillini (تأنياتي) ve şart cevabını (تأنيًا) cezm etmiştir.

Ancak “*أنى* / *ennâ*” lafzı, Kur'ân-ı Kerîm'de cezmedici olarak gelmemiştir. Ben de (bu sebeple) ne Hz. Peygamber'in hâdîslerinde ne de Arapların nesir sözlerinde lafzın bu şekildeki kullanımı üzerinde durmadım.

3.4. [Nahivcilere Göre] “*أنى* / *Ennâ'nın*” İ'râbı

“*أنى* / *ennâ*”, *mekân zarflarından* sayılır. *Mekân zarflarının* hükmü ise, lafzen ya da mahallen mansûb olmasıdır. Nasb âmili ise zarflarla ilgili olan müteallâktır. Buradaki müteallâk ise fiil veya fiil hükmünde olup fiil gibi amel eden müştak kelimelerdir.

Bu lafzın zikredildiği çeşitli nahiv kitaplarına bakan kişi, nahivcilerin çoğunun bu lafzı açık bir şekilde i'râb etmediklerini, sadece geçerken değindiklerini görecektir. Bu değinilerden biri, Ebû Ali el-Fârisî'nin (377/987) “*أنى* / *ennâ*” lafzının şart fiili ile mansûb olduğunu ifade ettiği görüşüdür.¹⁰⁹ Bu görüşe İbnü'l-Habbâz da (756/1356) katılır.¹¹⁰ Onların sözlerinin bağlamından anlaşılan şudur ki, “*أنى* / *ennâ*” şart fiili ile mansûb olan bir zarftır. Ancak onlar zarfın türünü belirtmemişlerdir. İbn Harûf da (609/1212) aynı fikri takip etmiştir.¹¹¹

İbn Yaîş ise “*أنى* / *ennâ'nın*” i'râbını açık bir şekilde yapan kimselerden kabul edilir. Çünkü onun “*أنى* / *ennânın*” “İstifhâm hemzesini içerdiği için mebnî olup lafzın son harekesinin *binâ kıyası* üzere sükûn gelmiştir”¹¹² diyerek bunu ifade ettiğini görürüz. O, bu lafzın sükûn üzere mebnî olduğu, yani zarf olmak üzere mansûb olmadığı, bilakis mahallen mansûb olduğu düşüncesindedir. Bu sonuç da zamîrin kendisinden bahsedilene -ki o da “*أنى* / *ennâdır*”- döndüğü ilkesine dayanır. Ancak zamîr bahsi geçen en yakın kelimeye -ki o da “*أين* / *eynedir*”- dönmüşse, o takdîrde bizim için hiçbir anlam ifade etmez.

Belki de “*أنى* / *ennâ'nın*” i'râbını en ince ve açık bir şekilde ilk yapan kimse, Ebû Hayyândır. Çünkü onun şöyle dediğini görürüz: “(*أنى* / *Ennâ*) Şart ve istifhâm harfi manasını içerdiğinden dolayı mebnîdir. O, nasb mahallindedir ve bunun dışında asla çekimi yapılmaz.”¹¹³

¹⁰⁹ Bkz. Cürcânî, *Muktesad*, 2, 1111.

¹¹⁰ Bkz. İbnü'l-Habbâz, *el-Gurretü'l-Mahfiyye*, 1, 157.

¹¹¹ Bkz. İbn Harûf el-İşbilî, Ebu'l-Hasan Ali İbn Muhammed, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâc* (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1. Basım), 2, 886.

¹¹² İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 4, 111.

¹¹³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 2, 156; Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-Masûn*, 1, 145.

İbn Yaîş ve Ebû Hayyân'ın sözlerine dayanarak, “أنى / *ennâ*'nın” iki şekilde i'râb edilebileceğini söyleyebiliriz:

Birincisi: Cezmeden bir *şart ismi* olup sükûn üzere mebnîdir ve *mekân zarfı* olarak nasb konumundadır. “إن / *În-i şartıyye*” anlamını da içermektedir.

İkincisi: *İstifhâm ismi* olup sükûn üzere mebnîdir ve *mekân zarfı* olarak nasb konumundadır. *İstifhâm* hemzesi anlamını da içermektedir.

Buna göre, “أنى / *ennâ*” çekimli olmayan zarflardandır. Çünkü o ister *şart ismi* olsun isterse *istifhâm ismi* olsun aynıdır ve *mekân zarfı* olarak dâimâ mansûbtur.

SONUÇ

Bu araştırmanın; lügatler, tefsîrler ve nahiv kitaplarında iz süren (bir) çalışma ile “أنى / *ennâ*” lafzını anlam ve amel etme yönlerinden bizim için açıklığa kavuşturduğunu düşünüyorum.

Lügat sahipleri “أنى / *ennâ*'nın” üç anlamını zikretmişlerdir. Bunlar; “متى / *ne zaman?*”, “كيف / *nasıl?*” ve “أين / *nerede?*” (“من أين / *nereden?*”)dir. Onlar bu lafzın (kendisiyle karşılık verilen) *cezâ/şart zarflarından* olduğunu düşünmektedirler.

“أنى / *Ennâ*” lafzı, Allah'ın (cc) kitâbında 28 yerde geçmekte olup müfessirler onun beş anlamını zikretmişlerdir. Bunlar da; “كيف / *nasıl?*”, “من أين / *nereden?*”, “متى / *ne zaman?*”, “من حيث / *nerede/n?*” ve “من أي وجه / *hangi yönden?*” anlamlarıdır.

Bu anlamlar birbirine yakındır ve bu yakınlık bu lafzı yorumlayanların kafa karışıklığına sebep olmaktadır. Bu yakınlığa rağmen, (söz konusu) bu anlamlar arasında sadece “أنى / *ennâ*” anlam ve kullanım açısından diğerlerinden farklıdır.

Müfessirlerin görüşlerinden bu lafzın ya *istifhâm ismi* ya da *mekân zarfı* -ki bu baskın görüştür- olabileceği sonucu çıkmaktadır.

Gramerciler, bu lafzın ya *hâl* üzere mahallen mansûb -ki bu baskın görüştür- ya *zarf* üzere nasb konumunda ya da -en zayıf görüş olarak- *haber* konumunda olduğunu düşünmektedirler.

Nahivciler, “أنى / *ennâ*'nın” kendisiyle karşılık verilen *mekân zarflarına* ekli zarflardan olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu lafzın dört manası olduğunu belirtirler: Bunlar; “كيف / *nasıl?*”, “أين / *nerede?*”, “من أي وجه / *hangi yönden?*” ve “متى / *ne zaman?*” anlamlarıdır. Bunlar birbirine yakın anlamlardır ancak “أنى / *ennâ*'nın” anlamı daha geneldir ve o, *yönleri* olan bir işi sormak ve haber vermek için gelir.

Nahivcilere göre “أنى / *ennâ*” lafzı, “إن / *in-i şartıyye*” olarak (da) kullanılır. Ondandır gelen fiilin merfû' olduğu ve şiir hâricinde meczûm gelmediği belirtilmiştir.

Nahivciler, “ائى / ennânın” iki şekilde i'râb edilebildiğini zikretmişlerdir.

1. “اِنْ / İn-i şartıyye” anlamını içeren cezmeden bir şart ismidir ve mekân zarfı olarak nasb konumunda sükûn üzere mebnîdir.
2. İstifhâm hemzesi anlamını içeren istifhâm ismidir ve mekân zarfı olarak nasb konumunda sükûn üzere mebnîdir.

“وَاجْرُ دَعْوَانَا اَنْ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ / Son duâmız 'âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun' demektir” [Yûnus 10/10].

KAYNAKÇA*

Kur'ân-ı Kerîm.

Alevî, Yahyâ b. Hamza (749/1348). *el-Minhâc fi Şerhi Cümeli'z-Zeccâc*. Thk. Hâdî b. Abdullah Nâci Şemsân, Doktora Tezi, Bağdat Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1999.

Alkame b. Abede (3/625). *Dîvân: Şerh ve Ta'lîk Saîd Nüseyb Mekârim*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1996.

Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer (1093/1682). *Hizânetü'l-Edeb*. Thk. Abdüsselâm M. Harûn. Kahire, 1979.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd (516/1122). *Me'âlimü't-Tenzîl*. Thk. Hâlid el'Âk, Mervan Suver. Beyrut: Dâru Ma'rife, 2. Basım, 1987.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd (400/1009'dan önce). *es-Sihâh*. Thk. Ahmed 'Îd Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 3. Basım, 1984.

Cürçânî, Abdülkâhir (471/1078-79). *Kitâbü'l-Muktesad fi Şerhi'l-Îzâh*. Thk. Kâzım Bahr el-Mercân. Bağdat: Dâru'r-Râşid, 1982.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf (745/1354). *el-Bahru'l-Muhît*. Beyrut: Dâru İhyâi-t Tûrâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1411/1990.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ (209/824). *Mecâzü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Fuat Sezgin. Mısır: Mektebetü'l-Hancî.

Ebû Zeyd el-Ensârî, Saîd b. Evs (215/830). *en-Nevâdir fi'l-Lüga*. Thk. Muḥammad Abdülkâdir Ahmed. 1. Basım, Fatih Üniversitesi.

Esterâbâdî, Radyıuddîn Muhammed b. el-Hüseyn (688/1289'dan sonra). *Şerhu'l-Kâfiye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (370/980). *Tehzîbu'l-Lüga*. Kahire: Dâru'l-Masria li't-Te'lîf, 1967.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (817/1415). *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Mısır: el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1952.

* Müellifin Arap alfabesine göre yaptığı alfabetik dizini, biz bugün Türkçe'de kullandığımız alfabe sırasına göre yaptık. Ayrıca TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) verilerini esas alarak kaynak eser müelliflerinin, hicrî ve milâdî olarak vefât tarihlerini verdik (çev. notu).

- İbn Akîl, Bahâüddîn Abdullah b. Akîl (769/1367). *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Muhyiddîn b. Abdülhamîd. Kahire: Dâru't-Türâs, 20. Basım, 1980.
- İbn Asfûr İşbilî, Ali b. Mü'min b. Muhammed, (669/ 1270). *Şerhu Cümeli'z-Zeccâc*. Thk. Sâhib Ebu'l-Cenne, Musul Üniversitesi, 1980.
- İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhir (1879-1973). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Dâru't-Tûnusiyeye li'n- Neşr.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân (392/1002). *el-Lüma' fi'l-'Arabîyye*. Thk. Hamîd el-Mü'min. Bağdat: el'Ânî Matbaası, 1. Basım, 1982.
- İbn Fâris, Ebu'l- Hüseyin b. Ahmed (395/1004). *Mücmelü'l-Lüga*. Thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle,1. Basım, 1986.
- İbn Harûf el-İşbilî, Ebû'l-Hasan Ali ibn Muḥammad (609/1212). *Şerhu Cümeli'z-Zeccâc*. Thk. Selvâ Muhammed Arab, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1. Basım.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddın b. Yûsuf (761/1360). *Evdahu'l-mesalik ila Elfiyyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl (774/1373). *Muhtasarı Tefsîri İbn Kesîr*. Thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 7. Basım, 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889). *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1973.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (711/1311). *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Sîd el-Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed (521/1127). *Hilel fi Islahı'l-Halel min Kitâbi'l-Cümel*. Thk. Saîd Abdükerîm es-Suûdî, Bağdat: Dâru'r-Râşid, 1980.
- İbn Yaîş, Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî (643/1245). *Şerhu'l-Mufasssal*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb.
- İbnü'l-Habbâz, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin (639/1241). *el-Gurretü'l-Mahfiyye fi Şerhi'd Dürret'i'l-Elfiyye*. Thk. Hamîd Muhammed el-'Abdalî. Bağdat: el'Ânî Matbaası, 1990.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl (316/929). *el-Usul fi'n-Nahv*. Thk. Abdülmuhsin el-Fetlî. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 3. Basım, 1996.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1273). *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs.
- Kümeýt b. Zeyd (126/744). *Şi'ruhû*. Der. Davûd Sellûm. Necef: Nu'mân Matbaası, 1969.
- Lebîd b. Rabîa (40-41/660-661). *Dîvân*. Thk. İhsan Abbas. Kuveyt: 1962.
- Muhammed Abdülhâlık Udayme, *Dirâsât li Üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: es-Saâde Matbaası, 1972.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (286/900). *el-Muktadab*. Thk. Muhammed Abdulhâlık Udayme. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil (338/950). *İ'râbü'l-Kur'ân*. Thk. Züheyr Gâzî Zâhid. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1988.
- Râfiû, Muhammed Mahmûd. *Şerhu'l-Hâşimiyât*. Mısır: Şirketü't-Temâdüni's-Sanâi' Matbaası, 2. Basım, 1912.
- Sabbân, Muhammed b. Alî (1206/1792). *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*. Mısır: Dâru İhyâ'i Kütübü'l-Arabiyye.
- Sadrul-Efâdıl, el-Kasım b. el-Hüseyn el-Harezmi (617/1220). *Teşrihu'l-'İlel fi Şerhi'l-Cümel*. Thk. Abdülmuhsin el-Umeyrî. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1. Basım, 1998.
- Semerrâi, Fâdıl Sâlih. *Me'âni'n-Nahv*. Bağdat Üniversitesi, 1991.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf b. Muhammed (756/1355). *ed-Dürru'l-Masûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Thk. Heyet, Beyrut: 2. Basım, 1994.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân (180/796). *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. (Hey'etü Mısriyye'l-'Âmme li'l-Kütüb, 1975.
- Süyûtî, Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (911/1505). *Hem'u'l-Hevâmi''*. Thk. Abdüssâlim Mükrem. Kuveyt: Darül-Buhûsil-İlmiyye, 1. Basım, 1980.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed (1250/1834). *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2. Basım, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr (310/923). *Câmi'u'l-Beyân*. Mısır: Bulak, 1. Basım.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen (548/1154). *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât.
- Ukberî, Abdullah b. el-Hüseyn (616/1219). *et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kur'ân*. Thk. Ali el-Bicavî. Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1976.

Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ (1205/1791). *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Mısır: Hayriye Matbaası, 1306.

Zeccâc, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk (337/949). *Hurûfu'l-Me'ânî*. Thk. Ali Tevfîk el-Hamîd. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1. Basım, 1984.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer (538/1144). *el-Keşşaf 'an hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

YAYIN
DEĞERLENDİRMELERİ

BOOK REVIEWS

Cengiz, Kurtuluş - Küçükural, Önder - Gür, Hande; Türkiye’de Spiritüel Arayışlar *Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021)

Nurhibe Büşra ER*

Atıf/Cite as: Kurtuluş, Cengiz – Küçükural, Önder – Gür, Hande. “Türkiye’de Spiritüel Arayışlar *Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.*”. Değerlendiren: Nurhibe Büşra Er. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 350-354.

2011 yılında Kurtuluş Cengiz ve Önder Küçükural tarafından yürütülen “Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Din” adlı saha araştırmasında bireylerin dini inanç ve pratikleri konusunda analizler yapılmış, görüşmeler sırasında dikkat çekici bazı hususlar gözlemlenmiştir. Araştırmacılar bu çalışmada Tanrı’dan farklı bir güce inanan, birden fazla gücün varlığını kabul eden, üstün gücü enerji şeklinde tanımlayan ya da yeni dini hareketlerin varlığını kabul eden bazı kişilerle karşılaşmışlardır. Bu saha araştırması sırasında dikkat çeken hususlar şu an elimizde bulunan eserin oluşması için kendilerine ilham vermiştir. *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* isimli bu eser 1 Ekim 2018 - 1 Mart 2020 tarihleri arasında Kurtuluş Cengiz, Önder Küçükural ve Hande Gür tarafından kaleme alınmıştır. Eser son yıllarda görünürlüğü artan alternatif inançlar ve spiritüelliği literatür üzerinden okumaktansa sahaya inilerek derinlemesine analiz edilen kapsamlı bir çalışmadır.

TÜBİTAK destekli eser yaklaşık bir buçuk yılda tamamlanmış nitel ve nicel araştırma verilerinden oluşmaktadır. Spiritüel Arayışlarla İlgili Temel Kavramsal ve Olgusal Tartışmalar; Türkiye’de Spiritüel Arayış Dinamikleri; Spiritüel İnançlar ve Pratikler; Spiritüellik ve Toplumsal Cinsiyet; Spiritüellik, İslam ve Tasavvuf; Spiritüellik, Beden ve Şifa ile Spiritüellik ve Ekoloji bölümleri olan eserin, giriş ve sonuç kısmı dâhil olmak üzere dokuz bölümü bulunmaktadır. Eserin temel amacı geleneksel dini pratiklerden ziyade kişisel deneyimi öne çıkaran spiritüel arayışların,

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, ernurhibe95@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0478-4036.

çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede neden bu denli yaygın hale geldiğinin anlaşılmasıdır (s. 12). Çalışmanın ana problemi ise Türkiye’de bireysel/özel dini inanç ve pratiklerin nasıl yaşandığı, bu pratiklere duyulan ilginin ne düzeyde olduğu ve toplumsal olarak ne anlam taşıdığıdır (s. 13).

Klasik sekülerleşme paradigmaları seküler bir düzene geçişle beraber dinin tamamen etkisini yitireceğini öngörmüştür. Ancak 20.yy’a gelindiğinde sekülerleşme paradigmalarının öngörülleri gerçekleşmemiş, beklenenin aksine din yeryüzünden silinmeden varlığını hissettirmeye devam etmiş hatta canlılığını daha da artırmıştır.¹ Sekülerizm ve din hakkında dile getirilenler de bu gelişmelerden sonra şekil değiştirmiş; *sekülerleşmenin sona ermesi, dinin yeniden kamusal görünüm kazanması ve dini çoğullaşma ya da ait olmadan inanma* gibi birtakım kavramlarla yeniden analiz edilmeye başlanmıştır (ss. 36-37). Bununla beraber geleneksel inançların yanı sıra alternatif inançlar da dünya üzerinde gelişim göstermiş, yeni dini hareketler, yeniçağ hareketleri gibi isimler sıkça duyulur hale gelmiştir. Geleneksel inançtan farklı olarak ortaya çıkan bu alternatif inanışlar ülkemiz özelinde de kendine yer edinerek mensuplarını ve görünürlüklerini gün geçtikçe artırmıştır. Elimizdeki eser bu yeni spiritüel arayışların iç yüzünü mensuplarından öğrenmek üzerine oluşturulmuştur. Spiritüel arayışlar ve yeni inanışlar konusunda yapılmış çalışmalara bakılırsa yapılan bu çalışmanın alana katkısı göz ardı edilemeyecek şekilde fazladır.

Eser ilk olarak bireylerin spiritüel inançlara yönelmesindeki makro ve mikro faktörleri ele alarak metodolojik çerçeveyi okuyucuya sunmaktadır. Bunun yanı sıra Türkiye’de modernleşme ve siyaset ilişkisinin dini inanışları etkilemesi üzerinde durarak sağlam bir terminoloji oluşturmuş ardından mülakat ve gözlem sonuçlarına yer vermiştir. Devamındaki bölümlerde spiritüel inanç ve pratikleri İslam ve tasavvuf, beden ve şifa, ekoloji gibi başlıklar altında derinlemesine incelediği gibi bu inanış ve pratiklere kadın erkek üzerinden de bakmayı ihmal etmemiştir.

Mevcut eser spiritüel arayışlar kavramını la-dinîlik çerçevesinde şekillendirmiş; yoga, meditasyon, reiki, şifacılık ve hatta deizm ve ateizmi de içine almıştır (s. 28). Araştırma yürütücülerinin ifadelerine göre bu tür spiritüel inanışlara yönelen katılımcıların dörtte üçü orta üst sınıfa mensup, meslek sahibi ve hatta Kemalist ailelerin spiritüel çocukları olarak nitelendirilebilecek bireylerden oluşmaktadır (s. 118). Bu tür yönelimler orta üst sınıf için bir cazibe merkezi halini almış özellikle de kadın katılımcıların yoğun olarak gözlemlendiği hareketler olarak fark edilmiştir (ss. 111-170). Aslında bu spiritüel arayışlara yönelenlerin hayatın anlamına odaklanan fakat bunu kurumsal dinler aracılığı ile değil sekülerizmin de desteklediği daha farklı mecralarda arayan bireyler olduğu fark edilmiştir. Eserin verilerinde dikkat çeken

¹ Ali Köse, “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Liberal Düşünce Dergisi* 24 (2001), 151-160.

hususlardan bir diğeri ise bu tarz akımlara yönelen bireylerin belli noktalarda geleneksel inançlarını da halen sürdürdükleridir. Konu hakkında bir katılımcının “Spiritüel olarak yükselmek için (yazdığım) her bölümden önce oruç tuttum. İlhama o kadar açık oluyorsunuz ki frekans yükseliyor.” (s. 198) ifadeleri dikkat çekicidir. Eseri detaylı olarak incelediğimizde bu tarz yeni arayışlara yönelen bireylerin hem bir tür ihtiyaç hissetmeleri hem de merak duygusu ile olaylara yaklaştıkları fark edilmiştir.

Eser ile ilgili tüm bu değerlendirmelerimizden sonra olumsuz anlamda dile getirmek istediğimiz hususlar da vardır. İlk olarak kitabın isminde yer alan “vb.” ifadesi göze çarpmaktadır. Kitabın ana başlığında “vs, vb” gibi sözcüklerin yer alması eserlerde kullanılmayan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan ise eserde spiritüel arayışlar isminin altına birden fazla kategori yerleştirilerek Müslümanlık dışındaki tüm yeni oluşumların hepsi aynı kategoriye konulmuştur. Özellikle Budizm ve deizm gibi inanma biçimlerinin yoga, reiki ve meditasyon ile aynı kategoride olması dikkatlerden kaçmamıştır.

Budizm Batı literatüründe Buda’nın kurduğu din olarak tanımlanmaktadır. Duyguları dizginleme, insanlara ve diğer canlılara karşı şefkat duygusu besleme, ahlâken temizlenme gibi belli ilkelere dayanan Budizm bazı kesimler tarafından tarikat, mezhep ya da bir tür hareket olarak tanımlansa da kurucusu, kutsal metinleri, mabedleri, inanç esasları ve diğer özellikleri ile daha çok bir din olarak nitelenmektedir.² Deizm ise Hristiyan dünyasındaki teolojik ve felsefi tartışmalar sonucu ortaya çıkan bir kırılmanın sonucudur.³ Kurumsal dinden uzaklaşan bireyler sahip olduğu inançlarına karşı protest bir tavır takınarak ateizm kadar sert bir çizgiye kaymaktansa orta bir yol bulma çabası ile deizmi tercih etmişlerdir.⁴ Bu noktada halihazırda Tanrı diye kesin bir şekilde kabul edilen bir varlığa inanan deizm mensupları ile dünyada kabul görmüş olan Budizm inancını şifacılık, meditasyon ya da reiki gibi alternatif arayışlarla aynı kategoriye almak oldukça yetersiz kalmıştır. Kitabın ilk kısımlarında özellikle deizmin ülkemizdeki geçmişi doğru bir şekilde yansıtılmış ve eleştirilmiştir. Ancak ilerleyen kısımlarda deizm konusunda verilen bu teorik bilginin mülakatlarda ortaya çıkmadığı görülecektir. Bunun yanı sıra Budizm’in temel esaslarına dair herhangi bir verinin olmaması da dikkat çekici bir başka husustur. Bizce deizm, ateizm ve agnostisizm gibi inanma ya da inanmama

² Günay Tümer, “Budizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/352-360.

³ Hüsametdin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/109-11.

⁴ Geniş bilgi için bkz: Nurhibe Büşra Er, *18-29 Yaş Grubunda Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 21-25.

biçimlerini spiritüel arayışlar başlığı altında vermek doğru olmayacaktır. Bunun yerine sadece bu başlıkların yer alacağı detaylı alan araştırmalarını oluşturmak daha yerinde olacaktır.

Eser dil ve üslup açısından oldukça akıcı bir dil ile yazılmış, kaynakça bakımından zengin bir literatür ile beslenmiştir. Araştırmacılar uzun süreler boyunca farklı illerde spiritüel ortamlara (dergahlarda sema gösterileri, zikir ve meşkler, Mevlevi ayinleri, yoga ve meditasyon etkinlikleri) etkin katılım göstererek olayları ve kişileri yerinde izlemişler (s. 29) ve bu ortamların detaylı gözlemlerini ekler kısmında okuyucuya sunmuşlardır. Kanaatimize göre gözlem notlarının bu şekilde sona verilmesi dikkat çekici olmuş ve eseri daha akıcı kılmıştır (ss. 323-340). Son kısımda katılımcı profillerinin verilmesi ise kitabın ilgi çekici yönlerinden bir diğeri olmuştur. Bu tarz yeni ve ilgi çekici konuları çalışmak hem önemli hem de oldukça zor bir meseledir. Yoğun mesai harcanarak alandaki boşluğu dolduran bu eserin literatüre olan katkısı ise büyük önem arz etmektedir. Her ne kadar deizm, Budizm, şifacılık, meditasyon gibi tüm grupları bir arada işlemlerini doğru bulmasak da bizce bu eser alana dair önemli veriler içermesi, birebir saha araştırması olması bakımından oldukça önemli ve okunmaya değerdir.

KAYNAKÇA

- Er, N. B. *18-29 Yaş Grubunda Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Erdem, H. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Köse, A. “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”. *Liberal Düşünce Dergisi* 24 (2001), 150-165.
- Tümer, G. “Budizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/352-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Nazıroğlu, Bayramali, Derdimiz İlahiyat - Akademisyenlerin Gözünden İçerik Kritik Bakış- (İstanbul: Okur Akademi, 2020)

Muharrem ATABAY*

Atıf/Cite as: Nazıroğlu, Bayramali. "Derdimiz İlahiyat - Akademisyenlerin Gözünden İçerik Kritik Bakış-". Değerlendiren: Muharrem Atabay. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 355-359.

Bir devletin gelişmişliğinin en büyük etmenlerinden biri eğitim sistemidir. Kaliteli bir eğitim sistemi, nitelikli elemanlar yetiştirerek devletin işleyişine önemli katkılar sağlamaktadır. Devlet düzeni bozulunca eğitim sistemi bozulmakta veya eğitim sistemi bozulunca devlet düzeni bozulmaktadır. Bu nedenle eğitim sistemine sürekli müdahaleler edilmektedir. Bundan medreseler ve ilahiyatlar da etkilenmiştir. Osmanlı Devleti döneminde eğitimin temel kurumu olan Medreseler Osmanlı'nın son zamanlarından itibaren değişime uğramış ve yerini üniversite düzeyinde ilahiyatlara bırakmıştır.

İlahiyat ile ilgili iki tür literatür vardır: Birincisi Türkiye'nin genel anlamda üniversiteyi ya da üniversite tarihini ele alan çalışmalar, ikincisi ise doğrudan ilahiyatı ele alan çalışmalardır. Alan yazında Halit Ev'in "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme", Mustafa Uslu'nun "Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumsallaşması ve Ekolleşme Sorunları", Zeki Salih Zengin'in "Medrese'den Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi", Mehmet Bahçekapılı'nın "Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2002)", Adnan Demircan'ın "Türkiye'nin İlahiyat Sorunu", Mustafa Köylü'nün "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi ve Sorunları", İbrahim Turan ile Faruk Sancar'ın "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi/Kurumsallaşma -Sorunlar -Beklentiler" gibi çalışmalar vardır. Alan yazında yukarıdaki gibi birçok çalışma olmasına rağmen "Derdimiz İlahiyat" adlı bu çalışmanın farkı ilahiyat meselesini içten bir bakış açısıyla ilahiyatta çalışan alan uzmanlarının görüşüyle kapsamlı bir şekilde ele almasıdır.

* Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Bilim Dalı, muharrematabay08@hotmail.com, ORCID: :0000-0002-7226-6030

Kitabın kapak kısmındaki kurumuş ağaç ve dökülen solmuş yapraklar tasarımı ilahiyatın bu zamana kadar içinden çıkılamayan sorunlarının ve karamsar bir tablonun resimlenmiş halidir ki ilahiyatta var olan durumun imgesidir. Dert ilahiyattır fakat bir türlü kalıcı, bilimsel, herkesin aynı görüşte olmasa da kabul edebileceği bir çözüm üretil(e)memiştir. Geleceğe dönük çözümler üretilebileceğine dair ümitvari bir düşünce de pek fazla yoktur. Kapak kısmındaki kurumuş ağaca az da olsa umudun bir göstergesi olarak filizlenme ihtimali olan bir iki tane küçük yaprak filizi çizilebilirdi. Böylece ilahiyat sorunlarına katılımcıların bakış açısıyla az da olsa bir çözüm ümidi olduğu gösterilebilirdi.

Nitel araştırma ile gerçekleştirilen bu çalışmada maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmıştır. Bu bağlamda seçilen 26 kişinin farklı anabilim dalı, farklı unvan ve farklı kıdeme sahip olmalarına, çalıştıkları ilahiyatların da birinci, ikinci ve üçüncü nesil ilahiyat fakülteleri olma özelliklerine dikkat edilmiştir. Böylece alan uzmanlarından derinlemesine, orijinal ve farklı fikirlere ulaşmak hedeflenmiştir.

Kitap giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ilahiyatın ilk açıldığı Osmanlı'daki Darülfünun-ı Şahane' den günümüze kadarki serüveninin kısa bir tarihine yer verilmiştir. Bir dönüm noktası olarak kabul edilen ve ilahiyat ve din eğitimine bir sekte olarak algılanan 28 Şubat süreci baz alınarak "Başlangıçtan 28 Şubat'a İlahiyat" (s. 26-56) ve "28 Şubat ve Sonrası İlahiyat" (s. 57-85) başlıklarında ilahiyatın tarihçesi kronolojik olarak özetlenmektedir. Böylece kitap ilahiyatların tarihini çok ayrıntıya girmeden ama önemli mevzularını da kaçırmadan incelemek isteyenler için güzel bir kaynak niteliği de taşımaktadır. Okuyucu da ilahiyatın kısa bir tarihçesinin verilmesi neticesinde araştırmanın asıl mevzusuna geçmeden ilahiyatın paradigmasını daha iyi anlayabilmektedir.

İkinci bölümde "İlahiyatın Sorun Alanları ve Tartışmalar" (s. 86) başlığı altında "Varlık Sebebi, Yapısal Durum, Kalite, Özerklik, Meşruiyet, An' a ve Geleceğe Bakış" (s. 86-254) konuları katılımcıların bakış açısıyla ele alınmaktadır. Kitabın asıl bölümü de burasıdır. İlahiyat ile akla gelebilecek bütün soruları kapsamaktadır. Her konu sonunda tema değerlendirmesi mevcuttur. Tema değerlendirmelerinin tek dezavantajı tekrar niteliği taşıyabilmesidir. Çünkü bu bölümler katılımcıların görüşlerinin bir bakıma özetini de barındırmaktadır. Fakat yazarın kendi bakış açısı, farklı bilim dallarına göre konunun analizi ve karşılaştırmalar sunularak kitabın bu kısımları özgün hale getirilmiştir.

"Varlık Sebebi" (s.86) başlığı altında ilahiyatın fonksiyonuna dair olumlu ve olumsuz olarak iki farklı bakış açısından bahsedilmektedir. Olumlu bakış açısı olarak Diyanet'e imam, MEB'e öğretmen yetiştirmek, dini bilgi ve politika üretmek, tarihsel misyonu yerine getirmek ve toplumda hâkim dini yapıyı muhafaza etmek; olumsuz bakış açısı olarak da ilahiyattan mezun olanların imamlık için otuz aylık bir ihtisas ve

öğretmenlik için formasyon programına tabi tutulması gibi çeşitli aşamalardan geçerek göreve başlamak sayılabilir. Bu durum ilahiyatın gerçekten ne yetiştirdiği konusunda bir açmazı da göstermektedir. İlahiyatlardan imam, müezzin, müftü, vaiz, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni, meslek dersleri öğretmeni gibi birçok meslek dalında çalışabilecek bireyler mezun olabilmesine rağmen bu mezunların kalitesi ciddi şekilde tartışılmaktadır. Mezunların birçoğu ekstra bir eğitim almadan alanlarında kaliteli bir meslek elemanı olarak göreve başlayamamaktadır. İlahiyatların en temel hedefi olarak da İslami bilgiyi bilimselleştirmek, bilgi üretmek, meslek erbabı yetiştirmek, ilmiyle amel edebilecek insanlar yetiştirmek, İslam'a ve topluma hizmet etmek vurgulanmaktadır.

İlahiyatın tarihi sürecine bakıldığında ilahiyatlar neredeyse her on yılda bir bölümleri, adları, müfredatı gibi çeşitli konularda ya reform ya da düzenleme/iyileştirme niyeti var sayılarak çeşitli değişimler geçirmektedir. Değişim, dönüşüm o kadar çok yaşanmıştır ki neredeyse değişimin olmaması bir problem olarak ele alınacak boyuta gelmiştir. Kitapta da bu mevzu "Yapısal Durum" (s. 112) başlığında ele alınmaktadır. İlahiyata/İslami İlimlere isim arayışında ilahiyat ismi artık kanıksandığından doğru ve yeterli olduğu, ilahiyat isminin çeviri ile alındığından farklılaşmanın/ farklı isimler vermenin doğru ve yeterli olduğu, isminden ziyade vazifesinin öneminden farklılaşmanın olsa da olur olmasa da olur bakış açıları vardır. İlahiyatta bölümleşme ve uzmanlaşma taraftarı olan Ali Fuat Başgil' in yıllar önce bahsettiği bölümleşme meselesi tarihsel süreçte hep tartışılmalıdır. Tarihsel olarak hep tartışılması "Süreğen Arayış: Bölümleşme Çıkmazı" (s. 118) gibi kısa bir başlık ile öz bir şekilde ifade edilmektedir. Yine bu başlık altında İDKAB/DKAB denemesi, uzaktan eğitim/ön lisans ve İLİTAM, pedagojik formasyon konuları da ayrı başlıklar halinde işlenmektedir. Bunlarda ilahiyatta ne kadar farklı programlar ve denemeler yapıldığının, ilahiyatın çıkmazının yine bir kanıtıdır. İDKAB/DKAB' ın olumlu bir adım olduğu fakat yarıda bırakıldığı "Ömrü kısa derdi uzun" (s. 127) adlandırması ile betimlenmektedir. İmamların eğitimi için de uzaktan eğitim, ön lisans ve İLİTAM açılmıştır. Hedef imamların kendilerini sürekli eğitim yoluyla devamlı kendilerini geliştirmek iken bitirenlerin öğretmenliğe geçmek istemesi ya da ilahiyata bir alternatif olmaya başlaması gibi nedenlerden dolayı bir taraftan çözüm iken diğer taraftan farklı problemler yaratmıştır. Git gel şeklindeki serencamlar devam etmiştir. Kitabın konu olarak en fazla yerini kapsayan bölümünün değerlendirmesi de değerlendirmelerin en uzununu olmuştur. Bu durum kitabın yazımında ve içerik planlamada ne kadar başarılı ve titiz olduğunu göstermektedir.

Hoca, öğrenci ile eğitim-öğretim ve müfredat durumunu üç alt madde olarak "kalite" (s. 159) başlığı altında ele almaktadır. 2006 yılından itibaren Türkiye'de üniversite sayısı, buna bağlı olarak da üniversitede okuyan öğrenci sayısı ciddi olarak

artmıştır. 2020'den sonra ise ilahiyatların sayısı yüzü geçmiştir. Bu durum da öğrenci ve öğretmenin nicel olarak artmasını sağlamış, nitel olarak ise kalitesinin düşmesine sebep olmuştur. Hoca ve öğretmenler konusunda katılımcılar da bu durumdan yakınmaktadır ve genellikle bu konuda olumsuz görüşe sahiptirler. Niceliksel artışın niteliğe yansımamasının dışında; hocalar hakkında Türkiye'de öğretim üyesi başına düşen yayın ortalamasının 0,3 olmasından yola çıkılarak dil ve zihniyet problemi ile popülerite probleminin olduğundan bahsedilmektedir. Maalesef ki eğitimde sayısal artışa karşılık kalitenin sürekli düşmesi durumu yine gerçekleşmiştir. Özelde ilahiyatların genelde tüm üniversitelerin kanayan yaralarından birine böylece değinilmiştir.

Akademik camianın fikirlerini serbestçe ifade edebilmesi ve araştırmalar yapıp yeni bulgulara ulaşabilmesi özerklik ile sıkı bir bağlantı içerisindedir. Özerkliğin ve özgürlüğün olduğu yerlerde yeni fikirler ve buluşlar daha hızlı ortaya çıkabilmektedir. Tarihsel süreçte de özgür ortamın olduğu dönemlerde İbn-i Sina, Farabi, Gazali, Harezmi gibi âlimler yetişmiştir. Kilisenin egemenliğinden çıkıldıktan sonra aydınlanma, Rönesans ve reform hareketleri gerçekleşmiş ve bilimsel devrimler meydana gelmiştir. Kısacası akademik camia için özerklik olmazsa olmaz haklardan biridir. Kitapta özerklik konusu, "idari özerklik ile akademik ve bilimsel özerklik" (s. 187-205) başlıkları halinde ele alınmıştır. Katılımcılar idari, bilimsel ve akademik olarak çeşitli problemlerden bahsetmişlerdir. Çözüm de siyasetin iyi ya da kötü hangi niyetle olursa olsun ilahiyata müdahalesinin olmaması zikredilmektedir. En doğru yaklaşımlardan biri de budur. İlahiyatın durumu hakkında akademisyenlerin karar vermesi gerekmektedir. Çünkü alanın asıl uzmanları kendileridir.

İlahiyatın varlığı laiklik teması altında uzun yıllar tartışılmıştır ve tartışılmaya da devam etmektedir. İlahiyatın var olmasının geçerliliği "meşruiyet" (s. 206-238) teması altında ele alınmıştır. Katılımcılar ilahiyatın meşruiyeti konusunda özellikle karamsar bir bakış açısındadırlar. Bunda Darülfünun İlahiyat Fakültesi kapatılırken ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılırken aynı kanunların yürürlükte olmasının yanı sıra 28 Şubat sürecinin de büyük etkisi vardır.

İlahiyatlardan bir üniversite kurumu olarak daha çok dini alanda çıkan sorunları incelemesi, bunlara bilimsel anlamda çözümler üretmesi ve dini bilgi üretmesi beklenmektedir. Bu bağlamda ilahiyatın bilgi üretme potansiyeli, problem çözme kapasitesi ve geleceği "An'a ve Geleceğe Bakış" (s. 238) temasında ele alınmıştır. Kitabın deyimiyle an'a ve geleceğe dönük "iki arada bir derede" (s. 255) bakış açısı mevcuttur. Bu durum Türkiye'de uzun süreli politikalar yerine günü kurtarmak için değişimler yapılmasının etkilerinden biridir. Katılımcılar da ne olacağı konusunda kesin bir bilgiye sahip değillerdir. Malum ilahiyatların sayısı Türkiye'de iktidarın

ideolojisine göre artmış veya azalmıştır. Durum bilimsel bir nedenden kaynaklanmamış siyasi ideolojinin görüşü doğrultusunda gerçekleşmiştir.

Her konu sonunda tema sonu değerlendirmesi yapıldığından genel değerlendirme kısa tutulmuştur. Bu oldukça doğaldır. Yazar bu değerlendirme kısmında genel bir toparlama ve genele dönük fikirler sunmuştur. Kitabın genelinde katılımcıların daha çok karamsar bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Yazar tarafından ilahiyat sorunları için camianın içerisindekilerin inisiyatifinde ve sorumluluğunda ama tüm paydaşların ve ilgililerin de katkısını alarak tıpkı bir neşter vurur gibi çözüm üretilmesi tavsiye edilmektedir.

İlahiyat meselesi için köklü bir çözüm olmayan, geçici çözüm önerilerine “palyatif” (s. 13) ; tepeden inme, halk için ama halkı hesaba katmayan girişimlere “jakoben” (s. 13) ; ilahiyata uzun süre müdahalenin ilahiyat camiasını getirdiği karamsarlığa “öğrenilmiş çaresizlik” (s. 262) , ilahiyatın sayısal genişlemesinin hoca, öğrenci ve müfredatta nicel artışa sebep olmasına rağmen nitel olarak ilahiyatı olumsuz etkilemesine “ayak bağı” (s. 261) ; aynı soruya farklı veya birbirine zıt olmasıyla birlikte çelişkili cevapların verilmesine “dikotomik” (s. 235) ; ilahiyatın şu anki karmaşık ve içinden çıkılmaz haline “gerçek benlik” (s. 258) ; ilahiyata biçilen ve ilahiyattan istenen özelliklere “ideal benlik” (s. 259) ; ilahiyatın şuan yaptıkları ile istenen arasındaki farklılıklara “benlik krizi” (s. 259) gibi kelimelerin/kavramların kitapta kullanılması kitabı özel ve özgün kılmaktadır. Psikoloji ve ideoloji gibi farklı alanlardaki kavramlardan yararlanılarak disiplinler arası bir bağ da kurulmuştur. Bunun yanı sıra bu tür kavramlar daha da akılda kalıcı olmakta ve konuyu daha iyi anlatmaktadır.

Netice olarak kitap ilahiyatın sorunları ile tartışma alanlarını ve bunlara dair ne tür çözüm yolu üretilbileceğini araştıranlar için güzel bir kaynak teşkil etmektedir.

BİLİMSEL TOPLANTI
DEĞERLENDİRMELERİ

SYMPOSIUM REVIEWS

Türkiye’de Arapça I. Çevrimiçi Sempozyumu (19 Aralık 2021, Çevrimiçi)

Rumeysa UYSAL*

Atıf/Cite as: Uysal, Rumeysa. “Sempozyum Tanıtımı: Türkiye’de Arapça I. Çevrimiçi Sempozyumu (19 Aralık 2021, Çevrimiçi)”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 361-366.

Arapça, Kur’an-ı Kerim’in dili olması sebebiyle dünya genelinde tüm Müslümanlar için önemli bir konum teşkil eder. Hz. Peygamberi anlamak, İslam kültür ve medeniyetini ilk kaynaklarından okuyabilmek, Arapça öğrenmek isteyenlerin temel hedefleri arasındadır. Bunun dışında, dünya üzerinde en çok konuşulan diller arasında olması sanat, edebiyat, kültür, turizm ve ticaret gibi birçok alanda da Arapçaya olan ilgiyi artırmıştır. Ülkemizde de son yıllarda Arapçaya olan ilginin giderek arttığı ve buna paralel olarak Arapça öğretim araçlarının çeşitlenerek geliştiği görülmektedir.

18 Aralık Dünya Arapça Günü dolayısıyla Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Uluslararası İslâmî İlimler Araştırma Merkezi (U-İSLAMER) ve EDURESE Akademi Eğitim Platformu’nun ortaklaşa düzenlediği sempozyum 19 Aralık 2021 tarihinde çevrimiçi olarak icra edildi. Temelde Türkiye’de Arapçanın dünü, bugünü ve yarını konu edinen ve EDURESE Youtube kanalından canlı yayınlanan yoğun programlı sempozyumda beş oturumda on dokuz tebliğ sunuldu. Edebiyat, eğitim, dilbilgisi, belagat ve çeviri ana başlıkları altında mevcut çalışmaların gözden geçirilmesi ve yeni çalışmalara kapı açması mahiyetinde muhtelif konular ele alındı.

Sempozyum AYBÜ İslâmî İlimler Fakültesi öğretim üyesi ve U-İSLAMER - EDURESE başkanı Prof. Dr. Yakup Civelek’in selamlama konuşması ile başladı. Civelek, konuşmasında bu sempozyumun, yaz aylarında Ankara’da yapılması

* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. rumeysa.uysal@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6698-786X

planlanan daha geniş bir Arapça sempozyumun öncüsü ve ön çalışması niteliğinde olduğunu ifade etti.

‘Arap Dili ve Edebiyatı’ ana başlığı altında sunumların yapıldığı ilk oturum Prof. Dr. Ahmet Bostancı’nın başkanlığında gerçekleşti. Prof. Dr. Ahmet Kazım Ürün, “Ahmet Şevki’nin Şiirlerinde Türkiye ve Türkler” başlıklı tebliği ile sempozyumun ilk sunumunu gerçekleştirdi. Yaklaşık beş asır Osmanlı hakimiyetinde bulunan Mısır’da Türkiye ve Türklerle ilgili pek çok edebî ürünün verildiğini ifade eden Ürün, emîr-i şuarâ lakabı ile tanınan Ahmet Şevki’nin (ö.1932) Türkiye ile ilgili gerek Abdülhamid döneminde gerek de Atatürk döneminde yazdığı yaklaşık 28 kasidenin bulunduğunu ve Türkiye’de olup bitenleri şiirlerine yansıttığını örnekleriyle açıkladı. Ayrıca Şevki’nin şiirlerinde, İstanbul gezilerini, Galata Köprüsü’nü, Ayasofya’yı anlattığını, hatta İstanbul’un başıboş gezen köpeklerini dahi konu edindiğini ifade etti.

“Osmanlıca-Arapça Etkileşimi” başlıklı tebliği sunan Prof. Dr. Selami Bakırcı, Arapçanın Türkçe ile alakasının, Osmanlılardan önce Selçuklular’a, hatta daha öncesinde İlhanlılar ve Gazneliler’e kadar dayandığını ifade etti. Arapçanın Türkçe üzerinde dil, yazı, dinî ilimler, dilbilgisi, sözlük ve edebiyat açısından etkilerini genel bir perspektifte inceleyen Bakırcı, Türklerin İslamiyet’e girmeleriyle kaçınılmaz olarak Arapça ile etkileşimde bulunsalar da kendi dillerini koruduklarını ve Arapçayı kendi dil mantıklarına göre çözümlediklerini belirtti. Ayrıca Arap yazısının sanatsal ve görsel şöleninin Türkler ile başladığına vurgu yaparak aklâm-ı sittenin Türkler elinde geliştiğini, önemli hattat isimleri vererek ortaya koydu. Türk dilinde nahiv ve sarf türünde eserlerin Arapça ifadeler kullanılarak yazılmasının da iki toplumun etkileşimini gösteren bir husus olduğunu belirtti. Arapça ile Osmanlı Türkçesi arasında alfabe de dahil olmak üzere yazı, dil, edebiyat, gramer, şiir, İslâmî ilimler alanlarında çok sıkı bir ilişkinin olduğunu ancak Türkçenin kendi varlığını her zaman koruduğunu ifade ederek sözlerini tamamladı.

Üçüncü tebliğ, “Hz. Peygamber’in Edebî Çevresi” başlığı altında Prof. Dr. Yusuf Sancak tarafından sunuldu. Hz. Peygamber’in fesâhat ve belagati, sözlerinin güzelliği, hitâbet ve şiire bakışı, hatîp ve şâirlere karşı tutumlarına genel olarak değinen Sancak, Peygamber’in gönderildiği toplumda güzel ve etkili konuşmanın revaçta olduğunu, dil hatası yapanların tenkit edildiğini, beğenilen şiirlerin Kâbe duvarına asıldığını ve dolayısıyla son derece edebî bir ortamın bulunduğunu dile getirdi. Hz. Peygamber’in Arap lehçelerine vâkıf olduğunu, onları iyi bir şekilde bildiğini ve konuştuğunu, güzel konuşma ve düzgün ifadeyi teşvik ettiğini, şairlerden İslâm’ı müdafaa etmelerini istediğini hadislerden örnek vererek açıkladı.

İlk oturumun son tebliği Dr. Ercan Baran tarafından “Necip Mahfuz’un Evlâd-ı Hâratinâ Romanında Sembolik Unsurlar” konusunda sunuldu. Ercan, İslam dünyasında Nobel edebiyatı ödülü alan ilk yazar Necip Mahfuz’un, eserlerini telif

ederken toplumdaki akımlardan etkilendiğini ifade ettikten sonra, Mahfuz'un emperyalizm eleştirilerini sembollerle ifade ettiğini belirtti. Söz konusu romanın da Sâmi dinlerin kitaplarında geçen kıssaları baz alarak insanlığın adalet arayışını gündeme getirdiğini belirterek sunumunu tamamladı.

Arap dili ve eğitimini konu edinen ikinci oturuma Prof. Dr. Kemal Tuzcu başkanlık yaptı. Bu oturum, Prof. Dr. Mehmet Maksudoğlu'nun "Arapça Öğretmenliğinin Kolaylıkları-Zorlukları" adlı bildirisi ile başladı. Arapçanın büyük bir medeniyet dili olduğunu vurgulayarak sözlerine başlayan Maksudoğlu, Türklerin, Arapçayı Kur'an ve Peygamberin dili olduğu için öğrenme ilgi ve motivasyonuna sahip olduklarından ve bunun da öğrenimi kolaylaştıran temel etken olduğundan bahsetti. Ayrıca, Arapça öğretilirken batı dilleriyle karşılaştırmalı öğretildiği takdirde, İngilizceden veya Fransızcadan çok daha kolay öğrenileceği, Türkler için Arapça öğrenmenin kolay olduğu ve son zamanlarda bu konuda ilerleme kaydedildiğine değindi.

Oturumun diğer tebliği "Arap Dilinde Hadislerle İstişhâd" konusuyla Prof. Dr. Ramazan Kazan tarafından icra edildi. Kazan, genelde dil kurallarının tespiti esnasında, kurallara örnek mahiyetinde şiir, ayet ve darb-ı mesellerin yanı sıra hadislere de başvurulduğunu, fakat kabul edilmesi noktasında bazı ihtilafların bulunduğunu belirtti. Bu ihtilafları; hadislerle istişhâdı kabul edenler, etmeyenler ve orta yolu benimseyenler olmak üzere ele alan tebliğci, her bir grubun delillerine değinerek konuyu kapalılığa mahal bırakmayacak netlikte açtı.

Oturumun son bildirisi Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Altun tarafından "Türlere Arapça Kelime Öğretim Yöntem ve Teknikleri" konusu ile yapıldı. Kelime öğretiminin, dilin dört temel becerisinden biri olduğu ile konuşmasına başlayan Altun, Osmanlı döneminde yazılan ilk sözlük çalışmalarından bahsetti. Ayrıca Türkçede bulunan Arapça-Farsça kökenli kelimeleri ve Türkçeden Arapçaya geçen kelimeleri sayısal verileriyle tespit etti. Bu bilgiler ışığında Türlere Arapça kelime öğretiminde izlenecek yol ve yöntemler ile ilgili tekliflerini sunarak tebliğini tamamladı.

İkinci oturumun sonunda izleyici hocaların da katkısıyla, Türkiye'de Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunlarla ilgili kısa bir istişare yapıldıktan sonra, bu konunun daha geniş bir zaman ve zeminde ele alınması ve ortak çözüm yolları üretilmesi noktasındaki temenniler dile getirildi.

Prof. Dr. Nevzat Hafis Yanık'ın başkanlık yaptığı dilbilgisi üst başlıklı üçüncü oturum, Prof. Dr. M. Sadi Çöğenli'nin "Eski Harflerle Basılmış Arapça Dilbilgisi Kitapları" konulu tebliği ile başladı. Çöğenli, İbrahim Müteferrika'dan (ö. 1747) harf inkılabına kadar matbû' gramer kitaplarının sayısının yüz seksen civarında

olduğundan, Mehmed Zihni Efendi (ö.1913), Babanzâde Ahmet Nâim (ö.1934), Hacı İbrahim Efendi (ö.1888) gibi ilim adamlarının konuyla ilgili eserlerinden bahsetti. Ayrıca İlahiyat ve İslami İlimler fakülteleri için ayetler ve hadislerden örneklerin gösterildiği yeni gramer kitapları hazırlamanın gerekliliğine ve önemine dikkat çekti.

Prof. Dr. Yusuf Doğan, “Arapçada İsm-i Master” konulu tebliğinde Arapçada mastarlardan kısaca bahsettikten sonra, ism-i mastarlardan ve ism-i masterın varlığını reddedenler olsa da gramercilerin cumhurunun kabul ettiğinden söz etti. İlk dil alimlerinin ism-i master için kullandığı başka adlandırmalara da değinen Doğan, son olarak ism-i masterın özelliklerini, vezinlerini ve amelini açıklayarak sunumunu tamamladı.

“Arap Dilinde Ezdat ve Kur’an Mealleri” adlı bildirisini sunan Prof. Dr. Hüseyin Tural, aynı kelimenin iki zıt manada kullanılması anlamına gelen ezdat olgusunun semaî olduğundan, dilcilerin ezdat konusunda birtakım ihtilafları bulunduğundan ve konuyla ilgili matbu eserlerden bahsetti. Kur’an’da bulunan ezdat örneklerini zikretti ve bunların Türkçeye tercümesi noktasında ciddi yanlışlıklar bulunduğuna dikkat çekti.

Oturumun son tebliği Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar’ın “Marmara İlahiyat Örneğinde İlahiyatlarda Arapça Öğretimi” başlıklı sunumuyla tamamlandı. Kaçar, İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinde Arapça eğitimi hususunda hedef birlikteliği olmasının gerekliliğine ve önemine dikkat çekti. Marmara İlahiyat Fakültesi’nde Arapça öğretiminde Kur’an ve sünneti merkeze aldıklarını ifade eden konuşmacı, eğitimde takip ettikleri yöntemlere değindi.

Sempozyumun Belagat ana başlıklı dördüncü oturumu, Prof. Dr. Nevin Karabela’nın başkanlığında; Prof. Dr. M. Akif Özdoğan’ın “Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Reşik el-Kayravanî” başlıklı tebliği ile başladı. Özdoğan, İslam medeniyetinin, fetihlerle birlikte bütün ilimlerde büyük bir medeniyet oluşturmasında dil, edebiyat ve hassaten edebî tenkidin başat rolü oynadığını ifade etti. Ayrıca, İslam öncesi dönemde başlayan, İslâmî dönemde de giderek gelişen edebî tenkidin bir sanat alanı kabul edildiğini dile getirdi. Kuzey Afrikalı İbn Reşik el-Kayravanî’nin (ö.456/1064) kendinden önceki eleştirmenlerden etkilendiğini, ancak en önemli vasfının birleştirici olması olduğunu; beyân-bedîî sanatlarında öne çıktığını ve eserlerini zikrederek tebliğini tamamladı.

Prof. Dr. Âdem Yerinde, “Belagatin Tefsirdeki Yeri ve Önemi: Müşâkele Sanatı” isimli tebliğinde, müşâkele sanatının Kur’an’daki müşkil/müteşâbih ayetlerin yorumunda çok önemli bir fonksiyon icra ettiğini vurguladı. Kur’an ve hadislerde bulunan müşâkele örneklerini zikrettikten sonra terimleşme sürecinin es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ile başladığını ifade ederek konuşmasını tamamladı.

Oturumun diğer tebliği, Prof. Dr. Ali Bulut'un "Câhız'dan Sekkâkî'ye Belagatin Tarihî Seyri" konusu idi. Tebliğinde belagatin ilk defa Câhız'ın (ö. 255/869) eserlerinde işlendiğini ve Câhız'ın yaptığı bazı belagat tariflerini zikretti. Câhız'dan sonra önemli isimlerden olan İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908), Kudâme bin Ca'fer (ö. 337/948 [?]), er-Rummânî (ö. 384/994), el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), el-Kayravânî, el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) ve ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) sırasıyla çeşitli belagat tariflerini aktaran Bulut, belagat teriminin zaman içerisindeki seyrini ortaya koydu. es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm'undan ve meânî-beyâna verdiği önemden bahsederek sunumunu tamamladı.

Oturumun son tebliği Prof. Dr. Vehbi Dereli'nin "Arap Edebiyatında Bedîiyye Geleneği" konulu sunumu oldu. Bedîiyyenin oluşum sürecinden bahseden konuşmacı, Hz. Peygamber ve Hz. Ali dönemindeki örneklerinden bahsettikten sonra, el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296 [?]) Kasîde-i Bürde'sinin şairlere ilham kaynağı olduğundan ve üzerinde en çok çalışma yapılan bedîi eser olduğundan söz etti. Ayrıca bedîiyyelerin oluşma sebepleri arasında; Hz. Peygamberi vesile edinerek hastalıklara şifa bulma arzusu, kasidelerin halk nezdinde itibar kazanması, toplumun teveccühü, Haçlı saldırılarının etkisi ve tasavvufun kurumsallaşmasını zikretti.

Sempozyumun son oturumu Arapça Çeviri üst başlığıyla Prof. Dr. Aysel Ergül Keskin'in başkanlığında icra edildi. İlk tebliğ Prof. Dr. Mehmet Yalar'ın "Türkiye'de Arap Dili Eğitimi" konulu tebliği oldu. Sunumunu Arapça olarak yapan konuşmacı, Arapçanın Türkiye'de İmam Hatip okullarında öğretilmesinin geçmişten günümüze seyrini ele aldı. Daha sonra İlahiyat fakültelerinin oluşumundan, yıllara göre geçirdiği değişimlerden, eğitim programlarından, İlahiyat fakültelerine son yıllarda giderek artan ilgiden ve verilen Arapça derslerden söz ederek sunumunu tamamladı.

Oturum Prof. Dr. Abdullah Kızılıçık'ın "Arapça Çeviri Alanında Sıkça Karşılaşılan Zorluklar" başlıklı sunumuyla devam etti. Kızılıçık, çeviri türlerinden bahsettikten sonra, çeviride önemli olanın, çevrilen metnin hedef dilde de anlaşılır olması gerektiğini vurguladı. Çeviride karşılaşılan zorlukların başında; ana/hedef dil yetersizliği, tecrübe yetersizliği, edebî ruhu yansıtamama ve konuya hâkim olmama gibi hususların geldiğini ifade etti. Çevirisi yapılacak metin/kitapta da zorluklar ile karşılaşılabilceğini söyledi.

Prof. Dr. Osman Güman "Arapçadan Türkçeye Tercüme Teknikleri" başlıklı sunumunda doğru çeviride kaynak ve hedef dile hâkim olmanın yanı sıra, metnin ait olduğu ilim dalına ve terminolojisine de hâkim olmanın gerekliliğine dikkat çekti. Çevirinin estetiği için ise, atasözü/deyimlerin anlamsal tercümesinin yapılması, uzun ve karmaşık cümlelerin kısa cümlelere bölünmesi, ağıdalı dil kullanılmaması ve hedef dil dikkate alınarak son okumanın yapılması gerektiğini dile getirdi. Bu hususları uygulamalı örnekleriyle göstererek sunumunu tamamladı.

Oturumun ve sempozyumun son bildirisi Doç. Dr. Osman Düzgün’ün “Arapça Sağlık Çevirmenliği” konulu sunumu oldu. Sağlık çevirmenlerinin istihdam alanından bahsetti. Daha sonra, çevirmenin görevlerini anlattı ve yetersiz çevirmenin klinik hatalara ve hatta ölüme yol açabileceğinden söz ederek konunun önemine dikkat çekti. Sağlık çevirmeninde bulunması gereken niteliklerden ve çeviri zorluklarından bahsederek sunumunu tamamladı. Her oturumun sonunda katılımcı hocalara katılım belgesi takdimi yapıldı.

Gerçekleştirilen bu sempozyum vesilesiyle, ülkemizde Arapça eğitimi veren İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakülteleri, Arapça Öğretmenliği, Arapça Mütercim-Tercümanlık, Arap Dili ve Edebiyatı bölümleri hocaları ve pek çok öğrenci bir araya gelme imkânı buldu. Dil, edebiyat, çeviri gibi farklı alanlarda çeşitli konuların konuşulduğu sempozyum, daha geniş toplantıların yapılması gerekliliğini ortaya koydu. Temennimiz, bu tür organizasyonların giderek artması, ilgili araştırmacılara ve öğrencilere yol göstermesidir.