

# TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

TARR®  
TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW



## TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

An Online International Periodical for the Social Sciences and Humanities  
Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]

**Cilt/Volume: 1**

**Sayı/Issue: 1**

**Aralık/December 2016**

**e-ISSN:**

### **Sahibi/Owner**

Mehmet Şahin

### **Baş Editör/Editor in Chief**

Mehmet Şahin

### **Yayın Kurulu/Editorial Board**

Doç. Dr. Mustafa Erdoğan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer Bozkurt (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Bahset Karlı (Akdeniz Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şahin (Akdeniz Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Muhammet Yeşilyurt (Akdeniz Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Orhan Gürsu (Akdeniz Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Yasin Pişgin (Akdeniz Üniversitesi)

### **Sekreteryas/Secreteriat**

Ar. Gör. Ayşe Gül Öz (Akdeniz Üniversitesi)

ayseguloz@akdeniz.edu.tr

Ar. Gör. Nazife Göksu (Akdeniz Üniversitesi)

nazifesucu@gmail.com

Ar. Gör. Turan Bahşı (Akdeniz Üniversitesi)

turanbahsi@gmail.com

### **Telefon Numarası/Phone Number**

0242 2274458

### **Adres/Address**

Akdeniz Üniversitesi Dumlupınar Bulvarı 07058 Konyaaltı – Antalya / TÜRKİYE

e-posta: turkisharr@gmail.com

"Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR] yılda iki kez yayınlanan hakemli, akademik uluslararası bir dergidir. TARR'da yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde yapılan çalışmalar da yayınlanmaktadır. Dergide yer alan yazıların bütün yayın hakları TARR'a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Kişileri ayrıştıracı, kin ve nefrete sürükleyici, din karşıtı yazılar dergiye kabul edilmemektedir. Yazıların yayımlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur."

## Bilim Kurulu/Scientific Advisory Board

- Prof. Dr. Ahmet Mermer  
(Gazi Üniversitesi)
- Prof. Dr. Ali Güneş  
(Karabük Üniversitesi)
- Prof. Dr. Bilal Kemikli  
(Uludağ Üniversitesi)
- Prof. Dr. Cazim Hadzimejlić  
(Saraybosna Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi)
- Prof. Dr. Celaledin Çelik  
(Erciyes Üniversitesi)
- Prof. Dr. Dzemaal Latiç  
(Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)
- Prof. Dr. Hayri Erten  
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir  
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
- Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu  
(İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Kadir Özköse  
(Bozok Üniversitesi)
- Prof. Dr. Kaplan Üstüner  
(Harran Üniversitesi)
- Prof. Dr. Kemal Timur  
(Dicle Üniversitesi)
- Prof. Dr. Kenan Erdoğan  
(Celal Bayar Üniversitesi)
- Prof. Dr. Metin Akis  
(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
- Prof. Dr. Mehmet Akkuş  
(Ankara Üniversitesi)
- Prof. Dr. Metin İzzeti  
(Tetova Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Makedonya)
- Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan  
(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
- Prof. Dr. Osman Gümüşçü  
(Çankırı Karatekin Üniversitesi)
- Prof. Dr. Raşit Küçük  
(Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı)
- Prof. Dr. Rifat Okudan  
(Süleyman Demirel Üniversitesi)
- Prof. Dr. Safi Arpağuş  
(Marmara Üniversitesi)
- Prof. Dr. Şevket Topal  
(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
- Prof. Dr. Turan Koç  
(Sabahattin Zaim Üniversitesi)
- Prof. Dr. Yusuf Doğan  
(Cumhuriyet Üniversitesi)
- Prof. Dr. Zülfikar Güngör  
(Ankara Üniversitesi)
- Doç. Dr. Abdullah Özbolat  
(Çukurova Üniversitesi)
- Doç. Dr. Abdurrahman Ademi  
(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
- Doç. Dr. Abdulhakim Koçin  
(Türkiye Büyük Millet Meclisi)
- Doç. Dr. Ahmet Doğan  
(Ahi Evran Üniversitesi)
- Doç. Dr. Bilal Çakıcı  
(Ankara Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ersen Ersoy  
(Dumlupınar Üniversitesi)
- Doç. Dr. Hasan Tevfik Marulcu  
(Süleyman Demirel Üniversitesi)
- Doç. Dr. Halil Çeltik  
(Gazi Üniversitesi)
- Doç. Dr. İhsan Çapçioğlu  
(Ankara Üniversitesi)
- Doç. Dr. Mustafa Erdoğan  
(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ömer Bozkurt  
(Mardin Artuklu Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ömer Özpınar  
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu  
(Kırıkkale Üniversitesi)
- Doç. Dr. Thomas Kuehn  
(Simon Fraser University/Canada)
- Doç. Dr. Zaynabidin Acimamatov  
(Osh Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
- Yrd. Doç. Dr. Bahset Karanlı  
(Akdeniz Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Birgül Bozkurt  
(Mardin Artuklu Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Ebubekir Sıddık Şahin  
(Ankara Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Eyyup Akdağ  
(Kastamonu Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Harun Savut  
(Bülent Ecevit Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Tuncay Akgün  
(İnönü Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şahin  
(Akdeniz Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa Demirci  
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Muhammet Yeşilyurt  
(Akdeniz Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Muhammet Fatih Duman  
(Akdeniz Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Orhan Gürsu  
(Akdeniz Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Selçuk Erincik  
(Ankara Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Şemsettin Kırış  
(Kastamonu Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Tahyr Ashyrov  
(Bülent Ecevit Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Qoşqar Selimli  
(Bakü Devlet Üniversitesi, Azerbaycan)
- Dr. Amina Şiljak Jesenkoviç  
(Saraybosna Üniversitesi Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü)



## İçindekiler / Contents

### 7 Editör/Editor

#### Makaleler / Articles

- 11 / 21 Grammatical Aspects Of Qiraas Accordding To Farrâ  
**Ferrâ'da Kıraatlerin Gramatik Boyutu**  
Sami Çakmakpınar

- 23 / 47 Salama Moussa's Thesis About Arabic Language In His Work Modern Rhetoric  
And The Arabic Language  
**Selâme Mûsa'nın Dil Özelindeki Savlarının  
El-Belâğatü'l-'Asrîyye Ve'l-Luğatü'l-'Arabîyye Adlı Eserindeki  
Dayanakları**  
Encümen Bayram

- 49 / 59 A Criticism Of The Established Acceptance In Hadith Method Literature:  
Nuhbet Al Fiker Of Ibn Hacer  
**Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir  
İhtisâr Örneği Olarak İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker'i**  
Tunahan Erdoğan

- 61 / 79 The Resources Used in Determining Nahw Rules  
**Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar**  
Kiyasettin Arslan

- 81 / 89 Fadail al-Qur'an As A Subject Of Ulum al-Qur'an In Fahr al-Din al-Razi's Tafsir  
"Mafatih Al-Ghayb"  
**Fahrüddin Er-Razî'nin Mefatihü'l Gayb'ında Bir Ulumu'l Kur'an  
Bahsi Olarak Fedâilu'l Kur'an Ve Kur'an Okuma Adabı**  
Enver Bayram

#### Sempozyum Değerlendirme / Symposium Review

- 93 / 118 **Elmalı'nın Canları Sempozyumu**  
Ömer Dilmen

#### Kitap Tanıtımı / Book Review

- 121 / 122 **Ernst Troeltsch'un Din Felsefesi**  
Merve Kesenci



## **Editör/Editor**

Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR yayın hayatına büyük bir azim ve gayretle başlamaktadır. Sosyal ve beşeri bilimler alanında akademisyenlere çalışmalarını duyurma imkanı tanımaktadır. Bilimsel çalışmalar belirlenen yayın politikası çerçevesinde büyük bir titizlikle incelendikten sonra yayınlanmaktadır.

Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR], kısa zamanda Sosyal Bilimler alanında Ulusal ve Uluslararası bilinirliği olan birçok veritabanı, indeks ve kütüphanelerde yerini almayı hedeflemektedir. Bu amaçla sosyal ve beşeri bilimler alanında hazırlanmış tüm bilimsel çalışmalar takip edilmekte ve yeni bilimsel gelişmeler titizlikle dikkate alınmaktadır. TARR dergisi uluslararası akademik dergi kriterleri doğrultusu yayın yapmayı hedeflemektedir. Bu kriterler çerçevesinde araştırmacıların bilimsel birikimlerini paylaştığı, alanına katkı sunduğu uluslararası bir yayın haline gelmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca siz değerli üyelerimizin destekleri ile dergimizin kısa zamanda gelişeceğine olan inancımız tamdır.

Bu sayıda sizlere birbirinden kıymetli çalışmalarını sunmaktan mutluluk duyuyoruz. Dergimizin yayın hayatına başlamasında emeği geçen bütün dostlara, yayın ve bilim kurulundaki kıymetli hocalarımıza ve logo tasarımındaki katkılarından dolayı Furkan Taha Durmaz'a teşekkür ederiz.





/ MAKALELER /ARTICLES

Cilt/Volume: 1 Sayı/Issue: 1, Aralık/December 2016



## Ferrâ'da Kıraatlerin Gramatik Boyutu

Sami Çakmakpunar<sup>1</sup>

### Özet

Kuran-ı Kerim'in kelime veya cümlelerinin farklı şekillerde okunmasına kıraat adı verilmektedir. Kıraatler, temelde farklı Arap lehçelerinden kaynaklanan bir olgudur. Kuran-ı Kerim'in hattının başlangıçta noktasız ve harekesiz olması da kıraatlere imkan sağlayan bir durum olmuştur. Bununla birlikte kıraatler, aslında daha çok gramatik boyutları olan bir meseledir. Kıraatlerin Arap grameriyle olan münasebeti pek çok erken dönem Arap nahivcisi tarafından ele alınmış bir konudur. Bunlardan biri de Kûfeli bir nahivci olan Ebu Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/823)'dir. Kûfe nahiv ekolünün esas kurucusu olarak kabul edilen Ferrâ, kendisi tarafından *Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân ve Meânihi* diye adlandırılan ve *Meâni'l-Kur'ân* adıyla şöhret bulmuş olan eserinde Kuran kıraatlerini Arap grameri açısından ele alarak bazen gramatik analiz ve temellendirmeler yapmakta bazen de eleştirilerini dile getirmektedir. Ayrıca Ferrâ, bu eserin pek çok yerinde, "Şöyle okunsaydı bu da doğru olurdu." ya da "Bir okuyucu da şöyle okusaydı bu da bir kıraat vechi olurdu." diyerek, orijinal ve alternatif okuyuş şekilleri de önermektedir. Ferrâ, bu okuyuş şekillerini, sadece Arap gramerine uygunluk açısından önerdiğinin altını çizmekte, bunların Kuran kıraatini olamayacağını vurgulamaktadır. Bu çalışmadaki amacımız, Ferrâ'nın kıraatler üzerine yaptığı gramatik analizleri, Arap gramerine uygunluk açısından önerdiği alternatif okuyuş şekillerini ve bunları yaparken takip ettiği metodu incelemeye çalışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ferrâ, kıraat, gramer, lehçe, metod.

### Grammatical Aspects Of Qiraas Accordng To Farrâ

#### Abstract

The reading of the words or phrases of the Quran in different forms is called qiraas. Qiraas is basically a phenomenon arising from different Arabic dialects. The fact that the writing of the Qur'an was initially without point and harakah was a condition that enabled the qiraas. However, the qiraas is actually a matter with more grammatical dimensions. The relationship of the qiraas with Arabic grammar is a topic that has been handled by many early Arab nahivists. One of these is Abu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd al-Farrâ who is a kûfi nahivist (d. 207/823). Farrâ, who is regarded as the main founder of Kûfi nahiv school, in his work which is named by himself as *Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Qur'ân and Meânihi* and that became famous as *Maâni'l-Kuran*, sometimes makes grammatical analyzes and justifications and sometimes criticizes qiraas. Ferrâ also suggests original and alternative reading styles saying "It would have been true if it was read like this." or "If a reader had read like this, this would be a qiraas style." in many places of this work. Ferrâ underlines that these types of reading are only in terms of conformity with Arabic grammar, and stresses that these can not be the Qur'anic qiraas style. Our aim in this study is to examine the grammatical analysis of Farrâ on the qiraas, the alternative reading styles proposed in terms of conformity with the Arabic grammar, and the method he followed while doing these.

**Keywords:** Farrâ, qiraas, grammar, dialect, method.

<sup>1</sup> Öğretim Görevlisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Ana Bilim Dalı

### **Ebû Zekerıyyâ Yahyâ B. Ziyâd El-Ferrâ, Hayatı Ve Eserleri**

Künye, lakab ve nisbeleriyle Ferrâ'nın tam adı; Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdullah b. Manzûr b. Mervân el-Absî el-Eslemî ed-Deylemî el-Kûfî el-Ferrâ'dır.<sup>2</sup> Ferrâ onun lakabıdır ve daha çok bu lakabıyla şöhret bulmuştur.

Soyu baba tarafından Temim kabilesinin Minkar kolunun veya Esed kabilesinin Eslem kolunun âzatlısı olan bir aileye dayanmaktadır. Bunun için Kûfî, Esedî ve aslen Deylemli oldukları için de Deylemî nisbeleriyle anılmaktadır.<sup>3</sup> Meşhur Hanefî fakihî Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), Ferrâ'nın teyzesinin oğlu olmaktadır.<sup>4</sup>

Ferrâ, hicrî 144 (761-2) yılında Kûfe'de, Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (754-775) döneminde dünyaya geldi.<sup>5</sup> Çocukluğunu ve ilköğrenim hayatını Kûfe'de geçirdi. Kûfe, o sıralarda ilim merkezi diyebileceğimiz iki şehirden bir tanesiydi ve orada, ilim adamlarına büyük değer verildiği için, çeşitli ilim dallarında çok sayıda bilgin bulunmaktaydı. Ferrâ da bu bilginlerin elinde yetişti. Mesela bu bilgin zümresinden olmak üzere Kays b. er-Rebî, Mendel b. Alî, Ebû Bekir b. Ayyâş, Alî b. Hamza el-Kisâî ve Süfyân b. Uyeyne'yi sayabiliriz.<sup>6</sup> Ayrıca onun Basralı Yunus b. Habîb'ten ders aldığı ve Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına sık sık başvurduğu da rivayet edilmektedir.<sup>7</sup> Halil b. Ahmed'den de ders aldığı söylene de o, Basra'da Halil'den daha ziyade Yunus b. Habîb'in derslerini takip etti.<sup>8</sup>

Basra'da Arap dili, tefsir ve kıraat alanlarındaki tahsilini tamamlayıp da Kûfe'ye dönünce burada nahivle ilgilenenlerin rehber edindikleri Ebû Cafer er-Ruâsî'nin "*Kitâbu'l-Faysal*"ını iyice öğrendi.

Halife Mehdî-Billâh zamanında hocası Ruâsî'nin tavsiyesi üzerine Bağdat'a gitti. Bu, Ferrâ için bir dönüm noktası oldu. Burada şehrin yetkin dil bilgini Kisâî ile yaptığı ilmî münakaşada bu alandaki mahareti anlaşılınca onun gözde talebeleri arasına girdi. Daha sonra saraya ve devlet adamlarının çevresine girmesi ve tanınması da bu hocasının vesilesiyle oldu. O, Kisâî'den, daha ziyade kıraata dair rivayetleri ve nahvin inceliklerini öğrendi. Yine nahiv alanında Ruâsî'den, lügat alanında Yunus b. Habîb'den, dil ve edebiyat konusunda fesahatiyle meşhur olmuş bedevilerden Ebu'l-Cerrâh, Ebû Servân ve Ebû Ziyâd el-Kilâbî'den, şiir ve ahbâr alanında da Mufaddal ed-Dabbî'den istifade etti.

<sup>2</sup> Zülfikar Tüccar, *Al-Farrâ, Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Edebiyatındaki Mevkii*, (Doktora Tezi), İstanbul, 1987, s. 16.

<sup>3</sup> Zülfikar Tüccar, "Ferrâ", *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 1995, c. 12, s. 406.

<sup>4</sup> Ebû Saîd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), 1. Baskı, Beyrût: Dâru'l-Cenân, 1988, c. 4, s. 352.

<sup>5</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993, c. 4, s. 95.

<sup>6</sup> Sem'ânî, s. 352.

<sup>7</sup> Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (nşr. M. Alî en-Neccâr – Ahmed Yûsuf Necâtî), Beyrût, 1983, c. 1, s. 8.

<sup>8</sup> Yâkût b. Abdullah er-Rûmî el-Hamevî, *Mucemü'l-Üdebâ*, 1. Baskı, Beyrût: Müessesetü'l-Maârif, 1999, c. 7, s. 240.



Ferrâ, 187 (803) yılından önce çevresine kendisini kabul ettirmiş ve halifenin huzuruna çağrılacak kadar şöhret ve itibar kazanmıştı. Fakat gerek nahiv gerekse Kur’ân ilimleri sahasında dönemin en ünlü şahsiyeti sayılması, hocası Kisâî’nin ölümünden (189/805) sonrasına rastlamaktadır. Ayrıca o, hocasının ölümünden sonra yoğun talep üzere onun bıraktığı boşluğu doldurmak için hocalık yapmaya başlamıştır. Halife Me’mûn, ona ilmi çalışmalarında her türlü desteği sağlamıştır. Nihayet o, II. yüzyılın sonları ile III. yüzyılın başlarında Bağdat’ta Kur’ânî ilimler sahasında en büyük otorite haline gelmiştir. Konuşmalarını imlâ ettirdiği ders meclisleri son derece yoğun bir ilgiye mahzar olmuştur. Mesela, *Meâni’l-Kur’ân*’ı imlâ ettirdiği derslere o kadar çok katılan olmuştur ki sadece kadılar sayılmış ve seksen kişi oldukları görülmüştü.<sup>9</sup> Me’mûn’un çocuklarına da hocalık yapan Ferrâ’nın yetiştirdiği pek çok talebe arasında Ebû Abdullah et-Tuvâl, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ebû Muhammed el-Yezîdî, Basra ekolünün tanınmış simalarından olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ile İbnü’s-Sikkît, Kûfe ekolüne mensup nahivcilerden ve Sa’leb’in hocalarından Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Kâdim, dil ve edebiyat bilgini Ebû Amr Şemr b. Hamdeveyh el-Herevî, Ferrâ’nın râvîsi ve verrâklarından biri olan Ebû Abdullah Muhammed b. Cehm es-Simmerî ve Sa’leb’in hocaları arasında adı geçen Ebû Muhammed Seleme b. Âsım en-Nahvî’yi zikredebiliriz.<sup>10</sup>

Ferrâ, Bağdat’ta ikamet etmesine rağmen her senenin sonunda kırk gün Kûfe’ye gelerek yakınlarını ziyaret eder ve kazandıklarını onlara dağıtırdı.<sup>11</sup> 206 (822) senesinde hacca giden Ferrâ, Zilhicce’yi Mekke’de geçirdikten sonra 207 senesinde dönüşte yolda vefat etti. Vefat ettiğinde 63 yaşındaydı.<sup>12</sup>

Ferrâ, henüz Arap gramerinin fazla işlenmediği, nahiv kavramlarının tam oturmadığı ve bütün meselelerinin aydınlığa kavuşmadığı bir zamanda yaşadığı için bunlar üzerinde önemli çalışmalar yapmıştır. Çalışmalarında, kıyâsa önem vermesi, öğrendiklerini inceleyip tahlil ederek yeni sonuçlara varması dolayısıyla meşhur bir nahiv bilgini olan hocası Kisâî’yi dahi gölgede bırakmıştır. Hatta bazı araştırmacılara göre Basra’da Sibeveyhi ne ise Kûfe’de de Ferrâ odur.<sup>13</sup> Birçoğuna göre o, Kûfe ekolünün en büyük bilgini olarak kabul edilmiştir.<sup>14</sup> Hakkında “*Nahiv Ferrâ’dır.*” ve “*Ferrâ, nahivde müminlerin emiridir.*” gibi sözler sarfedilmiştir.<sup>15</sup> Sa’leb onun hakkında “*Şayet Ferrâ olmasaydı lügat ilmi diye bir şey olmazdı. Zira o, dili yabancı unsurlardan arındırarak sınırlarını çizmiştir. Eğer o olmasaydı Arapça*

<sup>9</sup> Hamevî, s. 242. Tüccar, *Al-Farrâ, Hayatı, Eserleri*, s. 23.

<sup>10</sup> Tüccar, *Al-Farrâ, Hayatı, Eserleri*, s. 39 vd.

<sup>11</sup> Emil Bedî’ Yakûb, *el-Mucemu’l-Mufassal fi’l-Lügaviyyine’l-Arab*, 1. Baskı, Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997, c. 2, s. 335. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâü Ebnâ’z-Zamân*, Beyrût: Dâru Sâdir, 1977, c. 6, s. 180, 181.

<sup>12</sup> Hamevî, s. 242.

<sup>13</sup> Ali Bulut, “el-Ferrâ’nın Meâni’l-Kurân’ında Kullandığı Kûfe Dil Okuluna Ait Terimler”, *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2003, sa. 14 -15, s. 324.

<sup>14</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü’n-Nahviyyin ve’l-Lügaviyyin*, Kâhire, h. 1119, s. 131.

<sup>15</sup> Sem’ânî, s. 352.

*ilmi de yok olup giderdi.*" demiştir.<sup>16</sup> Ferrâ'nın Arapça'yı, tıpkı Sibeveyhi gibi, sadece manalara değil de hem mana hem de lafızlara hamlederek işlemiş olması, başarılı olmasının sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir.<sup>17</sup>

Ferrâ, hem kendi ekolünün hem de Basra ekolünün görüşlerini karşılaştırmıştır. Görüş seçiminde mutaassıp davranmayarak Basralıların görüşlerini de yerine göre benimseyip terimlerini kullandığı için Basra ile Kûfe ekollerini mezceden Bağdat ekolünün de kurucusu kabul edilir.<sup>18</sup>

Ferrâ'nın hafızasının son derece güçlü olduğu ve bunun için de hocalarından aldığı dersleri not almadığı fakat tefsir ya da dille ilgili duyduklarını hocasından tekrarlamasını istediği, Kûfeli muhaddis ve zâhid Hennâd b. Serî tarafından nakledilmektedir. Ders arkadaşı olduğu anlaşılan Hennâd, onun bu bilgileri ezberlediğine kanaat getirmiştir.<sup>19</sup> Ferrâ'nın bu ezberleme kuvveti hayatı boyunca devam etmiştir. O, bütün yazdırdığı kitapları hafızasından yazdırmıştır. Sa'leb, Ferrâ'nın, vefat ettiğinde geriye yalnızca birkaç temel kitap ve içinde bazı notlarla birkaç şiir beytinin bulunduğu bir kutudan başka bir şey bırakmadığını söylemektedir.<sup>20</sup> Ayrıca başka kaynaklarda da vefat ettiğinde yastığının altında Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ının bulunduğu rivayet edilmiştir.<sup>21</sup> Yine Ferrâ'nın "*İçimde (حَتَّى) ile alakalı bazı tereddütler bulunduğu halde ölüyorum. Çünkü (حَتَّى), hem ref hem nasb hem de cer âmili olabiliyor.*" dediği de rivâyet edilmiştir.<sup>22</sup>

### Eserleri

Ferrâ, vefat ettiğinde arkasında pek çok eser bırakmıştır. Kaynaklarda pek çok eserinden bahsedilmektedir. Bunlardan bir kısmı günümüze kadar ulaşmamıştır.

Günümüze kadar ulaşan dört tane eseri vardır.<sup>23</sup> Bunlar şunlardır:

### Meâni'l-Kur'ân

Ferrâ'nın 202-204 yılları arasında verdiği ve kendisinin, *Tefsiru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân ve Meânihi* diye adlandırdığı derslerinin, öğrencisi Muhammed b. el-Cehm es-Simmerî tarafından tutulmuş notlarından meydana gelmiş, lügat ve gramer ağırlıklı bir tefsir olarak adlandırabileceğimiz bir eserdir. Simmerî'ye Ferrâ'nın diğer notları da intikal etmiş, ayrıca vefatından sonra *Meâni'l-Kur'ân*'ı da o okutmuştur.<sup>24</sup> Eserin yazılış hikayesi şöyledir: Ferrâ'nın bir arkadaşı olan Ömer b.

<sup>16</sup> Sem'ânî, s. 352; Hamevî, s. 240; Yakûb s. 335; Bulut, s. 325.

<sup>17</sup> Zübeydî, s. 131.

<sup>18</sup> Tüccar, "Ferrâ", s. 407.

<sup>19</sup> Tüccar, "Ferrâ", s. 406.

<sup>20</sup> Ferrâ, s. 9.

<sup>21</sup> Şevki Dayf, *el-Medâsü'n-Nahviyye*, 8. Basım, Kâhire: Dâru'l-Maârif, s. 193.

<sup>22</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, 1. Basım, Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1988, c. 3, s. 40; Yakûb, s. 335.

<sup>23</sup> Tüccar, *Al-Farrâ, Hayati, Eserleri*, s. 47-63.

<sup>24</sup> Tüccar, *Al-Farrâ, Hayati, Eserleri*, s. 45, 46.

Bükeyr, Ferrâ'ya bir mektup yazarak, Emîr (vezir) el-Hasan b. Sehl'in kendisine Kur'ân'daki bazı meseleler hakkında sorular sorduğunu, kendisinin de bu sorulara cevap veremediğini söyler. Bunun için Ferrâ'dan, bu konudaki temel bilgileri ihtiva eden bir kitap telif etmesini ister. Ferrâ, bunu kabul eder ve talebelerine bu konuda dersler vereceğini söyleyerek bunun için belli günlerde camide toplanmalarını ister. Camideki müezzin Kur'ân'dan on âyet okur, sonra Ferrâ açıklamalarını yapar, öğrenciler de not tutarlar. Bu şekilde Ferrâ, Kur'ân'daki her âyeti tek tek değil fakat sadece müşkil olarak gördüğü noktaları açıklayarak Kur'ân'ın tamamını bitirir.<sup>25</sup> Kaynaklarda verilen bilgiye göre Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ı imlâ ettirdiği bu derslere sayılamayacak kadar fazla kişi katılmıştır.<sup>26</sup> Eserde, âyetlerdeki lügavî ve gramatik yapı incelenerek, Arap dilinin sarf ve nahvi, Kûfe mektebinin metodu ve terimleriyle ortaya konulmuştur. Kıraat imamı olan bir hocadan yetiştiği için kıraatlere de son derece hâkim olan Ferrâ, bu kitabında kıraatlere sıkça değinir ve kıraatlerin gramer açısından çeşitli vecihlerle izahlarını yapar; çoğu zaman Arapça açısından doğru gördüğü orijinal kıraat vecihleri de önerir. Bu eser, muhtelif kütüphanelerdeki nüshalarına dayanılarak üç cilt halinde; Ahmet Yûsuf Necâtî ve M. Ali en-Neccâr tarafından 1955'te Kâhire'de; M. Ali en-Neccâr tarafından 1966'da Kâhire'de; Abdülfettâh İsmâil Şelebî ve Ali en-Necdî Nâsîf tarafından 1972'de Kâhire'de ve son olarak da İbrâhim Şemsüddîn tarafından Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'de 2002'de Beyrût'ta olmak üzere dört defa neşredilmiştir.<sup>27</sup>

### El-Müzekker Ve'l-Müennes

Sahasında kaleme alınan ilk eser olma özelliğini taşıyan bu eser de *Meâni'l-Kur'ân*'daki usûlle, yani talebelere yazdırılarak vücût bulmuştur. Arapça'da müzekkerlik-müenneslik uyumu ve bu uyumun doğurduğu bir takım güçlükleri halletmek amacıyla yazılmıştır. Eser, ilk defa Mustafa ez-Zerkâ tarafından Beyrût ve Halep'te 1345'te ve daha sonra da Ramazan Abdüttevâb tarafından Kâhire'de 1975 ve 1989'da yayınlanmıştır.<sup>28</sup>

### El-Eyyâm Ve'l-Leyâlî Ve's-Şühûr

Adından da anlaşılacağı gibi; gündüz, gece, haftanın günleri ve aylarla alakalı kelimeleri toplayan lügat mahiyetinde bir eserdir. Eserin üç nüshasının mevcudiyeti bilinmekte olup, bunlara istinaden, İbrâhim el-Ebyârî tarafından 1956'da Kâhire'de neşredilmiştir.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Yakûb, s. 335; Zübeydi, s. 132.

<sup>26</sup> Hamevî, s. 241.

<sup>27</sup> Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kurân*, Nşr: İbrâhim Şemsüddîn, 1. Baskı, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002; Tüccar, "Ferrâ", s. 407.

<sup>28</sup> Tüccar, "Ferrâ", s. 407. el-Ferrâ, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, Nşr: Dr. Ramazan Abdüttevâb, 2. Baskı, Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1989.

<sup>29</sup> Tüccar, "Ferrâ", s. 407. el-Ferrâ, *el-Eyyâm ve'l-Leyâlî ve's-Şühûr*, Nşr: İbrâhim el-Ebyârî, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye; Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Beyrût: Daru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1980.



### El-Maksûr Ve'l-Memdûd

İsminden de anlaşılacağı gibi Arapça'da maksûr ve memdûd eliflerle biten kelimeler hakkındadır. Eser, Abdülaziz el-Meymenî tarafından Kâhire'de 1967'de ve Mâcid ez-Zehebî tarafından Kâhire'de 1983'te neşredilmiştir.<sup>30</sup>

Günümüze kadar ulaşmayan ama içeriği hakkında az da olsa bilgi bulunan eserleri şunlardır:<sup>31</sup>

### El-Hudûd

Kûfe mektebinin en önemli nahiv kitabı olan *el-Hudûd*, Ferrâ'nın talebelerine on altı yılda imlâ ettirdiği bir gramer kitabıdır. 204 yılından sonra yazılan eserde, 'hadd' (حدّ) adı verilen 46 bölümde, Arap dilinin temel meseleleri ele alınmıştır. Halife el-Me'mûn, adeta Ferrâ'yı bu eseri yazdırmaya mecbur etmiş, nahvin esaslarını ve bedevilerden derlenmiş fasih Arapça'ya dair malzemeyi telif etmesi için ona sarayda bir yer ayırtmıştı. Ayrıca bunun dışında da kendisine her türlü imkanı vermişti.<sup>32</sup>

### El-Behâ

Konuşma dilinde kullanılan bozulmuş, değişmiş kelimelere dair olup, genellikle "*Mâ Telhanü fihî'l-Âmme*" adlı eserlerin ilk örneğini teşkil eder. Bu eser, Sa'leb'in, *el-Fasih*'ini yazarken istifâde ettiği eserlerden biridir.<sup>33</sup>

Ferrâ'nın aşağıdaki eserleri, kaynaklarda yalnızca ismen geçen ve haklarında fazla bilgi bulunmayan eserleridir:<sup>34</sup>

**İhtilâfu Ehli'l-Kûfe ve'l-Basra ve's-Şâm fi'l-Mesâhif, Kitâbü'l-Masâdir fi'l-Kur'ân, Kitâbü'l-Lügât, Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ, Kitâbü'l-Cem' ve't-Tesniye fi'l-Kur'ân, Âlatü'l-Küttâb, el-Fâhir, Kitâbü'n-Nevâdir, Kitâbü Feale ve Ef'ale, Kitâbü Yâfi' ve Yâfia', Kitâbü Mülâzim, Kitâbü Müşkili'l-Lügati'l-Kebîr, Kitâbü'l-Müškili's-Sağîr, Kitâbü'l-Vâv**

### Ferrâ'da Kıraatlerin Gramatik Boyutu

Bir okuyuşun kıraat olarak kabul edilmesi için ileri sürülen şartlardan biri de, bir vecihle de olsa Arap dilinin kaidelerine uygun düşmektir. Bu şartı taşımayan kıraatler makbûl bir kıraat sayılmamış, şâz olarak nitelenmiştir.

İşte bunun için kıraatler, her zaman Arap dili ile iç içe olmuştur. Meşhur kıraat imamlarından çoğunun dille de yakın alakasının olması, hatta bazılarının dilde bir otorite olması tesadüf değildir. Meselâ, meşhûr yedi kıraat âliminden biri olan Ali b.

<sup>30</sup> Tüccar, "Ferrâ", s. 407. el-Ferrâ, *el-Mankûs ve'l-Memdûd*, Nşr: Abdülaziz el-Meymenî, 3. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Maârif, 2009. (Abdülaziz el-Meymenî'nin bu tahkikinde kitabın adında "Maksûr" değil de "Mankûs" ifadesi yazılıdır.)

<sup>31</sup> Tüccar, *Al-Farrâ, Hayatı, Eserleri*, s. 24, Tüccar, "Ferrâ", s. 407.

<sup>32</sup> Tüccar, *Al-Farrâ, Hayatı, Eserleri*, s. 24; Tüccar, "Ferrâ", s. 407; Yakûb, s. 335.

<sup>33</sup> Yakûb, s. 335; Tüccar, "Ferrâ", s. 407.

<sup>34</sup> Hamevî, s. 242; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (el-Mektebetü's-Şâmile içerisinde), s. 73; Yakûb, s. 335.





Hamza el-Kisâi, Arapça'daki yetkinliğiyle bilinmektedir. Hatta o, kıraat imamı olmasının yanı sıra Kûfe Dil Mektebi'nin kurucu imamı olarak da kabul edilmektedir.

Kıraatler Arap lehçeleriyle, gramer kurallarıyla, Arapların isti'mâliyle yakından alakalı bir olgu olduğu için erken dönemlerden itibaren kıraatlerin gramerle ilgili olan yönleri Müslüman âlimlerce ele alınmıştır. Kıraatleri bu açıdan değerlendirmeye tabi tutan âlimlerden biri de Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/823)'dir.

Ferrâ, *Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân ve Meânihi* adını verdiği derslerinde, Kur'ân'daki, dil ve gramer açısından kavranması güç olabilecek (müşkil) âyetleri tek tek ele almış, bunu yaparken Kûfe nahiv mektebinin temel görüşlerini de kendine özgü nahiv terminolojisiyle ortaya koymuştur. Öğrencileri tarafından not tutularak daha sonra Meâni'l-Kur'ân adıyla kitaplaştırılan bu derslerinde Ferrâ, kıraatlere sıkça temas etmiştir. Kıraat imamı olan bir hocanın talebesi olan Ferrâ'nın kıraatler konusunda çok geniş bir malûmâta sahip olduğu *Meâni'l-Kur'ân*'a bakıldığında hemen farkedilmektedir.

Ferrâ'nın, kıraatleri gramer açısından değerlendirirken yaptığı işi genel olarak ikiye ayırabiliriz: Birincisi: Ferrâ, ele aldığı kıraatlerin gramatik izahını yapmaktadır. Arap gramerinin kurallarının ve terimlerinin henüz tam olarak oturmadığı, üzerinde tam bir uzlaşının meydana gelmediği bir dönemde yaşayan Ferrâ, kendi gramer anlayışı ve yine kendine özgü gramer terimleriyle mevzu bahis olan kıraati incelemeye çalışmaktadır. Bunu yaparken o, bazen kıraatleri gramer açısından destekleyici açıklamalar yapmakta, bazen de kıraatleri eleştirerek reddetmektedir. İkincisi: Ferrâ, kıraatleri ele alırken, kendisindeki güçlü dil melekesine de dayanarak, Arap dili ve gramerine uygunluk açısından yeni, orijinal kıraat vecihleri önermektedir. Ferrâ, bunu yaparken salt kendi benimsemiş olduğu gramer anlayışına uygunluğu esas almaktadır. Ferrâ'nın bazen kıraat sahibinin ismini de vererek yaptığı bu eleştiriler, kendisinden yaklaşık bir asır sonra ortaya çıkacak olan kıraat tasniflerinin oluşmasına da katkı sağlamış olmalıdır. *Meâni'l-Kur'ân*'ın pek çok yerinde "Bir kâri de böyle okumuş olsaydı, bu da bir kıraat vechi olurdu / bu da doğru olurdu." ifadelerine rastlamak mümkündür. Ferrâ, kıraatlere değindiği hemen her yerde bu tür gramatik "açılımlar" yapmayı ihmal etmemiştir. Aşağıdaki örneklerde bunu daha somut bir şekilde görebiliriz:

Örnek 1: Ahzâb (33) Sûresi 40. Âyet<sup>35</sup>

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ

Bu âyetteki (رَسُول) kelimesi, kıraat imamları tarafından, daha önce geçen ve (كَانَ)'nin haberi olarak elifle mansûp olan (أَبَا) kelimesine atfen mânsup okunmuştur. Fakat Ferrâ'ya göre, bu âyetteki (رَسُول) kelimesi, öncesindeki (أَبَا) kelimesine atfedilmeyip, (وَلَكِنْ هُوَ رَسُولُ اللَّهِ) şeklindeki bir takdirle, yani mahzûf bir mübtedanın haberi yapılarak merfû da okunabilir.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Elçisi ve Peygamberlerin sonuncusudur."

<sup>36</sup> Ferrâ, I, 124 ve 312. Ferrâ'nın ifadesi: (مَعْنَاهُ: "وَلَكِنْ كَانَ رَسُولَ اللَّهِ" وَلَوْ زَفَعَتْ عَلَيَّ "وَلَكِنْ هُوَ رَسُولُ اللَّهِ" كَانَ صَوَابًا.)

Örnek 2: Sâffât (37) Sûresi 6. Âyet<sup>37</sup>

إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرَبِينَةِ الْكَوَاكِبِ

Bu âyetteki (الْكَوَاكِبِ) kelimesi, kıraat imamları tarafından muzâfun ileyh (بِرَبِينَةِ الْكَوَاكِبِ)<sup>38</sup> ve bedel (بِرَبِينَةِ الْكَوَاكِبِ) olarak mecrûr halde okunmuştur. Ferrâ'ya göre kelime, bu iki kıraat vechinin yanı sıra (بِتَرْيِينِنَا الْكَوَاكِبِ) şeklinde bir takdirle mef'ûl olarak mansûb (بِرَبِينَةِ الْكَوَاكِبِ)<sup>39</sup> halde ve (بِتَرْيِينِهَا الْكَوَاكِبِ) şeklindeki<sup>40</sup> bir başka takdirle fâil olarak merfû (بِرَبِينَةِ الْكَوَاكِبِ)<sup>41</sup> halde de okunabilir.<sup>42</sup>

Örnek 3: Bakara (2) Sûresi, 18. Âyet<sup>43</sup>

وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي

Bu âyetteki (صم بكم عمي) kelimeleri, kıraat imamları tarafından mahzûf bir mübtedanın haberi olarak merfû (هُم صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي) okunmuşlardır. Fakat bu kelimeler, İbn Mes'ûd'un kıraatinde mansûb haldedirler. Ferrâ'ya göre nasbın iki vechi düşünülebilir: Daha önce geçmiş olan (هُم) zamirinin hâli olarak (تَرَكَّهُمْ صُمًّا) bağlantısı kesilip yergi ifade eden gizli bir (أُذْمٌ) fiilinin mef'ûlleri olarak (ale'z-zemm) mansûp okunmaları: "Yazıklar olsun o sağır, dilsiz ve körlere!" Ferrâ'ya göre Araplar yergi veya medih için nasb ederler. (والعرب تنصب بالذم وبالمدح)<sup>44</sup>

Örnek 4: Bakara (2) Sûresi, 226. Âyet<sup>45</sup>

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ

Kıraat imamları, (أربعة) kelimesine muzâf yaparak (تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ) okumuşlardır. Fakat Ferrâ'ya göre 90/14 (أو إطعام... يتيماً ذا مقربة) ve 77/25 (ألم نجعل) (أربعة) kelimesinin nasbedilmesi de doğru olur. Bu durumda, önceden muzâfun ileyh olan (أربعة) kelimesi, mef'ûlün fih olmuş olur. Yine üçüncü bir vecih olarak (بَيْنِي وَبَيْنَكَ) kelimesinin muahhar mübteda olan (تَرَبُّصُ) kelimesinin bedeli yapılarak merfû kılınması da dil açısından mümkündür: (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ) (أحياء) (كِفَاتِ). Yukarıda zikri geçen 77/25'te de (كِفَاتِ) kelimesi (أحياء) kelimesine muzâf kılınarak (كِفَاتِ أحياءٍ وأمواتٍ) denilseydi bu da doğru olurdu.<sup>46</sup>

<sup>37</sup> "Gerçekten biz, dünya semasını, bir süsle; yıldızlarla süsledik."

<sup>38</sup> "Gerçekten biz, dünya semasını, yıldızların güzelliğiyle süsledik."

<sup>39</sup> "Gerçekten biz, dünya semasını, yıldızları süslemek suretiyle süsledik."

Ferrâ'nın ifadesi: (وَلَوْ نَصَبْتُ الْكَوَاكِبَ إِذَا تَوَدَّتْ فِي الرُّبَيْدِ كَانَ وَجْهًا صَوَابًا. تُرِيدُ: بِتَرْيِينِنَا الْكَوَاكِبِ.)

<sup>40</sup> Ferrâ'nın ifadesi: (وَلَوْ رَفَعْتُ الْكَوَاكِبَ تُرِيدُ: زَيْنَّاها بِتَرْيِينِهَا الْكَوَاكِبِ، نَجْعَلُ الْكَوَاكِبَ هِيَ الَّتِي زَيْنَتْ السَّمَاءَ، كَانَ وَجْهًا صَوَابًا.)

<sup>41</sup> "Gerçekten biz, dünya semasını, yıldızların onu süslemesi suretiyle süsledik."

<sup>42</sup> Ferrâ, II, 266.

<sup>43</sup> "Onları karanlıklar içerisinde, (hiçbir şey) göremez halde bırakmıştır. (Onlar) sağır, dilsiz ve kördürler."

<sup>44</sup> Ferrâ, I, 24.

<sup>45</sup> "Kadınlarına yaklaşmamak üzere yemin edenler için dört ay bekleme (süresi) vardır."

<sup>46</sup> Ferrâ, I, 105.



Tabi o, bu yeni okuyuş tekliflerinin sadece nahiv açısından câiz olduğunu, bunların terim anlamında birer kıraat olamayacağını da ifade etmektedir.

### Ferrâ'nın Kıraatlere Dönük İzah Ve Açılımlarını Yaparken İzlediği Metod

Araştırmamızda tesbit edebildiğimize göre Ferrâ, yukarıda bahsettiğimiz gramatik izahlarını ve açılımlarını / tekliflerini yaparken şöyle bir metod izlemektedir:

**a) Lehçelere Dayanma:** Buna örnek olarak Taha (20) Sûresi 63. âyeti (قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى) <sup>47</sup> verebiliriz. Bu âyette üç farklı kıraat vechi zikreden Ferrâ'nın tercih ettiği vechi, (إِنَّ هَذَا) şeklindeki vechidir. <sup>48</sup> Ferrâ, bu vechihte müsennâ olan ism-i işâretin Benî'l-Hâris b. Ka'b lehçesine göre vârid olduğunu ifade eder. Zira bu kabilenin lehçesinde müsennâ; ref', nasb ve cer konumlarının üçünde de 'elif'le i'râb edilmektedir. Ferrâ, bu kabilenin bir mensubundan işittiği şu beyti istişhâd için zikreder: (فَأَطْرَقَ إِطْرَاقَ الشُّجَاعِ) <sup>49</sup> Ferrâ, bu şiiri dinlediği adamdan şu sözü de nakleder: (هَذَا حَطَّ يَدًا أَخِي بَعْنِيهِ). <sup>50</sup>

**b) Şiirle İstişhâda Başvurma:** Yukarıdaki misalde Ferrâ'nın şiirle istişhada başvurduğunu da görmekteyiz.

**c) İsti'mâle Dayanma:** Ferrâ, Bakara (2) Sûresi 61. âyet (قَالَ أَتَسْتَبِدُّونَ بِالَّذِي هُوَ أَذْنَىٰ بِأَلَدِي هُوَ خَيْرٌ) <sup>51</sup> 'teki kelimesinin bazı kıraat imamlarınca 'hemze'li olarak (أَذْنَا) okunmasını reddetmiş, çünkü Araplardan böyle bir kullanım duymadığını, aksine onların bu kelimeyi 'hemze'siz olarak kullandıklarını söylemiştir. <sup>52</sup>

**d) Âyetle İstişhâda Başvurma:** Ferrâ, Bakara (2) Sûresi 7. âyet (وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ) <sup>53</sup> 'teki altı çizili kelimenin muahhar mübteda yapılarak merfû okunmasının yanısıra gizli bir (جَعَلَ) fiili ile mef'ûl yapılarak nasbedilmesinin de mümkün olduğunu düşünmektedir. Ferrâ, buna Câsiye (45) Sûresi 23. âyeti (وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ) <sup>54</sup> delil getirir. <sup>55</sup>

**e) Meşhûr Sahâbî Kıraatlerine Dayanma:** Bakara (2) Sûresi 210. âyet (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ) <sup>56</sup> 'teki (الملئكة) kelimesi, Ebû Cafer el-Medenî tarafından (ظلل) kelimesine atfedilerek mecrûr okunmuştur.

<sup>47</sup> "Dediler ki: 'Hiç şüphe yok ki bu ikisi, sihirleriyle sizi yurdunuzdan çıkarmak ve sizin ideal hayat tarzınızı ortadan kaldırmak isteyen iki sihirbazdır.'"

<sup>48</sup> Diğer vechiler; Ebû Amr'ın kıraati olan (إِنَّ هَذَيْنِ) şeklindeki vechihle Hafs b. Süleyman'ın kıraati olan (إِنَّ هَذَا) şeklindeki vechihlerdir. Ferrâ'nın tercihi, cumhurun kıraatidir.

<sup>49</sup> "Yılan gibi başını eğdi. Şayet yılan, zehirli dişlerini geçirebileceği bir yer bulsaydı kesinlikle geçirdi."

<sup>50</sup> "Bu, benim kardeşimin el yazısının ta kendisidir." Ferrâ, II, 100.

<sup>51</sup> "Daha iyi olanı daha düşük olanla mı değiştirmek istiyorsunuz?"

<sup>52</sup> Ferrâ, I, 40.

<sup>53</sup> "Gözlerinin üzerinde de bir örtü vardır."

<sup>54</sup> "Heva hevesini ilah edinen ve Allah'ın bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üzerine de bir perde çektiği kimseyi gördün mü?"

<sup>55</sup> Ferrâ, I, 22.

<sup>56</sup> "Onlar ille de Allah'ın ve meleklerin bulut katmanları içerisinde kendilerine gelmelerini mi bekliyorlar?! (Böyle bir durumda) işleri çoktan bitirilmiş olur."

Ferrâ, Abdullah b. Mesûd'un (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله والملك في ظلل من الغمام) şeklindeki kıraatini delil göstererek bu kelimenin (الله) lafzına atfen (merdûd) merfû okunmasını daha uygun (ecved) bulduğunu söylemiştir.<sup>57</sup>

**g) Manaya Başvurma:** Ferrâ, Bakara (2) Sûresi 196. âyetindeki (وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) altı çizili kelimenin, öncesine atfedilmeyip mübteda olarak merfû da okunabileceğini söyler: (والعمره لله).<sup>58</sup> Ferrâ'ya göre bunun gerekçesi de şudur: Umre yapan kişi Beyt'i tavâf edip Safâ ile Merve arasında sa'yini yaptıktan sonra umresi tamamdır. Hacda ise kişi Arafât'ta vakfe ve diğer bütün hac menâsikini tamamlamak durumundadır. Dolayısıyla hac için "tamamlayın" emri yerindedir ama bu umre için söz konusu olmayabilir.<sup>60</sup>

**h) Benimsediği Gramer Kurallarına Atıfta Bulunma:** Şuarâ (26) Sûresi 210. âyet (وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ) teki<sup>61</sup> (الشَّيَاطِينُ) kelimesi, bütün kıraat imamı tarafından (الشَّيْطَانُ) kelimesinin cem-i teksir çoğulu olarak, (الشَّيَاطِينُ) şeklinde okunmuşken Hasan Basrî, kelimeyi cem-i müzekker sâlime benzeterek, (الشَّيَاطُونُ) şeklinde okumuştur. Ferrâ, (وَكَاثَهُ مِنْ غَلَطِ الشَّيْخِ، ظَنَّ أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْمَسْلُومِ وَالْمُسْلِمِ) diyerek, bu kıraati gramer kurallarına uymayan, hatalı ve vehimli bir okuyuş olarak değerlendirir.<sup>63</sup>

**ı) Arapların Örf ve Âdetlerine Atıfta Bulunma:** Bakara (2) Sûresi 133. âyet (قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا) teki<sup>64</sup> (آبَائِكَ) kelimesi, kıraat imamı tarafından çoğul sîgasıyla okunmuştur. Fakat kelimeyi tekil olarak (أبيك) okuyanlar da vardır. Ferrâ, tekil okuyanların, amcanın babalar içinde sayılmasını doğru bulmadığı için böyle yapmış olabileceğini, halbuki Arapların amcaları babalarla, annenin ailesini de dayılarla bir tuttuklarını ifade eder: (وَالْعَرَبُ تَجْعَلُ الْأَعْمَامَ كَالْأَخْوَالِ).<sup>65</sup>

## Sonuç

Kıraatler Arap lehçeleriyle, gramer kurallarıyla, Arapların isti'mâliyle yakından alakalı bir olgu olduğu için erken dönemlerden itibaren kıraatlerin gramerle ilgili olan yönleri Müslüman âlimlerce ele alınmıştır. Kıraatleri bu açıdan değerlendirmeye tabi tutan âlimlerden biri de Kûfeli bir dilci ve nahivci kimliği ile öne çıkan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/823)'dır.

Ferrâ, kıraatleri gramer açısından ele alırken genel olarak şu iki şeyi yapmaktadır: Birincisi: Mevzu bahis olan kıraatlerin gramatik açıdan izahını yapmakta-

<sup>57</sup> Ferrâ, I, 90.

<sup>58</sup> "Hacı ve umreyi Allah için tamamlayın!"

<sup>59</sup> "Hacı tamamlayın! Umre de Allah için (yapılır)."

<sup>60</sup> Ferrâ, I, 85.

<sup>61</sup> "Onu şeytanlar indirmedir."

<sup>62</sup> "Öyle görünüyor ki bu üstadın bir hatasıdır. O, bu kelimenin cem-i müzekker sâlim olduğunu sanmış."

<sup>63</sup> Ferrâ, II, 10 ve 180.

<sup>64</sup> "Dediler ki: 'Senin ilahın ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahı olan tek ilaha kulluk edeceğiz.'"

<sup>65</sup> Ferrâ, I, 63.



dır. Yani neden merfû, mansûp, mecrûr ya da meczûm olduğunu nahiv kuralları açısından temellendirmektedir. İkincisi: Kendisindeki güçlü dil melekesine dayanarak ve salt Arap gramerine uygunluk kriterini baz alarak yeni, orijinal kıraat vecihleri önermektedir.

Ferrâ, kıraatleri gramatik açıdan temellendirme ve Arap gramerine uygunluk bakımından yeni kıraat şekilleri önerme işini yaparken; lehçelere, Araplar'ın isti'mâline, manaya, meşhûr sahabî kıraatlerine dayanmakta; başka âyetlerle ve Arap şiiiriyle iştişhâdda bulunmakta; gramer kurallarına ve Arapların örf-âdetlerine atıfta bulunmaktadır.

Gramerin mantığını kavramaya yardımcı olması ve gramer melekesi kazandırması açısından, Ferrâ'nın bu çalışmalarından, ileri derecede gramer öğretiminde yararlanılabileceği kanaatindeyiz.

### Kaynakça

- Bulut, Ali. "el-Ferrâ'nın Meâni'l-Kurân'ında Kullandığı Kûfe Dil Okuluna Ait Terimler". *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sa. 14 -15. s. 323-337, 2003.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-Nahviyye*. 8. Basım. Kahire: Dâru'l-maarif.
- el-Efğâni, Saïd. *Min Târîhi'n-Nahv*. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân* (nşr. M. Ali en-Neccâr – Ahmed Yûsuf Necâtî). Beyrût, 1983
- \_\_\_\_\_. *Meâni'l-Kur'ân*. (nşr. İbrahim Şemsüddin) Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- \_\_\_\_\_. *el-Müzekker ve'l-Müennes*, (nşr. Dr. Ramazan Abdüttevâb) 2. Basım. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1989.
- \_\_\_\_\_. *el-Eyyâm ve'l-Leyâlî ve's-Şühûr*, Nşr: İbrâhim el-Ebyârî, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye; Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, Beyrût: Daru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1980.
- \_\_\_\_\_. *el-Mankûs ve'l-Memdüd*, Nşr: Abdülazîz el-Meymenî, 3. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Maârif, 2009.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mucemu'l-Üdebâ*. 1. Baskı. Beyrût: Müessesetü'l-Maârif, 1999.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. Dâru Sâdir: Beyrût, 1977.
- İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*. 1. Baskı. Dâru İbn Kesîr: Dimaşk-Beyrût, 1988.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin*. Müessesetü'r-Risâle: Beyrût, 1993.
- Tüccar, Zülfikar. *Al-Farrâ, Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Edebiyatındaki Mevkii*. (Doktora Tezi) İstanbul, 1987.
- \_\_\_\_\_. Ferrâ. *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 1995, c. 12.
- Yakûb, Emîl Bedî'. *el-Mucemu'l-Mufassal fi'l-Lügaviyyine'l-Arab*, 1. Baskı, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. 2.
- ez-Zübeydî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Tabakâtü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*. Kâhire, h. 1119.



## Selâme Mûsa'nın Dil Özelindeki Savlarının *El-Belâğatü'l-'Asriyye Ve'l-Luğatü'l-'Arabîyye* Adlı Eserindeki Dayanakları\*

Encümen Bayram\*\*

### Özet

Bu çalışmada, 1887-1958 tarihleri arasında yaşamış Mısırlı yazar Selâme Mûsa'nın hayatı ve *el-Belâğatü'l-'asriyye ve'l-luğatü'l-'Arabiyye* isimli eserindeki dil algısı konu edinilmiştir. Yazarın yaşadığı 20. yy. teknolojik, ilmi ve sosyal pek çok gelişmeye sahne olmuştur. Milliyetçilik-kavmiyetçilik mefhumunun yayılmasıyla yeni devletler, yeni anlayışlar ortaya çıkmış, bu etkileşimin gölgesinde radikal ve olağandışı fikirler türemiştir.

Yenilikçi hareketlerin ifade edilen durumlardan ötürü en çok sahnelendiği yer, hiç şüphe yok ki Osmanlı topraklarıdır. Dönemin Osmanlı toprağı olan Mısır ise diğer Arap ülkelerine nazaran en çok sosyal deveranların olduğu bir diyar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sosyal konuların çok konuşulduğu-tartışıldığı bir ortamda, çoğu kalem tutan ellerin bazı konularda zaman zaman pek de ilmi deliller içermeyen bazı fikirler-iddialar ortaya attıklarına tanık olunmaktadır. İncelenen konu, söz konusu böyle bir ortamda vücuda gelmiştir. Nitekim makalede, Selâme Mûsa'nın bu eserini yazarken takip ettiği metotlar incelenmiş, yazarın Arap dilinin sadeleşmesi, halk dilinin hakim dil olarak tesisi ve harf, kelime, dil ve belâğatla ilgili ortaya koyduğu savlara eserindeki dayanakları ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Selâme Mûsa, Mısır, Arap, Belâğat, Modern

### Salama Moussa's Thesis About Arabic Language In His Work Modern Rhetoric And The Arabic Language

#### Abstract

The aim of the current study is to present the life of the Egyptian Coptic writer and philosopher, Salama Moussa, who lived between 1887-1958 and to introduce his work called "Modern Rhetoric and the Arabic Language". Many technological, scientific and social developments occurred during the 20th century when the author lived. With the spread of the idea of nationalism, new states and new understandings emerged, and radical and unusual ideas were derived as a result of this interaction.

The place where the innovative movements were most staged is undoubtedly the Ottoman territory. Egypt, which was the Ottoman land of the period, was the country which faced social events mostly when compared to other Arab countries. In an environment where social topics were discussed, it natural to witness some scholars suggesting some issues that do not contain scientific evidence from time to time. This current subject happened in a such environment. In this study, the methods that Salama Moussa followed while writing this work were examined. In addition, the author's contribution to the simplification of the Arabic language, the foundations of dialect as the dominant language, and the assertions about the words, language and beliefs were handled.

**Keywords:** Salama Moussa, Egypt, Arab, Rhetoric, Modern

\* Bu makale Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan 2015 tarihli, *Selâme Mûsa'nın Hayatı ve el-Belâğatü'l-'Asriyye ve'l-Luğatü'l-'Arabiyye Adlı Eseri* adlı Yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\*Öğretim Görevlisi, Akdeniz Üni. İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Antalya, encbayram@hotmail.com.

## Selâme Mûsa'nın Hayatı

### A. 1. Doğumu, Çocukluğu, Yetiştirilmesi, Vefatı

4 Ocak 1887 yılında, Mısır'ın ez-Zekâzîk şehrinde, Nil deltasının batısındaki *Kufr el-'Afâ* köyünde dünyaya gelen Selâme Mûsa, Kıptî bir anne ve babanın son çocuğudur. Devlet kademesinde üst düzey memurluk yapan babası, o daha iki yaşındayken ölmüştür.<sup>1</sup>

1903 yılında, Zekazik'in Kudr bölgesindeki İngilizlerin işgal zamanında yaptığı ve öğrenci sayısı dört yüzü geçmeyen ilkokuldan mezun olmuş daha sonra 1907 yılına kadar sürecek ortaokul eğitimi için Kahire'deki bir koleje kaydolmuştur.<sup>2</sup>

Selâme Mûsa, yaşadığı kentte okul sayısının üçü geçmediğini toplam öğrenci sayısının o dönem için 300 veya 400 civarında olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kızlar için ayrılmış herhangi bir okulun da bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>3</sup>

Babası oldukça varlıklı biridir. Bıraktığı miras sayesinde ailesi müreffeh bir hayat yaşamıştır. Ortaokulu bitirdikten sonra İstanbul üzerinden Fransa'ya gitmiştir. Nitekim 1909 yılında Fransa dönüşünden sonra Mısır'ın kültürü firavunların medeniyeti ile ilgili araştırmalara koyulmuştur. Bunun için ülkenin pek çok yerini dolaşmış ve elde ettiği bütün bilgileri, *Mısır 'aslü'l-hadâre* adlı kitabında toplamıştır.<sup>4</sup> Daha sonra *el-Livâ* gazetesinde bir takım yazılar yazmaya başlamıştır, bu onun ilk gazetecilik deneyimidir. 1909 yılında ilk yurt dışı seyahatini Fransa'ya yapmış, buradan döndükten bir yıl sonra ise İngiltere'ye gitmiş ve 1911 yılına kadar Londra'da kaldıktan sonra Mısır'a yeniden dönmüştür ve daha sonra Güney Afrika'ya geçmiştir.<sup>5</sup>

Mûsa, 1908 yılında gözündeki rahatsızlığından dolayı iki operasyon geçirmiş ve bunların neticesinde alnında ömür boyu taşıdığı izler kalmıştır. 1914 yılında Kahire'nin ilk haftalık dergisi *el-Mustakbel*'i neşretmiştir.<sup>6</sup> Bu dergiyle beraber, İngilizce çıkan dergilerden bölümler yayınlamıştır. Dergide kaleme aldığı ilk makalesinde “*Bu derginin amacı, Mısırlıların ilmî bilgiye ulaşmaları, ihtiyaçları olan modern düşüncüyü edinerek, körü körüne eskiye bağlanmamalarıdır. İleriye atılmanın yolu Avru-*

1 Otobiyoğrafisi için bkz. Zirikli, Hayreddin, *Selâme Mûsa*, el-'Alâm, Daru'l-ilm li'l-melâyin, 1992, III, s.107; Mûsâ, Selâme, *The education of Salâma Mûsa* çev. L.O. Schuman, Lieden, 1961; Selâme, Rauf, *Selâme Mûsâ, Ebi*, Kahire, 1992, s. 27-44; Julie Scott and Paul Starkey, *Encyclope of Arabic Literature*, Routledge London, 1998, II, s.554; Goldschmidt, Arthur, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, London, 2000, s. 137-140; J.Brugman, *An introduction to the history of Modern Arabic studies in Arabic*, Lieden, 1984, s. 393; Yıldız, Musa, “Selâme Mûsa”, *DİA*, XXXVI, s. 347-348; Aytaç, Bedrettin, *Modern Mısır Edebiyatında Kültürel Kimlik Arayışına Bir Örnek; Selâme Mûsâ*, Birinci Orta Doğu Semineri (Kavramlar Kaynaklar ve Metodoloji), Bildiriler, Fırat Üniv. Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi, Elazığ, 2004, s. 51-61; Aytaç, Bedrettin, *Selâme Mûsâ ve Arap Dili Üzerine Görüşleri*, Nûsha, Yaz, 2001, s. 120.

<sup>2</sup> Mûsa, Selâme, *Terbiyetü Selâme Mûsa*, Müessesetü Hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 18.

<sup>3</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>4</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>5</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s.100; J. Brugman, *An introduction to the History of Modern Arabic Studies in Arabic*, Lieden, 1984, s. 394.

<sup>6</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 95.





pa medeniyetidir ve bundan dolayı bu dergiye bu ad konmuştur.”<sup>7</sup> şeklindeki ifadeler yer vermiştir. Selâme Mûsa, bu dergiyi 16 sayı çıkardıktan sonra *el-Mahrûse*’da yazmaya başlamış, böylece dergi kapanmıştır.

Annesi 1916 yılında yetmiş üç yaşında vefat edinceye kadar Mûsa’nın yanında yaşamıştır.<sup>8</sup> 1923 yılında Emilie adında Kıpti bir bayanla evlenmiş, evliliğinden, Suat, Hudâ, Semihâ, Raûf, Nebil, Hûfû, Semîra adında yedi çocuğu dünyaya gelmiştir.<sup>9</sup>

1923-1929 yılları arasında *el-Hilâl* dergisinde genel yayın yönetmeni olarak çalışmıştır. Mûsa’yı bu dergide çalışmaya iten nedenlerin başında derginin eski genel yayın yönetmeni ve sahibi Corcî Zeydan’ın ölümünden sonra oğullarının dergi konusunda düşüklere ihtilafıdır.<sup>10</sup>

1929’dan 1942 yılına kadar yayını devam eden *el-Mecelletü’l-Cedîde*’yi ve *el-Mısri* dergilerini çıkarmış, *el-Mecelletü’l-Cedîde*’de daha çok batılılaşmayla ilgili düşüncelerini işlerken, *el-Mısri*’de ise kadın temasını ve hürriyetlerini kaleme almıştır. Aynı dönemde, Fuat Sarrûf’la “*Mısır toplumu, ilme ve kültüre doğru şiarıyla*”, “*Mısır, Mısırlılarından.*” topluluğunu kurmuştur. Topluluğun en büyük özelliği yabancı mallarını boykota çağırması ve yerli üretime teşvik etmesidir.<sup>11</sup>

1946 yılında kominizim propagandası yaptığı gerekçesiyle gözaltına alınmıştır. 1947 yılında ise Kahire Sineması’na bomba yerleştirdiği iddiasıyla da kısa süreliğine tutuklanmıştır. 1952 yılındaki Cemal Abdülnasır liderliğindeki devrimi, fikirlerini iktidara taşıma umuduyla desteklemiş; fakat devrimin başarılı olmasından sonra Nâsır’ın kimseyi dinlemeyerek, hiçbirinin ne bir yabancı dil bildiği ne de derin bir ilmi bilgiye sahip olduğu 13 kişiden oluşan bir danışma grubu oluşturduğunu görmüş ve hayal kırıklığı yaşamıştır.<sup>12</sup>

Mûsa, 4 Ağustos 1958’de hayata gözlerini yummuştur.<sup>13</sup> Selâme Mûsa’nın kırk beşe yakın kitabı ve döneminin, *el-Hilâl*, *el-Ahrâm*, *el-Livâ*, *el-Belâğ*, *el-Müstâkbelü’l-Cedîde* gibi gazete ve dergilerde yayınlanmış pek çok makalesi ve çevirisi vardır.<sup>14</sup>

## . B.2. İlim Hayatı ve Fikir Dünyası

Henüz 19 yaşında iken Mısır’ın içinde bulunduğu fikir fukaralığından kendini

<sup>7</sup> Mûsa Bâsenet, “Selâme Mûsa ve cânibun âhar min hayâtihi”, *el-Hivârü’l-mütemeddin*, <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=119055>, 12.06.2017. s. 1.

<sup>8</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>9</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>10</sup> Mûsa Bâsenet, “Selâme Mûsa ve cânibun âhar min hayâtihi”, *el-Hivârü’l-mütemeddin*, <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=119055>, 12.06.2017., s. 1.

<sup>11</sup> Bâsenet, *a.g.e.*, s. 1.

<sup>12</sup> Bâsenet, *a.g.e.*, s. 1.

<sup>13</sup> Bâsenet, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>14</sup> Selâme Mûsa’nın hayatı ve eserleri hakkında daha ayrıntılı bilgi almak için aynı adı taşıyan tezimizin ilgili bölümlerine bakınız.

kurtarmak için Fransa'ya gittiğini ve burada kendisini geliştirmek için bir yola koyulduğunu söylemektedir.<sup>15</sup>

Gerçek şu ki Selâme Mûsa, Mısır ve Arap dünyasına pek çok yenilik kazandırmıştır. 1914 yılında *el-Mustakbel* adında ilk haftalık sanat, siyaset ve edebiyat dergisini yayın hayatına geçirmiştir.<sup>16</sup>

Mûsa, Fransızca'yı çok kısa bir sürede öğrenerek Fransa'da bulunduğu zaman diliminde basılan günlük gazeteleri takip etmeye başlamıştır. Böylece sosyalizm öğretisi ile tanışmış ve bunu Mısır'a taşımanın yollarını aramaya koyulmuştur. Nitekim bu dönemin birinci Küba bağımsızlık savaşına tekabül etmesi de sosyalizmle ilgili haberlerin daha çok Fransız medyasında yer almasını ve bu konuyla ilgili Selâme'nin daha çok bilgi edinmesini sağlamıştır.<sup>17</sup>

Darwinizm'le ilgili ilk defa makaleler yazan, Freud, Adler ve Jung gibi, batılı yazarların öğretilerini Mısır'a taşıyan Mûsa, daha çok gazeteci ve yayıncı olarak Araplara, Avrupa'nın liberal geleneğini ve özellikle de Bernard Shaw'un mutedil sosyalist fikirlerini taşımaya amaç edinmiştir.<sup>18</sup>

Öte yandan Mehmet Ali Paşa'nın XIX. yüzyılda Fransızların etkisiyle takip ettiği çizgi, farklı kültürlü iki grubun türemesine neden olmuştur. Birinci grup, misyoner okullarında yetişen, çoğunlukla Hıristiyan olan kesim ki, Selâme Mûsa bu gruba girmektedir; ikinci grup ise, geleneksel eğitim kurumlarından yetişen klasik düşünce mensubu gruptur. Şunu söylemek gerekir ki; bu gruplar, hukuk, siyaset, sanat ve edebiyat alanlarında öncü rol üstlenmişlerdir. Selâme Mûsa, başyazarlığını Ahmet Lütfi es-Seyyid (öl. 1958)'in yaptığı aynı zamanda Muhammed Hüseyin Heykel (öl. 1951), Taha Hüseyin (öl. 1973)'in de yer aldığı *el-Ceride* gazetesinde ilk yazılarını yayınlanmıştır.<sup>19</sup>

Selâme Mûsa tarafından yüksek sesle dile getirilen "*Halk için edebiyat*", edebiyatçı ve düşünürlerin halkı kendi düzeylerine çıkarmadan önce, kendilerinin onların seviyelerine inmeleri yani kolay anlaşılır bir dil ve üslup kullanmaları gerektiği tarzındaki görüşleri çok kişi tarafından benimsenmiştir. Bunun en büyük nedeni çağdaşı Hüseyin Heykel'in romanlarında ortaya koyduğu sadeliğe karşı sergilediği tavırdır.<sup>20</sup>

Mûsa, Corcî Zeydan (öl. 1914)'ın sahibi olduğu *el-Hilâl* gazetesinde editör sıfatıyla çalışmış, daha sonra *el-Mecelletü'l-Cedide*'yi kurmuştur. Nitekim bu gazete, Mûsa'nın batılılaşma ve Firavunculuk düşüncelerini işlediği bir yayın aracı olmuştur. Böylece Selâme Mûsa'nın, sahip olduğu Mısırcılık (Firavunculuk) görüşleri

<sup>15</sup> Mûsa, a.g.e., s. 53-54.

<sup>16</sup> Mûsa, *Terbiye*, s. 119.

<sup>17</sup> Mûsa, a.g.e., s. 58.

<sup>18</sup> Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi* (20. YY.) çev. Bedrettin Aytac, Gündoğan Yay. Ankara, 1994, s. 41.

<sup>19</sup> İnalet, a.g.e., s. 241.

<sup>20</sup> Er, Rahmi, "Muhammed Huseyn Heykel'in Hikâyeleri", *Nusha*, sy. 3, 2001, s. 67.

kendine has bir neşir aracı edinmiştir. Mûsa, fikirlerinin olgunlaşma döneminde batıda Ibsen, Renan, Shaw, Dostoyevsky, Rousseau, Gorky, France, Darwin, Freud, Tolstoy doğuda ise Gandhi ve Nehru gibi düşünürlerin etkisinde kalmıştır. Özellikle Freud'un fikirlerini çok benimseyerek, Hintli Nehru'yu da doğudaki Avrupalı diye niteleyerek eşitlik ve özgür yaşama dair fikirlerine atıflarda bulunmuştur.<sup>21</sup> Batı edebiyatına hayran olmasına mukabil Shakespeare'i işlediği konulardan dolayı aristokrat görmüş ve eleştirmiştir.<sup>22</sup>

Mûsa, dilin sadeleşmesini devlet politikası şeklinde yürüten İsrail'in dillerini sadeleştirme hareketini benimsemiştir. Onların dillerini saf İbraniceye ulaştırma hususunda, dillerinde bulunan özellikle de Arapça kelimeleri tasfiye etmelerini takdire şayan bir gelişme olarak değerlendirmekle kalmamış bunu Mısır'a örnek göstermiştir.<sup>23</sup>

Bu düşünceleri doğrultusunda Mûsa, 1926 yılında *el-Hilâl* gazetesinde yazdığı bir makalede dönemin İngiliz misyonerlerinden Wilcox'un resmi dil olarak Mısır diyalektinin kabul edilmesi yönündeki fikirlerini desteklemiştir. Wilcox, Mısır pamuğunun üretiminde görevlendirilmiş bir İngiliz sulama mühendisidir, aynı zamanda Arapça öğrenmiş ve Mısır diyalektinin daha kullanışlı olduğunu iddia etmiştir.<sup>24</sup>

Öte yandan Selâme Mûsa'nın, okullaşmaya çok önem verdiği dikkatten kaçmamaktadır. Nitekim İngiltere'de bulunduğu dönemde babasının komşusu ve toprak ortağı olan Şemsi Paşa'ya bir mektup yollayarak kendi topraklarında çalışan işçilerin çocukları için bir okul inşasını talep etmiş: fakat bu talebi Şemsi Paşa tarafından makul görülmemiştir. Daha sonra aynı isteğini belirttiği mektupların birkaçını diğer akrabalarına yollamıştır.<sup>25</sup>

Mûsa'nın, *el-Edebu li's-ş'a'b, Fennü'l-hub ve'l-hayât, Hâülâi 'allemûni* gibi eserleri kendisinden sonra Arap gençleri arasında bir popülerite kazanmıştır. Bunların özelliği basit, örneklendirici ve yönlendirici bir dille yazılmış olmalarıdır. Öyle ki genç kuşak yazarlarından Fethi Halil, Selâme Mûsa için '*Asru'l-kalak* adlı eserinin giriş bölümünde "*Bu özel bölümü hayatım boyunca unutamayacağım Mısır'ın önemli kayıplarından Selâme Mûsa'ya atfediyorum. Umarım, onu anlatabilmek için yeteri kadar zaman ve becerilerimden istifade edebilirim. Zira o, 1958 yılında öldüğünde onunla beraber kahramanlık da öldü.*"<sup>26</sup> şeklinde söz etmektedir. Bu övgü dolu satırlara, daha pek çok genç kuşak Mısırlının eserlerinde rastlanabilmektedir.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Mûsa, Selâme, *Hâülâi 'allemûni*, müessesetü Hindavî li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 9-17, bkz. Yıldız, Musa, "Selâme Mûsa", *DİA*, XXXVI, s. 348.

<sup>22</sup> Mûsa, Selâme, *el-Edebü li's-ş'a'b*, müessesetü Hindavî li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 27.

<sup>23</sup> Mûsa, *Terbiye*, s. 165.

<sup>24</sup> Mûsa, Selâme, *el-Yevm ve'l-Ġed*, Selâme Mûsa lin-naşr ve't-tevzi', Kahire, 1927, s. 72.

<sup>25</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>26</sup> Fathî, Hâil, *Selâme Mûsa ve 'asru'l-kâlâk*, Selâme Mûsa li'n-naşr ve't-tevzi', Kahire, ts., s. 1.

<sup>27</sup> Vahbî, Semir, "Selâme Mûsa fi zikrâhü's-sâmin", *el-Fikrû'l-Mü'asir*, sy. 18, Kahire, 1966, s. 10; Filisdin Vadi', "Selâme Mûsa el-müfekkirü'l-lezi, 'âşe fi ġeddihi", *el-Mecelle*, sy. 22, Kahire, 1958, s. 11.

Selâme, halk diyalektinin her alanda kullanılmasını talep etmekle beraber; fasih dilin tamamen yaşamdan uzaklaştırılması gerektiğini düşünmektedir.<sup>28</sup> Arap Dili ve Edebiyatı'nın Mısır'daki varlığına dair kaygılarını şöyle ifade etmektedir: “Mütenebbi ile gurur duymamızı bekleyenler, bizlerin muhatabının hükümdarlar ve zenginler olmadığını unuttuyorlar, bizim muhatabımız halktır. Ali el-Cârim ve Ahmet Şevki gibi büyük şairlerimiz var. Lakin onlar yaşamlarını ve hissiyatlarını hükümdar ve yöneticiler ile sınırladılar. Bu yüzden biz onları yüceltemeyiz. Bilakis halk diliyle yazmadıkları için onları ayıplarız.”<sup>29</sup> Bu edebiyatçıları saray şairliğiyle itham eden Mûsa, fazla süslü ve sanatlı bulduğu Klasik Arap Edebiyatı'nın Mısır halkına hitap etmediğini vurgulamaktadır. Ona göre kitlelere yani halka hitap etmeyen Klasik Arap Edebiyatı, hürriyetini kazanmak için savaş veren bir halkın edebiyatı olamaz.<sup>30</sup>

Selâme, yaşadığı dönemdeki Mısır'ın uygarlık siyaseti ve felsefesinin dinden ayrılması gerektiğini açıklamıştır. Mısırlıların tarihsel bağlarını anlamak için firavunlar dönemindeki Mısır'ın parlak ve uygarlık tarihinin öğretilmesi gereğine inanmıştır. Günlük işlerde kullanılmayan fasih Arapçanın gereksiz olduğunu belirtmiştir. Mesela Arapçada *ilmu'n-nefs* yerine *psikolocya*, *ilmu'l-hayat* yerine *biyolocya* ve *seyyare* yerine otomobili kullanmaktan kaçınmamıştır.<sup>31</sup> Ona göre dilin gerçek sahipleri halktır, halkın kullanmadığı kelimeler yok olmaya mahkûmdur. Şayet halk, bir kelimeyi kullanmayı benimserse o kelime asla yok olmaz. Bununla birlikte halk diliyle edebiyatın uyumsuz olması Mısırlıların ulusal dilinin oluşmasını engellemektedir. Selâme Mûsa, Mısır'ın bu anlamda henüz ulusal bir dilinin olmadığını, fasih dil ile halk dilinin karışımıyla yeni bir dil oluşturmanın gereğini ifade etmiştir.<sup>32</sup> Nitekim Mûsa bu düşünceleriyle Seyyid gurubundaki diğer bölgesel milliyetçileri klasik Arapçaya muhalefet noktasında bir hayli geride bırakmıştır. Fakat meseleye Mûsa kadar radikal yaklaşmayan edebiyatçıların Mısır'ın ulusal kültürünün yeniden inşaya dair çabalarını Klasik Arapçanın edebi değerinden feragat etmeden de yapılacağını düşündükleri anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

Diğer yandan bu tür fikirlerinden dolayı muhafazakâr entelektüeller tarafından şiddetli eleştiriler alan Mûsa, Taha Hüseyin ve Mahmud Abbas el-Akkad gibi kadim Mısır konusunda kendisiyle aynı düşüncüyü paylaşanlar tarafından da eleştirilmiştir. Akkad, Mûsa'nın sahip olduğu bu yanlış fikirlerin gerisinde onun Kıpti kimliğinin olduğunu vurgularken; Hüseyin ise bu düşüncenin temelinde milliyetçiliğin olduğunu söylemektedir.<sup>34</sup> Kıptiliğin, Mısırlılığın yani Firavunculuk'un sahipliği noktasında diğer fikirlerden daha kuvvetli bir ihtimal taşıdığı inkâr edilemez. Nitekim 19. ve 20. yüzyılda güç kazanan bu düşüncenin ne kadar değer

<sup>28</sup> Mûsa, Selâme, *Belâgat*, s. 177.

<sup>29</sup> Mûsa, Selâme, *Makalât mütanevvi'*, müessesetü Hindavî li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 36.

<sup>30</sup> Mûsa, *el-Edebu li's-ş'ab*, müessesetü Hindavî li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 10-15.

<sup>31</sup> Vahbi, Semir, “Selâme Mûsa fi zikrâhü's-sâmin”, *el-Fikrû'l-Mü'âsir*, sy. 18, Kahire, 1966, s.79.

<sup>32</sup> İneyet, *a.g.e.*, s. 242- 251.

<sup>33</sup> Livaoglu, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>34</sup> Livaoglu, *a.g.e.*, s. 57.

gördüğünü dönemin ideologlarının *Ramses, el-Ahram* gibi isimleri gazete ve dergilere ad vermelerinden anlaşılmaktadır.

Ulusal edebiyat dilinin teşkili konusunda keskin fikirleri olan dönemin entelektüellerinden Tefvik el-Hâkim (öl. 1987), ilk olarak Mısır lehçesinin klasik Arapça ile kullanılmasına önderlik etmiştir, fakat bu düşünce Selâme Mûsa'da pek itibar görmeyerek klasik Arap edebiyatına alternatif halk dilinin güçlendirilmesi ve dilinin de Mısır diyalekti olmasını savunmuştur. el-Hâkim, düşüncesi doğrultusunda eserlerinde halk dilini kullanma noktasında çok çaba sarf etmiştir. Ancak kendisine yönelik aşırı eleştirilerden dolayı iki dili beraber kullanmayı terk ederek sadece klasik Arapçayla yazmaya devam etmiştir. Bu çizginin devamı Necip Mahfuz'da da görülmektedir. Burada tartışmalar, 19. yüzyılda daha da alevlenen milliyetçilik dalgasının etkisinde kalmıştır. Arap milliyetçiliği dalgasına kapılan cenah klasik Arapçayı savunurken, Mısırlı firavunist fraksiyonlar halk dilini yani Mısır diyalektini istemişlerdir.<sup>35</sup>

Açıkça söylemek gerekirse Mûsa, toplumun sosyal değişimle gelen yozlaşma etkilerinden uzak tutulması gereğine işaret etmiştir. Edebiyatın amaç olmadığına araç olduğuna inanan Mûsa'nın din tasavvuruna, *el-Hilâl* dergisinde kaleme aldığı bu yazı ışık tutmuştur. "Nil Nehri'nin dinde yeri vardır. Nil sayesinde Mısırlılar suyu kutsal görmüşlerdir. Onlar, Nil'in her canlının aslı olduğuna, her şeyi temizlediğine inanıyorlardı. Geçmişte anlatıldığı üzere bir tufan olmamıştır. Nuh'un taşan sulardan kurtulması Nil'de, meydana gelen taşmalara olan inancın sonucudur. Nil hayatın ta kendisidir."<sup>36</sup> Mûsa, Nuh Tufanı'nı inkâr etmekle semavi dinlerdeki tufan algısına ters düşmüş ve bununla beraber dini kimliğini de ortaya koymuştur. Kıpti olan Mûsa'nın 40 yaşına kadar bekleyip sonra kiliseye intisap etmesi, fikirlerinin Müslüman olan es-Seyyid'in fikirlerine benzediği düşüncesine bizi götürmez. es-Seyyid, fikirlerinden dönüp İslam'la ilgili bir takım şeyleri kaleme alırken Mûsa, Darwin ve Spenser'in etkisiyle yoluna devam etmiştir. İkisinin ortak noktası firavunlar dönemine yapılan atıflar noktasındadır.<sup>37</sup> Din konusunda çok farklı beyanatları olan Mûsa, "Din kutsal değildir, gelişmeye tabi olduğu kadar, değişime de tabidir"<sup>38</sup> demektedir.

Öte yandan Selâme Mûsa'nın belki de Modern Mısır Edebiyatı'na en büyük katkısı Necip Mahfuz'a öncülük etmesidir. Aralarındaki söz konusu bu derin ilişkiyi başka bir çalışmanın konusu yapacağımızdan her ne kadar tafsilatlı bilgiler sunmasak da Mûsa'nın, Mahfuz'un fikir babası olduğu aşikârdır. Öyle ki; Mahfuz, Selâme Mûsa için, "O büyük bir öğretmendi, yeteneklerimi keşfederek gelişmeme yardımcı oldu."<sup>39</sup> şeklinde bahsetmektedir.

<sup>35</sup> Livaoğlu, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>36</sup> Ürün, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>37</sup> Livaoğlu, *a.g.e.*, s.20.

<sup>38</sup> Mûsa, *Terbiye*, s.165.

<sup>39</sup> Ürün, *a.g.e.*, s. 86-95.

Selâme Mûsa'yı takdir edenler kadar onu ve fikirlerini Arap ve Mısır toplumları için çok tehlikeli görenler de olmuştur. Nitekim çalıştığı kurum ve arkadaşları bu eleştirilerin daima merkezinde olmuşlardır. Yazarlık tecrübesinin zirvesini yakaladığı *el-Hilâl* dergisinin sahibi ve Selâme'nin en çok etkisinde kaldığı yazarlardan olan Corcî Zeydan'ın kişiliği bunda belirleyici bir rol üstlenmiştir. Zira Corcî Zeydan, dergisini adeta İslam tarihini yıkmak üzerine kurmuştur. Başka bir ifadeyle İslamiyet'e dair söylemleri hiçbir şekilde hoş görülmemiş ve İslami çervelerce çok tehlikeli kabul edilmiştir. Çünkü Selâme Mûsa, Corcî Zeydan'ın teşviğiyle dergide sürekli Darwin, Freud, Marks'ı işlemiştir. İslamiyet'le çatışan bu düşünceler bazı çevrelerin nefretine sebep olmuştur. Öte yandan bir Osmanlı toprağı olan Mısır'da Corcî Zeydan'ın Osmanlı'ya dair bir düşmanlığı dergisinde işlediği görülmektedir. Onun bu tutumu, onu el yazmaları eserlere ulaşmadan kaynak-sız yazılar yazmasına neden olmuştur. Öte yandan Zeydan'ın Şahin Makarius'la kaleme aldığı yazılar bu derginin masonik bir dergi olduğunu ortaya koymuştur. Benzer durumlar dönemin pek çok yayın organında da görülmektedir. Öyleki Osmanlı'ya karşı sürdürülen kin kendini batı hayranlığına bırakmış, bunun neticesinde dönemin *el-Ahram*, *el-Mukdân* gibi gazeteler sürekli batıyı övmüş adeta mason localarına yoldaşlık yapmışlardır.<sup>40</sup>

Selâme Mûsa'nın, Zeydan'ın ve Şibli Şumeyl'in Darwinci fikirlerinin sürekli taşıyıcılığını yapması Müslüman gençlere bu konulara eğilim gösterme hususunda çok zarar vermiştir. O, gençler arasında maddecî felsefenin yayılmasına öncülük etmiştir. Ayrıca Selâme Mûsa, İslam birliğini bozma noktasında her türlü meziyeti gösteren İngilizlerin bu hedefte yollarını açmıştır. Selâme Mûsa'nın bir diğer etkisi de İslâm birliğini ortaya koyan en büyük değer fasih Arapça'nın kullanımına yönelik olmuştur. Ona göre Fasih Arapça çağa uymayan ve moderniteye ayak uydurmayan bir mahiyettedir. Bu durumyla ilgili İngiliz komiser Wilkocs'un ısrarla dile getirdiği Fasih dilin yerine halk diyalektinin kullanılması tasavvurunun silahşörlüğünü yapmıştır. Taha Hüseyin ve Selâme Mûsa'nın öncülüğünü yaptığı Firavunculuk hareketi ümmet birliğini bozmaya yönelik olmuştur.<sup>41</sup> Sosyalizme davette bulunmuş, *el-İştirâkiyye* adlı kitabında bu konuyu şiddetli bir şekilde savunmuştur. Ayrıca Mısır'a ve dünyaya sosyalizmin geleceğini ve bunun için de çabaladığını yazmıştır.<sup>42</sup> Öyle ki; dünyayı kurtaracak kişi olarak Marks'ı göstermiştir.<sup>43</sup> Bu şiarla kendisini Müslüman, Hıristiyan, Yahudi olarak belirtmiştir.<sup>44</sup>

Öte yandan Selâme Mûsa'nın eserleri ele alındığında onun on beş asırlık İslam kültürüne savaş açtığı fark edilmektir. Selâme'nin en büyük saldırısı Kur'an dili olan Fasih Arapçaya olmuştur. Onun halkı Mısır diyalektinin kullanmaya teşviği

<sup>40</sup> el-'Afânî, Seyyîd bin Huseyn, *'Alâm ve ekzâm fi mizânî'l-İslâm*, Daru Mâcîd 'Asrî lîn-neşr ve't-tevzî', I, 2004, s. 184.

<sup>41</sup> el-'Afânî, *a.g.e.*, s. 185-188.

<sup>42</sup> Mûsa, *Terbiye*, s. 319.

<sup>43</sup> Mûsa, *Terbiye*, s. 313.

<sup>44</sup> Mûsa, *Terbiye*, s. 318.

sosyalist düşüncelerinin ürünü olmuştur. Başka bir ifadeyle batı tasavvurunun esiri olmuş Mûsa, “*Ben Doğu’nun kafiri Batı’nın ise müminiyim*”<sup>45</sup> demiştir. Onun fikirleri şu çalışmalara öncülük etmiştir.

1. Firavuncu düşünceye çağrı
2. Arap dilini Latin harfleriyle kullanma
3. Cinsiyet ayrımını ortadan kaldırma ve kadına sosyal serbestlik düşüncesi
4. Marksist görüşler

Mûsa, şu iki akımın çok etkisinde kalmıştır. Birincisi Avrupa’yı görmüş ve batı dili öğrenmiş batıcı grup; diğeri ise Şibli Şumeyl, Corcî Zeydan, Farah Anton, Yakup Saruf’un, öncülüğünü yaptıkları İslami değerlere saldıran, dilini ve peygamberini hedefe alan Hıristiyan yayın-medya ekolüdür. Bütün bunların ışığında Mûsa’da kişilik oynamaları gözden kaçmamaktadır, öyle ki, bir dönem genel yayın yönetmenliğini yaptığı *el-Hilal* gazetesine, 1931 yılından sonra savaş açtığı ve bu kuruma ait bazı sırları ifşa ettiği görülmüştür.<sup>46</sup>

Özetle, Selâme Mûsa, Mısır’ı köken olarak firavun nesli gören düşüncesinden dolayı doğuya ve değerlerine sırt dönmüş, yönünü batıya çevirmiştir.

### **El-Belâğatü’l-’Asrîyye Ve’l-Luğatü’l-’Arabîyye Adlı Eseri**

Selâme Mûsa, *el-belâğatü’l-’Asrîyye ve’l-luğatü’l-’Arabîyye* adlı eserini 1945 yılında Kahire’de neşretmiştir. Kitap, dil konusunda Mûsa’nın tartışma alanına çektiği konuları ele alarak, dil ile ilgili yeni bir Arap algısı oluşturmayı hedeflemektedir. Aynı zamanda, modern belâğatla ilgili Mûsa’nın reformist düşüncelerini içermektedir. Eser, Ahmet Emin’e atfen bir hediye bölümüyle başlamaktadır; “*Ahmet Emin Hocaya... Bu kitabı nasıl yazacağımı bilmediğim bir anda bana verdiğin ilhamdan dolayı sana ithaf ediyorum.*”<sup>47</sup>

Ahmet Emin (öl.1954) *es-Sekâfe* adlı dergide yayınladığı bir makalesinde dilin zaman ve çevreye göre anlamının değiştiğini işlemiştir. Emin’in bu makalesi, bu kitabın yazılmasında büyük bir rolü olmuştur. Emin, fazilet, cemâl, zaman ve mekân gibi kelimelerin tarihsel süreçte bireyden bireye değiştiğini yazmış, her kelimenin anlamının doğal, belli bir süreçte oluştuğunu ifade etmiştir. Beyaz kelimesinin çiftçi katında anlamının süt olduğunu, bir rahip katında günahsızlığı ifade ettiğini, soğuk bir ülkede kara delalet ettiğini belirtmiştir.<sup>48</sup> Başka bir ifadeyle Ahmet Emin, bir kelimenin anlaşılmasında, coğrafyanın, çevrenin, tarihin ve toplumun çok büyük etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim herhangi bir sözcüğün Mısır’da farklı, Amerika’da farklı,

<sup>45</sup> Mûsa, Selâme, *el-Yevm ve’l-Ğed*, Selâme Mûsa lin-naşr ve’t-tevzi’, Kahire, 1927, s.8.

<sup>46</sup> el-’Afânî, Seyyid bin Huseyn, *’Alâm ve ekzâm fi mizâni’l-İslâm*, Daru Mâcid ‘Asrî lin-neşr ve’t-tevzi’, I, 2004, s. 183-190.

<sup>47</sup> Mûsa, Belâğat, s. 5.

<sup>48</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s, 36



Rusya'da ve Yemen'de farklı anlamlara geldiği aşikârdır. Öyle ki; bu değişimde toplumsal farklılıkların son derece önemli olduğunu vurgulamıştır. Diğer yandan Mûsa ise; “*Dini kitaplardaki anlamların zorluğu o zaman kullanılan; fakat şimdi kullanılmayan kelimelerden dolaydır. O dönemde yerini bulan ve değer kazanan kelimeler günümüzde hiçbir değere sahip olmayabilir. O halde şu ifade edilebilir: Dil, toplumda etkileşim halindedir. Kelimeler de toplumun genlerindeki şifrelerde saklıdır.*”<sup>49</sup> ifadelerine yer vermiş, olayı farklı bir mecraya sürüklemiştir.

Mûsa, eserini yazmaya yönlendiren kişi olarak her ne kadar Ahmet Emin'i referans gösterse de kitapta aynı zamanda klasik ve modern edebi şahsiyetlere atıflarda bulunmuştur. Nitekim dilde Ebu Nuvvâs (öl. 814)'ın sadeleşmeyi, İbn Arabî (öl.1240) ve Zeki Mübarek'in (öl.1952) Klasik Arapçayı savduklarından bahsetmektedir.<sup>50</sup> Aynı zamanda Moğol hükümdarı Cengiz Han'ın (öl. 1227) Bağdat'ta süslü, üsluplu dili yasakladığına ışık tutmakta,<sup>51</sup> sözün fiiliyat, dilin ise pratiklik olduğuna dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra Napolyon: “*Edebiyatçılar söz satıcısıdır*” derken, Ebu Temmâm: “*Kılıçlar, kitaplardan haber olarak daha keskindirler.*”<sup>52</sup> Örnekleriyle de dünyada en etkili olan şeyin kelimeler olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre; Almanya'yı savaşa sokan Hitlerin sözleri, Hitlerin peşinden gitmeye ve ölmeye razı olanlar da bu sözlere kanaanlardır. Ebu Temmâm sözlerin kılıçtan daha keskin olduğunu düşünmemiş, bütün dillerin kelimullah olduğunu da fark etmemiştir.<sup>53</sup> Kanaatimizce Selâme'yi 1945 yılında bu eseri yazmaya iten en büyük etken onun Arapçaya karşı olan tutumudur.

Mûsa, konuya düşünceden başlamaktadır. Nitekim insanın zihninde oluşturduğu tasavvurun delalet ettiği kelimeyi irdeledikten sonra da kelimenin dilsel ve toplumsal mahiyetine dair fikirler ve tezler ortaya koymaktadır. Bu anlamda eser ele alındığında bir sistematığın gözden kaçmadığı görülmektedir. Tüm bunlara rağmen yazar, bu düşünce sarmalında tekrarlardan da çoğu zaman kaçınmamıştır.

Mûsa, kelime, düşünce midir; yoksa düşünce mi kelimedir? şeklindeki vurgulamalarla ikna etmek istediği kişinin teyakkuzda kalmasına dikkat çekmektedir. Aynı zamanda “*Bizler düşünerek kelimeye ulaşırız. Bu manada dil toplumun bireylerinin zekâsına yön verir. Toplum dâhil her müessesenin en temelinde kelimeler yani dil vardır. İfade gücü kuvvetli olan dil bilgi, inanç ve hikmet taşır. Bunları Fransızcada görürken, dilimizde olmadığını da fark ederiz.*”<sup>54</sup> şeklindeki ifadeler ikna etmeye yönelik özenle seçilmiş ibarelerdir.

Selâme Mûsa'nın en çok işlediği konulardan bir tanesi de Arapçanın çok zor olduğudur. Bu konuda Charles Kay Ogden'nin (öl. 1957) İngilizcede fiilleri azaltma

<sup>49</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>50</sup> Mûsa, Selâme, *Mekâlât Mütenevvi'a*, Müessesetü Hindâvi li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 80-85.

<sup>51</sup> Mûsa, *Belâğât*, s. 83.

<sup>52</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>53</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>54</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 94.



modelini Arapçaya uyarlamak istemiştir. Ogden, take (almak), give (vermek), go (gitmek) vb. fiilleri kullanarak, tek fiille otuz fiilin ayrı ayrı üstlendikleri anlamları yakalamayı başarmış ve bunların dile yerleştirilmesine öncülük etmiş ve kelime düzeyindeki cinsiyet kavramını da dilden atmıştır. Ogden'in bunun için kaleme aldığı *Anlamın Manası (The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language Upon Thought...)* adındaki kitabını Mûsa sürekli referans olarak göstermektedir.<sup>55</sup> Ona göre: Aynı yaşta iki çocuktan birisi İngilizce, diğeri Arapça öğrenmeye başlarsa İngilizce öğrenmeye çalışan çocuk Ogden yöntemiyle altı ay sonunda hem okur hem de yazar; fakat Arapçayı öğrenmeye çalışan çocuk ise bu seviyeye ancak dört sene sonunda ulaşır. Ona göre, bunun en büyük nedeni öğrencinin bütün isimleri müzekker-müennes şeklinde ayırmak zorunda olmasıdır. Kelimeyi Arapça öğrenen çocuk sayı bakımından bunu üçe ayırmak zorundadır. Tesniye'yi (ikil) ayırt edebilmek için aylara gereksinim duyabilir. Hemzenin yazılmasıyla ilgili kurallarla, kelimenin çekimi oldukça zordur. Arapça sadece okunmak için öğrenilecekse bunda yine bir dilsel problem var demektir. Yapılması elzem olan şey, dili bu karmaşıklıktan kurtarmaktır.<sup>56</sup> Mûsa, Kasım Emin<sup>57</sup>'in bu manada Arapçaya ait zorluğu gördüğü için irabın kaldırılmasını ve kelimenin sonunun sükûnlu okunmasını tavsiye ettiğini belirtmektedir.<sup>58</sup> Öte yandan Mûsa ise, fasih dilin modern ilimleri ifade etme konusunda yetersiz olduğunu iddia etmektedir. Kültürel bir dilin inşa edilmesi gereği üzerinde durarak, bu sorunun giderilmesi noktasında Ahmet Emin ve Kasım Emin'in irabın kaldırılmasındaki çağrılarını kayda değer görmektedir.<sup>59</sup>

Mûsa'ya göre Arapça öğrenen bir çocuğa ağır gramer ve belâgat konuları yerine onu okumaya teşvik eden bir model belirlenmelidir. Nitekim Almanya özelinde verdiği örnekte, Almanca öğrenen bir grup ABD'li öğrenciye, sadece okuma çalışmaları yapılarak Almanca öğretilmiştir. Bu durumu mesnet olarak kabul gören Mûsa, eğitim sürecinde kullanılacak kitapların eski belâgatlı üsluplardan arınık olmasını, ayrıca öğretmene düşen görevin, bir bilgi ansiklopedisi görevi üstlenmesi, öğretmenin, toplumsal, biyolojik, sosyolojik, tarih ve astronomi konularını sürekli tekrar etmesi gerektiği<sup>60</sup> şeklindeki iddiaları çok işlediği görülmektedir.

Bununla beraber bilim ve kültür alfabesi diye addettiği Latin alfabesini, Türkiye'nin yaptığı gibi Arap harfleri yerine kullanımı için çağrı yapmıştır.<sup>61</sup> Nitekim Mûsa bu savına gerekçe olarak şunları ifade etmiştir.

<sup>55</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>56</sup> Mûsa, *Belâgat*, s. 142-145.

<sup>57</sup> Ahmet Emin ve Kasım Emin, Mısır'ın edebiyat dünyasında Emin kardeşler diye bilinmektedirler. Ahmet Emin Kahire Arap Dil Kurulu başkanı sıfatıyla daha çok dil konusundaki çalışmalarıyla ön plana çıkarken Kasım Emin de kadının özgürlüğü konusunda yaptığı çalışmalar ve irabın kaldırılmasıyla ilgili ileri sürdüğü fikirlerden dolayı ün kazanmıştır.

<sup>58</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 128.

<sup>59</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 139.

<sup>60</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 137-138.

<sup>61</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s.183.

a. Latin alfabesini kullanmak doğulu-batılı ayrımını ortadan kaldırarak, toplumsal dengeleri düzeltmeye yardımcı olmaktadır.

b. Avrupalılar, Latince ve Grekçeden çeşitli kelimeler alarak bunları modern kavramlara çok rahat bir şekilde ad yapmışlardır. Kaldı ki bu kavramların alınmasında bir sıkıntı olmamaktadır.

c. Arapçada kullanılan ilmi kelimelerin çoğu Latin harflerle kullanılmaktadır.

d. Arap alfabesine mukabil, Latin harfleriyle yazmak daha kolaydır.

e. Avrupa dillerinin Mısır'da daha rahat öğrenilmesi sağlanmalıdır böylece kapalı olan halkın ufku açılmış olur. Bu anlamda Latin alfabesini kullanmak Mısır toplumuna ışık tutacaktır, ifadelerine yer vermektedir.<sup>62</sup>

Bu söylemlerden de ortaya çıkan Mûsa'nın Arapçaya olan nefreti ve batıya olan hayranlığı, kendisini bu kitabı yazmaya itmiştir.

### **Dil Özelindeki Savlarının *El-Belâğatü'l-'Asriyye Ve'l-Luğatü'l-'Arabîyye* Adlı Eserindeki Dayanakları**

Bir bütün halinde eser dikkatlice ele alındığında müellifin, eserini sistematik olmasa da kelime-dil-belâgat şeklindeki bir tasnifi takip ettiği gözden kaçmamaktadır. Bizler de bu bölümü işlerken yazarın takip etmiş olduğu bu metodolojiye uymaya çalışacağız.

#### **A. 1. Eserde Harf-Kelimeye Dair Ortaya Konan Savlar**

Harf, sesin yazıya aktarımında kullanılan işarettir. Harfler bir araya gelerek alfabe meydana getirmektedir. Bu anlamda her ulusun kendine has bir alfabeti olmakla beraber farklı ulusların kullandıkları benzer alfabetler de olabilmektedir. Selâme Mûsa, Arap toplumunun en büyük nişanelerinden biri olan Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin kullanılmasını savunmaktadır.<sup>63</sup>

Nitekim Selâme Mûsa, Mısır'da Latin harflerinin kullanımı konusunda çaba sarf ederken öte yandan Osmanlı payitahtında Arap harflerinin değiştirilmesiyle ilgili ilk tartışmaların bundan önce başladığı görülmektedir. Tanzimat döneminin aydın kuşağı, bilgilerini, fikirlerini yaymak amacıyla neşriyat konusuna büyük önem vermiş ve ilk sivil gazetecilik girişimleri de bu dönemde gerçekleşmiştir. Aynı zamanda ülkedeki dil, eğitim ve kültür sorunları gündeme gelmiş ve bu konulardaki en önemli araç olan alfabe ve dil aydınlar arasında tartışılmıştır. Arap alfabesiyle ilgili ilk ciddi girişim, Münif Paşa (öl. 1910) tarafından başlatılmıştır. Münif Paşa, üyesi olduğu *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye*'de 1862 yılında bir konferans vermiştir. Söz konusu konferansta hareke olmadığı için bir kelimenin çeşitli biçimlerde okunabildiğini, anlamları bilinmeyen bazı kelime ve özel isimlerin okunmasının

<sup>62</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 140-141.

<sup>63</sup> Mûsa, *Belâgat*, s. 183.

mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Aynı şekilde dildeki Arapça-Farsça kelimelerin okuma-yazmayı büsbütün zorlaştırdığını, büyük harf olmadığı için özel isimlerin diğerlerinden ayırt edilemediğini, Avrupalıların ise yazılarında böyle zorluklar olmadığı için, 6-7 yaşından başlayarak her insanın okuyup yazabildiğini, payitahtta ise yazıyı öğrenmenin zorluğu yüzünden halkın fikren terbiyesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.<sup>64</sup> Öte yandan Azerbaycanlı şair Ahunzade Feth Ali (öl. 1878), *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye*'ye bir tasarı sunmuştur. Bu tasarıda; Arap harflerinin zorluğu, Arap harflerinin kullanılması için dini bir zorunluluk olmadığı ve yeni bir yazı sisteminin alınabileceği belirtilmiş, ancak Cemiyet bir rapor hazırlayarak, yüzyıllardır kullanılan bir yazının değiştirilmesinin zor bir iş olduğu sonucuna varmıştır. Böylece Osmanlı payitahtında alfabe konusu sürekli tartışıla gelmiş ve nihayetinde bu değişim 1 Kasım 1928 tarihinde harf inkılabıyla Cumhuriyet döneminde gerçekleşmiştir.<sup>65</sup> Nitekim Mûsa, Arapçada bulunan çok sayıdaki eş anlamlı kelimenin, gerçek anlamı yakalamaya mani olduğunu bununla beraber bu durumun dile zarar verdiğini söylemekte, bu iddiaların ışığında yeni bir harf sistemini kaçınılmaz görmektedir.<sup>66</sup>

Bütün bu gelişmelerin ışığında alfabenin değiştirilmesi, kelimelerin çağa uygun(suz)luğu konularında kafa yoran Selâme'ye göre: *"Hazret gibi bir kelimeyi bir batı diline çevirmek zordur; zira batılının kafasında buna mukabil bir mefhum yoktur. Kadını ifade ederken şunun annesi, bunun kızı şeklindeki ifadeler kullanılarak ismini zikretmekten kaçınmak, toplumsal gerçeklikle bağdaşmaz."*<sup>67</sup> Bununla kelimelerin taşıdığı mananın kişinin büyüdüğü atmosfere ve kültür düzeyine göre değiştiğini belirtmektedir. Bir doktora cinsellik denildiğinde onun aklına buna dair hastalıklar ve tedavi yolları gelirken; kültür düzeyi düşük birine söylendiğinde ise onun aklına sadece kadın gelmektedir. Böylece zihni bulanık bir bireyin bu denli olan dilinin, hem kendisine hem de topluma zarar vereceğini iddia etmektedir.<sup>68</sup>

Başka bir iddiasına göre hâlihazırdaki Arapçadan, savaşa dair kelimelerin atılıp yerine barış kelimelerinin yerleştirilmesi gerektiğidir. Ona göre demokratik bir sürece doğru giden bir toplum, bünyesinde parlamento gibi kavramları barındırmalıdır, oysaki eski Arapların parlamenter yapıya delalet eden bir kelimeye hiçbir anlamı yüklemediklerini ifade etmektedir.<sup>69</sup>

Nitekim Selâme; *"Toplumun üzerinde mutabık kaldığı kelimeler kavram tartışması yaratmaz, oysaki Mütenebbi'nin divanına bakıldığında, sıklıkla karşılaşılan yeni kelimeler, günümüz Mısırlı bir gencin işine yaramaz. Bu kelimeler, savaştı bir topluma aittir, bundan dolayı bizimle ilgileri yoktur. 20 yy. toplumumuz, medeni bir dile gereksinim*

<sup>64</sup> Ortaylı, İlber, *Gelenekten Geleceğe*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001, s. 103.

<sup>65</sup> Tansel, F. Abdullah, "Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler (1862-1864)" *Belgelerle Türk Tarih Dergisi, Dün-Bugün Yarın*, İstanbul - 1985, s. 16.

<sup>66</sup> Mûsa, a.g.e., s. 51.

<sup>67</sup> Mûsa, a.g.e., s. 44.

<sup>68</sup> Mûsa, a.g.e., s. 88.

<sup>69</sup> Mûsa, a.g.e., s. 79.

duyar.”<sup>70</sup> Düşüncesiyle burada var olan ve bu topluma ait bazı kelimeleri farklı bir dile örneğin İngilizceye çevirmenin zorluğuna dikkat çekmektedir. Bir başka iddiasında da; Zemaşşehri'nin tanımını yaptığı kişilik kelimesi Arap toplumuna hastır, onun Mısır'da oluşturduğu mana İngilizcedeki karşılığından çok farklıdır.<sup>71</sup> Kelimeler, toplumun ahlakını en iyi ortaya koyan görsellerdir. Bir toplumda kan kelimesi çok konuşuluyorsa, orada duygusal algı, yıkma üzerine kuruludur, kanın dökülmemesi söz konusu olmaz.<sup>72</sup> Kelimeler duygulara yön verirler. Duygu ve düşünceleri ifade ederken kullanılan sözcük, bütün bir ifadeyi yönlendirir. Birisinin kız çocuğundan söz ederken namusa dair kullanılacak bu kavrama yakın bir kelime belki de o çocuğun namus davasından ölümüne neden olacaktır. Üstelik kadının sosyal durumu ile ilgili kullanılan kelimeler, kadının sosyal kimliğini ortaya koyar. Kişiyi yeren, yücelten kelimeler toplumun algı düzeyine göre şekil alır. Kelime düşüncedir, o, olmadan düşünemeyiz. Dilde ve fikirde sürekli kan kelimesi olursa kan dökülür, şeklinde ortaya attığı düşüncelerin temelinde Selâme'nin Arapçayı hakir gördüğü apaçık anlaşılmaktadır.

Ayrıca Mûsa'ya göre; “Kelimeler, toplumun ilerlemesinde ve realitesinde son derece etkilidir. Toplum edebiyat, bilim ve ilerlemeye dair kelimeleri çokça kullanırsa bu uğurda hedefe doğru yol almış olur. Kelimeler nesnel ve öznel, güneşin doğudan doğması bir nesnel kavramdır; fakat çocuk zekidir denildiğinde zeki olmak öznel; çünkü onun zeki olması sizin takdirinizdir. Bu anlamda, nesnel ifade kullanımı nesnel bilgiyi, öznel ifade kullanımı ise öznel anlamlar kazandırır. Toplamların bu anlamda düzeylerini, kullandıkları kelimeler belirler.”<sup>73</sup> türündeki savları eserinin pek çok yerinde dile getirdiği Mısır'ın bir tarım toplumu olduğu tasavvurunun zuhurudur.

Ayrıca Mûsa, dildeki bir takım kelimelerin anlam değişimi olgusu üzerinde durmuştur. Örneğin, “ثورة” kelimesinin eski dilde fitne anlamında kullanıldığını ve nahoş bir mana taşıdığını, öyle ki, bu kelimenin “فرنسية ثورة” Fransız Devrimi anlamında kullanıldığında bunun kötü bir şeye delalet ettiğini fakat bunun demokratik bir tabir olmadığını; Oysaki bu kavrama, Fransız halkının kurtuluşu manası verilmek istendiğinde, buradaki devrim kelimesinin ülkedeki duyguları taşıdığını<sup>74</sup> örneklendirmektedir. Bu durumun da makul olduğu gözden kaçmamaktadır.

Mûsa, kelime algısına farklı açılardan bakmakla beraber diğer dillerle de ilişkiler kurmaya çalışmaktadır. Ona göre İngilizcedeki kolaylık onun yaygınlaşmasını ve ilim dili haline gelmesini sağlamıştır. Aynı şekilde Arapçadaki cinsiyet kavramı ise kişiyi içinden çıkmaz bir hale sürüklemektedir. Arapçayı öğrenmek isteyen biri, السلم، الكهرياء الحرب، الروح، السلم، kelimelerinin cinsiyetini bilmek zorundadır.<sup>75</sup> Bu durum kelime öğretimini ve sözcük tasnifini zora sokmaktadır. Biyoloji, antropoloji,

<sup>70</sup> Mûsa, a.g.e., s. 99.

<sup>71</sup> Mûsa, a.g.e., s. 95.

<sup>72</sup> Mûsa, a.g.e., s. 97.

<sup>73</sup> Mûsa, a.g.e., s. 60-67.

<sup>74</sup> Mûsa, a.g.e., s. 102.

<sup>75</sup> Mûsa, a.g.e., s. 124.

jeoloji, sosyoloji gibi sanat ve bilim dallarına ait kelimelerin Arapçaya olduğu gibi alınmasının nedeni bu kelimelerin, Arapça yazılmasındaki zorluktur.<sup>76</sup>

Arapçada ve diğer batı dillerinde aynı anlamda kullanılan sözcüklerin ortak bir dil inşasını kolaylaştıracağını iddia eden Mûsa, aşağıda verilen kelimeleri bu tasavvuruna delil olarak sunmaktadır.

- (Orkestra) Orchestra رقص = رقص  
 (Köpek) Canis كلب = قنص  
 (Sevme) agappo أحب = أحب  
 (Taş) Calcule حجرة = قلقىة  
 (Köy) Cure قرية  
 (Arazi ölçü birimi) Feudum فدان = ملك أو ماشية  
 (Tahıl) Grain جرن = حبوب  
 (Büyük) Major ماجور = ماعون كبير  
 (Buz) Gelid جليد = ثلج  
 (Dil/Lisan) Logos لغة = كلمة  
 (Evrak/Kağıt) Cartas قرطاس = ورق  
 (Kalem) Calamus قلم = قلم  
 (Volkan) Volcano بركان  
 (Saray) Castle قصر = قصر  
 (Felsefe) Philosophie فلسفة = فلسفة  
 (Seramik) Ceramic قرميد = صصال  
 (Kılıç) Sif سيف = سيف  
 (Saçak) Freize إفريز = إفريز  
 (Haz/Tat) Palate البلاط = بلاط  
 (Burç) Bourg البرج = البرج  
 (Yer/Yüzey) Acre عقار = أرض  
 (Ölçüt/Kriter) Canon قانون = قانون

Selâme, eserinde, bu kelimeleri herkesin bildiği sözcükler şeklinde işlemiş<sup>77</sup>, bununla da ortak bir dil inşasını ortaya koymaya çalışmıştır.

Ancak bu iddiaları ortaya koyarken Arapçanın sahip olduğu imparator dil<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 169.

<sup>77</sup> Mûsa, *Belâğât*, s. 118-120.

<sup>78</sup> Banarlı, Nihat Sâmî, *Türkçenin Sırları*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 26.

vasfını görmezden gelmiştir. Arapçanın kelime sayısı bakımından dünyanın en zengin dillerinden biri olmasının nedeni mücavir dillerden sürekli kelime alarak bunları Arapçalaştırmasıdır. İbranice, Latince, Sanskritçe, Farsçadan çok kelime alan Arapça kelimeyi kendine adapte etme sistemiyle yabancı kelimeleri Arapçalaştırmıştır. Selâme'nin üzerinde durduğu örneklerden hareketle Yunancadan alınan philopsopia kelimesi kalıba sokularak onun felsefe ve tefelsefe kalıbıyla Arapçalaştığı görülmektedir, aynı şekilde sophia kelimesi de farklı dilsel çekimlere tabi kılınarak sufi, tasavvuf ve mutasavvıf gibi kelimeleri doğurmuştur. Farsçadan alınan endaze kelimesi Arapça kuralları içerisinde hendese olarak kabul görmüş ve dile mal olmuştur, buradan da Türkçeye mühendislik olarak geçmiştir. Arapçanın, imparator dil vasfını kazanmasına neden olan en büyük etmen şüphesiz ki; Kur'ânı Kerim'dir. İlahi mesaj yüklü dinimizin kitabı, ifade kudretine ve tınılı ifade özelliğine sahip bir sıfatla önüne çıkmış tüm kelimeleri bünyesine katmıştır.<sup>79</sup> Nitekim söz konusu durum, Mûsa'nın iddia ettiği gibi bir ortak bir dili doğurmaz, aksine Arapçanın zenginliğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan Klasik Arapçanın terk edilmesiyle ilgili bir algı oluşturmaya çalışan Mûsa, Napolyon'dan sonra meydana gelen gelişmelerin ışığında Mısır, Lübnan ve Suriye'de yayılan Fransızca'yı bu dildeki eserlerin Arapçaya çevirilerini engellediği düşüncesiyle eleştirmiştir.<sup>80</sup> Ancak daha sonra bu düşüncesinden dönmüş Arapların batılı kaynakları orijinal diliyle okumalarının daha iyi bir zevki selim oluşturacağını iddia etmiştir.

Mûsa, elli, altmış bin yabancı ilmi kelimenin Arapçaya tercüme edilerek kazandırılmasının imkânsız olduğunu ifade etmiş ve Arap Dil Kurumu'nun yaptığı kelime uyarlamasının yetersizliğine atıf yapmıştır. Ona göre kurulu oluşturanlar ziraat toplumuna tabidirler. Üstelik Kurum, Arapçadaki üç sesli harfin (kısa sesler: harekeler) varlığına mukabil, batı dillerinde bulunan beş sesli harfe (a, e, i, o, u,) uyarlama sıkıntısı yaşamaktadır.

Öte yandan binlerce yıl evvel hiyeroglif yazısı yerine Grekçeyi kullanan Mısırlılar rakamların yerine Hint rakamlarını alırken, modern Avrupa ise Arap rakamlarını almıştır.<sup>81</sup> Arapçanın 1945 tarihi itibarıyla sahip olduğu zorluktan dolayı Müslüman toplumunun Latin harfleriyle yazan Türkiye'ye rağmen %60'ının doğru-dürüst yazamadığını belirtmektedir. Arap Dil Kurumu'nun ilmi kelimeleri Arapçalaştırmaya çalışırken bu kelimeleri içinden çıkılmaz bir hale soktuğunu iddia etmiş, bu durumdan dolayı çoğu Arap âlimin eserlerini İngilizce yazmaya çalıştıklarını belirtmiştir. Latin alfabesinin alınması durumunda Mısır halkının mevcut durumdan ileriye doğru bin sene ilerleyebileceğini iddia etmiş, böylece geçmiş ile gelecek arasında bir köprü kurulacağını vurgulamıştır.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> Banarlı, *a.g.e.*, s. 23-24.

<sup>80</sup> Mûsa, Selâme, *Mekâlât mütenevvi'*, Müessesetü Hindâvi li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 89.

<sup>81</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 158-159.

<sup>82</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 163.

Mûsa'ya göre, toplumun aydınlık yolu, ilim ve sanata yönelmesinden geçmektedir; aksi takdirde dinazorların nesillerinin tükenmesi gibi Arapların da karanlığa mahkûm kalacaklarını, tek çıkışın Latin alfabesini kullanmak olduğunu belirtmektedir. Arap harflerinin çağın gerisinde ve çareyi de medeniyet dili Avrupa'nın kullandığı ve temelini Grekçeden alan harflerde bulmaya çalışmaktadır.<sup>83</sup> Bu iddiada bulunan Mûsa, Arapçanın dünyada en az değişim gösteren dil olduğu gerçeğinden uzak durmaktadır. Mûsa'nın günümüzde Arapça bilgisine sahip bir kişinin zaman tüneline binmesi misali Cahiliye döneminden biriyle karşılaşması durumunda iletişimi çok rahat sağlayacağı düşüncesini hiç aklına getirmediği görülmektedir. Üstelik İslam toplumunun Kur'anı Kerim'e gösterdiği hassasiyeti de görmezden gelmiştir.

Selâme Mûsa en küçük dilsel yapı olan sözcüğün Arap dilindeki algısını sosyolojik temellerde ele almaya çalışmaktadır. Ancak eksik bıraktığı şey kendisi için karmaşık olan durumun Arapça nezdindeki dilsel zenginliktir.

## B. 2. Eserde Dile Dair Ortaya Konan Savlar

Mûsa'ya göre ideal dil, öznelikten kendini sıyırıp nesnel olan dildir. Sayıların içinde yer bulmadığı dil, zayıf dildir. Öyle ki; sosyal bir bireyin gelişmiş aklıyla kullanacağı kelime sayısı, kültürsüz bir bireyinkinden fazladır.<sup>84</sup> Mûsa, dil özeğinde Arap toplumunu ikiye ayırmaktadır. Birincisi vahada yaşayan ve Araplara çöl, deve, savaş ile ilgili binlerce kelimeyi miras bırakanlar; ikincisi ise Irak, Mısır, Suriye ve Hicaz'da yaşayan modern Araplardır. Ona göre bütün bunlara rağmen Arapça hâlâ vahada yaşayanların dilidir.<sup>85</sup> Nitekim özünde Aristokrat olan Arapların kullandığı dil de böyle bir hal almıştır. Ona göre; Arap dilinde secili sözler, istiâreler ve mecâzlar çokça yer almaktadır. Oysaki demokratik Mısır'ın dili demokratik olmalıdır. Aristokratik bir dille, kavram oluşturmak son derece sıkıntılıdır.<sup>86</sup>

Diğer yandan Mûsa, müzeden çıkarılmayan, kazılarda bulunan eserlerle, sözlüklerde saklanan kelimeleri benzer addetmektedir; ona göre kelimeler sözlüklerden çıkarılarak halkın hizmetine sunulmalıdır. Yani sadece edebi metinlerde bulunan kelimeler ya halka arz edilmelidir ya da tamamen ortadan kaldırılmalıdır. Böyle yapılmadığında ortalıkta dolaşacak kelimeler zihin bulandırmaktadır.<sup>87</sup> Öte yandan Arapça bilimsel üretim anlamında ölü bir dildir, Arapların üzerine düşen toplumu ilme doğru hareketlendirmektir. Nitekim dil, toplumu aktif kılmalıdır bu anlamda Arapça, Fransızca, Almanca ve İngilizcenin gerisindedir.<sup>88</sup> gibi iddialardan imtina etmemektedir.

<sup>83</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 176-179.

<sup>84</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>85</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>86</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>87</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>88</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 93.

Aynı zamanda Selâme'ye göre; bir toplumda halkın genetiğini taşıyan dil yani halk diyalekti ile yazılı dil yani fusha gibi iki farklı dil olmamalıdır. İki kutuplu bir dilsel yapı anlaşmayı çıkmaza sokmaktadır. Nitekim bu durum bütün Mısır ve diğer Arap bölgelerinde kendini göstermektedir. Yazılı dilin toplumdaki koptuğu apaçıktır. Bundan dolayı dil bir mabet dili olmuş, kendisi ve toplumla aralarındaki fizyoloji bozulmuştur. Bütün bunlara rağmen Araplara düşen en büyük görev, konuşma ile yazı dilini birleştirmektir. Dildeki bu durumdan dolayı Mısır'da drama gibi bir takım sanatların gelişmesi beklenemez; çünkü Mısırlı bir olayı halk diliyle düşünür onu fushaya çevirmeye çalışır, dolayısıyla kelimelerin anlamlarını bulmadıkları görülmektedir.<sup>89</sup>

Selâme Mûsa, dilin ne olduğuyla ilgili şunları belirtmektedir:

1. Dil, diğer toplumsal gereçler gibi toplumsal bir araçtır.
2. Dil, bir anlaşma aracıdır.
3. Dil, öğrenme ve bilinçlenme aracıdır.
4. Avrupalılar dilleri sayesinde ilerlemişlerdir.<sup>90</sup>

Nitekim dilin kutsal bir varlık olmadığını ve gelişime tabi olduğu kadar da değişime tabi olması gerektiğini aktarmaktadır.

Öte yandan Mûsa, kaleme aldığı çoğu eserinde Arapçanın çağdışı bir dil olduğunu her fırsatta dile getirmiştir.<sup>91</sup> Bu sonuca da batı dillerini temel alarak ulaşmaya çalışmıştır. İleri sürdüğü bu savı da kendince geliştirdiği bir takım iddialarla desteklemeye çalışmaktadır.

Ona göre, kullanılan dil, kültürün ve bilinçli olmanın aynasıdır. Bunu “أحب” (seviyorum) kelimesiyle açıklamaya çalışmaktadır. “أحب” denildiğinde ilk akla gelen iki farklı cinsin birbirini sevmesidir. Fakat “Ben Mulûhiyye yemeğini severim.” denildiğinde kelimenin taşıdığı değer kaybolur. Bu yemek erkek mi, dişi mi diye bir problem doğar. Bu da dil sahibinin medeni olmadığını göstermektedir. Oysa medeni bir dil olan İngilizcede, çiftlerin birbirini sevmeleri anlamında “love”; yemeği sevme anlamında “like” kelimeleri kullanılmaktadır.<sup>92</sup> Aynı zamanda Mûsa, sevmek kelimesindeki sıkıntıyı، السعادة، الحنان، النشاط، السرور، الألم، الجمال، gibi kelimelerde de görmektedir.

Öte yandan Mûsa, Roma, Yunan, Fars dillerinden Arapçaya geçmiş yaklaşık üç bin kelimenin olduğunu iddia etmektedir. Bunlara Arapçanın klasik döneminden kalan kelimeler de eklenince, anlamın tek yerde durmasının mümkün olmayacağını belirterek, her gün basında karşılaşılan kelimeler, mecâz ve istiâre zenginliği taşıdığı için bunların yeni jenerasyonlara açıklanmasının imkânsızlığı iddiasında

<sup>89</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>90</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 165.

<sup>91</sup> Mûsa, Selâme, *Hâülâi 'Allemüni*, Müessesetü Hindavi lî't-tâ'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 195.

<sup>92</sup> Mûsa, *Belâğât*, s. 70.



bulunmaktadır.<sup>93</sup> Bundan dolayı kelimelerin modern toplumun aklına uymak zorunda olduğu görüşünü vurgulamaktadır.

Ayrıca Mûsa, İslami fıkıh dili diye bir tabiri literatüre kazandırmaya çalışmaktadır.<sup>94</sup> Burada amaç edindiği şey, söz konusu dilin asla avam dili olmadığı bir grup seçkin zümrenin dili olduğu şeklindedir. Oysaki bu çabası son derece yersizdir, iddia ettiği dil yani Kur'an dili asla bir zümreye indirgenemez zira o, kelâmullahtır. Öte yandan Mûsa, bu dil tanımından vazgeçmiş ve demokratik dil<sup>95</sup> diye yeni bir iddianın hamiliğini yapmaya çalışmıştır.

Mûsa, bütün bu düşüncelerin gölgesinde irabın kaldırılarak, ifadeye kolaylık kazandırılmasını, bunun halk diliyle sağlanmasını önermektedir, edebiyatı halka bağlayan bir kimlik tesisi için Latin alfabesinin Arap alfabesi yerine alınması gerektiğini iddia etmektedir.<sup>96</sup> Ona göre dil evrensel değerlere yer vermekle beraber, sürekli dönüşen dünyanın bünyesine kattığı yeni kelimelere yer vermelidir. Dil; Kimya, sosyoloji, tıp gibi kavramlara uzak kalmamalıdır. İfade edilen bilimlerle ilgili kelimeler hayata adapte edilmelidir. Deve ve çöl hayatı üzerine kurulu Arap yaşam tarzına ait kelimeler nasıl yaygınlsa, bilime dair kelimeler de yaygınlık kazanmalıdır.<sup>97</sup>

Arapçaya sürekli olumsuz bir kulp takmaya çalışan Mûsa, pek çok dilin aksine İngilizcenin uluslararası bir dil olmasının nedenini; onun ağır gramer ve karmaşık cümle yapılarından uzak olmasına, günümüzde sınırsız bir yaygınlık sergilemesi ve yabancı kelimeleri adapte etmedeki üstünlüğüne bağlamaktadır.

Ona göre, Klasik Arapçaya karşı, İngilizce klasikliği kaldırmaz. Shakespeare'in üç asır önce kullandığı dili, bir İngiliz şimdi kullanırsa adı deliye çıkar. Mısır'da zuhur eden benzeri durumlar, sadece kendisini edebiyatta göstermez, kendini zihni olarak da ortaya koyar. Bu anlayışın hamileri, halen Ebu Talib'in dönemindeki haricileri işlemektedirler.<sup>98</sup> Aynı şekilde Cahız'ı, onun diliyle ele alarak, dilden aldığı hazzı, şimdiki modern dili unutarak farklı bir dil ile almaya çalışmaktadırlar. Bütün bu duruma rağmen Arap yazarların bazıları, kendilerini akıllı sanıp gezmektedirler.<sup>99</sup>

Bununla beraber Mûsa, Latince ve Grekçeden Arapçaya geçen kelimeleri, globalleşmenin ekseninde yeni dilin tesisi için son derece anlamlı bulmaktadır.<sup>100</sup> Üstelik bu kelimelerin bütün batılılar tarafından bilindiğini söyleyen Mûsa'ya göre yapılması gereken en elzem şey kelimeleri olduğu gibi tercüme etmektir.

<sup>93</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 74-76.

<sup>94</sup> Mûsa, Selâme, *Mekâlât Mütenevvü'a*, Müessesetu Hindâvi li't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 128.

<sup>95</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>96</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>97</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 111-113.

<sup>98</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 120-121.

<sup>99</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 122.

<sup>100</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 116.

### C. 3. Eserde Belâğata Dair İddia Edilen Savlar

Mûsa'ya göre, her şeyden önce mantık kurallarını barındıran, hataları bir çırpıda ayıklayan, zekâyı kelime vasıtasıyla harekete geçiren, fikirleri kanalize eden, toplumu güzele yönlendirmeye yarayan yeni bir belâğat geliştirilmelidir.<sup>101</sup> Mısır'ın kendini tarım toplumundan kurtarıp, sanayi toplumuna dönüştürmesi durumunda yeni bir belâğat anlayışının doğacağını, üretim tarzının dilin şekillenmesinde en büyük paya sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>102</sup> Ayrıca Selâme Mûsa, "1906 yılına kadar bizler edebiyatın ne demek olduğunu bilmiyorduk. O ana kadar bizim için edebiyat beyan ve belâğatın donuk kurallarından başka bir şey değildi; fakat bu dönemden sonra bizler el-Liva gazetesinde yazılan makalelerden bir edebi keyif almaya başladık. Klasik edebiyattaki bazı tabirler bizi adeta boğuyordu, Maverdi ile İbn Mukaffâ arasındaki üslup farklılığı bu edebiyattan tamamen soğuttu. Farah Anton'a ait el-Câmi'a dergisini okuduktan sonra Avrupa'da var olan edebi keyfi keşfettim."<sup>103</sup> sözleriyle belâğat ve dil konusunda fikirlerini beyan etmiştir.

Mûsa'ya göre, belâğatın temeli sağlam olursa düşüncenin önü açılır,<sup>104</sup> kullanılan kelimeler, ahlakı ortaya koyar ve toplumsal davranışları belirler. İnsan kullandığı dile ya faziletli ya da rezil, ya akıllı ya da deli, ya âlim veya cahil olabilmektedir.<sup>105</sup> Bununla beraber, bugünkü mevcut belâğatın isteklere, arzulara cevap veren bir belâğat olduğunu, zekâ, akıl ifade eden bir özelliğe sahip olmadığını<sup>106</sup> aktarmaktadır.

Öte yandan Mûsa'ya göre, toplumu dilsiz kılan söz konusu durum, pek çok sanatın ve ilmin gelişmesine mani olmuştur. İlim sahibi olmanın tek çıkış yolu, batıda olduğu gibi konuşulan dili yazı diline dönüştürmektir. Bin yıl önceden kalan kelimeler özü itibarıyla aristokrat ve otokrattır, oysaki Mısır, demokratik bir toplum olmaya çalışmaktadır.<sup>107</sup> Ayrıca mantıklı düşünmeye fırsat veren dil, güzel dildir, rakamsal değerlere sahip olmayan bütün psikolojik ve sosyolojik değerlerin ilmi bir yönü yoktur. Mısır'da öğretilen duygusal belâğat, akli belâğatten yoksun sadece mecâz, istiare ve duygusallık içermektedir. Duygu üzerine kurulan bir dil bireyi mantık dilini kullanmaktan uzaklaştırır.<sup>108</sup> Öte yandan Selâme Mısır'da göze çarpan en olumsuz durumun bu olduğu üzerinde durarak, okullarda var olan bu dilsel atmosferi değiştirerek düşünceyi dile taşıyan nesiller yetiştirilmesini önermiştir.<sup>109</sup> Selâme Mûsa'nın belâğatı tanımlarken edebi sanatlardaki hazzı görmezden geldiği açıktır. Nitekim fasih dille yazılmış bir şiirin bireyde ne kadar bir zevki selim doğuracağını hesaba katmadığı açıkça görülmektedir. Kaldı ki; belâğat yani beliğ söz, onun iddia ettiği gibi toplumu karmaşıklığa değil, doğruya kanalize etmektedir.

<sup>101</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 106.

<sup>102</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>103</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>104</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>105</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>106</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>107</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>108</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>109</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 58.



Öte yandan Mûsa, eşsiz hitabet örnekleri verdiği *Eşherü'l-hitâb ve meşâhiri'l-hütebâi* kitabında Hz. Ali'nin diline ve fesâhatına atıfta bulunarak 239 hutbe, 79 mektup ve 480 hikmetli kısa sözden oluşan *Nehcü'l-belâğa*'yı övmüştür.<sup>110</sup> Başka bir eserinde ise Zemahşehri'yi *Esâsü'l-belâğa* kitabında mecâz ve istiâre sanatlarını netleştirdiği için de eleştirmektedir.<sup>111</sup> Daha pek çok eserinde Arap belâğatını şatafatlı seçkin grupların dili bulmakta ve belâğatın demokratik ve halkçı olması gereği üzerinde durmaktadır.<sup>112</sup> Bütün bu söylemlerinin gölgesinde kendisi çağdaş dil, demokratik toplum, ilerlemenin teorileri üzerinde çalışırken çağdaşları yazarları, dört halife, Emevi ve Abbasi devri olaylarını o dönemin söz sanatlarıyla yazdıkları için eleştirmektedir.<sup>113</sup> Bu söylemle kendi egosuna yenik düştüğü aşıkardır. Ona göre 20. yy. belâğatı bu dönemin dilsel kaidelerini ihtiva etmelidir, beş yüz yıl önce kullanılan ifadeleri içermemelidir.<sup>114</sup>

Selâme Mûsa'ya göre, belâgat, bir amaç değil, bir araçtır.<sup>115</sup> Mecâz ise bir dilsel yanılgıdır.<sup>116</sup> Nitekim *el-Belâğâtü'l-'asrîyye ve'l-luğâtü'l-'Arabîyye* isimli eserini bu şiarla kaleme almıştır, ayrıca yeni belâgat diye ifade ettiği belâğata da, her düzeyde dilsel bir zevk uyandıran sanat şeklinde bir ifade kazandırmıştır.<sup>117</sup>

Selâme Mûsa, Arapçanın çağa uygunluğuyla ilgili her ne kadar bir takım tezler ortaya atsa da bunları destekleyecek somut deliller ortaya koyamamaktadır. Dilde reform düşünceleri taraf bulamamış aksine eleştirilmiştir. Dil-düşünce, dil-toplum kuramlarının etkisiyle ortaya koyduğu belâğata dair fikirler beraberinde bir reform getirememiştir. Aksine günümüzde bile eleştirilmektedir.<sup>118</sup>

Selâme Mûsa her ne kadar, fikirlerini bir takım iddialarla savunsa da fikir babaları ve yoldaşları savundukları düşüncelerden 1930'lu yıllarda vazgeçerek kendi kültürlerine farklı bir pencereden bakma arayışına girmişlerdir. Taha Hüseyin, Hz. Peygamberin hayatından bazı bölümlere yer verdiği *'Âlâ hâmişi's-sîre* eserini kaleme almıştır. Aynı şekilde Hüseyin Heykel, *Hayâtü Muhammed* adlı kitabını yazmıştır. Diğer yandan Abbas Mahmûd el-Akkad da *'Abkariyyetü Muhammed*'i yazmıştır. Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere İslamiyet'e ve İslami tasavvura karşı bir geri dönüş olmuştur. Aksine Mûsa'nın, Mısır halkının ulusal tarihini firavunlar dönemini referans noktası alması gerektiğini iddia etmesi Arap kültürü, edebiyatı ve diline muhalif olduğu kadar mutlakiyetçi rejimlere de muhalif olması<sup>119</sup> bir çelişki olarak görünmektedir.

<sup>110</sup> Mûsa, Selâme, *Eşherü'l-hitâb ve meşâhiri'l-hütebâi*, Müessesetü Hindâvi li't-tâ'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 24.

<sup>111</sup> Mûsa, Selâme, *Nâzâriyyetu't-tâdavvûr ve asli'l-İnsan*, Müessesetü Hindâvi li't-tâ'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 128.

<sup>112</sup> Mûsa, Selâme, *el-Edebü liş-ş'ab*, Müessesetü Hindâvi li't-tâ'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 33.

<sup>113</sup> Mûsa, Selâme, *Terbiyetü Selâme Mûsa*, Müessesetü Hindâvi li't-tâ'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 176.

<sup>114</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>115</sup> Mûsa, Selâme, *el-Edebü liş-ş'ab*, Müessesetü Hindâvi li't-tâ'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012, s. 25.

<sup>116</sup> Mûsa, *Belâğât*, s. 45.

<sup>117</sup> Mûsa, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>118</sup> Aytaç, *a.g.m.* s. 127.

<sup>119</sup> Livaoglu, *a.g.e.*, s. 80.

Mûsa, düşüncelerini oluştururken İngilizlerin Hz. Peygamber Arap'tı, Kurân da Arapçaydı dolayısıyla Arap olmayan Mısırlıların kendilerini bu tasavvurda görmeleri yersizdir düşüncesinin izleri görülmektedir. Bilinen şu ki: İngiltere siyasi emellerine kavuşmak için böyle bir siyaseti bilinçli bir şekilde takip etmiştir. İngilizlerin beraberlerinde getirdikleri müsteşrikler bu plan ekseninde çalışmışlar, İngiliz Dr. Wilhelm Spitta, bu meyanda *Kavâidü'l-luğatil-'Ammiye fi Mısır* adlı eserini neşretmiştir. Bu sahasında ilk olma vasfı taşımaktadır. Daha sonra dil birliğini bozmak namına Dr. Karl Wollers, Sildon Wilmore gibi müsteşrikler de benzer eserler kaleme almışlardır. 1910-1930 yılları arasında Mısır dışındaki diğer bölgelerde de buna benzer çalışmalar yapılmıştır.<sup>120</sup>

Bu eserlerin hepsinin yabancılar veya gayrı müslimler tarafından çoğaltılıp yayılması da manidardır. Arap karşıtlığı konusunda her türlü tepkiyi gösteren Mûsa, doğulu olduklarına dair düşüncenin Mısırlılarda bir maraz olduğunu ifade etmektedir. Üstelik Mısırlıların batı kültürüne karşı besledikleri nefretin nedeninin Arap kültürüne gösterilen sadakatten kaynaklandığını söylemekte, Mısırlıların kendilerini unutup Mütenebbi'yi ezberlemeye çalışmalarını, Hz. Ali ile Muaviye arasında bir tercih yapmalarını anlamsız bulduğunu açıklamıştır. Öte yandan İslam'ın, resim ve heykeli yasaklamasına mukabil eski Mısırlıların bu alanda ne kadar ileri gittiklerini ispatlamaya çalışmaktadır. Arap kültürünün ortaçağ karanlığının görünümünde olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu kültür ve dil ile uğraşmanın yersiz olduğunu bunun yerine bir Mısırlının kültürel olarak Araplardan daha üstün olduğunu bilmesi ve antik Mısır üzerine kafa yorması gerektiği düşüncesini ileri sürmektedir.<sup>121</sup> Nitekim şark ve garp kavramlarının Mısır'a zarar verdiğini, Mısır için kullanıldığında beyinlerde farklı çağrışımlara neden olduğunu belirtmiştir. Başka bir ifadeyle bu iki kelimeye dinsel fosil demiştir.<sup>122</sup>

### Sonuç

Selâme Mûsa, kaleme aldığı 45 eserle çok velut bir yazar olmasına rağmen ilmi meclislerde adının geçmemesinin en büyük nedeni dünya görüşü ve dini algılayış biçimidir. Mûsa'nın edebi ve siyasi kimliği, söz konusu meclislerde onun yerinin netliği konusunda ihtilaflar çıkarmıştır. Kimisine göre kahraman, kimisine göre de hain damgası yemiştir. Yaşadığı dönemdeki dünyanın durumu, onu rüzgâra kapılan bir yaprak misali sağa-sola, yukarı-aşağı doğru iterken sabit bir fikirde durmasını engellemiştir. Mûsa'nın döneminde, doğuda bir kimlik tespiti bunalımı olduğu aşikârdır. Mısır toplumunun nereye ait olduğu sorusuna, batılı olduğu cevabını çok hızlı veren Mûsa, bu düşünceleriyle ilerlemenin önündeki kalbur olmuş, gereksiz, mesnetsiz, çağın gereklerine uymayan ve toplumun kabulünün

<sup>120</sup> Fazlıoğlu, Şükran, "Arap Harfleriyle Yazım Zorluğu İddiası ve Bunlara Verilen Cevaplar ", *Nüsha*, sy. 17, s. 51-54.

<sup>121</sup> Mûsa, Selâme, *el-Yevm ve'l-ğed*, Selâme Mûsa lin-naşr ve't-tevzi', Kahire, 1927, s. 82- 83.

<sup>122</sup> Mûsa, *Belâğât*, s. 47-48.

mümkün olamayacağı fikirler üretmiştir. Fasih Arapçayı hedef alarak, bu dilin halk-ümmet olma yolunda sağladığı faydaları göz ardı etmiştir. Bu fikri onun iddia ettiği; dünyayı küçük bir köye dönüştürme arzusu taşıyan sosyalist düşünceleriyle de çatışmaktadır. Zira Arap toplumunu birbirine bağlayan en büyük unsurlardan birisi, dil unsurudur.

Öte yandan Selâme'nin, Arap alfabesinin, çağın gereklerine uymadığı tasavvuru tamamen yanlıştır. Alfabeler yani, harfler sesin mahrecine göre şekil alır. Bu anlamda Arap alfabesi, Arap sesini en iyi karşılayan pozisyondadır. Arapçadaki kelime yoğunluğundan, eş anlamlı kelimelerin çokluğundan, müennes-müzekker özelliğinden, sesli-sessiz harfler konusunu irdelerken bu durumun bir dil için zenginlik olduğundan uzak durmuştur.

Mûsa'nın genel tasavvuruna bakıldığında onun İslamiyet'ten apaçık bir şekilde nefret ettiği görülecektir. Sahip olduğu bu düşünceden dolayı Mısır'da olan hiçbir şeyi İslamiyet'le; Müslümanlıkla bağdaştırmak istemez. Bundan dolayı çoğu fikirlerini sahip olduğu bu durum sayesinde fütursuzca söyleyebilmiştir.

Selâme Mûsa, ömrünün büyük bir kısmını Mısır toplumunu Arapçadan koparmaya ayırmıştır. Bu konuda başarılı olamayacağını anlayınca da incelemeye tabi tuttuğumuz el-Belâğatü'l-'asriyye ve'l-luğâtü'l-'Arabiyye adlı eserinin ana fikrini oluşturan dilde sadeleşme diye yeni bir teorisi geliştirmiştir. Teorisinin ilhamını da Charles Kay Ogden'nin (1889-1957) dilbilimci sıfatıyla İngilizce için öngördüğü savlarından almıştır. Bunu yaparken irabın kaldırılması, Latin alfabesinin kullanılması, belâğatte yenileşme ve cinsiyet ayrımının kelime bazında kullanılmaması gereği üzerinde durmuştur. Söz konusu fikirlerinin geçerlik kazanmamasının en büyük nedeni Arapça ve İngilizce arasındaki farkları dilbilimsel olarak tasnif edememesi, Arapçanın Kur'anı Kerim'in dili olduğu gerçeğini görmemesidir, bu durum da onun gramer alanındaki yetersizliğine delalet etmektedir. Nitekim detaylı bir şekilde ele alınan Selâme'ye ait fikirlerin günümüzde de taraftar bulmasının yanı sıra, ilmî derinliğinin de zemin bulmadığı tespit edilmiştir.

### Kaynakça

- Aytaç, Bedrettin, *Modern Mısır Edebiyatında Kültürel Kimlik Arayışına Bir Örnek; Selâme Mûsâ, Birinci Orta Doğu Semineri (Kavramlar Kaynaklar ve Metodoloji)*, Bildiriler, Fırat Üniv. Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi, Elazığ, 2004.
- Aytaç, Bedrettin, *Selâme Mûsâ Ve Arap Dili Üzerine Görüşleri*, Nüsha, Yaz, 2001.
- Çetiner, Bedrettin, "Arap Âleminde Fasih Dil-Ammi Dil Mücadelesi", *MÜİF. Dergisi*, sy. 7, 1995.
- Banarlı, Nihat Sâmî, *Türkçenin Sırları*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2004.
- Ege, Sema, "Fabian Society ve İki Yenilikçi Yazar G. Bernard Shaw ve H.G.Wells, 1903-1908", *AÜDC., Dergisi*, 40: 3-4, 2000.
- Er, Rahmi, *Modern Mısır Romanı (1914-1944)*, Ankara, 1997.

- Ergin, Ali Şakir, "Ferezdak", *DİA*, XII, İstanbul-2004.
- , "Muhammed Hüseyin Heykel'in Hikâyeleri", *Nüşa*, Y. 1, sy. 3, 2001.
- es-Sayîh Abdür-Rahmân, "el-Luğatü'l-'Arabiyye Beyne'l-Lûğatü's-Sâmiyye", *el-Lisanü'l-'Arab*, sy. 1, 1970.
- Fathî, Hâilil, *Selâme Mûsa ve 'Asru'l-Kâlak*, Selâme Mûsa lin-neşr ve't-tevzi', Kahire, ts.
- Fılısdin Vadi', "Selâme Mûsa el-Müfekkîrî'l-lezi, 'âşe fi ğeddihi", *el-Mecelle*, sy. 22, Kahire, 1958.
- , "Hadîs Müstedârîde 'An Selâme Mûsa", *el-Edîp*, sy. 11-12, Beyrut, 1980.
- Ğâli Şükri, "Selâme Mûsa ve ezmetü'd-dâmîrî'l-'Arabî", *Sayda*, Beyrut, 1965.
- Goldschmidt, Arthur, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, London, 2000.
- , *Egyptian Nationalist Party*, Harvard Üniv. 1968.
- Hanâ, Tevfik, "Selâme Mûsa fi Zikrâhü", *el-Kâhire*, sy. 27, Kahire, 1985.
- Kılıç, Hulusi, "Ahmet Emin", *DİA*, II, İstanbul-2004.
- İnayet, Hamid, *Arap siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay. İstanbul, 1991.
- Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. YY)* çev. Bedrettin Aytaç, Gündoğan Yay., Ankara, 1994.
- Julie Scott and Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, c.II., Routledge London, 1998.
- Kar, Sahib, "İdlâletü alâ Selâme Mûsa", *el-Aklâm*, sy. 6, Bağdat, 1966.
- Kemâl 'Abdul-Latif, "Selâme Mûsa ve Eşkâliyetü'n-nahdâ", *Edep ve Nakd*, sy. 23, Kahire, 1986.
- Kemâl Abdü'l-Latif, "Havle İntikâiyye ve Hâmîşîyye Hitâb Selâme Mûsa", *Aklâm*, sy.55, Fas, 1981.
- Mûsa Bâsenet, , "Selâme Mûsa ve cânibun âhar min hayâtihi", *el-Hivârü'l-mütemeddin*, <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=119055>, 12.06.2017.
- Mûsa, Selâme, *Mekâlât Mütenevvü'a*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- , "Terbiyetü Selâme Mûsa", *er-Risâle*, sy. 777, Kahire, 1948.
- , *Berdnard Shaw*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- , *Cüyübunâ ve cüyübü'l-ecânib*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- , *Dirâsât saykûluciyye*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- , *el-'Aklü'l-bâtin*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- , *el-Belâğatü'l-'Asriyye ve'l-Luğatü'l-'Arabiyye*, Selâme Mûsa Lî'n-neşr ve't-tevzi', Kahire, 1945.
- , *el-Edebü liş-ş'ab*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- , *el-Hüb fi't-târih*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- , *el-İnsânu kimmetü't-tadavvür*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- , *el-İştirâkiyye*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- , *el-Maretü leysset lu'betü'r-recûl*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.



- \_\_\_\_\_, *el-Yevm ve'l-Ğad*, Selâme Mûsa lin-naşr ve't-tevzi', Kahire, 1927.
- \_\_\_\_\_, *es-Sahâfe hirfetün ve risâle*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *eş-Şâhşiyetü'n-nâci'a*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Fenü'l-hayât*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Haülâi 'Allemûni*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Hayâtunâ ba'de hamsîn*, müessesetü Hindavî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Hurriyetü'l-fikr ve ebdâlühâ fı't-târih*, *el-Hilâl yay. Kahire, ts.*
- \_\_\_\_\_, *İftechü lehâ'l-bâb*, müessesetü Hindavî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Keyfe nûrabbî enfüsenâ*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Mâ hiye en-nahda*, Müessesetü hindavî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Meşâ'ilu't-târik liş-şebâb*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Mısr 'asli'l-hadâre*, Müessesetü Hindavî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Mühâvelât*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Nâzâriyyetu't-tâdavvûr ve asli'l-İnsan*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Nuşüetü fikreti'l-Lâh*, Müessesetü Hindâvî lî't-ta'lim ve's-sekâfe, Kahire, 2012.
- Ortaylı, İlber, *Gelenekten Geleceğe, Ufuk Kitapları*, İstanbul, 2001.
- Raûf Selâme, *Selâme Mûsâ, Ebi*, Kahire 1992.
- Şibli, Emin, "Selâme-Mûsa ve nûmuzecühü'l-ğarbi", *el-Ahrâm*, 4 Temmuz 2014.
- Tansel, F. Abdullah, "Arap Harflerinin İslahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler (1862-1864)" *Belgelerle Türk Tarih Dergisi, Dün-Bugün Yarın*, İstanbul – 1985.
- Vahbi, Semir, "Selâme Mûsa fi zikrâhü's-Sâmîn", *el-Fikrî'l-Mü'âsir*, sy. 18, Kahire, 1966.
- Yıldız, Musa, Necip Mahfuz, *Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikâyeleri (Yüksek Lisans Tezi)*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Ankara, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Necib Mahfuz'un Sembolik Romanları*, (Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Selâme Mûsa", *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2004.
- Zirikli, Hayreddin, *Selâme Mûsa, el-'Alâm*, Daru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1992.







## Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisâr Örneği Olarak İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-Fiker*'i

Tunahan Erdoğan\*

### Özet

Râmehürmüzi'nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*'ı ile başladığı kabul edilen müstakil hadis usûlü çalışmaları, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime* ve *Ulümü'l-Hadis* isimleri ile şöhret kazanmış olan *Ma'rifetü Envâi Ulümü'l-Hadis*'i ile yeni bir boyut kazanmıştır. İbnü's-Salâh'ın söz konusu kitabının en önemli iki özelliğinden birisi daha önce yazılmış kitaplarda bulunan hadis usûlü bilgilerini derleyip bir araya getirmesi, diğeri ise sonraki hadis usûlü çalışmalarının odağında yer almasıdır. Hadis usulünde İbnü's-Salâh'ın bu eserini esas alan yeni yazın türleri ortaya çıkmıştır. Hadis usulünde İbnü's-Salâh'tan sonra ortaya çıkan yeni yazın türleri; nazım, ihtisâr, nüket, şerh, hâşiye ve istidrâk gibi edebî çalışma alanlarını oluşturmuşlardır. Sözü edilen her türün kendine mahsus özellikleri ve yazılış gayeleri bulunmaktadır.

Hadis usulünde İbnü's-Salâh'ın *Ma'rifetü Envâi Ulümü'l-Hadis*'ine bağlı olarak ortaya çıkan türlerden biri olan "ihtisâr"ın en meşhur örneklerini Nevevi'nin (ö. 676/1277) *et-Takrib*'i ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *İhtisâru Ulümü'l-Hadis*'i oluşturur. Bu eserler daha çok eğitim-öğretim faaliyetlerinde ders kitabı olarak kullanılmak amacıyla kaleme alınmıştır.

Bu çalışmada İbn Hacer'in (ö. 852/1449) telif ettiği *Nuhbetü'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser* isimli kitabın İbnü's-Salâh'ın *Ulümü'l-Hadis*'inin ihtisârı olduğu şeklinde bazı kaynaklarda yer alan kanaat değerlendirilerek eserin, esasında İbnü's-Salâh'ın kitabının ihtisârı değil, hadis usulünün önemli konularını ihtiva eden bir muhtasar olduğu vurgulanmış ve *Nuhbe* hakkında bu şekilde bir kanaat oluşmasının sebepleri tartışılmıştır. Bu bağlamda eserin tertibinin, içeriğinin ve metodunun ihtisar türünün karakteristik özelliklerini yansıtmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca müellifin eserine verdiği ismin, onun kitabı yazma gayesinin belli bir kitabı ihtisar etmek değil, genel olarak hadis usulü eserlerinden seçmeler yapmak olduğunu gösterdiğine işaret edilmiştir.

Bir eserin isminin ve müellifinin doğru tespiti ne kadar önemliyse o eserin ait olduğu tür içerisinde değerlendirilmesi de aynı şekilde önem arz etmektedir. Bu bakımdan hadis usulü alanında yazılmış eserlerin, ait oldukları türler dışında başka türlerin içerisine dahil edilmesi gibi bir yanlışın önüne geçilmesinin ve her eserin ait olduğu kategori içerisinde değerlendirilmesi gerektiğinin gösterilmeye çalışıldığı bu çalışmanın sağlıklı bir literatür bilgisi oluşmasına katkı sağlaması umulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Hacer, Nuhbetü'l-Fiker, İhtisâr, Muhtasar, Hadis Usulü Edebiyatı.

### A Criticism Of The Established Acceptance In Hadith Method Literature: *Nuhbet Al Fiker Of Ibn Hacer*

#### Abstract

The independent hadith method studies, which were accepted to have started with *al-Muhaddith al-Fâsıl* of Râmahurmuzî (death: 360/971), has gained a new dimension with *Ma'rifetu Envâi Ulüm al-Hadith*, which gained a reputation with the publications such as *Mukaddime* and *Ulüm*

\* Ar. Gör. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, tunahanerdogan1234@hotmail.com

*al-Hadîth* of Ibnu's-Salâh (death: 643/1245). One of the two most important characteristics of Ibnu's Salâh's book is its ability to compile and integrate the hadith method information found in the previously written books and the other is the concentration of the following hadith method studies on this book and again revealing new types of literature in the hadith method by means of this book. New types, which have emerged in the hadith method following Ibnu's-Salâh are the works such as poetry (nazm), ikhtisar, epigrammatization (nuket), paraphrase (şerh), annotation (haşiye) and istidrak. Each of the mentioned types has its own characteristics and spelling purposes.

One of the types that had emerged subject to the work of Ibnu's-Salâh's *Ma'rifetu Envâ'i Ulûm al-Hadîth* in the hadith method is "ihtisâr" (shortenings). The most famous samples of this kind are *at-Takrîb* of Nevevî (death: 676/1277) and *Ihtisâru Ulûm al-Hadîth* of Ibn Kesîr (death: 774/1373) and have been written in order to be used as a textbook in education activities.

In this study; the convictions that *Nuhbet al-Fiker fî Mustalahi Ehl al-Eser*, which was reconciled by Ibn Hacer (death: 852/1449) is the shortening of Ibnu's-Salâh's book, named as *Ulûm al-Hadîth* are assessed and emphasis was also made on the work that was in fact not the shortening of Ibnu's-Salâh's book, but rather a summary which consists of important subjects of hadith method and furthermore, the reasons for the formation of such a conviction about *Nuhbe* have also been discussed. In this regard, it was attempted to show that the composition, the content and the method of the work does not reflect the characteristics of the shortening type. Moreover, it was also pointed out that the name given by the author to his work does not reflect his intention to shorten a particular book, but rather to make selections from the hadith method works in general.

The true diagnosis of the name and the author of a work and the assessment of this work within the field of which it belongs to, are likewise important. Within this context, we hope that this work will contribute for the formation of a sound literature knowledge in order to prevent from including the works written in the field of hadith method in their fields other than they belong to and we tried to show that each work should be evaluated within its own category.

**Key Words:** Ibn Hacer, Nuhbet al-Fiker, Ikhtisâr (Shortening), Muhtasar (Summary), Literature of Hadith Method.



## Giriş

Hadis usulünde başlangıçta, temelinde kelimî problemler olan kimi meselelerde cevap üretme amacını da barındıran kitap telifi (Türcan, 2013, s. 210-248), medreseler ve dâru'l-hadislerin yaygınlaşması ile birlikte usul bilgilerini öğrencilere aktaracak kitaplara duyulan ihtiyacı gündeme getirmiş, bundan sonra hadis öğrenim faaliyetleri genel olarak medreselerde, ihtisas seviyesinde ise dâru'l-hadislerde sürdürülmüştür. Hadis eğitim-öğretim faaliyetlerinin adı geçen kurumlarda sistematik bir hüviyet kazanması, buralarda takip edilecek ders kitaplarının yazımını gerektirmiş, bu ihtiyacın sonucu olarak bir ders kitabı olarak okutulmak amacıyla İbnü's-Salâh tarafından *Ma'rifetü Envâi Ulûmi'l-Hadis* telif edilmiştir. Bilindiği üzere İbnü's-Salâh bu eserini Dâru'l-Hadisi'l-Eşrefiyye'de Beyhaki'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-Kübrâ'sını* okutmadan önce hadis ıstılahları ve hadis usulü konularında öğrencilerini bilgilendirmek üzere kaleme almıştır (Leknevî, 1995/1416, s. 558 Dipnot 1).

İbnü's-Salâh'ın eserinin üzerine yapılan çalışmalar onu daha iyi anlamak ve kavramak için önemli bir role sahiptir. Ancak farklı edebî türleri temsil ettiği söylenen bu çalışmaların da doğru tanınması İbnü's-Salâh sonrası hadis usul tarihinde ortaya çıkan gelişmeleri doğru anlamak ve tahlil etmek bakımından zaruridir.

Bu çalışmamız bazı ders kitapları, ansiklopedi maddeleri ve araştırmalarda İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetü'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser* isimli kitabının İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadis*'inin ihtisârı olduğu şeklinde yer alan bilginin<sup>2</sup> tenkidini konu edinmektedir.

## İhtiva Ettiği Bilgi Miktarı Bakımından Telif Türleri

Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) bildirdiğine göre alimler eser telifinde üç yöntem benimsemişlerdir:

**a) Muhtasarlar:** Muhtasarlar herhangi bir ilim dalında ileri seviyeye ulaşmış olanların o ilim dalının temel meselelerini gerektiğinde kolayca hatırlayabilmeleri için yazılan eserlerdir. Başlangıç seviyesinde bulunan zeki kimselerin de bu tür eserlerden istifade etmeleri mümkündür.

<sup>2</sup> *Nuhbetü'l-Fiker*'i *Ulûmü'l-Hadis*'in ihtisârı olduğu şeklinde takdim eden bazı kaynaklar için Bkz. İbn Hacer, "Hadis İstılahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi", çev. Talat Koçyiğit, AÜİF yay., Ankara, 1971, s. 12-13; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Nühzetü'n-Nazar fi Tavzihi Nuhbetü'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*, 1. bs., thk., Abdullah b. Dayfullah er-Rahili, Matbaatü Sefir, Riyad, 2001/1422, (muhakkik er-Rahili'nin önsözü, 9); Kandemir, M. Yaşar, "İbn Hacer", *DİA*, XIX, İstanbul, 1999, XIX, 523; Kandemir, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 122; Engin, Sezai, "Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nühzetü'n-Nazar ÜzerineYapılan Hâşiyeye Çalışmaları Bibliyografyası", *Hadis ve Sıyer Araştırmaları*, c. 1, sy. 1, s. 79; Koca, Mustafa Kemal, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Muhtasar Hadis Usulü ve Leknevî'nin Zaferu'l-Emâni İsimli Şerhindeki Metodu*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Edirne, 2016, s. 37-38.



**b) Mabsût ya da Mutavveller:** Bu tür eserlerden daha çok derinlemesine inceleme amacıyla istifade edilir.

**c) Mutavassıt Eserler:** Bunlar muhtasarlar ile mutavveller arasında kalan ve herkesin yararlanabileceği eserlerdir (Kâtip Çelebi, ts. I, 35).

### İhtisârın Anlamı

Sözlükte insan vücudunun ortası yani beli anlamına gelen *hasr* kökünden türeyen bir kelime olan ihtisar kelimesinin asıl anlamı yolu kısaltmak demektir (Cevherî, 2009, s. 322-323; Durmuş, 2006, XXXI, 57). Kelime daha sonra mecazi olarak sözü kısaltmak ve özetlemek anlamında kullanılmıştır (Zebîdî, 1972, XI, 173).

İhtisar/Muhtasar kelimesinin biri istilâhî diğeri örfî olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi ve yaygın olanı, ihtiva ettiği konuları mutavvel başka bir kitaptan alınan ve ihtisar edilen kitap; ikincisi ise herhangi bir kitabın ihtisarı olmaksızın bir ilim dalının en önemli ve temel meselelerini oldukça kısa ve veciz ifadelerle içeren kitap (Şemrânî, 2008, s. 24-25, 97-102; Ömerî, 2004, s. 32-33; Müzhir, 2000, s. 365). Bu ikinci anlamı ile muhtasar *mabsût* ve *mutavvel* türü eserlerin karşıtı bir anlamda kullanılmış olmaktadır. Bir ilim dalında yazılan muhtasar türü eserler, alanın uzmanlarına o ilmin temel meselelerini hatırlatma işlevi görmektedir (Kâtip Çelebi, ts. I, 35). Dolayısıyla “bir eserin adındaki ‘muhtasar’ kelimesi her zaman onun başka bir eserin ihtisârı olduğunu göstermez. Hadis alimleri, bir konu hakkında özet bilgi vermek üzere kaleme aldıkları eserlerine de muhtasar adını vermişlerdir” (Efendioğlu, 2006, XXXI, 60).

Hadis ilminde “ihtisâr” kelimesi “hadisin anlatmak istediği manayı tam aktaracak şekilde kısaca ifade etmek”, “manasını bozmadan hadisin bir kısmını hafz ederek diğerk kısmını rivayet etmek, hadisi kısaltmak” (Aydınlı, 2011, s. 130) anlamlarında kullanılmaktadır. Bu anlamla ilişkili olarak herhangi bir hadis kitabında fazla ya da gereksiz görülen yerlerin çıkarılması suretiyle kısaltılan, özetlenen kitaplara da muhtasar ismi verilmiştir (Aydınlı, 2011, s. 206). Örneğin Zeynüddin Ahmed ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *et-Tecridüs-Sarih'i* Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'inin en meşhur muhtasarlarından birisidir.

### Hadis Usûlünde İhtisârlar

Hadis usulünde bir telif metodu olarak ihtisâr, maksadı ifade edecek lafızlarla yetinilerek bir kitabın özetlenmesi anlamında kullanılmaktadır (Ali el-Kârî, ts. s. 148). Buna göre ihtisârda esas olan, asıl kitapta anlatılmak istenileni eksiksiz olarak daha kısa ve öz lafızlarla bazı ilaveler de yapmak suretiyle ifade etmektir. Bir eser ihtisar edilirken dikkat edilecek en önemli nokta o eserin başka eserlerden farkını ortaya koyan karakteristiğinin muhafaza edilmesi, fazla ve gereksiz görülen kısımların atılmasıdır. Bu esnada asıl kitapta ifade edilmek istenen anlama zarar verilmemeli ve anlam korunmalıdır (Kâtip Çelebi, ts. I, 35; Güven, 2010, s. 45).

Hadis usulünde ders kitabı olarak okutulması ve ezberlenmesi maksadıyla ilk ihtisâr edilen kitap bilindiği kadarı ile İbnü's-Salâh'ın *Ulümü'l-Hadis*'idir. *Ulümü'l-Hadis*'i *İrşâdü Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Süneni Hayri'l-Halâik* ismiyle ihtisar eden Nevevî daha sonra gördüğü ihtiyaç üzerine *İrşâd*'ı, *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr* ismiyle bir kez daha ihtisar etmiştir. Nevevî'den bir asır sonra İbn Kesîr de *Ulümü'l-Hadis*'i *İhtisâru Ulümü'l-Hadis* ismiyle ihtisar etmiştir. Bundan sonra da *Ulümü'l-Hadis*'in çok sayıda ihtisârı yapılmıştır.<sup>3</sup> Görebildiğimiz kadarıyla hadis usulünde bütün ihtisârlar ya doğrudan ya da dolaylı olarak İbnü's-Salâh'ın kitabına dayanmaktadır.

### İhtisar Faaliyetlerinin Sebepleri

İhtisar faaliyetlerinin en önemli sebepleri öğrenciler için gereksiz görülen kısımların çıkartılması, kapalı noktaların açık ve özlü biçimde ifade edilmesi, bazı eserlerin muhtevasının sonraki devir insanlarına hitap etmez duruma gelmesi, insanların uzun kitaplardan bıkkınlık ve usanç duymaları, ezberlemeyi, anlamayı ve o ilmin meselelerini hatırlamayı kolaylaştırması, tekrarların atılması, kitabın hacminin küçültülmesi, zaman tasarrufu sağlanması, vb. sebepler olarak gösterilmektedir (Durmuş, 2006, XXXI, 57; Ömeri, 2004, s. 42-47; Müzahir, 2000, s. 367-369). Hadis usulünde de ihtisârların asıl amacının ezberlemeyi, anlamayı ve hatırlamayı dolayısıyla öğretimi kolaylaştırmak olduğunu söylememiz mümkündür (Nevevî, 1991, s. 54, 55; İbn Kesîr, 2011, s. 37; Sindî, ts. s. 7). Hadis usulünde ihtisârların medrese ve dâru'l-hadislerin kurulmasından sonra ortaya çıkmış ve yaygınlaşmış olması da bunu doğrulamaktadır. Nitekim hadis usulü edebiyatında ilk ihtisârın Eşrefiyye Dâru'l-Hadisinde hocalık yapmış olan Nevevî tarafından yazılmış olması bu türün ortaya çıkmasında medreselerin ve kurumsal hadisçiliğin etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Neredeyse bütün ihtisar müellifleri kitaplarını yazma sebebini açıklarken ezberlemeyi ve anlamayı kolaylaştırma vurgusu yapmaktadırlar.

### Hadis Usulünde İhtisârların Genel Özellikleri

#### a) İhtisârların Belli Bir Kitabı Esas Almaları

Hadis usulü literatüründe ilk ihtisar olan Nevevî'nin *İrşâd*'ından sonra yazılmış ihtisar çalışmaları incelendiğinde tümünün belli bir kitabı esas alarak onu ihtisar ettikleri görülmektedir. Genellikle muhtasar eser yazan müellifler hangi kitabı esas aldıklarını mukaddimelerinde açıklamışlardır (Nevevî, 1991, s. 54, 55; 1985, s. 23; İbn Kesîr, s. 37, 38). Esas alınan bu kitaba "el-Asl" denmektedir.

<sup>3</sup> İbnü's-Salâh'ın *Ulümü'l-Hadis*'i üzerine yapılmış ihtisâr ve diğer çalışmaların bir listesi için bkz. İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrahim el-Halebî el-Hanefî, *Kafvü'l-Eser fi Safvi Ulümü'l-Eser*, 2. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1408/1987, s. 19-24, (Muhakkik Abdülfettâh Ebû Gudd'e'nin mukaddimesi).

### **b) İhtisârların Asıl Kitabın Tertibine ve Metoduna Bağlı Kalmaları**

İhtisârların özelliklerinden birisi de değişikliği gerektiren herhangi bir neden yoksa asıl kitabın tertibine ve metoduna bağlı kalmalarıdır (Müzhir, 2000, s. 375; Ömerî, 2004, s. 55). İbn Cemâ'a'nın (ö. 733/1333) *el-Menhelü'r-Ravi'si* gibi kimi ihtisârlarda konuların tertibi müellifin açıkladığı bazı sebeplerden ötürü asıl kitabından kısmî farklılıklar gösterse de (İbn Cemâ'a, 1973, s. 26) ihtisâr müellifleri genel olarak asıl kitabın tertibini muhafaza etmişlerdir. Benzer bir durum Bulkînî'nin (ö. 824/1421) *Mehâsinü'l-Istılâh*'ı için de geçerlidir. Bu kitap bir takım ilaveler ve şerhlerle birlikte *Ulûmü'l-Hadis*'in yeniden formüle edilmiş halini andırmaktadır (Mısıri, 2009, s. 283).

### **c) İhtisârların Asıl Kitaptaki Anlamı Eksiksiz Aktarmaları**

İhtisâr türü eserlerin bir diğer özelliği asıl kitapta anlatılmak istenen düşünceyi eksiksiz ve tam olarak ancak daha kısa ve öz bir şekilde ifade etmeleridir (Müzhir, 2000, s. 373).<sup>4</sup> Bununla birlikte bütün ihtisârların bu şartı tam anlamıyla yerine getirdiğini söylemek oldukça güçtür. Zira bazı ihtisâr sahiplerinin kimi zaman asıl kitapta ifade edilmek istenen anlamı ihlal edecek şekilde ihtisâr yaptıkları görülebilmektedir. Örneğin; Nevevî *et-Takrib*'de İbnü's-Salâh'ın sonraki asırlarda hadislerin tashih ve tahsinine yönelik görüşlerini serd ettiği ilgili paragrafı anlamı ihlal edecek bir şekilde ihtisâr etmiştir (Erdoğan, "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır?" s. 39).

### **d) İhtisârda İzlenilen Yöntemin Açıklaması**

İhtisâr türünde eser veren müellifler ihtisârda nasıl bir yöntem izlediklerini mukaddimelerinde belirtmişlerdir. Bu, ihtisâr yazmanın ilkelerinden biri olarak kabul edilmektedir (Müzhir, 2000, s. 375).

### **e) İhtisârların Tenkitler İçermesi**

İhtisâr sahiplerinin neredeyse tamamı asıl kitabın müellifine çeşitli tenkitler yöneltmişlerdir. Söz konusu tenkitler asıl kitapta müstakil olarak ele alınan bazı konuların tek başlık altında toplanması, müellifin bazı görüşlerinin reddedilmesi, bazı usul konularının sırasının değiştirilmesi vb. başlıklar altında toplanabilir. Örneğin İbn Kesîr, ihtisârında İbnü's-Salâh'ın hadis usulü konularını 65 bölüm halinde ele almasını eleştirmiş ve bunlardan bazılarının birleştirilerek incelenmesinin daha uygun olacağını ifade etmiştir (İbn Kesîr, 2011, s. 39-40). Bütün bunlar ihtisâr yazarlarının tenkidi de ihtisâr kapsamında değerlendirdiklerini göstermektedir. Bu bakımdan ihtisârların yalnızca özetleme ve kısaltma amacı güttüğü düşünülmemelidir.

<sup>4</sup> İhtisârı çağrıştıran fakat asıl kitapta yer verilen fikrin yalnızca bir kısmını ifade etmesi bakımından ondan ayrılan başka bir kavram ise "iktisâr"dır. Bkz. Ali el-Kârî. (t.y.). *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*, (thk. Muhammed Nizâr Temim). Beyrut: Dâru'l-Erkam, s. 147; es-Sindî, Muhammed Ekrem en-Nasrbûri, (t.y.). *İm'ânü'n-nazar Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, (thk. Ebû Saîd Gulâm Mustafa), yy., s. 9.



### f) İhtisârların İlave Bilgiler İçermesi

Asıl kitabın müellifinin kitabında değinmediği bazı bilgilere yer verilmesi de ihtisarlarda görülen özelliklerden bir diğeridir. Söz gelimi İbn Kesîr, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen*'inden elde ettiği ve *Ulûmü'l-Hadis*'te bulunmayan pek çok fevâidi kitabına ilave ettiğini söylemektedir (İbn Kesîr, 2011, s. 38).

### Nuhbetü'l-Fiker'i İhtisarlardan Ayıran Özellikler

*Nuhbetü'l-Fiker* İbn Hacer tarafından bazı arkadaşlarının kendisinden hadis usulünün önemli konularını özetlemelerini istemeleri üzerine (İbn Hacer, 2006, s. 81; 1992, III, 302, 366) h. 812 yılında (Sehâvî, 1999, II, 677) kaleme alınmıştır. Eser, hadis usulü konularını kısa ve özlü biçimde ele alması ve müellifinin özellikle hadis alanındaki şöhreti sebebiyle talebelerin ve alimlerin büyük ilgisine mazhar olmuştur. Uzun yıllar medreselerde ders kitabı olarak okutulmasının yanında şerh, haşiye, nazım gibi çalışmalara da konu edilmiştir (Kandemir, 1999, XXXI, 123). Bu eser üzerine *Neticetü'n-Nazar* isimindeki ilk şerhi bizzat İbn Hacer'in (ö. 852/1449) isteği ile talebesi Kemalüddîn eş-Şümünnî (ö. 821/1418) h. 817 yılında (Sehâvî, 1999, I, 279) ikincisini de *Nüzhetü'n-Nazar* isimyle müellifin bizzat kendisi h. 818 yılında (Sehâvî, 1999, II, 677) yazmıştır. Müellifi hayatta iken yapılan bu şerhler *Nuhbe*'nin gördüğü ilgiyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

*Nuhbe*'nin mahiyeti ile ilgili olarak belirtmemiz gereken ilk husus İbn Hacer'in eserin hiçbir yerinde İbnü's-Salâh'ın kitabını ihtisar ettiğini belirtmemiş olmasıdır. Tam tersine o, hocalarının ve onlardan okudukları eserlerin zikrine tahsis ettiği hacimli kitabı *el-Mecma'u'l-Müessis li'l-Mu'cemi'l-Müfehri's* de *Nuhbe*'den "Hadis ilimleri hakkındaki muhtasarım" (مختصر في علوم الحديث) diye söz etmektedir (İbn Hacer, 1992, III, 366, 302). Kendi kitabı hakkında İbn Hacer'in bu net ifadeleri onun *Nuhbe*'yi İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadis*'inin bir ihtisarı olarak kaleme almadığının en kuvvetli delilidir. Buradaki muhtasar herhangi bir ilim dalının meselelerini geniş bir biçimde hatta delilleri ile ele alan mebsût türü eserlerin karşıtıdır. Dolayısıyla İbn Hacer'in yapmış olduğu muhtasar vurgusu, eserinin mebsût türünün aksine hadis usulü ilminin temel ve önemli konularını içerdiği anlamını taşımaktadır. Nitekim o, *Nuhbe*'nin girişinde hadis usulü alanında derin ve geniş bilgi içermesi amacıyla mebsût, ezber ve anlamayı kolaylaştırması amacıyla muhtasar pek çok eserin yazılmış olduğunu ifade etmiştir (İbn Hacer, 2006, s. 81). Buna göre mebsût türü eserlerin yazılma amacı uzun uzadıya ve detaylı bir şekilde bilgi içermek iken muhtasarların amacı ezber ve anlamayı kolaylaştırmaktır. Hadis ilmi dışından bir örneklendirme ile Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı herhangi bir fıkıh kitabının ihtisârı olmamakla birlikte Hanefi fıkının temel ve önemli meselelerini içermek kastiyle kaleme alınmış, Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *Mebisât*'u ise Hanefi fukahânın neredeyse bütün



görüşlerini ve delillerini bir araya getirme amacıyla yazılmıştır. Fakat Hakîm eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfi* isimli kitabı ise İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *Zâhiru'r-Rivâye* kitaplarını birleştirip tekrarlarını çıkarmak suretiyle ihtisâr edilmiş bir kitaptır (Gözübenli, 1997, XV, 196). Benzer şekilde hadis usulünde İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadis*'i mebsût/mutavvel türü bir eser hüviyetinde iken İbn Hacer'in *Nuhbe*'si *Ulûmü'l-Hadis*'in ihtisârı değil, genel olarak bütün hadis, hadis usulü ve fıkıh usulü kitaplarından hadis istilahları ve ilimlerine dair önemli ve yararlı görüşlerin içerisinde bir araya getirildiği bir muhtasardır. İbn Hacer'in kitabına verdiği isim onun yalnızca *Ulûmü'l-Hadis*'i ihtisâr etme amacı gütmeyeceğini ortaya koymaktadır. Kitap isminin işaret ettiği gibi İbn Hacer bu eserinde İbnü's-Salâh'ın eserini ihtisâr etmeyi değil, genel olarak kendi dönemine kadar yazılmış hadis usulü eserlerinde yer alan görüşlerden seçmeler yapmayı amaçlamıştır. Zira eserin isminde yer alan "Nuhbetü'l-Fiker" tamlaması "el-Fikerü'l-Müntehabe" takdirindedir. Bu tamlama "Hadis Ehlinin İstilahlarına Dair Seçme Görüşler" anlamına gelmektedir (Erdoğan, "İbnü's-Salâh'ın Ulûmü'l-Hadis'ine Dayalı Yazılan Eserler", s. 432).

İbn Hacer'in *Nuhbe*'sinin *Ulûmü'l-Hadis*'in ihtisârı olmadığını gösteren önemli bir yönü de onun kitabın tertibinde diğer ihtisâr müelliflerinin aksine İbnü's-Salâh'ın tertibine bağlı kalmamasıdır. Bütün ihtisâr müellifleri Hâkim'in *Ma'rifetü Ulûmü'l-Hadis*'te başlattığı İbnü's-Salâh'ın devam ettirdiği *nev'* tertibini esas alırken İbn Hacer *Nuhbe*'de *nev'* tertibini terk etmiştir. Ayrıca ihtisârlar İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadis*'inde olduğu gibi sahih hadis konusu ile başlarken *Nuhbe* ve şerhi *Nüzhe* haberi mütevatir ve ahâd, âhâdı da meşhur, azîz ve garîb kısımlarına ayırarak başlamıştır.

Öte yandan İbn Hacer'in *Nuhbe*'si gerek İbnü's-Salâh'a gerek diğer alimlere eleştiriler yöneltmesi ve ilave bilgiler içermesi bakımlarından ihtisâr türü ile benzerlikler taşımaktadır. Ancak ihtisârların en önemli özelliklerinden olan belli bir kitabı esas alma ve onun tertip ve metoduna bağlı kalma şartlarını taşımaması *Nuhbe*'yi İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadis*'inin ihtisârı kabul etmemizi engellemektedir. Bunun yanı sıra yukarıda da değindiğimiz gibi İbn Hacer'in bizzat kendisi *Nuhbe*'nin bir "ihtisâr" değil, hadis ilimleri hakkında bir "muhtasar" olduğunu ifade etmektedir.

### ***Nuhbe*'nin *Ulûmü'l-Hadis*'in İhtisârı Olarak Algılanmasının Sebepleri**

İbn Hacer *Nuhbe*'nin şerhi *Nüzhe*'nin giriş bölümünde kendisinden önce yazılan hadis usulü eserlerini kısaca tanıtmıştır. Kitabının mukaddimesinde tanıttığı eserlerin sonuncusu İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadis*'idir. Kanaatimizce *Nuhbe*'nin, *Ulûmü'l-Hadis*'in ihtisârı olduğu şeklinde anlaşılmasına yol açan en önemli sebep de budur. Esasen *Nuhbe*'nin bazı şarihleri de bu duruma işaret etmişlerdir. Zira İbn Hacer'in *Nuhbe*'yi yazma gayesini açıkladığı yerde "Bazı dostlarım benden kendileri için **onun** mühim meselelerini özetlememi istediler" sözünde yer





alan ism-i işaretin (من ذلك) müşârun ileyh'inin "hadis usulü hakkında yazılmış eserlerde zikredilen bilgiler" ya da "İbnü's-Salâh'ın kitabında yer verdiği bilgiler" olması mümkündür (Ali el-Kârî, ts. s. 147; Sindî, ts. s. 9). Ancak yukarıda zikrettiğimiz delillerin yanı sıra şarih es-Sindî'nin de kaydettiği gibi hemen arkasında gelen "Ben de onu ihtisar ettim/özetledim" (فلخصته) cümlesinde yer alan zamirin "hadis usulünün önemli konuları"na raci olması İbn Hacer'in *Ulümü'l-Hadis*'i ihtisar etmiş olması görüşünü ortadan kaldırmaktadır.

Bu anlatılanlarla birlikte İbn Hacer'in *Nuhbe*'nin yazımında büyük oranda İbnü's-Salâh'ın *Ulümü'l-Hadis*'inden istifade etmiş olması da böyle bir algının oluşmasının sebeplerinden birisidir.

### Sonuç

İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-Fiker*'i belli bir kitabın/*Ulümü'l-Hadis*'in ihtisarı olarak kaleme aldığını belirtmemesi, *Nuhbe*'de *Ulümü'l-Hadis*'in tertip ve metoduna bağlı kalmayıp onu yeni/orijinal bir metotla kaleme aldığını ifade etmesi, İbnü's-Salâh'ın *Ulümü'l-Hadis*'indeki nev' tertibini terk etmesi, kitaba diğer ihtisar türü eserlerde görüldüğü gibi sahih hadis konusu ile değil de haberin taksimi ile başlaması, kitabına verdiği ismin onun bütün hadis usulü eserlerinden seçmeler yapma düşüncesinde olduğunu göstermesi ve kitabı için "Hadis ilimleri hakkındaki muhtasarım" diye nitilemede bulunması gibi özellikleri göz önünde bulundurulduğunda *Nuhbe*'yi *Ulümü'l-Hadis*'in ihtisarı olarak kabul etmek doğru gözükmemektedir.

Kuşkusuz İbn Hacer'in *Nuhbe*'deki en önemli kaynaklarından birisi belki de en önemlisi İbnü's-Salâh'ın *Ulümü'l-Hadis*'idir. Ancak bu durum, *Nuhbe*'yi *Ulümü'l-Hadis*'in ihtisarı olarak kabul etmemizi gerektirmemektedir. Zira hadis usulü edebiyatı içerisinde bir tür olan ihtisarların kendine mahsus özellikleri bulunmaktadır. *Nuhbe* ise hadis usulünde yeni bir metot ile kaleme alınması ve müellifinin de belirttiği gibi bu metodun orijinallik taşıması sebebiyle ihtisar türünün temel özelliklerini taşımamaktadır. Öte yandan İslâmî ilimlerde belli bir kitabın ihtisarı olmayan ancak bir ilim dalının temel ve önemli meselelerini içeren muhtasar türü eserlerin varlığı da bilinmektedir. *Nuhbe* de gerek içeriği ve metodu gerekse bizzat müellifinin kitap hakkındaki değerlendirmesi göz önünde bulundurulduğunda bu kapsamda değerlendirilmesi gereken bir kitaptır.

Bu vesileyle hadis usulünde ihtisarların ortaya çıkış sebeplerini, kapsamını, kurallarını, hadis eğitim ve öğretimindeki yerini ve fonksiyonlarını, metin ve üslup özelliklerini ortaya koyacak akademik çalışmalara ihtiyaç bulunduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.



### Kaynakça

- Ali el-Kârî. (ts). *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, (thk. Muhammed Nizâr Temîm). Dâru'l-Erkam, Beyrut.
- Aydınlı, Abdullah. (2011). *Hadis İstılahları Sözlüğü*, MÜİFV. yay., İstanbul.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. (2009/1430). *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhi'l-Arabiyye*, (thk. Muhammed Muhammed Tâmir). Dâru'l-Hadis, Kahire.
- Durmuş, İsmail. (2006). "Muhtasar", *DİA*, XXXI, İstanbul.
- Efendioğlu, Mehmet. (2006). "Muhtasar", *DİA*, XXXI, İstanbul.
- Engin, Sezai. (2015). "Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-Fiker ve Nüzhetü'n-Nazar Üzerine Yapılan Hâşiye Çalışmaları Bibliyografyası", *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, c. 1, sy. 1.
- Erdoğan, Tunahan. (2016). "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır?", *V. Türkiye Lisanüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III*, İlmi Etüdler Derneği, İstanbul.
- Erdoğan, Tunahan. (2016). "İbnü's-Salâh'ın Ulümü'l-Hadis'ine Dayalı Yazılan Eserler", *Hadis El Kitabı* içinde bölüm. (Editör: Zışan Türcan). 1. bs., Grafiker Yay., Ankara.
- Gözübenli, Beşir. (1997). "Hâkim eş-Şehid", *DİA*, İstanbul.
- Güven, Şahin. (2010). "Bir Telif Yöntemi Olarak Tefsirde İhtisar ve Muhtasar Rivayet Tefsirleri", *Marife Dergisi*, Sebat Ofset, Konya, yıl. X, sy. II.
- İbn Cemâ'a, Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim. (1973/1393). *el-Menhelü'r-Ravî fî Muhtasari Ulümü'l-Hadisi'n-Nebevi*, (thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan). 3. bs., Dâru'l-Fikr.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. (1992/1413). *el-Mecma'u'l-Müessis li'l-Mu'cemi'l-Müfehri*, (thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'asli). 1. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- İbn Hacer. (2006/1427). *Nuhbetü'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, (thk. Abdülhamid b. Salih b. Kasım). 1. bs., Dâru İbn Hazm, Beyrut.
- İbn Hacer, (2001/1422). *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzihi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, (thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîli). 1. bs., Matbaatü Sefîr, Riyad.
- İbn Hacer. (1971). "Hadis İstılahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi", (çev. Talat Koçyiğit). AÜİF yay., Ankara.
- İbnü'l-Hanbelî, (1408/1987). Radiyyüddîn Muhammed b. İbrahim el-Halebî el-Hanefî, *Kafvü'l-Eser fî Safvi Ulümü'l-Eser*, 2. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer. (2011). *İhtisârü Ulümü'l-Hadis*, (thk. Fâzıl Mahmud İvad). (*el-Bâ'isü'l-Hasîs* ile birlikte), 1. bs., Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfîi. (ts). *Lisânü'l-Arab*, (thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasebullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî). Dâru'l-maârif, Kahire.
- Kandemir, M. Yaşar. (1999). "İbn Hacer", *DİA*, XIX, İstanbul.
- Kandemir, M. Yaşar. (2006). "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *DİA*, XXXI, İstanbul.
- Kâtip Çelebi. (ts). *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.



- Koca, Mustafa Kemal. (2016). *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Muhtasar Hadis Usulü ve Leknevi'nin Zaferu'l-Emânî İsimli Şerhindeki Metodu*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Edirne.
- Leknevi, Muhammed Abdülhayy. (1995/1416). *Zaferu'l-Emânî bi Şerhi Muhtasari's-Sayyid eş-Şerif el-Cürcânî, fi Mustalahi'l-Hadis*, 3. bs., Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, Beyrut.
- Mısrî, Mahmûd. (2009). *el-Mahtûtâtü's-Şârihatü li Kitâbi İbni's-Salâh*, "Comentary Manuscripts Proceedings of the 3rd International Conference of the Manuscript Center March, 2006", Mektebetü'l-İskenderiyye, Mısır.
- Müzhir, Abdülganî Ahmed Cebr. (2000/1420). "Kavâidü'l-İhtisâri'l-Menhecî fi't-Te'lif", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslamiyye*, Riyad, c. 59.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. (1991). *İrşâdü Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Süneni Hayri'l-Halâik*, (thk. Nureddin İtr). 3. bs., Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut.
- en-Nevevî. (1985). *et-Takrib ve't-Teyis li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezir*, (thk. Muhammed Osman el-Huş). 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut.
- el-Ömerî, Ali b. Saîd b. Muhammed, (2004/1425). *el-İhtisâr fi't-Tefsîr: Dirâse Nazariyye ve Dirâse Tatbikiyye*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Suudi Arabistan.
- es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. (1999). *el-Cevâhir ve'd-Dürer fi Ter-cemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, (thk. İbrâhim Bâcis Abdülmecîd). Dâru İbn Hazm, Beyrut.
- es-Sindî, Muhammed Ekrem en-Nasrbûrî. (ts). *İm'ânü'n-Nazar Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, (thk. Ebû Saîd Ğulâm Mustafa). yy., ts.
- eş-Şemrânî, Abdullah b. Muhammed. (2008/1429). *el-Medhal ilâ İlmi'l-Muhtasarât*, 1. bs, Dâru Taybe, Riyâd.
- Türcan, Zişan. (2013). *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*, 1. bs, İlâhiyât, Ankara.
- Zebidî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî. (1972/1392). *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk. Abdülkerim el-İrbâvî). Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt.





## Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar

Kıyasettin Arslan\*

### Özet

Dil olgusu insanla başlamış ve insan nesli var olduğu sürece de var olmaya devam edecektir. Dilbilimciler tarihin her döneminde bu olgu üzerinde araştırmalar yapmış, dilin sözlü ve yazılı dönemleri olduğunu tespit etmiş ve daha sonraki aşamalarda da konuşula gelen dillerin gramerini yazmaya çalışmışlardır. Konuşulan dillerden birisi de Arapçadır. Arapça bilindiği üzere çoğunlukla sözlü olarak devam eden bir dil olup, İslam dininin gönderilişi ile birlikte yazılı olarak aktarılmaya başlanmıştır. İslam'ın kutsal metni olan Kur'an dilinin Arapça olması başta olmak üzere daha birçok sebepten dolayı bu dile olan yöneliş artmış ve Arap dilbilimciler bu dilin gramerini tespit etmek için çok erken dönemlerden itibaren çalışmalarını başlatmışlardır. Arapça grameri ilk dönemlerde sarf, nahiv, delalet, vb. alt disiplinlere ayrılmadığı için bu disiplinlerin tamamına nahiv dendiği bilinmektedir. Bu makalede nahiv terimi yukarıda belirtildiği üzere genel manada kullanılmıştır. Nahiv ilmi tespit edilirken belli bir yöntemin izlenmiş olduğu görülmektedir. İzlenen bu yöntem klasik eserlerde Nahiv Usûlü ya da Usûlü'n-Nahv denmiştir. Bu makalede nahvin tespitine kaynaklık eden sema, icmâ, kıyas ve ıstışâb terimleri incelenip tanıtılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nahiv, Usûl, Dilbilim, Arapça, Edebiyat

### The Resources Used in Determining Nahw Rules

#### Abstract

The language, that has begun with the mankind, will continue to exist as long as there is a human generation. Linguists have studied this phenomenon in every period of history, and have identified that the language has oral and written periods. In the next stage, they tried to identify the grammar of the languages that came to the world. Arabic is one of the languages that come to be spoken in the world. Arabic, as it is known, is a language which is mostly spoken and it is started to be transmitted more in writing with Islam that is sent down to people as a religion. Because of the fact that the language of the Qur'an, the sacred text of Islam, is Arabic, this language has gained the increased attention and Arabian linguists have begun to study it from very early on in order to determine its grammar. At the beginning, the sub-disciplines of Arabic grammar, sarf, nahw, dalalat etc, is known to be collectively called as nahw. In this article, nahw is used in this general sense and argued that a certain method has been followed in the evolution of this knowledge. This method is also called nahw methodorusul al-nahw. In this article, sama, ijma, qiyas ve istishab, which are the sources of nahw, will be examined and introduced respectively.

**Keywords:** Nahw, Usul, Grammar, Arabic, Literature

---

\* Öğr. Gör. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı (kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr)

## GİRİŞ

### Dilbilgisine Olan İhtiyaç

Dilbilgisini anlamak için öncelikle “Dil nedir?” sorusunu cevaplamak gerekir. Dil, her kavmin kendi maksadını kendisiyle bildiği sesler,<sup>2</sup> ya da özel düşüncelerin, seslerin oluşturduğu kelimeler yardımı ile muhataba aktarılması, bir açıklama ve açığa vurma olayıdır<sup>3</sup>. “ Kendi özel düşüncelerini ses yardımıyla özne ve yüklem aracıyla anlaşılabilir duruma getirmek”<sup>4</sup> şeklinde tanımlar da yapılmaktadır. Yapılan son tanımda özne ve yüklemelerden bahsedilmektedir. Kelimeler bu terimlerin yüklendiği manaya uygun dizilirse anlaşılabilir. Buna göre düşünceler muhataba aktarılırken kelimeler gelişi güzel telaffuz edilirse muhatap bu konuşmadan bir şey anlamayabilir. Örneğin “oku”, “ilk”, “i”, “Allah”, “emr”, “ın”, dur gibi ses ve sözcükleri dilbilgisine dikkat etmeden bu dizimde duyan muhatap ilk anda bunlarla ne kastedildiğini anlayamaz. Ancak bu sözcükler söz dizimine uygun, “Allah’ın ilk emri okudur.” şeklinde özne ve yüklem konumlarına dikkat edilerek dizilirse bunu duyan muhatap bu sözcüklerle ne anlatılmak istendiğini anlar ve bunun gereğini yapar ya da yapmaz. Bu durum yaşayan tüm diller için geçerlidir.

Müslümanlar, ibadet dili olması nedeniyle, Arapçanın dilbilgisine özel ilgi göstermişler, ilk dönemden itibaren bu dilin dilbilgisinin oluşturulması çalışmasını başlatmışlar ve süreç içerisinde Arapçanın dilbilgisinin öğrenilmesine fikhî bir boyut kazandırmışlardır. Suyûtî’nin *el-İktirâh* adlı eserinde geçen bir ibarede dilbilgisini oluşturan, anlam bilgisi, nahiv bilgisi ve sarf bilgisini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğu hükmü belirtilmektedir.<sup>5</sup> Bunun sebebi olarak, şer-i hükümleri bilmenin ancak Arapçayı bilmekle mümkün olacağı düşüncesi görülmektedir. Bu durum Arapçanın bütün yönlerini bilmeyi gerektirmiştir. Buradan hareketle Müslümanlar Arapça öğrenimine gereken özeni göstermezlerse uhrevî bir kınamaya maruz kalabileceklerine inanmışlardır. Yine Arapçanın gramerine atfedilen bu önemin onu dış etkenlerden koruduğunu ve asırlar boyu aslını muhafaza etmesine katkı sağladığını söylemek mümkündür.

Bu çalışmada Arapça dilbilgisinin oluşturulması esnasında, bu dile kaynaklık eden delillerin neler olduğunu incelemeye çalışacağız.

### Nahiv Kelimesinin Sözlük ve İstilah Manası:

Nahiv kelimesi Arapça (نحو) kelimesinin mastarıdır. Sözlüklerde farklı isim ve fiil sigalarında kullanıldığında; “Yönelmek”, “Yol”, “Kastetmek” “Gidermek” “Yön”, “İşte ciddi davranmak”, “Öne geçirmek”, “Dayanmak”, “Sunmak”, gibi anlamlara

<sup>2</sup> es-Suyûtî, Celâluddin, *el-İktirâh fi İlmi Usulî’n-Nahv*, Haydarabad ty. s. 8.

<sup>3</sup> Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*,(I-III), Ankara 2015, I, 55.

<sup>4</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, I, 55.

<sup>5</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 34-35.

gelmektedir.<sup>6</sup> Kelimenin içerdiği anlam bunlarla sınırlı kalmayıp başka manalarının olduğu da görülmektedir. Ancak biz burada yalnız konumuzla alakalı olan anlamlara yer vermeye çalışacağız.

Kök olarak (نح) kelimesinden türetilen النَّحْو kelimesi, ilk dönemlerde العَرَبِيَّة kelimesi ile aynı manada, Arapça dilbilgisinin tamamının ismi olduğu görülmektedir.<sup>7</sup> Zamanın akışı içerisinde Arapça dilbilgisinin, söz dizimi kısmı, النَّحْو diye anılmış bu ilimle uğraşanlara النَّحْوِي denilmiştir.<sup>8</sup> النَّحْو kelimesinin أَنْحَاءٌ وَنَحْوٌ şeklinde çoğulu, النَّحْوِي kelimesinin نُحَاةٌ şeklinde cemi teksiri ya da النَّحْوِيون şeklinde cem-i salim çoğulu kullanılmaktadır.<sup>9</sup>

Nahiv ıstılah olarak; اِعْرَابُ الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ / النَّحْوُ: Nahiv: Arap sözünün î'rabıdır.<sup>10</sup> Şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım "Bir kelimenin cümle içerisindeki konumuna göre hareketinin değişmesi durumlarının bilinmesidir." şeklinde anlaşılmalıdır. Nahiv kelimesi şu şekillerde de tanımlanmaktadır: "Lisanın mürekkebatına ve usulü terkibine müteallık meseleleri bildiren ilme nahiv denir."<sup>11</sup> "Nahiv; cümle içindeki kelimelerin yerlerini, î'rab ve bina bakımından sonlarının durumlarını ve aralarındaki ilişkiyi araştıran ilimdir."<sup>12</sup> "Arapça gramerinin söz dizimi kuralları ile î'rab bölümünü kapsayan ilim."<sup>13</sup> Bu tanımlardan hareketle genel olarak Arapça dilbilgisi kurallarına nahiv dendiği görülmektedir.

Yapılan bu tanımlardan nahiv ilminin, kelimenin cümle içindeki kullanımına bağlı olarak yer değiştirmesini ve bu yer değiştirmeden kaynaklanan kelimenin aldığı hareketlerin ne olması gerektiğini konu edindiği anlaşılmaktadır. Hareke değişiklikleri sonucunda cümlenin anlamında da değişimler olmaktadır.

el-İktirâh adlı eserde nahiv ilmine dair معقول من منقول "Nakledilenden akledilen"<sup>14</sup> şeklinde bir ibare kullanılmıştır. Bu ibareden, nahiv ilminin, semai delili olarak bilinen Kur'ân, Sünnet, Arap kelimelerinden akıl ile kavranılabilen bir istinbat sisteminin olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ise nahvi, "Arap dilinin akıl ile kavranılan bölümü" şeklinde açıklamak mümkündür.

## Arapça Dilbilgisi Çalışmalarının Tarihi Seyri

İslam öncesi dönemde Arap dili sahasında yapılan çalışmalar hakkında fazla bir

<sup>6</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, (Tah. Mehdi Mahzumî, İbrahim Semarrâî) Dâru Mektebeti'l-Hilal, b.y. ty. III, 302-303; İbn Manzûr, Cemâl'u'd-Din, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1991, XV, 309-313; Firûz Âbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, (Tah. Muhammed Naim el-Arkasûsî) Beyrut 2005, s. 1337-1338.

<sup>7</sup> el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, III, 302; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 310.

<sup>8</sup> el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, III, 302-303; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 309-313; Firûz Âbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, s. 1337-1338; Durmuş, İsmail, *Nahiv*, DİA, İstanbul 1999, XXXII, 300.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 309-310; Firûz Âbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, s. 1337.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 309.

<sup>11</sup> Ergin, Mehmet Cevat, "Arap Nahvin'in Doğuşu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII, s: II, Diyarbakır 2005, s.114.

<sup>12</sup> Ergin, Mehmet Cevat, "Arap Nahvinin Doğuşu", s.114.

<sup>13</sup> Durmuş, İsmail, "Nahiv", DİA, İstanbul 1999, XXXII, 300.

<sup>14</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 3; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiye*, Beyrut 1987, s.23.

bilgi bulunmamakla beraber<sup>15</sup> bu dönemde Arap dili ürünlerinin genellikle şifâhî olarak ortaya çıktığı bilinmektedir.<sup>16</sup> Bu dönemdeki edebî ürünler Arap dilinin gelişmişliği hakkında önemli ipuçları vermektedir.<sup>17</sup> Ayrıca yeni doğan çocukların şehirden alınıp fasih Arapçayı öğrenmeleri amacıyla çöldeki fasih kabilelerin ya da edip ve şairlerin yanına verilmeleri Arap dili bilincinin ilk nüvelerini teşkil etmesi bakımından göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.<sup>18</sup> Ayrıca cahiliye dönemi şairleri yanlarında şiir râvileri bulundurmakla şiirlerinin kaybolmasını önlemiş ve bu şiirler,<sup>19</sup> sonraki zamanlarda dilbilgisi çalışmalarına büyük katkı sağlamıştır. Bir bilinç halinde gösterilen bu gayretler İslam'ın ortaya çıkışı ve yayılmasıyla birlikte yeni bir veçhaya bürünmüştür.

İslam'ın ilk döneminden itibaren yazının önemsendiğini, Kur'an'ın ve hadislerin yazılmasına başlanmasından anlamak mümkündür. Bu durum önceden sözlü olan gayretlerin yazılı bir hal almasının ilk işaretleri sayılabilir.<sup>20</sup> Kur'an'ın yazılması aynı zamanda Arap dilinin de korunması demektir. Buradan hareketle Arap dünyasında dilbilgisi çalışmalarını İslam'ın ilk dönemlerine dayandırabilir, Arapça dilbilgisinin oluşmasında ve gelişmesinde Kur'an'ın etkisinin çok büyük olduğunu söyleyebiliriz.<sup>21</sup>

Hicri II. asır ile IV. asırlar arasında yapılan yoğun çalışmalar sonucunda Arapça dilbilgisinin inşa edildiği kabul edilmektedir<sup>22</sup>. Çalışmalar ağırlıklı olarak Basra ve Kûfe şehirlerindeki âlimler tarafından yürütülmüş ve isimlerini bu şehirlerden alan Basra ve Kûfe dil ekolleri oluşmuştur.<sup>23</sup> Bu alanda ilk sistemli çalışmayı başlatanların Basra ekolü olduğu kabul edilir. Kûfe ekolü mensupları ise genelde Basra ekolü âlimlerinin öğrencileridir.<sup>24</sup>

Basra, Arap yarımadasının kuzeyinde Irak sınırları içinde bulunan bir şehirdir. Bu şehri diğer Arap şehirlerinden ayrı kılan özellik; Arap dilini hatasız konuşan, fasih Arap bedevilerinin bu şehirde ikamet ediyor olması ve her türlü kültürel ve iktisadî etkinliklerin düzenlendiği Mirbed panayırının bu şehirde kurulmuş olmasıdır. Bu iki özellik dilbilgisi çalışmalarında Basra ekolüne titizlik kazandırmış,

<sup>15</sup> Furat, Ahmed Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996, I, 45.

<sup>16</sup> Çetin, "Arap" DİA, III, 283; Çetin, Nihat M. *Eski Arap Şiiri*, Kapı Yay. İstanbul 2011, s. 22-23.

<sup>17</sup> Bakırcı, Selami, Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)* Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 2001, s. 1.

<sup>18</sup> Bakırcı, Demirayak, *Arap Dili Grameri*, s. 2.

<sup>19</sup> Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 23-24; Bakırcı, Demirayak, *Arap Dili Grameri*, s. 2; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi I*, 65.

<sup>20</sup> Bakırcı, Demirayak, *Arap Dili Grameri*, s. 2; Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara okulu yayınları, Ankara 2010, s. 73-75; Çetin, "Arap", DİA, III, 279-303; Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, s. 19; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)* s. 36.

<sup>21</sup> Bakırcı, Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, s. 2; Çetin, "Arap", DİA, III, 279-303; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*, s. 36-37; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, s. 111.

<sup>22</sup> Bakırcı, Demirayak, *Arap Dili Grameri*, s. 4; Çetin, "Arap", DİA, III, 296; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi I*, 242-43; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, s. 76.

<sup>23</sup> Bakır, Abdülhâlık, "Basra", DİA, V, 111; Kılıç, Hulisi, "Basriyyün", DİA, İstanbul 1991, V, 117-118; Bakırcı, Demirayak, *Arap Dili Grameri*, s. 33-43, 45-50; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, s. 76-77.

<sup>24</sup> Bakırcı, Demirayak, *Arap Dili Grameri*, s. 45; Kılıç, "Basriyyün", DİA, V, 118.





onları şâz ve nadir sözlere dayanmaktan korumuş, Arapça dilbilgisi çalışmalarında daha muhafazakâr bir tutum sergilemelerine neden olmuştur.<sup>25</sup>

Kûfe ise Güney Irak'ta kurulan Arap ve Arap olmayan nüfusun bulunduğu Arapça dilbilgisi çalışmalarında önemli bir yeri olan günümüzde de yine Irak sınırları içinde kalan bir şehirdir. Kûfe'de dilbilgisi çalışmaları hoca-öğrenci ilişkisinin doğası gereği Basra'dan yaklaşık bir asır sonra başlamıştır. Daha sonraları, ismini bu şehirden alan bir dil ekolü kurulmuştur. Kûfe halkı arasında karışık unsurların bulunması Kûfe'de kurulan ekolün metoduna yansımıştır. Kûfe ekolü dilcileri Basra ekolü dilcileri kadar rivâyetler konusunda seçici davranmamış, Araplardan duydukları her kullanıma önem vermişler, şâz ve nadir ayrımı yapmamışlardır.<sup>26</sup> Kûfe ekolünün şâz ve nadir ayrımı yapmamaları, onların bağımsız bir dil ekolü olduklarını kanıtlama gayreti olabileceği gibi, buldukları çevrenin daha fazla yabancı unsurlarla iç içe olmaları onları daha esnek olmaya zorlamış da olabilir. Bu durum onları bağımsız bir ekol yapmıştır. Sonraki dönemlerde Bağdat'ta Basra ve Kûfe ekollerini uzlaştırma esasına dayalı bir görüşle Bağdat dil ekolü doğmuştur.<sup>27</sup> Daha sonraki dönemlerde ise, Endülüs ve Mısır dil bilimcileri bir ekol olmaktan çok eldeki mevcut dilbilgisi malzemelerine farklı açılardan bakarak şerh, hulasa ve telhis yoluna gitmişler ve farklı görüşler arasında bazı tercihlerde bulunmuşlardır.<sup>28</sup>

Arapça dilbilgisi çalışmalarında hicri II. asırdan VII. asra kadar önemli gelişmeler ve ilerlemeler görülmektedir. Hicri yedinci asırda İslam dünyasına yönelen Moğol saldırıları ve Bağdat'ın Moğolların eline geçmesi o dönemin sosyal, siyasi, ekonomik etkileriyle Arapça dilbilgisi çalışmalarında bir gerileme olmuştur. Bu dönemde özgün eserler yerine şerh, hâşiye, muhtasar ve ansiklopedik eserler verilmiştir.<sup>29</sup>

Dilbilgisi çalışmalarının başlangıçta sarf, nahiv ve mana olmak üzere bir bütün halinde iç içe olduğunu görmek mümkündür. Bu duruma, ilk dönem eserlerinin genel yapısı denilebilir. Bu durumu yüksek lisans tezi olarak incelediğimiz el-Ferrâ (d.144/761-ö.207/822)'nın "Meâni'l-Kur'ân" adlı eserinde de görebiliyoruz. Bu eserdeki dilbilgisine ait bilgiler sarf, nahiv ve lügat diye sınıflandırılmadan verilmiştir.<sup>30</sup>

## 1. Nahvin Kaynakları

Arapçanın dilbilgisi oluşturulurken birtakım kaynaklardan faydalanılmış oldu-

<sup>25</sup> Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, s. 242-243; Kılıç, Hulisi, "Basriyyûn", DİA, V, 118-119.

<sup>26</sup> Özdemir, Sevim, "Gramer Ekollerinin Doğuşu ve Basra ve Kûfe Ekollerinin Temel Prensipleri", *Nüsha*, yıl: 14, sayı: 39, 2014/II, s. 51-52.

<sup>27</sup> Bakırcı, Demirayak, *Arap Dili Grameri*, s. 75; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, I, 43; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, s. 77; Özyayın, Kerim, "Bağdat" DİA, İstanbul 1991, IV,440.

<sup>28</sup> Çetin, "Arap", DİA, III, 297; Bakırcı, Demirayak, *Arap Dili Grameri*, s. 75.

<sup>29</sup> Gürkan, Nejdet, *Moğollar/Memlûklüler Dönemi Arap Edebiyatı*, (Basılmamış doktora tezi), Isparta 2000, s. 21-25; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, s. 78.

<sup>30</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, Kıyasettin, *el-Ferrâ'nın "Meâni'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Dil Bilim Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2014.



ğu görülmektedir. Arapça dilbilgisi kuralının aşağıda inceleyeceğimiz delillerden en az birine dayanmak zorunda olduğu bilinmektedir. Şayet kural bu delillerden biriyle ispat edilemezse o kural geçersiz olup dilbilgisi kuralından sayılmaz. Bu delilleri ele alıp inceleyen ilme Usûlu'n-Nahv denilmektedir. Usûlu'n-Nahv'i; "İcmali olarak nahvin delillerini, nasıl delil getirileceğini inceleyen bilim"<sup>31</sup> ya da "Nahvin konularının ve bölümlerinin istinbât edildiği deliller" diye tanımlamak da mümkündür.<sup>32</sup> Bu konuda ulusal tez merkezi ve İslami araştırmalar merkezinin, tezler ve makaleler veri tabanına bakıldığında ülkemizde çok az çalışmanın olduğu görülmektedir.<sup>33</sup>

Delilleri bazı âlimler sema, icmâ ve kıyas bazıları ise nakil, kıyas ve ıstishâbu'l-hal olmak üzere üçe ayırmışlardır. Bunları birleştirip delilleri sema, icmâ, kıyas ve ıstishâbu'l-hal olarak dörde çıkaranlarda olmuştur.<sup>34</sup> İmam Suyûtî (d.849/1445 - ö.911/1505) *el- İktirâh* adlı eserinde delilleri, sema, icmâ, kıyas ve ıstishâb olmak üzere dört grupta incelemiştir. Bu çalışmada da İmam Suyûtî'nin tercihi temel alınarak deliller dört adet olarak değerlendirilmiştir. Şimdi bu delillerin incelenmesine geçelim:

### 1.1.Sema

Sema bir başka ifade ile nakil, nahiv ilminin tespitinde ilk sırayı almaktadır. Her iki ıstilahla kastedilen aynı manadır. Sema delilinin önemini göstermesi açısından *el-İktirâh* adlı eserde geçen nahiv ilmine dair معقول من منقول "Nakledilenden akledilen"<sup>35</sup> şeklindeki ibareyi burada tekrarlamakta fayda vardır.

Sema; "Fesahatine güvenilen kişinin sözlerinde varit olan ifadeler veya fasih kişinin sözleridir" şeklinde tanımlanabilir.<sup>36</sup> Diğer bir tanım ise; "Araplardan sahih bir nakil ile nakledilen fasih üslupların tamamı ya da az kullanımdan yaygın kullanıma yükselmiş, fasih Arap sözlerinin, sahih bir nakil ile nakledilmiş olanıdır." şeklinde yapılmaktadır.<sup>37</sup> Bu tanımlarda öne çıkan üç faktör dikkati çekmektedir. Bunlar Arapların sözlerinin yaygın halde kullanılanları, bu sözleri aktaranların aktarış biçimi ve sözü aktaran kişinin karakteridir. Bir başka ifade ile bir sözün nakilden sayılması için sözün fasih ve yaygın kullanılır olması, nakleden kişinin fasih konuşuyor olması ve bu sözün sahih bir yol ile nakledilmesinin gerekli ol-

<sup>31</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 7.

<sup>32</sup> Nahle, MuhammedAhmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.24; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, Kahire 2009, s.12.

<sup>33</sup> Bu konuda görülen sınırlı sayıdaki çalışmalar arasında doğrudan ilgili olarak, Mehmet Şirin ÇIKAR'ın "KİYAS Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı." adlı eseri ve "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnu's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği" başlıklı makalesi ile Ali BENLİ'nin "Ebû İshâk eş-Şâtîbi'de Nahiv Usûlü" adlı basılmamış doktora tezi görülmektedir.

<sup>34</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 7.

<sup>35</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 3.

<sup>36</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 17,

<sup>37</sup> Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahvi 'inde İbni Malik*, s.18; Nahle, MuhammedAhmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.31.



duğu anlaşılmaktadır. Bu tanıma göre aksi bir durum olursa sözün delil olmaktan çıktığı söylenebilir.

Sema delilini kendi içinde Kitap (Kur'ân), Sünnet (Hz. Muhammed'in sözleri) ve Arap kelamı olmak üzere üç kategoriye ayırma bir gelenek haline gelmiştir. Arap kelamını da kendi arasında şiir ve nesir (manzum olmayan söz) olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.<sup>38</sup>

## Kur'ân

Nahvin tespitinde Kur'ân kesin delildir. Bu konuda dil bilginleri arasında en ufak bir ihtilaf yoktur. Aksine tam icmâ vardır. Kur'ân Arapların konuştuğu en fasih sözdür. Aynı zamanda nakillerin en fasihi, hiçbir tahrife uğramamış apaçık Arap dili ile indirilmiştir.<sup>39</sup>

Kur'ân'ın delillği konusunda nahiv âlimlerinden birçok söz nakledilmiştir. Bunların önemine binaen birkaç tanesini burada zikrederim: "Kur'ân dili dillerin en fasihidir. Kur'ân sözlerin en fasihi ve en beliğidir."<sup>40</sup> "Kur'ân indirilirken hiç kimse onun Arapça olduğundan şüphe etmemiştir."<sup>41</sup> "Kur'ân-ı Kerim Arap dili için birinci derecede delil ve örnektir. Çünkü Kur'ân, Arapça dilbilgisi kuralları belirlenmeden önce nazil olmuş; dinleme, yazma ve okuma yoluyla rivâyet edilmiş en güvenilir metindir."<sup>42</sup> "Bu metnin, güvenilirliği fasih Araplar tarafından kabul edilmiş ve hatta bu metne hayranlık duyulmuştur. Kur'ân'ın kaynaklar arasında yer almasını sağlayan diğer bir husus ise onun lafzının mütevâtir derecesinde nakledilmiş olmasıdır. Kur'ân aynı zamanda kıyas delilinin de dayanağı olarak görülmektedir."<sup>43</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere istişhâd konusunda Kur'ân'ın en güçlü delil sayıldığı, vakıa olarak ise şiirle istişhâdın ön plana çıktığı görülmektedir. Tespitlere göre Sibeveyh (d.150/767-ö.194/809)'in el-Kitabında yaklaşık bin elli delil şiirden getirilirken dört yüz delil Kur'ân'dan getirilmiştir. Kur'ân'dan getirilen delillerin şiirden getirilen delillere göre daha az olduğu bu verilerden de anlaşılmaktadır.<sup>44</sup> Kur'ân'ın en güçlü delil sayılmasına rağmen şiirin öncelenmesini dil bilginleri arasında eleştirilenler ve şiir ile istişhâdı tenkit edenler olmuştur. Onlar eleştirilerine delil olarak şiirin söyleyeninin kimliğinin meçhul olabileceğini öne sürmektedirler. Hâlbuki Kur'ân için böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla dil bilginlerine göre bu kaidelerin Kur'ân-ı Kerimle ispatı daha öncelikli olmalıdır.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 17; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 31; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.18.

<sup>39</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh* s. 17-19, Nahle, MuhammedAhmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 33; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s. 21-23.

<sup>40</sup> Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s. 21-23.

<sup>41</sup> Nahle, MuhammedAhmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 33.

<sup>42</sup> Ögmüş, Harun, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri, (II./ VIII. Asır Çerçevesinde)*, İstanbul 2010, s. 100-101,

<sup>43</sup> Özbalkıç, Mehmet Reşit, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, İzmir 2006, s. 65-66.

<sup>44</sup> Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.23-24; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 34.

<sup>45</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.23-24; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.34; Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 72.



Sonuç olarak hiçbir âlimin Kur'ân'la istişhâda karşı çıkmadığı, ancak şiirle istişhâda daha çok yer verdiği görülmektedir.

### Hadis

Çalışmamızda konu ile ilgili kaynak olarak kullandığımız kitaplarda, genel olarak hadis, dilbilgisi kurallarının tespitinde delil olarak ikinci sırada sayılmaktadır. Ancak uygulama böyle değildir. Aşağıda değinilecek bazı nedenlerden dolayı hadisin, geri plana alınmış olduğu hadis yerine Arap kelimelerinden sayılan şiirin ön plana çıkarıldığı ve İbnu'z-Zâic (ö.680/1281) ve Ebu Hayyan el-Endelûsî (d.654/1256-ö.745/1344) gibi âlimlerin hadisle istişhâda karşı çıktıkları<sup>46</sup> görülmektedir.

Nahvin delillerinden sayılan hadisler konusunda delil olma açısından bilginler arasında farklı görüşler vardır. Farklılık arz eden bu görüşler hadislerle istişhâdı kabul etmeyenler, kabul edenler ve uzlaştırıcı (sentezci) yaklaşanlar olmak üzere üç grupta toplanabilir. Bu görüş sahiplerinin her birinin kendine göre delilleri vardır. Şimdi bu görüşler ve delillerini sunalım:

### Hadislerle İstişhâdı Kabul Etmeyenler

Hadislerle istişhâdı kabul etmeyen görüşü temsil eden İbnu'z-Zâic ve Ebu Hayyan el-Endelûsî<sup>47</sup> gibi âlimler, bu görüşlerine delil olarak hadis râvîlerinin hadisleri, lafızlarına riâyet etmeksizin mana yönüyle rivâyet ettiklerini öne sürmektedirler. Bu bilginler bir nassın dilbilgisinde delil olabilmesi için o nassın lafızla rivâyet edilmesi gerektiğini savunurlar. Diğer bir delil olarak hadis râvîleri arasında Arap olmayan râvîlerin bulunduğu, dolayısıyla onların lahn yaptıkları ve lahnı çok olanın nahive dayanak olmayacağı; bir diğeri de ilk dönem nahivcilerinin hadislerle istişhâdına çok az rastlandığı olgusunu öne sürerler.<sup>48</sup> Onlar bu üç nedenden dolayı hadisi nahvin tespitinde delil olarak kabul etmemişlerdir.

### Hadislerle İstişhâdı Kabul Edenler

Yukarıda zikredilen âlimler ve takipçileri dışında çoğunluk, hadislerle istişhâdı kabul ederler. Nahiv bilginleri Hz. Peygamberin Arapların en fasihi olduğu ve Cevâmiu'l-Kelim (özlü sözler) konuştuğu konusunda icmâ içindedirler. Onlara göre Hadisler, senet bakımından Arap şiirinden daha güvenilirdir. Hadis ilmine göre; hadislerin rivâyetinde hadislerin işitildiği gibi rivâyet edilmesi zarureti vardır. Bundan dolayı hadislerin lafızlarının kaydında ve aktarılmasında çok titiz davranılmıştır. Bu da hadislerin lafızla rivâyet edildiği zann-ı galibini doğurur. Zannı galiple amel etmek câizdir. Dolayısıyla nahvin tespitinde de bu esaslara

<sup>46</sup> Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 201.

<sup>47</sup> Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 205-206.

<sup>48</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 19-22; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.81; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 47-66; Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 205; Ögmüş, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri, (II./ VIII. Asır Çerçevesinde)*, s. 103.



göre rivâyet edilen hadislerle amel edilebilir<sup>49</sup> şeklinde yorum yaparak nahvin kurallarını hadisle delillendirmenin daha güvenilir olduğunu söylemişlerdir.

### Sentezci Grup

Yukarıda bahsedilen her iki grubu uzlaştırmak isteyenlerin önde gelenleri sayılan eş-Şâtibî (d.720/1320-ö.790/1388) ve es-Suyûtî<sup>50</sup> ise hadisleri, salt manasıyla aktarılan hadisler ve lafzına özel itina gösterilen hadisler şeklinde gruplandırır. Onlar bu iki grup hadisten salt mana ile rivâyet edilenlerin, dildeki istişhâdını kabul etmezken ikinci gruptaki hadislerin istişhâdını kabul ederler. Buna ek olarak bir de saf Arap ırkından olan râvîlerin rivâyetlerinin nahivde delil olacağını öne sürerler.<sup>51</sup> Böylelikle hadisi tamamen kabul etmeme yerine, bu konuda seçici davranırlar.

Hadisle istişhâd meselesinde yapılan uygulamalar ve görüşler karşılaştırıldığında şunlar söylenebilir: Hadisin hucetliğini kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri sebeplerin birçoğu şiir için de geçerlidir. Buna rağmen şiirle istişhâd hadisten daha fazladır. Sözün güvenilirliği konusunda senet çalışması hadiste ilk dönemden itibaren görülmekteyken, edebiyat alanında isnat uygulaması daha sonraları görülmüştür. Hadis râvileri için uygulanan cerh ve tadil işlemi edebiyat alanında şiir râvileri için uygulanmamıştır.<sup>52</sup> Hadiste itiraz konusu edilen mânevî rivâyet meselesi şiir için de geçerli olmalıdır. Çünkü şiirde de mânevî rivâyetler vardır. Mana ile hadis rivâyet eden sahâbe ve tâbiîn neslinin normal sözleri delil sayıldığına göre, hadis rivâyetlerinin ise daha güçlü delil sayılması gerekir. Hadislerde mânevî rivâyet az, lafzî rivâyet ise daha fazladır. Her ne kadar ilk dönem nahivcileri hadis ile istişhâda çok fazla yer vermemişlerse de buna karşı olduklarını da belirtmemişlerdir.<sup>53</sup> Bunun somut örneğini Sibeveyh'in *el-Kitab*'ında görmekteyiz. Tespitlere göre *el-Kitab*'da şiirden bin elli, ayetten dört yüz delil zikretmiştir. Buna karşılık hadisten getirdiği deliller çok azdır ve bu şahitlerin hadis olduğu belirtilmemiştir.<sup>54</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki hadisin istişhâdında kusur sayılan hususlar şiir ve nesir için de geçerlidir. Buna rağmen hadisle istişhâd daha az olmuş, istişhâd edilen hadis sayısı Kur'ân ve şiir seviyesine ulaşmamıştır.

### Arap Kelamı

<sup>49</sup> Nahle, MuhammedAhmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 47-66; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.81; Ögmüş, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri*, (II./ VIII. Asır Çerçevesinde s. 104; Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 210; Kandemir, M. Yaşar, "Cevâmiü'l-Kelim", DİA, İstanbul 1991, VII, 440.

<sup>50</sup> Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s.210-214.

<sup>51</sup> Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 47-53-66; Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 212-213.

<sup>52</sup> Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 219-221.

<sup>53</sup> Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 221-229.

<sup>54</sup> Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.77; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 47-48.

Arap kelamı; Araplardan işitilen İslam öncesi veya İslam sonrası, söyleyenin, Müslüman veya Gayr-i Müslim olmasına bakılmadan, dilin bozulup lahnın çoğaldığı zamana kadar olan süre içerisinde fasih Araplardan nakledilen her türlü şiir ve nesri kapsar.<sup>55</sup> Buradan hareketle Arap kelamını nesir ve şiir olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Nahvin tespitinde en çok şiirin delil olarak kullanıldığı manzum olmayan sözün ise oldukça az olduğu görülmektedir.<sup>56</sup> Bunun nedeni henüz yazılı iletişim kültürü gelişmemiş olduğu için Arapların kültür ve geleneklerinin tamamına yakını sözlü iletişimin o dönemde en zirve vasıtası olan şiir aracılığı ile<sup>57</sup> nesillerine öğretiyor olmaları olabilir. Yapılan tespite göre Sibeveyh'in, *el-Kitabında* bin elli şiirin delil olarak gösterildiği ancak bu tespitlerde manzum olmayan sözlere yer verilmediği görülmektedir.<sup>58</sup>

Arap kelamını tedvin etmek için birçok dil bilgini çöllere yolculuklar yapmış bazen de çölden gelen elçilerden dilbilgisi materyalleri toplanmıştır.<sup>59</sup> Bilginler bu seferler ve elçiler sayesinde elde ettikleri dilbilgisi materyallerini nahiv kurallarının tespiti için dayanak olarak kullanmışlardır. Ayrıca Arap kelamının, nahvin tespitinde delil olarak kullanılması için dil bilginleri zaman ve mekân sınırlaması getirmişlerdir. Bu sınırlamanın yanı sıra Arap kelamının nahvin delili sayılması için rivayetin kendisinde ve râvisinde bazı şartlar aranmaktadır. Şayet nakledilen söz bu şartları taşıyorsa nahivde delil olmaz. Şimdi bu şartlar nelerdir onları görelim:

### Mekân Sınırlaması

Dil bilginlerinin, nahvin tespitinin delillerden olan Arap kelamından, her duyduklarını toplayıp ve bu kelamı her gördüklerinden dinlememiş oldukları anlaşılmaktadır. Fesahatı ve belagatı bozulmamış, *el-Âliyetu's-Sêfile ve es-Sâfiletu'l-Âliye* diye isimlendirilen *Necid*'in batısı ve *Hicaz* dağının doğu eteğinde kalan belirli bölgelerdeki belirli kabilelerden Arap kelamını derleyip topladıkları görülmektedir

Nahvin tespitinde sözleri delil olarak kabul edilen kabilelerin en fasihi olarak, *Kureyş*, *Kays*, *Temim* ve *Esed* kabileleri sonra *Huzeyl*, *Kinane* ve *Tay* kabilelerinin bir kısmı belirtilmiştir. Bunların dışındaki bölge ve kabilelerin sözleri nahvin tespitinde delil olarak kullanılmamıştır.<sup>60</sup>

Bu bölge ve kabilelerin dışında kalanların sözlerinin nahvin tespitinde delil olarak kabul edilmemesinin sebepleri arasında, halkların şehirlerde yerleşik hayat

<sup>55</sup> es-Suyûti, *el-İktirâh* s. 22,25; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.57; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s. 106.

<sup>56</sup> Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.57.

<sup>57</sup> Özdemir, Sevim, "Şiirle Kazanç Yoluna Zuheyr b. Ebi Sulmâ İle el-Mutenebbi'nin Yaklaşımı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2009, Cilt: 01, Sayı: 09, s. 194-195.

<sup>58</sup> Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.24.

<sup>59</sup> Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.57; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.107.

<sup>60</sup> es-Suyûti, *el-İktirâh*, s. 23; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.58-59; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.107-109.



yaşaması ve yabancı halklara komşu olmaları gibi iki sebep sayılsa da aslında bir sebebi vardır. O da ister şehirde otursun ister yabancı halklara komşu olsun halkın diline yabancı unsurların karışıp fasih dilin bozulması korkusudur. Dil bilginleri bu korkudan dolayı sözleri delil sayılmayan kabileleri tek tek saymışlardır.

Sözleri nahvin tespitinde delil olarak kabul edilmeyen kabilelerin isimleri, *Lehm, Cüzâm, Kudâa, Teğallüb, Nemr, Bekr, Abdu'l-Kays, Ezd-i Uman, Ehl-i Yemen, Beni Hanife, Sükkân-ı Yemâme, Sekîf, Ehl-i Taif* ve *Hicaz* bölgesinin yerleşik hayat yaşayanları olarak sayılmaktadır. Bunların dışında yine aynı korkunun olabileceği tüm bölge ve kabilelerin sözleri nahvin tespitinde delil olarak kullanılmaz.<sup>61</sup>

Dil bilginlerinin bazıları yerleşik hayat yaşayan ancak dildeki fesahati bozulmamış, Ömer b. Ebû Rebia (d.23/644-ö.93/711), Cerir (d.30/650-ö.110/728), Ferzad (d.20/641-ö.114/732), Ahtal (d.20/641-ö.92/710), Küseyyir (d.23/644-ö.105/723), Kümeyt (d.60/679-ö.126/743), Beşşar (ö.167/783), Rube (ö.97/715) ve Accâc (ö.145/762) gibi kişilerin sözlerinin delil olacağını savunurlar.<sup>62</sup>

### Zaman Sınırlaması

Arap dili nahvinin tespitinde delil olarak kabul edilen ve Arap kelamı olarak isimlendirilen delil için dil bilginleri zaman sınırlaması da getirmişlerdir.

Dil bilginleri zaman sınırlaması konusunda ittifak halinde değillerdir. Sadece cahiliye dönemindeki Arap kelimelerini esas alanlar<sup>63</sup> olduğu gibi yüz elli yıl İslam öncesi ve yüz elli yıl İslam sonrası dönemini esas alanlar da olmuştur.<sup>64</sup> Diğer bazıları da başlangıç zamanı vermeden hicri II. asrın ortası ya da sonuna kadar olan dönemi temel almışlar, çölde yaşayanlar için bu zamanı hicri IV. asrın sonlarına kadar genişletmişlerdir.<sup>65</sup>

Zaman sınırlaması ile ilgili yapılan başka bir değerlendirmede şairler, cahilî, muhadram, İslamî ve muvelled olmak üzere dört tabakaya ayrılmış, bu tabakalardan hangi tabakadaki şairin şiiri delil olur hangisinininki olmaz diye sınırlamalar getirilmiştir. Bu ayrıma göre şairler, İmru'u'l-Kays (d.520-ö.565) ve Âşâ (d.565-ö.629) gibi İslam öncesi (cahiliye) şairler, Lebid (ö.40/660) ve Hassan (ö.60/679) gibi muhadramlar (cahiliyeyi ve İslami dönemi yaşayanlar), Cerir ve Ferzad gibi İslami dönem şairleri ve Beşşar b. Burd ve Ebû Nuvâs (d.139/756-ö.198/813) gibi muvelled denilen şairlerden, günümüze kadar olan şairlerdir. İlk iki tabakadaki şairlerin şiirleriyle istişhâd edilmesi konusunda icmâ vardır. Üçüncü tabakadaki

<sup>61</sup> es-Suyûti, *el-İktirâh*, s. 23; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.58-59; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.108.

<sup>62</sup> Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.59.

<sup>63</sup> Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.110.

<sup>64</sup> Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 60.

<sup>65</sup> Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.111; ayrıca bkz: Özdemir, Sevim, *Câhiliye Şiirinin Tematik Yapısı (Mu'allaka Örnekleme)*, Konya 2010, s. 25.

şairlerin şiirleriyle istiḥâd câiz sayılmış, dördüncü tabakadaki şairlerin şiiri ile istiḥâdın câiz olmadığı belirtilmiştir.<sup>66</sup>

### Rivâyet ve Râvide Aranan Şartlar

Nahvin kaynaklarından sayılan Arap kelamının delil olarak kabulü için mekân ve zamanla ilgili şartların dışında rivayette ve râvide bulunması gereken şartlar da vardır.

Rivayetle ilgili, mutevâtir ya da ahâd olması, şâz olmaması, söyleyeninin meçhul olmaması gibi şartları taşıması gerektiği belirtilmektedir.<sup>67</sup>

Râvinin taşıması gereken şartlarda nahivciler arasında tam bir ittifak yoktur. Örneğin bazı nahivciler râvide adalet şartını ararken bazıları bu şartı aramaz, kâfirin rivayetini de kabul eder.<sup>68</sup> Bunun yanısıra râvinin ehl-i zabt olması, sika olması, ehl-i sıdk olması, ehl-i eman olması ve yalancılıkla itham edilmemiş olması gerekmektedir. Râvinin kadın ya da erkek, hür ya da köle olması arasında fark gözetilmez.<sup>69</sup>

### 1.2. İcmâ

İcmâ nahvin tespitinde delil olarak kabul edilen kaynaklardan biridir. İcmâ terim olarak; Basra ve Kûfe nahivcilerinin dil ile ilgili bir konuda görüş birliği halinde olmaları anlamına gelmektedir.<sup>70</sup> Bu konuda farklı görüşler olsa da asıl olarak kabul edilen Basra ve Kûfe nahivcilerinin icmâsıdır.<sup>71</sup> Arap halkının icmâsı da delil olarak kabul edilir ancak buna vakıf olmak oldukça zor bir durumdur.<sup>72</sup> Bir belde halkının tamamının bir konuda icmâ ettiğini tespit edebilmek şartlar gereği mümkün görülmemektedir.

Nahvin tespitinde delil olan icmâyâ muhalefet etmek, nahivcilerin çoğunluğuna göre câiz değildir.<sup>73</sup> Bir nahiv kuralı icmâ ile tespit edildikten sonra o kuralın dışına çıkmak veya o kurala muhalif yeni bir kural koymak şeklinde anlaşılabilir. Bazı eserlerde çoğunluk kaydı düşülmemiş sadece câiz değil kaydıyla yetinilmiştir.<sup>74</sup> Diğer bazı nahivciler ise icmâyâ muhalefet etmekte bir beis görmemişlerdir. Çünkü onlar nahivdeki icmâyı fıkıhtaki icmadan ayrı tutmuşlardır. Fıkıhtaki icmâyı bağlayıcı kabul etmişler nahivdeki icmâyı ise fıkıhtaki gibi görmemişlerdir.<sup>75</sup> Di-

<sup>66</sup> el- Bağdâdî, Abdükadir, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, (Tah. Abdusselam Muhammed Harun) Kahire ty. s. 5-6; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 31-32.

<sup>67</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 24-26,32,35, 40; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 60-74.

<sup>68</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 51; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.60.

<sup>69</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s.41; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s. 111-113.

<sup>70</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 41; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.81; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.272.

<sup>71</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.79-81.

<sup>72</sup> es-Suyûtî, Celâluddin, *el-İktirâh*, s.43.

<sup>73</sup> Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.87; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.274.

<sup>74</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 44.

<sup>75</sup> Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.87-88; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-*





ğer bir sebep olarak bazı nahivcilere göre icmâ delil değildir.<sup>76</sup> Bundan dolayı ona muhalefet etmekte bir beis görmemişlerdir.

### 1.3.Kıyas

Arap nahvinin tespitinde delil olarak sayılan kaynakların üçüncüsü olarak bilinen kıyasın bir nahiv terimi olarak en geniş tanımı; “Söylenilmemiş sözü söylenilmiş söze hamletmektir” şeklinde yapılmıştır.<sup>77</sup>

Kıyas için bu tanımdan farklı olarak birçok tanım daha yapılmıştır. Bunlardan birkaçını burada zikrederim: “Fer’e aslın hükmünü vermektir.”<sup>78</sup> “Aralarındaki birleştirici bir sebepten dolayı fer’i asla hamletmektir.”<sup>79</sup> “Aslın hükmünü fer’e uygulamayı gerektirecek bir illetten dolayı fer’i asla hamletmektir.”<sup>80</sup>

Tanımlardan hareketle makîsun aleyh, makîs, illet ve hüküm olmak üzere kıyasın dört unsurunun olduğu anlaşılmaktadır. Bu dört unsuru asıl, fer’, birleştirici illet ve hüküm diye isimlendirmek de mümkündür.<sup>81</sup>

Kıyas delilinin ilk dönem nahivcilerinden itibaren kullanıldığı görülmektedir. Kıyas delilinin kullanımı için nahvin doğuşu ile başladığını söylemek mümkündür.<sup>82</sup> Nahvin tamamını kıyas olarak görenler olmuş bu sebepten; “Nahiv kendisine uyulan bir kıyastır.”<sup>83</sup> ya da kıyas için معقول من منقول “Nakledilenden akledilendir”<sup>84</sup>denilebilir çünkü kıyas bir nevi akıl yürütme işidir.

Ulaşabildiğimiz kaynaklarda kıyas delilinde kendisiyle kıyas yapılacak sözün, kullanımının yaygın olması, şâz ve nadir olmaması gerektiğine dair kayıtlar bulunmaktadır. Aksi takdirde kıyasın geçersiz olacağı söylenilmektedir.<sup>85</sup>

Kıyas delili, kullanımdaki bazı farklılıktan dolayı *istikrâi* ve *şekli* olmak üzere iki türe ayrıldığı da görülmektedir.<sup>86</sup>

### 1.4.Istîshâb

Nahvin delillerinden istîshâb, terim olarak; “Asıl hakkında naklî bir delilin bulunmadığı durumlarda aslın lafzının önceden bulunduğu hal üzere sabit kalması”

*Nahv ‘inde İbni Malik, s.274.*

<sup>76</sup> Şa’bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu’n-Nahv ‘inde İbni Malik, s.275.*

<sup>77</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh, s. 45.*

<sup>78</sup> Şa’bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu’n-Nahv ‘inde İbni Malik, s.152;* Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu’n-Nahvi’l-Arabiyye, s. 111.*

<sup>79</sup> Şa’bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu’n-Nahv ‘inde İbni Malik, s.152;* Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu’n-Nahvi’l-Arabiyye, s. 111.*

<sup>80</sup> Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu’n-Nahvi’l-Arabiyye, s. 111.*

<sup>81</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh, s.46-47;* Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu’n-Nahvi’l-Arabiyye, s. 134-35, 97-138.*

<sup>82</sup> Şa’bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu’n-Nahv ‘inde İbni Malik, s.152-156;* Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu’n-Nahvi’l-Arabiyye, s.102-107.*

<sup>83</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh, s. 45.*

<sup>84</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh, s. 3.*

<sup>85</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh, s. 47;* Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu’n-Nahvi’l-Arabiyye, s.115;* Şa’bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu’n-Nahv ‘inde İbni Malik, s.154-155.*

<sup>86</sup> Bu ayrım için bkz. Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu’n-Nahvi’l-Arabiyye, s.102-119.*



olarak tanımlanabilir.<sup>87</sup> Örneğin emir fiil mebni olarak kabul edilir çünkü fiiller asıl itibari ile mebnidirler. Bazen fiiller isme benzediği için mu'râb kabul edilmiştir. Ancak benzeşmeyen bir delil yoktur.<sup>88</sup> Dolayısıyla ıstışâb gereği fiillerin mebniliğinin devamı esastır.

Nahvin tespitinde dördüncü delil olarak sayılan ıstışâbın dil bilginleri arasında delil olup olmama açısından ihtilaf vardır. Örneğin el-Enbârî (ö.328/939) gibi bazı dil bilginleri ıstışâbı delil sayarken, İbn Cinnî (ö.392/1002) delil saymamış, es-Suyûtî gibi bazı âlimler de delil saymakla beraber delillerin en zayıfı olarak nitelemişlerdir.<sup>89</sup>Nahivle ilgili bir durum hakkında başka bir delil varsa ıstışâbdan vazgeçilir.<sup>90</sup>

Nahivciler, sema, icmâ, kıyas ve ıstışâbın dışında bu dört delil kadar yaygın olmasa da bunlardan bağımsız delil isimleri saymışlardır. Bu delilleri diğer dört delilden ayırarak ferideliller diye genel bir isimlendirmeye gitmek mümkündür. Dil bilginleri yeri geldiğinde bu delillerden istifade etmişlerdir.<sup>91</sup>

### Delillerin Çelişmesi

Arap nahiv bilginleri yukarıda zikredilen delillerin birbiriyle çelişmeleri durumunda takip edilmesi gereken metot hakkında eserlerinde bir takım değerlendirmeler yapmışlardır. Yapılan bu değerlendirmelerin sema, icmâ, kıyas ve ıstışâb açısından olanlarına bu çalışmada yer verilecektir.

Böyle bir durumda iki nakil kendi arasında çelişiyorsa senet ve metne bakılır. Çelişen bu iki nakilden hangisinin senedindeki râvi sayısı çok, senetteki râviler daha meşhur ve râvisinin ezberi en kuvvetli olan nakil, râvi sayısı az, râvileri meşhur olmayan ve râvisinin ezberi zayıf olanı nakle tercih edilir. Metin açısından iki nakilden biri kıyasa uygun diğeri kıyasa muhalif ise kıyasa uygun olan tercih edilir.<sup>92</sup> Diğere itibar edilmez. İki kıyas kendi arasında çelişiyorsa, bunlardan diğer delillerden birine uygun düşen tercih edilir. Diğer delillerle örtüşmeyen terk edilir.<sup>93</sup>Kıyas ile naklin çelişmesi durumunda, nakil kıyasa tercih edilir. Nakil alınır kıyas terk edilir.<sup>94</sup> Hakkında icmâ bulunan ile hakkında ihtilaf edilen çelişirse hakkında icmâ bulunan tercih edilir.<sup>95</sup> Diğeri terk edilir. İstışâb diğer delillerden biriyle çelişirse, ıstışâba itibar edilmez. Diğer delil tercih edilir.<sup>96</sup>

<sup>87</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 86.

<sup>88</sup> Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.285.

<sup>89</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 86-87; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.141-144; Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.285-286.

<sup>90</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 86-87; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.143.

<sup>91</sup> Bu deliller için bkz. es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 88-92.

<sup>92</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 92; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.152.

<sup>93</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 93; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s.152-153.

<sup>94</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 94; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 153.

<sup>95</sup> Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 153.

<sup>96</sup> Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 153.



## 2.1.Nahvin Kaynaklarına Göre Delillendirme Örnekleri

### 2.1.Sema

Nahiv kurallarını tespit ederken, yapılan bütün delillendirmelere yer vermek makalenin kapsamını aşacağından, kaynaklarda geçen bazı örnekleri zikretmekle yetineceğiz.

### Kur'an

Bazı nahivcilere göre (لو) şart edatının cevabında (ل) harfinin getirilmesi lâzımı olması gereken bir durum olarak görülmüştür. Örneğin (لو فعلت لفعلت) şeklindeki cümlede görüldüğü gibi (لو) edatının cevabında (ل) harfinin getirilmesi gerekli sayılmıştır. Diğer bazı nahivcilere göre ise (لو) edatının cevabında (ل) harfinin getirilmesi lâzımî olması gereken bir durum değil (ل) harfinin hazfi de câiz görülmüştür. Çünkü Kur'an'ın (لو شئت أهلكتهم من قبل) <sup>97</sup> (أنطعم من لو يشاء الله أطعمه) <sup>98</sup> ayetlerinde (لو) edatının cevabında (ل) harfi getirilmemiştir. Sema delilinin en kuvvetli kaynağı olan Kur'an'da (لو) edatının cevabında (ل) harfi hazfedilmiş ise (لو) edatının cevabında (ل) harfinin gelmesi, lâzımî bir durum değil, câiz bir durum olarak anlaşılmalı ve bu şekilde amel edilmez.<sup>99</sup>

Nahivcilerden bazıları cer harfiyle mecrûr bir zamire atfedilen zahir ismin cer harfi tekrar edilmeksizin mecrûr yapılacağına dair (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) <sup>100</sup> ayetini delil olarak getirmektedirler. Genel kurala göre zahir ismin bu şekilde mecrûr olması için harf-i cerin tekrar edilmesi gerekirken, Ayette geçen (الأرحام) kelimesi zahir bir isim ve (و) harfi ile kendinden önceki mecrûr (ه) zamirine atfedilmiştir. Bu zamir kendinden önceki (ب) harf-i ceri ile mecrûr olmuştur. Bu nedenle kendisine atfedilen (الأرحام) kelimesinde harf-i cerin tekrar edilmesi gerekirken, harf-i cer tekrar edilmeksizin mecrûr edilmiştir.<sup>101</sup> Yukarıda zikredilen ayet de bu uygulamanın câizliğine delil sayılmıştır.

### Hadis

Yukarıda belirtilen (لو) edatının cevabında (ل) harfinin getirilmesi lâzımî mi? hazfi de câiz mi? problemi için, sema delilinin diğer kısmı sayılan hadisten, Hz. Peygamberin (...لو تكلمت تصدقت...) <sup>102</sup> şeklindeki sözünü delil olarak getirmişlerdir.<sup>103</sup>

<sup>97</sup> Araf, 7/155.

<sup>98</sup> Yasin,36/47.

<sup>99</sup> Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.34.

<sup>100</sup> Nisa,4/1.

<sup>101</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 18, Nahle; Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 46.

<sup>102</sup> Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*,(IX), (Tâh. Muhammed Zühayr b. Nasıru'n-Nasır, Dar-u Tuğu'n-Necat) 1422, II, 102, hadis no:1388.

<sup>103</sup> Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.34.

Beş isimden sayılan (فم) kelimesinin izafet esnasında (م) harfinin düşürülmesinin veya düşürülmemesinin câiz olduğuna dair Hz. Peygamber'in (خلوف فم الصائم أطيب) عند الله من ريح المسك<sup>104</sup> hadisi delil olarak getirilir. Nahivcilerin bazıları şiir zaruretini olmaksızın beş isimden sayılan (فم) kelimesinin (م) harfinin izafet esnasında düşürülmesi gerektiği görüşünü savunmaktadırlar. Zikredilen hadiste (فم) kelimesi (الصائم) kelimesine izafet edildiği halde (م) harfi hafzedilmemiştir. Hadisteki bu durum (م) harfinin sübutunun ya da hafzinin câiz oluşuna delil sayılmıştır.<sup>105</sup>

### Arap kelamı

Sema delilinin üçüncü kısmı olan Arap kelamına dair örneklerden bazıları da şunlardır:

Bazı nahivciler (كي) den sonra gelen (أن)'nin ızharının câiz olduğuna dair أردت أن تطير بقريتي فتركها شتًا ببيداء بلقع<sup>106</sup> "benim kırbamla uzaklara ıssız çöllere uçup gitmeni ve orada o kırbayı eskimiş halde bırakmamı istedim" beytini delil getirirler. Beyitte geçen لولوشومundan sonra gelen أن nin açıkça zikredilmiş olduğu görülür. Genel olarak (أظلم) fiili, müteaddî bir fiil olarak bilinir. Ancak şiirde bu fiilin lazım olarak geldiği vaki olmuştur. (هما أظلما حالي ثمت أجليا \* ظلأميهما عن وجهه) "onlar orada benim halimi karatmakla tüysüz yüzlerinin ak saçlı başlarının arkasındaki karanlıkları ortaya çıkardılar" bu beyitte (أظلم) fiili lazım olarak getirilmiş ve beyit bu fiilin lazım olarak gelebileceğine dair delil sayılmıştır.<sup>107</sup>

### 2.2.İcmâ

Nahvin tespitinde icmâ delili sayesinde birçok genel kural konulmuştur. Örneğin terhîm<sup>108</sup> yapılmış ismin son harfinin harekesi, terhîm yapılmadan önceki harekesi üzere kalır.<sup>109</sup> Bu konuda Basra ve Kûfe dilcilerinin icmâsı vardır. Mecerûr bir zamirin, kendinden önce geçen mecrûr zahir bir isme atfedilmesi câiz değildir. Bu konuda icmâ vardır. Örneğin (مررت بزيد و ك) cümlesinde (ك) zamiri (و) atf harfi ile daha önce geçen (ب) harfi cer-i ile mecrûr olan (زيد) zahir ismine atfedilmiştir.<sup>110</sup> Cümlenin bu şekilde kullanımını câiz olmadığı hakkında icmâ oluşmuştur.

### 2.3.Kıyas

Nahvin delillerinden kıyasın, asıl, fer, asıl ve ferî birleştiren illet ve hüküm olmak üzere dört rüknünün olduğu bilinmektedir. Birçok nahiv kuralı bu yolla tespit edilmiştir.

<sup>104</sup>Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, III, 26, hadis no:1904.

<sup>105</sup>Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.101.

<sup>106</sup>Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.114.

<sup>107</sup>Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 69.

<sup>108</sup>Münâdânın son harfinin daha rahat ve kolay telaffuz edilmesi için hafzedilmesine (kaldırılmasına) terhîm denir.

<sup>109</sup>Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, s.273.

<sup>110</sup>Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, s. 85.



Bir fiillin bütün isimlere isnadı Araplardan duyulmamıştır. Bir fiilin, bir isme isnat edildiği işitilince diğer isimlere de isnat edileceğine kıyas edilir. Araplardan (كتب زيد) cümlesi işitilince (كتب) fiili bu fiilin anlamının uygun düştüğü bütün isimlere isnadı, bu cümleye kıyasen câizdir.<sup>111</sup> Naib-i failin merfû olması kıyasen tespit edilmiştir. Kendinden önce geçen bir dönüşlü fiilin, kendisine isnat edildiği isim (naib-i fail), faile kıyasla merfûdur. Bu örnekte kıyasın dört rüknünü de bulmak mümkündür. Burada fail asıl, naib-u fail fer, isnat ise birleştirici illet ve hüküm ise naib-u failin merfû olmasıdır.<sup>112</sup> Başka bir örnek olarak (ليس) nin haberinin ismine takaddüm etmesinin, (عسى) nin haberine kıyasla mümkün olmaması verilebilir. Mutasarrıf olmayan (عسى) nin haberinin ismine takaddüm etmeyeceği hakkında icmâ vardır. Öyleyse (ليس) de mutasarrıf olmayan bir fiildir. Onun haberi de ismine takaddüm edemez.<sup>113</sup>

#### 2.4. İstishâb

Nahvin ana konularının kuralları ıstishâb delili ile tespit edilmiştir. Örneğin, “Aksine bir delil bulunmadığı sürece isimlerde asıl olan mu’râblıktır. Yine aksine bir delil bulunmadığı sürece fiillerde asıl olan mebniliktir”<sup>114</sup> kuralları ıstishâb gereği konulmuş kurallardır.

#### Sonuç

İnsanlar arasında iletişimin dil ile sağlandığı bilinen bir gerçektir. Dil, insanların kendi dil grubu ve farklı dil gurubu arasında iletişim için kullandıkları sesler bütünüdür. Sesler, belli kurallara uyularak seslendirilmez ve cümle içinde belli kurallara göre dizilmez ise insanlar arasında iletişim sağlanamaz. Seslerin istenen faydayı sağlaması için seslendirme biçimleri ve seslerin oluşturduğu sözcüklerin cümle içinde nasıl dizileceği ile ilgili kurallara ihtiyaç duyulur. Bu kurallar yaşayan bütün dillerde görülmekte ve gramer olarak isimlendirilmektedir.

Müslümanlar, en başta Arapçanın ibadet dili olması, Arap olmayan toplumların İslam’a girip bu dinin birikimlerinin pay alma arzuları, Arapların dillerinin bozulmasından korkmaları gibi nedenlerle, Arapça dilbilgisini çok önemsemişler ona fikhî bir boyut yükleyerek farz-ı kifâye derecesine çıkarmışlardır. Bu önemden dolayı, Arap dili nahiv çalışmaları erken dönemden itibaren başlamış ve ekoller oluşmuştur. Bu ekoller, Basra-Kûfe, Basra ve Kûfe sonrası, Bağdat, Endülüs ve Mısır olarak bilinir. Bu ekollerin temsilcileri olan dil bilginleri nahvin tespitinde dayandıkları kaynaklar bazılarına göre, sema, icmâ ve kıyas diğer bazılarına göre sema, kıyas ve ıstishâb olmak üzere üç diğer bazıları da her iki yaklaşımı birleştirerek sema, icmâ, kıyas ve ıstishâb olmak üzere dört olarak belirlemişlerdir.

<sup>111</sup>es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 47.

<sup>112</sup>es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 47; Nahle, Muhammed Ahmed, *Usûlu’n-Nahvi’l-Arabiyye*, s.113.

<sup>113</sup>Şa’bân, Halid Said Muhammed, *Usûlu’n-Nahv ‘inde İbni Malik*, s.164-165.

<sup>114</sup>es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 86.

Sema delili kendi içinde Kur'an, Hadis ve Arap Kelamı olmak üzere üçe ayrılmıştır. Arap Kelamı da kendi arasında şiir ve nesir diye ikiye ayrılmıştır. Kur'an, deliller arasında en güvenilir olmasına rağmen ilk dönem dil bilginlerinin uygulamalarında en çok şiirden delil getirilmiştir. Örneğin Sibeveyh'in *el-Kitab* adlı eserinde yaklaşık bin elli şiir beyitten delil getirilirken, Kur'an'dan yaklaşık dört yüz ayetle delil getirilmiştir.

Sema delilinin ikincisi olan hadisin delilliği etrafında bir takım nedenlerden dolayı ihtilaflar olmuş bazı dil bilginlerine göre hadis delil sayılmış, bazılarına göre delil sayılmamış, diğer bazıları da bu iki grubu uzlaştırmaya çalışmıştır. Hadisin delilliği kabul edilmekle birlikte ilk dönemlerde hadisle istishâd yok denecek kadar az olmuştur.

Sema delilinin üçüncü kısmı olan Arap kelamının şiir kısmı ile en çok istishâd edilmiş nesir türüyle istishâdın yok denecek kadar az olduğu görülmüştür.

Nahivde icmâ denince akla, Basra ve Kûfe dil ekolleri bilginlerinin nahvin herhangi bir konusunda yaptıkları icmâ anlaşılmalı, Fıkıhtaki icmâ ile karıştırılmamalıdır.

Kıyasın nahvin delillerinden en çok kullanılan şiirle aynı seviyede sayıldığı görülmektedir. Kıyası nahvin tamamı sayanlar bile olmuş bundan dolayı, "Nahiv kendisine uyulan bir kıyastır" şeklinde bir sözün yaygın halde kullanıldığı görülmüştür.

Istishâbın nahivde delil olup olmaması, dil bilginleri arasında ihtilafa neden olmuş bazı bilginler, istishâbı delil saymamış diğer bazıları da delil saymakla beraber onu en zayıf delil olarak görmüşlerdir. Genel nahiv kaidelerinin istishâbla tespit edilmiş olduğu görülmektedir.

Nahvin tespitinde bu dört delilin dışında ferî deliller olarak isimlendirilen başka delillerde zikredilmekte olup o delillere bu makalede yer verilmemiştir. Nahivde deliller birbiriyle çelişirse en güçlü delilin tercih edildiği diğer delilin terk edildiği görülmektedir.

Kısacası Arap nahvinin sağlam temeller üzerine bina edilmiş ve izah edilebilir bir metoda sahip olduğu görülmüştür.

### Kaynakça

- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (I-III), Ankara 2015.
- Arslan, Kıyasettin, *el-Ferrâ'nın "Meâni'l-Kur'an" Adlı Eserinin Dil Bilim Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2014.
- Bakır, Abdülhâlık, "Basra" DİA, İstanbul 1991.
- Bakırcı, Selami, Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)* Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 2001.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, (IX), (Tah. Muhammed Zuheyr b. Nasıru'n-Nasır, Dar-u Tugu'n-Necat) 1422.



- Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ank. Ün. İlah. Fak. Yay. Ankara 1982.
- Çetin, Nihat M. "Arap." DİA, İstanbul 1998.
- *Eski Arap Şiiri*, Kapı Yay. İstanbul 2011.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)* Fenomen Yayınları, Erzurum 2009.
- Durmuş, İsmail, "Nahiv" DİA, İstanbul 1999.
- el- Bağdâdî, Abdükâdir, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, (Tah. Abdusselam Muhammed Harun) Kahire ty.
- el-Ferrâ, Ebi Zekeriya Yahya b. Ziyat, *Meâni'l-Kur'an*, I-III (Tah. Muhammet Ali en-Neccâr, Ahmet Yusuf En-Necati), Beyrut 1983.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, İstanbul 1993.
- Ergin, Mehmet Cevat, "Arap Nahvinin Doğuşu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,"Cilt: VII Sayı: II, Diyarbakır 2005, ss.111-141.
- es-Suyûtî, Celâluddin, *el-İktirâh fi İlmi Usuli'n-Nahv*, Haydarabat ty.
- Fîrûz Âbâdî, Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, (Tah. Muhammed Naim el-Arkasusi) Lübnan 2005.
- Furat, Ahmed Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996.
- Gürkan, Nejdî, *Moğollar/Memlûklüer Dönemi Arap Edebiyatı*, (Basılmamış doktora tezi) Isparta 2000.
- Halil, b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn* (I-VIII), (Tah. Mehdi Mahzumî, İbrahim Semarrâi) Dâru Mektebeti'l-Hilal, b.y. ty.
- İbn Manzur, Cemaluddin, *Lisânu'l-Arab* (I-VI), (Tah. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed e's-Şâzeli) Dâru'l- Marife, Kahire ty.
- İbn Manzur Cemaluddin, *Lisânu'l-Arab*, (Tah. Seyyid Ramazan Ahmed), Beyrut 1991.
- Kandemir, M. Yaşar, "Cevâmiü'l-Kelim." DİA, İstanbul 1991.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- Kılıç, Hulisi, "Basriyyün." DİA, İstanbul 1991.
- "Kûfiyyün." DİA, İstanbul 1991.
- Nahle, MuhammedAhmed, *Usulu'n-Nahvi'l-Arabiyye*, Beyrut 1987.
- Öğmüş, Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II./ VIII. Asır Çerçevesinde)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- Özaydın, Kerim, "Bağdat" DİA, İstanbul 1991.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, Akademi Yayınları, İzmir 2006.
- Özdemir, Sevim, "Gramer Ekollerinin Doğuşu ve Basra ve Küfe Ekollerinin Temel Prensipleri.", *Nüşa*, yıl: 14, sayı: 39, 2014/II, ss. 47-60.
- *Câhiliye Şiirinin Tematik Yapısı (Mu'allaka Örnekleme)*, Konya 2010.
- "Şiirle Kazanç Yoluna Zuheyr b. Ebi Sulmâ İle el-Mutenebbî'nin Yaklaşımı", *Süley-*







## Fahruddin Er-Razî'nin Mefatihü'l Gayb'ında Bir Ulumu'l Kur'an Bahsi Olarak Fedâilu'l Kur'an Ve Kur'an Okuma Adabı\*

Enver Bayram\*\*

### Özet

Kur'an ilimlerinin önemli konularından bir tanesi de fedâilu'l-Kur'an konusudur. Kur'an'ın üstünlüğü, şerefi ve meziyetiyle ilgili rivayetler fedâilu'l-Kur'an'ın ilgilendiği konulardır. Razi'de ayetleri tefsir ederken bu rivayetlerden faydalanmıştır. Ayrıca Kur'an'ın okunma âdabına değinmiştir. Biz de bu çalışmamızda Razi'nin konuyu nasıl ve hangi ölçüler içerisinde ele aldığını ifade etmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Fedâilu'l-Kur'an, Ulumu'l-Kur'an, Razi.

### Fadail al-Qur'an As A Subject Of Ulum al-Qur'an In Fahr al-Din al-Razi's Tafsir "Mafatih Al-Ghayb"

#### Abstract

Fadail al-Qur'an is one of the important subjects of the sciences of the Qur'an. Fadail al-Qur'an contains several matters such as supremacy and virtue of the Qur'an. While Razi was interpreting ayats of the Qur'an, he utilized the accounts related to these matters. He also mentioned the propriety of Quran recitation. In this article, we are examining thoroughly how Razi explained Fadail al-Qur'an.

**Keywords:** The Qur'an, Fadail al-Qur'an, Ulum al-Qur'an, al-Razi.

\* Bu makale "Fahredden er-Râzi'nin et-Tefsiru'l-Kebir'inde Tefsir Usûlü Uygulaması" adlı doktora tezimiz dikkate alınarak hazırlanmıştır.

\*\*Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü, enver.bayram@gop.edu.tr

## Giriş

Kur'an, insanlığa gönderilmiş son ilahi mesajdır. Kendisine inananları dünya ve ahiret saadetine ulaştıracak olan yegâne kaynaktır. Bunun için İslam âlimleri Kur'an'a büyük bir itina göstermişler ve tedvin döneminden itibaren Kur'an'ın inişi, kıraatı, kitâbeti, muhkem-müteşabihi, nâsîh-mensûhu, i'cazı, sebep-i nüzûlü ve fazileti gibi konuları eserlerinde ele almışlardır.

Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak üzere yazılan Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü, günümüzde farklı konular arasında yer alan bilgilerden ziyade, konuların birçoğunu bir arada inceleyen Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü kitaplarından araştırılmaktadır. Bunun yanında bazı tefsir mukaddimleri de son dönemde Tefsir üsulü ve Ulumu'l-Kur'an araştırmacılarının dikkatini çekmiş durumdadır. Bu sebeplere binaen biz, meşhur müfessir Fahrüddin Râzî'nin, tefsirinde Fedâilu'l-Kur'an meselesine yaklaşımını ele alıp incelemiş olacağız.

### 1. Ulûmu'l Kur'an Kavramı

“Ulûmu'l Kur'an” (Kur'an İlimleri) kavramı bir izafet olup, “ulum” kelimesi, sözlükte bilmek ve anlamak manasına gelen “ilim” kelimesinin çoğuludur.<sup>1</sup> İstilah da ise “meseleleri delilleriyle idrâk etme” anlamında kullanılmaktadır.<sup>2</sup>

Kur'an kelimesinin türediği kök hakkında farklı görüşler olmasına rağmen, alimlerce en çok tercih edilen görüş, “okudu” manasını ifade eden “قرأ” fiilinden türemiş “فعلان” vezninde bir mastardır.<sup>3</sup> Terim olarak ise, “Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla indirilip mushafalara yazılan, tevâtüren nakledilen ve okunmasıyla ibadet edilen müciz bir kelâmdır.” diye tarif edilmiştir.<sup>4</sup>

Kur'an İlimleri (Ulûmu'l-Kur'an) tamlaması başlangıçta, esas itibariyle Kur'an'ın anlaşılmasına yarayan ve ona dayanan bütün ilimleri kapsarken, daha sonra belli konuların işlendiği bir ilim dalının adı olarak Kur'an'la doğrudan ilgili olan disiplinleri ifade etmek üzere tedricen terimleşmiştir.<sup>5</sup> Buna göre “Ulûmu'l-Kur'an” ifadesi, inişi, tertibi, toplanması, yazılması, okunması, tefsiri, i'cazı, nâsihi, mensûhu, hakkındaki şüphelerin giderilmesi açısından Kur'an ile ilgili olan ilimler” şeklinde tarif edilmiş<sup>6</sup> ve Kur'an'ı anlama çabası sürecinde ihtiyaç sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup> Konusu, her yönüyle Kur'an olan, Kur'an'la ilgili veya Kur'an'ın içerdiği ilim ve

<sup>1</sup> Ebu'l Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ensâri İbn Mânzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut ts., c. XII, s. 417.

<sup>2</sup> Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî Tahânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, c. II, s.1055.

<sup>3</sup> Muhammed Abdülazîm Zürcânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'an*, Mısır ts, c. I, s. 471.

<sup>4</sup> Zürcânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'an*, c. I, s.19.

<sup>5</sup> Ahmet Nedîm Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2008, ss. 30-45.

<sup>6</sup> Zürcânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'an*, c. I, s. 27.

<sup>7</sup> Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, ss. 30-45.



araştırmalardan oluşan ve Kur'an'ın en doğru şekilde anlaşılmasına yardımcı olmayı amaçlayan bir bilgi alanıdır.<sup>8</sup>

Kur'an ilimlerinin sayısı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde 47 Kur'an ilmini incelemekte ve bu ilimlerin belli bir sayıyla sınırlandırılmayacağını da belirtmektedir.<sup>9</sup> Suyûtî ise, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde 80 adet Kur'an İlmini incelemekte ve tıp, astronomi, fizik, kimya bilimlerine müstakil bir başlık açmaktadır.<sup>10</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise, *Kânûnu't-Te'vil* adlı eserinde Kur'an ilimlerinin sayısını 77450 olarak belirtmiştir.<sup>11</sup> Bazılarına göre ise, Kur'an'ın kelimeleri sayısınca "Kur'an ilmi" vardır.<sup>12</sup> Kur'an İlimleri Kur'an'ın daha iyi anlaşılıp bilinmesini hedef edindiğinden bu ilimlere dahil edilen ilimlerin sayısındaki artış normal karşılanmalıdır. Çünkü; Kur'an'la ilgilenen her ilim adamı çağının fikrî ve ilmî düzeydeki bilgisi ışığında olaya müdahil olacak, dolayısıyla da Kur'an ilimlerine eklenen disiplinlerin sayısında bir artış yaşanacaktır.<sup>13</sup>

## 2. Fadâilu'l-Kur'ân

Fedâil, "fazilet" kelimesinin çoğuludur. Fazilet, üstünlük, meziyet ve şeref anlamındadır. Buna göre fedâilu'l-Kur'ân, "Kur'an'ın yüceliği, üstünlüğü, meziyet ve şerefi" demektir.<sup>14</sup> Yine fedâilu'l-Kur'ân, "Kur'an-ı Kerim'in üstünlüklerini, onun tamamını veya bazı sure ya da âyetlerini öğrenip okuyan, öğreten, dinleyen, ezberleyenlerle hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı sure ya da âyetlerinin şifalı oluşuna dair âyet ve hadislerde verilen bilgileri ifade etmektedir."<sup>15</sup>

Fazilet hadisleri Kur'an'ın bütününe ya da surelerin faziletine yönelik olarak rivayet edilmiştir. Kur'an'ın bütününe yönelik olarak zikredilen, "Kur'an'ı öğreniniz. Muhakkak ki o, kıyamet günü ehline ne güzel şefaatçidir."<sup>16</sup>, "İçinde (hafızasında) Kur'an'dan bir şey bulunmayan kimse harap olmuş bir ev gibidir."<sup>17</sup> gibi hadisler güvenilir hadis kitaplarında yer almakta ve sahih olarak değerlendirilmektedir.<sup>18</sup>

<sup>8</sup> Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 46.

<sup>9</sup> Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Darü İhyai'l-kütübi'l-arabiyye, Beyrut 1376h., c. I, s. 13.

<sup>10</sup> Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, tah. Said el-Mendub, Daru'l-Fikr, Lübnan, 1416h., ss. 1-540; Subhi Sâlih, *Mebahis fi Ulumi'l Kur'an*, Beyrut 1985, s. 123; Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'ân*, c. I, s. 26.

<sup>11</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, tah. Muhammed Süleyman, Daru'l-kıbleti li's-Segafeti'l-İslamiyye, Beyrut 1986, s. 540.

<sup>12</sup> Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 13.

<sup>13</sup> Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 38.

<sup>14</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. XII, s. 524; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, MÜİF Yay., 7. bs., İstanbul 2008, s. 215.

<sup>15</sup> Abdullah Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, s. 532.

<sup>16</sup> Dârimî, *Fedâilu'l-Kur'an*, 1.

<sup>17</sup> Tirmizi, Sünen, *Sevâbu'l-Kur'an*, 18.

<sup>18</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, İfav Yayınları, İstanbul 2008, s. 216.



Ancak sure faziletleriyle ilgili rivayetler zayıf hatta uydurmadır.<sup>19</sup> Bu rivayetler daha çok tefsir kitaplarında yer almaktadır.<sup>20</sup> Mesela Nuh b. Ebî Meryem (ö. 173/789) bizzat fazilet hadisi uydurduğunu itiraf etmiştir.<sup>21</sup>

Râzî, tefsir ettiği âyet ve sûrelerin faziletlerine dair kendi dönemine kadar yani XIII. yüzyıla kadar intikal eden rivâyetleri nakletmekle yetinmektedir. Mesela o, Fatiha Sûresi'nin tefsirinde söz konusu sûrenin fazileti ile ilgili üç hadise yer vererek sûrenin faziletini ele almaktadır. Buna göre;

1. "Fatiha sûresi, her türlü zehre karşı ilaçtır."<sup>22</sup>

2. "Allah, bir kavme kesinleşmiş hükmünü gönderir. Ancak onların çocuklarının birisi okulda "elhamdü lillahi rabb'i-l alemin" diye okuyunca, Allah bunu duyar. Bu sebeple onlardan azabını kırk yıl kaldırır."<sup>23</sup>

3. "Allah, gökten yüz dört kitap indirdi. Bunların yüzünün bilgisini, Tevrat, İncil, Zebur ve Furkan'a koydu. Sonra bu dört kitabın taşıdığı ilimleri Furkan'a; Furkan'ın ilimlerini, mufassal sûrelere; mufassal sûrelerin ilimlerini de Fatiha'ya koydu. Kim Fatiha Sûresi'nin tefsirini bilirse, Allah'ın indirdiği bütün kitapların tefsirini bilmiş olur. Kim Fatiha Sûresi'ni okursa, sanki Tevrat, İncil, Zebur ve Furkan'ın tamamını okumuş gibi olur."<sup>24</sup> Râzî, bu hadisleri naklettikten sonra bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: "İlahi kitapların hepsinin gayesi, usûl, furû ve mükâsefe ilmidir ki bu sûre, bu üç ilmin tamamını ihtiva etmektedir. Bunun için bu yüce ve şerefli gaye bu sûrede bulunduğu için, sanki o, ilahi gayelerin tamamını ihtiva ediyor gibi olmuştur."<sup>25</sup>

Râzî, bazı sûrelerin faziletini, sebepleriyle ve sonuçlarıyla o sûrenin başında ele almaktadır. Mesela o, Mülk Sûresi'nin başında, kendisini okumaya devam eden kimseyi kabir azabından kurtaracağı için Mülk sûresine el-Münciye ve el-Mücâdile isimlerinin de ad olarak verildiğini belirtmektedir.<sup>26</sup>

Râzî, Âyete'l-Kürsi'nin tefsirinde bu âyetle ilgili, "Bu âyet herhangi bir evde

<sup>19</sup> Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'an", c. 12, s. 533

<sup>20</sup> Bkz. Ebu's-suûd, İrşadu'l-Akli's-Selîm, Beyrut ts., c. III, s. 103, 2008.

<sup>21</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, c. I, s. 432.

<sup>22</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadıl Darimî, *Sünen*, Fedâilu'l-Kur'an, tahk.: Hüseyin Selim Esed ed-Darani, Daru'l-Muğni, Suudiyye 1412/2000, 1. bs., c. XII, (4/2122).

<sup>23</sup> İsmail b. Muhammed Aclunî, *Keşfu'l Hafâ*, Mektebetu'l-Kudsi, Kahire 1351h, c. I, s. 221, (H.N: 672). Aclunî'ye göre bu rivayet mevzudur. Ancak Darimî Müsned'inde benzer anlamda Sabit b. Aclân el-Ensari'nin şu görüşünü nakletmektedir: "Denilir ki Allah yer ehline azap indirmeyi diler. Çocukların hikmet öğrendiklerini duyunca azabı onlardan geri çevirir." Darimî hadisin devamında hadis nakleden ravi Mervan b. Muhammed'in hikmetten maksadın Kur'an olduğunu söylediğini nakletmektedir. Darimî'nin muhakkikine göre ise bu rivayetin isnadı zayıftır ve Sabit b. Aclân'ın sözü olarak mevkuף bir haberdir. Bununla ilgili bk. Darimî, *Sünen*, Fedâilu'l-Kur'an, 4/2107.

<sup>24</sup> Yaptığımız araştırmalara göre el-Huseyn'e nispetle rivayet edilen bu sözün Razi'nin tefsiri dışında herhangi bir kaynaktan yer almamaktadır. Kur'an'ın faziletlerine dair ve Fatiha Sûresi'nin faziletiyle ilgili hadislerin değerlendirilmesi için bk. Abdullah Aydemir, *Hz. Peygamber ve Sahabenin Dilinden Kur'an'ın Faziletleri*, İzmir 1982.

<sup>25</sup> Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, Dârü İhyâ'it-türâsî'l-arabi, Beyrut 2008, c. I, s. 160.

<sup>26</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. X, s. 577.



okunduğunda, şeytanlar o evi otuz gün süreyle terk ederler ve hiçbir büyücü (sihirbaz) erkek ve hiçbir (büyücü kadın) kırk gece süreyle o eve giremez”<sup>27</sup> fazilet hadisini zikretmektedir.<sup>28</sup> Aynı zamanda o, İhlas Sûresi'nin tefsirinde, sûrenin hemen başında sûrenin faziletlerine dair rivâyetleri nakletmektedir:

1. “Bütün şeriatların ve ibadetlerin en önemli ve şerefli hedefi, Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini bilmektir. Bu sûre de, Allah'ın zatını bilme konusunu ihtiva etmektedir. Dolayısıyla İhlas Sûresi, Kur'an'ın üçte birine denk olmuş olur...”<sup>29</sup>

2. Kadir gecesi, Kur'an'ı ihtiva eden sedef olduğu için bin aydan daha hayırlı olmuştur. Kur'an'ın hepsi de adeta “Kulhüvallahu Ehad” isminin, sedefi (kabı) dır. Bundan dolayı, İhlas Sûresi için fazilet söz konusu olmuştur.<sup>30</sup>

3. Akli delil, kulun en yüce ve büyük derecesinin, kalbinin, Allah'ın celâl ve kibriyâ nurları ile aydınlanması olduğuna delalet eder. Bu ise, ancak bu sûreden elde edilir. Dolayısıyla bu sûre, sûrelerin en büyüğü olmuştur.”<sup>31</sup>

Râzî, “Şüphesiz biz sana Kevser'i verdik” âyetinin tefsirinde ‘kevser’ kelimesiyle ilgili birçok görüşü nakletmektedir. Daha sonra bununla Kevser Sûresi'nin bizzat kastedildiğini açıklamakta ve bu sûrenin faziletlerini şöyle sıralamaktadır: “Kevser ile bu sûre kastedilmiştir. Zira bu sûre kısa olmasına rağmen, dünyevi ve uhrevi bütün nimetleri tastamam ihtiva eden bir sûredir. Çünkü bu sûre, şu bakımlardan mu'cizevi durum ihtiva eden bir sûredir:

1. Kevser, Hz. Peygamber'in ümmetinin çokluğuna hamledildiğinde, gaybî olan bu haberin aynen gerçekleştiği görülür.

2. Sûrede emredilen kurban kesme emri Hz. Peygamber'in maddi yönden zenginleşeceğine dair gaybî bir haber olup aynen gerçekleşmiştir.

3. Sûrede Hz. Peygamber'e buğzedenler asıl zürriyetsizler olarak vafedilmiştir ki, bu da gerçek olmuştur.

4. İnanmayanlar, bu sûrenin kısa olmasına rağmen muarazada bulunamayışları, Kur'an'ın tümüne de muarazada bulunamayışını gerektirir. Dolayısıyla Kur'an'ın tamamının mucizliği bu sûre ile te'yid edilmektedir. Böylece bu sûre, Kur'an'ın tüm amaçlarını güçlü ve tam bir şekilde içeren, lafzen kısa ve anlamca büyük bir sûre olmuş olur.”<sup>32</sup>

Râzî, bazen de âyet ve sûrelere ait fazilet rivâyetlerini aktarmakta ve onları daha sonradan gerekçelendirmektedir.<sup>33</sup> Mesela o, istiazenin faziletiyle ilgili farklı

<sup>27</sup> Darimî, *Fedâitül-Kuran*, 14.

<sup>28</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. III, s. 5.

<sup>29</sup> Tirmizî, *Sevâbu'l-Kur'an*, 10.

<sup>30</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. XI, s. 358.

<sup>31</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. XI, s. 358.

<sup>32</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. XI, s. 316.

<sup>33</sup> Muammer Erbaş, *Fahreddin er-Razi ile İbn Teymiyye'nin Kur'an'a yaklaşımları*, Basılmamış Doktora Tezi, DEÜ Sos. Bil. Enst., İzmir, 2001, s. 137.

rivâyetleri zikretmekte ve bunların çoğunu da gerekçelendirmektedir: “Ma’kal b. Yesâr, Hz. Peygamber’in şöyle dediğini rivâyet etmektedir: “Kim sabahleyin üç defa ‘Euzü billahi mineşşeytanirracim’ der ve Haşr Sûresi’nin sonundan üç âyet okursa Allah, o kimse akşamlayıncaya kadar, onun için istiğfar eder. (Allah’ın onu bağışlamasına dua eden) yetmiş bin melek vazifelendirir. O insan o gün ölürse şehit olarak ölür. Bunları akşamleyin söylerse aynı makamı elde etmiş olur.”<sup>34</sup> Râzî, bunu aklen şöyle izah eder: “O insanın ‘euzü billah’ demesi, kendisinin tam aciz olduğunu ve nefsinin kusurunu gösterirken, Haşr Sûresi’nin son üç âyeti, Allah’ın kemalini, celalini ve azametini gösterir. Kulluk makamındaki hâlin kemali ancak bu iki makam ile elde edilir.”<sup>35</sup>

Ayrıca Râzî, Kur’an’ın tamamının faziletine işaret eden, “Kim Allah’ın kitabından bir harf okursa, ona bir hasene vardır. Hasanelere on misli karşılık verilir. Ben demiyorum ki, elif- lam- mim bir harftir. Bilakis elif bir harftir, lâm bir harftir, mîm de bir harftir”<sup>36</sup> hadisini Bakara Sûresi’nin başında nakletmektedir.<sup>37</sup> Görüldüğü gibi Râzî, Kur’an’ın faziletine ait rivayetleri nakletmeye ve bunları akli olarak izah etmeye ayrı bir önem vermektedir. Ancak her sûreyle de ilgili fazilet hadisi nakletmemektedir.

### 3. Kur’an Okuma Adabı

Kur’an okumayı bedeni ibadetlerden kabul eden<sup>38</sup> Râzî, tefsirinde Kur’an’ın nasıl okunması gerektiği üzerinde de durmaktadır. Mesela o, “Kur’an’ı da açık açık, tane tane oku!”<sup>39</sup> âyetinin tefsirinde, tertil hakkında muhtelif nakillerde bulunmaktadır. Zeccac, bu ifadenin manasının, “Onu açık bir şekilde oku” şeklinde olduğunu, onun açık şekilde okunması ise, onun hususunda acele etmeden, bütün harflerin hakkının tastamam verilerek okunması gerektiğini ifade etmektedir. Müberred ve Leys’de bu ifadenin aslını, “bir şeyi sırası üzere, tek tek yapmak” şeklinde açıklamaktadırlar. Dolayısıyla onun, yavaş yavaş, itinalı ve güzel bir şekilde sıralanarak okunması gerekmektedir. Buna göre âyette geçen “tertil” lafzı, emredilen şeyin farzîyetini ve okuyan kimsenin mutlaka uyması gerektiği hususu te’kid etmektedir.<sup>40</sup>

Râzî, söz konusu âyetin tefsirinin akabinde Kur’an’ın okunuşu hususunda şuna değinmektedir: “Bil ki Allah, Peygamber’e gece namazını emredince, o âyetlerin hakikat ve incelikleri hususunda iyice düşünebilmesi için Kur’an’ı “tertil” ile okumasını emretmiştir. Binaenaleyh Allah zikrine vuslat sağlanınca, kişi Allah’ın aza-

<sup>34</sup> Tirmizi, *Fadailu'l-Kur'an*, 22.

<sup>35</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. I, s. 78.

<sup>36</sup> Tirmizi, *Fezâilü'l-Kur'an*, 16; Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, çev.: M. Yaşar Kandemir ve diğerleri, Erkam Yayınları, İstanbul 2001, c. V, s. 108.

<sup>37</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. I, s. 249.

<sup>38</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. IX, s. 60.

<sup>39</sup> Müzzemmil 73/4.

<sup>40</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. X, s. 683.

metini ve celalini anlar. Va'd ve va'idine vuslat sağlayınca da ümit ve korku elde edilmiş olur. Kur'an'ı hızlı okumak ise, kişinin onun manalarına vukuf sağlayamadığını gösterir. Çünkü nefis, ruhani-manevi-ilahi şeyleri zikretmek ile sevinir. Bir şey ile sevinen de, onu sıkça yâd etmeyi sever. Bir şeyi seven ise, onun üzerinden hızlıca geçmez. Böylece "tertil" in maksadının, kalbin huzuru ve marifetullahın kemale ermesi olduğu ortaya çıkmış olur."<sup>41</sup>

Râzî, "Öyleyse Biz onu okuduğumuz vakit, sen onun Kur'an'ına (okunuşuna) uy."<sup>42</sup> âyetinin tefsirinde, söz konusu âyetin Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı Cebrâil ile birlikte okumasını nehyettiğini, okumaya ancak Cebrâil sustuğunda başlaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu âyet nâzil olduktan sonra Hz. Peygamberin, vahiy geldiğinde başını önüne eğip vahiy dinlediğini ve Cebrâil gidince de gelen âyetleri okumaya başladığını da İbn Abbas'tan rivâyet etmektedir.<sup>43</sup>

Râzî, Kur'an okurken sesin ne çok alçak ne de çok yüksek olmamasına dikkat çekmektedir. Mesela o, "...Namazında pek bağırma, sesini o kadar da kısma. İkisinin arası bir yol tut."<sup>44</sup> âyetinin tefsirinde, bu hususla ilgili birçok nakilde bulunmakta ve nihai değerlendirmesini şöyle yapmaktadır: "İşlerin iki ucu, yani ifrat ve tefrit kınanmıştır. Doğru olan ortayı gözetmektir. İşte bu manadan dolayı Allah bu ümmeti, "Böylece sizi vasat bir ümmet yapmışızdır"<sup>45</sup> diye methetmiş, yine mü'minleri, "Onlar ki harcadıkları vakit ne israf, ne de sıkılık yapmazlar, (harcamaları) ikisi arası ortalama olur"<sup>46</sup> şeklinde övmüştür. Aynı şekilde bu âyette de, iki aşırılıktan, yani çok yüksek sesle veya çok alçak sesle okumaktan men etmiş ve "İkisinin arası bir yol tut" diyerek itidali emretmiştir."<sup>47</sup>

Râzî, Kur'an okumanın adablarından birinin de istiaze olduğunu ifade etmektedir. O, "Kur'an okuduğun zaman, o kovulmuş Şeytan'dan Allah'a sığın."<sup>48</sup> âyetinin tefsirinde, bu hitabın Peygamber'e olmakla beraber bütün mü'minleri kapsadığını belirtmektedir. Zira, Peygamber bile Kur'an okurken eûzü-besmele çekmeye muhtaç olunca, onun dışındakiler haydi haydi muhtaç olur. Bundan dolayı Allah, Peygamberi'nin Kur'an okuyuşuna, vesveseden korunmuş olarak devam edebilmesi için, Kur'an okurken istiaze bulunmayı emretmiştir.<sup>49</sup>

Ayrıca Râzî, Kur'an okunduğunda onu dinlenmenin farz olduğunu da ifade etmektedir. O, "Kur'an okunduğu zaman, hemen onu dinleyin ve susun. Umulur ki merhamete nail olursunuz."<sup>50</sup> âyetinde geçen "Hemen onu dinleyin ve susun." sözünün bir emir olduğunu, emrin zahirinin ise vucûb (farziyet) ifade ettiğini belirtmekte-

<sup>41</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. X, s. 683.

<sup>42</sup> Kıyame 75/18.

<sup>43</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. X, s. 729.

<sup>44</sup> İsra 17/110.

<sup>45</sup> Bakara 2/143.

<sup>46</sup> Furkan 25/67.

<sup>47</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. VII, s. 419.

<sup>48</sup> Nahl 16/98.

<sup>49</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. VII, s. 268-269.

<sup>50</sup> A'raf 7/204.



dir. Dolayısıyla bu âyetin gereği susup Kur'an'ı dinlemek vacibtir.<sup>51</sup> Bununla beraber o, söz konusu âyetin tefsirinde bu emrin muhatabının kim olduğu hususunda birçok nakilde bulunmakta ve kendisi bu emrin muhatabının kâfirler olduğunu bildirmektedir. Çünkü, muhatap kâfirler olunca âyette geçen, “Umulur ki merhamete nail olursunuz.” ifadesi yerinde olmuş olur. Bu durumda mana, “Onu dinleyiniz, susunuz. Böylece belki sizler, o Kur'an'daki i'câz delillerine muttali olur ve peygambere iman edersiniz; böylece de merhamete nail olanlardan olursunuz.” şeklinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>52</sup> Böylece Râzî, tefsirinde Kur'an'ın okunma adabıyla ilgili bazı ayetleri zikretmekte ve onları çeşitli akli izahlarla tefsir etmektedir.

### Sonuç

Kur'an İlimleri ile ilgili doyurucu çalışmaların henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde tefsirini kaleme alan Râzî, Kur'an tarihi ve Kur'an İlimleri ile ilgili görüşlerini müstakil başlıklar altında ele almayı, çoğunlukla bu görüşlerini âyetleri tefsir ederken dolaylı olarak ortaya koymuştur.

Râzî'nin eserinde ele alıp incelediği Ulumu'l-Kur'an konularından bir tanesi de fadâilu'l-Kur'an'dır. Râzî, tefsir ettiği âyet ve sûrelerin faziletlerine dair kendi dönemine kadar intikal eden rivâyetleri nakletmekle yetinmiş; ancak bazı sûrelerle ilgili fazilet rivayetlerini, sûrenin başında sebepleriyle ve sonuçlarıyla ele alıp gerekçelendirmiştir. Bazı ayetlerin tefsirinde âyetle ilgili fazilet hadislerini de zikretmiştir.

Râzî, Kur'an okumayı bedenî ibadetlerden kabul etmiş ve Kur'an'ın nasıl okunması gerektiği üzerinde durmuştur. Kur'an okurken sesin çok alçak ya da çok yüksek olmamasına dikkat etmeyi ve Kur'an okumaya istiaze ile başlanılmasını da Kur'an okumanın adaplarından kabul etmiştir.

Ayrıca Râzî, Kur'an okunduğunda onu dinlenmenin “*Kur'an okunduğu zaman, hemen onu dinleyin ve susun. Umulur ki merhamete nail olursunuz*”<sup>53</sup> ayetinden ötürü farz olduğunu da ifade etmiştir. Âyette geçen “Hemen onu dinleyin ve susun” ifadesinin bir emir olduğunu, emrin zahirinin ise vucûb (farzîyet) ifade ettiğini belirtmiştir. Bununla beraber o, bu emrin muhatabının kâfirler olduğunu belirtmiştir. Ancak o zaman “Umulur ki merhamete nail olursunuz.” ifadesinin yerinde olacağını ifade etmiştir.

### Kaynakça

Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l Hafâ*, Mektebetu'l-Kudsi, Kahire 1351h.

<sup>51</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. V, s. 439.

<sup>52</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, c. V, s. 441.

<sup>53</sup> A'raf 7/204.



- Aydemir, Abdullah, *Hz. Peygamber ve Sahabenin Dilinden Kur'an'ın Faziletleri*, İzmir 1982.
- Aydemir, Abdullah, "Fezâilü'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 1995.
- Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadıl, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Daranî, Daru'l-Muğni, Suudiyye 1412/2000.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, İfav Yayınları, İstanbul 2008.
- Ebu's-suûd, İrşadu'l-Akli's-Selîm, Beyrut ts.
- Erbaş, Muammer, *Fahreddin er-Razi ile İbn Teymiyye'nin Kur'an'a yaklaşımları*, Doktora Tezi, Danışman: Mustafa Çetin, DEÜ Sos. Bil. Enst., İzmir, 2001.
- İbn Mânzûr, Ebu'l Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut ts.
- Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, trc. M. Yaşar Kandemir v.dğr., Erkam Yay., İstanbul 2001.
- Râzî, Fahreddin, *Tefsir-i Kebir*, Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut 2008.
- Sâlih, Subhi, *Mebahis fi ulumi'l Kur'an*, Beyrut 1985.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an ve Bağlam*, Şule Yay., İstanbul 2008.
- Suyuti, Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, tah. Saïd el-Mendub, Daru'l-Fikr, Lübnan 1416h.,
- Tahânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî, *Keşşâfu istilahâti'l-fünûn*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Beyrut ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-irfân fi ulumi'l-Kur'an*, Mısır ts.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Darü'l-Ma'rife, Beyrut ts.







# SEMPOZYUM DEĞERLENDİRME /SYMPOSIUM REVIEW

Cilt/Volume: 1 Sayı/Issue: 1, Aralık/December 2016



*man Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2009, Cilt: 01, Sayı: 09, ss. 193-206.

Şa'bân, Halid Said Muhammed, *Usulu'n-Nahv 'inde İbni Malik*, Kahire 2009.

## Elmalı'nın Canları Sempozyumu

Ömer Dilmen\*

Elmalı Belediyesi, Sinan-ı Ümmi Kültür ve Sanat Derneği ve Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübünün işbirliği ile sempozyum olarak 9.su ama önceki etkinliklerle birlikte 14.sü olan Elmalı'nın Canları İrfan ve Sevgi Sempozyumu “Hakka Teslimiyet ve Biat ” temasıyla 26 Kasım 2016'da Elmalı'da Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Kültür Merkezi'nde gerçekleştirildi.

Elmalı'nın yetiştirdiği ve kültür hayatımıza katkısı olan değerleri, gönül dostlarını ve Anadolu erenlerini konu edinen sempozyuma, Antalya Milletvekili Atay Uslu, Elmalı Kaymakamı Gürbüz Saltaş, Akdeniz Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mustafa Ünal, Elmalı Belediye Başkanı Av. Ümit Öztekin, YÖK Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, YÖK Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. Abdullah Çavuşoğlu, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Ögke, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Rıfat Okudan, Pamukkale Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Hüseyin Bağ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd.Doç.Dr Mustafa Tatcı, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd.Doç.Dr Yasin Pişgin, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd.Doç.Dr Mehmet Şahin, Yunus Emre Dizisinin Yunus Emre karakterini canlandıran Gökhan Atalay, yönetmen Semih Kaplanoğlu ve Yazar Leyla İpekçi katıldı.

“Elmalı'nın Canları”nın manevi atmosferi altında geçen sempozyum iki oturum ve bir söyleşi halinde gerçekleştirildi. Hakk'a Teslimiyet ve Biat konusu Elmalı erenleri zaviyesinden kaynaklara dayandırılarak, bilimsel bir zeminde ifade edildi.

Protokol konuşmacılarından biri olan Antalya Milletvekili Atay Uslu konuşmasında “Sufi Yolu” projesi hakkında bilgi vererek şunları söyledi: “Antalya'mızın kültürel derinliğini Türkiye ve Dünya'ya anlatmak ve anlamak amacı ile Sufi

\* Doktorant, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, omerdilmen@hotmail.com.

Yolu projesini başlattık. Sufi yolu gönül yoludur, Finike'den başlayıp Elmalı ve Korkuteli'ye kadar uzanan bir yol. Sufi Yolu Projesi ile bu yol üzerinde bulunan değerleri canlandırmak ve onlardan bize gelen eserleri yaşatmak ve yarınlarımıza aktarmak istiyorum.”

Proje'nin Kültür Bakanı Nabi Avcı tarafından da maddi ve manevi desteklendiğini ifade eden Uslu, “Elmalı'nın Canları İrfan ve Sevgi Sempozyumu ile proje aslında 9 yıl önce başladı. Bu sevgi ve aşk iklimi ile kaplı yürüyüşe destek veren, katkıda bulunan herkese teşekkür ederim” diyerek konuşmasını tamamladı.

### I. Oturum:

İki oturum ve bir söyleşi halinde yapılan sempozyumun birinci oturum başkanlığını Yök Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu yaptı. İbrahim Hatiboğlu oturumun açış konuşmasında bu sene 9. Sempozyumun düzenlendiğini ama önceki faaliyetlerle birlikte kesintisiz 14. etkinliğin gerçekleştiğini hatırlatarak konuşmasına başladı. Geçen yıl katıldığı 8. Sempozyumda “Seneye Akdeniz Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü şemsiyesi altında bu sempozyumu gerçekleştiririz” temennisinin henüz gerçekleşmediğini ama “nasipse seneye devlet büyüklerimizin de katılımı ile 10. Sempozyumu Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü şemsiyesi altında gerçekleştiririz” temennisini dile getirdi.

Birinci oturumda sırası ile Akdeniz Üniversitesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Yard. Doç. Dr. Yasin Pişgin, Yazar Leyla İpekçi ve Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı öğretim üyesi Yard. Doç. Dr. Mustafa Tatçı tebliğlerini sundular.

“**Kur'an ve Sünnette Hakk'a Teslimiyet ve Biat**” adlı tebliği ile Yasin Pişgin, insanın doğduğunda kendisini yaratan Allah'a borçlu olarak doğduğunu, Allah'ın insana sayamayacağı kadar nimet bahsettiğini ve insanın varoluşunun anlam ve amacı açısından bakıldığında insanın Allah katında din olan İslama tabi olup teslimiyet bilinci içinde olmasının gerekliliğini ifade etti. Tebliğine İslamiyet eşittir teslimiyet diye devam eden Yasin Pişgin bu hususu şöyle belirtti: “Teslim etmek demek, neyi teslim etmek? İnsanın yaratılışının anlam ve amacını gerçekleştirmesi için Allah'ın kendisine verdiği nimetleri tekrar sahibine iade etmesi demek. Aklındaki bilgiyi ve tefekkürü kalbindeki şuuru ve duyguyu gücünü kudretini dilini elini vs. azalarını iradesini ve mali gücünü her yönden kendisini yaratan ve bu nimetleri veren Allah'a teslim etmesi demek. Teslimiyet aslında insanın bütün müktesebatıyla Allah'ın emrine ram olması demek.

Beyatla ilgili Kur'andan “Allah müminlerden mallarını ve canlarını cennet karşılığında satın almıştır” ayetini hatırlatan Yasin Pişgin, bu konuda şunları söyledi: “Beyat demek aslında bir nevi bütün varlığını satmak ama Allah'a ama yüksek bir hakikat için satmak. Onun için her mümin, “satılmıştır” -Anadolu'da kullanıldığı



anlamı ile- canını ve müktesebatını ulvi bir dava uğrunda feda etmiş kimse demektir.”

Tebliğine “insanın var oluşunun bir anlam ve amacı vardır, o da Hakk’a ermektir diye devam eden Yasin Pişgin, “hak” kelimesinin Kur’an’da 247 yerde geçtiğini , Kur’an’ın bütün cüzlerine serpiştirilmiş ender kelimelerden birisi olduğunu belirtti. Hakkın kelime manasının inkarı imkan dahilinde olmayan değişmeyen, sabit, devamlı ve yüksek hakikat demek olduğunu ifade eden Yasin Pişgin, hakk-ı mutlak dediğimiz gerçek Hakkın Allah olduğunu ifade ederek sözlerine şöyle devam etti: “Bu tanıma baktığımız zaman Hakk-ı Mutlak dediğimiz gerçek Hakk’ın Allah olduğunu görüyoruz. Hatta İmam Gazali lafza-i celâlden sonra Allah lafzından sonra en çok Allah adına kullanılan Esmâ-i hüsnâdaki ikinci ismin Hakk olduğunu ifade ediyor. Mutlak Hak Allah’tır. Şöyle bir durum söz konusu; Allah sonsuz, soyut, manevi ve aşkın, insan ise sonlu, somut, maddi ve engin bir varlık. Bu ontolojik fark içinde bir ittisalin olması, insanın Hakk’a vasıl olmasının imkân ve ihtimali yok. Bu ontolojik fark bozulmadığı müddetçe bunun bir imkânı yok ve bu fark bozuldu, Hakk aslında bilinmeyecek bir durumda iken bilinmeyi murad etti ve yarattı. Bütün kâinat خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ (Teğabün, 3) “yaratılan her şey bir Hakk oldu” onun dışında, Allah’ın dışında yaratılan her şey mahza Hakk oldu.

Ragıp el-İsfehânî el-Müfredat adlı eserinde لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُطِيلَ الْبَاطِلَ (Enfal,8) Hakkı gerçekleştirmek ve batılı iptal etmek durumundan bahsederken Allah adına hakkı gerçekleştirme meselesinin iki boyutlu olduğunu ifade eder ve der ki; Eğer o hakkı gerçekleştirmeseydi biz hakkı bilemezdik. O hakkı iki şekilde gerçekleştirir. 1. Ayetler aracılığı ile 2. Dininin yayılmasını ve güçlenmesini sağlamak sureti ile. Ayetler aracılığı ile nasıl hakkı gerçekleştiriyor Allah? Birinci boyutunda diyor ki İsfehânî, bütün kâinatı varlığının delilleri ile bezeyerek insanın anlam arayışında kâinatı zât-ı ilahiye delalet eden bir rehber kılarak bunu yaptı Allah. Şöyle ifade edelim; Hakk kâinattaki muhteşem düzen ve ritmin ardındaki büyük sırdır ve kâinat Allah’ın isim ve sıfatlarının varlığını kendisinde tespit eden ama Allah’ın zâtını kendisinin dışında maddi alemin dışına tenzih eden iki yönlü bir fonksiyona sahiptir. Bundan dolayı da Kur’an’da “yerde ve gökte bulunan her şeyin Allah’ı tesbih halinde olduğundan” bahsedilir سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (Haşr, 1, Saf, 1) ya da yerde ve gökteki herşeyin secde halinde olduğundan bahsedilir وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (Nahl, 49) ya da yerde ve gökte olan herşeyin ona teslimiyet içerisinde olduğundan bahsedilir وَهُوَ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا (Âl-i İmran, 83) Zerreden kürreye bütün kâinat İslam halinde bir müslim, ibadet halinde bir âbid, secde halinde bir sâcid. Onun için kâinat, kâinat kavramı gibi statik bir kelime ile Kur’anda geçmez. Bilakis âlem kelimesi ile ifade edilir. Âlem kelimesi alamet kökünden gelir. Neresinden tutarsanız tutun, Allah’ın varlığına delalet eden âlemi, kâinatın varlığı ifade eder ya da ilim kökünden gelir yani her varlık neyi niçin yapması gerektiğini bilen bir ilme sahiptir. Bal arısı da ondan sebep böyle muhteşem bir ürünü verir. Bu ayetler âfâkî ayetler olarak isimlendirilir.

Bir de insanda enfüsi bir âyet vardır, bu da Hakk'ın "bil-hakk" tecellisidir. Biz bu âyetlerin tamamına fitrat diyoruz. Fitrat elest bezminde "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" sorusuna verdiğimiz olumlu cevabın biyo-psişik kodlarını içeren Allah'ı bilme, Allah'ı bulma ve O'na bağlanma konusunda bize iç itilim sağlayan apriorik, tabii, garizî fitrî bir durumdur ve bu da bir âyettir. Akıl bir âyettir. Kalp bir âyettir. İrade bir âyettir. Fakat kâinat tecellileriyle Allah'ı tam olarak anlatmaktan acizdir. Akıl kâinata baktığında tam olarak Hakk'ı idrak etmekten acizdir; onun için Allah insanların ulûhiyet bilgisi hakikatteki konumuna denk düşsün, tekabül etsin diye üçüncü bir ayet grubunu yani Kur'an'ı indirmiştir. Kuran'da *وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ* (İsra, 105) pek çok ifade ile zikredilir. Hakkın tecelli ettiği ikinci kavram da Kur'an'dır. Yani kâinata bakıp tefekkür etmeden Hakk'a ulaşmanın Kuran üzerinde tefekkür edip ona ittiba etmeden Hakka ulaşmanın imkân ve ihtimali yoktur. Çünkü Kuran *يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ* (İsra,9) Yolların en doğrusuna ileten bir hidayet rehberidir. Şimdi buraya kadar anlattıklarım, âyetlerle Allah'ın hakkı ihkak etmesi, gerçekleştirilmesi İsfehâni'nin yorumuna göre birinci kısım.

İkinci kısım ise Allah'ın, dinini yaymak için Hakk'ı tecelli ettirmesi demek oluyor ki, burada karşımıza ilk noktada Peygamber s.a.s. efendimiz çıkıyor. *هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ* (Fetih, 28) Allah bütün dinlere üstün gelsin diye Peygamberini Hakk din ile insanlara göndermiştir. Şimdi burada hakka ittiba konusunda, aslında hakikate vasıl olma konusunda insanın yapması gereken, tırmanması gereken merdivenin basamakları tek tek ortaya çıkmış oluyor. Kuran hakka ulaşmak için tek başına yeterli değil, bu ortaya çıkmış oluyor. Nereden sebep, neyden sebep? Çünkü şöyle bir söylem var. Diyorlar ki, bugün Kur'an *مصدرًا وحدة القرآن* tek kaynak olarak Kuran yeter ve Kuran'ın mübin bir kitap olduğunu söylüyorlar ve Kur'an'ın aslında mübeyyen bir kitap olduğunu kastediyorlar.

Mübin kelimesini mübeyyen kelimesi ile tefsir edip bir kavram kalpazanlığı yaparak insanların akıllarını karıştırmaya çalışıyorlar. Kur'an mübindir, Fatıha Suresi'nden Nas Suresi'ne kadar kaynak, değer, hedef ve icaz bakımından Kur'an Allah'ın sözü olduğu besbelli apaçık ortada olan bir kitaptır. Fakat Kur'an, bütünü itibari ile mübeyyen bir kitap değildir. Başka bir ifade ile *وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ* (Nahl, 44) "İnsanlara indirilene açıklaman için Allah sana zikri indirdi." Orda açıklayan fiilin faili Hz. Peygamber, açıklanan Kur'an. Dolayısıyla Kuran açıklanan, Peygamberin açıklamasına ihtiyaç hissettiren bir kitaptır. Orada iki indirilen şeyden bahseder Allah, bir tanesi *مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ* (Nahl,44) insanlara indirilendir, diğeri de *وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ* (Nahl,44) peygambere indirilen Zikir'dir. Peygambere indirilen zikri hikmet olarak ifade ediyoruz. Dolayısı ile burada Hz. Peygamber'in hikmetle Kur'an'ın izahı sadedinde ortaya koyduğu her şey, Hakk'a ulaşma, Hakk'a vasıl olma konusunda bir müminin görmesi, bilmesi, anlaması gereken diğer bir halkayı oluşturuyor, İsfehâni'nin tasnifine göre. Burada bitti mi? Tabii Kur'an bize yeter Hakk'a ulaşmak konusunda dediğimizde





bir manzara ortaya çıkıyor ve belki bu sonraki zamanlarda çağdaş örneklerini gördüğümüz gibi deizme doğru açılan bir kapıyı da aslında ifade ediyor. Sadece Kuran ve sünnet yeter dendiğinde de belki Selefî belki Neo Selefî bir yaklaşım tarzı ortaya çıkıyor.

Kuran bir hakk kavramı ile üçüncü bir basamaktan daha bahsediyor. Yani kâinatın yaratılmasının Hz. Peygambere Kur'an'ın indirilmesinin Peygambere Kur'anı açıklama görevi verilmesinin yanında hakla hakkı inşa eden üçüncü bir basamaktan bahsediyor. O da وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (Araf, 181) ayetinde ifade edilen husus. “Yani insanların arasında öyle bir kitle, öyle bir zümre vardır ki, bunlar halkı hakka sevk ederler ve onunla adaletli bir şekilde hükmederler” buyuruyor Allah. Burada bir kitlenin, özel bir yapının olduğunu özel bir grubun olduğunu Allah ifade ediyor. Aslında bu başka bir ayette de طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (Tevbe , 122) âyeti ile ifade ediliyor. Yani bir grup var ki, İslam ümmetinin içerisinde cihaddan bile muaf mücahitler cihaddan döndüğü zaman onlara Allah'ın dinine sevk edecek, onlara dini yeniden tebliğ edecek bir kitlenin varlığından bahsediyor. İmam Mâverdî hazretlerinin tefsiri ile bunlar aslında âlimler, ilim ve irfan mirasının simgesi olan ârif-i billah ve âlim-i billah zâtlardır, diyor.

Peygamber (s.a.s.) efendimiz Hâris b. Mâlik isimindeki bir sahabeye bir gün soruyor. Diyor ki, Nasılsın? Gerçek bir müminim. Peygamberimizin buyuruyor ki, Gerçek bir mümin misin? Diyor ki, Gerçek bir müminim diye tekrarlıyor. Peygamberimiz buyuruyor ki, Her hakkın bir hakikati vardır, bu “müminim” dediğin iddianın hakikati nedir? O da diyor ki, “Dünyadan elimi eteğimi çektim, geceleri ibadetle uğraşıyorum, gündüzleri de oruç tutuyorum. Öyle bir hal geldi ki, sanki cennet ehlinin beni ziyaret ettiklerini görür gibiyim. Gözümü semâya kaldırdığımda sanki Allah'ın arşını müşâhede ediyor gibiyim. Ve bazen de cehennemliklerin iniltilerini duyuyor gibiyim.” Peygamberimiz bu cümleyi duyduğunda şu cümleyi kuruyor; “Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir mümin” buyuruyor. Hiç kimse ayranım ekşi demiyor, herkes hak üzerinde olduğunu ifade ediyor. Belki şu konuşmanın altı çizilecek en önemli ifadesi odur; Peygamberimiz buyuruyor ki, her hakkın bir hakikati vardır. Hak üzere olmanın dilde yani söylemde, kalpte yani duyguda düşüncede ve tefekkürde, hayatta yani amelde mutlaka bir yansımasının ve göstergesinin olması lazım. Onun için eskiler en büyük kerametın istikamet üzere olmak olduğunu ifade etmişler. Şimdi biraz önce vekilimiz çok önemli bir cümle kurdu aslında; Bu dönemde hakkın aktüel çağa temas eden kısmı en son söylediğim وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ (Araf, 181) kısmıdır. Ümmetin içerisindeki âlimlerin hakkı icrâ ve inşâ etmeleri hususiyetidir. Burada son zamanlardaki belki sempozyumun adının belirlenmesindeki hikmet de bu aslında. Bunun üzerinden bir teşevvüş bunun üzerinden bir anlam asimilasyonu gerçekleştirmek gibi bir hedef var. Gözlerini Osman Gazi'nin yanındaki Şeyh Edebalî'ye diktiler, gözlerini Fatih'in yanındaki Akşemseddin'e , Sultan

Murad'ın yanındaki Hacı Bayram-ı Velî'ye , Abdülhamid Han'ın yanındaki Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'ye diktiler. Çünkü şunu gördüler; devleti kuran ,devleti devlet yapan , devlete can veren “Elmalı'nın Canları” ndaki “Can” gibi olan sırrı gördüler ve ona yeniden yüklenmeye onu imha etmeye çalışıyorlar.”

Tebliğinin sonunda Fatiha Suresi'nin istikamet, hak ve hakikat bağlamında kısa bir izahını yapan Yasin Pişgin şunları söyledi: “Fatiha Suresi'nde dört bir tarafta, iki bir tarafta, bir bir tarafta yani yedi tane şahsiyet var. Şahsiyetlerden birincisi Elhamdü 'nün Elifinin hemen yanında, o görülmüyor, o mahzuf. Biz onu ilerleyen cümlelerde na'büdü ve nesteîn ifadelerinden biliyoruz. O bizmişiz. O senmişsin oradan anlıyoruz. Bu adam hamdin gerçek sahibinin Allah olduğunu, O'nun Rahman ve Rahim olduğunu, din gününün gerçek sahibi olduğunu, yardımın ve kulluğun sadece ona yapılması gerektiğini bilen adam, bizi dosdoğru yola ilet o yol öyle bir yol ki, sıratı alezine enamte aleyhim, yolu yolcu ile tanımlıyor ve yolun dört muhafızının olduğunu söylüyor, onlar da gizli. Yani hamdeden gizli olduğu gibi biz gizli olduğumuz gibi onlar da gizli. “Minenebiyyine ve's-sıddikine ve's-şühedâi ve's-sâlihîn” Peygamberler, Siddikler, Onların yolundan giden ashâbı, Şehitler ve Sâlihler.

Sonra iki adamdan daha bahsediyor; bunlar aslında eşya zıddı ile kaim ilkesinin bir gereği olarak Fatiha Suresi'nin içerisinde günde beş vakitte, kırk rekatta biz bunları sürekli reel ve aktüel bir duruma getiriyoruz. Sürekli tekrarlıyoruz. Birisi “gayril mağdûbi” Allah'ın kendisini gazaplandığı kimse, bu grup Yahudiler, Yahudilerin içerisinde de Yahudiliğin keşif kolunu, vurucu gücünü yapan Siyonizm. Sonra “veladdâlin” evet bunlar da tefsire göre klasik tefsirimize göre Hristiyanlar, Hristiyanların içerisinde Tapınakçılar onların içerisinde de onların keşif kolu görevini gören Oryantalizm. Dünyanın bugün içerisinde bulunduğumuz hak karmaşasının altındaki gerçek failin kim olduğuna baktığınızda, taşı nereden açarsanız açın altından bu iki zümrenin çıktığını görüyoruz. Dolayısı ile hakka ittibâ etmek dediğimiz şey, biraz önce okuduğum hadisten dolayı istikâmet üzere olmakla kâim olan bir hakikat olmuş oluyor. Sözlerimi bitirirken Peygamberimizin çoğu zaman diline pelesenk ettiği ashâb-ı kirâma önerdiği dua ile bitiriyorum. “Allahım bize hakkı hak bilip ona tabi olmayı batılı batıl bilip ondan sakınabilmeyi nasip ve müyesser eyle.”

Birinci oturumda ikinci tebliği “**Bugün bize Abdülvehhâblı derler**” konusu ile Yazar Leyla İpekçi sundu.

Aşk ile fâş olduk cümle âleme  
Bugün bize Abdülvehhâblı derler  
Bize tanlar kamû ulemâ  
Bugün bize Abdülvehhâblı derler

Dizeleri ile tebliğine başlayan Leyla İpekçi, “Bize Abdülvehhâblı derler” dizelerinin, kendisinde Hz. Ali'den bahsetme isteği doğurduğunu, bugün Abdülvehhâblı



olmanın Hz. Ali olmak olduğunu, isimlerin tanımların değişebildiğini ama özünde seven ve sevilenin aynı nurdan oluşunun anlatıldığını belirtti.

Leyla İpekçi Peygamberimizin bir hadisinden hareketle tebliğine şöyle devam etti: “Hz. Peygamber “Allah vardı ve onunla birlikte başka bir şey yoktu” buyurduğunda Hz. Ali atılır “El’ân böyledir” der. Âcizane bana öyle geliyor ki, bu bir şahitliktir, bugünün şahitliği. Tüm zamanları kuşatan bir şahitlik. Çünkü geçmişi bugüne getirir, tüm zamanları ana getirir ve bu şahitlik devam ediyor. El’ân bir Ali vardır şahitlik devam ettiği sürece. Hz. Ali efendimiz hicret günü Hz. Peygamberin yatağına uzanmıştır, onu korumak için bir bakıma ve öldürülmeyi göze almıştır. Vesveseler içinde şimdi biri gelecek, öldürecek diye vesveseler içinde olmamış uyumuştur. Şimdi Hz. Peygamber de ona “Etin etimdir, kanın kanımdır” demiş kızını vermiştir. Şimdi evet bugün bize Abdülvehhâblı derler, teslimiyetse teslimiyet, beyatsa beyat, yaşantı ile canınla tavrınla icra etmek tatbik etmek gönül ister.

Kitaplar elbette ama bir de yaşamla ilişki var, rabıta var. Şimdi bu nutk-u şerîfin sahibi Eroğlu Nûrî hazretleri. Kısaca bir hatırlayıp geçelim. Şeyhi Vâhib-i Ümmî hazretlerini kastederek bu nutk-u şerîfi yazmış. Tabii Elmalı’da devam ede gelen bu silsile Marmaravi hazretlerinden Vâhib-i Ümmî hazretlerine, Vâhibi Ümmî hazretlerinden Eroğlu Nûrî hazretlerine , Eroğlu Nûrî hazretlerinden Sinân-ı Ümmî hazretlerine ve ondan sonra Niyâzî-i Mısırî hazretlerine devam ediyor. Şimdi Tatçı hocamızın ifadesi ile “kültür çekirdeği”, “tohum “ diyelim, “aşk tohumu” diyelim burada atılmış ve yeşermiş aslında her yerde böyle ama Elmalı çok iyi bir model bugün bizim için ve bu yüzden Elmalı’dayız, dost ilindeyiz inşaallah.”

Bugün bize Abdülvehhâblı derler diye sözlerine devam eden Leyla İpekçi mürşid-i kâmilin merkez olması hasebiyle çevresi ile kurduğu ilişkiyi şöyle belirtmiştir: “Bütün bahsettiğim silsile, bu aşk silsilesi aslında bir sonraki gelen öncekinin boyasına boyanarak aslında mürşidinin boyasına boyanmak Allah’ın rengine boyanmak. Çünkü mürşid-i hakîkî zaten küllî vücûdu temsil eder. Şimdi o zaman nedir bu âlem-i mânâ dediğimiz? Resulullah’ın hakikatini kendinde cem eden kâmil. Ameli âlemdir, çevirir durur. Şimdi Elmalı’da yine Tatçı hocamın sözlerinden alıntı yaparak devam edeyim. Merkez muhit ilişkisini kurar, merkez kâmilin olduğu yerdir ve onun etkisi varlığa muhite yayılır, kuşatır. Elmalı taşra iken merkez olur, kâmil nerede ise merkez orasıdır, varlığın noktası. Ben yazı yazan bir insanım. Yazımı ne zaman kavradığımı hissederim? Yazarken hû noktasını bulduğum anda. O noktayı bulana kadar çeviririm, bir şeyi bulmak için yazarım, anlamak için. İşte hissediyorum ki, o kâmilin her şeyi kendinde toplaması da bir hû noktası olmasından varlığı kendinde cem etmesindedir.”

Vâhib-i Ümmî hazretlerinin “Kalp içinde canı ile bula ibadet lezzetin/ Hak yolunda gerçek âşik dönüşünden bellidir” beytinden hareketle oluş ve tekamülün sırrını İpekçi şöyle izah etmiştir: “Hz. Ali’ye getireceğim lafı. Hz. Ali’nin ba’nın altındaki, bismillahirrahmanirrahim’in ba’sının altındaki ilim noktasıyım, “İlim bir



noktadır” sözü efendimizin olduğu gibi. Bu kendisinin ba'nın noktası olduğundan bahseder. Evet, bizi işte bu biat birleştirir ezelden ebede. Atomlar dönüyor, gök adalar dönüyor, felekler dönüyor, varlık bir daire dönüyoruz, biz de dönüyoruz, dönüşüyoruz. Derken her döndüğümüz noktanın, bu ba noktasından bahsedilen noktanın sonsuzluğu misali kendimiz olduğumu bilene kadar. Oluş ve tekâmülün sırrı o nokta misali döne döne.”

Leyla İpekçi tebliğinin sonunda Niyâzî-i Mısri'nin nokta ile ilgili bir nutk-i şerifinden hareketle kâmilin nokta oluşunu ve muhite etkisini farklı izahlarla şöyle aktardı: “Hak ilmüne bu âlem bir nüsha imiş ancak/ Ol nüshada bu âlem bir nokta imiş ancak/ Ol noktanın içinde gizli nice bin derya /Bu âlem o deryadan bir katre imiş ancak” Bizim aktarmak istediğimizi büyük insanlar ne güzel aktarmış, bize aktarmak düşüyor ancak. Kâmilin nokta oluşunun, merkez oluşunun aslında birazcık daha âleme etkisinden bahsetmek istiyorum. Nûru'l-Arabî hazretlerinin de “Noktanın Sırrı” diye bir risalesi vardır. Sanki şimdi okuduğum bu dörtlüğün bir şerhi gibi gelir bana. Der ki, -insanın tam ortasındaki kara noktadan, süveydadan bahseder- süveyda, insan hakikatının merkezidir, bedenın kutbudur, bânının güneşidir. Yani içimizde olan nutfenin membaıdır, yani içimizde olan o süveyda denilen noktanın sırrı işte bu bireydir, bu mânevî anlamdır. Bunun yansıması âfakta âlemedir. Şunu kastetmek istiyorum belki de, ilahi bilgi kâmilin gönlünden süveydasından dışarıya tecelli eder ve onun gönlünden irfan nûş edilmektedir. Niyâzî-i Mısri hazretlerinin “için dışa hayâlâtı, dışın içe zuhûrâtı demesi. Evet amacımız insan “hû noktası” ve aslında insan -kâmil olan insandan bahsediyoruz- bu noktanın şerhidir, diyebiliriz. Ve tabii ki, noktanın şerhi dediğimiz zaman yine Hz. Ali'nin ba'nın noktası oluşuna getireceğim lafı. Evet bugün bize Abdülvehhablı derler şimdi bugün. Bugün bize Abdülvehhablı demeleri modern bir kavram olarak bir kimlik bir aidiyet olarak ele alınamaz şüphesiz. Çünkü âriflerin herhangi bir kimlikle, ideoloji ile bir cemaatle anılacak bir ismi yoktur. Muhammedî hakikat, ferdiyet ve ancak seven ve sevilen sevgili olur. Sevgili olmanın ayrı bir kimliğe sığınacağı apaçık. Dolayısı ile bugün ve her zaman bize Abdülvehhablı derler ancak aşk ve irfânın içinde ulaşabileceğimiz, o hû noktasında dürülüp bükülen o anlamda, hakikatin içinde kavuşacağımız, bizi birleştiren bir nokta.

İnsanın gönlündeki o nokta, o süveyda hakikat noktası, biz ona da bir medeniyet dersek, ruh medeniyeti diyelim, dışarıda, âfakta ise işte Elmalı buna bir örnek; suyu, çeşmesi, sebili, mihrabı, mescidi bir şehir, Medine. Kâmilin hicret ederek geldiği, nefsten ruha hicretimizin de temsili aynı zamanda. Evet biz hepimiz potansiyel bir medeniyetiz, fakat tabii ki kadavra medeniyetinde yaşıyoruz, işte kâmil ile diriliyor ruhumuz. Ve o noktada birleştiğimiz sürece belki de nurlanmış şehir Medine'de yaşamaya başlıyoruz, Medine oluyoruz inşaallah. Aşk olmazsa biat olmazsa bu rabıta olmazsa Muhammed'in gönlünde doğan o Ali olmazsa irfân nasiplenmemiz güç. Şehir ışıklı neonlar altında büyük binalı bir şehir olabilir. Ama nurlanmış şehir olması çok güç.”



Birinci oturumda üçüncü tebliği “**Dervişin Mürşidine Hizmeti Şahane Gerek**” konusu ile Yard. Doç. Dr. Mustafa Tatçı sundu.

Mustafa Tatçı, Niyâzî-i Mısri’nin “Şehr-i Elmalı canda bulmalı” dizesindeki Elmalı kelimesinin ne anlama geldiğini sorgulayarak tebliğine başladı ve şunları ifade etti: “Şehr-i Elmalı artık elmadan mı geliyor nereden geliyorsa. Bu Elmalı’nın ismi nereden geliyorsa artık ama Hazret onu elma anlamında kullanmıyor. Şehr-i Elmalı canda bulmalı. Beyattan bahsediliyor.

Beyat alışveriş yapmak, bayi olmak demek. İnsan da bu dünyaya alışveriş yapmaya gelmiştir. İnsan, elmalı yani bir kâmilin eli içindeki malı, dürr-i yektâyı almaya gelmiştir. Bunu çeşitli şekillerde sembolik ifadelerle erenler arz etmişler: Dürr-i yektâ kanının âlemde bulmak isteyen/ Bulmaz onu nehr içinde bahr-i bi-pâyan gerek. Sonsuz bir derya gerek inciye bulmak için. Yani siyasallaşmış cemaatlerde cemiyetlerde silsilesi olmayan, Resulullah’a uzanmayan tarikatlerde yapılar da bulamazsın, fetö gibi yapılar da bulamazsın. Nerede bulunur? Tarikat ehli meclisinde, elinin içinde, ondan el alırsan bulabilirsin, diyor. İşte şehr-i elmalı mekana gitmesin kafan, canda bulmalı, hakikati bunun candadır, diyor, onun için bütün erenler bu eldeki hakikati dürr-i yektâyı alıp geldiler.

Abdülvehhâblı denmesinin sebebi yaşayan kâmilin adı ile anılması, bugünlerde onun nefesi ile bu âlemin şekillenmesinden, onun hükmetmesinden kaynaklanır. Dolayısı ile bugün Abdülvehhâblı derler ondan sonra Eroğlulu derler, ondan sonra Ümmî Sinanlı derler şimdi ne derler onu bilmiyorum, arayıp bul. Çünkü onun devamı vardır. Hz. Mısri bu beldenin yetiştirdiği en önemli azizlerden bir tanesi. Hepsini birbirinden güzel, fakat kimisi daha belîğ daha edebi daha manalı söylemişler, Vâhib-i Ümmî’nin gönül çocuğu Eroğlu, Eroğlu’nun gönül çocuğu Ümmî Sinan, Ümmî Sinan’ın gönül çocuğu pek çok var ama bir tanesi Hz. Niyâzî-i Mısri. Bunun üzerinden beyatı anlatayım diye düşünmüştüm ben fakat bu çok uzun sürecek.

Beyat deyince tabii ki Fetih suresi 10. âyette “Ya Muhammed sana biat edenler ancak Allah’a biat eder” diye buyuruyor Cenabı Hak. Şimdi Resulullah Efendimizi nereden bulacağız, eti kemiği de lazım. Yani sıfatı da lazım. O zaman da diyor ki, “Benim varislerim kâmillerdir.” Hz. Kur’an’a gidiyoruz, “Sâdıklarla beraber olun” diyor, “vesileye yapışınız” diyor. Yani mutlaka bir kâmile beyat lazımdır, diyor. Bunlar bugün de var, yarın da var olacaklar. Arayıp bulan, kolun kıran Hakk’a vasıl olur, bu ifade de Hz. Mısri’ye ait. Şimdi beyat denince her kavram gibi şeriat hakikatini elbisesidir. Kuran’daki bu elbiseler açıldıkça rumuzlar açıldıkça beyan olur insana. Dolayısı ile şeriatın rumuzlarını ve remizli ifadelerini çözerek anlamaya çalışmamız, taklitten kurtulup tahkike ulaşmamız icap ediyor. Tabii bu mevzu taklitten başlar, tahkike doğru. Onun içinde Yunus’un veciz olarak ifade ettiği “Şeriat tarikat yoldur varana/ Mârifet hakikat andan içeri” ifadesi hepimizin kılavuzu olmalı.”

Tebliğinin devamında Mustafa Tatçı, şeriat ile hakikat arasındaki ilişkiyi Kehf Suresi'nde geçen Hz. Mûsâ (a.s) ve Hz. Hızır (a.s) kıssasından hareketle şöyle izah etti: “Biz İslâmı sadece şeriata hapsettik, sanki hakikat dini değilmiş gibi. Bir kısmımız şeriati hakikat zannediyor, bir kısmımız hakikati şeriat zannediyor. Dolayısı ile bu ikisinin ortasını bulmamız lazım. Muhammed (a.s) kavramı şeriat ile hakikati mezceden, ortasını bulan, ortasından giden yani Hz. İsa ile Hz. Mûsâ'yı , İsevîlik ile Mûsevîliği, tenzih ile teşbihi birleştiren kişidir. İşte biz de bu âlemde yaşarken tenzihi, teşbihi, İsevîliği, Mûsevîliği gönlümüzde birleştirip bir kâmil mürşid kontrolünde süluk dedik, yani nefsimizi hakikat sırrına vasıl ettik, bu mevzuyla anlamaya geldik. Beyat mevzusunun özü Kur'an'da Kehf Suresi'nde 65-82 ayetler arasında geçer. Mûsâ (a.s) ile Hızır (a.s) kıssasında anlatılıyor. Bunu Hz. Mısri şiirinde ifade ediyor. Hz. Mısri nutk-u şerifinde buyuruyor ki:

Sâlikin Mürşidine hizmeti şâhâne gerek,  
Eşiğine koya başını diye şâhâ ne gerek.  
Geçe Dünya ile ukbâyı dahî etmeye âr,  
Bu yolun mihnetine ol katî merdâne gerek.  
Nâ-murad olmağa tâlip ola ki menzil ala,  
Dahî halk içinde adı âkil-ü divâne gerek.  
Dahî Mûsâ gibi Hızır'a gemisini deldire ol,  
Eski divârı yıkıp hem katl-i oğlana gerek.  
Gemi sağ olsa onu gasbeder emmâre-i nefis,  
Yeni divar a beğim eskisi virâne gerek.  
Eğer öldürmezse oğlanı sonu fâsîd olur,  
Bu bağın bülbülü aşk oduna pervâne gerek.  
Bu yola kim girdi Niyâzî-i kurbân ede can,  
İyd-i ekberdir ona vuslat-ı cânâne gerek.

Fetih Suresi onuncu ayet; “Sana biat edenler ancak Allah'a biat ederler.” Burada parantez içinde Muhammed kavramı kullanırlar. Devrin, Muhammedî ahlakını almış ve Muhammed'in varisi olmuş kâmil kastedilir burada. Mûsâ (a.s) zamanında bu kâmil o zamanın manevi şahsiyeti olarak Hızır kavramı ile örtülü olarak anlatılıyor. Mûsâ peygamber ulu'l- azim peygamber , kelîmullâh, Cenab-ı Hak ile konuşuyor, nasıl konuşmaysa bu. Hz. Mûsâ'da bir eksiklik var, Mûsâ isminde “mû” su demek, “sâ” tabut demek, su ile tabutu yani cesedi arasında sıkışıp kalmış insan. Su hakikati temsil eder, ceset varlığı temsil eder yani eşya ile, varlıkla, benlikle, hakikati arasında gelgitleri olan insan tipi Musa. Suya gark olması için yani hakikate gark olması için, cesedini varlığını benliğini bırakması lazım. Annesi yardımcı oluyor, kadın merhamet sahibidir, Firavun'un elinden -Firavun kim? Tabii kim olacak nefis-i emmâre- kurtarmak için koyuveriyor Nil'e, ve böylece onun hikayesi başlıyor

Musa arayış içinde olan insan tipi. Yani hakikatini arayan suya gark olmak



isteyen hakikatini görmek isteyen bir insan tipi. Cenab-ı Hakk, sorgulamaya başlayınca kendisini “mecmau’l- bahreyn”e sevk ediyor. Şeriatla kalırsa, hakikate vasil olamasa, nerden gelip gittiğini bilemez, nereden gelip gittiğini bilmeyen hayvan imiş diyor hazret. O zaman sorgulayacaksın. Gerçi bir arkadaşı var diyor âyette. Galat tabirle söyleyeyim, takıl peşime, hayatını yaşa demiş. Ben biliyorum adresi, haydi gidelim, yardım ediyor ona. Hemen haydi gidelimle olmaz. Demek ki aşk ile yanıp tutuşuyor ki Mûsâ (a.s), haydi gidelim dedirttiriyor ona. Dolayısıyla “mecmau’l- bahreyn”e gidiyorlar. Neresidir orası, şeriatla hakikatin bulunduğu, kaynaştığı, birleştiği, anlaşıldığı yer. Gerçi onlar birbiri ile örtüşmezler bir duvar vardır aralarında yine. Sıcak su ile soğuk su, “mecmau’l- bahreyn”de iki akıntı birbirine karışmıyor. Şeriat ehli ile hakikat ehli arasında bir sınır var yine. Fakat hakikat ehli kendini bildiği için bu tarafı anlar. Ama bu taraf hakikati anlayamaz. Mûsâ bu ikisini kaynaştıran kişi. Ama hakikatin sahibi Hızır. Her dönemin hakikatinin sahibi Hızır. O dönemde Ümmî Sinan, Vâhib-i Ümmî, Eroğlu Nûri gelmiş, şu dönemde Ahmet Efendi, Mehmet Efendi vs.falan denir, feşmekan denir. Onu zaman içinde aramayın. Neticede “mecmau’l- bahreyn”e giderken eşleri yarı kızarmış,yarısı kızarmamış balık koymuşlar çıkınlarına. Bir alameti olmalı, denizden bir damla su degecek. Deniz dalgalı, deniz mânâlı burada. Oradan bir damla su degecek ve balığın üzerine gelecek ve balık dirilecek. Balık nefsi emmâre, deniz hakikat-i muhammediyye. Muhit esması denizi hatırlatır.

El-Muhit –deniz- daima vahdetin sembolüdür, hakikatin sembolüdür, Cenab-ı Hakk’ın zâtının sembolüdür Zâttan sifata nefsi emmâreye bir damla su değdiği zaman, o su yavaş yavaş hayat verir, yeşermeye başlar. Hızır yeşillik demektir. Hızır’ın gezdiği yerde ot biter. Mecmau’l- bahreyn”e gitmeyen, Hızır’dan beyat almayan hayat bulamaz. Ne diyor Hızır, benimle yapamazsın, yaparım diyor Mûsâ. Çünkü şeriat duvarları kuralları olan bir noktadır, hakikat ise duvarı olmayan bir noktadır. Sen benimle yapamazsın, ters taraftan vuracak. Her Hızır’ın kendine göre taktiği vardır. Yolculuğa çıkıyorlar gemiyle Kızıldeniz’den bilmem nereye İskenderiye’ye. Bu mânevî bir yolculuktur. Mekâna gitmesin aklınız. Hz. Mısri nereden geliyor, Malatya’dan, Mısır’dan, İstanbul’dan Elmalı’ya. Bu seyahati yaparken içinde de seyahat yaptırılıyor. Dışın içe hayâlâtı için dışa zuhûrâtı/ Birinden ol birine tuhfeler her bâr olur peydâ. (Niyâzî-i Mısri) Sürekli alışveriş vardır. Beraber yolculuğa çıkacaklar ama bir türlü Hızır (a.s) sen benimle yapamazsın diyerek kâni olmuyor, yaparım, yapamazsın o zaman söz ver, hiçbir şeyime itiraz etmeyeceksin, tamam ya Hızır. Beraber çıkıyorlar yola. İlk yaptığı şey gemiyi delmek, sonra karaya çıkınca ilk yaptığı şey çocuğu öldürmek, üçüncü yaptığı şey de eski bir duvar varmış geçici olarak inşa etmiş yani yıkıvermedi çünkü kaldıramazdı Mûsâ (a.s). Önceki bilgileri nasıl kaldıracak idi bir anda yıksa? O duvarı yeniden yapılandırdı, geçici olarak neden böyle yaptığını da sordu. Gemiye neden deldin, çocuğu neden öldürdün, duvarı neden tamir ettin, yıkıp da yenisini yapmadın itirazları oldu Mûsâ’nın. Yani ehlullahın işine karışılmaz. Tam tabi olunur ona.

Hakikat yolunda ilerlemek istiyorsan teslim-i t mme ile tam teslimiyetle ona bağlı olacaksın. Ya Muhammed sana biat edenler tam teslim olanlar ancak Allah'a biat etmişlerdir. İ içe böyle manaları var. Musa (a.s.) bu yolculuğu tamamlayınca yani gemiyi deldirince yani varlıktan benlikten geçince, çocuğu öldürünce -ocuk nefsi emmârenin sembolüdür- nefsi emm reyi terbiye edince, onun içinden bir gönül çocuğu daha çıkacak ona veled-i kalb derler. O kalp çocuğu kulaktan d lenerek meydana gelir. Yani mayi-i muhammed  denilen kelime-i tevh din sırrı ona telkin edildiği zaman meydana gelen bir çocuktur. Sırr-ı il h dir bu kadar söylenir. Gerisi söylenmez. İşte herkesin içinde o gizli çocuğu büyütmemiz lazım ki İbrahim Halilullah çıksın, ondan sonra eski duvar geçici olarak yapılır. Bu süluk müddetidir. Bir anda yıksaydı anlayamazdı (Musa a.s.)Yavaş yavaş yani zamana bırakıyor. Yunus'un bu zamanı kırk sene, Hz. Mevlana'nın on sekiz ay, Niyâzi-i Mısri'nin dokuz buçuk sene. Nefsi emmare Firavun gibidir, onun içinden evliya çıkaracak kolay mı, cacığını çıkarır."

Mustafa Tatçı tebliğinin sonunda k millerine hizmetin önemini şoye ifade etti: "Dervişin mürşidine hizmeti şahane gerek. Ne demek? şahlara padişahlara layık. Nasıl ki cumhurbaşkanımıza başbakanımıza eskortlar var hizmet ediyorlar, mürşide bin katı layıktır. O rahat edecek ki, âleme cem l yayılsın, cem l yağsın. Her şeye mahluk gözüyle bakarsan o mahluk olur Hak gözüyle bak. Dervişin mürşidine hizmeti şahane gerek'ten Hazret, Hakk'a hizmeti kastediyor. İşte Hz. Mûsâ'yı getirip Muhammed edelim zihnimizde inşaallah. Bu yolculuk içimizdeki Mûsâ'yı yani tenzih m sl manlığını teşbih müslümanlığı ile birleştirip cem'den cem l-ceme götürür insanı ve orada Hak bilincine ulaştırır."

### I. Oturum:

 gleden sonra Y K Yürütme Kurulu  yesi Prof. Dr. Abdullah avuşoğlu'nun başkanlığında gerçekleşen oturumda sırası ile Akdeniz Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Ahmet  gke, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  retim  yesi Yard. Doç. Dr. Mehmet şahin ve Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Rifat Okudan tebliğlerini sundular.

"Vâhib-i  mmi'de Hakk'a Teslimiyet ve Biat" konusunu sunan Ahmet  gke, Hakk'a teslimiyet ve biat kavramlarının Vâhib-i  mmi hazretlerinin Div n-ı İlahiy t'ının mihver kavramlarından olduğunu , hemen her vesile ile Vâhib-i  mmi'nin sözü döndürüp dolaştırıp Allah'a tabi olmaya, ona boyun eğmeye ve ona teslim olmaya ve ondan başkasına da asla kulluk etmemeye getirdiğini ifade etti.

Ahmet  gke, "Hakk'a Teslimiyet ve Biat" la ilgili Vâhib-i  mmi hazretlerinin eserlerinde geçen beyitleri aktararak konuyu farklı yönleri ile izleyicilerin gündemine getirdi: Ben bana ben demedim çektim elim buldum hakkı/ R 'yetinde gördüğüm vechindeki envar imiş diyor Vâhib-i  mmi hazretleri. Yani Hakk'a





teslimiyetin başlıca şartı benlik duygusunu nefsi emmârenin tasallutunu ortadan kaldırılabirsek ve nefsi terbiyesi ile kötü huylardan arınabilirsek yani nefse teslim olmaktan kurtulabilirsek gerçek anlamda Hakk'a teslimiyeti işte o zaman gerçekleştirebiliriz diyor. Bundan sonra da artık insan bir kuds-i hadiste de bildirildiği üzere "Allah'ın nuru ile görür, onunla iştir onunla iş tutar hale gelir."

Sen seni bilmek dilersen sevme Hak'tan gayrısını  
Sevdim ise gayrısın ben anladım sen sayrısın  
Bunda değil yarın onda çekmezsün ağrısın  
Şimdi bir âlemdeyiz mihnette olan bilmez bizi  
Ârif isen Vâhibî meyletme fikr-i fâniye  
Kaça gör Haktan yana nefsindeki mekkârdan

Eğer akıllıym diye geçiniyorsan gelip geçici heva ve heveslere sakın kapılma, fani düşüncelere aldanma, her fırsatta seni aldatmaya çalışan nefsinin her türlü ifsad edici fikir ve görüşlerinden Hakk'a kaç diyor Vâhib-i Ümmî hazretleri. Cenab-ı Hakk'ta öyle buyurmuyor muydu Kur'an' da; فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ (Zariyat, 50) Öyleyse haydi Allah'a kaçın, Allah'a firar edin, Ona sığının. Yani nefsinizden Allah'a kaçın, dünyadan ve içindeki aldatici eşyadan Allah'a sığının. Allah'a sığınmak O'nun çizdiği sınırların dışına çıkmamak haddi aşmamak her şeyden önce mümin olmanın bir gereği.

Ahmet Ögke, Hak katında saygın bir yer edinmek isteyen kimsenin ondan başkasına gönül veremeyeceğini, sadece Allah'a teslim olacağını, ahbine sadık olacağını, sufilere sataşmayacağını, tevhid sırrına ereceğini, hakke'l yakın ile imanın kokusunu hissedeceğini, ibadetlerini hakkıyla yapacağını Vâhib-i Ümmî'nin şu beyitleri ile izah etti;

Hakk'tan âhir kimseye vermez gönül sahib kemâl  
Yok vefası dünyanın gerçek değil yalandır

Esasında insan elest bezminde kalu belada yalnızca Allah'a teslim olacağına Ondan başkasına boyun eğmeyeceğine dair söz vermişti, ahitleşmişti, Cenab-ı Hakk'la.

Ta ezelden Hak ile ahdeyledik vahdette biz  
Ahdine budur vefa yani zâkir ol hû zikrine

Öyleyse insanoğlu bu dünyaya düştükten sonra da bu ahbine sadık kalmalı verdiği sözü asla unutmamalıdır. Zira bu onun biricik Rabbine kulluğun ve teslimiyetin en belirgin göstergesi.

Tâ ezelden Hakla andan ettiğim ahddir bugün  
Ahdime budur vefa dönsem gerek zâhid bugün

İşte tasavvuf terbiyesi Hakka bu teslimiyeti tam sağlamak için muhakkak gerekli. Buyurur ki Vâhibî Ümmî hazretleri:



Tasavvuf sırrına ârif olursan lâ deme zinhâr  
Hak emrine eder ferman gelirsen gel bu tevhîde

Eğer tasavvuf yolunu inkâr etmezsen sûfilere ve mutasavvıflara sataşıp durmazsan sen de Cenab-ı Hakk'ın buyruklarını gereği gibi kavrar ve tabi olursun ve tevhid sırrına erersin, adam olursun, insan olursun diyor. Tasavvuf ise sadece söz ile anlatılan bir bilgi yığını değil, esasen bizzat yaşayarak elde edilen ve insanog-luna yolunda mertebeler aşırın ameli bir ilim ve irfan hareketi.

Hak Tealaya ilm ile âmil olmazsan eğer  
Anladım hakkel yakîn imandan almazsın haber

İlmi ile âmil olmazsa insan yani bildiklerini uygulamazsa diyor Vâhib-i Ümmî hazretleri imanın kokusunu bile duyamaz.

Hakkın beş vakitte emrine yüzün döndürme kâim ol  
Bu mânâ sırrına candan urûc etmek dilersen gel

Öyleyse başta namaz ibadeti olmak üzere bütün kulluk vazifelerimizi ihmal etmemeliyiz. Aksi takdirde kaçınılmaz son cehennem azabından başka bir şey değildir

İşin nale-i ah etmek cehennemde ebed kaldım  
Hakkın emrini terk ettim anun çün olmuşam merdûd

diye feryat edip durmamak için bugünden Hakka teslimiyeti tam olarak sağlamak gerek.

Ahmet Öğke, Hakk'a teslimiyeti sağlamanın yolu, yordamı ve usulünün de ancak bir mürşid-i kâmile biat etmekle gerçekleşeceğini Vâhib-i Ümmî'nin beyitleri şahitliğinde şöyle açıkladı: "Peki Hakka teslimiyeti sağlamanın bir yolu, yordamı, usulü, adabı, erkanı yok mu? Nasıl olacak bu iş? Bu sorunun cevabı olarak Vâhib-i Ümmî hazretleri Dîvân-ı İlâhiyât'ın muhtelif yerlerinde Hakk'a teslimiyeti tam olarak sağlayabilmenin temel şartı olarak bir mürşid-i kâmile biat etmek gerektiğini söyler.

Hakka tâlip olanlara delil olan mürşid imiş  
Aşk bahrinin miftahıdır kimse elim bilmez benim

Yani bu iş kendi başına ve kendiliğinden olacak bir şey değil. Muhakkak bu yolu bilen sahih bir silsile ile Hz. Muhammed Mustafa (a.s) efendimize kadar ulaşan usul, adap ve erkan sahibi kâmil bir insanın dizinin dibine çökmek ve ondan el almak gerekiyor. Hak yolunda sabit kadem bir mürşide biat, ilahi aşk sırlarının anahtarı konumunda.

Yarın âhirette başımıza gelecekleri bugünden öngören kâmil insanlara gönlünü teslim edenler bu dünyada da kalbin bütün çirkin huylarından arınmış olurlar.



Şeyhe teslimiyet ona, ihvana, Allah ve Peygamber yolunda olan hizmetlerinden belli olur.

Âşıkâne söyledim remz eyledim tevhidini  
Şeyhine teslim olanlar hizmetinden bellidir

Elmalılı Vâhib-i Ümmî hazretleri Hakk'a teslimiyeti kendi şeyhi Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmarâvî hazretlerine biat ve teslimiyetle öğrendiğini söylüyor. Allah yolunda içinden çıkamadığı pek çok meseleyi şeyhinin manevi yardımı ile kolaylıkla aştığını söylüyor.

Mürşidim Ahmed yüzünden cana lazım açtı hak  
Gam yemem şimden geri zikrimde bismillah var

Mademki Yiğitbaşı gibi sağlam bir halkaya yapışmıştır, artık kaygıya, tasaya, gama ve kedere yer yoktur. Zira onun gibi mert bir adama adam gibi bir adama tabi olduktan sonra bu dünyada canını bile Hak yolunda vermekten çekinmez insan, diyor.

Zat-ı hakkın nurudur söyler gelir eyler sücûd  
Canımız teslim bizim âlemde ol merdâneye

Sonra sözü kendi şahsına getirir ve Halvetî yolunun silsilesini, Hz. Peygambere kadar bağlayan halka başı Hz. Ali kerremellahü veche efendimize getirir ve der ki;

Teslim ettin kendini çık aradan sen Vehhâbî  
Bu velâyet sırrının haydar-ı kerrâr sahibi  
Cümleden bu remzinin tevhîd-i zâttır şahidi  
La fetâ illâ Ali la seyfe illa zülfikar

Vâhib-i Ümmî hazretlerine göre Halvetiyye mensupları, mürşidlerine olan tam bağlılıkları sayesinde, gözlerini bile kırpmadan Allah yolunda canlarını feda edebilecek seviyede Hakka teslimiyeti gerçekleştirebilmiş kimselerdir.”

Gönlü Hakka verirler  
Hakkı gönülde bulurlar  
Canları teslim kılurlar  
Halvetinin dervişleri

Ahmet Ögke tebliğinin devamında biat eden insanın kâmil mürşid elinde terbiye edilmesinde tevhîd zikrinin tesirini Vâhib-i Ümmî'nin penceresinde şöyle ifade etti: “Hakka teslimiyet ve biatın ilk adımı mürşidi kâmilin telkin ettiği tevhîd zikridir, la ilahe illallah fikridir. O hak ve hakikat yolcusunun kılavuzu olur. Sürekli kötülüğü emredici nefesine ve onunla işbirliği yapma eğilimindeki şeytana karşı hatta şeytanlaşmış insanlara karşı kişiyi korur.

Mârifet mânâsına burhân olan tevhîd imiş



Telkin eden tevhîdi hannâsının vesvâsına  
Hak Teâlâ zâtını talip olan ister durur  
Bunu inkâr eyleyen mutlak bilin şeytan olur

Demek ki, insanı aldatan, nefsten ve saptıran şeytandan ve şeytanlaşmış insanlardan kurtaracak olan sağlam inançlı, salih amel sahibi kâmil bir insana ve onun vesilesi ile Hakk'a bağlanmaktır. Kâmil bir mürşidin aldığı tevbe ve telkin sayesinde insan Cenab-ı Hakk'ın celâli tecellileri karşısında bile sabırla rıza gösterme ve kahrını lütuf bilme, acıyı bal eyleme melekesini kazanır.

Bu aşkın kahrı bal olur zehri  
Vâhibin fahri derviş olana

Hak Teâlânın sonsuz tecellilerinin gerçekleştiği şu müşâhede aleminde Cenab-ı Hakk'a teslim olmuş kulun en büyük nasibi bu tevhîd fikri ve zikridir. Artık o her şeyin Hakk'ın tasarrufu ile gerçekleştiğinin hakikaten farkındadır. Bunu müşâhede ve mükâşefe etmekte, gözlemlemektedir. Bu yüzden gönlünden ve dilinden dökülen hakikat ve mârifet incilerinin kaynağı da Cenabı Hakk'tan başkası değildir. Ama onun bu haline vâkıf olan çok az kimse vardır.

Evvel kısmet bâzarında nasib-i tevhidin zâtı  
Hakkın izni ile söylenen kimse bilin bilmez beni”

Ahmet Öğke, tebliğinin sonunda Hakk'a tam teslimiyet içinde olanların mâsivâdan uzaklaştıklarını, dünyaya iltifat etmediklerini, sahih kaynaklardan beslenerek sırat-ı müstakim üzere olduklarını, bir kâmil mürşide biat ettiklerini Vâhib-i Ümmî'nin sözleri ile şöyle izah etti:

“Hakk ile vuslat bulanlar cümle davadan geçer  
Mâsivâyı neylesin ol kuru kavgadan geçer

Doğru dürüst emin sahih kaynaklardan beslenerek sıratı müstakim üzere olan kâmil bir insana biat etmek suretiyle sağlam bir kulpa yapışanlar Allah'ın ipine sıkı sıkıya tutunmuş ve Hakka tam teslimiyeti başarmış demektir. Çünkü onlar hak ve hakikatin diriltici ilkeleri ile imar ettikleri kalp ve gönül evlerini nefsten, şeytandan, şeytanın hizmetindeki insan kılıklı mahlûkların hile ve tuzaklarından uzak ve emin kılmışlardır. Artık onlara bu dünyada da ölüm yoktur, âhirette de.

Şeytan evin yıktın ise gönül evin yaptın ise  
Hakk'a doğru baktın ise korkma ölmezsin”

Öğleden sonraki II. Oturumun II. Tebliğini “**Eroğlu Nûri'de Hakk'a Teslimiyet ve Biat**” konusu ile Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı öğretim üyesi Yard. Doç. Dr. Mehmet Şahin sundu.

Sözlerine biatın tarihi seyrini açıklayarak başlayan Mehmet Şahin, biatın yani ilk sözleşmenin Allah'a yapıldığını, yeryüzüne indikten sonra ikinci sözleşmenin Peygamber aracılığı ile Allah'a yapıldığını, Peygamber vefat ettikten sonra da söz-



leşmenin Peygamberimizin halifelerine yani Allah'ın veli kullarına yapılarak gelen kültüre sahip olduğunu ifade etti.

Mehmet Şahin, tasavvufta biatı anlatan tabirlerden birisinin 'eyvallah' olduğunu bir hikaye ile şöyle açıkladı; "Hakk'a teslimiyeti ve biatı en iyi anlatan tasavvuftaki tabirlerden birisi eyvallah demektir. Bu Eroğlu'nun nutkunda da geçer. O da şu; Müridin birisi şeyhe gelmiş, hocam demiş, sana mürid olmak istiyorum bana ne tavsiye edersin. Evladım git, tuvaletten temizliğe başla. Temizliğe başlamış ama Allahım benim yapacağım iş mi bu demiş, Tevekkeli hocasına ayan oluyor, evladım diyor, senin daha yolun var, Elmalı'ya git Elmalı'da bir gez gel, diyor. Elmalı'da kapıda karşıyorlar. Buranın da şöyle bir özelliği var.;gelen insanları kalp gözü ile içinden geçenleri okuyabilen bir şehir. Kapıda karşıyorlar, şehre girebilmen için üç şartımız var. Eğer kabul edersen seni şehre alırız. Ne diyor? 1.Allah'ın işine karışmayacaksın 2. Kulun işine karışmayacaksın 3. Yalan söylemeyeceksin, tamam diyor. Ve her söylediğinde eyvallah diyeceksin. Şehre alırlar eyvallah der, bir engelli ile bir kadın görür eyvallah der. Bir gün sokakta gezerken bir tane yoldan geçen bir kadın görüyor, kadına diyor ki, biraz da ince giyinmiş, Allah Allah diyor bu nasıl böyle giyinmiş diyor, içinden geçiriyor. Kadın bağırmaya başlıyor, yetişin kulun işine karışan var diye. Tabii ki millet toplanıyor, Elmalılar adamı bir güzel dövüyorlar. Dövünce adamı alıp bir hamal sırtındaki küfeye bindiriyor. Küfede giderken diyor ki, Allah Allah diyor içinden, Allah'ın işine bak başıma gelmeyen kalmadı diyor, hamal küfeyi atıyor, yetişin Allah'ın işine karışan var, diyor. Bir güzel adamı dövüyorlar. Sürünerek böyle evine giriyor. Hanım tabii içerde, hanıma diyor ki, hanım sorma başıma gelenleri kapıyı kapat soran olursa evde yok de, diyor. Hanım şöyle bağırıyor, yetişin yalan söyleyen var diye. Adamı bir güzel orda dövüyorlar. Sonra adamı tekrar şeyhin huzuruna getiriyorlar. Şeyh diyor ki, evladım daha sen eyvallah şehri Elmalı'da yaşamayı öğrenmedin, rıza kapısından nasıl geçeceksin, diyor. Ve tekrar müridliğe sıfırdan başlıyor. Onun için Hakk'a teslimiyet ve biat konusunun en temel özelliklerinden birisi Allah'a vermiş olduğumuz sözü en baştan tutmak. Peygamberimiz vefat ettikten sonra yerine gelen halife olan devlet başkanına biat şekli var, biz tasavvufi biat konusuna değineceğiz. Tasavvufta biat mürşide yapılan manevi bir sözleşmedir yani Eroğlu'nun yetiştirdiği talebelerde veya ona mürid olmak isteyen herkesin tarikata girerken mutlaka bir biat vermiş olması gerekiyor. Bunun da ilk yolu tasavvuftaki zirve noktalardan birisi hakikat kapısına ulaşmaktır. Tasavvufta çok meşhurdur, şeriat, tarikat, marifet, hakikat dört kapı vardır."

Mehmet Şahin, tebliğine tasavvuftaki biat anlayışını Eroğlu Nûrî'nin nutk-u şerifleri çerçevesinde şöyle açıkladı: "Bir mürid bir tarikata girip de şeyhine söz verirse artık hakikat yolunun yolcusu olduğunu ikrar ederse o şeyhine aslında bir ahd vermiştir, söz vermiştir. Baktığımızda Eroğlu Nûrî'de de şöyle var, biat konusunu şiirler üzerinde incelemeye çalışacağız. Birincisi bütün hak tasavvuf ve tarikat yollarında en temel nokta, Elmalı geleneğinde de bu var, bir defa öncelikle

şeriat kapısını geçmesi gerekiyor, şeriat kapısını geçmezse diğer kapılardan mutlaka farklı yönlere dağılabilir. Bu Kuşeyrî döneminde de böyleydi, sonrasında da. Kuşeyrî bunu eserinde detaylı bir şekilde anlatır.

Eroğlu Nûrî'nin şiirlerini şöyle bir inceledim. Tasavvufta hangi öğelere dikkat etmiş neler var diye, bir defa şiirinin tamamına yakınında vahdet-i vücûd konusunu inceliyor. İkinci olarak tasavvufta aşk var, âşık var, sevgili var ve eyvallah demek var. Eyvallah demek bir kişiye Allah lafzı ile birlikte evet diyorsun, fakat o evetin içinde muhabbetle aşkla evet var. Yani gönülden evet var. Kimse seni zorlamıyor. Tasavvufta biat ve teslimiyetin en önemli noktası, girmiş olduğumuz yolda her şeyi Hakk'ın rızası ile kabul etmemiz anlamına geliyor. Eroğlu Nûrî'nin tasavvuf anlayışında da Allah aşkı tamamen bağlılık ve biat üzerine kurulu.

Eroğlu Nûrî biatı şöyle tanımlıyor: "Allah'a biat vermek manevi bir evlilik-tir. Nasıl bir manevi nikahtır, yani mürid nefsinin bir mürşid-i kâmile nikahlar. Bunun mehri de cemalullahtır. Eğer biat ediyorsanız bu yola mutlaka sonunda ru'yetullah, cemalullah dediğimiz Allah'ı görürsünüz. Bu da en büyük mehir olarak verilmiştir. Bu cemalullaha ulaşmak için mutlaka bağlılık verilen görevleri yapmak ve velilere sadık kalmak gerekiyor." Bu biatlardan en güzelini bir örnekle anlatayım. Peygamber Efendimiz Mekke'ye Kabetullah'ı ziyaret için gittiğinde Halid b. Velid komutasındaki 200 kişilik bir atlı birlik Peygamberimizi durdurdu. Mekke'ye sokmadılar, orada Hz. Osman Mekke'ye elçi olarak gönderildi. Elçi olarak gönderilince öldürüldü diye haber gelince orada Peygamber Efendimiz bir biat aldı sahabelerden, ölünceye kadar peygamberi terk etmeyeceksiniz, sadık kalacaksınız diye. Orada biat alınırken Hz. Osman orada yoktu, Peygamberimiz Hz. Osman yerine kendi sağ elini aldı sol eli üzerine koydu ve onun adına biat aldı. Biatın kültürümüzdeki temel noktalarından biri de budur. İşte Peygamberin hayatında olan pek fazla biat şekilleri vardır, erkeklere yönelik, kadınlara yönelik biat şekilleri vardır. İşte müridlere uygulanan biat yöntemi de peygamberin sünnetinden alınan ve takip edilen bir biat yöntemidir. Eroğlu Nûrî diyor ki, "biat Müslümanlara farzdır. Peygamber Efendimizin ashabına telkin etmesi şeklinde sünnettir, ashabın peygamber efendimize telkin etmesi şekliyle icma-ı ümmettir. Yani bir şekilde insanın zamanın halifesine zamanın şeyhine biat etmesi gerekir" diye Eroğlu Nûrî şiirlerinde söylüyor.

Bir kâmil mürşide teslim oluban  
Sildir cân gözünün perdelerini  
Mâyeli dilinden telkîn aluban  
Sildir cân gözünün perdelerini  
Şeyh eline rağbetin veresin  
Her ne ise maksudun celvesin  
Tahsilin nar mıdır nur mudur göresin  
Sildir can gözünün perdelerini



diye söylüyor biata çok fazla önem veriyor Eroğlu Nûri.”

Mehmet Şahin biat edilecek şeyhin, mürşidin hayatta ve zamanın ilmüne sahip olması gerektiğini ifade ederek Eroğlu Nûri'nin bu konu ile ilgili nutk-i şeriflerinden örnekler vermiştir:

Suverine bakıp elden el alma  
 Tarık-i aşka cânân olmayınca  
 Şeyhin özelliklerini sayarken zirve noktasını insan-ı kâmil olarak adlandırıyor:  
 Amel râhında Âdem kufte olmaz  
 Mürebbî kâmil insan olmayınca

Dolayısı ile terbiye edici mürşidin de kâmil insan olması gerekiyor. Eğer rehberimiz doğru değilse doğru sonuç çıkmayacaktır. Mürşidi, kâmil insan olarak tanımlıyor ve bir merdiven gibidir diyor. Mürşid eğer sizi Hakka çıkarmıyorsa, o mürşidden aslandan kaçır gibi kaçınız. Onun için mürşid sizi Allah'a yaklaştırmalı, Allah'tan uzaklaştırmamalı. Önemli şeylerden bir tanesi, mürşid nûr gibidir, yani kendisine gelen insanları eğiten bir özelliğe sahip olmalıdır. Ve insanda dokuz hastalık sayıyor. Mürşid gelen müriddeki bu dokuz hastalığı tedavi etmeli, aksi takdirde o gerçek mürşid diyemeyiz, diyor. Bir başka şiirinde;

Gel ey gafil Hakk'ı bulmak dilersen  
 Mürşid-i kâmile varmayınca olmaz  
 Aslına erişip görmek dilersen  
 Mürşid-i kâmile varmayınca olmaz  
 Niceler gittiler mürşid arayı  
 Mürşide erenler buldu çareyi  
 Ne kadar okursan ağı karayı  
 Mürşid-i kâmile varmayınca olmaz  
 Bir başka şiirinde de;  
 Ararsan yürü var mürşidi ara  
 Mürşid seni maksuduna erdire  
 Cebrail delil oldu peygambere  
 Mürşid-i kâmile varmayınca

Elmalı'da bırakı da burada dur demişler  
 Her kişiyi aslına sür demişler  
 Hz. Musa'ya Hızır'a var demişler  
 Mürşid-i kâmile olmayınca

Mehmet Şahin, tebliğinin sonunda Hakk'a teslimiyette zikrin önemini ve Allah'ı bulmanın önemini şöyle ifade etti: “Peygamber de olsa hakikat yolunda, yollardan geçmesi gerekiyor. Eroğlu diyor ki; Hakka teslim olmanın yolu mutlaka Allah'ın zikrinden geçer. Zikirsiz yapılan bir teslimiyet ve biat geçersizdir. Onun için zikri



şiiirlerinde hep ön plana koymuştur. Zikrin de en başı kelime-i tevhid. Kelime-i tevhid yoksa zikir geçersizdir. Bunu da kendi içinde üçe ayırıyor: 1. Halkın zikri 2. Bilge kişilerin zikri 3. Arif kişilerin zikri

Halkta Allah'ın zikri, taklidi iman, Allah birse tamam. Bilge kişilerin okumuş kişilerin imanı ise şudur: Yani bilerek araştırarak Allah'ın var bir olduğuna inanıyor ve o şekilde Allah'ı zikrediyor. Fakat asıl olan ise ariflerin zikridir. Yani tevhid zikrinin tavan noktasıdır. Burada Allah'ı görerek zikreder. Allah'ı görmek şu: Peygamberimiz Hira Mağarası'nda inzivada iken yaptığı dualardan birisi şu; Allahım bana eşyanın hakikatini göster. Eşya şeyin çoğulu, yani varlık demek. Varlıktan kasıtta şu, yani Allah Teâlâ yarattığı her varlıkta kendini gizlemiştir. Bu bizim doğumumuzda da vardır, fitrat dediğimiz kodlarımızda da vardır. Her insan bunu bulmakla görevlidir, zorunludur Allah'ı bulmak. İşte baktığın ağaçta, baktığın suda, baktığın hayvanda eğer bunları görürseniz işte arifin zikri yerine gelmiş olur. Bir kişi Hakk'a teslim olursa ilahi tevhidin sırrına erer, ilahi tevhidin sırrına ererse aşk ile ebedi diriliği yakalar, ebedi diriliği yakalarsa da artık Allah ile arasında perde kalkar, nazını Allah'a geçirebilir hale gelir diyor Eroğlu Nûri."

II. oturumun son tebliği olan "**Sinân-ı Ümmî'de Hakk'a Teslimiyet ve Biat**" konusunu Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Rifat Okudan sundu.

Aşığa mürşid olan hep âyat-ı Kur'an anladım  
Arifin kalbinde her dem ilm ü irfan anladım  
Levh-i dilden dü cihânın nakşını pâk eyleyen  
Sırrına kılan tecelli nûr-ı Yezdân anladım

Ümmi Sinan hazretlerinin nutk-u şerifi ile tebliğine başlayan Rifat Okudan, Ümmi Sinan'ın hep aşktan bahsettiğini ifade etti. Ümmi Sinan hazretlerinin aşkı anlatırken tevhitten bahsettiğini, tevhide ulaşmak için de teslimiyeti ön plana çıkardığını belirten Rifat Okudan, aşk, tevhid ve teslimiyetin iç içe geçen, birbirinden ayrı şeyler olmadığını ifade etti.

Rifat Okudan tasavvufa dışarıdan bakanların anlamakta güçlük çektikleri konulardan birinin mürşide teslimiyet olduğunu belirterek tebliğine şöyle devam etti: "Gerçek manada teslimle kastedilen mürşide teslim diye kastedilen şey de Hakka teslimiyettir. Ancak Hakk'a teslim olabilmek için mürşide teslim bir yoldur, bir vasıtaadır.

Tasavvufa dışardan bakanların anlamakta güçlük çektikleri bir noktadır aslında mürşide teslimiyet. Özellikle tasavvuf ehlinin arasındaki mürid-mürşid ilişkisinin ölü ve yıkayıcı ilişkisine benzetilmiş olması en eleştirilen noktalardan biridir. Bununla ilgili İmam Rabbânî hazretlerinin Mektûbât'ında geçen, kâmil bir şeyh bulan kimsenin ölünün yıkayıcısına teslim olması gibi kendisini ona teslim etmesi





ifadesi, bir fenâ hali yani nefsin bütün kötü arzularından vazgeçip Hakk'a teslimiyetin bir ispatının mürşidde tahakkuk ettiği ve bunun fenâ fi's-şeyh olmakla tahakkuk ettiği ve bunun daha sonra fenâ fillah yani her şeyi ile Allah'a teslim ve emrine tabi olma haline varıncaya kadar bunun yani bir mürşide teslim olmanın bir vesile olduğu ifadesi, yine nefsin mutmainne derecesine çıkarmış olan bir müridin bir dervişin her hali ile Rabbinin emirlerine teslim olmuş ve Yüce Allah tarafından sevilmiş bir veliye itiraz etmenin Allah Teala'ya itiraz etmek olduğunu ifade etmiş olması, bu gibi kaviller ve sūfilerden, mutasavvıflardan nakledilenler tasavvufta en çok eleştirilen konulardan biridir.

Günümüz konjonktürüne baktığımızda bazen belki nefsanî belki akli olarak haklılar mı yoksa diyesimiz bile geliyor son yaşadıklarımızdan dolayı ama Hak ile batılın arasını ayırdığımız zaman teslim olup olmama konusunu, gerçekte gerçek olmayan arasındaki farkla ortaya çıkmış oluyor. Aslında mürşide teslim olmaktan bahisle söyledikleri, aslında bir vasıta bir vesiledir. Kastedilen gerçek mürşid Hak Subhanehü ve Tealadır. Mürşidin elinde mürşide beyatla sufinin teslim olduğu, Hakk'a teslimiyettir. Ama bunun zahiren bir tezahürü gerekir, görünür ete kemiğe bürünmüş bir hali gerekir, bu şeyhin elindedir. Bunu Sinan-ı Ümmî (r.a.) çok derin bir mânâ ile şöyle ifade ediyor:

Kim ola kim evliyânın kapusunda bekleye  
 Bekleden sensin senüündür çünkü 'aşk-ıla kemâl  
 Kim ola cürm ü hatâdan nefsini tâhir kıla  
 Pes kılan sensin senüündür çünkü 'afv-ıla kemâl  
 Kim ola kim gayr-ı hakdan saklaya dil mülkini  
 Saklayan sensin senüündür çünkü hıfz-ıla kemâl  
 Kim ola mâsivâdan kurtara cân sırrını  
 Kurtaran sensin senüündür çünkü sırr-ıla kemâl  
 Kim ola kim seyr-i ma'a'llâh seyrine sırr ırgüre  
 İrgüren sensin senüündür çünkü seyr-ile kemâl  
 Kim ola Ümmî Sinâna lutf-ıla kahr eyleye  
 Eyleyen sensin senüündür kahr u lutf-ıla kemâl

Aslında buradan da anlaşıldığı gibi tahakkuk eden mürşidin elinde seyr-i sülûk sırasında müridin karşılaştığı her hal, mürşidini bir ayna olarak görmesi cihetiyle hepsinin Hak Subhanehü ve Tealadan olduğunu bilmektir. Zaten aşkullahı vuslat onunladır, tevhid ancak bununla tahakkuk eder. Ancak sufilerin söylediği gibi teslimiyetin zahirden bir mürşid elinden olması gerekir. Abdulgâni Nablûsî (r.a.) bu konuda mürşide tam teslimiyet ve sadakat konusunda "mürid tam sadakat haline ulaştığı zaman, gerçek sadık olduğu zaman kalpten kalbe ilham ve intikal vasıtasıyla feyz alır" diyor, işte ayna olma hali burada başlıyor. Müridin çeşitli yollardan mürşidinden feyz alması tam sadık olması lazımdır, teslimiyetin belki en mükemmel hali bu. Karşılıklı sadakat tam gerçekleşmeden bunlar olmaz. Nitekim Allah



(c.c.) “sadıklarla beraber olunuz” diye emretmiştir. Sadıklarla beraber olmakla sıddık ile alakalı Aleyhissalâtü ve’s-selâm efendimiz doğru söylemeyi adet haline getirin ki, olur ki Allah Teâlâ sizi sıddıklardan yazsın, buyuruyor.

İmam Şa’rânî, mürşide samimi bir niyetle gelen kimse onun himayesine girer kendisine ilahi sırların açılması mümkün olur aksi durumda mürid boşuna yorulmuş olur, diyor. Dolayısıyla Hakk’a teslim olmanın ilk adımı Hak yoluna götürecek irşad edecek olan bir mürşid-i kâmile teslim olmaktan geçer. Mürşid müridi aziz ve celil olan Allah’ın huzuruna hazırlar, diyor İmam Şa’rânî. Bunun için onun velisine samimi bir niyetle gidilmelidir. Hakka samimiyet için önce mürşide samimi olmak gerekir. Günde bin defa girilip çıksa bile yine samimiyetle gitmek gerekir çünkü kâmil mürşidler peygamberin varisleridirler. Bununla ilgili Ümmî Sinan rahmetullahi aleyhin nutk-u şerifinden bir kaç kıta nakledeyim:

Ey gönül doğru git hakkın yoluna  
Erenlerin çığırından çıkma gel  
Dilerseñ maksûduñ ‘ayân buluna  
Cihânın nakşına becid bakma gel

Ne gördünse evliyânın yüzünden  
İşle ayrılma anlaruñ izinden  
Hazer eyle sakın İblis sözünden  
Dergâhda nâmını verip yakma gel

Niçe bir ben deyü da’vî kılasın  
Her ne işledinse bir gün bulasın  
Sözi doğru söyle mü’min olasın  
Yılan gibi erdiklerin sokma gel

Müridin mürşide samimi olarak teslim olmanın Kuran ve sünnetten delilleri yanında birkaç cümle söylemek gerekir, bu sonradan uydurulmuş mudur, Allah’ın Kur’an’da Peygambere itaatle ilgili âyet-i kerimelerin hepsinde aslında o zaman Resulullah (a.s.)’nin aralarında bulunması cihetiyle sahabeye bir emir olduğu gibi, bunun nesilden nesile devam etmesi , bugün Peygamber (a.s) et , kemik , mücessem olarak aramızda yok, o halde onun mücessem olarak benim kalbimin yani uyanmamış olan kalbimin, kör olan yüzünün ikna olabilmesi için zahir bedeni ile gördüğüm hissettiğim biri gerekiyor, işte biraz önce bahsetmiş olduğumuz peygamber varisi olan mürşidlere teslimiyet bu âyet-i kerimelerin mazmununca anlaşılır. Allah Teala yine bir âyet-i kerimede çok açık olarak *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ* (Nisa, 59) buyuruyor. “Allah’a itaat edin, Peygambere ve emir sahiplerine itaat edin.” Ulu’l-emr için ümerâ kısmı demiş olsalar da evet insanların yolları köprüleri işleri gibi işlerin yapılması gibi bir de onların bâtınen onların ruhlarının tatmin edilmesi de



Allah Teâlâ'ya kulluklarına hazırlanmaları gerekiyor. İşte gerçek o imanı yapacak kimselerdir emir sahipleri, batının âmirleridir. İşte bu umerâ kısmı ki, bunlar irfan ehli âbid olanlar diyoruz, bunlara da emir bunun içinde gizlidir demiştir bazı tefsircilerimiz. İşte buradan baktığımız zaman Allah Teala bunu emrediyor. Madem Peygamber Efendimiz bir ölçüdür, sahabe efendimize ona itaatle onu sevmekle memur oldular buna muhatap oldular, Peygamber (a.s.) “Beni kendi nefsinizden daha fazla sevinceye kadar iman etmiş olamazsınız” dedi, o halde biz bunu peygamberi biz kendi nefsimizden daha fazla severiz, sevmeye çalışırız ancak onun göstergesi sahabe zamanında vardı, bu zamanda da bunun göstergesi gerekiyor. Bu zamanda bunun göstergesi peygamberin varisi olan gerçek insan-ı kâmil olanları sevmek, kendi nefsimizden daha çok sevmek. Nitekim yine Sinan-ı Ümmî rahmetullahi aleyh bir nutk-u şerifinde, aslında mürşide sıdk ile teslim olmanın anlamı hakkında onun Resulullâh (a.s.)’nin gerçek varisi olduğuna inanarak tabi olmayı anlatıyor.

Kalb içinde bulduğum ol evliyanın sırrıdır  
Hamdü lillah çok şükür hem Mustafa'nın nurudur  
Dersini hatm eyledün diyü işâret eyleyen  
Oldur ol mahbûb-ı 'âlem cümleñin ol varıdur  
Zulmet-i nefsiñ 'azâbından beni şâz eyleyen  
Cân u dilden evliyâyâ gönümün ikrârıdur  
Kim bu sırra irmese insân gelür hayvân gider  
Cûş iden âb-ı revân bu zikrimiñ envârıdur”

Rıfat Okudan, tebliğini aslımızı bulmamızın ancak Peygamber varislerine ulaşmakla mümkün olduğunu ifade edip, Ümmî Sinan'ın halifelerinden olan Uşşâkî Mustafa Muslihiddîn Efendi'nin şeyhi hakkındaki bir nutk-u şerifini paylaşarak tamamladı:

“Teslim ol mürşide yolda kalırsın  
Mürşidsiz varılmaz dost illerine  
Bin canın da var ise ver yoluna  
Mürşidsiz varılmaz dost illerine  
Hak gönderdi Cebrail'i Ahmed'e  
Mürşid oldu ol server Muhammed'e  
Elbet mürşid lazım oldu ümmete  
Mürşidsiz varılmaz dost illerine  
İşitmedin mi Hz.Musa'yı  
Arayuban buldu Hızır Nebi'yi  
Önce Hızır oldu anın delili  
Mürşidsiz varılmaz dost illerine  
Her mürşide varıp olma sen bende  
Dükkan ara göre sattığı ne anda  
Arayup kâmil kalma yabanda



Mürşidsiz varılmaz dost illerine  
 Ey niceler gider lezzet alamaz  
 Ya neylesin anlar teslim olamaz  
 Maksuda murada vasil olamaz  
 Mürşidsiz varılmaz dost illerine  
 Ol Uşşaki şeyhi Muslihiddin'e  
 Derman etti Ümmi Sinan derdine  
 Halvet ile mukim oldu emrine  
 Mürşidsiz varılmaz dost illerine”

Oturum başkanı Prof. Dr. Abdullah Çavuşoğlu tebliğlerin bitiminde Hakk'a teslimiyet ve biat konusunu şöyle özetledi: “Üç konuşmacımızda Hakka teslimiyet ve biat konusunda üç evliyanın yaklaşımlarını sundular. Teslimiyet ve biat dediğiniz zaman bunun tarihsel başlangıcı nedir diye düşünüp duruyorum ,konuşmacılar bir taraftan konuşurken. Neden biat? Bunun tarihsel başlangıcı ne zaman gerçekleşmiştir diye düşündüğümüz vakit, esasında bilgi birikimimizin bunu çok açık bir şekilde cevaplar içerdiğini görüyoruz. Şimdi dilimiz dönüyor buna lakırdı diyoruz, hava var, ağzımızdan üfürdüğümüz hava, titreşimler olduğundan dolayı muhababımıza farklı şekilde intikal ediyor buna ses diyoruz. Şimdi ben dört dediğim vakit herkesin kafasından bir şey canlanıyor. Bu canlanan şey çocukluğumuzdan beri bize verilen dört ile ilgili algının manası yani dört tane, kimimiz elma gözümüzün önüne getiriyor kimi dört tane insan getirebilir. Dördün manası o dört sesinin sizin kulaklarınıza titreşim olarak yansıyan kısmı bu dördü ifade edecek ses ile ortaya konulan tarifi. Dördün bir de sembolik bir şeyi var, mesela dört rakamı yazıyoruz. Halbuki o dört dört değil, baktığımız vakit o dört bizim kafamızda dört manasını dört ile ilgili bizim algısal hafızamızı zorlayan ve onun ne olduğunu bize söyleyen şey dört. Bir de yazı ile dört yazıyoruz. Yani harfleri kullanarak dört yazıyoruz, dört harften oluşuyor o da. Bu da diğer abstract, özet bir şekilde dördün ne olduğunu hatırlatan şey, yazı ile yazdığımız vakit de yazı dili dediğimiz şey de, bize dördün ne olduğunu söylüyor. Şimdi bunların hepsi bizim kafamızdaki o dört kavramını işaretleyen dört kavramını adresleyen şey. Bu dörtle ilintili karşımıza çıkan her şey, yani mânâsını kenara koyarsak bizim dörtle ilgili ontolojik birikimimizi ortaya koyuyor. Onun anlamı ise mânâsını ortaya koyuyor.

Şimdi biz teslimiyet biat ve bunun tarihsel başlangıcı dediğimiz vakit, esasında mânâ ve diğer unsurlarla ilintili olarak şu tarifi de yapmak durumunda kalıyoruz. Bütün ontolojik unsurlar çerçeveyi oluşturuyor, mânâ dediğimiz şey de çerçevenin içerisindeki resmi oluşturuyor. Şimdi Cenab-ı Hak Hz. Âdem'e secde etmesini istediği vakit, meleklerin orada esasında Hz. Adem'e öğretilen kelimeleri, o kelimelerin sahibine secdegâh olarak Hz. Âdem'i koydurarak istenilen bir husustur. Ve melekler bu mânâyâ secde ettiler. Burada teslimiyeti ve biatı reddeden yaklaşım, şeytan aleyhillânenin yaklaşımıdır. O da Rabbini reddetti, o şekilsel olarak bile bu teklifi kabul etmedi. İşte bu mânâ ile ilgili mânevî havuz önce Cenâb-ı



Hakk'tan bizzat başlayarak peygamberlerle, daha sonra Allah dostlarının tabiri caizse musluklarına doldurulan bir havuz oldu. Bizler de bugün Elmalı'nın Canları dediğimiz Allah dostlarının bu havuzdan doldurduklarından kana kana içerek müstefid olmaya çalışıyoruz. Şimdi biz eğer manaya teslim olacaksak, öze teslim olacaksak, çerçeveye değil de resme odaklanmamız lazım ve bunun nasıl olduğu da şu ana kadar ki konuşmacıların sunmuş oldukları sunumlarla detaylı olarak aktarılmış oldu.”

### Söyleşi:

Sempozyumun sonunda “**Niyâzi-i Mısri**” konulu bir film projesi hakkında Yard. Doç. Dr. Mustafa Tatçı ile sineme yönetmeni Semih Kaplanoğlu bir söyleşi gerçekleştirdiler. Mustafa Tatçı, çağımızın en önemli araçlarından birinin sinema olduğunu ifade ederek Niyâzi-i Mısri filmi hakkında şunları söyledi: “Hepinizin malumu olduğu üzere TRT’de gösterilen bir Yunus Emre dizimiz oldu. Bu dizimizden anlaşıldığı üzere coğrafyamızın bu tür filmlerle ilgili beklenti içinde olduğu anlaşıldı. Çocuklarımız okumuyor, ellerine kitap almıyorlar. Ellerimizde akıllı telefon, sürekli başımız önde. Okumaktan gaye öğrenmektir. Öğrenmek ise Hz. Yunus’un dili ile “Okumaktan mana ne/ Kişi Hakkı bilmektir.” İlla okuyacak diye bir şey yok. Okumaktan mana bilmektir.

Cenab-ı Hakk’ın takdiri her dönemde bilgi elde etme yollarını değiştirir. Bu geçen dönemlerde kitaplarla olmuştur. Ondan önce başka türlü olmuştur. Hz. Peygamber sahabesini sohbetle eğitmiştir. Eğitilmesi önemlidir insanın, araçlar farklı olabilir. Netice itibari ile Kişi Hakk’ı bilmektir. İşte çağımızın en önemli eğitim araçlarından bir tanesi de, doğru kullanılırsa fevkalade neticeler verecek araçlardan bir tanesi de sinemadır, dizi filmlerdir, belgeseldir. Yani göstererek eğitmektir. Onun için de mevcut bu birikimlerimiz bir şekilde aktarılmalıdır. Biz Semih Bey’le Hz. Mısri vesilesi ile tanıştık. Fakir bendeniz uzunca bir makale yazmıştım, Hz. Mısri ile alakalı. (Keşkül dergisinde) Semih Bey’in ilgisini çekmiş yazı, sonra aradı buluştuk, nerede Kastamonu’da Şeyh Şâbân-ı Veli’nin türbesinde buluştuk. Niyâzi hazretlerinden konuştuk, Limni seyahatim oldu. İkinci gidişimde Semih Bey kardeşimle birlikte gittik o zaman.

Limana yaklaşınca Mısri’nin şu dizeleri aklıma geldi:

Kavseyne ulaşınca varır gelir gemiler  
“Ev ednâ”nın bahrına hergiz gemi salınmaz.

beyti geldi aklıma. Ne söylemek istedi, Necm Suresi âyet 9, O kadar yaklaştı yaklaştı ki, iki yay miktarı hatta daha da fazla. Hz. Peygamerin miracını anlatıyor. Hazret nutk-u şerifi tam orada (limanda) yazmış, orada yazılma sebebi bilirse insanda başka başka doğuşlar oluyor. İki kavs yaklaşınca birbirine gemi gibi olur, orası da kavs gibi bahsettiğim yer. Oraya yaklaşınca gemiler varır gelir diyor. Ne demek çalkalanır diyor ve rüzgâr da var, bu durum böyle olursa ev-ednanın bah-



rine asla gemi salınmaz. Bu beyitte geçti ya dedim bir film çeksek bu beytte filme yansıtılsa görüntüsü nasıl olur acaba dedim. Semih Bey anlatıyor ben soruyorum. Bu seyahatle bu yazıyla bir doğuş oldu. Niyâzî-i Mısırî'yi Niyâzî-i Mısırî yapan Elmalı'dır, Ümmî Sinan'dır. Pek çok seyahati olmuş ama en önemli yer Elmalı'dır. Allah ilminin sonu yoktur. Âşık, ârif okyanusta yüzücü gibidir. Dahası var dahası var sonuna kadar.”

Mustafa Tatçı'dan sonra sözü alan Yönetmen Semih Kaplanoğlu, Niyâzî-i Mısırî filminin başlangıç serüveninden bahsetti. Filmle ilgili yoğun çalışmaların devam ettiğini ifade eden Kaplanoğlu izleyicilerle filmin ilk sahnesinin senaryosunu paylaşarak konuşmasını tamamladı.

Sempozyum Mehmet Koşuk yönetimindeki Sinân-ı Ümmî Tasavvuf Mûsikisi Topluluğu'nun konseri ile nihayete erdi.





# KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

Cilt/Volume: 1 Sayı/Issue: 1, Aralık/December 2016





## Ernst Troeltsch'un Din Felsefesi

Rıfat Atay, Ankara: Yayınevi Yayınları, 2012, 185 s. ISBN 978-605-5932-36-7

Merve Kesenci<sup>1</sup>

Türkiye'de Din Felsefesi alanındaki özgün ve müstakil çalışmalar bilindiği üzere oldukça sınırlı sayıdadır. Elimizdeki kitap da bu nadir çalışmalar arasında yerini almaktadır. Atay'ın doçentlik çalışması olan *Ernst Troeltsch'un Din Felsefesi* çalışması, Troeltsch üzerine ülkemizde yapılmış tek çalışmadır. Elbette Troeltsch'un şimdiye kadar bilinmemesi ve hala daha alanında meşhur bir isim haline gelmeyişi ne yazık ki bizim eksiliğimizden kaynaklanmaktadır.

Atay bu çalışmasında öncelikle Troeltsch'un entelektüel kimliğine geniş bir yer vermeyi tercih etmiştir. Daha önce de söylediğimiz üzere tanınmıyor oluşunu böylelikle gidermeyi hedeflemiş ve fikirlerinin anlaşılmasındaki önemini vurgulamıştır. Nitekim bir yazarın hayatı, kişiliği ve entelektüel kimliği yazdığı eserden asla ayrı bir şey değildir. Bu nedenle düşüncenin yön değiştirmesi de anlaşılabilir-mektedir. Kitaptan bir örnek verecek olursak; Troeltsch'un Weber ile karşılaşana kadar olan fikirleri ile karşılaştıktan sonraki fikirleri arasındaki değişiklik kayda değer bir yer teşkil etmektedir. Öncesinde tasavvufi anlamda dinin özünün yalnızca Tanrı'yla birleşmek olduğunu söyleyen Troeltsch, daha sonra bunun topluluk halinde iken Tanrı ile ilişki halinde olma olarak değiştirmiştir.<sup>2</sup>

Kitabın seyrine göre sırasıyla gidecek olursak Atay ikinci kısımda Troeltsch'un Din Felsefesini ele almış ve alt başlıklar halinde de tarihselcilik ve metodoloji konularına değinmiştir. Bu iki başlığın peş peşe olması Troeltsch düşüncesi için oldukça anlamlıdır. Çünkü Troeltsch'un her ne kadar metodoloji problemi olduğu iddia edilse de onun metodu tarihselci olmasında yatmaktadır. Atay Troeltsch için, olayları ve olguları anlamlandırmanın asla tarihsel sürecinden bağımsız olamayacağına inandığını ve bunu esas alarak düşüncesini şekillendirdiğini ifade eder.<sup>3</sup>Bu nedenle Din Felsefesi metodunda tarihsel ve sosyal mülahazalar önemli yer tutmaktadır.

Bir sonraki bölümde Din Felsefesinin temel problemi olan 'Tanrı' kavramına yer veren Atay, bunun klasik bir 'Tanrı'yı ispat' konusu olmadığını ifade eder. Çünkü

<sup>1</sup> Akdeniz Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Öğrencisi, [merve.bozan91@gmail.com](mailto:merve.bozan91@gmail.com)

<sup>2</sup> Atay, *Ernst Troeltsch'un Din Felsefesi*, Yayınevi yay., Ankara, 2012, s.32.

<sup>3</sup> A.g.e., s.55.

Troeltsch Tanrı'ya bir filozof gibi değil bir teolog gibi bakmaktadır. Yani Tanrı ispat etmek yerine zaten toplumca tecrübe edilmesi gereken bir varlıktır.<sup>4</sup> Atay, Troeltsch'un Tanrıya imanı vazgeçilemeyecek bir unsur olduğundan dolayı böyle yorumluyor olmasını da gayet doğal karşılamaktadır.

Yine aynı bölümde Troeltsch'un 'İslamın Tanrı anlayışı' hakkındaki görüşlerine de değinen Atay, O'nun bu konuda kapsamlı bir okuma yapmadığı bu nedenle sığ bilgilere sahip olduğunu dile getirmiştir. Yazarın yer yer değindiği Troeltsch'un erken ölümünün bunda da etkisi olduğu gözükmemektedir. Alman dünyasında ve kilise etkisinde yapılan bir İslam okumasının yetersiz olmasının doğal olduğunu söyleyen Atay'ın Dini Çoğulculuk konusunda da değineceği üzere Troeltsch'un eğer fırsatı olsaydı bu fikirlerini geliştirip değiştireceğinin muhtemel olduğunu ifade ettiği görülmektedir.

Kitapta en ilgi çekici bölüm şüphesiz Dini Çoğulculuk olmuştur. Çünkü modern dönem din felsefesinde dini çoğulculuğun babası olarak genellikle John Hick kabul edilmektedir. Oysa ondan neredeyse yarım asır önce yaşamış olan Troeltsch, Hick'in yolunu açıcı şeyleri zaten söylemiştir. Atay, Troeltsch'un fikirlerini değiştirdikten sonra her dinin mensuplarının Kutsal ile iletişim halinde olabileceğine ve dolayısıyla bunun da İlahi Hayat'ın çokluğuna işaret edeceğine inandığını ifade eder.<sup>5</sup> Daha öncesinde eksik bir okuma ile İslam dünyası hakkındaki görüşlerinin boyutuna yer vermiştik. Bu fikrinin değişmesinde de İstanbul ziyaretinde Müslümanları yakında tanıması elbette etkili olmuştur. Bu konuda net bir sistematik oluşturmasa da uzlaşmacı tavrı her zaman olumlu yönde tecelli etmiştir. Yine de çoğulculuk fikrini yalnızca ilahi dinler ile sınırlı tutmuştur. Troeltsch'a göre din, ahlak sistemini tamamlamış olmalı ve insanları ona yönlendirmelidir. Oysa Putperest dinler böyle bir sistem geliştirmekte yetersiz kaldığı için misyonerliğe ihtiyaçları vardır.

Atay, Din Felsefesi alanına ciddi bir çalışma ile katkı sağlamış ve Troeltsch'un gerek kendisinin kaleme aldığı eserler gerek seminer konuşmalarından yararlanmış bunların yanı sıra Troeltsch üzerine yazılmış tezler ve eleştirilerin sentezinden dilimize yeni bir eser kazandırmıştır. Yazar'ın da ifade ettiği üzere, hem bir sistem kurmaktan ısrarla uzak durması hem de erken ölümü ile geliştirilmemiş düşünceleri sebebiyle Troeltsch, bizim için anlaşılması çok da kolay olmayan bir metin karşımıza koymuştur. Buna rağmen Atay, Troeltsch ve düşüncesini olabildiğince rahat okunabilen bir üslup ile ele almıştır. Umarız bu iyi başlangıç daha geniş çalışmalar için yol gösterici olur.

<sup>4</sup> A.g.e., s.79.

<sup>5</sup> A.g.e., s.122.

## Sayı Hakemleri/ Issue Referees

Prof. Dr. Ahmet Ögke  
(Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Hakkı Suçin  
(Gazi Üniversitesi)

Doç. Dr. Rifat Atay  
(Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. Sevim Özdemir  
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Doç. Dr. Zişan Türcan  
(Akdeniz Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Ali Benli  
(Marmara Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Celal Turgut Koç  
(Gazi Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Eyüp Akdağ  
(Kastamonu Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Eyüp Yaka  
(Akdeniz Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Nazife Nihal İnce  
(Akdeniz Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Şemseddin Kırış  
(Kastamonu Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Şeref Göküş  
(Akdeniz Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Yasin Pişgin  
(Akdeniz Üniversitesi)



**Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar  
Dergisi [TARR]**

**Yayın ve Yazım İlkeleri  
[e-ISSN: ]**

**A. Yayın İlkeleri:**

1. "Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]" Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslar arası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. "Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]"da, Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Sosyal Bilimler, Eğitim Bilimleri, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Dinî Araştırmalar, Felsefe ile ilgili sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercümeleri; sempozyum, seminer, konferans, panel gibi bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, vb. yazılara yer verilir.
3. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
4. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
5. Hakemlerden ikisi "yayımlanabilir veya düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
7. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
9. Yayınına karar verilen yazılar elektronik olarak yayımlanacaktır.
10. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
11. Aşağıda belirtilen yazım ilkeleri ve formata göre hazırladığınız yazılarınızı derginin ana sayfasında bulunan Üyelik butonundan, sisteme üye olduktan sonra, makalenizi "Word" formatında (Ad Soyad belirtmeksizin) göndermeniz gerekmektedir. Hakem sürecinin sağlıklı işlenmesi açısından yazının başlık kısmında yazar adı, ünvanı, kurumu vb. iletişim bilgileri olmamalıdır. Bu bilgiler hakem süreci tamamlandıktan sonra yayım aşamasında editör tarafından eklenecektir. Ancak tüm yazılar <http://dergipark.gov.tr/>

tarr üzerinden takip edileceği için üyelik sürecinde makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum üyelik sistemine tam girilmelidir.

12. Yazının Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi)'e gönderilmesi, başvuru kabul edilir.
13. Yayınlanmış yazıların her türlü hakkı "Turkish Academic Research Review"e aittir. Dergide yayınlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

#### **B. Yazım İlkeleri:**

1. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber İngilizce, Almanca, İspanyolca, Fransızca, Arapça ve Farsça dillerinde de yazılar da yayınlanmaktadır.
2. Makaleler 10.000, kitap değerlendirmeleri ve diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
3. Makalelere, İngilizce başlık ve 150-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet ve anahtar kelimeler (5-7 kelime) eklenmelidir. Özetler 10 puntoyla yazılmalıdır.
4. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntoyla, başlıklar sadece ilk harfleri büyük ve bold olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır. Metin içi alıntılar için dipnot yazım kuralları geçerlidir.
5. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2.5 cm, sağdan 2.5 cm, üstten 2.5 cm ve alttan 2.5 cm olmalıdır.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
7. Makalelerin sonunda kaynakça verilmelidir. Kaynakçada yazar isminin sadece ilk harfleri büyük ve soyadı adı şeklinde yazılması gerekmektedir.
8. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detayları verilen kaynak gösterme kurallarına riayet edilmelidir.
  - a. Kitap: Yazar adı-soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), varsa yayınevi, basım yeri ve tarihi (örnek: Akdeniz Üniv. Yay., Antalya 2016), cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise, yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek: vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
  - b. Makale: Yazar adı-soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), varsa yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.) şeklinde yazılmalıdır.
  - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
  - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
  - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı

Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

f. Ayetler; sûre adı, sûre no/ayet no sırasına göre verilmelidir. (Örnek: Bakara, 2/10.)

9. Metin içerisinde italik yazı karakteri sadece ayetlerde ve eser isimlerinde kullanılır. Metin içerisindeki vurgu için sadece tırnak ( “ ” ) kullanılır; bold veya italik vurgular kullanılmaz.

10. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler vb. malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıca ulaştırılmalı, gerektiğinde ayrı bir dosya halinde elektronik ortamda teslim edilmelidir. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.

11. Özel font kullanılmış yazılarda, kullanılan font yazı ile birlikte mutlaka gönderilmelidir.

12. Yazıda sayfa numarası, üst ve alt bilgi olmamalıdır.

13. Yazılarda Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

(Detaylı ve görsel bilgi için mizanpaj sayfasındaki “*dergi sayfa düzeni örneği*”ne bakılmalıdır.)

