

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

Türk Akademik Araştırmalar Dergisi

TARR

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

e-ISSN : 2602 - 2923

Yıl-Year : 2023
Cilt-Volume : 8
Sayı-Issue : 4
Periyot/Period : Aralık-December

Yayıncı / Publisher

Doç. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Address

Şafak Mah. 4291. Sok. No: 3/20 07220 Kepez/Antalya,
Türkiye
www.turkisharr.com - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

İletişim/Communication

turkisharr@gmail.com

Baş Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan Erdoğan – orcid.org/0000-0003-3374-6063
terdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi – <https://ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagati

*Assist.Prof.Dr. Tunahan Erdoğan – orcid.org/0000-0003-3374-6063
terdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University – <https://ror.org/04xk0dc21>
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric*

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Aziz Karabulut – orcid.org/0000-0002-3670-6860
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi – Tefsir

*Res.Assist. Aziz Karabulut – orcid.org/0000-0002-3670-6860
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology – Department of Exegesis*

Mehmet Aslan – orcid.org/0000-0002-9308-6960
mehmetaslan.8863@gmail.com
Uşak Üniversitesi – <https://ror.org/05es91y67>
İlahiyat Fakültesi – Türk İslam Edebiyatı

*Mehmet Aslan – orcid.org/0000-0002-9308-6960
mehmetaslan.8863@gmail.com
Uşak University – <https://ror.org/05es91y67>
Faculty of Theology – Turkish Islamic Literature*

Etik Editörü / Ethical Editor

Prof. Dr. Mehmet Kasım Özgen – orcid.org/0000-0002-3559-0333
mkozgen@erciyes.edu.tr
Erciyes Üniversitesi - <https://ror.org/047g8vk19>
Edebiyat Fakültesi-Felsefe

*Prof. Dr. Mehmet Kasım Özgen – orcid.org/0000-0002-3559-0333
mkozgen@erciyes.edu.tr
Erciyes University - <https://ror.org/047g8vk19>
Faculty of Letters-Philosophy*

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Prof. Dr. Rifat Atay – orcid.org/0000-0001-8715-3023 -
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

*Prof. Dr. Rifat Atay – orcid.org/0000-0001-8715-3023 -
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Philosophy of Religion*

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Prof. Dr. Rifat Atay – orcid.org/0000-0001-8715-3023 -
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

*Prof. Dr. Rifat Atay – orcid.org/0000-0001-8715-3023 -
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Philosophy of Religion*

Arş. Gör. Burak Asma – orcid.org/0000-0002-3602-3867 -
asmaburak@gmail.com
Akdeniz Üniversitesi – <https://ror.org/01m59r132>
Eğitim Fakültesi – Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı

*Res. Asst. Burak Asma – orcid.org/0000-0002-3602-3867 -
asmaburak@gmail.com
Akdeniz University – <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Education – Department of Turkish Education*

Arapça Dil Editörleri / Arabic Language Editors

Doç. Dr. İ. Halil Erdoğan – orcid.org/0000-0002-8081-1895
ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Kelam

*Assoc.Prof. Dr. İ. Halil Erdoğan – orcid.org/0000-0002-8081-1895
ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Islamic Theology*

Dr. Öğr. Ü. Kıyasettin Arslan – orcid.org/0000-0003-2191-7582
kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Arap Dili ve Balagatı Ana Bilim Dalı

*Assist.Prof.Dr. Kıyasettin Arslan – orcid.org/0000-0003-2191-7582
kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology–Department of Arabic Language and Rhetoric*

Farsça Dil Editörü / Persian Language Editor

Dr. Mousa Rahimi – orcid.org/0000-0003-3807-1747
musarahimi@atu.ac.ir
Allameh Tabataba'i Üniversitesi- <https://ror.org/02cc4gc68>
Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi-Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü

*Dr. Mousa Rahimi – orcid.org/0000-0003-3807-1747
musarahimi@atu.ac.ir
Allameh Tabataba'i University- <https://ror.org/02cc4gc68>
Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Department
of Turkish Language and Literature*

Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

Öğr. Gör. Ümmü Seher Göküş – orcid.org/0000-0002-5912-7597
sehergokus@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
Yabancı Diller Yüksekokulu - Fransızca

*Lect. Ümmü Seher Göküş – orcid.org/0000-0002-5912-7597
sehergokus@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
School of Foreign Language - French*

Almanca Dil Editörü / German Language Editor

Doç. Dr. Kemal Demir – orcid.org/0000-0002-1158-7690
kdemir@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
Edebiyat Fakültesi – Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü

*Assoc.Prof. Dr. Kemal Demir – orcid.org/0000-0002-1158-7690
kdemir@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University- <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Letters – German Language and Literature*

Alan Editörleri / Field Editors

Türk Dili ve Edebiyatı & Türk-İslam Edebiyatı / Turkish Language and Literature & Turkish Islamic Literature

Dr. Mousa Rahimi – orcid.org/0000-0003-3807-1747
musarahimi@atu.ac.ir
Allameh Tabataba'i Üniversitesi- <https://ror.org/02cc4gc68>
Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi-Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü

*Dr. Mousa Rahimi – orcid.org/0000-0003-3807-1747
musarahimi@atu.ac.ir
Allameh Tabataba'i University- <https://ror.org/02cc4gc68>
Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Department
of Turkish Language and Literature*

Filoloji / Philology

Prof. Dr. Ali Cin – orcid.org/0000-0002-9243-5604
alicin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
Edebiyat Fakültesi – Türk Dili ve Edebiyatı

*Prof. Dr. Ali Cin – orcid.org/0000-0002-9243-5604
alicin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Letters – Department of Turkish Language and
Literature*

Türk-İslam Sanatları & Türk İslam Musikisi / Turkish Islamic Arts & Turkish-Islamic Music

Doç. Dr. Fatih Koca – orcid.org/0000-0003-1555-0251
neyzenfatihkoca@yahoo.com
Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi – Türk Din Musikisi Bölümü

*Assoc.Prof. Dr. Fatih Koca – orcid.org/0000-0003-1555-0251
neyzenfatihkoca@yahoo.com
Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>
Faculty of Theology – Department of Turkish Religious Music*

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – orcid.org/
c.hadzimejlic@alu.unsa.ba
Sarajevo Üniversitesi – <https://ror.org/02hhwg443>
Academy of Fine Art - Sarajevo, Bosna-Hersek

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – orcid.org/
c.hadzimejlic@alu.unsa.ba
Sarajevo University – <https://ror.org/02hhwg443>
Academy of Fine Art - Sarajevo, Bosna-Hersek

Eğitim / Education

Doç. Dr. Şeref Göküş – orcid.org/0000-0003-3322-0723
serefgokus@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Eğitimi

Assoc.Prof.. Dr. Şeref Göküş – orcid.org/0000-0003-3322-0723
serefgokus@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology – Departmen of Religious Education

İşletme ve Ekonomi / Business and Economics

Doç. Dr. Burak Erkut – orcid.org/0000-0001-7746-782X
burak.erkut@emu.edu.tr
Doğu Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/00excyz84>
İşletme ve Ekonomi Fakültesi-İşletme

Assoc.Prof.. Dr. Burak Erkut – orcid.org/0000-0001-7746-782X
burak.erkut@emu.edu.tr
Eastern Mediterranean University - <https://ror.org/00excyz84>
Faculty of Business and Economics-Business Administration

Hukuk / Law

Prof. Dr. Mehmet Altunkaya – orcid.org/0000-0003-0709-9034
altunkaya@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
Hukuk Fakültesi – Medeni Hukuk

Prof. Dr. Mehmet Altunkaya – orcid.org/0000-0003-0709-9034
altunkaya@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Law – Department of Civil Law

Dini Araştırmalar / Religious Studies

Prof. Dr. Rifat Atay – orcid.org/0000-0001-8715-3023 -
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

Prof. Dr. Rifat Atay – orcid.org/0000-0001-8715-3023 -
rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Philosophy of Religion

Prof. Dr. Yusuf Gökalp - orcid.org/
ygokalp@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi - <https://ror.org/05wxkj555>
İlahiyat Fakültesi-İslam Mezhepleri Tarihi

Prof. Dr. Yusuf Gökalp - orcid.org/
ygokalp@cu.edu.tr
Çukurova University - <https://ror.org/05wxkj555>
Faculty of Theology-Departmen of History of Sects

Prof. Dr. Erdal Toprakyan – orcid.org/0000-0001-5508-9012
erdal.toprakyan@zith.uni-tuebingen.de
Universität Tübingen, Tübingen, Germany-
<https://ror.org/03a1kwz48>
İslam İlahiyat Merkezi-İslam Tarihi ve Çağdaş Kültür

Prof. Dr. Erdal Toprakyan – orcid.org/0000-0001-5508-9012
erdal.toprakyan@zith.uni-tuebingen.de
Universität Tübingen, Tübingen, Germany-
<https://ror.org/03a1kwz48>
Center for Islamic Theology-Chair of Islamic History and
Contemporary Culture

Prof. Dr. Ebrahim Moosa – orcid.org/0000-0002-8375-0135
emoosa1@nd.edu
Notre Dame University, Indiana-ABD -
<https://ror.org/04mwhg379>
Barış Çalışmaları ve İslami Araştırmalar Bölümü

Prof. Dr. Ebrahim Moosa – orcid.org/0000-0002-8375-0135
emoosa1@nd.edu
Notre Dame University, Indiana-ABD -
<https://ror.org/04mwhg379>
Mirza Family Professor of Islamic Thought and Muslim
Societies

Doç. Dr. Yasin Pişgin – orcid.org/0000-0001-9337-2863
ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi -
<https://ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi-Tefsir

Assoc.Prof. Dr. Yasin Pişgin – orcid.org/0000-0001-9337-2863
ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University -
<https://ror.org/04xk0dc21>
Faculty of Theology-Department of Exegesis

Doç. Dr. Zailabidin Ajimatov – orcid.org/
ajimatov@oshsu.kg
Oş Devlet Üniversitesi-<https://ror.org/0449rh157>
İlahiyat Fakültesi-İslam Mezhepleri Tarihi

Assoc.Prof.Dr. Zailabidin Ajimatov – orcid.org/
ajimatov@oshsu.kg
Osh State University, Osh-Kyrgyzstan-
<https://ror.org/0449rh157>
Faculty of Theology-Departmen of History of Sects

İletişim / Communication

Prof. Dr. Zakir Aşar – orcid.org/0000-0002-1427-127X
 zakir.avsar@hbv.edu.tr
 Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi -
<https://ror.org/05mskc574>
 İletişim Fakültesi – Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü

*Prof. Dr. Zakir Aşar – orcid.org/0000-0002-1427-127X
 zakir.avsar@hbv.edu.tr
 Ankara Hacı Bayram Veli University-
<https://ror.org/05mskc574>
 Faculty of Communication – Department of Radio, Cinema and
 Television*

Sosyal Araştırmalar / Social Researchs

Prof. Dr. Ömer Bozkurt – orcid.org/0000-0001-5317-1012
 omerbozkurt21@gmail.com
 Mardin Artuklu Üniversitesi - <https://ror.org/0396cd675>
 İslami İlimler Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri

*Prof. Dr. Ömer Bozkurt – orcid.org/0000-0001-5317-1012
 omerbozkurt21@gmail.com
 Mardin Artuklu University - <https://ror.org/0396cd675>
 Faculty of Islamic Sciences – Department of Philosophy and
 Religious Studies*

Doç. Dr. Bahset Karşlı – orcid.org/0000-0002-6810-0900
 bkarsli@akdeniz.edu.tr
 Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
 İlahiyat Fakültesi – Din Sosyolojisi

*Doç. Dr. Bahset Karşlı – orcid.org/0000-0002-6810-0900
 bkarsli@akdeniz.edu.tr
 Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
 Faculty of Theology - Department of Sociology of Religion*

İndekslere Başvuru ve Süreç Takip Sorumlusu / Data Controller

Doç. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
 mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
 Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
 İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
 mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
 Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
 Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

Etik Konularla İlgili İletişim Yetkilisi / Address all ethical issues to

Doç. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
 mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
 Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
 İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
 mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
 Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
 Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

Editorial Süreçler İletişim Yetkilisi / Address all editorial correspondence to

Doç. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
 mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
 Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
 İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – orcid.org/0000-0002-2548-211X –
 mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
 Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
 Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

Uluslararası Yayın Kurulu / International Editorial Board

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – orcid.org/
 c.hadzimejlic@alu.unsa.ba
 Sarajevo Üniversitesi – <https://ror.org/02hhwgd43>
 Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek

*Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – orcid.org/
 c.hadzimejlic@alu.unsa.ba
 Sarajevo University – <https://ror.org/02hhwgd43>
 Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek*

Prof. Dr. Rıfat Atay – orcid.org/0000-0001-8715-3023 -
 rifatay@akdeniz.edu.tr
 Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
 İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

*Prof. Dr. Rıfat Atay – orcid.org/0000-0001-8715-3023 -
 rifatay@akdeniz.edu.tr
 Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
 Faculty of Theology-Philosophy of Religion*

Prof. Dr. Ömer Bozkurt – orcid.org/0000-0001-5317-1012
 omerbozkurt21@gmail.com
 Mardin Artuklu Üniversitesi - <https://ror.org/0396cd675>
 İslami İlimler Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri

*Prof. Dr. Ömer Bozkurt – orcid.org/0000-0001-5317-1012
 omerbozkurt21@gmail.com
 Mardin Artuklu University - <https://ror.org/0396cd675>
 Faculty of Islamic Sciences – Department of Philosophy and
 Religious Studies*

Doç. Dr. Fatih Koca – orcid.org/0000-0003-1555-0251
neyzenfatihkoca@yahoo.com
Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi – Türk Din Musikisi Bölümü

Doç. Dr. İ. Halil Erdoğan – orcid.org/0000-0002-8081-1895
ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi-Kelam

Doç. Dr. Okan Alay – orcid.org/0000-0003-3065-5705
okanalay@hacettepe.edu.tr
Hacettepe Üniversitesi - <https://ror.org/04kwvgz42>
Türk Dili

Doç. Dr. Selçuk Erincik – orcid.org/0000-0002-4326-2452
erincik@divinity.ankara.edu.tr
Toronto Kültür Ataşesi-Kanada
Felsefe Tarihi

Doç. Dr. Anar Gafarov – orcid.org/0000-0002-3113-1287
a.philosophy@hotmail.com
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi - <https://ror.org/006m4q736>
Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü

Doç. Dr. Muhammet Yeşilyurt – orcid.org/0000-0003-0770-6850
25yesilyurt@gmail.com
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - <https://ror.org/024nx4843>
İslami İlimler Fakültesi – Din Bilimleri

Dr. Öğr. Üyesi Encümen Bayram – orcid.org/0000-0001-6891-3680
encbayram@hotmail.com
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagatı

Dr. Öğr. Üyesi Recep Kırcı – orcid.org/0000-0003-0893-6885
rkirci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi –
<https://ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagatı

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan Erdoğan – orcid.org/0000-0003-3374-6063
terdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi –
<https://ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagatı

Arş. Gör. Aziz Karabulut – orcid.org/0000-0002-3670-6860
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi – Tefsir

Arş. Gör. Mehmet Koyuncu – orcid.org/0000-0002-8919-8089
mehmetkoyuncu@odu.edu.tr
Ordu Üniversitesi - <https://ror.org/04r0hn449>
İlahiyat Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri

Assoc.Prof. Dr. Fatih Koca – orcid.org/0000-0003-1555-0251
neyzenfatihkoca@yahoo.com
Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>
Faculty of Theology – Department of Turkish Religious Music

Assoc.Prof. Dr. İ. Halil Erdoğan – orcid.org/0000-0002-8081-1895
ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology-Islamic Theology

Assoc.Prof.Dr. Okan Alay – orcid.org/0000-0003-3065-5705
okanalay@hacettepe.edu.tr
Hacettepe University - <https://ror.org/04kwvgz42>
Turkish Language

Assoc.Prof.Dr. Selçuk Erincik – orcid.org/0000-0002-4326-2452
erincik@divinity.ankara.edu.tr
Attache for Cultural Affairs and Promotion-Canada
History of Philosophy

Assoc.Prof. Dr. Anar Gafarov – orcid.org/0000-0002-3113-1287
a.philosophy@hotmail.com
Azerbaijan National Academy of Sciences -
<https://ror.org/006m4q736>
Institute of Philosophy and Sociology; Azerbaijan Institute

Assoc.Prof.Dr. Muhammet Yeşilyurt – orcid.org/0000-0003-0770-6850
25yesilyurt@gmail.com
İzmir Katip Çelebi University - <https://ror.org/024nx4843>
Faculty of Islamic Sciences – Religious Studies

Assist.Prof.Dr. Encümen Bayram – orcid.org/0000-0001-6891-3680
encbayram@hotmail.com
Akdeniz University- <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric

Assist.Prof.Dr. Recep Kırcı – orcid.org/0000-0003-0893-6885
rkirci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University – <https://ror.org/04xk0dc21>
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric

Assist.Prof.Dr. Tunahan Erdoğan – orcid.org/0000-0003-3374-6063
terdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University – <https://ror.org/04xk0dc21>
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric

Res.Assist. Aziz Karabulut – orcid.org/0000-0002-3670-6860
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>
Faculty of Theology – Department of Exegesis

Res.Assist. Mehmet Koyuncu – orcid.org/0000-0002-8919-8089
mehmetkoyuncu@odu.edu.tr
Ordu Üniversitesi - <https://ror.org/04r0hn449>
Faculty of Theology – Philosophy and Religious Studies

Bilim Kurulu / Scientific Advisory Board

Prof. Dr. Metin Akis	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis-Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Akkuş	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Numan Aruç	Makedonya Bilim ve Sanatlar Akademisi, Üsküp-Makedonya
Prof. Dr. Safi Arpaguş	Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye
Prof. Dr. Sabina Bakšić	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna-Hersek
Prof. Dr. Behruz Bekbabayi	Allameh Tabataba'i University, Tahran-Iran
Prof. Dr. Leyla Blili	Manuba Üniversitesi, Manouba-Tunus
Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Halil Çeltik	Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Ivan Balta	Osijek Üniversitesi, Osijek-Hırvatistan
Prof. Dr. Hayri Erten	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya-Türkiye
Prof. Dr. Şakir Gözütok	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye
Prof. Dr. Zülfikar Güngör	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Prof. Dr. Cazim Hadzimejlić	Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Said Haşimi	Umman Tarih Cemiyeti Başkanı, Umman
Prof. Dr. Aleksandar Kadijević	University of Belgrade, Belgrad-Sırbistan
Prof. Dr. Ulvi Keser	Girne Amerikan Üniversitesi, Girne-Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Prof. Dr. Dzemal Latiç	Saraybosna Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Saraybosna-Bosna Hersek
Prof. Dr. Ebrahim Moosa	Notre Dame University, Indiana -ABD
Prof. Dr. Abdullah Mutawa	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. İbrahim Sadavi	Tunus Üniversitesi, Tunus
Prof. Dr. Suheyl Sapan	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Prof. Dr. Redzep Skrijelj	Novi Pazar Devlet Üniversitesi, Novi Pazar-Sırbistan
Prof. Dr. Erdal Toprakayan	Universität Tübingen, Tübingen-Almanya
Prof. Dr. Kaplan Üstüner	Harran Üniversitesi, Şanlıurfa-Türkiye
Doç. Dr. Zaynabidin Acimamatov	Osh Devlet Üniversitesi, Osh-Kırgızistan
Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu	Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale-Türkiye
Doç. Dr. Ali Albayrak	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Liliana Elena Boşcan	University of Bucharest, Bükreş-Romanya
Doç. Dr. Birgül Bozkurt	Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye
Prof. Dr. Bilal Çakıcı	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Nihada Delibegović Džanić	Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna Hersek
Doç. Dr. Hassen Abdullah Ğuneyman	Kral Suud Üniversitesi, Riyad-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Bahset Karşlı	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Doç. Dr. Fatih Koca	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Doç. Dr. Oksana Koshulko	Polotsk State University, Polotsk-Belarus
Doç. Dr. Memli Krasnigi	Institute of Albanology, Priştine-Kosova

Doç. Dr. Thomas Kuehn	Simon Fraser University, Canada
Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-Mukbil	Kassim Üniversitesi, Buraydah-Suudi Arabistan
Doç. Dr. Nadia Yaseen	Bagdad University, Bağdat-Irak
Yrd. Doç. Dr. Musa Rahimi	Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Tahran-İran
Doç. Dr. Tuncay Akgün	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tahyr Ashyrov	Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena Călin	Spiru Haret Üniversitesi, Bükreş-Romanya
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih Duman	Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hamza Karcic	University of Sarajevo, Saraybosna-Bosna-Hersek
Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev	Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türkistan-Kazakistan
Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar Selimli	Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü-Azərbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Sıddık Şahin	Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Lamiye Vagifkizi	Azərbaycan Bilimler Akademisi, Bakü-Azərbaycan
Dr. Tyulyubayeva Akmaral	L.N.Gumilyov Eurasian National University-Kazakistan
Assist. Prof. Jasim Zinelabidin	Kerkuk University, Irak

İndeksler/Indexing

[ERIH PLUS](#): European Reference Index For The Humanities And Social Sciences (Indexing Star: 05.09.2019)

[EBSCO](#): Academic Search Premier (07.01.2020)

[EBSCO](#): Humanities International Index (Indexing Start: 10.1.2021)

[MLA](#) International Bibliography

[OAJI](#): Open Academic Journals Index (Indexing Start: 08.05.2020)

[ROAD](#): Directory of Open Access Scholarly Resources (Başlangıç: 10/01/2018)

[Scientific Indexing Service](#)

[Ulrich's Periodicals Directory](#)

Veri Platformları/Other

[Crossref Participation Report](#)

[DOI](#)

[OpenAire](#)

[Google Scholar](#)

[BASE Bielefeld University Library Open Access Databases \(Bielefeld Academic Search Engine\)](#)

[CiteFactor: Academic Scientific Journals Index](#)

[DRJI: Directory of Research Journals Indexing](#)

[İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi](#) (Indexing Start: 30.12.2016)

[Academic Resource Index](#) (ResearchBib)

[I2OR: International Institute of Organized Research](#)

[ESJI: Eurasian Scientific Journal Index](#)

[İdealonline](#)

[SOBİAD](#)

[TEİ: Türk Eğitim İndeksi](#) (Indexing Start: 15.2.2018)

[RootIndexing: Journal Abstracting and Indexing Service](#)

[EuroPub Database](#) (Indexing Start: 31.03.2021)

[Scholar Article Journal Index](#) (Indexing Start: 31.12.2017)

[Information Matrix for the Analysis of Journals](#) (Indexing Start: 23.03.2021)

[ScienceGate](#) (Indexing Start: 25.09.2021)

[CNKI: China National Knowledge Infrastructure](#) (Indexing Start: 31.12.2016)

[Journals Directory](#)

[Scientific Indexing Services](#)

[International Society For Research Activity](#)

[saji journal index](#)

Amaç

Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi) Dergisi, insan ve toplum ile ilgili sosyal bilimler, beşerî bilimler ve kültürel çalışmalar (Tarih-Kültür ve Sanat, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim) alanlarında sempozyum ve kongre etkinliklerine dair çalışmalar, kitap değerlendirmeleri ve özgün makaleler yayınlamak bilime insanlara katkı sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu yayınlarla bilginin paylaşımına katkıda bulunmayı da amaç edinmektedir.

Kapsam

Turkish Academic Research Review (Türk Akademik Araştırmalar Dergisi) Dergisi'nde, insan ve toplum ile ilgili sosyal bilimler, beşerî bilimler ve kültürel çalışmalar (Tarih-Kültür ve Sanat, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim) alanlarında sempozyum ve kongre etkinliklerine dair çalışmalar, kitap değerlendirmeleri ve özgün makaleler yayınlanmaktadır.

Konu Kategorisi

Sosyal Bilimler: Bilim Tarihi ve Felsefesi; Eğitim ve Eğitim Araştırmaları, Psikoloji; Din, Kültürel Çalışmalar; Siyaset Bilimi, Ekonomi, Sosyoloji, Uluslararası İlişkiler, İşletme, Hukuk, İletişim. Beşerî Bilimler: Felsefe, Din & Teoloji, Tarih. Bilim Alanı: Tarih Kültür Sanat; İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar; Eğitim

Anahtar Kelimeler

Tarih; Hıristiyanlık, Yahudilik, İslam, Budizm, Hinduizm, Osmanlı Tarihi, Selçuklu, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Dünya Tarihi, Avrupa Tarihi, Afrika Tarihi, Sanat Tarihi, İktisadi ve İdari Bilimleri; Uluslararası ilişkiler, Siyaset Bilimi, İşletme, Ekonomi, Sosyoloji; Aile Sosyolojisi, Din Sosyolojisi, Eğitim ve Toplum Bilimi Sosyolojisi, Ekonomik Sosyoloji, İletişim Sosyolojisi, Sanat Sosyolojisi, Halk Sağlığı Sosyolojisi, Siyaset Sosyolojisi, Felsefe; Ahlak Felsefesi, Din Felsefesi, İslam Felsefesi, Bilim Felsefesi, Eğitim Felsefesi, Etik Felsefesi, Eğitim; Eğitim Programları ve Öğretim, Eğitim Psikolojisi, Özel Öğretim, Rehberlik, Uluslararası Eğitim, Okul Yönetimi, Ölçme ve Değerlendirme, Ekonomi; Mikroekonomi, Makroekonomi, İktisat Tarihi, İktisadi düşünce tarihi, Uluslararası iktisat, Türkiye Ekonomisi, Kalkınma iktisadi, Kamu iktisadi, Siyasi iktisat, Çevre iktisadi, Sanayi iktisadi Çalışma iktisadi, Tarım iktisadi, Yeni Ekonomi, Turizm iktisadi, Karma iktisat, İşletme iktisadi, Demokrasi, Dünya iktisadi, Türkiye Ekonomisi, Kalkınma iktisadi, Kamu iktisadi, Siyaset, Uluslararası İlişkiler.

Yayın Periyodu

Turkish Academic Research Review Dergisi, yılda 4 sayı (Mart-Haziran-Eylül-Aralık) yayımlanan hakemli, bilimsel bir dergidir.

Hedef Kitle

Turkish Academic Research Review'in [tarr] hedef kitle; Akademisyenler, Araştırmacılar, Lisans, Yüksek lisans, Doktora öğrencileri ve ilgililerdir.

Yayın Dili

Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. Dergide Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça, İspanyolca, Farsça ve Rusça makaleler yayımlanmaktadır.

Sorumluluk Reddi

Dergide yayımlanan makalelerde ifade edilen bilgi, fikir ve görüşler Turkish Academic Research Review Dergisi Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı'nın değil, yazar(lar)ın bilgi ve görüşlerini yansıtır. Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı, bu gibi yazarlara ait bilgi ve görüşler için hiçbir sorumluluk ya da yükümlülük kabul etmemektedir.

Açık Erişim Beyanı

Turkish Academic Research Review Dergisi yayınlanma modeli Budapeşte Açık Erişim Girişimi (BOAI) bildirgesine dayanan açık erişimli bilimsel bir dergidir. Derginin arşivine <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/archive> adresinden ücretsiz olarak erişilebilir. Yazarlar Turkish Academic Research Review Dergisi'nde yayınlanmış çalışmalarının telif hakkını elinde tutar. Turkish Academic Research Review Dergisi'nin içeriği, Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC-BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile yayınlanmaktadır. Söz konusu telif, ticari olmayan amaçlar için, yazıya atıf yapılması ve makalenin değiştirilmemesi koşuluyla ortak bir çalışma içinde kullanılmasına izin verir.

Aim

The Journal of Turkish Academic Research Review aims to contribute to scientists by publishing original articles, book reviews, and studies on the symposium and congress activities in the fields of humanities, social sciences and cultural studies related to human and society (History, Culture and Art, Economics and Administrative Sciences, Philosophy and Religious Studies and Education). It also aims to contribute to the sharing of information about the field at the national and international levels through these publications.

Scope

The Journal of Turkish Academic Research Review original articles, book reviews, and studies on the symposium and congress activities in the fields of humanities, social sciences, and cultural studies related to human and society (History, Culture and Art, Economics and Administrative Sciences, Philosophy and Religious Studies and Education) are published.

Subject Category

Social Sciences: History and Philosophy of Science; Education and Educational Research, Psychology; Religion, Cultural Studies; Political Science, Economics, Sociology, International Relations, Business, Communication
Humanities: Philosophy, Religion & Theology, History

Field of Science: History, Culture, Art; Economics, Administrative Sciences; Philosophy and Religious Studies; Education

Keywords

History; Christianity, Judaism, Islam, Buddhism, Hinduism, Ottoman History, Seljuk, Turkish Republic History, World History, European History, African History, Art History, Economics and Administrative Sciences; International Relations, Political Science, Business, Economics, Sociology; Family Sociology, Sociology of Religion, Sociology of Education and Social Science, Economic Sociology, Sociology of Communication, Sociology of Art, Sociology of Public Health, Political Sociology, Philosophy; Moral Philosophy, Philosophy of Religion, Philosophy of Islam, Philosophy of Science, Philosophy of Education, Philosophy of Ethics, Education; Curriculum and Instruction, Educational Psychology, Special Education, Guidance, International Education, School Management, Measurement and Evaluation, Economics; Microeconomics, Macroeconomics, History of Economics, History of Economic Thought, International Economics, Turkish Economy, Development Economics, Public Economics, Political Economy, Environmental Economics, Industrial Economics, Labor Economics, Agricultural Economics, New Economy, Tourism Economics, Mixed Economics, Business Economics, Democracy, World Economics, Turkish Economy, Development Economics, Public Economics, Politics, International Relations

Period of Publication

Turkish Academic Research Review (tarr) is a peer-reviewed scientific journal published 4 issues per year (March-June-September-December).

Target Audience

The target audience of Journal of Turkish Academic Research Review [tarr] is Academicians, Researchers, Undergraduate, Postgraduate, Doctorate students, and interested readers.

Disclaimer

Statements or opinions expressed in the manuscripts published in the journal reflect the views of the author(s) and not the opinions of the editors, editorial board, and/or publisher; the editors, editorial board, and publisher disclaim any responsibility or liability for such materials.

Open Access Statement

Turkish Academic Research Review is an open access publication, and the journal's publication model is based on Budapest Access Initiative (BOAI) declaration. All published content is available online, free of charge at <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr/archive>. Authors retain the copyright of their published work in the Turkish Academic Research Review. The journal's content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC-BY-NC-ND) 4.0 International License which permits third parties to share the material for only non-commercial purposes by giving the appropriate credit to the original work.

İçindekiler / Contents**Jenerik / Generic**

i-xviii

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Umut Turgut Yıldırım	Public Policies against the Covid-19 Pandemic: The United Nations, The European Union and Türkiye <i>Covid-19 Pandemisine Karşı Kamu Politikaları: Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği ve Türkiye</i>	1383-1406
Erdi Demir	Uluslararası Göç Teorileri Üzerine Sosyoekonomik Bir Değerlendirme <i>A Socioeconomic Assessment on International Migration Theories</i>	1407-1428
Merve Çörtük Alper Sinan	Çok Kategorili Puanlanan Maddelerden Oluşan Testlerde Klasik Test Kuramı ve Madde Tepki Kuramı'na Dayalı Test Eşitleme Yöntemlerinin Karşılaştırılması <i>Comparison of Test Equating Methods Based on Classical Test Theory and Item Response Theory in Polytomously Tests</i>	1429-1439
Kasım Kocaman	İslam Geleneğinde Müslümanların Çocuklarına Kur'an'ı Öğretme Motivasyonları <i>Motivations of Muslims for Teaching the Quran to Their Children in the Islamic Tradition</i>	1440-1454
Ali Rıza Kara	Endülüs'te İhtisâr Türünde Bir Eser: İbn Kurkûl'un (569/1174) Metâli'ü'l-Envâr'ı <i>A Work in the Genre of Ikhtisâr in Andalusia: Ibn Qurqûl's (569/1174) Metâli al-Anwâr</i>	1455-1465
Hatice Kübra Biçer	İbn Kesîr'in İhtisârü Ulûmi'l-hadîs'indeki İhtisâr Yöntemi <i>The Method of Ikhtisâr in Ibn Kathir's Ikhtisâr 'Ulum al-Hadith</i>	1465-1481
Ali Öztürk	İslam Hukukunda Telif Yöntemi ve Türü Olarak İhtisar ve Muhtasarlar <i>Ikhtisars and Mukhtasars as a Method and Type of Writing (Telif) in Islamic Law</i>	1482-1501
Meder Duishebaev Ömer Faruk Teber	Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935)'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Adlı Eserinde Şîî Fırkalar ve İmâmet Kavramı <i>Shi'ite Factions and the Concept of Imâmet in Abu al-Hasan al-Ash'ari's Maqâlat al-Islamiyyîn</i>	1502-1514

Hatice Erkoç	Tabâtabâî'nin Sünnî Müfessir Görüşlerini ve Muhammed Abduh-Reşit Rıza'nın Bazı Görüşlerini Ele Alış Biçimi <i>Tabatabai's Sunni Expressionist Views, The Way Muhammed Abduh and Reşit Reza Handled Their Views</i>	1515-1543
Hasan Küçükosman	El-Bâ'isü'l-hasîs Özelinde İbnü's-Salah'a Yapılan İtirazlar-I <i>Objections to Ibn al-Salah in the Particular Case of al-Bâ'isü'l-hasîs-I</i>	1544-1562
Zişan Türcan Fatime Güldal	Mevzu Rivayetlerde Ru'yetullah Meselesi <i>The Issue Ru'yetullah in Fabricated Narrations</i>	1563-1576
Fatin Cankurt	Kısa Süreler Özelinde Namaz Kırâatinde Lahn <i>Lahn in Prayer Kiraat in Short Surahs</i>	1577-1600
Samia Mehassouel	Arap Dil Yapısında Hazif ve Metne Dayalı İncicamın Teşekkülündeki Rolü <i>Hazif in Arabic Language Structure and its Role in the Formation of Text-based Consistency</i>	1601-1608
TARR Yayın İlkeleri / Publication Principles		xvi-xviii

Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]

Yayın ve Yazım İlkeleri [e-ISSN: 2602-2923]

A. Yayın İlkeleri:

1. “Turkish Academic Research Review- Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]” Dergisi, Mart, Haziran, Eylül ve Aralık olmak üzere yılda 4 sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. “Turkish Academic Research Review-Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]”da, insan ve toplum ile ilgili sosyal bilimler, beşerî bilimler ve kültürel çalışmalar (Tarih-Kültür ve Sanat, İktisadi İdari Bilimler, Felsefe ve Dini Araştırmalar ile Eğitim) alanlarında sempozyum ve kongre etkinliklerine dair çalışmalar, kitap değerlendirmeleri ve özgün makalelere yer verilir.
3. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki 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 düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltilmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltilme 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. Yayımına 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 göndermeniz gerekmektedir. Yazının başlık kısmında yazar adı, ünvanı, kurumu vb. iletişim bilgileri olmalıdır. Tüm yazılar <http://dergipark.org.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.

B. Yazım İlkeleri:

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

1. Başlık: Makalenin İçeriği ile uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle 12 Punto Times New Roman ile Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.

2. Yazar adı ve kurum bilgileri: Sisteme yüklenecek olan çalışmalara yazar ad ve kurum bilgileri yazılmalıdır. Yazı yayınlanması için onay aldıktan sonra son şekliyle yüklenmeden önce Ad-Soyad, Kurum Bilgileri (TR&ENG), email ve Orcid ID şablonunda belirtildiği üzere yazılmalıdır.

3. Öz: Makaleler; İngilizce başlık, Türkçe-İngilizce öz (en az 250'şer kelime), anahtar kelimeler (en az 5'er kavram), İngilizce uzun özet (en az 750 kelime) ve APA Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

4. Anahtar Kelimeler: Özün altında, en az 5, en çok 7 sözcükten oluşan anahtar kelimeler mutlaka verilmelidir. Anahtar kelimelerin Her Sözcüğünün Baş Harfi Büyük yazılmalıdır ve aralarında virgül kullanılmalıdır.

5. Ana Metin: Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 35 dergi sayfasını (15.000 sözcük) aşmamalıdır. Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak "en az, 12nk" satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve **10 punto "Times New Roman"** yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. 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. Dipnot ve kaynakça gösteriminde "APA" sistemi kullanılacaktır.

6. Bölüm Başlıkları: Makalede, içerik ile uyumu sağlamak kaydıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Bu başlıklar Her Sözcüğü Büyük Harfle yazılmalıdır.

7. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Dergiye 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.

8. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

9. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 3 satırdan az alıntılar satır arasında; 3 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 9 punto olarak yazılmalıdır. Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve (Office Word) otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.

10. Süreç: Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

11. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK Yazım Kılavuzu esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir.

12. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Alıntı ve Kaynakların ayrıntılı bilgisi için bakınız: http://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf

Tahkikli Neşir Esasları için bakınız:

http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf

Public Policies against the Covid-19 Pandemic: The United Nations, The European Union and Türkiye

Covid-19 Pandemisine Karşı Kamu Politikaları: Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği ve Türkiye

Abstract

This study delves into the public policies implemented by the United Nations (UN), the European Union (EU), and Türkiye in their endeavors to combat the Covid-19 pandemic, which was initially reported to have emerged from the city of Wuhan in the Hubei province of the People's Republic of China in late 2019. Specifically, the study aims to examine and analyze the effectiveness of these actors in managing the Covid-19 and its impact on public health, the economy, and social well-being. Through a comparative lens, the study seeks to shed light on the national and global efforts undertaken by these actors to protect public health and mitigate the socio-economic consequences of the pandemic. To achieve its objectives, the study begins with providing a comprehensive understanding of the concept of public policy and its relevance in the context of managing public health crises. Furthermore, by providing a historical analysis of past pandemics, it engages in discussions on drawing lessons from previous experiences for the current pandemic's management and policymaking. Subsequently, the strategies that pursued by UN, the EU and Türkiye in tackling the Covid-19 outbreak are critically examined and evaluated. In order to make a comparison between different political organizational levels (international organization, regional cooperation, and nation-state) in combating the pandemic, these actors have been selected. The study assesses the efficacy, effectiveness, adaptability, problem-solving capacity, and establishment of global solidarity through an evaluation framework, which encompasses various criteria by using qualitative analysis methods. Subsequently, the study seeks to offer nuanced insights into the strengths, limitations, and lessons learned from the public policies formulated and implemented by these actors during the Covid-19 pandemic. By undertaking this academic inquiry, the study would contribute to the scholarly surrounding pandemic management and public policy formulation. It also contributes to the understanding of the effectiveness and impact of public policies in the context of a global health crisis and provides a background for public health policy makers and stakeholders. The analyzed public policies show that the actors basically pursue similar policies, but there are differences in terms of timing.

Keywords: Politics, Covid-19, Public Policy, United Nations, European Union, Türkiye.

Öz

Bu çalışma, Birleşmiş Milletler (BM), Avrupa Birliği (AB) ve Türkiye'nin Koronavirüs Hastalığı 2019 (Kovid-19) salgınına yanıt olarak izlediği kamu politikalarına odaklanmaktadır. Bu politikaları Covid-19 krizini yönetme bağlamında inceleyerek etkinlik ve verimlilik açısından analiz etmektedir. Karşılaştırmalı bir bakış açısıyla bu aktörler tarafından ulusal ve küresel düzeyde oluşturulan politikalara ışık tutmayı; halk sağlığını korumak ve salgının sosyo-ekonomik sonuçlarını hafifletmek için alınan önlemleri değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Amaçlarına ulaşmak için öncelikle kamu politikası kavramının kapsamlı bir tanımını sunarak kamu sağlığı krizlerini yönetme bağlamında önemini açıklamaktadır. Ayrıca geçmişteki salgınlara ilişkin tarihsel bir anlatı sunarak mevcut salgınla mücadele politikalarına önceki deneyimlerden çıkarımlar yapmaktadır. Sonrasında BM, AB ve Türkiye'nin Covid-19 salgınıyla mücadelede izlediği stratejiler eleştirel biçimde incelenmekte ve değerlendirilmektedir. Salgınla mücadelede farklı siyasal organizasyon düzeyleri (*uluslararası örgüt, bölgesel birlik ve ulus-devlet*) arasında bir karşılaştırma yapmak amacıyla bu aktörler seçilmiştir. Nitel analiz yöntemleri ile hazırlanan çalışma; etkililik, etkinlik, uyum sağlama yeteneği, sorunları çözme kapasitesi ve küresel dayanışmanın kurulması gibi kriterleri içeren bir betimsel bir değerlendirme çerçevesi ile konuya eğilmektedir. Bu yönlerin titizlikle incelenmesiyle Covid-19 salgınına yanıt olarak aktörler tarafından formüle edilen ve uygulanan kamu politikalarının güçlü yanlarını, sınırlarını ve çıkarılması gereken dersleri analiz etmektedir. Böylelikle pandemi yönetimi ve kamu politikalarının oluşturulmasına ilişkin akademik literatüre katkıda bulunmaktadır. Ayrıca küresel bir sağlık krizi bağlamında kamu politikalarının etkinliği ve etkisinin anlaşılmasına da katkıda bulunarak kamu sağlığına ilişkin politika yapıcılar ve paydaşlar için bir bilgi birikimi sunmaktadır. İncelenen kamu politikaları bakımından aktörlerin temel olarak benzer politikalar izlediği fakat zamanlama noktasında farklılıkların söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Covid-19, Kamu Politikası, Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği, Türkiye.

Umut Turgut YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı / Assistant Professor, İnönü University, Faculty of Economics and Administrative Sciences. umutturgut.yildirim@inonu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2676-7157> <https://ror.org/04asck240>

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 30.07.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 11.12.2023
Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atıf/Cite as: Yıldırım, U. T. (2023). Public Policies against the Covid-19 Pandemic: The United Nations, The European Union and Türkiye. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1383-1406.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Umut Turgut Yıldırım

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Introduction

The history of humanity is replete with a litany of diseases, both infectious and non-infectious, that have profoundly impacted human life. This includes devastating ailments such as the plague, measles, chickenpox, Ebola, cholera, malaria, polio, HIV/AIDS, Hepatitis, and yellow fever. As a result, the struggle against epidemic diseases has been a crucial aspect of human endeavor throughout history. This battle has been waged at every level of human organization - from the Ancient Greek city-states to vast empires, from feudal states to modern nation-states, and more recently, by international organizations. Epidemics have consistently presented a significant threat to both societies and individuals alike. The onset of the 21st century witnessed one of the most daunting challenges in this ongoing battle: the Covid-19 pandemic. This crisis commenced with the detection of the first case in the China region towards the end of 2019 and rapidly escalated into a worldwide pandemic. It not only affected individuals but also prompted a concerted response from governments, states, regional coalitions, and international organizations, facing them with a multifaceted crisis.

These political organizations, confronted with a sudden crisis, have been subject to various aspects of criticism, both within academic and non-academic discussions, particularly regarding allegations of inadequate crisis management. For instance, scholarly studies have pointed out that the liberal international order has faced significant crises in tandem with the pandemic, resulting in transformative effects on the dynamics and structure of the international system (Kahl and Wright, 2021; Debre and Dijkstra, 2021). Other studies argued that international organizations have been insufficient in developing effective policies for combating the pandemic (Benvenisti, 2020) and have called for substantial reforms to enhance global coordination among international organizations (Gostin, Moon, and Meyer, 2020). Moreover, comprehensive analysis examined the roles of international organizations in global pandemic response, their performance in managing the crisis, the public policies they have formulated, and the practices they have implemented (Patrick, 2020; Fukuyama, 2020; Kenwick and Simmons, 2020; Ladi and Tsarouhas, 2020; Alvarez, 2020; Altınkaya, 2020; Arslan and Karagül, 2020; Yıldız and Uzun, 2020). Studies analyzing the efforts of Türkiye and the European Union in combating the pandemic have also been conducted. These investigations analyzed the measures taken in reaction to the epidemic, the state of readiness for pandemics, and the entities and actors engaged in the endeavor (Demirhan and Korkutan, 2022; Bozaslan, 2020; Koçak and Sarı, 2021; Turan and Hamza Çelikyay, 2020).

Covid-19 undeniably marked one of the significant crises of the 21st century, severely impacting countries and international organizations on social, economic, psychological, and political fronts. However, the World Health Organization (WHO) has declared an end to the global health emergency status of Covid-19 in 5 May, 2023. China, the USA, several European countries, and Türkiye have lifted a significant portion of their COVID-19-related measures. For instance, in January 2023, the first flight to China departed from Istanbul. In March, the Netherlands lifted all restrictions, and in June 2023, Spain abolished the mandatory mask-wearing requirement in public spaces.

This study conducts a comprehensive examination of both the immediate and enduring ramifications of public policies implemented by the United Nations, the European Union, and Türkiye in the post-pandemic period. The primary objective is to compare the pandemic response strategies of these three distinct political actors. The United Nations and the European Union are considered super-decision-making bodies, transcending the level of individual member countries. This perspective is adopted due to the overlapping membership of countries in both the UN and the EU. Türkiye, as a member of the UN, is also included for a broader comparative analysis. The study focuses on the central decision-making processes of the UN and the EU, treating them as overarching entities. It aims to assess the effectiveness of the public policies formulated by these actors in the context of combating the pandemic. To lay the groundwork, the study begins with an explanation of the concept of public policy. It then moves on to discuss historical pandemics, with a particular emphasis on the significance of the Covid-19 outbreak. The core of the study involves a detailed analysis of the public policies implemented by the United Nations, the European Union, and Türkiye. It examines the strategies these entities employed in their fight against Covid-19. The study culminates in a comparative discussion, evaluating the effects and effectiveness of these public policies during the pandemic response. This comparative analysis aims to provide insights into the varied approaches of global and regional organizations, as well as individual nation-states, in managing unprecedented global health crises.

Public Policy

Public policy has many meanings. For example, one definition associates it with what governments do, why they do it, and the resulting changes in society. It is also acknowledged that governments can also shape public policy by choosing not to act. Thomas R. Dye (2017: 1) defines public policy in a narrow sense as everything governments choose to do or not to do. J. E. Anderson (2010: 6) similarly views public policy as the activities of official bodies. Public policies are also defined as the process of decision-making and implementation of decisions by political actors that will affect the lives of citizens (Levander, 2009: 67; Jenkins, 1978: 35). Actions, methods, strategies, and procedures taken by the authorized organs of the state - the government and public institutions - and individuals, utilizing their authority derived from laws, are also included within the scope of public policy (Çevik and Demirci, 2012: 5). Another definition characterizes public policy as the entirety of processes and actions aimed at the public interest, taking place within a domain of public activity, where specific intentions are disclosed, proposals and suggestions are evaluated, governments or authorized individuals develop programs through laws or decrees regarding public issues, allocate resources, and provide financial support (Hogwood and Gunn, 1984: 13-19).

Accordingly, it appears that public policy entails two dimensions: its relationship to public issues and its formation by official bodies. However, in recent times, public policies are also used to refer to a multi-actor consensus process established to meet the demands of citizens. This reflects a multi-stakeholder approach (Yıldız and Sobacı, 2013: 17). Hence, it can be acknowledged that public policies are a process based on the interaction of multiple actors. Aydın Usta (2013: 81-82) highlights the pluralistic nature of public policy processes, explaining these elements as follows: actors with the authority to make decisions, develop strategies, and utilize resources, consisting of individuals or groups; discourses that involve normative and cognitive assessments influencing activities, conditions, and feedback; institutions that

coordinate activities through procedures, rules, and norms; processes that regulate mutual impact-reaction dynamics in public policy and explain the actions of actors if they change; outcomes that represent the effects or outputs of public policy. Based on this, the main characteristics of public policies can be listed as followings (Akdoğan, 2011: 76-77):

- Public policies are not created randomly; they have specific objectives.
- While the processes of public policies may vary from country to country, they typically go through similar stages due to the continuity of states.
- Public policies encompass not only individual actions or activities but also encompass the entirety of decision-making and implementation directed towards a goal.
- There is no requirement for public policies to be either positive or negative; policymakers can create public policy by choosing not to take action.
- Public policies are often shaped in response to demands that arise from the grassroots, particularly in democratic regimes.
- Public policies are generally binding, and the involvement or non-involvement of actors does not change their binding nature.

Ultimately, public policy may be elucidated as a multifaceted framework encompassing a myriad of actions and endeavors entailing the meticulous analysis and resolution of pressing societal matters, problems, or needs that directly or indirectly affect the public agenda, with the aim of identifying the best possible solutions. Public policy entails a process of analysis that includes the participation of both official and unofficial actors, where proposals, recommendations, plans, and programs are evaluated in response to identified problems. It encompasses the implementation or non-implementation of solution proposals and the assessment of the policies that are ultimately decided upon. In essence, public policy involves a range of actions and activities that evaluate and address public problems, taking into consideration the contributions of various actors, both formal and informal.

Beyond its conceptual definition, public policy is also considered as a discipline in its own right. For instance, within the framework of public policy analysis, data collection, analysis, interpretation, and explanation methods are employed in academic research. These methods involve establishing cause-and-effect relationships regarding the societal problems and needs addressed by public policies, presenting different alternative solutions to these problems, and assessing the changes resulting from the implementation of these policies (Kraft and Furlong, 2013: 95). In other words, public policy analysis involves the examination of the rationale, implementation, and outcomes of government policies, whether proposed or implemented (Erat, 2014: 94). Public policy analyses are detailed investigations that take into account society's values and current social conditions, providing policymakers with recommendations and suggestions (Weimer and Vining, 1998: 27). With the emergence of public affairs, the foundation for studying public policy-making and processes was established, leading to the development of public policy as a distinct discipline. Over time, the field of public policy has evolved around three main axes. Firstly, the classical period, which encompasses studies focused on decision-making and rationality. Secondly, the synthetic or integrative approaches period, which represents the merging of decision-making theories with agenda-setting methods. Lastly, the period of comparative political economy applied methodological and

modeling approaches from international relations and comparative politics pertaining to the domain of public policy (John, 2015).

The History of Epidemic Diseases and the Covid-19

Epidemic disease, synonymous with *epidemi*, is defined as the rapid transmission of a disease or condition to a large portion of humans, animals, or plants in the surrounding area, resulting in its widespread dissemination and affecting many individuals simultaneously (Turkish Language Association, 2022). On the other hand, *endemic* refers to the continuous presence of a disease in a specific region or community (Euronews, 2020a). Pandemic, an etymological amalgamation of the Greek terms *pan* denoting *all* and *demos* signifying *people* designates the global dissemination of a disease. (Parıldar, 2020: 19).

The advent of epidemic diseases, presenting peril to human health, has been intertwined with the presence of humankind throughout the course of history. From ancient times to today, epidemic diseases have been an inevitable part of human life. It is noted that the transition to settled life and the increased contact between humans and microbes in nature have played a significant role in the emergence of epidemic diseases caused by viruses. In other words, it can be said that epidemic diseases originate from the forced entry of microorganisms, whose natural habitat has been destroyed by humans, into human living spaces and from the domestication of animals such as dogs, horses, and cows (Nikiforuk, 2001: 26-39).

Epidemic diseases have reoccurred at various periods since the 2nd century AD, resulting in the deaths of numerous individuals. For instance, the Antonine Plague, believed to be caused by the measles and smallpox viruses, caused the loss of nearly 5 million lives, deeply affecting the socio-economic conditions of the Roman Empire and exerting a notable influence on its abatement (Akpınar, 2012: 97). By the 14th century, approximately 25 million out of a European population of around 100 million, and a total of 200 million people worldwide, succumbed to the Bubonic or Plague, also known as the Black Death, which had a profound impact. In 1665, the plague outbreak in London, England, resulted in the death of approximately 68,000 people. In contrast, the smallpox virus caused the death of 56 million individuals between the 16th and 18th centuries (Anderson and May, 1991: 1-2).

The cholera epidemic caused by the cholera bacterium, first observed in India in 1817, emerged in various regions of the world at certain periods until the 20th century, resulting in the loss of approximately 1 million lives. Presently, cases caused by the cholera bacterium are still observed in Africa (Waldman and Claeson, 2019). In the 19th century, the bubonic plague, starting in the Far East, spread to other continents and caused the death of approximately 12 to 15 million people until the mid-20th century (Frith, 2012: 15). Additionally, during this period, the outbreaks of Influenza A-B and H1N1, known as the Russian and Spanish Flu, resulted in the death of more than 50 million people (Gregg et al., 1978: 2261).

In the 21st century, outbreaks caused by the coronavirus family, closely related to our present time, began to occur. The first case of Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS) was reported in Asia in February 2003. This airborne-transmitted outbreak spread to North and South America and Europe as well. In 2009, the H1N1 Influenza Virus, also known as Swine Flu, emerged in the United States and upon examination of the virus's structure, it was found to have been transmitted from pigs. On July 11, 2009, the

WHO officially declared the outbreak as a pandemic (Centers for Disease Control and Prevention, 2010; 2017). Middle East Respiratory Syndrome (MERS), starting in Jordan in 2012, spread to the Arabian Peninsula and later to the Republic of Korea (Parıldar, 2020: 20). In 2019, another global outbreak emerged, known as Covid-19. Coronaviruses (CoV), a wide family of viruses that can cause serious respiratory diseases ranging from common colds to MERS and SARS, affected humans and animals. SARS Coronavirus 2 (SARS-CoV-2) caused the Covid-19 pandemic, which, according to WHO data, infected approximately 800 million people and resulted in the loss of nearly 7 million lives by the middle of 2023 (WHO, 2023.)

Covid-19 began with the reporting of pneumonia cases of unknown origin in the city of Wuhan, Hubei province, People's Republic of China, at the end of 2019. In January 2020, the WHO China Country Office announced that the source of the pneumonia cases was a novel coronavirus (nCoV-2019) detected for the first time in humans, and it was designated as the Coronavirus Disease 2019 (T.C. Sağlık Bakanlığı, 2020: 5). Initially, Chinese state and health authorities emphasized the possibility of the virus being transmitted from animals to humans, but used the term *unknown pneumonia* (Huang, 2020). On January 11, 2020, Chinese officials announced the death of a 61-year-old patient due to pneumonia in the city of Wuhan (Al Jazeera, 2020a). The outbreak, which rapidly spread from China to the rest of the world, was first observed outside of China in Thailand on January 13 and reported in Europe with positive cases in France on January 24, 2020. Positive cases were also reported on the same day from South Asia and the United States (Al Jazeera, 2020b). On January 30, the WHO Director-General called for a meeting of the International Health Regulations (2005) Emergency Committee and classified Covid-19 as a public health emergency of international concern. On March 11, 2020, in the wake of the widespread dissemination of the disease, the WHO pronounced Covid-19 as a pandemic (WHO, 2020b)

Subsequent to the proclamation of the pandemic, governments swiftly implemented a range of restrictive measures, while a state of global alarm ensued. In light of the escalating crisis, international organizations and nation-states alike promptly embarked upon concerted efforts to address the outbreak, initiating the formulation of comprehensive plans, programs, and policies aimed at mitigating its impact.

Public Policies versus the Covid-19

In this section, the public policies of the UN, the EU, and Türkiye are comparatively examined, focusing on both their preparedness policies for the pandemic crisis and the public policies implemented during the outbreak period.

The United Nations

International organizations are non-profit political entities established among states to achieve specific interests and operate in accordance with international law. The emergence of international organizations stems from the realization that common problems affecting multiple states cannot be effectively resolved within a nation-state-based system. These organizations undertake various functions such as seeking solutions to common problems, harmonizing states' policies, supporting welfare and economic development, fostering cooperation among states, establishing an environment of international peace and security, and ensuring the protection and sustainability of human health and social security

(Baharçipek, 2011: 231-239). In line with these responsibilities, many international organizations have implemented public policies immediately after the outbreak of Covid-19 to combat the pandemic and minimize its adverse effects worldwide. These organizations have undertaken activities such as informing individuals and states about the diagnosis, diagnosis, and treatment processes of Covid-19, explaining the measures to be taken to reduce the spread of the pandemic, providing healthcare personnel and equipment support to countries in need in the fight against the pandemic, conducting activities covering ways to overcome the pandemic, such as vaccine development, and formulating plans for the return to the pre-pandemic situation. These efforts by international organizations serve as examples of global policies in combating pandemics (United Nations, 2020; IMF, 2021; World Bank, 2022; United Nations, 2022). The UN has played a prominent role as one of the key actors in the international system in this fight. In fact, one of the founding purposes of the organization at the San Francisco Conference held in the aftermath of World War II was to address global crises (Ateş, 2012: 154).

Within this responsibility, the UN defines itself on its website as the global guardian of public health and states that it has contributed to the improvement and preservation of global health since its establishment. The UN, as part of its pursuits in the domain of global health, is actively engaged in vital endeavors, such as the implementation and promotion of the Sustainable Development Goals, which are underpinned by the discourse of health and well-being. In this context, the UN, in line with its health and well-being program, primarily adopts the following goals (UN Department of Economic and Social Affairs, 2021):

- Reducing maternal mortality
- Putting an end to avoidable fatalities among children under the age of 5
- Combating infectious diseases
- Reducing deaths from non-communicable diseases and promoting mental health
- Treatment and prevention of substance abuse
- Reducing injuries and deaths from road accidents
- Achieving global accessibility to sexual and reproductive health, family planning, and education
- Achieving universal health coverage
- Mitigating fatalities and illnesses caused by hazardous chemicals and pollution
- Enforcing the WHO Framework Convention on Tobacco Control
- Supporting research and development for affordable vaccines and medicines and ensuring universal access to them
- Increasing health financing and supporting the healthcare workforce in developing countries
- Improving early warning systems for global health risks.

In line with these goals, the UN swiftly mobilized global assistance, primarily from member countries, in defining, diagnosing, and treating the pandemic during the global outbreak in 2019. Member countries were brought to the table to address the global crisis, and experts in the field of health were called upon. The UN implemented numerous policies to minimize the adverse effects of the outbreak, maintain the stability of the international order, protect public health, and restore the pre-pandemic order.

At the advent of the pandemic, the UN pursued a tripartite approach, characterized by a triad of crucial measures. Initially, a holistic health intervention blueprint was meticulously crafted, spearheaded by the WHO and the *Strategic Preparedness and Response Plan*. This strategic phase underscored the foremost

importance of commencing vaccine research and development endeavors, while simultaneously augmenting universal vaccine availability, amplifying disease surveillance initiatives, and optimizing therapeutic modalities. During the subsequent phase of this response strategy, due attention was given to tackling the socio-economic, humanitarian, and human rights dimensions of the pandemic. The UN took measures to prevent deaths, ensure the continuous availability of vital institutions, and maintain the continuity of international supply chains and public services. In the third and final step, efforts were made to outline the roadmap for the recovery process from the pandemic, aiming to restore normalcy and overcome its impacts (United Nations, 2020: 2-4).

Furthermore, during the ongoing pandemic, the UN also implemented short-term policies and measures. It utilized its authority to bring member states together and made efforts to ensure the coherent progression of countries' policies in combating the pandemic. For example, in 2020, the UN organized meetings with the participation of states, bringing together country leaders and experts to propose solutions in tackling the pandemic. The UN dispatched healthcare personnel and equipment to many countries during the diagnosis, treatment, and containment process of the pandemic, allocating significant resources to vaccine development efforts. In fact, the UN called for approximately \$10 billion in aid for underdeveloped countries in their fight against Covid-19, implementing various policies to deliver necessary resources and supplies to these countries. Additionally, the UN conducted activities to inform people globally about the pandemic, prepared reports on the pandemic, and monitored its global spread.

In the implementation of these policies, the UN garnered support from several of its subsidiary organizations. Chief among these organizations, the WHO played a central role. An in-depth exploration of the initiatives carried out by its subsidiary bodies is indispensable to obtain a thorough understanding of the UN's efforts in combatting the pandemic.

The UN did not merely categorize Covid-19 as a health crisis. Instead, it was perceived as a multifaceted crisis, encompassing social, economic, political, cultural, and psychological dimensions (United Nations, 2022: 7). Consequently, the UN's specialized agencies diligently devoted their efforts to combatting the pandemic in these domains. One such prominent entity was the WHO.

The World Health Organization (WHO) is primarily committed to improving global health, ensuring a safer world, and aiding vulnerable, helpless, or unprotected populations. Globally, the WHO is actively involved in research, development, and coordination, particularly in response to extraordinary health challenges. These initiatives include identifying, mitigating, and managing potential health risks; preventing emergencies; developing key tools and resources for pandemic response; rapidly detecting and responding to outbreaks; and bolstering healthcare services in fragile contexts (WHO, 2020e).

With its vested authority and responsibility, the World Health Organization (WHO) swiftly responded to the emerging Covid-19 crisis as a potential global health threat. The Emergency Committee convened in Switzerland on January 30, 2020, under the framework of the International Health Regulations (2005), and based on the Committee's recommendations, the 2019-nCoV outbreak was recognized as an international public health concern. It was further emphasized that member states are obliged to share

information with the WHO regarding cases, as mandated by law. The importance of international solidarity and cooperation within the global community was underscored. Additionally, measures related to international travel restrictions, envisaged to be implemented in states as part of the Regulations, were required to be reported to the WHO in advance, and their implementation was subject to approval by the WHO, if deemed appropriate (WHO, 2020c).

At the onset of the pandemic, precisely on February 3, 2020, the WHO expeditiously unveiled the *Strategic Preparedness and Response Plan*, with the paramount objective of safeguarding worldwide public health and staunchly countering the Covid-19 menace. This meticulously devised plan was intricately crafted to curtail the dissemination of the outbreak across the globe and assuage its multifaceted repercussions on nations. At this juncture, the WHO primarily focused on three key aspects: expeditious establishment of international coordination, assessment of countries' preparedness and response capacities, and acceleration/support of research and development endeavors (WHO, 2020d: 21).

In the beginning of July 2020, the WHO published its public policies jointly carried out with member countries in the fight against Covid-19, aimed at achieving specific objectives (United Nations, 2022: 6-7):

- 134 countries coordinated with WHO in synchronized efforts to combat the pandemic.
- WHO assisted 108 countries in developing national health plans and identifying needs.
- 36 countries signed protocols with WHO to facilitate information exchange, leading to a certain degree of standardization.
- 20 countries implemented WHO's proposed sentinel surveillance program.
- Nearly 100 health teams from WHO provided support to national intervention plans.
- Around 60 experts in various fields within WHO offered assistance to national pandemic response policies.
- Over 3 million individuals participated in WHO's online Covid-19 awareness training.
- WHO dispatched approximately 250 million pieces of personal protective equipment to various locations worldwide.
- WHO provided online and remote education to approximately 155 million children.
- Approximately 45 million parents and children sought assistance from WHO regarding mental and psychological health.
- WHO allocated around 1.7 billion funds worldwide for the purpose of combating the pandemic.

The UN fought against the pandemic for approximately 3 years, implementing the policies mentioned above. Additionally, during this period, it provided significant resources and efforts for the academic analysis of the pandemic and vaccine research. It continued to send medical aid to vulnerable countries.

In this period of reduced impact of the pandemic, the WHO initiated a new endeavor aimed at assisting countries in better preparing for future pandemics, focusing on integrated planning for combating respiratory diseases such as influenza or coronaviruses in April, 2023. This initiative seeks to provide guidance on comprehensive planning to effectively address the challenges posed by such respiratory illnesses. The Initiative for Preparedness and Resilience for Emerging Threats Initiative (PRET) represents a comprehensive policy framework encompassing cutting-edge tools and methodologies tailored for collaborative learning and collective action in response to the Covid-19 pandemic and other contemporary

public health emergencies. As a result, it is envisaged that the PRET will foster enhanced readiness to confront and mitigate the impact of prospective outbreaks in the future (UN News, 2023).

In this context, to summarize, we can refer to the policies recommended by the UN to countries for being prepared for future pandemics. These prominent policies include preserving and enhancing national health capacities, continuous integration of Covid-19 vaccines into vaccination programs, increasing knowledge on respiratory diseases, implementing national regulations to achieve long-term outcomes in pandemic management, gradually lifting Covid-19 restrictions, and continuing research and development efforts related to pandemic response.¹

The European Union

The EU throughout its history from its establishment to the present day, has increasingly demonstrated itself as a supranational organization where the concept of unity becomes more prominent in various aspects of human life. In this context, it is possible to define the EU as an alliance that goes beyond the mere economic and political cooperation of states, evidenced by its efforts to formulate policies of convergence concerning justice, citizenship, nutrition, and health in member countries. Placing public health policies at the forefront, the protection and enhancement of human and public health would be appropriate in the EU's leading public policy endeavors. Indeed, the EU has implemented various legal regulations aimed at improving member countries' health services and harmonizing health policies, thereby establishing certain health standards (European Union, 2022).

Within this scope of authority and responsibility, the EU also devised various public policies concerning the Covid-19. The main objectives of these policies were to minimize the adverse effects of the pandemic on the European continent, ensure a swift transition to the pre-pandemic period, and enhance preparedness for future outbreaks. However, it is crucial to emphasize that the EU did not possess a common health policy. Rather than pursuing integration and harmonization at the union level in health-related matters, regulatory tasks were delegated to the member states for coordination. As a result, while health services were predominantly managed by national governments, the EU focused primarily on supporting and coordinating member countries in terms of aid and collaboration. However, this does not imply that the EU lacked preparation in terms of health policy. The EU had been taking significant strides in the field of health for a considerable period and had made advancements in its legislation concerning this matter. Furthermore, it had undertaken a series of activities aimed at improving the health sector in member states.

The EU's health policy primarily focuses on safeguarding and enhancing public health in member states. Within this context, the two main objectives of the EU's public health policy are disease prevention and the establishment of disease management plans. However, the EU does not possess centralized authority or functions to create, execute, or provide healthcare services. Instead, the EU complements and coordinates the health policies of member states, making them responsible and competent in matters of public health.

¹ For detailed information : [https://www.who.int/news/item/05-05-2023-statement-on-the-fifteenth-meeting-of-the-international-health-regulations-\(2005\)-emergency-committee-regarding-the-coronavirus-disease-\(covid-19\)-pandemic](https://www.who.int/news/item/05-05-2023-statement-on-the-fifteenth-meeting-of-the-international-health-regulations-(2005)-emergency-committee-regarding-the-coronavirus-disease-(covid-19)-pandemic)

Thus, EU's member states retain its status as an autonomous actor in the conception and execution of its health policies. The EU has outlined the fundamental framework of its health policy and has articulated its objectives as follows (European Commission, 2020a):

- Safeguarding and enhancing the health of EU citizens.
- Modernizing and supporting health infrastructure.
- Improving the efficiency of healthcare systems and services in Europe.

The fundamental framework has been outlined as above, but the EU does have specific health policies in place. These policies can be elucidated with reference to legal provisions and institutional activities related to health policy. Firstly, from a legal standpoint, the EU's health policy operates under the provisions of Article 168 of the Treaty on the Functioning of the European Union, which came into effect on January 1, 1958. In essence, it highlights that the EU can only play a complementary and supportive role in matters of public health that concern the Union as a whole or member states. Consequently, it can be asserted that the EU predominantly entrusts the responsibility for public health policies in Europe to its individual member states.

The Directorate-General for Health and Consumers within the European Commission was responsible for EU's public health-related policies from the late 1990s until 2014. However, after 2014, the Directorate-General for Health and Food Safety and the Directorate-General for Health and Digital Executive Agency, under the European Commission, were empowered to formulate and implement public health policies throughout Europe (Ekmekçi, 2010: 19). Notably, the European Centre for Disease Prevention and Control and the European Medicines Agency stand out as independent scientific bodies engaged in health-related matters within the EU, while the European Monitoring Platform has been working towards safeguarding and enhancing public health for EU citizens since 1995.

From the perspective of health governance outlined above, examining how the EU managed the pandemic crisis, which public policies it resorted to, and what measures it implemented becomes pertinent. As Covid-19 cases started to escalate in Europe shortly after its emergence in China, the EU swiftly mobilized all its institutions to prevent the impending threat, ensure the coordination of pandemic responses among member states, safeguard public health, and devise a comprehensive program to combat the virus.

In Europe, the first Covid-19 case was reported in France on January 24, 2020. Immediately thereafter, on January 28, 2020, the European Council activated the Integrated Political Crisis Response (IPCR) mechanism, which serves the function of coordinating responses to high-risk crises affecting the whole Union, and initiated the process of information sharing among member countries regarding the pandemic (European Council, 2020a). The European Commission also announced allocating a budget of 10 million EUR within the research and development program Horizon 2020 to combat the Covid-19 disease. Additionally, the Commission accepted a support program aiming to provide 232 million EUR in financial assistance for the development of global preparedness, prevention, and containment mechanisms in response to the global pandemic (European Commission, 2020b). On January 31, 2020, Italian Prime Minister Giuseppe Conte, accompanied by the Minister of Health, declared the first confirmed case of coronavirus in

Italy and announced the cancellation of all flights from China to Italy (Anadolu Agency, 2020). Following these developments, the Extraordinary Health Council issued a statement outlining the roadmap for combating Covid-19. The statement underscored the imperative for member nations to harmonize their actions with the European Commission and implement the prescribed measures in accordance with the WHO's guidelines. (Extraordinary Health Council, 2020: 5-6):

- Member countries should implement necessary and appropriate measures to protect public health.
- Member countries should engage in close and extended collaboration to ensure the effectiveness and efficiency of these measures.
- Member countries should continuously share information about the development of the virus within their borders and raise public awareness.
- All methodologies devised for virus diagnosis and treatment within member nations ought to be shared with the global community.
- Academic and industrial sectors should work together in harmony to find a Covid-19 vaccine.

The Extraordinary Health Council's statement underscores the significance of cooperation and coordination among member countries, as well as the importance of transparently sharing vital information and research to effectively combat the pandemic.

During this period, the European Council convened again on March 2nd as Covid-19 cases continued to rise. In response to the escalating dangers posed by the pandemic, the Council decided to enhance awareness, particularly among elderly citizens, and to allow member countries the discretion to implement travel restriction measures if deemed necessary (EURO2020HR, 2020). Two weeks later, the EU also decided to implement a temporary restriction on entry and exit from the Union for non-essential travel from countries outside its borders, with exceptions for emergencies, for a duration of 30 days. Notwithstanding these precautionary measures, the WHO declared Europe as the new epicenter of the pandemic on March 13, 2020.

Conversely, the EU unveiled substantial financial support packages to alleviate the socio-economic repercussions of Covid-19 and tackle potential adversities across diverse sectors. One of these measures was the *Corona Response Investment Initiative*, aimed at redirecting untapped financial resources from the cohesion policy to bolster the economy during the pandemic. This funding also extended to provide financial assistance for Covid-19 vaccine research and development activities. For instance, a substantial cash aid of nearly 80 million EUR was granted to the Germany-based pharmaceutical company CureVac for its vaccine research endeavors. Furthermore, it was announced that a support package of 2.7 billion EUR would be allocated to member countries to aid them in their efforts to combat Covid-19 (European Commission, 2020b). From the inception of the pandemic until September 2020, the budget that the EU committed to member countries for Covid-19 response reached an impressive 2.3 billion EUR. Moreover, for its recovery plan and the budget spanning the years 2021 to 2027, the EU earmarked an approximate sum of 2 billion EUR. Out of this budget, around 1 billion EUR would be allocated to the 7-year EU budget, while the remaining 750 million EUR would be channeled through the Next Generation EU initiative (European Council, 2020b).

In 2022, the European Commission announced that it allocated an additional budget of 9 billion EUR to support the Member States and emphasized that this support would be used to ameliorate the deleterious consequences of Covid-19 and facilitate the process of recuperation. Amidst the same year it was emphasized that the Member States must promptly commence preparations to be prepared for the next pandemic, and the Commission issued a call in this regard. As of the end of March 2023, the Recovery and Resilience Facility (RRF) have disbursed approximately 150 billion EUR to Member States.²

Finally, the EU announced that it allocated over 2 trillion EUR to facilitate the Union's recovery following the pandemic crisis. It was stated that this funding would address the adverse impacts caused by the pandemic on almost every aspect of human life. It is worth noting that the EU allocated a substantial budget for pandemic response. However, the policies pursued during the pandemic were still subject to criticism.

Türkiye

The battle against Covid-19 took center stage in Türkiye's agenda during the early years of 2020s. The country promptly made a series of decisions and swiftly put them into action to mitigate the impacts of the pandemic and strive for a speedy recovery. Undoubtedly, the Ministry of Health emerged as the primary actor in this process. The first Covid-19 positive case in Türkiye was announced on March 20, 2020. However, the Ministry of Health had initiated Covid-19 response efforts as early as January 10 and had convened the Scientific Advisory Board, established to combat the pandemic, on January 22. Within this framework, the Ministry had already prepared several fundamental strategies at the onset of the outbreak. These stratagems concentrated on delineating public health measures to mitigate the impact of the pandemic, attenuating the propagation of the virus, and bracing for potential healthcare service surges (T.C. Sağlık Bakanlığı, 2020: 5-6).

The Ministry of Health had published the *Pandemic Influenza National Preparedness Plan* in 2019, just before the outbreak. The primary objective was to equip all constituents of our nation—individuals, institutions, and organizations—with the cognition and blueprint requisite to discern an influenza pandemic, to optimally prepare for its advent, to fulfill their roles and obligations, and to enable harmonized efforts in response to a pandemic scenario. Moreover, this blueprint furnished an exhaustive elucidation of the conceivable trajectories and methodologies to be pursued in the eventuality of a pandemic occurrence. The policies to be implemented during the pandemic were outlined in a gradual manner based on the national alert levels defined by the WHO. In fact, it delineated specific measures to be undertaken at the national level in the event of an infectious situation (T.C. Sağlık Bakanlığı, 2019: 4, 27-40).

Following the detection of the first case, international flights were suspended, primarily to and from China, Italy, and South Korea. Pre-school education was halted for one week, while higher education institutions suspended classes for three weeks and subsequently shifted to distance education. Returning

² For detailed information: <https://www.consilium.europa.eu/en/policies/coronavirus/covid-19-economy/> ; https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/coronavirus-response/overview-commissions-response_en

citizens from abroad were subject to mandatory quarantine measures. As part of the containment measures to mitigate the spread of the virus, a ban on all mass gatherings was imposed, and the closure of various establishments, including restaurants, cafes, wedding halls, and nightclubs, was mandated. National football leagues were also suspended. As the rate of transmission remained high, age-specific curfews were imposed, restricting particular age groups from going out, and mask-wearing became mandatory for those allowed to venture outdoors. The Ministry of Health developed a mobile application called *Life Fits Home*, which facilitated the dissemination of information about the pandemic to citizens. For instance, the application included a density map of Covid-19 cases.

Before the outbreak, necessary precautions were initiated in hospitals across the country, and pandemic hospitals were promptly established. Additionally, a Contact Tracing and Isolation Tracking Unit was established to monitor the spread of the pandemic and take necessary measures accordingly. This unit meticulously examined the progression of cases on a daily basis and provided relevant reports. The Ministry also established a support unit to address the potential psychological impacts of Covid-19 on individuals.

The Ministry of Health established Covid-19 Tracking Centers in December 2020 to monitor Covid-19 cases. Towards the end of 2020, the first vaccines reached the Ministry's depots. In January 2021, the Health Minister received the first dose of the vaccine. As the vaccination rate increased, the Ministry of Internal Affairs mandated that unvaccinated individuals must undergo Polymerase Chain Reaction (PCR) testing for travel in public areas. In June, restrictions were eased, and the concept of a controlled social life became the fundamental motto for the subsequent period.

At the outset of the pandemic, numerous protection and support packages related to the economic sphere were announced under the title of *Economic Stability Shield*. Aid packages exceeding a total of 200 billion Turkish Liras were put into effect. For instance, within this framework, medical products such as surgical masks and disinfectants were distributed to all citizens to aid in protection against the pandemic. It is crucial to highlight that Türkiye not only enforced a multitude of public health policies but also instituted a diverse array of socio-economic measures. The following examples can be cited as illustrations of these efforts. (Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği, 2020):

- A flexible and remote work procedure was implemented,
- Personal and commercial credits were facilitated, and interest-free credit support was provided,
- In-kind and cash assistance were provided to families in need,
- Measures such as short-time work allowance were employed to prevent a decrease in employment,
- Budgets of social assistance and solidarity foundations were increased,
- Exporters were offered stock financing support,
- Credit repayment periods of Agricultural Credit Cooperatives were extended,
- Support packages for farmers, including seed and credit support, were announced.

The Central Bank of the Republic of Türkiye issued numerous support policies aimed at serving the following four main purposes with the aim of alleviating the adverse effects of the pandemic (2020):

- Providing flexibility and enhancing predictability in the money liquidity for banks,
- Sustaining credit accessibility for the real sector and bolstering export-oriented industries,

- Ensuring cash flow to exporters through rediscount arrangements,
- Supporting market liquidity through Government Debt Securities.

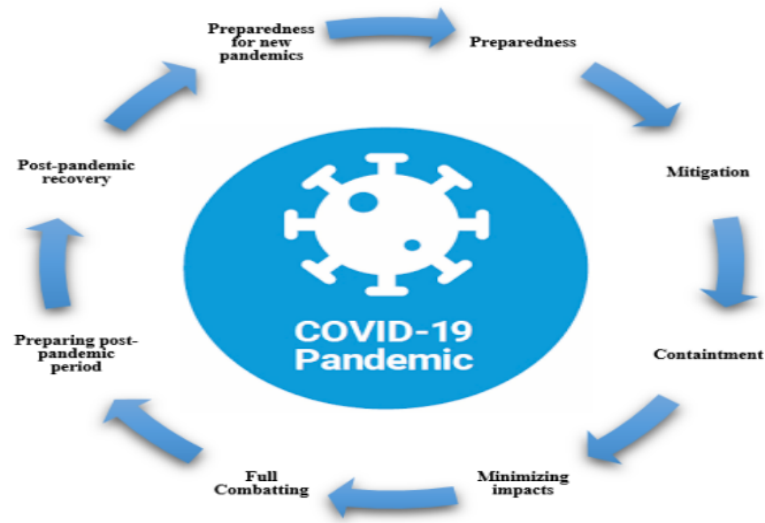
Beyond the aforesaid public policies, Türkiye has achieved the remarkable feat of joining the ranks of countries capable of domestically manufacturing vaccines against the pandemic. In late 2021, the domestically developed vaccine, *Turkovac*, received approval for usage. With this significant milestone, the fight against the pandemic has been observed to become more effective and efficient. It is evident that Türkiye has successfully conducted the fight against the pandemic due to the resources available in its healthcare system. Comparatively better in terms of hospital capacity, bed availability, and medical equipment, the country has been in a more advantageous position than many others. The ability to swiftly channel these capacities into the pandemic response and the implementation of new measures have emerged as influential factors contributing to the efficacy of this struggle.

Discussion on Public Policies: Comparative Analysis and Critics

The battle against Covid-19 has emerged as one of the most pivotal imperatives, commanding utmost attention at both national and global spheres in recent years. As detailed above, nation-states, supranational institutions, and international organizations implemented significant reforms across all aspects of human life to cope with the pandemic. Consequently, from individual lives to the international order, a wide range of transformations and changes took place. One of the key driving forces behind this transformation was the implementation of public policies by political authorities. Hence, public policies played a crucial role not only in combating the pandemic but also in shaping the emerging new order. In the following paragraphs, the public policies of the examined actors during and after the pandemic are analyzed. This will facilitate a comparative assessment of the efficacy and efficiency of public policies, while also allowing an in-depth scrutiny of their contributions to the establishment of the new paradigm.

In this context, it can be understood that both international organizations and nation-states have followed general lines of public policies and strategies as follows: preparedness, mitigation, containment, minimizing spread and negative impacts, combating the effects of the pandemic, preparing for the post-pandemic period, and post-pandemic recovery. For instance, in the case of nation-states, Türkiye's policy, from the outset of the pandemic, entailed implementing necessary measures in health, economy, social, and political spheres. The subsequent stage focused on seeking ways to slow and limit the spread within the borders, and following the identification of the first case, efforts were made to decelerate the progression of the pandemic. Policies were then pursued to mitigate the effects of the increasing cases, and after the reduction of the pandemic's impact, the recovery phase was initiated. A similar pattern was observed for supranational and international organizations as well. In Figure 1, the overall outlook of the Covid-19 response is presented. This figure actually depicts the cyclical nature of the Covid-19 response, suggesting that the fight against the pandemic can only be considered meaningful when it is sustainable.

Figure 1: The Covid-19 Combatting Cycle



Source: The figure in the middle has been created by the researcher based on the literature studies. The image in the middle is cited from the United Nations website.

Delving into the public policies pursued pre-pandemic, during the outbreak, and in the post-pandemic phase, it becomes evident that the UN, the EU, and Türkiye have broadly adhered to this cyclical course of action. Nonetheless, it is pertinent to underscore the discernible disparities among these actors concerning the timing of transitions between stages. This variation, to a large extent, aligns with the criticisms directed at the actors in the context of their efforts to combat Covid-19. For instance, the UN's criticisms primarily revolve around issues of delayed recognition and diagnosis of the pandemic, inadequacy in containing its spread, lack of transparency in pandemic data, and contradictory policies (Oğurlu, 2020; 297; Davies and Wenham, 2020).

The WHO faced numerous criticisms in its efforts to combat Covid-19 (Hernandez, 2020; Fidler, 2020; Kaya, 2020). For instance, various statements were made highlighting the delayed declaration of the pandemic as a global health issue by the WHO. Former US President Donald Trump characterized the WHO as a puppet of the Chinese government and claimed that the organization's delayed announcement of the outbreak left countries unprepared (The Economic Times, 2021). This situation has been frequently articulated in the academic sources mentioned earlier as well.

Conversely, critiques surfaced regarding the human rights ramifications of the stringent measures proposed by the WHO in its pandemic response. These critiques emphasized a parallel between the WHO's intervention plan and the policies of the Chinese government. It was asserted that the WHO prepared its intervention plan based not on international health priorities but on the priorities of the Chinese administration (Fidler, 2020). Member countries of the United Nations, notably the United States, demanded the cessation of funding to the WHO. Furthermore, the imperative for structural reforms within the WHO was underscored. (Ravelo, 2020).

The European Union's pandemic response policies are also in a contentious situation. At this critical juncture, a discerning focus is placed on certain deficiencies apparent in the EU's sophisticatedly crafted public policies aimed at combatting the pandemic. Particularly, the lack of coordination among member states and the failure to organize effective response plans are among the primary criticisms (Bozaslan, 2020: 249; Valiyeva, 2020: 397; Ağır, 2021: 892).

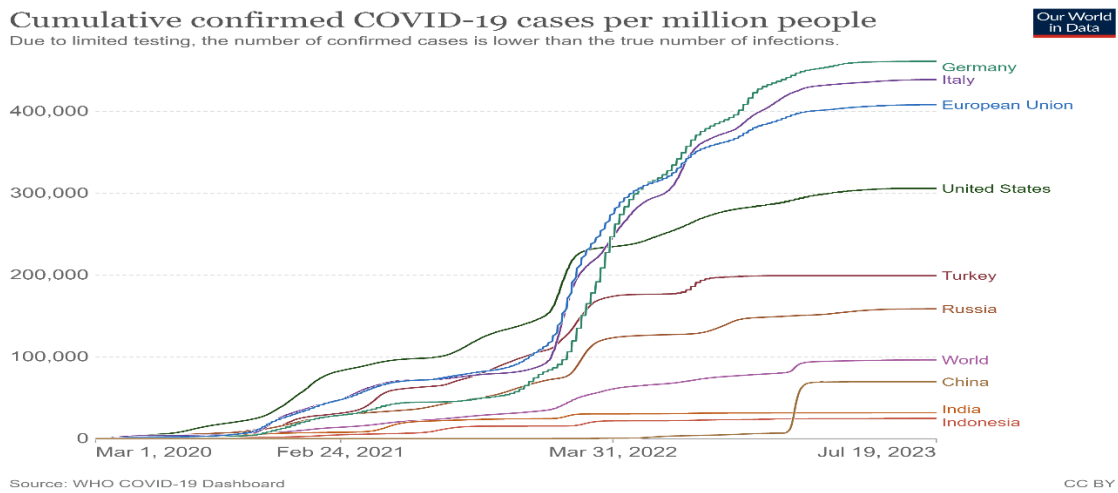
The EU is a political entity encompassing structures and processes, founded on the ideals of regional integration and unity. However, in recent years, this notion of cohesion has been significantly challenged. Especially evident in the concrete process of the UK's exit from the EU, this situation indicates a sovereignty crisis. This matter has re-emerged in the context of pandemic response, unveiling that the EU's unity rhetoric did not seamlessly materialize into a harmonized collective public health endeavor. Each member state of the EU was compelled to devise its individual response policies, culminating in disjointed intervention plans that detrimentally affected the efficacy of the pandemic battle. During this period, the presidents of Italy and Spain also criticized the EU for its lack of effective collective response, solidarity, and assistance in combating the pandemic. Likewise, Austrian Prime Minister Sebastian Kurz did not shy away from sternly criticizing the EU, using phrases like "*Europe left us alone*" and "*We witnessed a lack of solidarity in Europe in serious situations*" emphasizing the EU's failure (Aydınlık, 2020). Additionally, academic studies have subjected the EU to substantial criticism regarding its pandemic response policies. These criticisms highlighted inadequate hospital, bed, and doctor numbers in the EU, the failure of an institutionalized healthcare system, and the inability to achieve coordination among member states (Bozaslan, 2020: 246).

An analogous circumstance transpired during the 1918 Spanish Flu pandemic. The actors of the international system, being not yet fully institutionalized, were unable to establish an effective combat program. With over 50 million lives lost in this pandemic, states individually implemented intervention policies within their borders, and global-level strategies for pandemic containment could not be developed (Patrick, 2020: 40-42).

Türkiye also could not escape from these criticisms. Especially, claims regarding the lack of transparency in pandemic data, human rights violations in government measures, and the absence of determinacy and continuity in policy implementation were prominent among these criticisms (Turan and Çelikyay, 2020: 16). Additionally, domestic vaccine production was criticized for being non-existent and deemed ineffective in countering the pandemic (NTV, 2020; Independent Türkçe, 2023).

The public policies implemented by the examined actors were subject to criticism from a wide spectrum. However, the success of these public policies in addressing the targeted issues can be determined through more quantifiable evidence. Therefore, below are presented the pandemic data related to the examined actors. The population affected by the pandemic is presented in the following Figure 2.

Figure 2: Covid-19 Confirmed Cases in Selected Countries, Regions and World

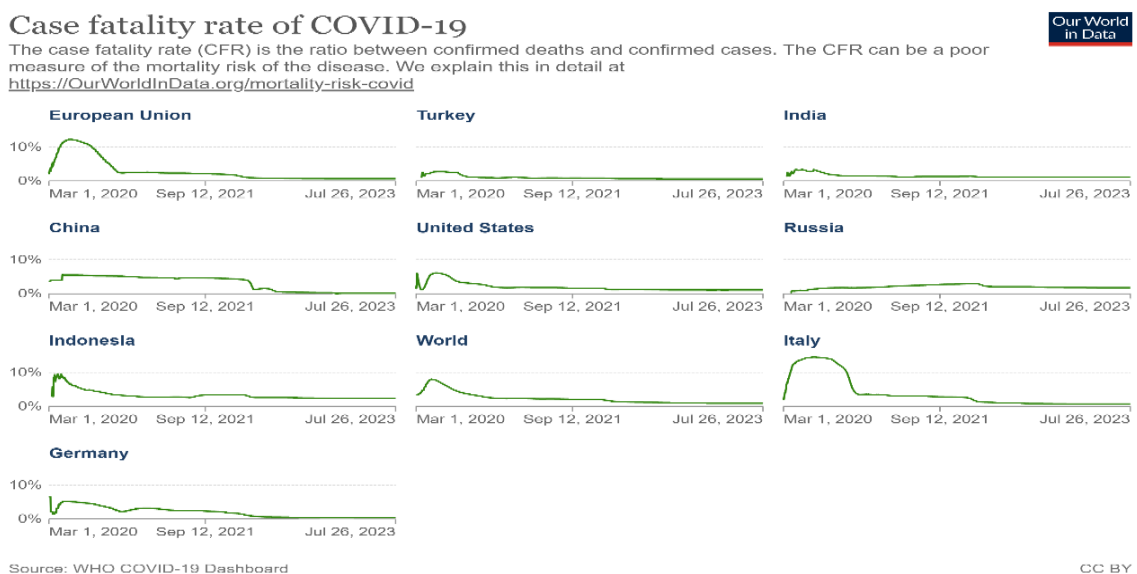


Source: *Our World in Data*, <https://ourworldindata.org/coronavirus>

When examining the Figure 2, it is evident that the European continent exhibits significantly higher Covid-19 case numbers compared to both the global average and Türkiye. Moreover, the global average surpasses that of Eastern countries. Despite being the epicenter of the pandemic, China has managed to contain the spread of cases more effectively than most other countries. Based solely on these data, one can infer, with other variables held constant, that the policies implemented by the EU and UN might have been less effective than those in Türkiye.

Another indicator is the death rate associated with the number of cases. These data are presented in the Figure 3 below. To enable comparison, the same countries and regions as mentioned above have been selected.

Figure 3: Case Fatality Rate: Selected Countries, Regions and World



Source: *Our World in Data*. <https://ourworldindata.org/coronavirus>

Considering these data, it can be argued that Türkiye has developed a more effective pandemic response policy compared to both the world average and the EU. Furthermore, while examining the EU region, a considerable mortality rate was evident in the early phase of the pandemic. As a result, it can be deduced that the EU's pandemic preparedness policies were insufficient during the initial stages of the crisis.

Furthermore, it can be asserted that the coordination problem within the EU has also contributed to these outcomes. The coordination challenge between the EU and Italy, the nation severely impacted by the pandemic, has been a subject of intense deliberation and contention within scholarly discourses. Italy even stated that the EU left them alone in the fight against the pandemic (BBC, 2020). The global epidemiological data pertaining to both infection rates and mortality statistics vividly reveal the limitations in the efficacy and proficiency of the WHO's strategies, and consequently, of the United Nations' overarching pandemic response efforts. In contrast, the data from Türkiye demonstrates a more successful profile in terms of pandemic preparedness and management. This can be attributed to the country's advanced healthcare capacities, timely and well-implemented public policies, and effective coordination and communication between the state and society. Additionally, the governance system of the country can be seen as another influential factor in this regard. Despite facing various forms of criticism from other political actors (Yıldırım, 2020), the Presidential Government System, which has been in place, received support considering its advantages in enabling swift decision-making and actions in the fight against the pandemic (İşlek et al., 2021: 57).

Conclusion

The public policy responses to the global pandemic by various actors have highlighted specific deficiencies due to the rapid spread of the outbreak, lack of pre-pandemic preparedness, and coordination challenges during the pandemic. This underscores the need for national, regional, and international entities to secure sustainable funding and prepare for potential future pandemics.

The globalization of public health issues has been accelerated by the emergence of multilateral structures like the UN and the EU. These entities have implemented numerous initiatives, investments, and regulations to promote public health and foster international cooperation. However, the Covid-19 pandemic exposed the reliance of nation-states on their own resources and strategies in times of crisis.

The strategies employed by these actors in combating the pandemic typically involved: preparing for and implementing quarantine measures in the absence of cases; imposing lockdowns and prohibiting mass gatherings upon the detection of the first case; transitioning to normalization phases during declines in case numbers; taking preventive actions against subsequent waves; and preparing for recovery and future outbreaks.

Particularly in the EU, inconsistencies in policy coordination among member states have raised questions about the union's effectiveness and unity. For Türkiye and the UN, the main concerns have been transparency and decisiveness in public policy. The WHO and the EU's pandemic management strategies have been a central topic of debate, with criticisms of their efficacy and coordination. Türkiye, in comparison, has been acknowledged for a generally successful public policy response, despite certain shortcomings. The

- Benvenisti, E. (2020). The WHO-destined to fail?: political cooperation and the covid-19 pandemic. *American Journal of International Law*, 114(4), 588-597. <https://doi.org/10.1017/ajil.2020.66>
- Birleşmiş Milletler Türkiye.(2020). *Haberler; COVID-19 tıbbi malzemelerini 135 ülkeye ulaştırmak için BM yeni bir sistem kuruyor*. 29.04.2020,<https://turkey.un.org/index.php/tr/43537-covid-19-tibbi-malzemelerini-135-ulkeye-ulas-tirmak-icin-bm-yeni-bir-sistem-kuruyor>
- Bozaslan, B. M. (2020). Covid-19, başarısız kamu politikaları, öne çıkan egemenlik arzusu ve parçalanmış birlikler: Avrupa Birliği örneği. *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi*, 5(10), 241-250.
- Centers for Disease Control and Prevention. (2010). *2009 H1N1 flu ("swine flu") and you*. 10.02.2010. <https://www.cdc.gov/h1n1flu/qa.htm>
- Centers for Disease Control and Prevention. (2017). *Severe acute respiratory syndrome (SARS)*, 06.09.2017. <https://www.cdc.gov/sars/index.html>
- Çevik, H. H., Demirci, S. (2012). *Kamu Politikası*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Davies, S. E., Wenham, C. (2020). Why the covid-19 response needs international relations. *International Affairs*, 96(5), 1227-1251. doi: 10.1093/ia/iaa135
- Debre, M. J., Dijkstra, H. (2021). Covid-19 and policy responses by international organizations: crisis of liberal international order or window of opportunity?. *Global Policy*, 12 (4), 443-454. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12975>
- Demirhan, Y., Korkutan, M. (2022). Türkiye'nin covid-19 pandemi kriziyle mücadele performansı üzerine bir inceleme. *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 13(2), 639-667.
- Dye, T. R. (2017). *Understanding public policy*, NY: Pearson.
- Ekmekçi, E. B. (2010). *Avrupa Birliği ve Sağlık Bakanlığı uyum politikaları*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Avrupa Birliği Koordinasyon Dairesi Başkanlığı, <https://sbu.saglik.gov.tr/Ekutuphane/kitaplar/abkdb2.pdf>
- Erat, V. (2014). Türkiye'de kamu politikası alan yazını üzerine bir inceleme. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 10, 92-117.
- EURO2020HR. (2020). *EU will ensure a coordinated response to the covid-19*, <https://eu2020.hr/Home/OneNews?id=201>
- Euronews. (2020b). *BM Covid-19 ile mücadele için 10,3 milyar dolarla tarihinin en büyük yardım çağrısını yaptı*. 17.07.2020, <https://tr.euronews.com/2020/07/17/bm-covid-19-ile-mucadele-icin-10-3-milyar-dolarla-tarihinin-en-buyuk-yard-m-cagr-s-n-yapt>
- Euronews.(2020a). *Koronavirüs (covid-19) sözlüğü: endemik nedir? izolasyonla karantina arasında ne fark var?* 14.05.2020. <https://tr.euronews.com/2020/05/14/covid-19-sozlugu-yeni-tip-koronavirus-icin-kullanilan-terimler-pandemi-endemik-epidemi>
- European Commission. (2020a). *EU health policy*. https://ec.europa.eu/health/policies/overview_en
- European Commission. (2020b). *Timeline of EU action*, https://ec.europa.eu/info/live-work-travel-eu/health/coronavirus-response/timeline-eu-action_en
- European Council. (2020a). *Timeline- Council actions on covid-19*, <https://www.consilium.europa.eu/en/policies/coronavirus/timeline/>.
- European Council. (2020b). *Infographic- EU budget 2021-2027 and recovery plan*, <https://www.consilium.europa.eu/en/infographics/recovery-plan-mff-2021-2027/>
- European Union. (2020). *Regulation (EU) 2020... of the european parliament and of the council amending regulation (eu) no 1305/2013 as regards a specific measure to provide exceptional temporary support under the european agricultural fund for rural development in response to the covid-19 outbreak*, <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/PE-17-2020-INIT/en/pdf>
- European Union. (2022). *EUR-Lex-Public Health*.https://eur-lex.europa.eu/summary/chapter/public_health.html?root_default=SUM_1_CODED%3D29&locale=en
- Extraordinary Health Council. (2020). *Council Conclusions on Covid-19*, <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-6038-2020-INIT/en/pdf>

- Fidler, D. P. (2020). The World Health Organization and pandemic politics. *Think Global Health*, 10.04.2020, <https://www.thinkglobalhealth.org/article/world-health-organization-and-pandemic-politics>
- Frith, J. (2012). The history of plague- the three great pandemics. *Journal of Military and Veterans' Health*, 20(2), 11-16.
- Fukuyama, F. (2020). The pandemic and global order. *Foreign Affairs*, 99(4), 26-32.
- Gostin, L. O., Moon, S., Meier, B. M. (2020). Reimagining global health governance in the age of covid-19. *American Journal of Public Health*, 110, 1615-1619. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2020.305933>
- Gregg, M. B., et al.. (1978). The Russian flu: its history and implications for this years' influenza season. *JAMA*, 240(21), 2260-2263. doi: doi:10.1001/jama.1978.03290210042022
- HaberTürk. (2020). İspanya'dan AB'ye koronavirüs eleştirisi. 27.03.2020, <https://www.haberturk.com/ispanya-dan-ab-ye-koronavirüs-elestirisi-2627029>
- Hernandez, J. C. (2020). Trump slammed the WHO over coronavirus. he's not alone. *The New York Times*, 08.08.2020, <https://www.nytimes.com/2020/04/08/world/asia/trump-who-coronavirus-china.html>
- Hogwood, B.W., Gunn, L. A. (1984). *Policy analysis for the real world*, Oxford: Oxford University Press.
- Huang, K.. (2020). World Health Organization in touch with Beijing after mystery viral pneumonia outbreak. *South China Morning Post*, 01.01.2020, <https://www.scmp.com/news/china/politics/article/3044207/china-shuts-seafood-market-linked-mystery-viral-pneumonia>.
- IMF. (2021). *The IMF's response to covid-19*. <https://www.imf.org/en/About/FAQ/imf-response-to-covid-19>
- Independent Türkçe. (2020). Eleştiren "hain" ilan ediliyordu... salgın sürerken turkovac ne oldu?. 25.01..2023, <https://www.indyrturk.com/node/603391/sa%C4%9Flık/ele%C5%9Ftiren-hain-ilan-ediliyordu%E2%80%A6-salg%C4%B1n-s%C3%BCrerken-turkovac-ne-oldu>
- İşlek, E., Bilir, Ö., Y., Arı, M. K., Çelik H. O., Yıldırım, H. H. (2021). Türkiye'de covid-19 pandemisi yönetimi ve sağlık politikası stratejileri. *Türkiye Sağlık Enstitüleri Başkanlığı Dergisi*, 54-65.
- Jenkins, W. I. (1978). *Policy analysis: a political and organizational perspectives*, London: Martin Robertson Co. Ltd.
- Kahl, C., Wright, T. (2021). *Aftershocks: pandemic politics and the end of the old international order*. New York: St. Martin Press.
- Kaya, F. (2020). Pandemi sonrası değişen uluslararası sistem ve küreselleşme. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19, 261-273.
- Kenwick, M. R., Simmons, B. A. (2020). Pandemic responses as borders politics. *International Organization*, 74(1), 36-58. doi:10.1017/S0020818320000363
- Koçak, H., Sarı, B. (2021). Türkiye'de covid-19 ile mücadele sürecine afet yönetimi açısından bir yaklaşım. *Dirençlilik Dergisi*, 5(1), 37-49.
- Kraft, M. E., Furlong, S. R. (2013). *Public policy: politics, analysis and alternatives*. Los Angeles, CA: Sage Publications.
- Ladi, S., Tsarouhas, D. (2020). EU economic governance and covid-19: policy learning and windows of opportunity. *Journal of European Integration*, 42(8), 1041-1056. 10.1080/07036337.2020.1852231
- Levander, W. (2009). *Worldview and public policy: from american exceptionalism to american empire*. (Ph.d Thesis), Schar School of Policy and Government, Fairfax, VA: George Mason University.
- Nikiforuk, A. (2001). *Mahşerin dördüncü atlısı salgın ve bulaşıcı hastalıkların tarihi*. (S. Erkanlı, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- NTV. (2020). Kılıçdaroğlu'dan hükümete corona virüs eleştirisi. 08.09.2020, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/kilicdarogludan-hukumete-corona-virus-elestirisi,Dap5cS3dkECmcT-sn-WrWg>
- Oğurlu, E. (2020). Tarih boyunca pandemiler ve uluslararası sisteme etkileri. *Turkish Studies*, 15(4), 791-805. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.44259>
- Parıldar, H. (2020). Tarihte bulaşıcı hastalık salgınları. *Tepecik Eğitim ve Araştırma Hastanesi Dergisi*, 30, 19-26. doi:10.5222/terh.2020.93764

- Patrick, S. (2020). When the system fails. *Foreign Affairs*, 99(4), 40-51.
- Ravelo, J. L. (2020). Battered with criticism, what's next for WHO?. *Devex*, 18.05.2020, <https://www.devex.com/news/battered-with-criticism-what-s-next-for-who-97257>
- T.C. Sağlık Bakanlığı. (2019). Pandemi influenza ulusal hazırlık planı. https://hsgm.saglik.gov.tr/depo/Yayinlarimiz/Eylem_Planlari/Ulusal_Pandemi_Hazirlik_Plani.pdf
- T.C. Sağlık Bakanlığı. (2020). *COVID-19 (SARS-CoV-2 Enfeksiyonu) genel bilgiler, epidemioloji ve tanı (bilimsel danışma kurulu çalışması)*, 29.06.2020, Ankara.
- The Economic Times. (2021). *WHO's pandemic response: From criticism to Nobel?*. 11.03.2021, <https://economictimes.indiatimes.com/news/international/world-news/whos-pandemic-response-from-criticism-to-nobel/articleshow/81443977.cms?from=mdr>
- Turan, A., Hamza Çelikyay, H. (2020). Türkiye'de kovid-19 ile mücadele: politikalar ve aktörler. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, 3(1), 1-25.
- Türk Dil Kurumu. (2022). *Güncel Türkçe sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. (2020). *Koronavirüsün ekonomik ve finansal etkilerine karşı alınan tedbirler*. https://www.tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/TR/TCMB+TR/Main+Menu/Duyurular/Korona_virus
- Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği. (2020). İş dünyası corona virüs için ekonomik tedbirler. <https://tobb.org.tr/Sayfalar/20200323-covid-destegi.php>
- United Nations (UN). (2022). *United Nations Comprehensive Response to Covid-19: Saving Lives, Protecting Societies, Recovering Better*. 19.07.2020. https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/un_comprehensive_response_to_covid-19_june_2020.pdf
- UN Department of Economic and Social Affairs. (2021). *Sustainable development goal 3*. <https://sdgs.un.org/goals/goal3>
- UN News. (2023). *WHO launches new initiative to improve pandemic preparedness*. <https://www.who.int/news/item/26-04-2023-who-launches-new-initiative-to-improve-pandemic-preparedness>
- Usta, A. (2013). Kamu politikalarının analizine kuramsal bir bakış. *Yasama Dergisi Parlamento Hukuku Özel Sayısı*, 24, 78-102.
- Valiyeva, K. (2020). Covid-19 ile ulus devleti yeniden düşünmek. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(37), 390-403.
- Waldman, R., Cleason, M. (2019). Cholera. *Encyclopædia Britannica*, 09.08.2019, <https://www.britannica.com/science/cholera>
- Weimer, D. L. ve Winning, A. R. (1998). *Policy analysis: concepts and practice*. Prentice Hall, NJ: Prentice Hall Inc.
- World Health Organization (WHO). (2022a). *Coronavirus disease 2019 (COVID-19)*. <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19>
- WHO. (2020b). *Archived: WHO timeline: covid-19*, <https://www.who.int/news-room/detail/27-04-2020-who-timeline---covid-19>.
- WHO. (2020c). *Statement on the second meeting on International Health Regulations (2005) Emergency Committee regarding the outbreak of novel coronavirus (2019-nCoV)*, [https://www.who.int/news-room/detail/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-\(2005\)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)](https://www.who.int/news-room/detail/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-(2005)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-(2019-ncov))
- WHO. (2020d). *2019 Novel Coronavirus (2019-nCoV): strategic preparedness and response plan*. 3 February 2020, <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/srp-04022020.pdf>
- WHO. (2020e). *What we do*. <https://www.who.int/about/what-we-do>
- WHO. (2023). *WHO coronavirus disease 2019 (covid-19) dashboard*. <https://covid19.who.int/>
- World Bank. (2022). The World Bank group's response to covid-19 (coronavirus) pandemic. <https://www.worldbank.org/en/who-we-are/news/coronavirus-covid19>

- Yıldırım, U. T. (2020). Cumhurbaşkanlığı hükümet sistemi'nin eleştirileri: türkiye'de muhalefet partileri üzerinden bir inceleme. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 13(79), 509-524. <http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.39936>
- Yıldız, M., Sobacı, M. Z. (2013). *Kamu Politikası ve Kamu Politikası Analizi: Genel Bir Çerçeve*. İçinde: Yıldız, M., Sobacı, M. Z. (Comp.). *Kamu Politikası Kuram ve Uygulama* (p14-43). Ankara: Adres Yayınları.
- Yıldız, M., Uzun, M. M. (2020). *Koronavirüsle mücadelede kriz yönetimi ve kamu politikası yapımı*. Ankara: SETA Yayınları.

Uluslararası Göç Teorileri Üzerine Sosyoekonomik Bir Değerlendirme*

A Socioeconomic Assessment on International Migration Theories

Öz

Göç, zamansal ve mekânsal boyutu bulunan dinamik bir olgudur. Göç, ilkel zamanda açlık, barınma, kuraklık, deprem ve sel gibi doğal afetlerin etkisiyle yaşadıkları coğrafyayı değiştirmek zorunda kalan insan topluluklarının sosyal, siyasi, kültürel, ekonomik ve demografik değişimlerini ortaya koymaktadır. Sürekli ve değişen bir yapıya sahip göç olgusu, çok boyutlu sosyal değişim ve dönüşüm sürecini yansıtmaktadır. Göç hareketlerini ön plana çıkaran unsur, göçün insanların umut, sevinç, acı ve beklentilerini yansıtmamasından kaynaklanmadır. İçerisinde insan yaşamında dair unsurlar barındıran göçler, göç alanlar, göç edenler ve göçe tanıklık edenler gibi çok taraflı aktörler meydana getirebilmektedir. Toplumsal değişimin temelini oluşturan bu göç hareketliliği süreci, bölgeler arasında kültürel ve sosyal değişim ve gelişimleri de beraberinde getirebilmektedir. Göç sadece belli bir zaman için bir ya da birden çok insan topluluğunun sadece coğrafi olarak yer değiştirmesi değil, beraberinde sosyal, kültürel, ekonomik bir çeşitliliği ve toplumsal değişimi de içerisinde barındıran bir dönüşüm sürecini yansıtmaktadır. Göç hareketliliğini bu denli önemli kılan, toplumsal yapıları, toplumsal yaşamı ve kurumların yapısında köklü değişikliklere yol açabilme potansiyeli olmuştur. Bu sebeple göçlerin hacimleri, mesafeleri, özellikleri değiştiğinde farklı göç tanımları ortaya çıkabilmektedir. Araştırma nitel özelliklere sahip olmakla beraber araştırmada literatür taramasına dayalı betimsel analiz modeli kullanılmıştır. Bu bakımdan göç ve göç teorileriyle ilgili yapılmış çalışmalar sistematik biçimde incelenerek bulgular, yorum ve değerlendirmeleri sentezlenerek sosyolojik çerçevede yorumlanmıştır. Araştırmada göç teorileri üzerine bir literatür taraması yapılarak göç hareketlerinin arkasındaki dinamiklerin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmış, göç hareketlerine bütüncül ve makro düzeyde bir bakış açısı sunulmuştur. Araştırmada göç hareketleri tarihsel bir perspektifte makro, mezo ve mikro düzeyde incelenmiş, göç konusuna sosyal, ekonomik, tarihsel ve kültürel açıdan farklı bir pencereden yorum getirilmiştir. Mevcut çalışmanın literatüre düşünsel ve teorik olarak zenginlik katacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Göç, Göç teorileri, Uluslararası göç, Toplumsal değişim, Mülteci.

Abstract

Migration is a dynamic phenomenon with a temporal and spatial dimension. Migration reveals the social, political, cultural, economic and demographic changes of human communities that were forced to change the geography they lived in due to the effects of natural disasters such as hunger, housing, drought, earthquake and flood in primitive times. The phenomenon of migration, which has a continuous and changing structure, reflects the multidimensional process of social change and transformation. The element that brings migration movements to the forefront is that migration reflects people's hope, joy, pain and expectations. Migrations, which contain elements related to human life, can create multilateral actors such as those who receive migration, those who migrate and those who witness migration. This process of migration mobility, which forms the basis of social change, can also bring about cultural and social changes and Decelerations between regions. Migration reflects not only the geographical displacement of one or more human communities for a certain period of time, but also a transformation process that includes social, cultural, economic diversity and social change. What makes migration mobility so important is its potential to lead to fundamental changes in the structure of social structures, social life and institutions. For this reason, when the volumes, distances and characteristics of migrations change, different definitions of migration may arise. Although the research has qualitative characteristics, a descriptive analysis model based on literature review was used in the research. In this regard, the studies conducted on migration and migration theories have been systematically examined and the findings, comments and evaluations have been synthesized and interpreted within a sociological framework. In the research, a literature review on migration theories was conducted to determine what the dynamics behind migration movements are, and a holistic and macro-level perspective on migration movements was presented. In this research, migration movements have been examined at macro, meso and micro levels from a historical perspective, and an interpretation of migration from a different window from a social, economic, historical and cultural point of view has been introduced. It is thought that the current study will add intellectual and theoretical richness to the literature.

Keywords: Migration, Migration theories, International migration, Social change, Refugee.

Erdi DEMİR

Dr., edemir.akdeniz@gmail.com,
https://orcid.org/0000-0003-3227-5984

Makale Türü-Article Type: Araştırma
Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 23.08.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 30.11.2023
Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atıf/Cite as: Demir, E. (2023). Uluslararası göç teorileri üzerine sosyoekonomik bir değerlendirme. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1407-1428.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Erdi Demir.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Göç, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana var olmuş, toplumsal hareketlilik sürecini ifade eden bir olgudur. Göç etme sebepleri, göç eden insanlar ve göç edilen yerleşim birimi gibi toplumsal aktörler ortaya çıkaran göç olgusu, toplumsal ve siyasal hareketliliği tetikleyebilen bir yapıya sahiptir. Sadece eşyaların değil bir takım sosyal alışkanlıklar ve kültürel formların da taşınmasını sağlayan göç olgusu, kültürel değişimlerin zeminini inşa edebilmektedir (Demir, 2022a: 78).

Göç hareketleri, göçmenlerin karşılıklı ve gönüllü olarak mekânsal yer değiştirmeleri ile göçmenlerin zorla yerinden edilmeleri olarak iki kısımda incelenebilir. Göçlerin hacimleri, mesafeleri, özellikleri değiştiğinde farklı göç tanımları ortaya çıkabilmektedir. Literatürde farklı değişkenleri temel alarak yapılan birçok göç tanımı bulunmaktadır. Bu tanımların ortak noktası, “nüfus hareketliliği” olmuştur. Tekeli’ye (2008: 18) göre göç, belirli bir mekânda yaşayan insanların kendi iradeleriyle yaşadıkları yerden başka bir mekâna göç ederek yaşadıkları yeri değiştirmesidir. Keleş’e göre (1998: 58): “insanların yerleşmek amacıyla bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme eylemi” olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla, göçler, nedenleri ya da dinamikleri ne olursa olsun, bir insan hareketliliği sürecini ortaya koymaktadır. Sosyal hareketlilik süreci ikiye ayrılmaktadır. Birincisi ekonomik kaygıların geri planda kaldığı, bireysel özgürlük talepleri, siyasi baskılar, eğitim ve sağlık hizmetlerinden faydalanma, dini, kültürel sebeplerle şekillenen göç hareketidir. İkincisi ise ekonomik motivasyonlu olarak başka bir ülkede ihtiyaç duyulan emek gücü sebebiyle yapılan emek göçleridir.

Göç sadece belli bir zaman için bir ya da birden çok insan topluluğunun sadece coğrafi olarak yer değiştirmesi değil, beraberinde sosyal, kültürel, ekonomik bir çeşitliliği ve toplumsal değişimi de içerisinde barındıran bir dönüşüm süreci olmuştur (Abadan Unat, 2006: 6; Demir, 2022b: 101; Uslu, Yayla vd., 2023: 1). Göç çalışmaları üzerine yürütülen akademik araştırmalarda göçle birlikte başlayan menşee ve hedef noktalar arasındaki sosyolojik, ekonomik, siyasi, demografik değişimleri konu almaktadır. Göç araştırmaları değişim ve dönüşüm üzerine yapılan çalışmaları içermektedir (Portes, 2010: 1537). Göçler, kadim bir medeniyet inşa etme sürecinin basamağını oluşturmaktadırlar. İnsanlığın yaşamış olduğu sosyal, siyasi ve ekonomik gelişmeler göçlerin yönünü, zamanını, yerini, karakterini tayin etmesi bakımından önem arz etmektedir (Castles ve Miller, 2008: 7). Örneğin, savaşlar, endüstrileşme döneminin ortaya çıkması, ulus-devlet yapılarının güçlenmesi, küreselleşmenin yaygınlaşması gibi etkenler nüfusun hareketliliğini tetiklemiştir. Göçün, sosyo-ekonomik değerlendirmesini yapan İlhan Tekeli, göç hareketliliğinin üretim-tüketim ilişkileri kapsamında geliştiğini, bir sosyal sistem içerisinde emek, arz-talep dengesinin sosyal hareketliliği ortaya çıkardığını belirtmiştir. Göç, işgücünün mekânda üretimini etkin kılan ve bir sosyal sistem içerisinde telekomünikasyon, ulaşım gibi ağlarla şekillenen bir olgudur (Tekeli, 1975: 153). Göçler yoluyla nüfus ekonomik kaynaklara daha etkin şekilde dağılabilmekte, iş gücü ve üretimin kalitesi artabilmektedir. Göç hareketliliği, kültürel ve ekonomik değişimin bir parçası olmakla beraber toplumlara sosyal ve ekonomik hareketlilik kazandıran bir karaktere sahip olmuştur.

Göçle birlikte toplumların dokusu, ekonomik faaliyetleri, yaşam biçimleri değişebilmektedir. Göçün birbiriyle bağımlılık ilişkisi içerisinde bulunan ve toplumsal yapıyı oluşturan kurumları, ekonomik faaliyetleri ve siyasi kültürü etkileyen bir fonksiyonu olduğu anlaşılmaktadır. Göçler yaşam formunu, değerler sistemini, üretim biçiminde değişim ve dönüşümlere sebep olması yönüyle de insan hayatına yeni bir heyecan ve anlam kazandırmıştır (Doğan, 2018: 13; Demir, 2022c: 223). Göç hareketlilikleri aşamalı olarak değişkenlik göstermişlerdir. İlk olarak kırdan kente sonra kentten kente ve son olarak da büyük kentlerden yurt dışına şeklinde

görülmüştür. Petersen (1958: 264) göçleri beş kategoriye ayırmaktadır. İlkel göçler, zorunlu göçler, serbest göçler, kitlesel göçler, yönlendirilen göçlerdir. İlkel göçler, eskiçağlarda yaşamış insanların avcılık ve toplayıcılık yaparak geçimlerini temin ettikleri dönemde vahşi hayvanlardan korunmak, yiyecek temin edebilmek amacıyla yaptığı göçlerdir. Zorunlu göçler, insanların yaşadıkları coğrafyada siyasi, ekonomik, kültürel, baskılar, doğal afetler nedeniyle yapılan göçlerdir. Arap Baharı sürecinin etkisiyle Suriye’de yaşanan insan hakları ihlalleri, iç savaş ve terör olayları sebebiyle çok sayıda insanın evlerini terk ederek Türkiye’ye sığınmak zorunda kalmış olması zorunlu göçe örnek verilebilir. Toprak kayması veya deprem nedeniyle insanların evlerini terk etmek zorunda kalması da aynı şekilde zorunlu göçlere örnek teşkil etmektedir. Serbest göçler, bireylerin kendi iradeleriyle bir yerden başka bir yere göç edebilmesini ifade etmektedir. Kitlesel göçler, bireylerin toplu bir şekilde ülke sınırları içinde veya ulus ötesi biçimde toplu bir şekilde yer değiştirmesidir. Yönlendirilen göçler, belirli bir kontrol mekanizması altında karşılıklı olarak iki ülke arasında gerçekleşebileceği ülke sınırları içinde bir yerden başka bir yerleşim birimine yönlendirilen insanlardan oluşmaktadır. Özcan’a (1998: 83) göre göçler;

- 1-Geçici Göçler (tarım, turizm, hayvancılık ve misafir işgücü göçleri örnek verilebilir)
- 2-Transferler (tayin, atama ve görev nedeniyle göçler)
- 3-Uzun Dönem Göçler (yerleşme, iş ve çalışma göçleri)
- 4-Göçmen Olmayanlar (potansiyel göçmenler) şeklinde kategorize edilebilmektedir.

Göç hareketleri oluşum sebeplerine göre, mesafelerine ve yapıldığı yere göre göçler çeşitlenebilmektedir. Bu bakımdan göçler;

- Mesafesine göre (iç göçler, ulus ötesi göçler)
- Sebeplerine göre (gönüllü göçler ve zorunlu göçler)
- Hukuki durumuna göre (düzenli göç ve düzensiz göç) olarak sıralanabilir.

1. Yöntem

Araştırmanın konusu göç hareketleri ile ilgilidir. Göçlerin sebepleri, sonuçları ve etkileri itibariyle karmaşık bir yapısı bulunmaktadır. Bu sebeple çalışmada göç teorileri üzerine yeni bir bakış açısı oluşturmak ve derinlemesine bilgi edinebilmek amaçlanmıştır. Bu çalışma, literatür taramasına dayalı betimsel bir çalışmadır. Literatür taramasında konuyla ilgili daha önceden yapılmış çalışmalar sistematik biçimde toplanarak yorumlanmış ve betimlenmiştir (Günbayı, 2020: 17). Buradan hareketle çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır;

- Göç ne demektir?
- Göçlerin dinamikleri nelerdir?
- Erken dönem göç teorileri nelerdir?
- Çağdaş göç teorileri nelerdir?
- Göç teorileri göç hareketlerini nasıl açıklamaktadır?
- Ekonomik motivasyonlu göç teorileri nelerdir?

Çalışma toplumsal yaşamı derinden etkileyen, toplumsal kurumları ve toplumsal yapıyı yeniden şekillendiren göç konusuyla ilgilidir. Göç, eşyalarını ve evini taşınmanın ötesinde kültürlerin, yaşam tarzlarının taşınmasını

sağlayan bireylerin yeni sosyolojilerle yeni kimliklerle buluşmasını tesis edebilen toplumsal bir olgudur (Demir, 2021: 131). Çalışmanın amacı göçlerin dinamiklerini ortaya koyabilmek, göç sorunlarına sürdürülebilir ve rasyonel bir bakış açısı geliştirebilmektir. Yüksek Lisans ya da tez bölümlerinden bir parça olarak paylaşmak yerine çalışmada göç konusu bütüncül ve toptancı bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Çalışmanın mevcut alan yazına düşünsel ve teorik anlamda katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

2. Erken Dönem Göç Teorileri

2.1. Göç Kanunları Teorisi

Göç kuramları konusunda bilinen ilk çalışma Ravenstein'in "The Laws Of Migration" isimli çalışmasıdır. Alman kökenli İngiliz Coğrafyacı Ravenstein, 1885 yılında göçün istatistik kurallarını içeren çalışmasını Kraliyet İstatistik Topluluğu'na sunmuştur (Castles & Millers, 2008: 31). Referans olarak 1870'li yılların İngiltere'sindeki nüfus kayıtlarını inceleyen Ravenstein'in öngörülere; dönemin sanayileşme süreci üzerine kurulmuştur (Abadan Unat, 2006). "Ravenstein, sanayileşen İngiltere'nin ekonomik ve sosyal iklimini temel alarak, insanların durumunu maddi olarak düzeltme isteğini de göç hareketlerinin başlıca nedeni olarak kabul etmiştir." (İçduygu, Erder & Gençkaya, 2014: 36). Ravenstein'in göç kanunlarına (1885) göre;

-Göçmenlerin çoğu sadece kısa mesafeli yerlere göç ederler. Bu durum genel itibariyle sanayi merkezlerine ve ticaretin yoğun olduğu yerleşim birimlerine doğru gerçekleşmektedir.

-Kadınlar erkeklerden daha fazla göç etme eğiliminde olmakla beraber; erkekler sanayinin ihtiyaç duyduğu işgücü talebi sayesinde kadınlardan daha fazla göç etmektedirler (Ravenstein, 1885: 196).

-Bir kent merkezi çevresinde endüstriyel gelişmeye bağlı olarak kırsalda yaşayan göçmenleri kent merkezine çekmektedir. Kırsaldan kente göçen insanların yerine de başka göçmenler gelmekte bu durumda göç hareketliliğinin yayılmasına sebep olmaktadır.

-Her bir göç akımı kendisine rakip olarak yeni bir göç dalgası oluşturmaktadır.

-Uzak mesafelere göç eden göçmenler genellikle gelişmiş endüstri merkezlerini ya da ticaretin yaygın olduğu yerlere göç ederler.

-Kentliler kırsaldan göçen insanlara göre daha az göç etmişlerdir.

Ravenstein, göç etme konusunda nüfus istatistiklerinden faydalanarak İngiltere, Galler, İrlanda ve İskoçya'daki nüfus kayıtlarını incelemiş, taş ocağı, tekstil, demir ve kömür madeni, makine yapımı ve sanayinin farklı kollarında çalışabilmek için kadınların erkeklerden göç etmeye daha eğilimli olduğunu aktarmıştır. West Ham, St. Helen's, West Bromwich, Middlesbrough, Airdrie, Hamilton, Greenock, Hawick ve Londonderry' de kadın emek gücünün azımsanmayacak kadar yaygın olduğunu belirtmiştir (Ravenstein, 1885: 197). Ravenstein çalışmasında, sadece tek bir sebebin etkili olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte tümevarım yöntemiyle kıyaslandığında teorinin genellenebilir olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ravenstein'in göç kanunları, 19. Yüzyılın ikinci yarısında sanayileşme sürecindeki İngiltere'nin işgücü piyasası, istihdam koşulları için geçerlidir (Özyakışır, 2013: 47). Bu durum Ravenstein'in göç kuramlarının genellenebilir olmamakla birlikte geçerliliğini belirli bir bölge için muhafaza ettiği sonucunu doğurmaktadır. Diğer bir dezavantaj Ravenstein'in kentlerde ortaya çıkan hızlı nüfus artışı konusunda sadece kırsaldan gelen nüfusu hesaba katması konusunda olmuştur (Abadan Unat, 2006: 23). Kendisinden sonra oluşturulan göç teorilerine örnek teşkil etmesi bakımından Ravenstein'in göç yasaları öncül

olması bakımından önem arz etmektedir. Grigg'e (1977: 42) göre 1885 yılında yayımlanan makalesine ek olarak Ravenstein mevcut çalışmasını bazı parametreleri göz önünde bulundurmak suretiyle tekrardan güncellemiştir. Buna göre; 1889 yılında yayımlanan *The Laws of migration* isimli çalışmasında iki prensip ekleyen Ravenstein, tarımsal faaliyetlerin yaygın olduğu kırsal alanlara kıyasla sanayi ve ticaret merkezlerinin gelişmesinde doğal nüfus artışından çok göç hareketlerinin belirleyici olduğunu belirtmiştir. Ayrıca göç kanunlarının sosyolojik koşullardan etkilendiğini, göç teorilerinin doğa kanunları gibi değişmez yasalar olmadığını vurgulamıştır. Ravenstein ekonomik motivasyonlu gerçekleşen göçlerin bir çırpıda kısa bir süre içinde olup biten bir olay olmadığını göç hareketlerinin adım adım zamana yayılan bir süreç olduğunu ifade etmiştir.

2.2. Kesişen Fırsatlar Teorisi

Bir diğer göç teorisi ise Stouffer tarafından ileri sürülen Kesişen Fırsatlar Teorisi (Intervening Opportunities: A Theory Relating Mobility and Distance) isimli çalışmadır. Bu teoriye göre, belirli bir coğrafyaya göç eden insanların sayısı ya da oranı, göç edilen yerleşmedeki fırsatların (ekonomik, sosyal, kültürel) çokluğu ya da fazlalığı ile orantılıdır). Nitekim göçlerin oluşmasında mesafe kavramı önemli olduğu kadar bireylerin göç etmeyi planladığı yerdeki sosyal, ekonomik, kültürel fırsatlar göç etme konusunda belirleyici olabilmektedir. Buradan hareketle teorinin aslında Ravenstein'in "The Laws Of Migration" (1885)'ten çok da farklı olmadığı, çıkış noktasının benzer olduğunu söylemek mümkündür.

Stouffer, insanların niçin sürekli bir iş sahibi olabilmek için bir yere göç ettikleri, niçin alışveriş yapmak için insanların ticaret merkezlerine gittiklerini araştırmıştır (Stouffer, 1940: 845). Mesafe ve sosyal hareketlilik ilişkisinin teorisi olarak Kesişen Fırsatları ileri süren Stouffer, göç edecek kimseler için mesafe, gidilecek mekân ve bu mekândaki fırsat sayısını temel almıştır (Akyıldız, 2016: 135). Kent merkezlerinin sahip olduğu imkânlarla dikkat çeken teoride göç edilmek istenen mekânın pozisyonları önemlidir. Bireylerin yaşamlarını sürdürdükleri kentte sahip oldukları, sosyal, ekonomik değerler ve pozisyonlardan daha elverişli pozisyonların olması dâhilinde göçün oluşacağını savunan teori, ABD'de ileri sürülmüştür. Chicago ve New York şehirlerini kıyaslayan Stouffer, A şehirden B şehrine göç etmek isteyen bir bireyin B şehrinde, A şehrinde sahip olduğu imkân ve pozisyonlardan daha uygun imkânların olmasını beklemektedir. A şehirden B şehrine göç eden insanların sayısının B şehrindeki fırsatlarla doğru orantılı olduğunu öne süren Stouffer göç hareketliliğini matematiksel bir dilde açıklamıştır (Çağlayan, 2006: 77).

İşgücünün, insanların, hizmetlerin ve ürünlerin serbest dolaşımının bir hayli hızlandığı küreselleşen dünyada, göç edilecek mesafeyi kısa mesafelerle ve istihdam olanakları ile sınırlandıran teorinin, ekonomik motivasyonlu işgücü göçleri için geçerli olabileceği değerlendirilmektedir. Nitekim göç edilecek mesafenin kısa tutulması, göçlerin olası risklerini ve masraflarını azaltırken bir yandan da faydacı bir prensiple göç edilmesi planlanan şehrin istihdam olanaklarına odaklanmaktadır. Ayrıca Stouffer çalışmasının giriş sayfasında göç hareketliliği sürecini temellendirirken evlilik, suç, aile, alışveriş, tüketim, istihdam gibi unsurları da göz önünde bulundurması dikkat çekicidir.

2.3. İtme ve Çekme Teorisi

1966 yılında Everett Lee tarafından ileri sürülen "A Theory of Migration" isimli çalışmasında Ravenstein'in göç kanunlarını değerlendiren Lee, göçlerin ekonomik motivasyonlu olarak itme ve çekme faktörlerine göre şekillendiğini, mesafe fark etmeksizin "yer değiştirme" unsurunun sürekli ya da geçici süreli gerçekleşmesini göç

olarak tanımlamıştır (Lee, 1969: 49). Göç hareketliliğini itme-çekme faktörlerine göre açıklayan Lee'nin göç teorisi;

1. Göçün menşei mekândaki faktörler
2. Hedef mekândaki faktörler
3. Bireysel faktörler
4. Araya giren faktörler olarak şekillendiğini belirtmiştir (Lee, 1969: 50).

Menşei mekândaki itici faktörler, doğal kaynakların yetersizliği, arazilerin verimsizliği, miras yoluyla toprakların bölünmesi, sağlık, eğitim hizmetlerinin elverişsiz olması, işsizlik, yoksulluk, siyasi baskılar, ağır vergilendirme sistemi, katı toplumsal yasalar, yaşam standartlarının düşüklüğü, tarımda makineleşme ve işgücü piyasasının düşük ücretleri gibi faktörlerdir (Güllüpnar, 2012: 59). Hedef mekândaki çekici faktörler ise iş ve meslek kollarındaki çeşitlilik, sağlık, eğitim, konut, ulaşım alanlarındaki elverişli sosyal imkânlar, işgücü talebi, sosyal, ekonomik ve siyasi özgürlükler, daha büyük bir kümeye ait olma duygusu, kentlilik kimliği gibi psikolojik motivasyonlar olarak sıralanabilir (Castles & Miller, 2008: 31; İçduygu, Erder ve Gençkaya, 2014: 36). Bu durumda göç edilmesi planlanan yerle ilgili faktörler, olumlu ya da olumsuz araya giren nedenler ön plana çıkmıştır.

Lee'ye (1969: 52) göre göç alma kararının tamamen rasyonel bir karar olduğu söylenemez. Çocukların eğitimi, aile birleşimi, boşanma, evlenme, emeklilik, istihdam, işgücü gibi faktörler de göçlerin akışını ve hacmini büyük ölçüde etkileyebilmektedir. İnsan ve mekân iletişimselliğine vurgu yapan Lee; mekân olarak 19. Yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri (ABD) Kaliforniya Eyaleti'nde altın madenlerinin, Colorado'da gümüş madenlerinin keşfedilmesi, akabinde ulaşım, iletişim tekniklerinin gelişmesi, yiyecek ve içecek tedariklerinin sağlanması, yüksek getirisi olan iş imkânlarının ortaya çıkmasının çok sayıda bireyi bu bölgeye göç etme konusunda cezbediğini ileri sürmüştür.

Bu değerlendirmeler göz önüne alındığında, bireylerin yaşamlarını sürdürdükleri mekân veya yaşam ünitesinin sahip olduğu sosyal, ekonomik, kültürel, çevresel pozisyonları, olumlu tarafları (+) yaşanan mekânın olumsuz istenmeyen yönleri ise (-) olarak simgelenmiştir. Örnek vermek gerekirse; bireylerin göç etmeyi planladığı hedef mekân ve şehirle ilgili, eğitim olanaklarının, istihdam seçeneklerinin, üniversitelerin, sağlık hizmetlerinin, belediyeçilik hizmetlerinin, konut ihtiyacının iyi düzeyde bulunması pozitif (+) olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple teoriye göre göç bir seçenek olmakla beraber bireylerin, daha iyi yaşam koşullarına sahip olabileceği şehir veya ülkelere göç etmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Menşei ve hedef noktalar arasındaki engellerin ise kişisel tercihlerle ve sorunlarla ilgili olduğu görülmektedir. Göç çalışmalarında yaygın olarak atıf yapılan itme-çekme teorisinin sosyal ağların göç etme konusundaki etkilerini göz ardı ettiği anlaşılmaktadır. Teori, Cezayirli bireylerin göç etme konusunda niçin Almanya'yı değil de Fransa'yı tercih ettiğini açıklayamamaktadır (Castles & Miller, 2008: 33) ya da "*Gastarbeiter*" olarak anılan Almanya'daki Türk işçilerinin niçin Almanya'ya yöneldiği mevcut teori ile açıklanamamaktadır (Caldwell, 2011: 45).

3. Çağdaş Göç Teorileri

3.1. Neo Klasik Ekonomi Kuramı

Neo Klasik Makro Ekonomik Modele göre, bölgeler arasında istihdamın yapısı ve ücret farklılıkları göç hareketlerinin tetikleyici unsurunu oluşturmaktadır. Coğrafi farklılıklar ve bölgeler arasındaki gelişmişlik düzeyi

farklılıkları istihdamın yapısını etkileyebilmektedir. Muhtemelen uluslararası göç teorilerinin en eski bilinen teorilerinden olan Makro Ekonomik Yaklaşım, ekonomik büyüme sürecini işgücü göçleriyle ilişkilendirmektedir (Massey, Vd., 1993: 433). Düşük ücret piyasasına sahip gelişmemiş ülkeler geniş bir işgücü arzına sahiptirler. Gelişmiş ülkeler ise işgücü ihtiyacına sahip oldukları için ücret düzeyleri gelişmemiş ülkelere nispetle daha dolgundur. Neo Klasik Makro Model'e göre gelişmemiş ülkelerin işgücü gelişmiş ülkelerin işgücü piyasasına kaymaktadır ve bu işgücü hareketliliğinin sebebi ücret farklılığıdır (Abadan Unat, 2006: 39). Nitekim ulus ötesi göçlerin birincil basamaklarını işgücü göçleri oluşturmaktadır. Teoriye göre, bölgeler ya da kıtalar arasında ücret farklılıklarının ortadan kaldırılmasıyla işçi göçlerinin önlenebileceği varsayılmaktadır. Sermaye zengin ülkelerde işgücü tedarikleri sağlanırken, sermayesi zayıf ülkelerde işgücü göçleri sayesinde düşük ücret piyasasına sahip gelişmemiş ülkelere döviz girdisi gerçekleşmekte bu durum bölgeler arası ekonomik eşitsizlikleri onarıcı bir etki yapabilmektedir (Massey Vd., 1993: 433). Dolayısıyla sermayenin yoğun olduğu ülkelerde işgücü arzı ve ücretlerde azalma yaşanırken işgücü yoğun, sermayesi az olan ülkelerde de işgücü arzı azalıp ücretlerde artış olmaktadır (Castles & Miller, 2008: 37).

Makro Ekonomik Göç Teorisine göre;

-Uluslararası işgücü göçleri ülkeler arası ücret farklılıklarından kaynaklanmaktadır.

-Coğrafi bölgeler ya da ülkeler arası ücret farklılıklarının ortadan kaldırılması işgücü göçlerinin sonunu getirecektir.

-Uluslararası insan sermayesi akışlarında nitelikli işgücü belirleyici olabilmektedir. Nitekim niteliksiz işgücü sermayesine göre, nitelikli işgücünün net getirisi beşerî sermayeye katkı sağlamaktadır.

-İşgücü piyasaları, uluslararası göç akışlarının temel mekanizmasıdır. Diğer piyasalar uluslararası göçü besleme konusunda işgücü piyasaları kadar belirleyici değildir.

-Hükümetler göç akışlarını düzenleyici ve kontrol edici bir işlev yüklenmeli, işgücü piyasalarını denetlemelidir (Massey Vd., 1993: 434).

Neo klasik mikro ekonomik kurama göre, göç kararının alınmasında bölgeler arasındaki ücret farklılıkları ve istihdamın yapısının dışında bireysel beklentiler kâr-zarar hesapları da etkili olabilmektedir. Sjaastad, Borjas ve Todaro tarafından ileri sürülen teoriye göre bireyler rasyonel düşünebilme kapasitesiyle, bilinçli bir şekilde tercih yapabilmekte, gelirlerini maksimum düzeye çıkarabilecek ülkelere göç edebilmektedirler. Neo Klasik teori, uluslararası göçü insan sermayesinin bir çeşit yatırım formu olarak kavramsallaştırmaktadır (Massey Vd., 1993: 434; Abadan Unat, 2006: 23). Sjaastad (1962) "The Costs and Returns of Human Migration" isimli makalesinde bireylerin sosyal sermayesine katkı sunabilecek, sosyo-kültürel imkânlarla sahip ülkelerin cezbedici olduğunu, dil ve mesleki eğitim, hedef ülkedeki barınma koşulları, yaş, cinsiyet, eğitim durumu, mesleki tecrübe gibi bireysel faktörlerin göç etme konusunda etkili olabildiğini belirtmiştir (Sjaastad, 1962: 87). Nitekim bireyler daha fazla kazanç sağlamayı hedefledikleri ülkelere göç ederken, varış noktasının sosyal ve kültürel dünyası, dil yeterliliği, çalışacakları mesleki kollara entegre olma gibi faktörleri de göz önünde bulundurmaktadırlar (Toksöz, 2006: 17). Potansiyel göçmenler sosyal hareketliliğin fayda ve maliyet analizlerini yaparken uluslararası yerleşkelerin alternatif güzergâhlarını, yolculukların maliyetlerini ve ekonomik boyutunu değerlendirebilmektedirler. Göçlerin maddi ve maddi olmayan maliyetleri (sosyal, kültürel ve psikolojik faktörler) bulunmaktadır (Sjaastad, 1962: 84).

Aile, arkadaş çevresi, sosyal iletişim ağı, akraba ve etnik yakınlıklar göçler üzerinde psikolojik bir motivasyon sağlayabilmektedir. Örneğin, 1960'lı yıllarda ikili anlaşmalar kapsamında Türkiye'den Almanya'ya göç eden

misafir işçiler, “Heim” adı verilen yatakhane-yurt tarzında bir mekânda konaklayarak barınma maliyetini düşürürken kendi kültürel alışkanlıklarını bu mekânlarda üretme imkânı bulabilmişlerdir (Abadan Unat, 2006: 60). Sjaastad’a (1962) göre Mikro Ekonomik Kurama göre sosyal sermayesi zengin, rasyonel düşünebilme kapasitesi yüksek, vasıflı işgücünün vasıfsız işgücüne göre daha fazla göç etme eğiliminde olduğunu belirtmiştir. Çünkü göç etme konusunda eğitim durumu, mesleki kabiliyet, yaş, cinsiyet, dil yeterliliği gibi faktörlerin belirleyici olabilmektedir. Nermin Abadan Unat’ın 1963 yılında Federal Almanya’da yapmış olduğu alan araştırması kapsamında 29 şehirde 80 adet şirkette çalışan 494 Türk işçisiyle 125 soru içeren bir anket uygulaması yapılmıştır. İşçilere yeni bir şey öğreniyor musunuz? Sorusuna;

%25’i “Birçok yeni şey öğreniyorum”

%33’ü “Bazı şeyler öğreniyorum”

%5’i “Çok az şey öğreniyorum”

%35’i “Hiçbir şey öğrenmiyorum”

Cevabını vermişlerdir. En fazla bilgi edindiğini ifade eden işçilerin eğitim düzeyi yüksek olanlar olduğu görülmüştür (Abadan Unat, 2006: 113, 122). Makro Ekonomik yaklaşım, göç hareketliliğini büyük toplumsal ve kurumsal faktörlere bağlı olarak açıklarken mikro kuram ise bireysel ya da ara faktörler olarak anılan sosyal sermaye, kar-zarar getirisi, karı maksimize etmek için bireysel yönelimlere göre açıklamaktadır. Mikro Ekonomik Yaklaşımına göre; uluslararası göç hareketleri uluslararası ücret farklılıkları ve istihdam oranlarının farklılıklarından kaynaklanmaktadır.

3.2. Yeni Ekonomi Kuramı

Yeni Ekonomi Kuramı, Neo Klasik Makro ve Mikro Kuramların işlevsel bir şekilde göç hareketlerini açıklayamadığı iddiası üzerine 1990’lı yılların başında Oded Stark (1991) tarafından geliştirilmiştir. Stark (1991: 845) göç hareketliliği sürecinde Neo Klasik Kuramların sadece göç ve bireye odaklı bir analiz yaptığını ileri sürerek, göç kararının alınmasında aile bireyleri, akraba toplulukları, etnik ve kültürel ağlar gibi faktörlerin büyük rolü olduğunu belirtmiştir.

Massey Vd. (1993: 436) Neo Klasik Teori’nin sonuçları ve varsayımlarının çeşitlenmesi ve değişimiyle birlikte Yeni Ekonomi Kuramı’nın ortaya çıktığını ileri sürmektedirler. Bireysel öncelikler ve tercihler yerine büyük hane halklarının pozisyonları ve ekonomik geçimleri göz önünde bulundurularak işgücü göçleri gerçekleşmektedir. Dolayısıyla gelişmiş ve gelişmemiş ülkelerin ekonomik aktörlerine önemli sorumluluklar düşmektedir. Örneğin tarımla uğraşan ailelerin mahsul sigorta piyasalarının bulunması, bankacılık vadeli işlem piyasası, işsizlik sigortası ve ödenekleri, sermaye piyasası kurumunun çalışmaları olası ekonomik riskleri minimize etmek ve hanelerin gelir düzeyini koruyabilmek adına önemli işlemlere sahiptirler. Sosyal ve ekonomik gelişmişlik düzeyi yüksek olan ülkelerde sosyal güvenlik sigortaları, işsizlik ödenekleri gibi politikalarla hane halkının gelir durumu ve riskleri azaltılmaya çalışılmaktadır. Az gelişmiş ülkelerde ise yerel ekonomik şartların kötüye gitmesi, gelir düzeyinin düşmesi karşısında haneler kendi yaşam stratejilerini kurgulayabilmektedir. Yerel kurumlarda iş bulabilen aile bireyleri, ailenin gelir düzeyini korumak, riskleri azaltmak ve yeni gelir kaynakları oluşturabilmek için yurt dışına işçi olarak gidebilmektedir (Borjas, 2003; Stark, 1991: 850; Abadan Unat, 2006: 25). Sadece başka bir ülkede çalışan aile bireyinin havale ettiği ya da yollamış olduğu parayla geçimlerini temin etmeleri mümkün olmayan diğer aile bireyleri hane içinde alınacak stratejik kararlar başka bir ülkeye göç edebilmektedir. Bu durum hanenin gelir düzeyini koruma, olası riskleri bertaraf etme ve sermaye yaratma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu

yaklaşımına göre sermaye yaratılması, üretim ve tüketim dengelerini etkileyebilmektedir. Yeni Ekonomik yaklaşıma göre hanelerin amacı gelir düzeylerini korumak olduğu kadar görece yoksulluklarını azaltabilmektir.

-Aileler, geniş hane halkları ve diğer kültürel unsurlar ve tanımlamalar, üretim ve tüketim faktörleri, göç zincirinin oluşmasında önemli paydaşlardır.

-Ücret farklılıkları uluslararası göçün gerçekleşmesinde olmazsa olmaz bir koşul değildir. Hane halkının beklentileri ve teşvikleri göçün gerçekleşmesinde daha belirleyici bir rol oynayabilir.

-Uluslararası göç, yerel istihdam veya yerel üretimin ortak ve özel olasılıkları yoktur. Nihayetinde uluslararası göçün ana aktörü hane halklarıdır. Hane halklarının üretimde yer alması için güçlü teşvikler bulunmaktadır. Teşvik ve yatırımların artması göçmen gönderen menşee ülkeler açısından uluslararası göç baskısının azaltılmasını sağlayabilir.

-Uluslararası ücret farklılıklarının ortadan kaldırılması uluslararası sosyal hareketlilik sürecinin sona ereceği anlamını doğurmamaktadır.

-Aynı beklenen gelir düzeyi veya kazanç, gelir dağılımının farklı noktalarında bulunan haneler için göç olasılığı üzerinde benzer etkiye sahip değildir.

-Hükümetler sadece politik ve ekonomik uygulamalarla işgücü piyasasını dizayn etmekle yetinmez. Aynı zamanda sermaye piyasası, işsizlik sigortası ve sosyal güvenlik gibi finansal araçlarla, teşviklerle piyasaya müdahalelerde bulunulabilmektedir.

-Gelir dağılımlarını biçimlendiren hükümetlerin siyasi ve ekonomik politikaları hane halklarının görece yoksulluklarını değiştirebilmektedir (Stark, 1991: 855, 866; Massey Vd.1993: 439, 440).

Meksika’da yaşayan çiftçilerin yeteri kadar ekilebilecek arazilere sahip olmalarına rağmen Amerika Birleşik Devletleri (A.B.D.)’ye göç etmelerini sermayeye duyulan ihtiyaçla açıklanmıştır. Yeni Ekonomi Kuramı, göç hareketliliğini ücret farklılığı ile değil hane içi halkın müşterek gelir düzeylerinin korunması esasına göre açıklamıştır. Göç kararının alınmasında aile faktörü ve gelir düzeyi ölçüt olmakla birlikte, hedef ülkede iş güvencesinin olup olmaması tartışma konusudur. Yeni Ekonomi Kuramına getirilen eleştirilerden birisi hane halkının büyüklüğü ve hane halkının daha önce bir göç tecrübesi olup olmadığıyla ilgilidir. Hane halkı bireyleri geçimlerini ne tür ekonomik faaliyetleri sağlamaktadırlar? Hane halkı kaç bireyden oluşmaktadır? Mesleki, eğitim düzeyleri nasıldır? Dil yeterlilikleri bulunmakta mıdır? Gibi sorulara net cevap alınamamaktadır.

3.3. İkiye Bölünmüş Emek Piyasası Kuramı

Neo Klasik Ekonomik Kuramlar ve Yeni Ekonomi Kuramı’nın argümanlarından farklı olarak İkiye Bölünmüş Emek Piyasası kuramı göç hareketliliğini ayrı bir yapıya oturtmaktadır. Neo Klasik Ekonomik Kuramlar göç hareketliliğini piyasa şartları, ücret farklılığı ve bireysel rasyonel tercihler düzleminde açıklarken Yeni Ekonomi Kuramı göç etme konusunda hane halkının müşterek çıkarlarının gözetilmesi temelinde ele almıştır (Massey vd. 1993).

İkiye Bölünmüş Emek Piyasası kuramını ileri süren Piore’ye (1979) göre ulus ötesi göç hareketliliğinin temelinde sanayi toplumlarının sürekli işgücü ihtiyacının bulunması yatmaktadır. Bu iş gücü ihtiyacı hükümetler ve çokuluslu şirketler aracılığıyla talep edilmekle beraber işgücü sürekli ve esnek bir yapıya sahiptir. Menşee ülkeleri işgücü piyasaları, işgücü arzları ve istihdam yapısının ulus ötesi göçlerle herhangi bir ilgisi yoktur. Ulus ötesi

göçler sanayi toplumlarındaki çekici faktörlerle açıklanabilir. Sanayi toplumunda işgücü piyasası ikiye ayrılmıştır. Buna göre sermaye yoğun piyasa ve emek yoğun piyasalardır. Sermaye yoğun piyasada, vasıflı, bilgi ve beceri düzeyi yüksek, teknolojik cihazlarla çalışan değerli bir emek söz konusudur. Verimlilik ve kalite düzeyinin yüksek olması sebebiyle işverenler bu sermaye yoğun işgücünü kolayca işten çıkarma taraftarı değildirler. İkinci işgücü piyasası ise yerli işgücü grupları arasında saygınlığı bulunmayan, hiyerarşi ve itibar olarak olumsuz intiba uyandıran emek yoğun alanlardır. Hem statüsü hem de ücretlendirme sistemi bakımından psikolojik motivasyon sağlamayan ikincil işgücü piyasası göçmen işgücünün icra ettiği mesleklerdir (Piore, 1979: 3; Massey vd. 1993: 441).

Emek yoğun olarak yapılan işler yerli işçilerin yapmayı istemedikleri işler olduğu için çalışma güvencesi, toplu sözleşme, sendika hakları gibi sosyal ve ekonomik bulunmayan iş gruplarıdır. Bunun yanında enflasyonun sabit, üretimin güçlü ve ücretlerin kendi işgücü piyasalarından dolgun olduğunun bilincinde olan göçmen işçiler bu fırsatı değerlendirmektedir (Abadan Unat, 2006: 27). İkiye Bölünmüş Emek Piyasası Modeli incelendiğinde İkinci Dünya Savaşı sonrası sanayileşen devletlerin işgücü ihtiyaçları için birçok Akdeniz ülkesiyle ikili anlaşmalar imzalayarak misafir işçi göçmenleri kabul etmesi gösterilebilir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında çok sayıda insanını ve işgücünü kaybeden İngiltere, Fransa, Almanya, Belçika, Lüksemburg ve Hollanda gibi Batı Avrupa ülkelerinin işgücü açığı ortaya çıkmıştır. 1953-1958 yılları arasında Kuzey Batı Avrupa ülkelerinde endüstri üretimi %30 artmış, fakat üretimi güçlendirmek için yerel işgücü yetersiz kalmıştır (Dietz & Kaczmarczyk, 2008). Sanayileşen Batı Avrupa Ülkeleri son yirmi yıl içerisinde oldukça ağır bir işgücü göçünü deneyimlemiştir. 1975 yılı itibariyle göçmen işçiler Batı Avrupa'nın sahip olduğu işgücünün %10'unu oluşturmuşlardır. Bu oran Fransa'da %11'e, İsviçre'de %25'e kadar çıkmıştır. İşgücü göçlerinin bir kısmı anlaşma yoluyla bir kısmı da gizlice yasadışı yollardan gerçekleştiği için net göçmen işçi sayısı tahmin edilememekle beraber, bu sayının 2 ila 12 milyon arasında olduğu değerlendirilmektedir (Piore, 1979: 1, 2)

Avrupa'da nüfusun artış hızının düşük olması ve verilen ücretli işleri hiçbir Avrupalı'nın yapmak istemedikleri işler olması dezavantaj oluşturmuştur (Castles & Miller, 2008: 95; Caldwell, 2011: 55). Kuzey Batı Avrupa Ülkeleri, 1950 ve 1960'lı yıllarda işgücü açığını kapatabilmek için çok sayıda ülkeyle karşılıklı işçi göçü anlaşmaları yapmıştır (Fassmann & İçduygu, 2013: 350; İçduygu, 2015: 61). 1955-1975 yılları arasında işgücü arzının yüksek olduğu Fas, Cezayir, Tunus, İspanya, İtalya, Yunanistan, Arnavutluk, Türkiye ve Yugoslavya gibi Akdeniz ülkelerinden çok sayıda vasıflı-vasıfsız ucuz işgücü temin edilmesi Akdeniz Havzasında büyük bir sosyal hareketlilik sürecini tetiklemiştir (Abadan Unat, 1977: 31). İkiye Bölünmüş Emek Teorisine göre;

-Uluslararası işgücü göçü önemli ölçüde sanayileşen ülkelerin talebine bağlıdır.

-Sanayileşen ülkelerin ekonomilerinin yapısal ihtiyaçları uluslararası işgücü göçünü ortaya çıkarmaktadır. Gelişmiş ya da geri kalmış ülkeler arasındaki ücret farklılıklarının bulunması göçün oluşması için zorunlu bir koşul değildir.

-Göçmen işçi kabul eden gelişmiş ülkelerdeki işgücü arzına bağlı olarak ücretlendirme sistemi işgücü göçleriyle tepkisel olarak değişmez.

-Göçmen işçi alan gelişmiş ülkelerdeki ücret sistemi ani kırılmalarla dalgalanmaz. Nitekim sosyal ve ekonomik kurumların ekonomideki dengeleyici kontrol mekanizmaları devreye girebilmektedir.

-Hükümetler, uluslararası göç politikalarından etkilenmek yerine ücretlendirme sistemi, istihdam oranlarında ve ekonominin ihtiyaç duyduğu işgücü tedarikini sağlayarak bazı değişikliklerle modern ve post modern ekonomiler inşa edebilmektedir. Bu durum büyük ekonomik değişimler, ekonomik büyüme ve üretimin güçlendirilmesi için bir organizasyonu ortaya çıkarabilmektedir (Massey vd. 1993: 444).

3.4. Dünya Sistemleri Teorisi

Merkez-Çevre Modeli olarak da anılan göç teorisi, makrososyolojik kapitalist dünya ekonomisinin dinamiklerini bütüncül bir sosyal sistem içerisinde değerlendirmektedir. Tarihsel Sosyoloji ve Ekonomi Tarihi bağlamında ileri sürülen Dünya Sistemleri Teorisi, ulusların eşit olmayan fırsat ve kaynaklar karşısındaki ekonomik gelişimleri ve sosyal hareketliliklerin dinamiklerini ortaya koymaktadır (Martinez-Vela, 2001). New York Devlet Üniversitesi'nden Immanuel Wallerstein tarafından ileri sürülen Dünya Sistemleri Teorisi kapitalistleşmiş ülkelerle geri kalmış ülkeler arasındaki işgücü hareketliliğini açıklamaktadır. Marksist bakış açısının egemen olduğu teori, her türlü bilgi, teknoloji, mal, hizmetler ve emeğin kapitalist ülkeler tarafından sömürüldüğünü, geri kalmış ülkelerin sosyal ve ekonomik olarak gelişmemesini işgücü sömürüsüne bağlamaktadır (Sassen, 1990). Massey Vd., 1993: 445) Kapitalist ekonomik ilişkilerin kapitalist olmayan çevre ülkelere nüfuz etmesiyle çevre ülkelerde sosyal hareketlilik sürecini tetiklenmiş olmaktadır. Bu sosyal hareketlilik sürecinin tarihsel, ekonomik ve kültürel dinamikleri bulunmaktadır.

Bu teoriye göre, kapitalistleşmiş öncü ülkeler, yarı çevre ülkeler ve çevre ülkeler olmak üzere üç aşama bulunmaktadır. Öncü kapitalistleşmiş ülkeler, üretim tekniği oldukça verimli, yüksek sermaye birikimi bulunan, yüksek bilgi teknolojileri ve altyapısına sahip konumda bulunmaktadır. Bununla birlikte kapitalist öncü ülkeler iyi bir kamu yönetimi ve düzenine sahip ülkeler olarak öne çıkmaktadır Çevre ülkeler ise öncü kapitalist ülkelere göre iyi bir yönetim anlayışına sahip olmamakla birlikte sosyal ve ekonomik olarak modernleşebilmek için öncü kapitalist ülkelerin sermayelerine ihtiyaç duymaktadır. Kendi işgücü piyasalarında sömürü düzeninin egemen olduğu çevre ülkelerde toplumsal sınıf çatışmaları ve politik kargaşalar sürekli gündemdedir. Yarı çevre ülkeler ise her iki grupta yer alan ülkelerin karakteristiklerine sahiptir (Wallerstein, 1979). Ekonomik ve politik eşitsizliklerle ulus ötesi göçlerin şekillendiğini açıklayan Dünya Sistemleri Teorisi, göç hareketliliğini, emek gücünün sermayeyi takip etmesi olarak görmektedir. Almanya'da otomotiv fabrikalarının kurulması, A.B.D.'de Ford seri üretimlerinin yaygınlaşmasıyla dünyanın farklı noktalarında göç halkaları oluşmuş, kıtalar ve ulus ötesi işçi göçleri sermaye, emek ve teknoloji yoğun alanlara göç etmiştir (Castles & Miller, 2008: 35). Geleneksel üretimin biçiminin değişmesi, bilgi teknolojilerinin yaygınlaşması, mekanik ve seri üretimin el emeğine duyulan ihtiyacı ortadan kaldırması, geleneksel sosyal ve ekonomik ilişkileri de baltalamıştır. Telekomünikasyon ve ulaşım imkânlarının çeşitlenmesi ve ucuzlaması emek göçlerinin daha aktif ve hacim olarak yoğun şekilde gerçekleşmesini sağlamıştır (Massey Vd., 1993: 445).

Wallerstein (1979) küreselleşme sürecinin 16. Yüzyıla kadar uzandığını, kapitalist ülkelerin sömürgecilik ve koloncilik faaliyetleriyle çevredeki ülkeleri insan gücünü ve kaynaklarını kullandığını belirtmektedir. Avrupa'da 1450'li yıllarda egemen olan Feodal sistemin çözülmesi, işgücünün yaygınlaşması, yeni ticaret yollarının ve sömürgelerin kurulması bu sürecin yansımaları olarak kabul edilmektedir. Bu durumun en bariz örneği, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'dir. İngiliz Kraliçesi'nin imtiyazı ile Hindistan'da 1600 yılında kurulan şirket, yaklaşık 250 yıl kadar Hindistan ve Doğu Hint Adaları'nda egemenliğini sürdürmüştür. Şirket, esasen ticari faaliyetleri bahane ederek üstü örtülü şekilde Hindistan'ı ve her türlü ham madde, insan kaynaklarını sömürme amacını

taşımaktadır (Bulgur, 2004: 64; Günarslan, 2019: 420). Bunun dışında İngilizlerin Doğu Hindistan Şirketi ile altın ticareti yapmak için kurduğu ama köle ticareti yaparak büyük gelir elde eden, Amerikan kolonilerinin maden, tarım işgücü ihtiyacını karşıladığı İngiliz Kraliyet Afrikan Şirketi (1672- 1752) mevcuttur. Bu durum merkez kapitalist ülkelerle çevre ülkelerin sadece ilişkilerinin ekonomik boyutla sınırlı olmadığını göstermektedir. Günümüzde halen Hindistan ve Pakistan'ın anadillerinin İngilizce olması, Senegal, Burkina Faso, Tunus, Cezayir gibi ülkelerde Fransızca konuşulması, Brezilya'nın anadilinin Portekizce, Arjantin'in anadilinin İspanyolca olması kültürel etkileşimi ortaya koymaktadır (Massey Vd., 1993: 446; Abadan Unat, 2006: 32).

-Uluslararası göç, kapitalist üretim ve tüketim ilişkilerinin doğal bir sonucu olarak merkez ve çevre ülkeler arasında gerçekleşmektedir. Daha önceden sömürü ve kolonyal ilişkilerle sağlanan ulus ötesi göçler çokuluslu ticaret ve ekonomi şirketleri, Neokolonyal hükümetler vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

-Uluslararası göç, uluslararası sermaye, bilgi, teknoloji, ürünler ve yatırımların üretim ilişkilerini takip etmektedir. Uluslararası sermaye ve yatırımın cezbedici etkisi çevre ülkelerden öncü kapitalist ülkelere göçleri tetiklemektedir.

-Uluslararası göç; tarihsel ve ekonomik olarak ilişki içinde bulunmuş veya halen sosyal, kültürel benzerlikler taşıyan, aynı dil, din, akrabalık, yönetim tarzına sahip ülkeler arasında cereyan etmektedir.

-Uluslararası göç, ekonomi ve işgücü piyasasının küreselleşmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Hükümetlere düşen görev çok uluslu ticaret şirketlerinin sermaye ve yurt dışı yatırımlarını, mal ve hizmet akışlarını kontrol etmektir.

-Uluslararası göçün, işgücü piyasasındaki uluslararası ücret farklılıkları, istihdam oranlarıyla ilgisi bulunmamaktadır. Küresel ekonominin yapısal ihtiyaçları ve aracı faktörler uluslararası göçü beslemektedir (Massey Vd., 1993: 447).

3.5. İlişkiler Ağı Göç Teorisi

İlişkiler Ağı Göç Kuramı, ulus ötesi göç hareketlilik sürecinin dinamiklerini açıklayan göç kuramlarından farklı bir bakış açısına sahiptir. Neo Klasik Makro yaklaşım, Yeni Ekonomi Kuramı, Dünya Sistemleri ve İkiye Bölünmüş Emek Teorisi gibi birçok göç kuramı ekonomik motivasyonların göç hareketliliği sürecinin temel dinamiği olduğunu belirtmişlerdir. İlişkiler Ağı Kuramı'na göre, aile, akrabalık, arkadaşlık, dostluk, etnik unsurlar enformel sosyal ağlar inşa etmekte; bu ağlar esnek biçimde göçün zamanı, mekânı ve sürekliliği üzerinde etkili olabilmektedir (Massey Vd., 1993: 448).

Menşe ülkeden hedef ülkeye ulaşılabilmesi konusunda gelecek risk ve tehlikeleri azaltan, yaşam stratejisi belirleyen, barınma ve temel ihtiyaçların karşılanması konusunda yardım sağlayan sosyal ağlar, göç etme konusunda bireylere özgüven duygusu verebilmektedir. Dolayısıyla bu faktörler uluslararası göç hareketliliği olasılığını artırmakta, sosyal ağlar bir çeşit sosyal sermaye formu oluşturmaktadır (Abadan Unat, 2006: 34; Castles & Miller, 2008: 38). Sosyal ağlar, sosyolojik boyutuyla uluslararası göçün duygusal maliyetlerini minimize etmekte, ekonomik ve fırsatlar bakımından iş bulma, kiralık ev tahsis edebilme, yardımlaşma, dayanışma yoluyla göçlerin olası risk ve olumsuz taraflarını azaltmaktadır. Nitekim istikrarsız ve öngörülemeyen bir sosyal hareketlilik sürecinin daha olumsuz sonuçları olabileceğinden sosyal ağların teşvik edici işlevleri hem bireysel hem de hane halklarını göç konusunda motive edici bir rol üstlenebilmektedir. Nermin Abadan Unat'ın 1975 yılında Yozgat Boğazlıyan alan araştırması sosyal iletişim ağlarının göç etme konusundaki etkisini ortaya

koymaktadır. Alan araştırmasına göre yurt dışında akrabası olmadığı için ismen davet alamayanlar turist olarak yurt dışına çıkmışlar Almanya, İtalya ve Avusturya gibi ülkelerde çalışmışlardır. Yurt dışına çıkan 373 bireyden 138'i kooperatiflerce gönderilmiş, ismen 45 birey İş ve İşçi Bulma Kurumu'na gönderilmiş, 158 birey turist işçi olarak gitmiş ve 8 birey geçersiz cevaplar vermiştir (Abadan Unat, 2006: 140, 141). Akraba, hemşeri dernekleri gibi sosyal ağlar yardımıyla yurt dışına gidemeyen bireyler yasadışı yollarla Avrupa ülkelerine geçiş yapmışlardır. Bu yasadışı geçişlerin büyük bir bölümü de göçmen kaçakçılığı yoluyla gerçekleşmiştir (İçduygu, 2004: 296; Herman, 2006: 191). 2015 yılında Avrupa'ya geçiş yapan yaklaşık 1.000.000 sığınmacının, %90'ının göçmen kaçakçılığı sosyal ağlarını kullandığı ve dünya genelinde 2015 yılında 3-6 Milyar Euro kayıt dışı bir piyasanın oluştuğu değerlendirilmektedir. Aile, arkadaşlık sosyal ağlarından faydalanarak uluslararası ve sınır ötesi sosyal iletişim ağlarından (Kan bağı, etnik köken, hemşerilik, arkadaşlık, diasporacılık, ritüel bağlılık) faydalanmak yasadışı geçişlerde büyük kolaylık sağlayabilmektedir.

-İlişkiler Ağı Teorisi'ne göre uluslararası göç, zaman üzerine genişleyen ve menşe ülkelerde genişleyen sosyal ağların etkin işlevleriyle kolaylaşmaktadır.

- Uluslararası göçün hacmi uluslararası ücret farklılıkları ya da istihdam oranlarından güçlü biçimde etkilenmemektedir. Göçün teşvik edilmesi veya hacim olarak azalması maliyetlerin düşmesi ve risklerin azalmasıyla ilgilidir.

-Uluslararası göç sosyal ağların derin detay ve bilgileri ışığında kurumsallaşmakta, yapısal ve bireysel bir özellik kazanmaktadır.

-Sosyal ağların genişlemesi riski ve maliyetleri düşürmekte, göç akışı sosyo-ekonomik şartlara daha az bağımlı hale gelebilmektedir.

-Hükümetler göç akışlarını kontrol etmek bağlamında büyük bir sorumluluğa sahiptir. Bunun yanında sosyal ağların oluşumunda hükümetlerin kontrol mekanizması dışında gerçekleşmektedir.

-Mevcut göç politikaları, göçmenlerin yurt dışında yaşayan aileleri ile birleşimini teşvik edici, göçmenlerin aile ve kültürel bağlarını yaygınlaştırıcı etkiye sahiptirler. Dolayısıyla başka bir ülkeye giriş için sosyal ağlar, akrabalık, etnik köken yakınlığı, hemşerilik yapıları özel bir önem atfetmektedir (Massey Vd., 1993: 450).

3.6. Kurumsal Kuram

Kurumsal Teori, göç hareketliliği sürecini göçün çok taraflı aktörlerin ve kurumların katılımı ve birbiriyle olan ilişkilerinin sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Uluslararası göç, özel kurumlar ve sivil organizasyonlar vasıtasıyla sermaye zengin ülkelere geçiş yapmak isteyen çok sayıda bireyin işgücü talepleri ve ülkelerin vize uygulamaları ile ilgilidir. Sermaye zengini çekirdek ülkelerin sunduğu karlı iş fırsatları, göçmen işçiler, yatırım ve girişimcileri teşvik etmektedir. Uygulanan katı sınır yönetimi, doğal yolla göçün zorlaşması çok sayıda bireyi yasadışı göçlere, kara borsa ve işgücü piyasasına yöneltmiştir (Massey Vd., 1993: 450).

Brown tarafından ileri sürülen Kurumsal Teori, bireyler arası mikro etkileşimlerin ötesinde makro ölçekte sosyal hareketliliklerin dinamiklerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Brown'a göre tek başına ya da evrensel olarak kabul gören bir kuram tanımı bulunmamaktadır. Bunun yanında kurum kavramından kasıt, toplumsal yapılardır. Bu toplumsal yapılar birbiriyle karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde bulunan, onarıcı, düzenleyici, normatif özelliklere sahiptir (Brown, 2004: 3). Kurumsallaşma süreci, yasalarla, sosyal pratiklerle, teknolojik

değişimlerle, işgücü piyasası ile toplumsal değişim ve gelişimlere zemin oluşturmaktadır. İnovasyon ve sosyal alışkanlıkların oluşum süreci ile sosyal organizasyonlar oluşmaktadır (Tolbert & Zucker, 1999: 176). Uluslararası göçün oluşumunda birçok sosyal kurumun etkisi olduğunu savunan Kurumlar Teorisi işgücü piyasasının talep ettiği işgücü ihtiyacı, aile birleşimleri, göçmenlere danışmanlık hizmeti veren kurumlar, insani yardım kurumları, ulaşım ve telekomünikasyon alanında meydana gelen teknolojik ve bilgi işlem gelişmelerin sosyal hareketlilik sürecini kolaylaştırdığını içermektedir.

Guilomoto & Sadro (2001: 135) “Gelişen Ülkelerde Göçün İç Dinamikleri ve Sosyal Ağlar” isimli çalışmasında Göç hareketliliğinin dinamiklerini göçün kurumsal aktörlerinin sürekli ve esnek ilişkilerine bağlamaktadır. Uluslararası göçü ortaya çıkaran sadece ülkeler arası ikili anlaşmalar, işgücü piyasası veya istihdam koşulları değildir. Nitekim İşgücünün transferinde yasal olmayan yollardan işgücü göçleri de gerçekleşmektedir (Abadan Unat, 2006: 37). Yasadışı göçlerin gerçekleşmesinde belirli bir ücret karşılığında (barınma, konaklama, sahte belge, pasaport ve vize hazırlama, yasadışı göçmen ulaştırma) göçmenlere yardım eden göçmen kaçakçılığı ağları kullanılabilir (Futo, Jandl & Karsakova, 2005: 45). Göçmen kaçakçılığı, faaliyetlerini basit kaçakçılık (aile grupları tarafından yapılan), vize doküman kaçakçılığı ve profesyonel, disiplin merkezli organize göçmen kaçakçılığı olarak tasnif edebilmek mümkündür (Heckmann 2007: 5). Göçmen kaçakçıları ve kaçak göçmenlerin sınır hattında yaşayan insanlarla kültürel, dini, etnik benzerliklerinin bulunması, akrabalık ilişkileri yasadışı geçişleri belirli bölgelerde kolaylaştırmaktadır (Chatelard, 2003: 22). Dolayısıyla göç hareketliliği süreci, sadece yasal yollardan değil, yasadışı şekilde kendi içerisinde organizatörler, taşımacılar, güvenli ev sahipleri, para transferinin gerçekleşmesinin sağlayan araçlar ve karaborsacıları içeren bir piyasa oluşturmaktadır. Koser’e göre (2008: 12) Pakistan’dan Avrupa karasına uçuş için 9.000-10.000 dolar talep edilirken, İngiltere için 13-14.000 Dolar, ABD ve Kanada için 17-20.000 Dolar ücret talep edilmektedir. Dinamik yapıya sahip göç hareketliliği kendi endüstrisini oluşturmakta, ulus ötesi göç hareketliliği yasal ve yasal olmayan kurumsal ağlarla göçler yaygın hale gelebilmektedir. Göç hareketliliğini sürdürülebilir kılan unsur, yasal ve yasadışı kurumların, aktörlerin ilişkileri olduğu anlaşılmaktadır. Göç ve insan hakları vakıfları, hemşeri dernekleri ve akraba toplulukları gibi kurumlar göçlerin yaygınlaşması, derinleşmesi konusunda yapıcı bir etkiye sahiptir.

-Kurumsal teoriye göre kurumlar uluslararası ilişkileri desteklemek, devam ettirmek ve teşvik etmeye devam ederken, uluslararası göç akışlarının da kurumsallaşmasını sağlayarak uluslararası göçün artmasına zemin hazırlamaktadır.

-Hükümetler, uluslararası göçü akışlarını kontrol etme konusunda zorluklarla karşı karşıya kalmaktadır. Nitekim kurumsallaşma sürecini kontrol etmek zordur. Ülkeye göçmen girişinin gayri resmi işgücü piyasasında sağlayacağı getiri fazla olduğundan polislerin çabası sadece kara borsanın bu süreçten daha fazla karlı çıkmasını sağlamaktadır (Brown, 2004).

3.7. Göç Sistemleri Teorisi

Göç Sistemleri Teorisi, menşe ve hedef ülkeler arasında tarihsel olarak sosyal, ekonomik, kültürel bir ilişkiler ağı olduğunu kabul eden bir yaklaşımdır. Neo Klasik Ekonomik Teorilerin odaklandığı makro yapıları da göz önünde bulunduran Göç Sistemleri Teorisi, Mabogunje (1970) tarafından ileri sürülmüştür. Basit bir model olarak insanların niçin göç ettiği sorusu, itme ve çekme hipoteziyle açıklanmıştır (Lee, 1969). Göç Sistemleri Teorisi ise bu hipotezlerin detaylandırılarak mikro düzeyde kırsaldan kırsala, kırsaldan kentlere, kentlerden kentlere ve makro düzeyde ulus ötesi göçlerin dinamiklerini açıklamayı hedeflemektedir.

Coğrafya Bilimci Mabogunje (1970: 1, 2) göç hareketliliğinin ortaya çıkmasında mesafelerin, coğrafi konumların ikincil bir öneme sahip olduğunu iki ya da daha fazla ülke arasında sosyal ve ekonomik ilişkilerin göç hareketleri üzerinde belirleyici rol oynadığını ifade etmiştir. Ürünlerin, hizmetlerin, bilgi, teknoloji, sermaye ve işgücünün menşei ve hedef ülkeler arasındaki değişimleri bu teorinin karakteristiklerini oluşturmaktadır. Göç sistemleri, karşılıklı ve dinamik bir etkileşim süreciyle geçmişten günümüze tarihsel, sosyal, ekonomik, kültürel, demografik ilişki içinde bulunmuş veya halen etkileşim halinde bulunan bölgeler ya da ülkeler arasında sosyal hareketlilik süreci bulunduğunu ifade etmektedir (De Haas, 2008: 21). Hindistan ve Pakistan'ın İngiltere ile olan ilişkileri, Batı Afrika ülkelerinin Fransa ile ilişkileri Göç Sistemleri Teorisi açısından iyi birer örnek kabul edilebilir. Nitekim tarihsel olarak sömürgecilik ve koloncilik faaliyetleri yoluyla ekonomik, sosyal (din, dil, tüketim alışkanlıkları) ilişkiler ağı tesis edilebilmektedir (Toksöz, 2006: 19, 20; Castles ve Miller, 2008: 36). Dolayısıyla coğrafi mesafe ve fiziki uzaklığın göçün yönünü belirleme konusunda yeterli derecede öneme sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Göç Sistemleri Teorisi, makro üst yapılar ve mikro yapı faktörlerini inceleyerek kapsamlı bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Teori, makro yapıları (uluslararası hukuk, istihdam yapıları, işgücü piyasaları, göç idaresi kurumları, eğitim, sağlık, teknoloji, telekomünikasyon, sosyal refah, çevre gibi kurumsal faktörleri) ve mikro faktörleri (sosyal ağlar, hemşeri dernekleri, hane halkı bireylerinin talepleri, bireysel rasyonel tercihler, gelenek ve inançlar) sentezleyerek bir yaklaşım sunmaktadır (Castles ve Miller, 2008: 37).

-Göç akışlarının gerçekleşmesi için coğrafi yakınlık zorunlu bir koşul değildir. Göçün belirleyici faktörleri politik ve ekonomik ilişkiler, tarihsel ve sosyal ağlardır.

-Çok kutuplu sistem vasıtasıyla çekirdek kapitalist ülkeler diğer uluslardan ulus ötesi göçler almaktadır.

-Ülkeler birden çok göç sistemlerine sahip olabilirler fakat çok kutuplu göç sistemine sahip olan menşe ülkeler, hedef ülkelerden daha yaygın ve derin bir göç ağlarına sahiptir.

-Politik ve ekonomik koşullar değiştiğinde göç sistemi de değişmektedir. Göç sistemi sürekli sabit değildir, ekonomik dalgalanmalar, sosyal değişimler ve siyasi krizler göç sistemlerini etkileyebilmektedir. (Massey Vd., 1993: 454).

Sonuç

Göç, dinamik bir yapısı olan sosyal hareketlilik sürecidir. Göçler sebepleri ve sonuçları itibarıyla çok yönlü incelenmesi gereken interdisipliner bir alandır. Ülkelerin, milletlerin nasıl ortaya çıktığını, toplumların nasıl şekillendiğini yansıtan göçü bu kadar önemli kılan, tarih boyunca tüm toplumların gündemi haline gelebilme potansiyeli olmuştur. İnsanların kederleri, yaşamdan beklentileri ve sevinçleri gibi unsurlar göçü

Küreselleşen sosyal ağlar, mezhep, etnisite, milliyetçilik, kimlik, diaspora ve vatandaşlık gibi kavramların tartışılmasını sağlamaktadır. Toplumların, kültürlerin nasıl ortaya çıktığını açıklayabilmek, demografik ve sosyal hareketliliklerin arkasındaki temel dinamiklerin neler olduğunu tespit edebilmek için göç teorileri geliştirilmiştir. İlk olarak Alman asıllı İngiliz Coğrafyacı Ravenstein'in Kraliyet İstatistik Topluluğuna sunduğu Göç Kanunları (1885) isimli teorisi ileri sürülmüştür. Göç Kanunları, çalışmasında Ravenstein, Endüstri Dönemi İngiltere'sinin sosyo-ekonomik koşullarına göre kırsaldan kentlere göç hareketliliğinden bahsetmiş, göçlerin kentlere ve sanayi merkezlerine yöneldiğini açıklamıştır. Göç kanunları, 19. Yüzyıl İngiltere'nin sosyal ve ekonomik koşulları için geçerli olup genellenebilir bir teori olmamaktadır. Stouffer'in, Kesişen Fırsatlar Teorisi (1940) ise göç

hareketliliğini göç edilen mekândaki fırsatların sayısı ile göç eden bireylerin sayısı arasında doğru bir orantı olduğu şeklinde açıklamaktadır. Stouffer'in teorisi, genellenebilir olmamakla beraber fırsat kavramının neleri kapsadığı konusunda belirsizlikler içermektedir. Ayrıca fırsatların sayısını matematiksel olarak nasıl hesaplanabileceği hakkında bir bilgi paylaşılması teorinin eksik yönlerinden birisi olmuştur. Lee'nin İtme-Çekme Teorisi (1969) menşe ve hedef mekânlar arasındaki olumsuz ve çekici bir takım özelliklerin göç hareketine yön verdiğini aktarmıştır. Menşe ülkede doğal kaynakların yetersizliği, işsizlik, yoksulluk, toplumsal cinsiyet normları, tarımdaki verimsizlik, sağlık, ulaşım ve eğitim hizmetlerinin yetersizliği gibi olumsuzluklar itici etki yapmaktadır. Kent merkezlerinin istihdam olanakları, eğitim, sağlık, ulaşım hizmetlerinin daha verimli olması, daha büyük sosyal gruba üye olma aidiyeti, psikolojik güdüler bireylerin kentlere göç etmesinde çekici unsurlardır. İtme-Çekme Teorisi göç etme konusunda sosyal ağ faktörlerine yer vermemesi ve hangi sosyal sınıfların göç hareketine katıldıkları hakkında açıklama getirmemiştir.

Neo Klasik Ekonomik Teoriler, göçü ekonomik motivasyonlara bağlı bir sosyal hareketlilik süreci olarak analiz ederken ülkeler arası istihdamın yapısı ve çalışma koşullarını öne çıkarmışlardır. Makroekonomik yaklaşım ücret farklılıklarının göçün sebebi olduğunu açıklarken mikro ekonomik yaklaşım ücret farklılıklarının yanında hane bireylerinin göç kararı alınmasında etkili olduğunu ileri sürmüştür. Her iki teori incelendiğinde yoksul insanların gelişmiş ülkelere göç etmesi beklenmektedir ki bu rasyonel olarak mümkün gözükmemektedir. Göç hareketlerinin oluşmasında sosyal ve psikolojik güdülerin etkilerini yadsımaları Neo Klasik Teorinin dezavantajı kabul edilebilir. Stark'ın (1991) Yeni Ekonomik Kuramı ise aile, akraba ve etnik topluluklarının ulus ötesi göçlerin oluşmasında etkili olduğunu ileri sürmektedir. Bunun yanında hane bireylerinin ortak menfaatinin güdülmesi, görece yoksulluğun azaltılması için göçün bir yaşam stratejisi kurgulama aracı olduğu teorinin bazı özelliklerindedir. Yeni Ekonomik Kuram, hane sayısı, bireylerin mesleki ve eğitim düzeyleri, dil yeterlilikleri, sosyal sermayeleri hakkında yeterli bilgi sunmaması açısından eleştirilmektedir. Piore'nin (1979) İkiye Bölünmüş Emek Kuramı ise Neo Klasik kuramlardan farklı bir bakış açısı koyarak, ulus ötesi göç hareketlerinin oluşumunda ekonomik, sosyal, psikolojik ve sosyolojik faktörlerin etkili olduğunu belirtmiştir. İş kollarını ikiye ayırarak birincil sermaye yoğun işler, ikincil emek yoğun, yerli işçilerin yapmak istemedikleri işler olarak ikiye ayrılmaktadır. Yerli işçilere göre ikincil işler aşağılayıcı ve küçümseyici işler olduğu için bu tür meslekleri yurt dışından getirilen göçmen işçiler yapmaktadır. Sanayileşen ülkelerin sürekli ucuz ve esnek işgücüne ihtiyacı bulunmaktadır. Dolayısıyla ücretler sabit tutularak sürekli işçi arzı gerçekleştirilmelidir. Göçmen işçiler sendika, sosyal ve ekonomik haklara sahip olmadıkları için bu işçilerin işlerine işverenler (çok uluslu küresel şirketler, firmalar) kolayca son verebilmektedirler. Birincil sermaye ve teknoloji yoğun işler ise uzmanlaşma, işbölümü ve teknik kabiliyet isteyen işler olduğu için şirketler bu tür yerli işçilerin işlerine bir anda son verememektedir. Dünya Sistemleri Teorisine göre, ulus ötesi göç hareketliliği sürecinin temelinde kapitalist merkez ülkeler ile çevre ülkelerin sosyal, siyasi ve ekonomik etkileşimleri yer almaktadır. Marksist bir ideoloji üzerine inşa edilen teori, kapitalist merkez ülkelerin ihtiyaç duyduğu işgücü, enerji kaynakları ve ham madde ihtiyaçlarının çevre ülkelerden karşılanması esasına dayanmaktadır. İşgücü göçlerinin sömürü düzeni oluşturduğuna dikkat çeken Wallerstein (1995) Hindistan ve İngiltere arasındaki tarihsel sömürgecilik ilişkisini örnek vermektedir. Teori, Kuzey Amerika ve Uzak Doğu'da sanayileşen ülkelerin işgücü ihtiyaçlarının açıklanması konusunda yetersiz kalmaktadır. Göç hareketliliği sürecinde mikro yapıların (bireysel rasyonel tercihler, kar-zarar maliyetleri, hane halkı tercihleri, aile ve sosyal ağların) göç üzerindeki etkilerini yadsıyan yaklaşım bütüncül bir bakış açısı ortaya koyamamaktadır.

İlişkiler Ağı Göç Kuramı'na göre, ulus ötesi göç hareketlerinin oluşmasında aile, akraba toplulukları, etnik unsurlar, tanıdık, arkadaş gibi faktörler önemli ölçüde rol oynamaktadır. Türkiye'den Almanya'ya göç eden bireylerin akraba ve hemşeri dernekleri sayesinde iş bulma, barınma sorunu ve yol masrafını azaltma gibi stratejileri bu duruma örnek verilebilir. Teoriye göre ulus ötesi göç ve göçmen ağının yaygınlaşmasıyla göç hareketliliği süreci ivme kazanmıştır. Ayrıca büyük ölçekli makro yapıların (devletler hukuku, ticaret sözleşmeler, işçi anlaşmaları, istihdamın yapısı ve koşulları) göçe etkilerini açıklama konusunda yetersiz kaldığı düşünülmektedir. Kurumsal Kuram Teorisi, göçlerin yasal ve yasadışı kurumların kurumsallaşması sonucu göçlerin süreklilik kazandığını ileri sürmüştür. Resmi göç yönetim kurumlarının yanında göçlerin göçmen kaçakçılığı sosyal ağları vasıtasıyla yasadışı bir göç endüstrisi oluştuğunu açıklayan teori göçün dinamik yapısına vurgu yapmıştır. Teoriye göre göçmen kaçakçılığı yoluyla resmi yollardan yurt dışına göç edemeyen bireylerin yasadışı şekilde büyük bir karaborsa oluşturmaktadır. En kapsamlı göç teorilerinden birisi de Göç Sistemleri Teorisidir. Makro ve mikro yapıların faktörlerini göz önünde bulundurarak büyük ölçekli kurumlar ve bireysel tercihler, hane halkı tercihlerinin etkilerini yansıtan Göç Sistemleri Teorisi, teorik altyapısı ve kapsayıcı özelliği sebebiyle genel olarak kabul gören bir yaklaşımdır.

Ortaya atılan göç teorileri, göçleri anlamak ve çözümlenmek, göçlerin arkasındaki dinamiklerin neler olduğunu tespit edebilmek amacı taşımaktadır. Esasen teoriler toplumsal ve kültürel değişimin boyutlarını kendi akademik disiplinleri açısından inceleyerek göç olgusunun karakteristiklerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedirler. Göç olgusu farklı disiplinler tarafından incelenerek teoriler üretildiği için farklı disiplinlerin bakış açıları da bütüncül ve birleştirici bir teori ortaya koyamamaktadır. Ortaya konulan akademik çalışmalar, teoriler birleştirici ve bütüncül bir göç teorisine yönelik çabalar olarak okunabilir.

Kaynakça | References

- Abadan-Unat, N. (1977). Implications of migration on emancipation and pseudo-emancipation of Turkish women. *International Migration Review*, 11(1), 31-58.
- Abadan-Unat, N. (2006). *Bitmeyen göç, konuk işçilikten ulus-ötesi yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Akyıldız, İ. E. (2016). Göç teorilerinin karşılaştırmalı analizi. *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 35(2), 127-176.
- Borjas, G. J. (2003). The labor demand curve is downward sloping: Reexamining the impact of immigration on the labor market. *The quarterly journal of economics*, 118(4), 1335-1374.
- Brown, G. S. (2004). *Coping with long-distance nationalism: inter-ethnic conflict in a diaspora context*. The University of Texas at Austin.
- Bulgur, D. (2004). Ticareten sömürgecilğe XIX. yüzyılda Hindistan ve İngiliz hâkimiyeti. *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 17, 63-102.
- Caldwell, C. (2011). *Avrupa'da devrimin yansımaları, göç İslam ve Batı* (Çev. Hasan Kaya). İstanbul: Profil Yayınları.

- Castles, S ve Miller, M. (2008). *Göçler çağı: Modern Dünyada uluslararası göç hareketleri (3. Basım)* (Çev. İbrahim Akbulut, Bülent Bal). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chatelard, G. (2003). *Iraqi forced migrants in Jordan: Conditions, religious networks and the smuggling process (No. 2003/34)*. WIDER Discussion Paper.
- Çağlayan, S. (2006). Göç kuramları, göç ve göçmen ilişkisi. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, 67-91.
- De Haas, H. (2008). *Migration and Development: A Theoretical Perspective, Working Paper presented for International Migration Institute*. James Martin 21st Century School, University of Oxford, Paper 9, Oxford.
- Demir, E. (2021). Göç Sosyolojisi. *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 131-138.
- Demir, E. (2022a). Antalya'nın Nüfusu ve Sosyal Özellikleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Turkish Academic Research Review* , 7(1) , 75-96 . DOI: 10.30622/tarr.1054170.
- Demir, E. (2022b). Orhan Pamuk'un romanlarında göç, kültür ve kimlik ilişkisi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (73), 100-113.
- Demir, E. (2022c). Akdenizlilik Kimliği ve Bir Akdeniz Okuması Bağlamında Aganta Burina Burinata'da İnsan ve Mekân. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* , (30), 222-238 . DOI: 10.54600/igdirsosbilder.1071881.
- Dietz, B. & Kaczmarczyk, P. (2008). On the demand side of international labour mobility: The structure of the German labour market as a causal factor of seasonal Polish migration. *International Migration in Europe. New Trends and New Methods of Analysis*, 37-64.
- Doğan, İ. (2018). *Göç ve kültür*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Fassmann, H. & İçduygu, A. (2013). Turks in Europe: Migration flows, migrant stocks and demographic structure. *European Review*, 21(3), 349.
- Futo, P., Jandl, M. & Karsakova, L. (2005). Illegal migration and human smuggling in Central and Eastern Europe. *Migracijske i etničke teme*, 21(1-2), 35-54.
- Grigg, D. B. (1977). E. G. Ravenstein and the Laws of Migration. *Journal of Historical Geography*, 3(1), 41-42.
- Guilomoto, C. Z. and Sandron, F. (2001). The Internal Dynamics of Migration Networks in Developing Countries. *Population: An English Selection*, 13(2): 135-164.
- Gunbayi, I. (2020). Action research as a mixed methods research: Definition, philosophy, types, process, political and ethical issues and pros and cons. *Journal of Mixed Methods Studies*, (2). 16-25.
- Güllüpinar, F. (2012). Göç olgusunun ekonomi-politiği ve uluslararası göç kuramları üzerine bir değerlendirme. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(4).53-85.
- Günarlan, H. (2019). Hindistan' da İngilizlere Karşı Ortaya Çıkan İlk İsyen Hareketlerinin sebepleri. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 45, 417-439.

- Heckmann, F. (2007). *Towards a better understanding of human smuggling*. (IMISCOE Policy Brief, 5). Bamberg: europäisches forum für migrationsstudien (efms) Institut an der Universität Bamberg. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-352881>.
- Herman, E. (2006). Migration as a Family Business: The Role of Personal Networks in the Mobility Phase of Migration. *International Migration*, 44, 191–230. doi:10.1111/j.1468-2435.2006.00384.x.
- İçduygu, A. (2015). *Turkey's evolving migration policies: A Mediterranean transit stop at the doors of the EU*. Istituto affari internazionali.
- İçduygu, A., Erder, S., & Gençkaya, Ö. F. (2014). *Türkiye'nin uluslararası göç politikaları: 1923-2023*. İstanbul: Koç Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi.
- Keleş, R. (1998). *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Yayınları.
- Koser, K. (2008). Why Migrant Smuggling Pay, *International Migration*. Blackwell Publishing, 46(2), 1-24.
- Lee, E. S. (1969). A Theory of Migration. J.A. Jackson (der.) *Migration içinde*. Great Britain: Cambridge University Press, 283-297.
- Mabogunje, A.L. (1970). Systems Approach to the Theory of Rural-Urban Migration. *Geographical Analysis*, 2, 1-18.
- Martinez-Vela, C.A. (2001). World Systems Theory. *Engineering System Division*, 83, 1-5.
- Massey, D. S. Arango, J. Hugo, G. Kouaci, A. Pellegrino, A. and Taylor, J.E. (1993). Theories of International Migration: A Review and Appraisal. *Population and Development Review*, 19(3), 431-466.
- Özcan, Y. Z. (1998). *Türkiye'de İç Göç*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayını.
- Özyakışır, D. (2013). *Göç, Kuram ve Bölgesel Bir Uygulama*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Petersen, W. (1958). A general typology of migration. *American Sociological Review*, 23, 256–266. <https://doi.org/10.2307/2089239>.
- Piore, M. J. (1979). Qualitative research techniques in economics. *Administrative Science Quarterly*, 24(4), 560-569.
- Portes, A. (2010). Migration and social change: Some conceptual reflections. *Journal of ethnic and migration studies*, 36(10), 1537-1563.
- Ravenstein, E. G. (1885). The Laws of Migration. *Journal of the Statistical Society of London*, 48(2), 167-235.
- Sassen, S. (1990). *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sjaastad, L. A. (1962). The Costs and Returns of Human Migration. *Journal of Political Economy*, 70, 80-93.
- Stark, O. (1991). *The Migration of Labor*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Stouffer, S. A. (1940). Intervening Opportunities: A Theory Relating Mobility and Distance. *American Sociological Review*, 5(6), 845-867.

- Tekeli, İ. (1975). Göç teorileri ve politikası arasındaki ilişkiler. *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 1(1), 153-176.
- Tekeli, İ. (2008). *Göç ve ötesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Toksöz, G. (2006). *Uluslar Arası Emek Göçü*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tolbert, S. P. & Zucker, L. G. (1999). The Institutionalization of institutional Theory. S. R. Clegg and C. Hardy (Ed.), *Studying Organization Theory & Method* içinde (169-184). SAGE Publications.
- Uslu, F., Yayla, O., Guven, Y., Ergun, G. S., Demir, E., Erol, S., ... & Gozen, E. (2023). The Perception of Cultural Authenticity, Destination Attachment, and Support for Cultural Heritage Tourism Development by Local People: The Moderator Role of Cultural Sustainability. *Sustainability*, 15(22), 15794.
- Wallerstein, I. (1979). *The Capitalist World-Economy*. Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (1995). Kapitalist Dünya Ekonomisinde Hane Yapıları ve Emek Göçü Oluşumu, Irk Ulus Sınıf (Der. Balibar, E. ve Wallerstein, I) İstanbul: Metis Yayınları.
- Yalçın, C. (2004). *Göç sosyolojisi*. İstanbul: Anı Yayıncılık.

Structured Abstract

Migration is a dynamic phenomenon with a temporal and spatial dimension. Migration reveals the social, political, cultural, economic and demographic changes of human communities that were forced to change the geography they lived in due to the effects of natural disasters such as hunger, housing, drought, earthquake and flood in primitive times. The phenomenon of migration, which has a continuous and changing structure, reflects the multidimensional process of social change and transformation.

Evaluating migrations on the basis of population mobility, he examined them in two parts as mutual and voluntary spatial displacement of immigrants and forced displacement of immigrants. When the volumes, distances and characteristics of migrations change, different definitions of migration may arise. There are many definitions of migration made based on different variables in the literature. The common point of these definitions has been “population mobility”. Therefore, migrations, regardless of their causes or dynamics, reveal a process of human mobility. The social mobility process is divided into two parts. The first is the migration movement, which is shaped by economic concerns, demands for individual freedom, political pressures, access to education and health services, religious and cultural reasons. The second is the labor migrations made due to the labor force needed in another country with economic motivation.

Migration has not only been a geographical displacement of one or more human communities for a certain period of time, but also a transformation process involving social, cultural, economic diversity and social change. In the academic researches conducted on migration studies, it Decrees the sociological, economic, political and demographic changes between the origin and destination points that started with migration. Migration studies include studies on change and transformation. Migrations constitute the step of the process of building an ancient civilization. The social, political and economic developments that humanity has experienced are important in terms of determining the direction, time, place and character of migrations. For example, factors such as wars, the emergence of the industrialization period, the strengthening of nation-state structures, the spread of globalization have triggered the mobility of the population. İlhan Tekeli, who made a socio-economic assessment of migration, stated that migration mobility develops within the scope of production-consumption relations, and that the balance of labor, supply and demand within a social system reveals social mobility. Migration is a phenomenon that makes the production of labor force in space effective and is shaped by networks such as telecommunications and transportation within a social system. Through migrations, the population can be distributed to economic resources more effectively, and the quality of labor and production can increase. Although migrations are a part of social, cultural and economic change, they have a character that gives social and economic mobility to societies.

Along with migration, the fabric of societies, economic activities, and lifestyles can change. It is understood that migration has a function that affects the institutions, economic activities and political culture that are in a relationship of interdependence with each other and make up the social structure. Migrations have also brought a new excitement and meaning to human life in terms of causing changes and transformations in the life form, the

value system, and the mode of production. Migrations have shown gradual variability. First, it was seen from the countryside to the city, then from the city to the city, and finally from the big cities abroad.

According to the Relations Network Migration Theory, factors such as family, kin communities, ethnic elements, acquaintances, friends play a significant role in the formation of transnational migration movements. An example of this situation can be given by the strategies of individuals migrating from Turkey to Germany, such as finding a job, housing problems and reducing travel costs thanks to relatives and compatriot associations. According to the theory, the process of migration mobility has gained momentum with the expansion of transnational migration and migrant network. In addition, it is believed that large-scale macro structures (state law, trade agreements, labor agreements, the structure and conditions of employment) are insufficient to explain their impact on migration. The Theory of Institutional Theory has suggested that migrations have gained continuity as a result of the institutionalization of legal and illegal institutions of migration. In addition to the official migration governance institutions, the theory explaining that an illegal migration industry has been formed through migrant smuggling social networks has emphasized the dynamic structure of migration. According to the theory, individuals who cannot migrate abroad through official means through migrant smuggling illegally constitute a large black market. One of the most comprehensive migration theories is the Theory of Migration Systems. Taking into account the factors of macro and micro structures, large-scale institutions and individual preferences, reflecting the effects of household preferences, Migration Systems Theory is a generally accepted approach due to its theoretical infrastructure and inclusive feature.

The migration theories put forward aim to understand and analyze migrations, to be able to determine what the dynamics behind migrations are. In fact, the theories aim to reveal the characteristics of the migration phenomenon by examining the dimensions of social and cultural change from the point of view of their academic disciplines. Since the phenomenon of migration is studied by different disciplines and theories are produced, the perspectives of different disciplines also cannot put forward a holistic and unifying theory. The academic studies, theories put forward can be read as efforts towards a unifying and holistic migration theory.

Çok Kategorili Puanlanan Maddelerden Oluşan Testlerde Klasik Test Kuramı ve Madde Tepki Kuramı'na Dayalı Test Eşitleme Yöntemlerinin Karşılaştırılması*

Comparison of Test Equating Methods Based on Classical Test Theory and Item Response Theory in Polytomously Scored Tests

Öz

Aynı örtük özelliği ölçen testin benzer zorluklara sahip iki formunun puanlarının birbirine dönüştürülmesini içeren istatistiksel süreç test eşitleme olarak tanımlanır. Bu çalışma* çok kategorili puanlanan maddelerden oluşan test formlarının eşitlenmesi sürecinde Klasik Test Kuramı ve Madde Tepki Kuramı'na dayalı test eşitleme yöntemlerinden elde edilen hataların karşılaştırılmasını amaçlayan bir olasılıksal simülasyon çalışmasıdır. Yürütülen çalışmada örneklem büyüklüğü 50, 100, 300, 1000 ve 3000 kişi ve test uzunluğu 10, 20, 30, 40 ve 50 madde olmak üzere 2 değişimlenen koşul için 25 alt koşul belirlenmiştir. Bu alt koşullara uygun olarak 0 (yanlış), 1(kısmen doğru) ve 2 (tam doğru) şeklinde puanlanan geliştirilmiş kısmi puan modeline uyumlu simülatif veriler kullanılmıştır. Çalışmada veri setlerini üretmek için WinGen3 programından faydalanılmıştır. Üretilen veri setlerinin eşitleme süreci R programı ile yürütülmüştür. Bu çalışmada doğrusal, ortalama ve eşit yüzdelikli eşitleme yöntemleri olmak üzere üç Klasik Test Kuramı yöntemi (KTK) ve ortalama-ortalama ve ortalama-standart sapma olmak üzere iki Madde Tepki Kuramı (MTK) yöntemi kullanılmıştır. Üretilen test formları kullanılarak üç KTK yönteminden ve iki MTK yönteminden elde edilen eşitlemenin standart hataları hesaplanmış ve yöntemlerden elde edilen hata miktarları karşılaştırılmıştır. Araştırma sonucunda, farklı örneklem büyüklüğü ve farklı test uzunluğuna göre üretilen test formlarının eşitlenmesi sürecinde en az hata ile eşitleme yapan yöntemin eşit yüzdelikli eşitleme yöntemi ve en fazla hata ile eşitleme yapan yöntemin ortalama-ortalama yöntemi olduğu saptanmıştır. Çalışmanın sonucunun literatürle uyumlu olduğu görülmüştür. Test eşitleme yöntemleri örneklem uzunluğu bağlamında incelendiğinde örneklem büyüklüğü arttıkça test eşitleme hatasının azaldığı belirlenmiştir. Yöntemler, test uzunluğu bağlamında değerlendirildiğinde ise madde sayısı arttıkça hesaplanan hata miktarının da arttığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Eğitim Bilimleri, Test eşitleme, Madde Tepki Kuramı, Klasik Test Kuramı, Eşitleme hatası, Çok kategorili puanlanan testler.

Abstract

The statistical process of converting the scores of two forms of a test measuring the same latent trait with similar difficulties is defined as test equating. This study is a stochastic simulation study aiming to compare the errors obtained from test equating methods based on Classical Test Theory and Item Response Theory in the process of equating test forms consisting of polytomously scored items. In the study, 25 sub-conditions were determined for 2 varying conditions with sample sizes of 50, 100, 300, 1000, and 3000 people and test lengths of 10, 20, 30, 40 and 50 items. In accordance with these sub-conditions, simulative data compatible with the Generalized Partial Credit Model, which is scored as 0 (incorrect), 1 (partially correct), and 2 (fully correct), were used. WinGen3 program was used to generate the data sets in the study. The equating process of the generated data sets was carried out with the R program. In this study, three Classical Test Theory (CTT) methods, namely linear, mean, and equipercetile equating methods, and two Item Response Theory (IRT) methods, namely mean-mean and mean-sigma, were used. Using the test forms produced, the standard errors of equating obtained from the three CTT methods and the two IRT methods were calculated, and the error amounts obtained from the methods were compared. As a result of the study, it was found that the method that equalized with the least error in the process of equating the test forms produced according to different sample sizes and different test lengths was the equipercetile equating method and the method that equalized with the most error was the mean-mean method. The results of the study were found to be consistent with the literature. When the test equating methods were analyzed in terms of sample length, it was determined that the test equating error decreased as the sample size increased. When the methods were evaluated in terms of test length, it was concluded that the amount of error calculated increased as the number of items increased.

Keywords: Educational Sciences, Test equating, Item Response Theory, Classical Test Theory, Equating error, Polytomously scored tests.

Merve ÇÖRTÜK

Doktorant, Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Anabilim Dalı / PhD student, Akdeniz University, Faculty of Education Department of Measurement and Evaluation in Education mcortuk95@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7687-2206> <https://ror.org/01m59r132>

Alper SİNAN

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Anabilim Dalı / Associate Professor, Akdeniz University, Faculty of Education Department of Measurement and Evaluation in Education asinan@akdeniz.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6632-5500> <https://ror.org/01m59r132>

*Bu çalışma Merve Çörtük'ün 2022 yılı "Çok Kategorili Puanlanan Maddelerden Oluşan Testlerde Klasik Test Kuramı ve Madde Tepki Kuramı'na Dayalı Test Eşitleme Yöntemlerinin Karşılaştırılması" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 04.10.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 30.11.2023
Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atıf/Cite as: Çörtük, M.-Sinan, A. (2023). Çok kategorili puanlanan maddelerden oluşan testlerde klasik test kuramı ve madde tepki kuramı'na dayalı test eşitleme yöntemlerinin karşılaştırılması. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1429-1439.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncu/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Merve Çörtük - Alper Sinan

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

1.Giriş

Eğitim ve psikolojide ölçülmek istenen özellik her zaman doğrudan ölçülebilir değildir. Bu nedenle çeşitli ölçme araçları kullanılır. Özellikle eğitimde ölçme araçları önemli yere sahiptir. Okullarda ilgi, yetenek gibi duyuşsal özellikleri ölçen araçların yanısıra maksimum performansı ölçen araçlara da sıklıkla yer verilmektedir. Öğretmenler ve eğitim yöneticileri sıklıkla birkaç farklı test türüyle elde edilen sonuçlara göre hareket etmektedir. Bu testlerin yanı sıra belirli bir eğitim veya öğretim programının etkilerini ölçmek için de başarı testleri kullanılmaktadır (Anastasi, 1976). Sadece okullar değil ülke genelinde de her yıl onlarca test uygulanmaktadır. Lise ve üniversite gibi eğitim kademelerine geçiş için yapılan testler, meslek hayatına geçişte kurumların yaptığı testler bunların sadece bir kısmını oluşturmaktadır. Yapılan bu testlerin sonuçlarıyla bireyin hayatını etkileyen önemli kararlar alınmaktadır. Dolayısıyla da sonuçların geçerli ve güvenilir olması istenmektedir. Sonuçların güvenilirliğini etkileyen en önemli faktörlerden birisi bu testlerde yer alan maddelerin yalnızca bir kez kullanılıyor oluşu ve yılda bir ya da daha fazla yapılması halinde farklı test formlarının yer almasıdır. Geniş ölçekli testleri bireylerin yıl içerisinde birden fazla alma hakkının olması aynı test formunun kullanılmasını imkânsız hale getirmektedir. Bu duruma bağlı olarak da farklı test formları kullanılmaktadır. Aynı testin farklı formlarını alan bireylerden birinin diğerine karşı avantaj ya da dezavantaj sahibi olmaması için bu formların benzer olması gerekmektedir. Formların benzerliğinin kontrol edilmesi test ilişkilendirme işlemi ile mümkün olmaktadır (Kolen & Brennan, 2014).

Mislevy (1992) ve Linn (1993), ilişkilendirme terimini, bir testin sonuçlarını diğer testlerle karşılaştırılabilir hale getirmek amacıyla kullanılan bir genel terim olarak kullanmışlardır; bu terimi beş ana başlık altında toplamışlardır: eşitleme, kalibrasyon, istatistiksel moderasyon, kestirim ve sosyal moderasyon.

Eşitleme, bir testten elde edilen puanların diğer bir testten elde edilen puanlar yerine kullanılabilmesini sağlayan bir ilişkilendirme yöntemidir. Diğer ilişkilendirme yöntemlerine göre daha zor istatistiksel sürece sahip olmasına rağmen en güçlü ilişkilendirme yöntemi olması nedeniyle avantaj sağlamaktadır. Varsayımların sağlandığı durumda, eşitlenmiş iki test puanları birbirinin yerine kullanılabilir. Kalibrasyon, bir testin daha kısa ve tipik olarak daha az güvenilir bir versiyonunun, daha uzun ve güvenilir bir versiyonu ile karşılaştırılmasını içerir; bu, farklı test formlarını karşılaştırılabilir kılar. İstatistiksel moderasyon, farklı kaynaklardan gelen veya farklı özellikleri ölçen testlerin karşılaştırılmasını sağlayan bir yöntemdir ve genellikle bu tür karşılaştırmalar için ankor testleri kullanılır. Kestirim, bir test veya formdan elde edilen puanlarla başka bir formun veya testin puanlarını tahmin etmeyi içerir ve genellikle grup ve zaman bağlamında kullanılır. Sosyal moderasyon, farklı kişiler tarafından ve standart bir puanlama düzenine göre elde edilen puanların karşılaştırılmasını ifade eder, bu özellikle sosyal bilimler veya toplumsal faktörlerin etkisi altında olan alanlarda kullanışlıdır.

Test eşitleme yöntemleri genel olarak geleneksel eşitleme yöntemleri ve Madde Tepki Kuramı'na dayalı eşitleme yöntemleri olmak üzere iki başlık altında yer almaktadır. Geleneksel eşitleme yöntemleri Klasik Test Kuramı'na dayalı eşitleme yöntemleri olarak da bilinmektedir. Bu çalışmada geleneksel test eşitleme yöntemlerinden ortalama, eşit yüzdelikli ve doğrusal eşitleme; Madde Tepki Kuramı'na dayalı test eşitleme yöntemlerinden ortalama-ortalama ve ortalama-standart sapma yöntemleri kullanılmıştır.

Eşit Yüzdelikli Eşitleme. Aynı özelliği ölçen testin bir formunda yer alan bir puan ve diğer formunda yer alan bir puanın yüzdelik sıralaması aynıysa testi alan grup içerisinde eşit olduğu kabul edilir. Buna göre, puanları

ayarlamak için testin bir formunda yer alan puanları testin diğer formunda yer alan puanlara eşitlemek için bir formun puanları aynı yüzdelik dilimde yer aldığı diğer form puanlarına dönüştürülür. Bu işlem eşit yüzdelikli eşitleme işlemi olarak adlandırılır (Livingston, 2014).

Doğrusal eşitleme. Bu yöntemde, ortalamalar ve standart sapma dışında iki test formuna ait puanların eşit olduğu varsayılır (Muraki, Hombo, & Lee, 2000). İki form arasındaki farkları sabit olarak düşünmek yerine iki test formu arasındaki zorluk farklılıklarının puan ölçeği boyunca değişmesine izin verir. Doğrusal eşitlemede, ortalamalarına eşit uzaklıkta olan puanlar standart sapma birimlerinde eşit olarak ayarlanır. Bu nedenle, doğrusal eşitleme, iki formun araçlarının yanı sıra ölçek birimlerinin de farklı olmasına izin vermektedir.

Ortalama eşitleme. Bu yöntem, doğrusal eşitleme ve eşit yüzdelikli eşitlemeye göre daha az katıdır. Testin iki formundan alınan puan ortalamalarının eşit olması gerektiği varsayımına dayanır (Sansivieri, Wiberg, & Matteucci, 2017).

Ortalama-standart sapma eşitleme. Madde güçlük parametresinin standart sapması ve ortalaması kullanılarak elde edilen katsayılar aracılığıyla yürütülen bir test eşitleme yöntemidir (Marco, 1977).

Ortalama-ortalama eşitleme. Madde güçlük parametresiyle birlikte ayırt edicilik parametresinin de dikkate alındığı ve bu parametrelerin ölçek puan dönüşümünde kullanıldığı eşitleme yöntemidir (Lloyd & Hover, 1980).

Bootstrap yöntemi, standart hataları tahmin etmek için kullanılan bir yöntemdir ve bu yöntem Efron (1982) tarafından geliştirilmiştir. Bootstrap yöntemi ile standart hata hesaplama işlemi beş adımda gerçekleştirilir, bu adımları Kolen ve Brennan (2014) aşağıdaki gibi açıklar:

1. İlk olarak, N büyüklüğünde bir örnekleme başlanır. Bu örnek veri, orijinal veriden çekilir.
2. Ardından, bu N boyutundaki örnek veriler kullanılarak çeşitli örnek veriler oluşturulur. Her bir örneklem, rastgele verileri içerir.
3. Her bir örneklem için örneklem ortalaması hesaplanır. Bu, her örneklem için ayrı ayrı yapılır.
4. Adım 2 ve 3, R kez tekrarlanır. Yani, R farklı örneklem oluşturulur ve her bir örneklem ortalaması hesaplanır.
5. Son olarak, bu R örneklem ortalamalarının standart sapması hesaplanır. Bu standart sapma, istatistiğin tahmini bootstrap standart hatasıdır ve istatistiğin güvenilirliğini değerlendirmek için kullanılır.

Bu araştırmanın ana amacı, değişen test uzunlukları ve örneklem büyüklükleri altında çeşitli test eşitleme yöntemlerini (ortalama, eşit yüzdelikli, doğrusal, ortalama-ortalama ve ortalama-standart sapma) kullanarak test formlarını eşitleme hatalarını karşılaştırmaktır. Bu kapsamda, farklı test uzunluklarına sahip testler (10, 20, 30, 40 ve 50 madde) ve değişen örneklem büyüklüklerine sahip gruplar (50, 100, 300, 1000 ve 3000) üzerinde çalışılarak, hangi test eşitleme yönteminin en düşük hata oranına sahip olduğu sorusu yanıtlanmaya çalışılmıştır.

2.Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma, temel bir araştırma türüdür ve temel araştırma, bir teori veya hipotezin altında yatan süreçleri açıklamaya yönelik bir çalışma olarak tanımlanır (Fraenkel, Wallen, & Hyun, 2012). Bu çalışma, farklı test uzunlukları ve örneklem büyüklükleri üzerinde odaklanarak test eşitleme yöntemlerini karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, hangi yöntemin en düşük hata oranını verdiğini belirlemek ve teorik çalışmalara katkıda bulunmaktır. Bu nedenle, bu çalışma temel bir araştırma türünü yansıtmaktadır.

Eğitim alanında önemli katkılar sağlayan simülasyon çalışmaları genellikle iki ana kategori altında incelenir: belirleyici ve olasılıksal simülasyon çalışmaları. Belirleyici simülasyon çalışmalarında, tüm koşullar sabit tutulurken, olasılıksal simülasyon çalışmalarında en az bir koşul değişken olarak ele alınır (Cohen, Manion, & Morrison, 2007). Bu bağlamda, bu çalışma ayrıca bir olasılıksal simülasyon çalışmasıdır.

2.2. Verilerin Üretilmesi

Bu çalışmada, verilerin oluşturulmasında Madde Tepki Kuramı (MTK) temelinde çok kategorili puanlama sistemine sahip testler için geliştirilen genelleştirilmiş kısmi kredi modeli kullanılmıştır. Bu çalışmanın kapsamında kullanılan veriler, erişimi ücretsiz olan WinGen3 programı kullanılarak üretilmiştir (K. T. Han, 2007). Çalışma boyunca veri üretme sürecinde sabit tutulan koşullar Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Sabit Tutulan Koşullar

	En küçük değer	En büyük değer
a parametresi	0.2	2.8
b parametresi	-3	3
c parametresi	-	-
Yetenek	-3	3
Tekrar Sayısı	25	
Model	Genelleştirilmiş Kısmi Kredi Modeli	
Kategori Sayısı	3	

Değişimlenen tutulan koşullar Tablo 2'de gösterilmektedir.

Bu çalışmada, kişilerin yetenek düzeyleri, a ve b parametrelerinin dağılımları ve tekrar sayısı sabit tutulmuştur. Ayrıca, tüm veri setleri genelleştirilmiş kısmi kredi modeline (GPCM) uygun olarak üretilmiştir. Bu seçim, GPCM'nin başarı testlerinde kullanılmasının ve a parametresinin de dahil edilmesinin avantajları nedeniyle yapılmıştır (de Ayala, 2009). Veriler, çok kategorili puanlama sistemine sahip olan GPCM'ye uygun olarak 0 (yanlış), 1 (kısmen doğru) ve 2 (tam doğru) puanlama şeklinde üretilmiştir.

Verilerin genel popülasyonu temsil etmesi amacıyla, b parametresi için geniş bir aralık seçilmiş ve yetenek parametresi de b parametresine uygun bir şekilde üretilmiştir. Benzer şekilde, a parametresi için de geniş bir aralık tercih edilmiştir.

Bu araştırmada simülasyon çalışmalarından elde edilen sonuçların daha genellemeye uygun olabilmesi için yinelemeler yapılmıştır. Madde Tepki Kuramı temelli çalışmalarda, 25 yinelemenin yeterli olduğu literatürde belirtilmektedir (Harwell, Stone, Hsu, & Kirisci, 1996). Bu nedenle, bu çalışmada her alt koşul için 25 yineleme kullanılmıştır.

Tablo 2. Değişimlenen Koşullar

Örneklem Büyükülüğü	Değerler				
	50	100	300	1000	3000
Test Uzunluğu	10	20	30	40	50

Tablo 2 incelendiğinde iki değişimlenen koşul olduğu görülmektedir: örneklem büyüklüğü ve test uzunluğu. Bu çalışmada Klasik Test Kuramı ve Madde Tepki Kuramı'na dayalı eşitleme yöntemleri karşılaştırılması amaçlandığı için örneklem büyüklükleri geniş bir aralıkta seçilmiştir. Türkiye'de uygulanan geniş ölçekli testler göz önünde bulundurularak test uzunluğu olarak 10, 20, 30, 40 ve 50 maddeden oluşan testler ile çalışma yürütülmüştür.

Değişimlenen koşullar göz önünde bulundurulduğunda; örneklem büyüklüğü koşulu (5 koşul) ve test uzunluğu koşulu (5 koşul) olmak üzere 25 koşul olmaktadır. Bu durumda üretilen her koşul için bir adet X formu ve bir adet Y formu olmak üzere toplam 50 test formu oluşturulmuştur. Çalışma verileri 25 tekrarla üretildiğinde 1250 adet cevap örüntüsü elde edilmiştir.

2.3.Verilerin Analizi

Bu araştırmada kullanılan veriler WinGen3 programı aracılığıyla üretilmiştir (K. T. Han & Hambleton, 2007). Verilerin üretilmesinde MTK temelinde çok kategorili puanlanan testler için oluşturulan genelleştirilmiş kısmi kredi modeli (GPCM) kullanılmıştır. Çalışma kapsamında üretilen verilerin KTK'ye dayalı eşitleme yöntemleri ile eşitlenmesinde R 4.1.2 programı (R core team, 2021) Equate paketi (Albano, 2016) kullanılmıştır. MTK'ye dayalı test eşitleme yöntemleri için ise IRTEQ programı kullanılmıştır. Eşitleme süreci boyunca verilerin düzenlenmesi ve bootstrap hata miktarlarının hesaplanması Microsoft Excel aracılığıyla yapılmıştır.

3.Bulgular

Tablo 3. Madde Sayıları ve Örneklem Büyüklüklerine Göre Hata Miktarları

Madde Sayısı	Örneklem Büyükülüğü	ESH				
		O	D	E.Y.	O-O	O-S
	50	1.51	1.56	1.35	1.94	1.99

	100	1.73	1.76	1.50	2.84	1.95
10	300	1.62	1.66	1.47	1.99	1.67
	1000	1.47	1.49	1.34	2.71	1.76
	3000	1.42	1.41	1.27	1.71	1.30
	50	4.18	4.30	3.58	3.09	2.58
	100	2.75	2.84	2.51	3.44	2.61
20	300	2.59	2.64	2.22	3.50	2.10
	1000	2.00	2.00	1.70	3.09	1.63
	3000	2.52	2.48	2.24	2.65	2.35
	50	4.38	4.44	3.72	4.39	2.98
	100	3.45	3.38	2.87	4.76	2.40
30	300	2.73	2.70	2.41	3.78	2.64
	1000	2.65	2.63	2.39	3.67	2.16
	3000	2.12	2.13	1.91	3.55	2.12
	50	5.03	5.22	4.43	4.99	3.24
	100	3.90	3.89	3.42	4.95	2.71
40	300	3.18	3.25	2.86	4.79	2.98
	1000	2.76	2.76	2.49	5.06	3.29
	3000	2.68	2.68	2.36	5.05	2.41
	50	6.80	7.14	6.01	5.12	3.68
	100	4.42	4.50	4.04	5.03	4.27
50	300	3.94	3.96	3.44	6.46	3.44
	1000	3.30	3.29	2.91	4.96	3.64
	3000	2.98	3.00	2.69	4.71	2.23

10 maddeden oluşan testlerin eşitlenmesi sırasında elde edilen hatalar incelendiğinde, beş farklı örneklem büyüklüğü için en küçük hatanın eşit yüzdelikli eşitleme yöntemi tarafından üretildiği görülmüştür. Diğer taraftan, en yüksek hataların ortalama-ortalama ve ortalama-standart sapma yöntemleri kullanılarak elde edildiği belirlenmiştir. Klasik Test Kuramı'na dayalı ortalama, doğrusal ve eşit yüzdelikli eşitleme yöntemlerinde

örneklem büyüklüğü sırasıyla 300, 1000 ve 3000 olduğunda hata miktarlarının azaldığı gözlemlenirken, Madde Tepki Kuramı'na dayalı ortalama-ortalama ve ortalama-standart sapma yöntemlerinden elde edilen hata miktarlarının önce artma sonra azalma eğiliminde oldukları gözlemlenmiştir.

20 maddeden oluşan testlerin eşitlenmesinden elde edilen hatalar incelendiğinde, en düşük hata eşit yüzdelli ve ortalama-standart sapma yöntemlerinden elde edilirken en yüksek hatayı veren yöntemlerin doğrusal eşitleme ve ortalama-ortalama eşitleme yöntemleri olduğu belirlenmiştir. Genel olarak en düşük hatanın 20 madde için de eşit yüzdelli eşitleme yönteminden elde edildiği söylenebilir.

30 maddeden oluşan testlerin eşitlenmesi sırasında elde edilen hatalar incelendiğinde, en düşük hata Madde Tepki Kuramı (MTK)'ye dayalı eşitleme yöntemlerinden ortalama-standart sapma ve Klasik Test Kuramı (KTK)'ye dayalı eşitleme yöntemlerinden eşit yüzdelli eşitleme yöntemi kullanılarak elde edilmiştir. Diğer yandan, en yüksek hatalar MTK'ye dayalı eşitleme yöntemlerinden ortalama-ortalama ve KTK'ye dayalı eşitleme yöntemlerinden doğrusal eşitleme yöntemi kullanılarak elde edilmiştir.

40 ve 50 maddeden oluşan testlerin eşitlenmesi sırasında elde edilen hatalar incelendiğinde, diğer test uzunluklarına ait bulgulara benzer şekilde en düşük hatanın eşit yüzdelli ve ortalama-standart sapma yöntemleri kullanılarak elde edildiği görülmüştür. Ayrıca, en yüksek hataların doğrusal eşitleme ve ortalama-ortalama eşitleme yöntemleri kullanılarak elde edildiği belirlenmiştir. Bu sonuçlar, farklı test uzunlukları için de benzer eşitleme eğilimlerinin olduğunu göstermektedir.

4.Sonuç ve Tartışma

Bu araştırmada farklı örneklem büyüklüğü ve test uzunluğu koşullarında, Klasik Test Kuramı'na dayalı ortalama, doğrusal, eşit yüzdelli eşitleme yöntemleri ve Madde Tepki Kuramı'na dayalı ortalama-ortalama ve ortalama-standart sapma yöntemlerinin karşılaştırılması amaçlanmıştır.

Literatürde test eşitleme süreci için yöntemlerin karşılaştırıldığı benzer çalışmalar bulunmaktadır. Kolen (1981), Klasik Test Kuramı'na dayalı eşitleme yöntemi olan eşit yüzdelli eşitlemeyi ve Madde Tepki Kuramı'na dayalı 1PL ve 3PL yöntemlerini karşılaştırmış ve eşit yüzdelli eşitleme ile 3PL eşitleme yöntemlerinin 1PL'den daha iyi sonuçlar verdiğini bulmuştur. Kolen ve Whitney (1982), yaptıkları çalışmada eşit yüzdelli eşitlemenin daha iyi sonuçlar verdiğini bulmuşlardır. Şahhüseyinoğlu (2006), İngilizce puanlarını doğrusal, eşit yüzdelli ve Rasch eşitleme yöntemlerine göre eşitlemiş ve eşit yüzdelli eşitlemenin Rasch yöntemi kadar güvenilir sonuçlar verdiğine ulaşmıştır. Kilmen ve Demirtaşlı (2012), farklı örneklem büyüklüğüne sahip gruplarda MTK'ye dayalı test eşitleme yöntemlerini karşılaştırmış ve test karakteristik eğrisi yöntemlerinin daha az hata ile eşitleme yaptığını ve örneklem büyüklüğünün artmasının hesaplanan hata miktarını azalttığını belirtmişlerdir. Öztürk ve Anıl (2012) 2008 yılının ilkbahar ve sonbahar dönemlerinde yapılan ALES'in sayısal testinden elde edilen puanlarla doğrusal ve eşit yüzdelli eşitleme yöntemlerini kullanarak test eşitleme işlemini yapmışlar ve eşit yüzdelli eşitleme yönteminin daha düşük hatalı eşitleme yaptığı dolayısıyla bu yöntemin kullanılmasının daha doğru sonuçlar vereceği yargısına ulaşmışlardır. Gök ve Kelecioğlu (2014), test uzunluğu ve örneklem büyüklüğü koşullarına bağlı olarak test eşitleme çalışması yapmışlar ve ortalama-ortalama yönteminin daha az hata ile eşitleme yaptığını ve en fazla hata veren yöntemin ortalama-standart sapma yöntemi olduğunu gözlemlemişlerdir. Ayrıca, madde sayısının ve örneklem büyüklüğünün arttığı durumlarda daha kararlı eşitlemeler yapıldığını ve eşitlemenin standart hatasının daha düşük olduğunu belirtmişlerdir. Uysal ve Kilmen (2016), 3PL ve GPCM'ye

göre üretilen veriler ile test eşitleme çalışması yapmışlar ve test karakteristik eğrisi yönteminin daha az hata ile eşitleme yaptığını belirtmişlerdir. Pektaş ve Kılınç (2016) PISA 2012 Türkiye örnekleminde elde edilen verilerle ortalama eşitleme, doğrusal eşitleme ve eşit yüzdelli eşitleme yöntemlerini kullanarak test eşitleme çalışması yürütmüş ve eşitlemeden elde edilen hataların karşılaştırılması sonucunda puan dağılımlarının en doğru şekilde eşitlenmesini sağlayan eşitleme yönteminin eşit yüzdelli eşitleme yöntemi olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Nisa ve Retnawati (2018), MTK'ye dayalı yöntemleri karşılaştırmış ve en az hata ile eşitleme yapan yöntemin ortalama-ortalama yöntemi olduğunu bulmuşlardır.

İlgili literatür incelediğinde, Klasik Test Kuramı'na (KTK) ve Madde Tepki Kuramı'na (MTK) dayalı eşitleme yöntemlerinin karşılaştırıldığı ve genellikle daha az hata ile eşitleme yapan yöntemin KTK yöntemlerinden eşit yüzdelli eşitleme ve MTK yöntemlerinden de ortalama-ortalama ve test karakteristik eğrisi yöntemleri olduğunu gözlemlenmiştir. Bu çalışmada da literatürle uyumlu olarak eşit yüzdelli eşitlemenin daha az hata ile eşitleme yaptığı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak ortalama-ortalama yöntemi ile yapılan eşitlemelerde diğer yöntemlere göre hesaplanan hata miktarının daha fazla gözlenmiştir ve çalışma bu yönüyle literatürden farklılaşmaktadır.

Örnekleme büyüklüğünün değişken olarak alındığı çalışmalarda, örneklem büyüklüğünün arttıkça hesaplanan hata miktarının azaldığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu sonuç test eşitleme konusunda yapılan diğer çalışmalarla benzerlik göstermektedir. Örneklem büyüklüğü dışında, test uzunluğunun değişken olarak ele alındığı çalışmalarda, madde sayısının arttıkça hata miktarının azaldığı gözlemlenmektedir. Literatürde gözlemlenen bulguların aksine bu çalışmada farklı bir sonuç elde edilmiş ve test uzunluğunun arttıkça yöntemlerden elde edilen hatanın arttığı görülmüştür. Bu sonuçlar, eşitleme sürecinde örneklem büyüklüğü ve test uzunluğunun etkilerinin karmaşık olabileceğini ve çalışma koşullarına bağlı olarak değişebileceğini göstermektedir.

5.Öneriler

Bu araştırmadan elde edilen bulgulara dayanarak test eşitleme alanında yapılabilecek araştırmalar için aşağıdaki öneriler sunulabilir:

1. Gerçek Verilerle Yapılan Araştırmalar: Bu çalışma bilgisayar ortamında üretilmiş simülatif verilerle yürütülmüştür. Benzer bir çalışma gerçek bir test uygulamasından elde edilen verilerle yapılabilir. Bu, laboratuvar koşullarının gerçek dünya uygulamalarına nasıl uyarlandığının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir.
2. Farklı Model ve Kategori Sayıları: Bu çalışmada veriler MTK'ye dayalı genelleştirilmiş kısmi puan modeli kullanılarak incelenmiştir. Farklı modellerin ve farklı kategori sayılarının eşitleme süreçlerine etkisini inceleyen çalışmalar yapılabilir.
3. Parametre Aralıkları: Bu çalışmada madde ve yetenek parametreleri için geniş bir aralık kullanılmıştır. Farklı parametre aralıklarının test eşitleme sonuçlarına etkisini inceleyen çalışmalar yapılabilir.
4. Hata Kestirim Yöntemleri: Bu çalışmada hata kestirim yöntemlerinden bootstrap kullanılmıştır. Farklı hata kestirim yöntemlerinin kullanıldığı çalışmalar yapılabilir ve bu yöntemlerin farklı eşitleme süreçleri için etkileri karşılaştırılabilir.

Kaynakça | References

- Albano, A. D. (2016). {equate}: An {R} package for observed-score linking and equating. *Journal of Statistical Software*, 74(8), 1-36. doi:10.18637/jss.v074.i08
- Anastasi, A. (1976). *Psychological testing* (4. Baskı). London: Collier Macmillan Publishers
- Cohen, L., Manion, L., & Morrison, K. (2007). Internet-based research and computer usage. *İçinde Research Methods in Education* (6. Baskı, s. 226-252). New York: Routledge.
- de Ayala, R. J. (2009). *The theory and practice of item response theory*. New York: The Guilford Press.
- Efron, B. (1982). *The jackknife, the bootstrap and other resampling plans*. Retrieved from Philadelphia:
- Fraenkel, J. R., Wallen, N. E., & Hyun, H. H. (2012). *The nature of research. İçinde How to design and evaluate research in education* (8. Baskı). New York, NY: McGraw-Hill Education.
- Gök, B., & Kelecioğlu, H. (2014). Denk olmayan gruplarda ortak madde deseni kullanılarak madde tepki kuramına dayalı eşitleme yöntemlerinin karşılaştırılması. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10(1), 120-136.
- Han, K. T., & Hambleton, R. K. (2007). *User's manual: WinGen (642)*. Retrieved from Amherst, MA: University of Massachusetts:
- Harwell, M., Stone, C. A., Hsu, T., & Kirisci, L. (1996). Monte Carlo studies in Item Response Theory. *Applied Psychological Measurement*, 20(2), 101-125.
- Kilmen, S., & Demirtaşlı, N. (2012). Comparison of test equating methods based on item response theory according to the sample size and ability distribution *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 46, 130-134. doi: 10.1016/j.sbspro.2012.05.081
- Kolen, M. J. (1981). Comparison of traditional and item response theory methods for equating tests. *Journal of Educational Measurement Spring*, 18(1), 1-11.
- Kolen, M. J., & Brennan, R. L. (2014). *Test equating, scaling and linking: methods and practices* (3. Baskı). New York: Springer.
- Kolen, M. J., & Whitney, D. R. (1982). Comparison of four procedures for equating the tests of general educational development. *Journal of Educational Measurement*, 19(4), 279-293.
- Linn, L. L. (1993). Linking results of distinct assessments. *Applied Measurement in Education*, 6(1), 83-102. doi:10.1207/s15324818ame0601_5
- Livingston, S. A. (2014). *Equipercntile equating. İçinde Equating Test Scores (Without IRT)* (2. Baskı, s. 17-23): Educational Testing Service.
- Loyd, B. H., and Hoover, H. D. (1980). Vertical Equating Using the Rasch Model. *Journal of Educational Measurement*, 17 (3), 179-193.
- Marco, G. L. (1977). Item Characteristic Curve Solutions to Three Intractable Testing Problems. *Journal of Educational Measurement*, 14 (2), 139- 160.

- Mislevy, R. J. (1992). Linking educational assessments: concepts, issues, methods and prospects. Retrieved from Princeton,NJ:
- Muraki, E., Hombo, C. M., & Lee, Y. (2000). Equating and linking of performance assessments. *Psychological Measurement*, 24(4), 325-337.
- Nisa, C., & Retnawati, H. (2018). Comparing the methods of vertical equating for the math learning achievement tests for junior high school students. *REiD (Research and Evaluation in Education)*, 4(2), 164-174.
- Öztürk, N., & Anıl, D. (2012). Akademik personel ve lisansüstü eğitimi giriş sınavı puanlarının eşitlenmesi üzerine bir çalışma. *Eğitim ve Bilim*, 37(165), 180-193.
- Pektaş, S., & Kılınc, M. (2016). PISA 2012 matematik testlerinden iki kitapçığın gözlenen puan eşitleme yöntemleri ile eşitlenmesi Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (40), 432-444. doi:10.21764/efd.49376
- R core team. (2021). R: a language and environment for statistical computing. Retrieved from <https://www.R-project.org/>
- Sansivieri, V., Wiberg, M., & Matteucci, M. (2017). A review of test equating methods with a special focus on IRT-based approaches. *Statistica*, 77(4), 329-352.
- Şahhüseyinoğlu, D. (2006). İngilizce yeterlik sınavı puanlarının üç farklı eşitleme yöntemine göre karşılaştırılması. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (31), 115-125.
- Uysal, İ., & Kilmen, S. (2016). Comparison of item response theory test equating methods for mixed format tests. *International Online Journal of Educational Sciences*, 8(2), 1-11.

Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)

Araştırmacıların katkı oranı beyanı / Contribution rate statement of researchers:

1. Yazar/First author % 51

2. Yazar/Second author % 49

Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir. (No potential conflict of interest was reported by the authors).

Structured Abstract

The trait to be measured in education and psychology is often not observable. Therefore, various measurement tools are used to measure these characteristics. In education, many different characteristics, from affective characteristics to measuring maximum performance, are evaluated with measurement tools. These tests are important for teachers, educational administrators, and other decision-makers. In addition, many tests are administered throughout the country and the results of these tests affect important decisions in the lives of individuals. Therefore, test results must be reliable and valid. One of the reasons for using different test forms is the need to be able to take the same test more than once, which makes it impossible to use the same test form continuously. Therefore, different test forms should be similar, and this similarity can be controlled by test association. Test association can be categorized under five headings: equating, calibration, statistical moderation, estimation, and social moderation. Equating is an association method that allows scores obtained from one test to be used instead of scores obtained from another test. It involves a more demanding statistical process than other methods, but it is one of the most powerful association methods. When the assumptions are met, two equalized test scores can be used interchangeably. Test equating methods can be categorized under two headings: methods based on Classical Test Theory and methods based on Item Response Theory. In this study, mean, linear, and equipercentile equating methods from Classical Test Theory and mean-mean and mean-standard deviation methods from Item Response Theory were used in the equating process. Mean equating is based on the assumption that the mean scores of two test forms should be equal. Equipercentile equating assumes that the percentile rankings of the scores of the two forms of the test measuring the same trait are the same. The scores are transformed so that the scores of one form are in the other form's percentile. Linear equating assumes that the scores of the two test forms are equal except for their means and standard deviations. This method offers a flexible approach where scores can vary across scale units. The mean-mean method performs a test equating using the item difficulty parameter and the discrimination parameter. These parameters are used to convert scores into scale scores. The mean-standard deviation method equalizes scores using the standard deviation and means of the item difficulty parameter. The bootstrap method was used in the study to calculate the standard error of equating. This study, it was aimed to compare the errors of equalizing test forms using various test equating methods (mean, equal equipercentile, linear, mean-mean, and mean-standard deviation) under varying test lengths and sample sizes. Accordingly, tests with different test lengths (10, 20, 30, 40, and 50 items) and groups with varying sample sizes (50, 100, 300, 1000, and 3000) were studied to answer the question of which test equating method has the lowest error rate.

In this study, the WinGen3 program was used in the production of the data because of its free access. The data were generated in the form of 0 (incorrect), 1 (partially correct), and 2 (fully correct) scores in accordance with the generalized partial credit model, which is one of the Item Response Theory models with a polytomously scored system. The ability levels of the individuals, the distributions of the parameters a and b , and the number of repetitions were kept constant. For the data to be representative of the general data, a wide range was chosen for the b parameter and the ability parameter was generated in the same range as the b parameter. Similarly, a wide range was also preferred for a parameter. Since this study aims to compare test equating methods based on Classical Test Theory and Item Response Theory, the sample sizes were chosen from a wide range. In addition, different test lengths were examined by considering the large-scale tests used in Turkey. These tests include 10, 20, 30, 40 and 50 items. The study data were generated with 25 repetitions and 1250 response patterns were obtained in this case.

When the results obtained from the research were examined, it was seen that the lowest error was obtained from the equipercentile equating method in Classical Test Theory methods and from the mean-standard deviation method in Item Response Theory methods. When compared with the related literature, it is seen that there are similar results in the studies. The highest error was generally calculated in the linear equating method in Classical Test Theory methods and in the mean-mean method in Item Response Theory methods. When analyzed in the context of the changed conditions, it was concluded that the error decreased as the sample size increased. While this result is consistent with the literature, the increase in error as the number of items in the test increases is a result that this study differs from the literature.

Based on the findings obtained from this study, it is recommended to conduct studies with real data, to prefer different numbers of models and/or categories, and to choose narrower parameter ranges for future research in the field of test equating.

İslam Geleneğinde Müslümanların Çocuklarına Kur'an'ı Öğretme Motivasyonları

Motivations of Muslims for Teaching the Quran to Their Children in the Islamic Tradition

Öz

Çalışmanın amacı İslam geleneğinde Müslümanların çocuklara Kur'an öğretimindeki motivasyonlarının neler olduğunu tespit ve tahlil etmektir. Nitel yönteminin uygulandığı araştırmada doküman analiz tekniği ile klasik ve güncel kaynaklara ulaşılmıştır. Elde edilen veriler, makalede betimsel analiz tekniği ile işlenmiştir. Müslümanların Kur'an öğretimine çocukluk döneminde başlamalarının motivasyonları arasında modern çağlara kadar bütün toplumlarda yaygın görülen çocukluk algısıyla izah etmek mümkündür. Bu anlayışta çocuk, "minyatür yetişkin" olarak görülmektedir. Tüm dünyada olduğu gibi Müslümanların da daha çocuk yaşta, dinlerinin inananını yaratma çabası içerisinde oldukları ifade edilebilir. Bu bağlamda çocuklara verilen eğitimin merkezinde Kur'an öğretiminin yer almasındaki en temel motivasyonlardan birinin, kaynağını ve gücünü ayetlerin yorumları ve hadislerin şerhlerinden alan ve buna bağlı olarak yerleşen geleneksel anlayışın olduğu fark edilmektedir. Kur'an'ı öğretmenin ve onu öğrenmenin kişiye uhrevi sevap kazandıracağı inancı, eğitimin hedef kitlesini çocukları kapsayacak şekilde genişletmiştir. Çocukların da yerine getirmesi istenen namazın kabul şartlarından birinin Kur'an kıraati olması yine motivasyon kaynaklarından birini teşkil etmektedir. İslam medeniyetinin en temel kaynağı Kur'an kabul edilmektedir. İslam eğitim geleneğinde genellikle ergenlik ve yetişkinlik döneminde gerçekleştirile dini yüksek tahsilde Kur'an'ı okuyabilme ön koşul öğrenme olarak gereklidir. Kur'an'ı okuyabilme bilişsel giriş davranışının veya becerisinin çocuklukta temel eğitimde kazandırılmasına ağırlık verilmiştir. İslam düşünce geleneğinde tüm bilgi ve bilimlerin öz olarak Kur'an'da bulunduğu dair anlayış, yine temel eğitim seviyesinde çocuklara Kur'an öğretimine önem verilmesinde kendini tebarüz ettirmiştir. İslam eğitim düşüncesinde kalıcı davranışların yerleşmesinde çocukluk, pedagojik olarak en elverişli dönem ve çocuğa kazandırılması gereken en öncelikli davranış ise Kur'an'ı okuma becerisi kabul edilmiştir. Ancak İslam eğitim anlayışında çocuklara Kur'an öğretimi verilmesi konusunda Müslümanlarda oluşan hassasiyetin temelinde pedagojik anlayıştan ziyade dini öğretilerden beslenen geleneksellik söz konusudur.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, İslam Eğitimi, Kur'an Öğretimi, Çocuk, Gelenek, Pedagoji

Abstract

The aim of the study is to identify and analyze the motivations behind Muslims' teaching of the Quran to children within the Islamic tradition. Using qualitative methodology, the research accessed classic and contemporary sources through document analysis. The data obtained are processed in the article using descriptive analysis technique. The motivation for Muslims to start teaching the Quran from childhood can be explained by the perception of childhood prevalent in all societies up to the modern era. In this view, a child is seen as a "miniature adult". Like in the rest of the world, Muslims also strive to create believers of their religion from a young age. In this context, one of the fundamental motivations for placing Quran teaching at the center of children's education is the traditional understanding that draws its source and strength from the interpretations of verses and the explanations of hadiths. The belief that teaching and learning the Quran brings otherworldly rewards has expanded the target audience of education to include children. The requirement of Quran recitation as one of the conditions for the acceptance of prayer, which children are also expected to perform, is another source of motivation. The Quran is considered the fundamental source of Islamic civilization. In the Islamic education tradition, the ability to read the Quran is a necessary prerequisite for religious higher education usually undertaken during adolescence and adulthood. Emphasis is placed on acquiring the cognitive entry behavior or skill of being able to read the Quran during basic education in childhood. The understanding in Islamic thought tradition that all knowledge and sciences fundamentally reside in the Quran has manifested itself in the importance given to teaching the Quran to children at the basic education level. In Islamic educational thought, childhood is pedagogically the most favorable period for instilling lasting behaviors, and the most important behavior to be instilled in a child is the skill of reading the Quran. However, the sensitivity among Muslims regarding the teaching of the Quran to children in Islamic educational philosophy is rooted more in traditionalism fed by religious teachings than in pedagogical understanding.

Keywords: Religious Education, Islamic Education, Quran Teaching, Child, Tradition, Pedagogy

Kasım KOCAMAN

Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimler, Associate Professor, Kütahya Dumlupınar University, Faculty Islamic, Department of Philosophy and Religious Sciences.
kasim.kocaman@dpu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7083-6327>
<https://ror.org/01fxqs415>

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 08.11.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 25.12.2023
Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atıf/Cite as: Kocaman, K. (2023). İslam Geleneğinde Müslümanların Çocuklarına Kur'an'ı Öğretme Motivasyonları. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1440-1454.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Kasım Kocaman

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur'an taşıdığı dini-ahlaki öğretileriyle Müslümanlar nezdinde merkezi bir öneme ve tayin edici bir role sahiptir. İslam kültür ve medeniyetinin temel kaynağı Kur'an'dır. O, İslami eğitime ruhunu verdiği gibi aynı zamanda öğretimi gerçekleştirilen dini bilgi, duygu ve becerileri barındıran bir yapıya sahiptir. İslamiyet'in daha ilk yıllarından başlamak üzere Kur'an okunması, dinlenmesi, ezberlenmesi ve anlamı üzerinde düşünülmesi açısından İslam eğitim ve öğretiminin merkezinde yer almıştır. İslami din eğitimi bir bakıma 'Kur'an eğitimi' biçiminde algılanmıştır (Köylü & Oruç, 2017, s. 71). Müslüman geleneğinde İslam dinini öğrenmenin Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek; Kur'an'ı öğrenmenin de İslam dinini öğrenmek olduğu kanaati hâkim olmuştur (Selçuk & Bilgin, 1995, s. 3). Bu anlayış kapsamında İslam'ın zuhurunun ilk günlerinden bu yana "Kur'an'ın öğrenilmesi, öğretilmesi, ezberlenmesi ve diğer Kur'an ilimlerinin tahsili ile ilgili gayretler, İslam'ın hâkim olduğu çeşitli coğrafyalarda birbirinden farklı veya benzer bir şekilde günümüze kadar devam etmiştir"(Başkurt, 2007, s. 23).

İslam eğitim geleneği İslamiyet'in ilk yıllarında yetişkinlerin eğitimine dayanmaktadır. Günümüz örgün eğitim anlayışına göre gençlerin ve çocukların bu eğitim-öğretim sürecinde yer almaları daha sonraki süreçlerde gerçekleşmiştir (Selçuk & Bilgin, 1995, s. 3). Dünya insanlık tarihinde bütün dinler, kültür ve medeniyetler çocukları, çocukluk sonrası dönemlere hazırlamak için eğitim-öğretim süreçlerinden geçirmişlerdir (Stearns, 2018, s. 13). Benzer durum İslam kültür ve medeniyeti için de söz konusudur (A. Çelebi, 1998, s. 35). İslam eğitim geleneğinde çok erken yaşlardan itibaren çocukların eğitimine başlanmış (Köylü & Oruç, 2017, s. 72), Kur'an-ı Kerim'in öğretimi bu eğitimin merkezinde yer almış (Baltacı, 2005, ss. 76-79), öğretimi ilk gerçekleştirilen de Kur'an olmuştur (A. Çelebi, 1998, s. 50; Zeydan, 1329, ss. 406-407).

Kur'an'ı öğretmek ve öğrenmek Müslüman geleneğinde toplumun yetişkinlerinin en azından bir kısmı tarafından yerine getirilmesi zorunlu (farz-ı kifaye) bir faaliyet olarak nitelendirilmektedir (Zerkeşi, 1972, s. 456). Çocuklar ise akil-baliğ olan Müslümanların yerine getirme zorunlu olduğu fiillerden dinen mükellef tutulmamışlardır. Ancak Müslüman toplumlar çocukların Kur'an'ı öğrenmeleri konusunda azami ölçüde gayret göstermişlerdir (Çetin, 2013, ss. 35-37). Çocukların Kur'an'ı okuma ve öğrenme zorunluluğu olmamasına rağmen çocuk eğitiminde Kur'an öğretimine azami ölçüde hassasiyet gösterilmesi oldukça dikkat çekicidir. Bu durumun temelinde bazı nedenlerin olması tabiidir. Zira tüm insanların davranışlarının altında yatan içsel ve dışsal güdüleyicilerin ve değerlerin olduğu bilinen bir gerçektir. Müslümanların çocuklarına Kur'an'ı öğretme çabalarının altında da bazı motivasyonların olması tabii bir durumdur.

Doküman analizine dayalı olarak gerçekleştirilen bu çalışmada, Müslümanların çocukların eğitiminde Kur'an öğretimine ağırlık vermelerinin temel saikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çocukluk döneminin çok erken yaşlarında Kur'an öğretme hassasiyetlerine dair ulaşılan veriler, betimsel analiz tekniği ile belli temalar oluşturularak işlenmiştir.

1. İslam Geleneğinde Müslümanların Çocuklara Kur'an Öğretme Motivasyonları

Yabancı kökenli bir kavram olan motivasyon, Türkçede "güdüleme" anlamına gelmektedir. Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde güdüleme kelimesinin kök biçimi olan güdü, "bilinçli veya bilinçsiz olarak davranışı doğuran, davranışın sürekliliğini sağlayan ve ona yön veren herhangi bir güç, saik; bir etkinlik veya işin gizli sebebi"(TDK, 2023) olarak tanımlanmaktadır. Güdü ve güdüleme kelimelerine yüklenen anlamdan hareketle motivasyona, birey ve toplumları hedeflere sevk eden veya amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik davranışı aktive

eden ve sürdüren bir durum, şeklinde anlam verilmektedir (Bayrakçeken vd., 2021, s. 679). İnsanları güdüleyen veya “harekete geçiren ve hareketlerinin yönlerini belirleyen, onların düşünceleri, umutları, inançlarıdır”(Ercan, 2021). Buna göre Müslümanları tarihsel süreçte çocuklarının eğitiminde Kur'an öğretme hedefine veya davranışına sevk eden motivasyonlar aşağıdaki gibi sıralanıp izah edilebilir.

1.1. Geleneksel Bir Anlayışın Olması

Kökenlerinde dini ve mahalli referansların olduğu örf ve adetlerin, geleneksel uygulamalara çok ciddi tesirde bulunduğu bilinen bir gerçektir. Zamanla toplumların yerleşmiş davranışlarına dönüşen bu geleneksel motifler, eğitim-öğretim süreçlerinde de kendini hissettirmektedir (Selçuk, 1991, s. 17). Böyle bir anlayışın oluşmasında ve devam ettirilmesinde, yerleşmiş bir geleneğin önemli oranda etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Müslümanlar çocuklarına Kur'an-ı Kerim öğretiminin gerçekleştirildiği kütüphane veya mektep gibi eğitim kurumları ihdas etmişler, çok farklı yol ve yöntemler geliştirmişlerdir (Kabisi, 1966, ss. 28-32).

İslamiyet'in daha ilk dönemlerinden itibaren çocuklara Kur'an öğretimi ile ilgili uygulamaların olduğu görülmektedir. Zamanla bu uygulamaların günümüze kadar süre gelen geleneğe dönüştüğü fark edilmektedir. Böyle bir geleneksel yaklaşımın oluşmasında, yerleşmesinde ve sürdürüle gelmesinde bir takım motivasyon kaynaklarının olması tabiidir. İnsanların faydalı bulunduğu davranışların zamanla tekrar edilerek belli bir anlam bütünlüğü kazanarak geleneğe dönüştüğü bilinmektedir (Karaman, 1998, ss. 369-371).

İslami geleneğin veya Müslümanların geleneklerinin oluşmasında Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in sünneti, sahabe ve tabinin uygulamaları en önemli kaynakların başında gelmektedir. Nitekim çocuklara Kur'an-ı Kerim'in öğretilmesini tavsiye eden hadisler bulunmaktadır. Bir hadisinde Hz. Muhammed çocuklara Kur'an'ın öğretilmesini istemektedir. Bu isteğini de uhrevi mükâfatlarla pekiştirmektedir. Kur'an-ı Kerimi öğrenenlerin kıyamet gününde peygamberler ve Allah'a saygılı seçkin bilginlerle bir arada olacaklarını müjdelemektedir (Münâvî, 1972, s. 225).

Sahabeden Enes bin Malik daha çocuk yaşta annesi tarafından Hz. Muhammed'in (sav) hizmetine verilmiştir. Hz. Peygamber de onun yetiştirilmesi ve terbiyesi ile ilgilenmiş, Kur'an'ı öğrenmesi ve okuması konusunda onu teşvik etmiştir. Hz. Muhammed'in (sav) kendisiyle ilgili “Allah'ım ona Kitab'ı (Kur'an-ı Kerim) öğret ve dinde mütihaz kıl” (Buhârî, 2000, ss. 7-14; 14-22) şeklinde dua ettiği, küçük yaşta sahabe vasfını kazanan Abdullah b. Abbas, on yaşlarında iken Kur'an'ı çok iyi öğrenmiş, hatta onun bir bölümünü hıfz etmiştir. Mülk süresinin çocukları kapsayacak şekilde tüm aile bireylerinin hıfz etmelerini salık vermiştir (Canan, 2000, ss. 129-131). Yine Hz. Muhammed (sav), altı veya sekiz yaşında akıl-baliğ olmayan Amr b. Selime'yi toplumunda Kur'an-ı Kerim'i en iyi bildiğinden veya okuduğundan dolayı imamlık vazifesiyle görevlendirmiştir (Nesaî, 2000, s. 2138). İslam tarihin ilk dönemlerindeki bu örnek ve uygulamalar Müslüman toplumların çocuklarına Kur'an öğretimi konusundaki motivasyonlarının geleneksel köklerine işaret etmesi bakımından önemlidir.

1.2. Uhrevi Mükâfata Nail Olma İsteği

Dinen bir insanın iyi ve güzel davranışları dünya hayatında makbul sayılacağı gibi ahirette de sevap veya mükâfat ile ödüllendirilecektir (Karadaş, 2009, s. 581). Bu bağlamda ilim tahsilinde bulunmak ve Kur'an-ı Kerim'i okumak da kişiye sevap kazandıracak nafiye ibadetler arasında zikredilmiştir.(Bağçeci, 1994, s. 383) Bir hadiste

(Buhârî, 2000, ss. 432-438) aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'i öğrenmenin ve öğretmenin en faziletli davranışlar veya eylemler arasında yer aldığı vurgulamıştır.

Hz. Muhammed'in (sav) Kur'an-ı Kerim okumayı pekiştirici ve okuyanları sevapla müjdeleyici hadislerinin olması bu konuda Müslümanlarda ayrı bir şevk uyandırmıştır. Bu hadislerin, Kur'an-ı Kerimi güzel okuyanların meleklerle birlikte olacağı, hatta kekeleyerek okuyanların iki kat sevaba nail olacağı;(Buhârî, 2000, s. 230) bir harfini okuyanın bile on iyilik sevabı kazanacağı (Tirmizî, 2000, s. 1944) ve ne kadar çok okursa bir kişi o nispette cennetin en üst mevkilerine yükseleceği (Ebu Davud, 2000, s. 1332) gibi bir Müslümanı oldukça motive edici anlamlar taşıdığı görülmektedir.

“İnsan ölünce, üç ameli dışında bütün amellerinin sevabı kesilir: sadaka-i câriye, kendisinden istifade edilen ilim, arkasından dua eden hayırlı evlât...”¹ bu hadis, ölümü sonrasında kişinin sevap kazanmaya devam edeceğine işaret etmektedir. Bunlar arasında kişiye vefatının ardından dua eden hayırlı evladın olması, Kur'an'ın çocuklara öğretilmesini teşvik edici önemli temel referans kaynaklarından biri olmuştur.

İslam eğitimine dair eserler incelendiğinde umumiyetle mevzu bahis edilen konuların ilkinin Kur'an'ın çocuklara öğretilmesinin geldiği görülmektedir (İbn Sahnûn, 1972, ss. 75-83). Bu kapsamda genellikle “sizin en üstünüz/en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğretenidir”(Buhârî, 2000, ss. 432-438) hadisine değinildiği fark edilmektedir. Özellikle bu hadis Müslümanların Kur'an-ı Kerim öğretmelerinde ve öğrenmelerinde çok önemli motivasyon kaynağı olmuştur. Nitekim tâbiinden Ebu Abdîrahman es-Sülemî (ö. 692), elli yıla yakın bir süre Kufe mescidinde Hz. Muhammed'in (sav) torunları Hasan ve Hüseyin de olmak üzere pek çok kişiye Kur'an'ı öğretmiştir (Altıkulaç, 2011, s. 49). Oldukça uzun sayılabilecek Kur'an öğretmenliği vazifesini yerine getirme hususundaki itici gücün ve motivasyon kaynağının “işte beni yıllardır burada oturtan bu hadistir”(Cezerî, 1985, s. 13) diyerek bahsi geçen hadise işaret etmiştir.

İbni Haldun da Müslüman toplumların çocuk eğitiminde öncelikle Kur'an öğretimine yer vermelerinin, hatta Kur'an öğretimiyle çocuk eğitimine başlamalarının altında uhrevi sevaba nail olma inancının bulunduğunu belirtmektedir (İbn Haldûn, 2001, ss. 742-743). Dolayısıyla Müslüman birey ve toplumların çocuklarının eğitiminde Kur'an öğretimine öncelikli yer vermelerinin ve bu konudaki hassasiyetlerinin en önemlilerinden birinin uhrevi ecir ve mükâfata ulaşma arzularının olduğunu söylemek mümkündür.

1.3. Kur'an Kıratının Namazın Şartlarından Olması

Namaz ibadeti, İslam'ın şartlarının en başında gelenleri arasında yer almaktadır.² Ergenlik çağına erişmiş her Müslüman, dinen namazı yerine getirmekle yükümlü tutulmuştur. Çocuklar ise akil-baliğ, ergen sayılmadıklarından dolayı bu ibadeti yerine getirme sorumluluğundan muaftırlar.(Zuhaylî, t.y., s. 565) Ne var ki Müslüman geleneğinde namaz kılma alışkanlığı kazandırmak ve namaza dair olumlu tutum sahibi olmalarını sağlamak amacıyla daha küçük yaşlardan itibaren çocuklara namaz kılma eğitim ve öğretimine önem verilmiş ve özen gösterilmiştir (Canan, 2000, ss. 131-133).

Çocuklara yedi yaşına geldiklerinde namaz eğitimi verilmesini tavsiye eden ve on yaşından sonra ise kendilerine namaz kılmalarının emredilmesi gerektiğini vurgulayan hadisler bulunmaktadır.³ Yine Hz. Peygamber

¹ Müslim, Vasîyet, 14; Ebu Davud, Vasaya 14; Tirmizî, Ahkâm 36; Nesai, Vasaya 8.

² Buhari, İman, 2; Müslim, İman, 21.

³ Ebû Davut, Salât, 26; Ahmed bin Hanbel, III/404, h.no: 15276.

zamanında bayram ve cenaze namazlarına çocukların da iştirak ettiklerine dair bilgiler bulunmaktadır (Buhârî, 2000, ss. 74-78; 96-109). Abdullah İbni Abbas'tan (ö.68/687) "bir secde için bile olsa namaz kılması için çocukları uyandırın" sözü nakledilmiştir. Yine tâbiünden İbrahim en-Nehaî'nin (ö.96/714) "çocuklara dişleri çıkmaya başlayınca namaz öğretilirdi", "yirmiye kadar saymaya başlayınca çocuklara namaz emredildi" ve "sağını ve solunu bildiği zaman çocuklara namaz öğretilirdi" sözleri rivayet edilmiştir (Ertürk, 2002, s. 70). Hz. Muhammed'e (sav) atfedilen hadislerin, sahabe ve tâbiünden gelen rivayet ve nakillerin ve uygulamaların, Müslüman birey ve toplumların gerek erken gerekse geç çocukluk dönemlerinde çocuklara namaz eğitim ve öğretimi verilmesi konusunda dikkat çeken bir hassasiyetin oluşmasında etkili olduğu sonucu çıkarılabilir.

Namaz kılarken dikkat edilmesi gereken ve yerine getirilmesi fihhi olarak zorunlu olan hususlardan biri de kıraat şartıdır. Bu, namazda Kur'an-ı Kerim'den Fatiha süresinin ve belirli bir oranda ayetin tilaveti veya okunması anlamına gelmektedir (Zuhaylî, t.y., ss. 624-662). Ayrıca Kur'an okumayı ezberden gerçekleştirme gerekliliği de söz konusudur (Bozkurt, 1997, s. 74). Kur'an'ın tarifıyla ilgili olarak, okunmak suretiyle ibadet edilen kutsal bir kitap oluşuna vurgu yapılmaktadır (Işık, 2022, s. 383). Tüm bunlar dikkate alındığında İslam geleneğinde çocuklara namaz eğitim ve öğretimine ehemmiyet verilmesi, Kur'an'ın öğretilmesi, bunun da ötesinde hıfz ettirilmesini de beraberinde getirmiştir.

İslam eğitim tarihi kaynaklarında akil baliğ olup yetişkin olduklarında yerleşmiş bir davranış haline getirmek amacıyla çocuklara Müslümanların namaz eğitimi verdikleri değinilmektedir. Bunun tabii bir sonucu olarak namazda Kur'an'dan belli bir miktar ayet tilavetinde bulunma şartını yerine getirebilmelerini sağlamak amacıyla da çocukların Kur'an'ı öğretimine önem verdiği zikredilmektedir (Kabîsi, 1966, ss. 30-32).

Çocukların da ifa etmeleri hususunda büyük ehemmiyet verilen İslamiyet'in temel esaslarından biri olan namaz ibadetinin geçerli olabilmesi için Kur'an-ı Kerim'den ezbere Fatiha süresinin ve yine fihhi olarak asgari seviyesi belirlenmiş oranda ayetin okunma zorunluluğu çocuklara Kur'an öğretiminin verilmesine dair en önemli motivasyon kaynaklarından biri olmuştur.

1.4. Kur'an Okumanın Bir İbadet Olarak Telakki Edilmesi

Kur'an okunması, öğretilmesi ve dinlenilmesi, namaz kılmak, oruç tutmak ve zekât vermek gibi bir ibadet olarak değerlendirilmiştir (Miras, 1991, s. 45). Kur'an-ı Kerim'in okunmasının ibadet oluşuna dair klasik kaynaklardaki rivayetlerin çokluğu da bu konuda dikkat çeken bir husustur (el-Hindî, t.y., s. 526). Kur'an'ın okunması ve öğretilmesi farz ibadetler olarak değil de sünnet ibadetler kategorisinde değerlendirilmiştir (Şener, 2002, s. 409). Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, İbn Âbidîn'in Reddü'l-muhtâr isimli kitabını kaynak göstererek "okunan Kur'an-ı Kerim'i dinlemenin hükmü nedir?" şeklindeki soruya şu şekilde cevap vermiştir: "Kur'an-ı Kerim'i okumak ibadet olduğu kadar, onu dinlemek de farz-ı kifâye olarak nitelenen bir ibadettir" (*Okunan Kur'an-ı Kerim'i dinlemenin hükmü nedir?*, 2017).

İslam dünyasında genel olarak fikhen akil-baliğ olana kadar iman etme ve namaz kılma, oruç tutma ve hacca gitme gibi ibadet-i mersumeleri ifa etme hususunda çocukların dini sorumlulukları bulunmadığı görüşü hâkimdir. Bununla birlikte Mutezile ve Hanbeli gibi itikadi ve fihhi bazı mezheplerde çocukların da dini sorumlulukları olduğuna dair bir kanaat bulunmaktadır. Bu bağlamda Mutezile mezhebine göre kişinin söz ve fiillerinin sebep ve sonuçlarını idrak edebilme yetisinin bulunduğu dönemi ifade eden temyiz çağından itibaren

çocuk Allah'a iman etmekle yükümlüdür. Hanbeli mezhebinde ise çocuğun, on yaşına girdikten sonra namaz kılma ve oruç tutma ile mükellef olduğu görüşü bulunmaktadır (Bardakoğlu, 1999, s. 535).

Müslüman geleneğinde Kur'an-ı Kerim'i okumanın, okutmanın bir ibadet, dinlemenin ise dini bir zorunluluk olması, tüm bu davranışları gerçekleştirebilmek için Kur'an eğitimi gerekli kılmıştır. Bu nedenle Müslümanlar İslam'ın zuhurunun çok erken dönemlerinden itibaren sadece bireysel değil, kurumsal olarak da merkezinde Kur'an öğretiminin yer aldığı eğitim anlayışına sahip kurumlar inşa etmişlerdir. Günümüzde Türkiye'de özellikle çocukların eğitim gördüğü Kur'an Kursları ve yaz Kur'an kurslarının verildiği camiler bu niteliktedir. Dünyanın muhtelif Müslüman coğrafyalarında geçmişte küttab, mektep, sıbyan mektebi gibi isimler taşıyan ve halen dünyanın farklı ülkelerinde mahalli isimler altında varlığını devam ettiren(Kavas, 2019) eğitim kurumları da mevcuttur.

İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'in okunmasının ibadet oluşu ve namaz ibadetinin geçerliliği için asgari oranda ayeti ezberden okuma zorunluluğu, çocukların eğitiminde de Kur'an öğretimine azami oranda önem verilmesi gerekliliğini beraberinde getiren en önemli motivasyon kaynaklarından biri olmuştur.

1.5. İslami Temel Eğitimin Kur'an Öğretimine Dayandırılması

Eğitim insanın gelişim basamakları dikkate alınarak kademeli bir şekilde gerçekleştirilmektedir. İlköğretim kademesinin birinci seviyesini oluşturan ilkököl döneminde çocuklara ana dili, matematik ve hayat bilgisine dair çok temel bilgi ve becerilerin kazandırılması hedeflenmektedir. Böylece çocuklar gerek daha sonraki eğitim-öğretim kademelerinde ileri seviye eğitimlerini kolaylaştıracak ön koşul öğrenmeleri gerekse toplumsal hayatta kullanabilecekleri temel bilgi ve becerileri edinmiş olmaktadır (Sarınbaş & Babadağ, 2015, ss. 18-34).

Müslüman geleneğinde de eğitimin kademelendirildiği, her kademenin de kendi içinde derecelendirildiği görülmektedir (Uzunçarşılı, 2014, s. 85). Hatta her bir dersin veya ilimin de iktisâr, iktisâd ve istiksâ olmak üzere üç seviye şeklinde öğretiminin gerçekleştirildiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim öğretiminde Kur'an'ı tecvid kaideleriyle öğrenme iktisâr, başından sonuna kadar ezberleme (hıfz etme) iktisâd ve kıraatleriyle okuyabilme ise istiksâ seviyesi olarak nitelendirilmiştir. Çocukların iktisâr seviyesinde Kur'an eğitimi almaları hedeflenmiştir (*Kevâkib-i Seb'a Risâles*, 2015, ss. 71-72). Klasik İslami eğitim sisteminin genel hatalarıyla küttab/mektep ve medrese şeklinde birbirini takip eden iki kademedен oluştuğunu söylememiz mümkündür. Osmanlı devletindeki yayın kullanımı ile sıbyan mektepleri çocukların öğrenim gördüğü temel eğitim kurumlarıdır. Buralarda çocuklar, medrese kademesinde alacakları eğitime hazırlayıcı ve ön koşul öğrenmeleri gerçekleştirmektedirler. Medreselerde verilen eğitimi nihai hedefinin Kur'an'ı anlamaya yönelik olduğunu düşündüğümüzde (Fazlıoğlu, 2003, s. 108; Şahin & Göküş, 2020, ss. 1063-1064), sıbyan mekteplerinde verilen temel eğitimin merkezinde Kur'an'ı yüzünden okuma öğretimine dayandığı sonucuna varmak mümkündür. Makdisi (2015, s. 55), çocukların eğitim gördüğü mekteplerdeki öğretimin, cami halkalarındaki ve medreselerde verilen eğitime hazırlayıcı mahiyet taşıdığına vurgu yapmaktadır.

İbni Haldun da çocukluk döneminde gerçekleşen öğrenmelerin, ergenlik ve yetişkinlik çağlarındaki eğitim ve öğretimlerin üzerinde gerçekleşeceği sağlam bir temel niteliğinde olduğuna vurgu yapmıştır. Bu bağlamda çocukluk dönemindeki Kur'an öğretiminin, daha sonraki dönemlerde tahsil edilecek dini ve akli ilimlerin elde edilmesi için elzem oluşuna dikkat çekmiştir (İbn Haldûn, 2001, s. 740).

Osmanlı devletinin son yüzyılında ilköğretimin zorunlu kılınması çalışmaları doğrultusunda halkın dinen cahil kalmaması için (Berkes, 2003, s. 180) çocuklara temel dini bilgiler ile Kur'an-ı Kerim'in mutlaka ilköğretim seviyesinde öğretilmesi gerektiği üzerinde durulmuş ve buna dair padişah fermanları çıkarılmıştır (Akyıldız, 2018, ss. 264-267; Koçer, 1991, ss. 41-42; Mahmud Cevat, 2001, ss. 4-10).

İslam coğrafyasının bazı bölgelerinde ve bir takım Müslüman toplumlarda çocukların eğitimi, Kur'an'ı Kerim öğretimi ile sınırlı tutulmuştur. Bu eğitimin Kur'an'ın yazılışı (kitabet) ve farklı okunuş biçimlerini (kıraatleri) kapsar mahiyette olduğu görülmektedir. Kur'an'ın çok iyi öğretilmesi ve öğrenilmesi amacıyla diğer Arapça dil bilgisi, hadis gibi dini ilimlerin öğretimi hiçbir şekilde eğitim programında yer almamıştır. Akil-baliğ, ergenlik çağına gelinceye kadar çocuklara bu şekilde eğitim anlayışının pratiği, İbni Haldun'a göre Mağrip ve çevresindeki Müslüman toplumlarca benimsenmiş ve buralarda Kur'an'ın kitabeti, kıraati ve hıfzı (ezberlenmesi) diğer toplumlara göre daha fazla gelişmiştir İbn Haldun, 2001, s. 740). Nitekim çocukların eğitim gördüğü mekteplere, bazı Müslüman coğrafyalarda "Kur'an küttabı" denilmiş olması bunu destekler mahiyettedir (Bozkurt, 1993, s. 543).

Müslüman geleneğinde çocuklukta Kur'an öğretimi, genel olarak çocukluk sonrası ileri düzeydeki dini ve akli ilimler öğrenme alanları için ön koşul niteliğinde temel ve hazırlayıcı bilgi ve becerilerin kazandırılması anlamına geldiği söylenebilir. Bunun yanında toplumsal yaşama rengini veren Kur'an-ı Kerime karşı bir sevgi ve saygının çocuklara kazandırılması hedeflendiği ifade edilebilir. Böylece çocuklar, ileri seviye dini öğrenmelere ve Müslüman toplumların yaşantısına kaynaklık eden, Kur'an'ı öğrenerek hayata hazırlanmış olmaktadır.

1.6. Kur'an'ın Tüm İlimleri ve Bilgileri İçerdiği Anlayışı

Müslüman coğrafyanın büyük kısmına seyahat eden Evliya Çelebi çocukların eğitim gördüğü, onun tabiriyle heca eğitiminin alındığı sıbyan mekteplerine eserinde yer vermiştir. Bu mekteplerde çocuklara öncelikle Kur'an'ı Kerim'in öğretildiği, bu eğitimin de Kur'an'daki Bakara süresinin "Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur" mealindeki otuz ikinci ayetinin taşıdığı anlayışla gerçekleştirildiğini ifade etmektedir (E. Çelebi, 2003, s. 12).

İslam düşünce geleneğinde Kur'an-ı Kerim'in tüm ilimlerin ve bilgileri kaynağı olduğuna dair bir yaklaşım söz konusudur. "Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık." (En`âm, 6/38) "Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki apaçık bir Kitap'ta olmasın." (En`âm, 6/59) "Sana her şeyi açıklayıcı Kitabı indirdik." (Nahl, 16/89) mealindeki ayetler ile evrenle ilgili tekvini ayetlerin zahiri anlamlarından hareketle Kur'an'ın kâinattaki her şeyi kapsayıp, içerdiği şeklindeki anlayışa dayanan, ortaya çıkışı Abbasiler dönemine kadar giden ve günümüzde ilmi veya bilimsel tefsir olarak adlandırılan bir Kur'an'ı yorumlama biçimini doğurmuştur (Çağrı, 2002, s. 392; Demir, 2010, ss. 402-403).

İlmi Kur'an anlayışının eğitimdeki yansımalarından biri de dini ve diğer sosyal ve fen bilimlerinin ve bilgilerinin kaynağının Kur'an olmasından dolayı ergenlik çağında alacağı eğitime zemin oluşturmak amacıyla çocuklara Kur'an öğretimine Müslümanların önem vermesi şeklinde olmuştur (İbn Haldun, 2001, ss. 740-741). Nitekim İslam eğitim tarihinde bireyin eğitimine önce Kur'an'ı yüzünden okumayı öğrenmekle başlanması üzerinde durulmuştur. Daha sonra Kur'an'ın ezberlenmesi öğretimi anlamına gelen hafızlık ile eğitime devam edilmesi, bireyin yetenek ve istidadı çerçevesinde başta Kur'an ilimleri olmak üzere, diğer meşru denilen ilimler ile öğrenme-öğretme sürecinin sürdürülmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır (Bayraktar, 2006a, s. 91).

İslam coğrafyasının anadili Arapça olan bazı toplumlarında çocukların eğitiminde Kur'an'ın öğretimine daha fazla ağırlık verilmesine rağmen bunun yanında Arapça gramer, kompozisyon, şiir ve güzel yazı (hat) gibi temel bilgilerin kazandırılmasına veya derslerin verilmesine de önem ve özen gösterilmiştir. Bu yaklaşım geçmişte Endülüs'te benimsenmiştir. Hicaz, Irak ve Şam coğrafyalarında ise Kur'an ile birlikte diğer ilmlerin yanı sıra, yazı öğretimine daha fazla önem verilmiştir. (İbn Haldûn, 2001, ss. 740-741) Arapçanın en ileri ve en mükemmel örneği Kur'an olduğundan, çocuklara Kur'an öğretimiyle birlikte kompozisyon, hitabet ve şiir gibi diğer Arapça dersleri öğretilmiştir. Makdisi ise ilköğretim çağında çocuklara, Kur'an eğitiminde Arapça gramer ve şiir derslerinin verilmesini, Kur'an ayetlerindeki kelime ve kavramları daha iyi anlamaya yönelik olduğu görüşündedir (Makdisi, 2019, s. 189). Bu bağlamda sahabelerin Kur'an-ı Kerim'i anlamak için öncelikle hadislere, sonra Arap dili ve şiirine müracaat etmeleri çocuklara Kur'an ile birlikte doğrudan onu anlamayı sağlayacak ilimlerin öğretilmesinin de temelini oluşturur niteliktedir (Birişik, 2002, s. 401). Dolayısıyla Kur'an öğretimi ile Arapça dili ve edebiyatının öğretimi arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Kur'an tüm ilimlerin olduğu gibi, Arap dili ve edebiyatının temel kaynağı, şahidi veya ana referansı konumundadır.

Kur'an-ı Kerim'in tüm bilgi ve bilimlerin kaynağı olduğuna dair anlayış, İslam eğitim geleneğinde Kur'an öğretimine öncelik verilmesinin en önemli etkenlerin başında gelmiştir. Kur'an'ın Arapçanın en mükemmel yazılı metni ve referans kaynağı olması da çocukluk döneminde Kur'an öğretimine ağırlık verilmesini beraberinde getirmiştir.

1.7. Çocukluk Döneminin Kur'an Öğretimine Uygunluğuna Dair Kanaat

İslam eğitim geleneğinde çocuğun eğitiminde “ağaç nasıl fidanken eğiliyorsa, insan da ancak çocukken terbiye edilebilir”(Akyüz, 2014, ss. 115-116) anlayışı hâkimdir. İslam düşüncesinin şekillenmesinde çok etkili olan Gazali, çocuk kalbini maddi ve manevi olarak biçimsiz olan balmumuna benzetmektedir. Bununla birlikte çocuk, her türlü şeklin verilebildiği saflığa ve öze sahip bir yapıdadır (Dodurgalı, 1998, s. 98; Gazzâli, 2005, s. 99). Bu nedenle çocuğa verilen öğretim ve gerçekleştirilen öğrenmeler, taşın üstüne yazılan ve kolay kolay silinmeyen yazıya benzetilmektedir (Gazzâli, t.y., s. 227). Özellikle ilk çocukluk dönemi, insan yaşamının altın çağı olarak nitelendirilmektedir (Cebeci, 1996, s. 38). Bu dönemde kazanılan davranışların insanın daha sonraki dönemlerinin biçimlenmesinde çok etkili olduğu söylenmektedir. Bu çağdaki eğitim, çocuğun sağlıklı bir şekilde dini ve ahlaki bir kimlik ve kişilik kazanmasında oldukça önemli görülmüştür (Gazzâli, 1975, s. 169; Göküş, 2016, s. 1349, 2020a, s. 114; Toksöz, 2012, ss. 60-61).

Hız. Muhammed'e (sav) izafe edilen bir hadis, “kim çocukluğunda veya gençliğinde Kur'an'ı öğrenirse Kur'an onun etine ve kanına karışır”(el-Hindî, t.y., s. 532) şeklinde bir anlam taşımaktadır. Bu hadis bağlamında İslam eğitim tarihçilerinin yaptığı değerlendirme, çocukluk döneminde öğrenmelerin daha hızlı gerçekleştiği ve kalıcı izli davranışa dönüştüğü şeklindedir (Bayraktar, 2006b, s. 46). Aynı zamanda Müslüman geleneğinde Kur'an okuma becerisini daha küçük yaşlarda edinen bir çocuğun, duyuşsal olarak gönlünde Allah'a iman etme konusunda bir yatkınlık oluşacağına ve bunun da ötesinde kalbinde imanın kök salmasına etki edeceğine dair bir kanaat mevcuttur (İbn Haldûn, 2001, s. 740; Selçuk & Bilgin, 1995, s. 6).

İbni Sina'ya (ö.1037) göre kötü huyları ve olumsuz davranışları kazanmadan çocuğun eğitimine başlanmalı, bu amaçla mektebe gönderilip öncelikle Kur'an öğretilmeli ve temel dil, din, ahlak, beden, sanat ve meslek bilgileri kazandırılmalıdır (Akyüz, 2014, s. 28). Klasik anlamda İslami anlayışta bir çocuğun eğitiminden baba sorumludur. Babanın çocuğuna karşı sorumlulukları arasında ona güzel isim vermesi, akli başında ve vicdanlı

bir sütanne temin etmesi, erken çocukluğun hemen akabinde sünnet ettirmesi ve bir muallimden Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okumasını ve ezberlemesini sağlaması yer almaktadır (Akyüz, 2014, s. 114).

Çocuğun dini ve ahlaki davranışları kazanmasında çocukluk çağındaki öğrenmelerin daha kalıcı izli olması ve ergenlik ve yetişkinlik dönemlerindeki kişilik yapısının oluşumundaki inşa edici(Göküş, 2019, ss. 139-150, 2020b, ss. 232-233) rolü nedeniyle çocukken alınan Kur'an öğretimine Müslümanların ayrı bir önem verdikleri anlaşılmaktadır.

1.8. Çocukların Potansiyel Dindar Olarak Algılanması

Modern çağlara kadar dünyanın genelinde var olan çocukluk anlayışının çocuklara Kur'an öğretme motivasyonlarından biri olduğu söylenebilir. Bu anlayışa göre çocuk, "minyatür/küçük yetişkin" olarak görülmektedir (Öztañ, 2013, s. 16). Tüm dünyadaki din mensuplarının olduğu gibi Müslümanların da daha çocuk yaşta, dinlerinin inananı yaratma çabası içerisinde olmaları bilinen bir gerçektir. İslam'a göre insan fitraten, potansiyel olarak Müslüman olarak, bir başka ifadeyle İslam fitratı üzere yaratılmıştır. "İslâmî öğreتيye göre insanın ilk yaratılış durumu, temiz ve günahsız, gelişmeye ve olgunlaşmaya hazır ve elverişli, insan olmanın ve insanca yaşamanın gerektirdiği bütün imkân ve özellikleri bünyesinde taşıyan bir potansiyel tamlığa sahiptir" (Karaman vd., 2012, s. 312). Bu bağlamda İslami anlayışla çocuğun potansiyel olarak "minyatür/küçük Müslüman yetişkin" olarak temiz bir fitratla dünyaya geldiği söylenebilir. Çocuğun gelişim aşamalarından yetişkinliğe geçerken inşa edeceği Müslüman kimliğinin şekillenmesinde ve bu kimliğinin içeriğinin oluşmasında Kur'an öğretilerinin olması tabii bir durumdur. İşte fitraten Müslüman, bir başka ifadeyle objektif dini, İslam olan kişinin, sübjektif dininin de İslam olması için eğitiminde Kur'an öğretimi çok önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Bu bağlamda Müslümanların çocuğun eğitiminde Kur'an öğretimini öncelikli görmesi ve merkeze alması anlaşılır bir durumdur. Bu öğretiminin içeriği ve nasıl olması gerektiği ayrıca incelenmesi ve tartışılması gereken bir olgudur.

Sonuç ve Değerlendirme

İslam dinin, kültür ve medeniyetinin temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Gerek objektif gerekse sübjektif din anlayışına rengini veren referans merciidir. Bu nedenle tüm Müslüman toplumlar Kur'an öğretimine büyük önem vermişlerdir. İslamiyet'in zuhurunun ilk yıllarında İslam eğitiminin hedef kitlesi yetişkinleri kapsamakta iken zamanla çocuklar da bu kitlenin içerisine dâhil olmuştur. Çocukların eğitiminde de Kur'an öğretimi başat bir yere sahip olmuştur.

Her insanın davranışlarının temellinde onu harekete geçiren, güdüleyen ve motive eden saiklerin olması tabii bir durumdur. Müslüman birey, topluluk ve toplumların çocuk eğitiminde, Kur'an öğretimine ayrı bir önem vermelerinin altında dikkat çekici bazı motivasyon unsurlarının olduğu fark edilmektedir. İnsanların tutum ve eylemlerinde, zamanla yerleşmiş davranışlara dönüşen ve psiko-sosyal olgu olarak geleneğin önemli etkisi bulunmaktadır. Çocuk eğitiminde, Kur'an öğretiminin yer almasındaki en önemli ve temel motivasyonlardan biri de kaynağını ve gücünü Kur'an ayetlerinin yorumları ve Hz. Muhammed'e izafe edilen hadislerin şerhleri ile buna bağlı olarak gerçekleştirilen uygulamalara dayanan geleneksel anlayıştır. Bu geleneksel olgu birçok faktörü etkilemiştir. Kur'an okumak nafîle bir ibadet olarak kabul edilir ve kişiyi uhrevî bir mükâfata eriştireceğine inanılır. Ayrıca çocukların işleyeceği güzel davranışların, onların ana-babalarına sadaka-ı cariye kabilinden sevap kazandıracağına dair inanç da çocuklara Kur'an öğretiminde kendini hissettiren önemli etkenlerdendir. Namazın kabul şartlarından biri de asgari oranda Kur'an'dan ezbere ayet okumaktır. Çocukların da namaz kılmalarını tavsiye

eden ve hatta bu konuda ısrarcı olunmasını salık veren rivayetler bulunmaktadır. Buna göre namazda kıraat şartı ve çocuklara namazı emreden hadislerin varlığı, Kur'an öğretiminin çocuk eğitimindeki etkinliğini anlaşılır hale getiren hususlardır.

İslami eğitimin nihai hedefi Kur'an-ı Kerim'in öğretilerini anlamak, hayata tatbik etmek ve anlatmaktır. Bu bağlamda mektep ve medrese şeklinde kademelenen klasik İslami örgün eğitim sisteminin ilk aşamasını çocukların eğitim aldığı mektep eğitimi oluşturmaktadır. Mekteplerde ise medrese eğitimi için gerekli bilişsel, duyuşsal ve devinışsel ön koşul öğrenmelerin gerçekleştirilmesi hedeflenmektedir. Medreselerde verilen eğitimin genel olarak Kur'an ekseninde dini ilimlerin tahsiline yönelik olduğu düşünöldüğünde, çocukların eğitim gördüğü mekteplerdeki eğitimin merkezinde Kur'an öğretiminin yer alması daha anlamlı hale gelmektedir. Hatta İslam coğrafyasının bazılarında Kur'an'ı iyice öğrenip bellemeleri için çocuk eğitiminde Kur'an öğretiminden başka hiçbir derse yer verilmemiştir. Kur'an'ı yorumlama anlayışları arasında bilimsel/ilmi tefsir yaklaşımı da bulunmaktadır. Buna göre tüm bilgi ve bilimler öz veya içkin olarak Kur'an'da bulunmaktadır. Bu nedenle bu anlayış, temel eğitim aşamasında çocuklara Kur'an öğretilmesi şeklinde kendisini hissettirmiştir.

Çocukluğun her türlü bilgi, duyu ve becerileri kazanmaya en elverişli dönem kabul edilmesi şeklindeki pedagojik yaklaşım aynı şekilde İslami eğitimin temelini oluşturan Kur'an öğretimine çocukluk çağında önem ve özen gösterilmesi olarak tebarüz etmiştir. Çocuklara çok erken yaşlardan itibaren Kur'an öğretimi verilmesi konusunda Müslümanlarda oluşan hassasiyetin temelinde dini öğretilerin yorumlanması ve uygulanması ile yerleşen dini geleneksel kanaat, tutum ve uygulamaların baskın olduğu anlaşılmaktadır. Motivasyonlara bir bütün olarak bakıldığında pedagojik hassasiyetin çok belirgin olmadığı ifade edilebilir. Çocukluk döneminin öğrenmeye en elverişli dönem olduğu şeklindeki kanaat da pedago-teolojik bir görünüm arz etmektedir. Çocuklara Kur'an öğretim motivasyonlarını modern çağlara kadar dünyanın genelinde var olan çocukluk anlayışıyla da izah etmek mümkündür. Bu anlayışa göre çocuk, "minyatür yetişkin" olarak görölmektedir. Tüm dünyadaki din mensuplarının olduğu gibi Müslümanların da daha çocuk yaşta, dinlerinin inananını yaratma çabası içerisinde oldukları söylenebilir. İslam düşüncesinde objektif olarak her insan İslam fitratı üzere doğar, aile gibi çevre şartlarının etkisiyle bireyin sübjektif dini oluşmaktadır. Kişiyi Müslüman sıfatı kazandıran temel bilgilerin Kur'an'da yer alması, Müslümanların çocuk eğitiminde Kur'an öğretimine yer vermeleri konusunda oldukça hassas davranmalarına sebep olmuştur. Bu hassasiyetin temelinde çocukların, "potansiyel dindar" veya "küçük/minyatür Müslüman/yetişkin" algısının yer aldığı çıkarımında bulunulabiliriz.

Çocuklara verilen Kur'an eğitiminin İslam coğrafyasının genelinde anlama temelli değil de yüzünden okumaya dayandığı fark edilmektedir (Kocaman & Sakalioğlu, 2021). Nitekim Türkiye'de Kur'an kurslarında uygulanmak üzere hazırlanan "Kur'an'ı Anlama Temel Öğretim Programı" daha 2018 yılında hazırlanmıştır (DİB, 2018). Her ne kadar Arapça dil bilgisi gibi Kur'an'ı anlamaya yönelik derslerin verildiği tarihi bilgilere yansısı da bunun genel olmadığı, İslam coğrafyasının belirli bölgelerinde uygulama pratiği bulduğu anlaşılmaktadır. Kur'an öğretiminin onun anlam dünyasını kapsamaması ile ilgili zaman zaman maksadını aşan eleştiriler yapılabilmektedir. Kur'an öğretimi aslında bir dil öğrenme ameliyesidir. Yabancı dil öğretiminde okuma, yazma, dinleme ve konuşma becerilerinin bireye veya öğrenciyi kazandırılması hedeflenir (Çeltik, 2022, ss. 107-131). Çocuklara Kur'an öğretiminde –en azından ana dili Arapça olmayan Müslüman coğrafyalarda- sadece "okuma" becerisinin kazandırıldığı fark edilmektedir. Bu bağlamda Arapça yazılı metin olması hasebiyle Kur'an'ı

anlamaya yönelik bir eğitim anlayışının benimsenmesi, çocuklara Arapça dil öğretimi gerçeği üzerinde durulması gereken bir husustur.

Kaynakça | References

- Akyıldız, A. (2018). *Osmanlı Merkez Bürokrasisi*. Timaş Yayınları.
- Akyüz, Y. (2014). *Türk Eğitim Tarihi*. Pegem Akademi.
- Altıkulaç, T. (2011). *Yüce Kitabımız Hz. Kur'an*. TDV Yayınları.
- Bağçeci, M. (1994). Ecir. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 10, s. 383). TDV Yayınları.
- Baltacı, C. (2005). *XV.-XVI. Asırda Osmanlı Medreseleri: C. I. Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları*.
- Bardakoğlu, A. (1999). Ehliyet. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 20, ss. 488-491). TDV Yayınları.
- Başkurt, İ. (2007). *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*. Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Bayrakçeken, S., Canpolat, N., Oktay, Ö., & Samancı, O. (2021). Motivasyon Kuramları Çerçevesinde Öğrencilerin Öğrenme Motivasyonlarının Arttırılması: Bir Derleme Çalışması. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25(2), 677-698.
- Bayraktar, M. F. (2006a). *İbn Cema'a'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Bayraktar, M. F. (2006b). *İbn Sahnûn Eğitim Öğretimin Esasları Âdâbu'l-Muallimîn*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Berkes, N. (2003). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları.
- Birişik, A. (2002). Kur'an (Kur'an İlimleri). İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 401-404). TDV Yayınları.
- Bozkurt, N. (1993). Dârülkurrâ. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 8, ss. 543-545). TDV Yayınları.
- Bozkurt, N. (1997). Hâfiz. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 74-78). TDV Yayınları.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. el-. (2000). Sahih-i Buhârî. İçinde *Mevsuatü'l-hadîsi'l-şerîf el-Kütübü's-sitte* (3. bs). Darussalam.
- Canan, İ. (2000). *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*. Milsan Basın Sanayi Anonim Şirketi.
- Cebeci, S. (1996). *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Akçağ.
- Cezerî, E.-H. Ş. M. b. M. b. M. b. A. b. Y. (1985). *En-Neşr fi'l-kurâ'âti'l-'aşr: C. I-II. y.y.*
- Çağrıncı, M. (2002). Kur'an (Mahiyeti). İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 390-393). TDV Yayınları.
- Çelebi, A. (1998). *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*. Damla Yayınevi.
- Çelebi, E. (2003). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi* (C. 1). Yapı Kredi Yayınları.
- Çeltik, H. (2022). Yabancı Dil Öğretiminde Dört Temel Dil Becerisi Üzerine Bir İnceleme Çalışması. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 11(31), 107-131.
- Çetin, A. (2013). *Kur'an Okuma Esasları*. Emin Yayınları.
- Demir, Ş. (2010). Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım. İçinde *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (ss. 401-424). İlim Yayıma Vakfı Kuran Akademisi.
- DİB, D. İ. B. (2018). *Kur'an'ı Anlama Temel Öğretim Programı*. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/detay/504/ku'ran'i-anlama-temel-ogretim-programi>
- Dodurgalı, A. (1998). *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Ebu Davud. (2000). Sünenü Ebi Davud. İçinde *Mevsuatü'l-hadîsi'l-şerîf el-Kütübü's-sitte* (3. bs). Darussalam.

- el-Hindî, M. (t.y.). *Kenzü'l-Ummal fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (C. 1). Muessesetü'r-risale.
- Ercan, E. (2021). *Motivasyon Nedir? Motivasyon Nasıl Sağlanır?* [Eğitim]. Hayatın Ritmi. <https://hayatinritmi.com.tr/motivasyon-nedir-motivasyon-nasil-saglanir/#:~:text=Motivasyon>
- Ertürk, M. (2002). *Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili*. 2(2), 53-79.
- Fazlıoğlu, Ş. (2003). *Manzûme fî Tertîb el-Kutub fî el-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları. Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(1), 97-110.
- Gazzâlî, İ. E. H. M. bin M. (1975). *İhyâü Ulûmi'd-Dîn: C. III*. Bedir Yayınları.
- Gazzâlî, İ. E. H. M. bin M. (2005). *İhyâü ulûmi'd-dîn* (4. bs, C. 3). Daru'l-kutbu'l-ilmiyye.
- Gazzâlî, İ. E. H. M. bin M. (t.y.). *Mizanu'l-Amel*. Daru'l-ma'rife.
- Göküş, Ş. (2016). Diyanet İşleri Başkanlığı Hutbelerinde Çocuk ve Çocuk Eğitimi (2010-2015). İçinde *Geçmişten Günümüze Şehir ve Çocuk II* (ss. 1345-1353). Canik Belediyesi Kültür Yayınları.
- Göküş, Ş. (2019). Gençlerde Ahlakî Değerlerin İnşasında Akran Rol Modelliğinin Önemi. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Multidisipliner Kongresi (18-20 Ekim/Saraybosna)*, 139-150.
- Göküş, Ş. (2020a). II. Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgideki Süreli Yayınlarda Aile ve Çocuk Eğitimi. *Artuklu Akademi*, 7(1), 99-124.
- Göküş, Ş. (2020b). *Türkçülük Akımında Eğitim ve Din Eğitimi*. İlahiyat Yayınları.
- Işık, A. (2022). *Kıraat* (C. 25, ss. 425-432). TDV Yayınları.
- İbn Haldûn. (2001). *Mukaddime*. Daru'l-Fikr.
- İbn Sahnûn, M. (1972). *Kitabu Adabi'l-Muallimin*. y.y.
- Kabîsi, E.-H. A. İ. M. İ. H. el-Maruf el-Fakih el-Kayravanî. (1966). *İslam'da Öğretmen ve Öğrenci Münasebetlerine Dair Geniş Bir Risale (er-Risaletu'l-Mufassala li Ahvali'l-Muteallimin ve Ahkami'l-Muallimin ve'l-Muteallimin)*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Karadaş, C. (2009). Sevap. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 581-582). TDV Yayınları.
- Karaman, H. (1998). Adet. İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (ss. 369-373). TDV Yayınları.
- Karaman, H., Çağrıncı, M., Dönmez, İ. K., & Gümüş, S. (2012). *Kur'an Yolu Tefsiri* (C. 4). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kavas, A. (2019). *Afrikalı Müslümanların Vazgeçemediği Eğitim Yuvası: Kur'an Okulu* (Afrika Eğitim Politikaları). AFAM (Afrika Araştırmaları Merkezi). <https://afam.org.tr/afrikali-muslumanlari-vazgecedemedigi-egitim-yuvasi-kuran-okulu/>
- Kevâkib-i Seb'a Risâles*. (2015). Türk Tarih Kurumu.
- Kocaman, K., & Sakalioğlu, H. (2021). Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Dinî Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Darülcerrahîleri. *Turkish Academic Research Review*, 6(5), 1447-1482. <https://doi.org/10.30622/tarr.1024230>
- Koçer, H. A. (1991). *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Köylü, M., & Oruç, C. (2017). *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Nobel Yayınları.
- Mahmud Cevat, İ.-Ş. N. (2001). *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İçrââtı -XIX. Asır Osmanlı Maârif Tarihi-*. Yeni Türkiye Yayınları.
- Makdisi, G. (2015). *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*. Klasik Yayınları.
- Makdisi, G. (2019). *İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler* (3. bs). Klasik Yayınları.

- Miras, K. (1991). *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi: C. VII*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Münâvî, M. A. (1972). *Feyzû'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i ş-sağîr*, (2. bs, 1-1). Daru'l-ma'rife.
- Nesâî, E. A. A. b. Ş. b. A. (2000). Sünenü'n- Nesâî. İçinde *Mevsuatü'l-hadîsi'l-şerif el-Kütübü's-sitte* (3. bs). Darussalam.
- Okunan Kur'an-ı Kerim'i dinlemenin hükmü nedir?* (2017). Diyanet İşleri Başkanlığı. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/786/okunan-kuran-i-kerimi-dinlemenin-hukmu-nedir#>: (12.07.2017)
- Öztaş, G. G. (2013). *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası* (2. bs). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Sarıbaş, S., & Babadağ, G. (2015). Temel Eğitimin Temel Sorunları. *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi*, 3(1), 18-34.
- Selçuk, M. (1991). *Çocukun Eğitiminde Dini Motifler*. TDV Yayınları.
- Selçuk, M., & Bilgin, B. (1995). *Din Öğretimi (Özel Öğretim Yöntemleri)*. Gün Yayıncılık.
- Stearns, P. N. (2018). *Çocukluğun Tarihi*. Dedalus.
- Şahin, M., & Göküş, Ş. (2020). Antalya'da Bir İlim ve İrfan Merkezi: Elmalı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(71), 1062-1072.
- Şener, M. (2002). *Kur'an (Kur'an'la ilgili Fıkhi Hükümler)* (C. 26, ss. 409-412). TDV Yayınları.
- TDK, T. D. K. (2023). GÜDÜ. İçinde *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. b. S. (2000). Câmîü't-tirmizî. İçinde *Mevsuatü'l-hadîsi'l-şerif el-Kütübü's-sitte* (3. bs). Darussalam.
- Toksöz, H. (2012). Osmanlı Klasik Dönem Ahlak Eserinde Çocuk Eğitimi. İçinde *Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak* (ss. 53-94). Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2014). *Osmanlı İlmîye Teşkilatı*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Zerkeşî, B. M. b. A. (1972). *El- Burhan fî Ulumi'l-Kur'an* (C. 1). y.y.
- Zeydan, C. (1329). *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi: C. III*. Kanaat Matbaası.
- Zuhaylî, V. (t.y.). *El-Fıkhu'l-İslamî ve Ediletühu* (2. bs, 1-1). Daru'l-Fikr.

Structured Abstract

The main source of Islamic religion, culture and civilization is the Holy Quran. It is the reference authority that gives color to both objective and subjective understanding of religion. For this reason, all Muslim societies attach great importance to the teaching of the Quran. While the target audience of Islamic education in the first years of the emergence of Islam included adults, over time children were also included in this audience. Teaching the Quran has a dominant place in children's education.

It is natural that every person's behavior has underlying motives that motivate, drive and motivate him. It is noticed that there are some remarkable motivational elements behind the fact that Muslim individuals, communities and societies attach special importance to teaching the Quran in child education. Tradition, as a psycho-social phenomenon, has a significant impact on people's attitudes and actions, which turns into established behaviors over time. One of the most important and fundamental motivations for teaching the Quran in child education is that its source and power lies in the interpretations of the verses of the Quran and the Prophet Muhammad. It is a traditional understanding based on the commentaries of the hadiths attributed to Muhammad and the practices carried out accordingly. This traditional phenomenon has influenced many factors. Reading the Quran is considered a supererogatory act of worship and it is believed that it will lead the person to an otherworldly reward. In addition, the belief that children's good deeds will earn their parents rewards in the form of charity is one of the important factors that makes itself felt in teaching the Quran to children. One of the acceptance conditions for prayer is to recite at least a few verses from the Quran by heart. There are narrations that recommend that children also pray and even insist on this. Accordingly, the requirement of recitation in prayer and the existence of hadiths commanding children to pray are the issues that make the effectiveness of Quran teaching in child education understandable.

The ultimate goal of Islamic education is to apply and explain to life what the Holy Quran teaches. School education within the scope of child education constitutes the first stage of the gradual classical Islamic formal education system in the form of regular schools and madrasahs. In schools, it is aimed to realize the methods, affective and psychomotor prerequisites required for madrasah education. Considering that the education given in madrasahs is generally aimed at the collection of religious sciences in the consumption of the Quran, it becomes more meaningful that teaching the Quran is at the center of education in the schools where children are educated. In fact, in some of the Islamic geography, no other lesson other than teaching the Quran was given in children's education so that they could learn and memorize the Quran thoroughly. Among the understandings of interpreting the Quran, there is also a scientific approach. Accordingly, all knowledge and sciences are inherently or inherently found in the Quran. For this reason, this understanding made itself felt in the form of teaching children the Quran during the basic education stage.

The pedagogical approach of accepting childhood as the most suitable period to acquire all kinds of knowledge, emotions and skills is also manifested as giving importance and attention to the teaching of the Quran, which forms the basis of Islamic education, in childhood. It is understood that the basis of the sensitivity of Muslims regarding teaching the Quran to children from a very early age is dominated by religious traditional opinions, attitudes and practices established through the interpretation and application of religious teachings. When looking at motivations as a whole, it can be stated that pedagogical sensitivity is not very evident. The belief that childhood is the most

suitable period for learning also has a pedago-theological appearance. It is also possible to explain the motivations for teaching the Quran to children with the understanding of childhood that existed throughout the world until modern times. According to this understanding, the child is seen as a "miniature adult". It can be said that Muslims, like members of religions all over the world, are trying to create believers of their religion at a very young age. In Islamic thought, objectively, every human being is born with Islamic nature, and the individual's subjective religion is formed under the influence of environmental conditions such as family. The fact that the basic information that gives a person the title of Muslim is included in the Quran has caused Muslims to be very sensitive about including the teaching of the Quran in children's education. We can infer that the basis of this sensitivity lies in the perception of children as "potentially religious" or "little/miniature Muslim/adult".

It is noticed that the Qur'an education given to children in the Islamic geography is based on face reading rather than understanding. As a matter of fact, the "Basic Curriculum for Understanding the Quran", which was prepared to be implemented in Quran courses in Turkey, was prepared in 2018. Although it is reflected in the historical information that courses are given to understand the Quran, such as Arabic grammar, it is understood that this is not general and has found application in certain regions of Islamic geography. From time to time, criticisms can be made about the teaching of the Quran not covering its world of meaning, which exceeds its purpose. Teaching the Quran is actually a language learning process. In foreign language teaching, it is aimed to provide the individual or student with reading, writing, listening and speaking skills. It is noticed that in the training of teaching the Quran to children - at least in Muslim geographies whose native language is not Arabic - only the skill of "reading" is acquired. In this context, adopting an educational approach aimed at understanding the Quran, as it is an Arabic written text, and teaching Arabic language to children is an issue that should be emphasized.

Endülüs'te İhtisâr Türünde Bir Eser: İbn Kurkûl'un (569/1174) Metâli'ü'l-Envâr'ı*

A Work in the Genre of Ikhtisâr in Andalusia: Ibn Qurqûl's (569/1174) Metâli al-Anwâr

Öz

Endülüs, yaklaşık sekiz asır boyunca İslam Medeniyetinin hüküm sürdüğü bir coğrafya olup burada hadis alanında birçok eser kaleme alınmıştır. Endülüs'ün hadis ilmiyle tanışması hicri ikinci asırda Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'nın buraya girmesiyle olmuştur. Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinin bu coğrafyaya ulaşmasıyla hadis birikimi Endülüs'te daha da artmıştır. Temel hadis kaynaklarının Endülüs'e girmesinden sonra bu eserler üzerine öncelikle garibü'l-hadis çalışmaları başlamıştır. Burada hicri üçüncü asırda başlayan garibü'l-hadis çalışmaları diğer asırlarda da devam etmiştir. Hicri altıncı asırda Endülüs'te İbn Kurkûl tarafından hocası Kâdi İyâz'ın *Meşâriku'l-Envâr* adlı kitabı esas alınarak yazılan *Metâli'ü'l-Envâr*, garibü'l-hadis alanında ve ihtisâr faaliyetleri kapsamında bir eser olarak değerlendirilmiştir. Mezkûr değerlendirme Kâtib Çelebi'ye ait olup eserin müellifi İbn Kurkûl'a ait değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde bu vakte kadar bu iki eser üzerine mukayeseli bir çalışma yapılmamıştır. Bu sebeple makalede öncelikle Endülüs'te garibü'l-hadis alanında önemli bir yeri olan Kâdi İyâz'ın *Meşâriku'l-Envâr*'ı hangi açılardan ihtisâr edilip eklemeler yapıldığının tespit ve tahlili hedeflenmiştir. Çalışmada veri toplama ve analiz yöntemi takip edilmiştir. Araştırma neticesinde şu kanaatlere ulaşılmıştır: İbn Kurkûl, *Meşâriku'l-Envâr*'ı kısmen ihtisâr edip bazı eklemelerde bulursa da büyük ölçüde onu tekrar etmekle yetinmiştir. İbn Kurkûl'un kendine ait gösterdiği bazı açıklamaların aslında Kâdi İyâz'a ait olması kanaatimizce en büyük problemlerdendir. Yine bu durumun ortaya çıkmasındaki en büyük etken, İbn Kurkûl'un *Meşâriku'l-Envâr*'ı istinsâh ederken gereken özeni göstermemesidir. Bu durum İbn Kurkûl'un Kâdi İyâz'ın eserine bir yenilik getiremediği sonucunu ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Garibü'l-hadis, İhtisâr, Kâdi İyâz, İbn Kurkûl

Abstract

After writing voluminous books in Islamic sciences, specialisation activities started on these works. It is possible to see the works of the concise type in Andalusia. Andalusia is a geography where Islamic civilization ruled for about eight centuries and many works in the field of hadith were written here. Andalusia was introduced to the science of hadith in the second century of Hijri with the introduction of Mâlik b. Anas's *Muwatta*. With the arrival of al-Bukhârî and Muslim's *Sahih*s in this geography, the accumulation of hadith increased even more in Andalusia. After the basic hadith sources entered Andalusia, studies on these works began. Garib al-hadith studies, which started in the third century of Hijri, continued in other centuries. *Metâli al-Anwâr*, which was written by Ibn Qurqûl in Andalusia in the sixth century Hijr based on his teacher Qâdi İyâz's book *Mashârik al-Anwâr*, was evaluated as a work in the field of gharib al-hadith and within the scope of ihtisâr activities. The aforementioned evaluation belongs to Kâtib Chalabi and not to Ibn Qurqûl, the author of the work. As far as we have determined, no comparative study on these two works has been carried out in our country until now. For this reason, first of all, it is aimed to determine and analyse in which aspects Qâdi İyâz's *Mashârik al-Anwâr*, which has an important place in the field of gharib al-hadith in Andalusia, has been revised and added to. Data collection and analysis method was followed in the study. As a result of the research, the following conclusions were reached: Although Ibn Qurqûl has partially revised *Mashârik al-Anwâr* and made some additions to it, to a great extent, he was content with repeating it. In our opinion, one of the biggest problems is that some of Ibn Qurqûl's explanations, which he claimed to be his own, actually belong to Qâdi İyâz. Again, the biggest factor in the emergence of this situation is Ibn Qurqûl's lack of due diligence in transcribing *Mashârik al-Anwâr*. This situation reveals that Ibn Qurqûl could not bring any innovation to Qâdi İyâz's work.

Keywords: Hadith, Gharib al-hadith, Ikhtisar, Qâdi İyâz, Ibn Qurqûl

Ali Rıza KARA

Arş. Gör. Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı/Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology Department of Hadith, Burdur, Türkiye
arkara@mehmetakif.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-4465-1177
https://ror.org/04xk0dc21

* Bu çalışma, 2023 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Endülüs Hadis Şerhçiliği (H. III-VI. Asırlar)" adlı doktora tezimizin ilgili bölümünün gözden geçirilmesi sonucunda üretilmiştir.

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 31.07.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 01.12.2023
Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atıf/Cite as: Kara, A. R. (2023). Endülüs'te ihtisâr türünde bir eser: İbn Kurkûl'un (569/1174) Metâli'ü'l-Envâr'ı. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1455-1465.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ali Rıza Kara

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Arapça'da “bel” anlamına gelen ve *ب-ع-ر* kökünden türeyen “ihtisâr” kelimesi, sözlükte “Eli böğrü üzerine koymak”, “Bir nesneden fuzuli olanı kaldırmak” ve “Yolun yakın olanından gitmek” anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, t.y., c. 4/240; Mütercim Âsım Efendi, 2013, c. 2/1907-1908). İhtisâr kelimesini ifade etmek üzere “telhîs”, “tehzîb”, “tenkîh”, “tecrîd”, “intihâb”, “intikâ” kelimeleri de kullanılmıştır. Ancak bu kelimeler arasında bazı farklılıkların bulunduğunu da belirtmek gerekir (Altaş, 2022, ss. 26-38). Zaman içerisinde hacimli eserlerdeki gereksiz yerlerin çıkarılma isteği, anlaşılmayan yerleri daha açık ifade etme, belli bir gruba yazılan eserlerin zor anlaşılması, bazı kitapların içeriğinin sonrakilere hitap edemez olması, muhtasar türü çalışmaların kaleme alınmasının önde gelen sebeplerindendir (Durmuş, 2020, ss. 57-58). İslam ilimlerinin birçok dalında olduğu gibi hadis alanında da çok sayıda muhtasar türü eser kaleme alınmıştır.¹

Yaklaşık sekiz asır İslam medeniyetinin hüküm sürdüğü Endülüs coğrafyasında İslam ilimlerine dair birçok eser yazılmıştır. Hadis ilimlerinde de bu bölgede oldukça yoğun te'lif sürecinin yaşandığını söylemek mümkündür. Öncelikle hicrî ikinci asrın sonlarına doğru Gâzî b. Kays (ö. 199/814) ve Ziyâd b. Abdirrahman (ö. 193/808) tarafından Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta*'nın Endülüs'e getirilmesiyle bu coğrafyanın hadisle tanıştığını söyleyebiliriz (Humeydî, 1429/2008, s. 314; Kâdî İyâz, 1403/1983, c. 3/114, 117; Kurt, 1998, s. 137). Ancak *Muvatta*' burada bir hadis kitabından ziyade fıkıh kaynağı olarak kabul edilmiştir (Özdemir, 2017, s. 168; Öztoprak, 2012, ss. 185-186). Bu tarihten sonra Endülüslü âlimlerin Doğu'ya yaptıkları rihleler neticesinde burada tasnif edilen eserler Endülüs'e ulaşmıştır (Çoban, 2019, s. 104). Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'leri hicrî dördüncü, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'i ise beşinci asırda Endülüs'e girmiştir (Kurt, 1998, ss. 161-162, 169, 182).

Hadis kitaplarının Endülüs'e girmesinden sonra bu eserler üzerine garîbü'l-hadis ve şerh çalışmaları başlamıştır (Sakallı & Kara, 2023, ss. 204-209). Bu çalışmalar, hicrî üçüncü asırda başlamış diğer asırlarda da devam etmiştir. Bu noktada kaleme alınan eserlerden biri de İbn Kurkûl'un *Metâli'u'l-Envâr 'alâ Sîhâhi'l-Âsâr*'ıdır. Bu eser, kelime açıklamaları konusunda kendinden sonraki hadis şerh kitaplarında kaynak olarak kullanılmıştır (Ayaz, 2016, s. 164). İbn Kurkûl ve eseri hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. *Metâli'u'l-Envâr*, Kâtib Çelebi tarafından Kâdî İyâz'ın *Meşâriku'l-Envâr* adlı eserinin bir ihtisârı ve istidrâki olarak tanıtılmasının yanında faydalı ve istifade edilecek bir çalışma olduğu da belirtilmiştir (Kâtib Çelebi, t.y., c. 2/1687, 1715). Kâtib Çelebi tarafından bu şekilde tanıtılan İbn Kurkûl'un eseri sonraki çalışmalar tarafından da tekrar edilmiştir (Tüneki, 1344, c. 4/487). Bu bilgilerden hareketle İbn Kurkûl'un hangi yönlerden Kâdî İyâz'ın eserini ihtisâr edip eklemelerde bulunduğunu çalışmada ele alınacaktır. Şunu belirtmekte fayda görüyoruz ki bu güne kadar ülkemizde İbn Kurkûl'un eseri üzerine yeterince çalışma yapılmadığı gibi bu çalışma hakkında bilgi veren bazı kaynaklarda yanlış değerlendirmelerin bulunduğu da görülmektedir. Mesela *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* “İbn Kurkûl” maddesinde Ziriklî'nin İbn Kurkûl'un eserini Kâdî İyâz'ın *Meşâriku'l-Envâr* adlı kitabından iktibaslarla yazdığı bilgisi verilmiştir (Emin Aşıkutlu, 1999, c. 20/145). Ancak Ziriklî'nin kitabına bakıldığında böyle bir bilgi bulunmamaktadır (Ziriklî, 2002, c. 1/81-82).

¹ Hadis ilminde yazılan muhtasar türü eserler ve özellikleri için bkz.(Altaş, 20; Erdoğan, 2016; Erdoğan, 2023)

1. Endülüs'te Garîbü'l-Hadîs Çalışmaları

Endülüs'te garîbü'l-hadîs türündeki ilk eserler, belli bir hadis kitabının rivâyetleriyle sınırlı değildir. Endülüs coğrafyasında ise bu türün ilk örneği, mezhep faktöründen olsa gerek ki *Muvatta'* üzerine yazılmıştır (Türcan, 2020, s. 43). Endülüs'te garîbü'l-hadîse dair ilk eser, Abdülmelik b. Habîb'in (ö. 238/853) *Muvatta'* üzerine yazdığı eseridir. Onun vefat tarihi göz önüne alındığında Doğu'daki garîbü'l-hadîs eserleri arasında da ilk sıralarda yer almaktadır. İbn Habîb'den sonra bu alandaki ikinci isim, Ahmed b. İmrân b. Selâme el-Ahfeş'dir (ö. 250/864). Onun *Garîbu'l-Muvatta'* adlı eserinin günümüzde mevcudiyeti bilinmemektedir (Kandemir, 1988, s. I, 524-525). Bu coğrafyadaki diğer bir garîbü'l-hadîs eseri olan isim de Huşenî'dir (ö. 286/899). Ancak onun eseri de günümüze kadar ulaşmamıştır. (Özel, 1998, c. XVIII, 421; Sandıkçı, 2019, s. 572). Hicrî dördüncü yüzyılda yazılan ilk eser ise Kâsım b. Sâbit'in (ö. 302/914) yazmaya başladığı vefatından dolayı da babası Sâbit b. Hazm'ın (ö. 313/925) tamamladığı *ed-Delâil fi Garîbi'l-Hadis*'dir. Bu eser herhangi bir hadis kitabıyla alakalı olmayıp garîb sözlüğü niteliğindedir (Şahyar, 2008, c. XXXVIII, 351-352). Humeydî'nin (ö. 488/1095) kaleme aldığı *Tefsîru Garîbi ma fi's-Sahihayn*, bu yüzyıldaki diğer bir eserdir. Adından anlaşılacağı üzere o, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki rivâyetleri ele almıştır. Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Meşâriku'l-Envâr 'alâ Sihâhu'l-Âsârı*, beşinci yüzyılda *Muvatta'*, Buhârî ve Müslim'in eserlerindeki rivâyetleri ele almıştır. İleride değineceğimiz üzere bu çalışma kelime tashihlerinde nüsha farklılıklarını göstermesi bakımından ayrı bir kıymete sahiptir. İbn Kurkûl'un (ö. 569/1174) *Metâli'u'l-Envâr 'alâ Sihâhu'l-Âsârı* ise hocası Kâdî İyâz'ın metoduna bağlı kalarak yazdığı ve birçok yerde hocasındaki bilgileri aktarmakla yetindiği bir eserdir. Konu hakkında ayrıntılı bilgiye ileride temas edilecektir. Bu bilgilerden hareketle Endülüs'te garîbü'l-hadîs çalışmalarının hicrî üçüncü asırda başlayıp diğer asırlarda da devam ettiği ve genelde meşhur hadis kitapları üzerine çalışmaların yapıldığı ifade edilebilir.

1.1. Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/853): *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*

Abdülmelik b. Habîb'in bu eseri, Endülüs'teki ilk garîbü'l-hadîs çalışması olarak bilinmektedir. Onun eseri hem bir garîbü'l-hadîs hem de bir şerh kitabı özelliği taşımaktadır. Çünkü kitapta kelimelerin izahı yapıldığı gibi hadislerin şerhi de yapılmıştır (Karagözoğlu, 2020, ss. 23-24). Kitapta kelime açıklamalarının ağırlıklı olmasından ve tam bir şerh kitabı sayılamayacağından İbn Habîb'e ait bu eserin, garîbü'l-hadîs alanında kabul edildiği ifade edilebilir.

Abdülmelik b. Habîb, hadis, fıkıh, tarih, edebiyat gibi birçok alanda öne çıkmış bir kişidir. O, Endülüs'teki eğitiminden sonra ilmî seyahat için Doğu'ya gitmiş, Medine ve Mısır'da Mutarrif, İbnu'l-Mâcişûn (ö. 212/827), Esed b. Musa (ö. 212/827), Esbağ b. Ferec (ö. 225/840) ve diğer bazı kişilerden ilim öğrenmiştir (Humeydî, 1429/2008, ss. 407-408; İbnu'l-Faradî, 1429, c. I, 359-360). Abdülmelik b. Habîb, birçok alanda eser vermişse de hadisleri, sahihini zayıfından ayırt edemediği ve mütesâhil olduğu belirtilerek hadis ilminde bilgisinin olmadığı söylenmiştir (İbnu'l-Faradî, 1429, c. I, 360). İbn Habîb'in cerh edilmesi, muhtemelen rivâyetleri, hadis hocalarının usûlüne uygun olmadan öğrenmesinden ve nakletmesinden kaynaklanmaktadır (İbn Habîb, 1421/2001, c. 1/44-45, Muhakkikin mukaddimesi).

Kaynaklarda İbn Habîb'in on cüzlük bir şerh kitabının bulunduğu, ilk bölümünün *Şerhu'l-Muvatta'* ikincisinin *Şerhu Câmi'i'l-Muvatta'*, üçüncüsünün ise Hz. Peygamber'in hadisleriyle birlikte sahabe ve tabiîn'in sözlerini açıkladığı ve şerhinde Ebû Ubeyd'den (ö. 224/838) çok alıntı yapmakla beraber ona haksızlık ettiği de belirtilmiştir (İbn Hayr, 2009, s. 253; Kâdî İyâz, 1403/1983, c. 4/127). Yine onun *Tefsîru'l-Muvatta'* ve *Garîbu'l-*

Muvatta' eserlerinin varlığından da bahsedilmektedir. İbn Habîb'in şu an elimizde bulunan hadise dair tek eseri *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*ıdır. Günümüzde bu eser, iki cilt halinde 2001 yılında Riyad'da basılmıştır. Kitabın bu ismi içeriği dikkate alınarak muhakkik tarafından konulmuş olup tefsir ve şerhin aynı anlama geldiği vurgulanmıştır (İbn Habîb, 1421/2001, c. 1/151-153 Muhakkikin mukaddimesi).

1.2. Sarakustî (ö. 313/925): *ed-Delâil fî Garîbi'l-Hadîs*

Eserin müellifi Sâbit b. Hazm, Endülüs'te İbn Vaddâh (ö. 287/900), Huşenî ve diğer önemli âlimlerden ilim öğrenmiş, oğlu Kâsım b. Sâbit'le Doğu'ya giderek ilim tahsil etmişlerdir. Hadis, fıkıh, şiir, garîb ve nahiv hakkında bilgisinin olduğu söylenmiş, *ed-Delâil* adlı eserinde Ebû Ubeyd ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) eksik bıraktıkları yerlere değinmiştir. Eserin yazımına Kâsım b. Sâbit başlamış fakat tamamlayamadan vefat ettiğinden kitabı, babası Sâbit b. Hazm tamamlamıştır. Birçok âlim tarafından övülen eserin ne Endülüs ne de Doğu'da benzerinin olmadığı söylenmiştir (Humeydî, 1429/2008, s. 488; İbnu'l-Faradî, 1429, c. I, 154; Kâdî İyâz, 1403/1983, c. V, 248).

Eser, iki farklı yayınevi tarafından basılmış olup müellif mukaddimesi bulunmamaktadır. İlki 2001 yılında Riyad'da üç cilt olarak *ed-Delâil fî Garîbi'l-Hadis* adıyla basılmış olup eserin baş tarafı eksiktir (Sarakustî, 1422/2001). Muhakkik Muhammed Abdullah Kannâs, kitaba bir mukaddime yazmış ve burada müellifin metodunu açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca seneddeki râvilerin hal tercemeleri ilk geçtiği yerde dipnotta verilmiş ve isnâdın sıhhat derecesi de belirtilmiştir. Kitabın sonuna eklenen genel fihrist, aranan ayet, hadis, kişi ve yer adlarını bulmayı kolaylaştırmaktadır. İkincisi ise 2011 yılında *ed-Delâil 'alâ Meâni'l-Hadis bi's-Şâhidi ve'l-Mesel* adıyla Muhammed Hâmid el-Hâc Halef'in tahkikiyle Rabat'ta basılmış olup dört cilttir. Dördüncü cilt eserin fihristidir (Sarakustî, 1432). Bu çalışmada eserin önceki tahkiki basımına işaret edilmemiştir. Basım tarihi önce olan çalışmada tahkik için iki yazma eser esas alınırken, diğer çalışmada üç nüsha esas alınmıştır. Ancak her iki çalışma da daha okunaklı ve tam olan Rabat'taki yazma eseri asıl nüsha olarak kullanmışlardır. Her iki çalışmada da esere uzun bir mukaddime yazılmış ve burada kitabın metodu hakkında bilgi verilmiştir (Sarakustî, 1422/2001, c. I, 50-67; Sarakustî, 1432, c. I, 86-94).

Muhakkiklerden Muhammed Hâmid el-Hâc Halef, eserin hadis ricâline göre düzenlendiğini belirtse de bu durum net değildir (Sarakustî, 1432, c. I, 97). Yani eserin müsned mi yoksa mu'cem tarzında mı olduğu açık değildir. Bundan dolayı kitapta aranan bir kelime, ayrıntılı olarak hazırlanan fihristler yardımıyla bulunabilir. Eserde anlamı desteklemek için nakledilen hadisler hariç toplam 759 rivâyetin açıklaması yapılmıştır. İlk önce Hz. Peygamber'in hadislerine yer verilmiş daha sonra sırasıyla dört halifenin ve diğer sahâbilerin sözleri şerh edilmiştir. Sahâbe sözlerinden sonra da ve dua ile ilgili rivâyetler ele alınmıştır (Sarakustî, 1432, c. I, 97-98).

Kitapta hadisler senedleriyle birlikte nakledilmiştir. Bazen rivâyetin bir kısmı verildikten sonra sened nakledilmiş, bazen de senediyle birlikte ilk geçtiği yerde verilmiştir. Bundan dolayı eser, bir tahrîc kitabı özelliği de taşımaktadır. Örneğin Zeylâî, araştırdığı bir isnâdı sadece *ed-Delâil*'de bulabilmiştir (Sarakustî, 1422/2001, c. 1/90 Muhakkikin mukaddimesi). Hemen hemen her kelimenin açıklanması yapıldıktan sonra bir şiirle istişhâd edilmiş ve ilgili görüldüğü yerlerde atasözleri de nakledilmiştir. Bu durum Kâsım b. Sâbit ve babasının şiir alanındaki birikimlerinden kaynaklansa gerektir. Eserin önemli özelliklerinden birisi rivâyetdeki kelimenin açıklamasından sonra anlamı destekleyecek başka bir rivâyete yer vermesidir (Sarakustî, 1422/2001, c. I, 138-140).

1.3. Humeydî (ö. 488/1095): *Tefsîru Garîbi mâ fi's-Sahîhayn*

Eserin müellifi Muhammed b. Ebî Nasr Futûh el-Humeydî, aslen Kurtubalı olup Endülüs'ün Mayarko bölgesinde doğmuştur. Bölgesindeki âlimlerden ders aldıktan sonra ilim öğrenmek için Mısır, Hicaz, Şam ve Irak'a gitmiştir. Daha sonra Bağdat'a yerleşerek burada vefat etmiştir. Humeydî, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerini, râvi isimlerine göre sıralayarak *el-Cem beyne's-Sahîhayn* adlı eserini oluşturmuştur (İbn Beşkuvâl, 1410, c. 3/818-819; Yücel, 1998, c. 28/358).

Humeydî'nin diğer bir önemli eseri ve çalışmamızın konusunu ilgilendiren *Tefsîru Garîbi mâ fi's-Sahîhayn*'dir. Eser, tek cilt halinde Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz tarafından tek nüshaya dayanan tahkiikiyle yayınlanmıştır. Kitabın sonuna eklenen fihrist, istenen kelime ve şahıs isimlerinin bulunmasını kolaylaştırmaktadır.

Müsned olarak tasnif edilen eser, Hz. Ebû Bekir'in rivâyetleriyle başlamaktadır. Sadece açıklanması istenen kelime veya kelime grubuna yer verilmiş, rivâyetin bütünü nakledilmemiştir. Açıklamalar, genellikle kısa olmakla beraber, uzun olduğu yerler de bulunmaktadır.

1.4. Vakkaşî (ö. 489/1095): *et-Ta'lik 'ale'l-Muvatta'*

Tam adı Ebû'l-Velîd Hişâm b. Ahmed b. Hâlid el-Kinânî olan Vakkaşî, hicrî 408 yılında doğmuştur. Nisbesini Tuleytula yakınlarındaki Vakkaş köyünden alan Vakkaşî, Ebû Ömer et-Talemkî, Ebû Muhammed b. Ayyâş, Ebû Amr es-Sefâkusî ve Ebû Ömer el-Hazzâî gibi isimlerden ders almıştır. Devrinin önemli ilim adamlarından olan Vakkaşî, nahiv, lügat, belâğat, fıkıh usûlü, sünnet, miras hukuku ve matematik gibi alanlarda öne çıkmıştır (Dabbî, 1410, c. 2/653; ez-Zehebî, t.y., c. 14/165). Vakkaşî'nin ilim öğrenmek için Doğu'ya gittiğine dair ise bir bilgi bulunmamaktadır.

Muvatta'nın tasnif sistemine bağlı kalarak eserini kaleme alan Vakkaşî, *Muvatta*'daki kitap ve bablardaki bütün hadisleri ele almamış, açıklayacağı kelime ve ifadeleri genelde "kavlulu" tarzında vermiştir.

1.5. Kâdî İyâz (ö. 544/1149): *Meşâriku'l-Envâr 'alâ Sihâhi'l-Âsâr*

Tam adı Ebû'l-Fazl Musa b. İyâz el-Yahsûbî olan Kâdî İyâz, Sebte'de doğmuştur. İlim öğrenmek için Kurtuba'ya gelen Kâdî İyâz buradaki hocalardan ilim öğrendikten sonra memleketi Sebte'ye dönerek burada uzun yıllar kadılık yapmıştır. Bir ara Kâdî İyâz Gırnata kadılığına tayin edilmiş, fakat bu görevini siyasi karışıklıklardan dolayı kısa süre sonra bırakmak zorunda kalmıştır. Daha sonra Merâkeş'e yerleşen Kâdî İyâz, hicrî 544 yılında burada vefat etmiştir. Kadılık görevinin yanı sıra hadis ilmiyle yakından ilgilenen Kâdî İyâz, birçok eser yazmıştır (İbn Beşkuvâl, 1410, c. 2/660-661; Kandemir, 2001, c. 24/116). Onun bu bölümde üzerinde durduğumuz eseri *Meşâriku'l-Envâr 'alâ Sihâhi'l-Âsâr*'dir. Kâdî İyâz bu eserinde *Muvatta*', Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki garîb kelimeleri açıklamaya ve hatalı olan kelimelerin irablarını belirtmeye çalışmıştır (Kandemir, 2001, c. 24/116).

Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*'ı Mağrib alfabe sırasına göre düzenlemiştir.² O, açıklamak istediği kelimeye yer vererek ilk önce irabının nasıl olması gerektiğini belirtmiş daha sonra da kelimenin anlamını açıklamıştır. Kâdî İyâz açıkladığı kelime bölümlerinden sonra "ihtilâf ve vehm" başlığı açmış, ilgili bölümde yanlış okunan veya anlaşılabilir kelimeler hakkında bilgi vermiş, harflerin sonunda ise isim ve yer adlarındaki ihtilâfları ele almıştır. Kâdî

² Mağrib alfabe sırası şu şekildedir: ا،ب،ت،ث،ج،ح،خ،د،ذ،ر،ز،ط،ظ،ك،ل،م،ن،ص،ض،ع،غ،ف،ق،س،ش،ه،و،ي

İyâz'ın bu yönteminin kendine has olup önceki Endülüslü garîbü'l-hadîs müelliflerinden ayrıldığını ifade edebiliriz. *Meşâriku'l-Envâr*'ın Endülüs'teki diğer garîbü'l-hadîs eserlerinden önemli bir farkı *Muvatta'*, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin nüsha farklılıklarına değinmesidir. Gerçi Vakkaşî de yer yer eserinde *Muvatta'* nüshalarına değinmiştir. Ancak Kâdî İyâz'ın bu konuda verdiği bilgiler kendisinden sonraki âlimler için bir kaynak olmuştur (Albayrak, 2018, ss. 9, 23).

1.6. İbn Kurkûl (ö. 569/1174): *Metâli'u'l-Envâr 'alâ Sîhâhi'l-Âsâr*

Endülüs'ün Meriye şehrinde hicrî 505 yılında doğan İbn Kurkûl'un tam adı Ebû İshâk İbrahim b. Yusuf b. İbrahim el-Vehrânî el-Hamzî'dir. 569 yılında Fas'ta vefat eden İbn Kurkûl, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Atiyye (ö. 541/1147), İbn Hubeys (ö. 584/1188) ve Kâdî İyâz gibi zamanının önemli hocalarından ilim tahsil etmiştir. Onun günümüze ulaşan tek eseri, *Metâli'u'l-Envâr 'alâ Sîhâhi'l-Âsâr*'dır (Emin Âşıkkutlu, 1999, c. 20/145).

Ahmed Uveys Cüneydî ve bazı kişilerin yardımıyla gerçekleştirilen tahkikli basımda esere uzunca bir mukaddime yazılmıştır. Çalışmanın devamında ele alınacağı üzere Bu mukaddimede eserle ilgili problemlere ve onun yöntemine değinilmiştir. Muhakkik mukaddimesinde ilk önce eserin tam adı tespit edilmeye çalışıldıktan sonra kitabın İbn Kurkûl'a aidiyeti üzerinde durulmuştur. Eserin İbn Kurkûl'a ait olduğu yönündeki en güçlü delil, yazarın diğer kitaplarında bu çalışmasına bizzat kendisinin atıf yapması, tabakât ve terâcim yazarlarının bu eserin İbn Kurkûl'a ait olduğunu belirtmesi, bazı şârih ve garîbü'l-hadîs sahiplerinin kitabın adını ve yazarını belirterek ondan birçok nakilde bulunmalarıdır (İbn Kurkûl, 1433, c. 1/66-68 Muhakkikin mukaddimesi).

2. Kâdî İyâz ve İbn Kurkûl'un Eserlerinin Mukayesesi

Kâtib Çelebi tarafından Kâdî İyâz'ın *Meşâriku'l-Envâr* adlı eserin bir ihtisârî ve istidrâkî şeklinde tanıtılan İbn Kurkûl'un eseri, bu başlık altında hocasının kitabıyla mukayese edilecektir. Bununla İbn Kurkûl'un hangi açılardan *Meşâriku'l-Envâr*'ı ihtisâr ettiği bu yöntemin esere bir özgünlük sağlayıp sağlamadığı ele alınacaktır.

2.1. İbn Kurkûl'un Kâdî İyâz'dan Aynen Yaptığı İktibaslar

İbn Kurkûl'un kitabı Kâdî İyâz'ın eseriyle birlikte incelendiğinde göze çarpmak durumun iki eser arasında büyük farklılıklar olmadığıdır. Dolayısıyla *Metâli'u'l-Envâr*'ın ortaya çıkmasında *Meşâriku'l-Envâr*'ın önemli rol oynadığı söylenebilir.

İbn Kurkûl, eserinin tasnifinde küçük farklılıklar bulunmakla birlikte hocası Kâdî İyâz'ın yöntemine bağlı kalmıştır (İbn Kurkûl, 1433, c. 1/71 Muhakkikin mukaddimesi). Yine İbn Kurkûl'un verdiği bilgiler de büyük ölçüde hocasından yaptığı nakillerden ibarettir. Bu konuda dikkat çeken asıl durum ise İbn Kurkûl'un, Kâdî İyâz'ın açıklamalarını kendisine nispet etmesidir. Örneğin Kâdî İyâz, eserini tanıtırken "Bu tarzda bir kitap benden önce yazılmamıştır." şeklindeki ifadeyi İbn Kurkûl da kendi eserini tanıtırken kullanmaktadır (İbn Kurkûl, 1433, c. 1/70 Muhakkikin mukaddimesi). Hatta İbn Kurkûl, görüşmeleri imkân dâhilinde olmamasına rağmen Kâdî İyâz'ın hocalarını kendi hocaları gibi göstermiştir (İbn Kurkûl, 1433, c. 1/73 Muhakkikin mukaddimesi). Bu durumun İbn Kurkûl'un kasıtlı davranışı hariç tutulursa onun Kâdî İyâz'ın eserini istinsâh ederken dikkatli davranmamasından kaynaklandığı belirtilebilir.

İbn Kurkûl, kimi zaman Kâdî İyâz'ın kendi kanaatlerini ona nispet ederek nakletmiştir (İbn Kurkûl, 1433, c. 5/258, 301). Fakat bazen de hocasına ait açıklamaları kendine ait göstermiştir. Mesela Kâdî İyâz, "يا بَنِي ماء، السَّمَاءُ" ibaresini açıklarken bazı görüşlere yer verdikten sonra kendisine göre bununla Ensâr'ın kastedildiğini

zikretmiştir. İbn Kurkûl burada hocasının ifadelerini büyük ölçüde aynen nakletmiş ancak onun açıklamasını kendi açıklaması olarak sunmuştur (İbn Kurkûl, 1433, c. 4/6, krş.; Kâdî İyâz, 1433, c. 1/604-605). Diğer bir misalde Kâdî İyâz, “إِنَّ هَذِهِ السَّحَابَةُ تَنْصُرُ أَرْضَ بَيْتِي كَغَيْبٍ” ifadesini Herevî'nin (ö. 401/1011) “Benî Ka'b kabilesine yağmur yağması” olarak açıkladığını söylemiştir. Bu açıklamayı doğru bulmayan Kâdî İyâz bunu, Herevî'nin bir yanılışı olarak değerlendirmiştir. O, bu ifadenin sulh anlaşması yapıldıktan sonra Huzâa kabilesinin Harem'de öldürülmesi üzerine söylendiğini belirtmiştir. İbn Kurkûl, Kâdî İyâz'ın bu ifadesini de kendi açıklaması olarak göstermiştir. (İbn Kurkûl, 1433, c. 4/168, krş.; Kâdî İyâz, 1433, c. 2/26).

Kâdî İyâz, “أَنْفَقِي أَوْ أَنْصَحِي” ibaresinde bazı kişilerin “أَنْصَحِي” kelimesinin yanlış yazıldığını doğrusunun “أَرْضَحِي” olduğunu söylediklerini naklettikten sonra ibaredeki kelimenin yazımında bir yanlışlık bulunmadığını ve doğrusunun bu olduğunu ifade etmiş ve kelimenin “dökmek” anlamına geldiğini ve burada “hediye”ye karşılık geldiğini zikretmiştir (İbn Kurkûl, 1433, c. 4/178 krş.; Kâdî İyâz, 1433, c. 2/30-31). İbn Kurkûl bu meselede de Kâdî İyâz'ın açıklamasını kendi kanaati olarak göstermiştir. Yukarıda belirttiğimiz üzere bu durumun ortaya çıkmasında İbn Kurkûl'un kasıtlı bir davranışı söz konusu olmasa da onun *Meşâriku'l-Envâr*'ın istinsâhında dikkatli davranmamasından kaynaklandığı söylenebilir.

2.2. İbn Kurkûl'un Kâdî İyâz'a Yönelik Tenkit ve Tashihleri

İbn Kurkûl'un Kâdî İyâz'a yönelik tenkit ve tashihlerin bir bölümünü nüsha farklılıklarına dair bilgiler gelmektedir. Kâdî İyâz eserinde nüsha farklılıklarına dikkate almış bu konudaki hataları düzeltmeye çalışmıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere onun bu konuda verdiği bilgiler, sonraki eserler için kaynak olmuştur. İbn Kurkûl da diğer konularda olduğu gibi bu meselede de genelde Kâdî İyâz'ın bilgileriyle yetinmiştir. Bu konuda onun eseri *Meşâriku'l-Envâr*'ın kötü bir kopyası olduğu kanaatiyle bazı çalışmalarda kaynak olarak kullanılmamıştır. (Albayrak, 2018, s. 49)

Nüsha farklılıkları konusunda İbn Kurkûl, büyük ölçüde hocasının verdiği bilgileri tekrar etse de kimi zaman bu konuda Kâdî İyâz'ın açıklamalarına tenkit ve tashihte de bulunmuştur. Ancak bu türden örneklerin az olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla nüsha farklılıkları konusunda İbn Kurkûl'un Kâdî İyâz'ı aşamadığı söylenebilir. Örneğin Kâdî İyâz, Buhârî'nin “Müslümanların vekilleri için beşte bir olduğunun delili” (Buhârî, 1422 Farzu'l-Humus, 15) babında yer alan rivâyetteki “فَأْتِي ذَكَرُ دَجَاجَةٍ” ifadesinde “فَأْتِي” kelimesindeki hemzenin fethalı olduğunu Nesefî ve Ebû Zer nüshalarında bu şekilde yer aldığını, Asîlî nüshasında ise hemzenin ötreli “zekera” kelimesinin ise mâzî fiil kalıbında “فَأْتِي ذَكَرُ دَجَاجَةٍ” yer aldığını ifade etmiş ve bunun daha uygun olacağını söylemiştir. İbn Kurkûl hocası Kâdî İyâz'ın açıklamalarını naklettikten sonra Nesefî ve Ebû Zer nüshalarındaki ifadenin kendisine göre açık olduğunu söylemiştir (İbn Kurkûl, 1433, c. 1/192; krş.; Kâdî İyâz, 1433, c. 1/31) Kâdî İyâz, “يَبْدُونَ أَعْمَالَهُمْ” ibaresinde “dal” harfinin *Muvatta*'da ve bazı rivâyetlerde ötreli olduğunu belirtirken, İbn Kurkûl bu görüşü zayıf bularak kelimenin nasıl okunması gerektiğini ifade etmiştir (İbn Kurkûl, 1433, c. 1/455). Diğer bir örnekte ise İbn Kurkûl, “ذُنُوبَهُمْ” olarak yer aldığını, Kâdî İyâz'ın Asîlî nüshasına dayanarak bu kelimeyi tekil nakletmesini onun bir hatası ve tashifi olduğunu belirtmiştir (İbn Kurkûl, 1433, c. 3/60).

Yukarıda yer verildiği gibi İbn Kurkûl, Kâdî İyâz'ın bazı açıklamalarını kendine nispet etmiştir. Fakat az da olsa bu konuda Kâdî İyâz'a bazı tenkitler yönelmiştir. Örneğin Kâdî İyâz, “أَحْفُوهُ فِي الْمَسْأَلَةِ” ifadesini “çok soru sorma” olarak açıklamıştır. Fakat İbn Kurkûl, bu açıklamaya itiraz ederek ibareye “iyilik ve samimiyette ileri seviyede olma” anlamını vermiş ve “إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا” / *O bana karşı çok lütfkârdır.*” ayetini (Meryem, 47) delil

göstermiştir (İbn Kurkûl, 1433, c. 2/341, krş.; Kâdî İyâz, 1433, c. 1/328) İbn Kurkûl'un kelime açıklamaları konusunda Kâdî İyâz'dan daha fazla bir bilgi vermediği ifade edilebilir.

Sonuç

İslam ilim geleneğinde hacimli eserlerin kaleme alınmasından sonra bu kitaplardan istifadeyi kolaylaştırmak için çeşitli nedenlerden dolayı ihtisâr çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda hadis ilimleri içerisinde ihtisâr faaliyetlerinin görüldüğü ilim dallarından biri de garîbü'l-hadîs alanıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu alandaki ihtisâr çalışması, ilk önce Endülüs coğrafyasında kaleme alınmıştır. Hicrî üçüncü asırda Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ı üzerine başlayan garîbü'l-hadîs çalışmaları diğer asırlarda Buhârî ve Müslim'in eserlerini de kapsamıştır.

Kâdî İyâz'ın *Meşâriku'l-Envâr* adlı eseri altıncı asırda Endülüs'te yazılmış önemli bir garîbü'l-hadîs eseridir. Kâdî İyâz'ın kelime açıklamalarının yanı sıra nüsha farklılıklarına dair verdiği bilgiler kendinden sonraki eserler için kaynaklık teşkil etmiştir. İbn Kurkûl, hocası Kâdî İyâz'ın eserine bağlı kalarak yazdığı *Metâli'ü'l-Envâr* adlı kitabı da yine altıncı yüzyılda Endülüs'teki diğer bir garîbü'l-hadîs eseri olmuştur. İbn Kurkûl, eserini Kâdî İyâz'ın eserinin bir muhtasarı olarak tanıtmamaktadır. Onun eserinin ihtisâr türüne ait bir kitap olduğuna dair bilgi Kâtib Çelebi'ye aittir. Kâtib Çelebi'nin verdiği bu bilgiden sonra İbn Kurkûl'a ait bu çalışmanın muhtasar bir kitap olarak kabul edildiği söylenebilir.

İbn Kurkûl'un kitabı Kâdî İyâz'ın kitabıyla mukayeseli olarak incelendiğinde dikkat çeken bazı hususları görmek mümkündür. Öncelikle İbn Kurkûl, Kâdî İyâz'ın bazı açıklamalarını ihtisâr ederek nakletmiştir. Fakat o, çoğu zaman hocasının açıklamalarını nakletmekle yetinmiştir. Dahası o bazen hocasına ait açıklamaları kendisine ait göstermiştir. Bu durumun ortaya çıkması kanaatimizce İbn Kurkûl'un kasıtlı bir davranışı olmasa da onun *Meşâriku'l-Envâr*'ı istinsâh ederken dikkatli davranmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İbn Kurkûl'un eseri garîbü'l-hadîs türünde bir ihtisâr olarak değerlendirilse de *Meşâriku'l-Envâr*'ı aşamadığını hatta varlığını bu esere borçlu olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça | References

- Albayrak, A. (2018a). *Buhârî Sonrası el-Câmi'ü's-Sahîh*. İFAV.
- Albayrak, A. (2018b). Mehmed Zihni Efendi Örneğinde Sahîh-i Buhârî Baskılarının Tashihi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54, 45-78.
- Altaş, İ. (2022). *Hadis Edebiyatında Muhtasar: Tespit ve Gelişim Süreci* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Ayaz, K. (2016). Molla Gürânî'nin el-Kevserü'l-Cârî Adlı Şerhinde Hadis İlimlerine Dair Kaynakları. *Dinî Araştırmalar*, XIX(48), 153-178.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1422). *El-Câmiu's-Sahîh* (1-9).
- Çoban, F. B. (2019). *Endülüs'lü Muhaddislerin Rihleleri (Hicrî İlk Dört Asır)* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Dabbî, E. C. A. b. Y. b. A. (1410). *Buğyetü'l-Mültemis* (1. bs, 1-2). Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî.
- Durmuş, İ. (2020). Muhtasar. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 31). TDV.
- Emin Âşıkutlu. (1999). İbn Kurkûl. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*: (C. 20). TDV.

- Erdoğan, T. (2016). Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisâr Örneği Olarak İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker'i. *Turkish Academic Research Review = Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 49-59.
- Erdoğan, T. (2023). Hadis Usûlü Literatüründe İhtisâr Türünün Karakteristiği. *Dîvân*, 28(54), 31-72.
- ez-Zehebî, Ş. M. b. A. b. O. (t.y.). *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ* (1. bs, 1-25). Müessesetu'r-Risâle.
- Humeydî, E. A. M. b. E. N. F. (1429/2008). *Cezvetü'l-Muktebîs fî Târîhi Ulemâi'l-Endelüs* (1. bs). Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- İbn Beşkuvâl, E.-K. H. b. A. b. M. b. M. (1410). *Es-Silâ* (1. bs, 1-3). Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî.
- İbn Habîb, E. M. A. b. H. b. S. S. (1421/2001). *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'* (1. bs, 1-2). Mektebetü'l-Ubeykan.
- İbn Hayr, E. B. M. b. H. b. Ö. el-İşbîlî. (2009). *Fehresetü İbn Hayr el-İşbîlî* (1. bs). Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- İbn Kurkûl, E. E. İ. İ. b. Y. b. İ. (1433). *Metâliu'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr* (1. bs, 1-6). Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- İbn Manzûr, E.-F. M. b. M. b. A. el-Ensârî. (t.y.). *Lisânü'l-Arab* (1-15). Dâru Sâdır.
- İbnu'l-Faradî, E.-V. A. b. M. b. Y. (1429). *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs* (1. bs, 1-2). Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Kâdî İyâz, E.-F. İ. b. M. (1433). *Meşâriku'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr* (2. bs). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kâdî İyâz, E.-F. İ. b. M. (1403/1983). *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi'l-Mâlik* (2. bs, 1-8). Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- Kandemir, M. Y. (1988). Ahfeş. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: C. I* (ss. 524-525). TDV.
- Kandemir, M. Y. (2001). Kâdî İyâz. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: C. XXIV*. TDV.
- Karagözoğlu, M. M. (2020). Hadis Şerhine Panoramik Bir Bakış. İçinde M. M. Karagözoğlu (Ed.), *Hadis Şerh Literatürü I*. İFAV.
- Kâtib Çelebi. (t.y.). *Keşfü'z-Zunûn* (1-2). Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî.
- Kurt, A. V. (1998). *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*. İnsan Yayınları.
- Mütercim Âsım Efendi. (2013). *Kamusu'l-Muhit Tercümesi* (Mustafa Koç & Eyyüp Tanrıverdi, Çev.; 1-6). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Özdemir, M. (2017). *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (4. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özel, A. (1998). Huşenî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: C. XVIII* (ss. 421-422). TDV.
- Öztoprak, M. (2012). Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2, Article 2.
- Sakallı, T., & Kara, A. R. (2023). Endülüslü Hadis Şârihlerinin Bazı Fakihlere Yönelik Eleştirileri. *Burdur İlahiyat Dergisi*, 6, 200-222.
- Sandıkçı, S. K. (2019). *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis* (1. bs). İstanbul : Ensar Neşriyat.

- Sarakustî, E.-K. S. b. H. b. A. (1422/2001). *Ed-Delâil fî Garîbi'l-Hadis*. (1-3). Mektebetü'l-Ubeykan.
- Sarakustî, E.-K. S. b. H. b. A. A. E. (1432/2011). *Ed-Delâil alâ Meâni'l-Hadis bi'sh-Şâhid ve'l-Mesel* (1-4). Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâi't-Türâs.
- Şahyar, A. E. (2008). Sâbit b. Hazm. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: C. XXXVIII* (ss. 351-352). TDV.
- Tûnekî, M. H. H. (1344). *Mu'cemu'l-Musannifin* (1-4).
- Türcan, Z. (2020). *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; 522-1). Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yücel, A. (1998). Humeydî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: C. XVIII* (s. 358). TDV.
- Zirikli. (2002). *El-A'lam* (15. bs, 1-8). Dâru'l-İlmi'il-Melâyîn.

Structured Abstract

Andalusia was a geography where Islamic civilisation ruled for about eight centuries and many works in the field of hadith were written here. Andalusia became acquainted with the science of hadith in the second century of Hijri when Mālik b. Anas's Muwatta entered here. In the following centuries, the accumulation of hadith in Andalusia increased even more with the arrival of Bukhārī and Muslim's Saḥīḥs as well as other hadith books to this geography.

After the introduction of hadith books to Andalusia, studies on these works, such as gharīb al-ḥadīth and commentaries, began. These studies started in the third century of Hijri and continued. The first work on gharīb al-ḥadīth in Andalusia can be considered to be 'Abd al-Malik b. Habīb's Tafsīru Garībi al-Muwatta' on Muwatta'. It can be said that this work is both a book on gharīb al-ḥadīth and a book of commentary. The second name in this field after Ibn Habīb is Ahmad b. Imrān b. Salāma al-Ahfesh. The existence of his work titled Garīb al-Muwatta' is not known today. Another name in this geography who has a work of gharīb al-ḥadīth is al-Khushenī. However, his work has not survived to the present day either. Another work written in the fourth century Hijri is al-Dalāil fī Garīb al-Ḥadīth, which was started by al-Qāsim b. al-Sābit but completed by his father al-Sābit b. Hazm due to his death. This work is not related to any hadith book, but it is a dictionary of gharīb. Tafsīru Garībi ma fī al-Saḥīḥayn, written by Humaydī, is another work of this century. Qāḍī Iyāz's Mashārik al-Anwār is an important work of gharīb al-ḥadīth written in Andalusia in the sixth century. Qāḍī Iyāz's explanations of words as well as his information on copy differences served as a source for later works. Ibn Qurqūl's Metālī'u'l-Anwār, which he wrote based on the work of his teacher Qāḍī Iyāz, was another work of gharīb al-ḥadīth in Andalusia in the sixth century.

Ibn Qurqūl does not introduce his work as a commentary on Qāḍī Iyāz's work. The information that his work is a book belonging to the genre of ihtisār belongs to Kātīb Chalabi. After this information given by Kātīb Chalabi, it can be said that Ibn Qurqūl's work is accepted as an abridged book. Based on this information, this study will analyse Metālī'u'l-Anwār, which is a work in the field of gharīb al-ḥadīth in Andalusia. The aim of this study is to determine how this work differs from Qāḍī Iyāz's work Mashārik al-Anwār in terms of content and method and to reveal its contribution to the literature. Data collection and analysis method was used in the study. To give the results of the study, Ibn Qurqūl has quoted some of Qāḍī Iyāz's explanations with ihtisār. However, most of the time he was contented with quoting his teacher's explanations. Moreover, he sometimes attributed his teacher's explanations as his own. In our opinion, the emergence of this situation is due to Ibn Qurqūl's lack of care in transcribing al-Mashārik al-Anwār, even if it was not an intentional behaviour of Ibn Qurqūl. Therefore, although Ibn Qurqūl's work can be considered as a ihtisār in the genre of gharīb al-ḥadīth, it can be stated that it does not surpass Mashārik al-Anwār and even owes its existence to this work.

İbn Kesîr'in İhtisârü Ulûmi'l-hadîs'indeki İhtisâr Yöntemi*

The Method of Ikhtisâr in Ibn Kathir's Ikhtisâr 'Ulum al-Hadith

Öz

İbnü's-Salâh'ın (ö.643/1245) *Ma'rifetü envâi 'ulûmi'l-hadîs'i* ('*Ulümü'l-hadîs*) hadis usulünün önemli kaynaklarından birisidir. Tedrisatta kaynak olarak kullanılma amacıyla belirli bir kitleye göre yazılmış olan söz konusu eserde konuların bir araya getirilme ve sınıflandırılma şekli, mevcut hadis usulü literatürünü daha sistematik hale getirmiştir. Ancak bazı konuların biçim ve içerik açısından tertibi ve tasnifi '*Ulümü'l-hadîs*'in anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim birçok müellif, eksik kısımları tamamlama, farklı görüşler ekleme, eleştiride bulunma gibi yöntemlerle eser üzerine ihtisâr, nüket, şerh gibi çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmada ihtisâr faaliyetinin genel özelliklerine sahip ve '*Ulümü'l-hadîs*'e dayalı yapılan ihtisâr çalışmaları içerisinde öne çıkmış olan İbn Kesîr'in *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*'inde kullandığı ihtisâr yöntemleri ele alınmıştır. Makalemizde, asıl eser olan '*Ulümü'l-hadîs*'le karşılaştırma yapılarak İbn Kesîr'in *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*'inde kullandığı ihtisâr yönteminin özelliklerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. İbn Kesîr'in '*Ulümü'l-hadîs*'te anlaşılmayı zorlaştıran eksik bilgileri tamamlaması, kapalı ifadeleri açıklaması, kimi usul konularında İbnü's-Salâh'ı tenkit etmesi, hadis ilmi dışında uzmanlık alanlarını eserine yansıtması gibi sebeplerle *İhtisâr*'da '*Ulümü'l-hadîs*'te temas edilmeyen bazı bilgiler yer almaktadır. Bu durum, eserde bazı konuların başlık veya içeriğinin farklı düzen ve sınıflandırma ile ele alınması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Diğer taraftan bu ve buna benzer özellikleri *İhtisâr*'ı '*Ulümü'l-hadîs*'in bir nevi özeti olmasının ötesinde kendisine özgün müstakil bir eser olarak kabul etmenin mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. İhtisâr sözlükte kısaltma, gerekli olmayan detaylardan arındırma anlamlarına gelmektedir. Ancak *İhtisâr*'da ve '*Ulümü'l-hadîs*' üzerine yazılan diğer muhtasarların bir kısmında bulunan ilave bilgiler, terimlerin salt sözlük anlamları üzerinden tam olarak anlaşılacaklarını göstermiştir. Bu durum ihtisâr teriminin anlaşılabilirliği için muhtasarların ve ilgili olduğu diğer edebî eserlerin incelenmesinin gerekli olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Anahtar kelimeler: Hadis, İhtisâr, Hadis Usulü Literatürü, İbn Kesîr, İbnü's-Salâh, İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs, 'Ulümü'l-hadîs.

Abstract

Ibn al-Salah's (d.643/1245) *Ma'rifatu anwâ'i 'ilmi'l-hadith* ('*Ulum al-hadith*) is among the significant basic works of the hadith methodology. The way in which the subjects are brought together and classified in this work, which was written for a specific community for used as a source in education, has made the existing hadith methodology literature more systematic. For reasons such as increasing the usage and publication rate of '*Ulum al-hadith*, many scholars have done studies such as *ikhtisâr* (summary) and *sharh* (paraphrase), *nuket* (critic) studies on the work. In addition, the presence of incomplete information in the work that makes it difficult to understand some hadith methodology topics, closed statements or information that can be criticized by Ibn al-Salah is another reason for doing such studies. In this research, the *ikhtisâr* methods used by Ibn Kathir in his *Ikhtisâr 'Ulum al-hadith*, which has the general characteristics of *ikhtisâr* studies and has come to prominence in *mukhtasars* based on '*Ulum al-hadith*, have been discussed. In our article, it is intended to declare the features of *ikhtisâr* method used by Ibn Kathir in his *Ikhtisâr 'Ulum al-hadith* by making a comparison with the original work '*Ulum al-hadith*. Ibn Kathir's completion of incomplete information that makes it difficult to understand in '*Ulum al-hadith*, explanation of closed statements, criticism of Ibn al-Salah on some hadith methodology topics, reflecting areas of expertise other than the science of hadith in his work, such as for reasons such as some information that was not contacted in '*Ulum al-hadith* was included in the *Ikhtisâr*. This situation revealed to the result that the title or content of some subjects in the work are considered with different order and classification. On the other hand, these and similar characteristics raise the question of the probability of the *ikhtisâr* as an independent work that is unique to it, beyond being a kind of summary of the '*Ulum al-hadith*. In dictionary, *ikhtisâr*, the abbreviation means to remove unnecessary details. However, additional informations in *Ikhtisâr* and several of the *mukhtasars* based on '*Ulum al-hadith*' revealed that the dictionary meanings are not enough to understand the terms. Therefore, these data have shown that it is necessary to examine the term *ikhtisâr* through the literary works.

Keywords: Hadith, Ikhtisâr, Hadith Method Literature, Ibn Kathir, Ibn al-Salah, Ikhtisâr 'Ulum al-Hadith, 'Ulum al-Hadith

Hatice Kübra Biçer

Doktorant, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı/Teacher, The Ministry of National Education (Turkey), Doktora Öğrencisi/Hadis Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
h.kubrabiçer@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3210-7617
https://ror.org/00jga9g46

* Bu makale Prof. Dr. Zişan Türcan danışmanlığında yazar (Hatice Kübra Biçer) tarafından 2019 yılında tamamlanan " Hadis Literatüründe İhtisâr Yöntemi - İbn Kesîr'in İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'i Bağlamında isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Makale Türü-Article Type: Araştırma

Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 31.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 25.11.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atf/Cite as: Biçer, H. K. (2023). İbn Kesîr'in İhtisârü Ulûmi'l-hadîs'inde İhtisâr Yöntemi. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1466-1481.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Hatice Kübra Biçer

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu çalışmaya desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints:

turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Ebü Amr Takıyyüddîn İbnü's-Salâh (ö.643/1245) *Mukaddimetü İbni's-Salâh*'ı (*'Ulümü'l-hadis*) Dârülhadîsi'l-Eşrefiyye Medresesi'nde ders verirken öğrencilerine imla ettirmiştir (İbn Hacer, 2012, s. 19). 'Hadis usulüne giriş' olarak telif edilen bir eser olan *'Ulümü'l-hadis*'i (İbnü's-Salâh, 2008, s. 255) tedrisat amacıyla yazılmış bir ders kitabı olarak tanımlamak mümkündür (Özşenel, 2007, s. 62). İbnü's-Salâh *'Ulümü'l-hadis*'te kendisinden önceki hadis usulü literatürünü ilk kez senetsiz olarak nakletmiş ve hadis usulüne dair önemli bilgileri açık, anlaşılır ve sistematik bir şekilde ele almıştır (İbnü's-Salâh, 2008, s. 255) Bununla beraber *'Ulümü'l-hadis*'te bazı konuların tasnif ve tertibinde eksiklikler bulunmaktadır. İbn Hacer'e göre bu durumun sebebi, İbnü's-Salâh'ın üzerinde son düzenlemeleri yapmadan sözü edilen eserini ders kitabı olarak okutmaya başlamış olmasıdır (İbn Hacer, 2012, s. 19; Sönmez, 1985, s. 59).

Hadis usulü kavram ve ıstılahlarının literatüre yerleşmesinde büyük etkisi olan *'Ulümü'l-hadis*'e dayalı çok sayıda ihtisâr ve benzer türde çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda genel olarak tasnif ve içerik açısından asıl eserden ayrı tasarruflar bulunmaktadır (Özşenel, 2007, s.65-68). Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr'in (ö.774/1373) *İhtisâru 'Ulümü'l-hadis*'inin hadis usulündeki muhtasar türünün genel özelliklerini taşıması ve bu türde öne çıkan çalışmalardan olması makalemizde bu eseri temel almamızda etkili olmuştur.

Adı geçen muhtasarın müstakil baskıları vardır. Bununla beraber eser Ahmed Muhammed Şâkir'e ait olan *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisâri 'Ulümü'l-hadis* ismindeki şerhiyle birlikte de yayımlanmıştır (Özaydın, 1999, s. 133). Bu bağlamda asıl adı *İhtisâru 'Ulümü'l-hadis* olan eser, *el-Bâ'isü'l-hasîs* ismiyle meşhur olmuştur. Ancak eserin bu şekilde isimlendirilmesi doğru değildir (Mukbil b. Hâdî, 2007, s. 30; Erdoğan, 2016, s. 432).

Araştırmamız, *İhtisâru 'Ulümü'l-hadis*'in *'Ulümü'l-hadis* ile karşılaştırılması ve İbn Kesîr'in ihtisâr yönteminin tespiti ile sınırlıdır. Bununla birlikte makalemizde adı geçen muhtasarın özgün bir eser olarak kabul edilme durumunun netleştirilmesi de amaçlanmıştır. Bu bağlamda araştırmamızda öncelikle hadis usulünde ihtisâr yönteminin kavramsal çerçevesi, ortaya çıkış süreci, asıl eser üzerindeki olumlu-olumsuz etkileri ve genel özellikleri üzerinde durulmuştur. *'Ulümü'l-hadis* ve *İhtisâru 'Ulümü'l-hadis*'te ele alınan usul konularındaki bilgilerin mahiyeti ve sınıflandırılmasında yöntem farklılıkları bulunmaktadır. Bu sebeple sözü edilen iki eser tasvir ve tahlil etme yöntemleri kullanılarak mukayese edilmiştir. İbn Kesîr'in *İhtisâr*'ının genel özelliklerinin belirlenmesine hizmet edecek ölçüde *'Ulümü'l-hadis*'e dayalı yazılan diğer ihtisâr çalışmalarının bir kısmı üzerinde de araştırma yapılmış ve onlardan örneklere de yer verilmiştir.¹

Kavramsal Çerçeve

İhtisârın sözlük anlamı; sözün gereksiz kısımlarını çıkarma, anlamını koruyarak kısaltmadır (Halil b. Ahmed, 2003, 1/412). Hadis usulünde ihtisâr üç farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlar anlamını korumak şartıyla hadisi kısa şekilde ifade etmek, yine benzer saikle hadisin belirli bir kısmını nakletmektir (İbn Hacer, 2012, s. 77-8; Kâfiyeci, 1987, s. 136). İhtisârın bir diğer anlamı ise metnin anlamını yansıtarak gerekli olmayan lafızların

¹Makalede yararlanılan muhtasarlar şunlardır: *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti sünen-i hayri'l-halâik, et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr, Rûsümü't-tahdîs fi 'Ulümü'l-hadis, el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'Ulümü'l-hadisi'n-nebevî, el-Müntehab fi 'Ulümü'l-hadis, İhtisâru 'Ulümü'l-hadis, el-Mukni' fi 'Ulümü'l-hadis, et-Tebîra ve't-tezkire fi 'Ulümü'l-hadis.*

çıkartılması ve özetlenmesidir (Zebîdî, 1972, 11/173). Makaleye konu olan İbn Kesîr'in ihtisâr yöntemi ile son tanım kastedilmektedir.

Muhtasarlar tek bir eser esas alınarak veya belirli bir alan hakkında temel bilgileri derlemek amacıyla birden fazla eserin incelenmesi ile yazılabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti sünen-i hayri'l-halâik* ve *et-Takrîb ve 't-teysîr li' ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr* isimli çalışmaları ile *'Ulûmü'l-hadîs* üzerine yazılan ilk muhtasarlar yedinci yüzyıl âlimlerinden olan Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî'ye (ö. 676/1277) aittir. Nevevî'den sonra *'Ulûmü'l-hadîs* üzerine birçok muhtasar yazılmıştır. Belli başlıları; Ca'berî'nin (ö.732/1332) *Rüsûmü't-tahdîs fi 'Ulûmi'l-hadîs*'i, İbn Cemâa'nın (ö.733/1333) *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'Ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî'si*, İbnü'l-Lebbân'ın (ö.749/1349) *Muhtasaru 'Ulûmi'l-hadîs*'i, İbnü't-Türkmânî'nin (ö.750/1349) *el-Müntehab fi 'Ulûmi'l-hadîs*'i, İbn Kesîr'in (ö.774/1373) *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*'i, İbnü'l-Mülakkım'ın (ö.804/1401) *el-Mukni' fi 'Ulûmi'l-hadîs*'i, Ömer b. Reslân Bulkinî'nin (ö.805/1403) *Mehâsinü'l-ustulâh fi tazmîni kitâbi İbni's-Salâh*'ıdır (Arslan, 2017, s. 2464-2469; Altaş, 2022, s. 295-318).

'Ulûmü'l-hadîs üzerine daha sonraki dönemlerde manzum muhtasarlar yazılmıştır. Muhtasarlarda bu yazım şeklinin kullanılmasında hadis ilmini yeni öğrenmeye başlayanların işlerini kolaylaştırmak ve ileri seviyede olanlara bilgileri hatırlatmak gibi sebepler etkili olmuştur (İrâkî, 1969, s. 31). Sözü edilen türdeki muhtasarlara İrâkî'nin (ö.806/1404) *et-Tebîra ve 't-tezkire fi 'Ulûmi'l-hadîs*'i ile Süyûtî'nin (ö.911/1505) *Elfiyyetü's-Süyûtî fi mustalahi'l-hadîs* isimli eserleri örnek verilebilir.

Ayrıca *'Ulûmü'l-hadîs*, Ebû Muhammed et-Tîbî'nin (ö.743/1343) *el-Hulâsâ fi ma'rifeti'l-hadîs*'inde olduğu gibi usule dair temel bilgileri ana hatlarıyla özetlemek için yapılan çalışmalardaki önemli kaynaklardan birisi olmuştur (Demirci, 2017, s. 68-9). Ayrıca İbn Hacer'in (ö.852/1449) *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*'inin de temel bilgileri kısa bir şekilde bir araya getiren muhtasarlar arasında değerlendirilmesi gerektiğine yönelik güncel çalışmalar bulunmaktadır (Erdoğan, 2016, s. 55-57).

Hadis usulünde ihtisâr ile yakın anlama sahip telhis, îcâz, tehzîb, intikâ, nûket, tecrîd gibi yöntemler yer almaktadır. İhtisâra en yakın anlamı olan telhîs, kelime dizisinin azaltılması ve gerekli kısımların özetlenmesi (ihtisâr) (İbn Manzûr, 2010, 7/86), ana içeriğin kısaca ifade edilmesidir (Zebîdî, 1972, 18/146). Bir diğer yakın anlama sahip olan îcâz ise; metnin anlamının orijinal lafızlara bağlı kalınmadan kısaca ifade edilmesidir (Zebîdî, 1972, 11/173). Sözlük anlamı hataların ortadan kaldırılması olan tehzîb (Halil b. Ahmed, 2003, 4/300), eleştiriden ziyade bir eserin düzenlenmesi ve kısaltılması anlamına gelmekle beraber (İbn Manzûr, 2010, 1/782), eklemelerle birlikte ana eserden daha hacimli olabilen bir çalışmadır (Türcan, 2017, s. 259). İntikâda bir eserin içeriğinden seçmeler yapılması (Durmuş, 2020, s. 57; Aydınli, 2013, s. 138), nûkette konunun/metnin inceden inceye tetkik edilerek konulardaki inceliklerin tespiti söz konusudur (Aydınli, 2013, s. 248). Son olarak tecrîd ise, bir eserden asıl nüshasında olmayan ekleme, hareke ve izahların çıkartılmasıdır (Zebîdî, 1972, 7/489; İbn Manzûr, 2010, 3/117).

Sonuç olarak ihtisâr ve yakın anlamlı terimler, temel kaynağın ulaşılabilirlik ve anlaşılabilirlik seviyesini artırma çabasına işaret etmektedir. Ortak özelliklerinin fazla olması sebebiyle bu terimlerin kesin sınırlarla birbirlerinden ayrılması zor görünmektedir.

Hadis Öğretim Metodundaki Değişimin Hadis Usulü Edebiyatındaki Muhtasarlara Etkisi

Hadislerin korunması ihtiyacı hadis usulü kurallarının oluşmasını sağlamıştır. Hadis ilmiyle ilgili eğitim kurumlarının ilki kabul edilen dârülhadislerde ve benzer yapıdaki kurumlarda hadis tedris faaliyetleri genel olarak beşinci yüzyılda kurumsal hale gelmeye başlamıştır. Bu kurumlardan olan Dârülhadîsi'l-Eşrefiyye Medresesi'nde İbnü's-Salâh, Nevevî, İbn Hacer gibi önemli muhaddisler ders vermiştir (Emiroğlu, 2019, s. 21-30).

Kendisinden sonraki eserler üzerinde büyük etkisi olan *'Ulûmü'l-hadîs* gibi önemli kaynaklar hacim bakımından büyük olmakla beraber içerisinde anlaşılması güç veya gereksiz kısımları barındırabilmektedir. Geri planda kalmaya başlayan bu kaynaklardan yararlanılmasının devamlılığını sağlamak için âlim ve öğrencilerin isteklerine uygun bir formun oluşturulması ihtiyacı meydana gelmiştir (Nevevî, 1987, s. 108). Nitekim dîni ilimlerde yazılmış önemli usul kaynaklarının bir nevi özet ders kitabı olarak revize edilmeye başlanmasıyla muhtasarlar ve ona benzer özellikteki eserler ortaya çıkmıştır. *'Ulûmü'l-hadîs*'e dayalı muhtasar müelliflerinden olan Nevevî, İbn Kesîr ve Câ'berî eserlerinin giriş kısmında yazma amaçları arasında *'Ulûmü'l-hadîs*'in anlaşılmasını kolaylaştırma olduğunu ifade etmektedir (Nevevî, 1987:,s. 107;İbn Kesîr, t.y., s. 3;Ca'berî, 2000, s. 52). Ayrıca medreselerin eğitim sistemi içerisinde önemli eserlerin muhtasarlarının ezberlenmesi de yer almaya başlamıştır (Nuaymî, 1990, s. 47). Dolayısıyla temel kaynaklara dayalı telif edilen muhtasarlar ve benzeri edebî türlerin ortaya çıkma ve yaygınlaşma süreci, hadis tedris yöntemlerinin değişimi ile bağlantılı görünmektedir (Kara, 2009, s. 66; Altaş, 2022, s. 88).

Temel Kaynakların Anlaşılmasında Muhtasarların Etkisi

'Ulûmü'l-hadîs'e dayalı telif edilen bazı muhtasarların mukaddimleri incelendiğinde, bu eserlerin asıl eserdeki önemli bilgileri ortaya çıkararak istifadeyi kolaylaştırma, eserin ezberlenmesine yardımcı olma, kullanım sayısını ve yayımlanma oranını artırma gibi sebeplerle telif edildikleri görülmektedir (Nevevî, 1987, 2/108-9; İbn Kesîr, t.y., s. 52; Topgül ve Maden, 2021, s. 17). Bunun yanı sıra yazarın kendi zevkini yansıtmaya ve hitap edilen okuyucunun beklentilerine cevap verme isteği gibi sebepler de muhtasar türü eserlerin yazılma amaçları arasındadır (Kilpatrick, 1998, s. 24).

Muhtasarlarda, temel bilgi kaynaklarının tekrar ve gereksiz kısımlardan arındırılmış olması, eserin hitap ettiği kitlenin oranının artmasını ve öğrencilerin eser üzerinde uzun vakit harcamadan temel eserlerdeki bilgileri öğrenmesini sağlamıştır (Süyûtî, h.1415, s. 25).

İhtisâr çalışmalarında kullanılan kısaltma, bilgi ekleme, itirazda bulunma, konuların tasnifinde değişiklik yapma gibi yöntemler kimi zaman temel eserlerin orijinal yapısının sağladığı avantajları ortadan kaldırmaya sebep olmuştur. Benzer şekilde bu çalışmalarda konuların daha kısa ve anlaşılır hale getirilme amacıyla olunması, temel eserlerin muhtasar müellifinin aktardığı kadarı ile anlaşılmasına, bazı önemli bilgilerin aktarılmamasına sebep olmuştur. Bunun yanısıra ilave bilgilerin kime ait olduğunun açıkça ifade edilmemesi de bazı ek bilgilerin/fikirlerin temel kaynağa da bulunduğu zannedilmesine yol açmıştır (İbn Kesîr, t.y., s. 26). Bu tarz kullanımlar muhtasarlar üzerine şerh çalışmaları yapılmasının sebeplerinden birisini oluşturmuştur. Nitekim *İhtisâru 'Ulûmü'l-hadîs*'in şerhi olan *el-Bâ'isü'l-hadîs*'in yazılış sebepleri arasında eksik bırakılan kısımları tamamlamak veya anlaşılması zor olan yerleri açıklamak bulunmaktadır (Ahmed Muhammed Şakir, 2012, s. 6-7). Benzer şekilde Süyûtî'nin *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîb'in-Nevevî* isimli şerhinde; Nevevî'nin *Takrîb*'inde eksik bıraktığı veya anlaşılması zor yerlerle ilgili açıklamaları bulunmaktadır (Şeker ve Kılıç, 2022, s. 60-65; Süyûtî, h.1415, s. 24-5, 202).

İbn Kesîr'in İhtisârü Ulûmi'l-hadîs'deki İhtisâr Yönteminin Genel Özellikleri

Klasik kaynakların günümüze kadar ulaşması sürecinde asıl eserden farklı bir kelimenin eklenmesi ve çıkarılması veyahut ifadelerdeki takdim-tehirlerle oluşan mevcut tasarrufların râvî, müstensih, muhakkik tarafından yapılmış ihtimali olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla İbn Kesîr'in *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'*inde kullandığı ihtisâr yöntemlerine ait kesin bir kanaat oluşturulabilmesi için asıl eserdeki metinlere birden fazla kelime ilave edilmesi, metinlerin lafızlarının revize edilmesi gibi tasarrufların değerlendirilmesi daha doğru bir yaklaşımdır.

Yapı ve içeriklerinde farklılıklar bulunmakla beraber İbn Kesîr'in *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'*inin de içerisinde bulunduğu *'Ulûmi'l-hadîs'* üzerine yazılmış birçok muhtasar ortak özelliklere sahiptir. Bunlar; metnin özetlenmesi ve kısaltılması, mevcut literatürden bilgi ve tercih edilen görüşlerin eklenmesi, konuların sistemli hale getirilmesi, asıl eserdeki eksik konuların tamamlanması ve asıl eserden farklı fikirlere yer verilmesi olarak sınıflandırılabilir.²

Asıl Eserdeki Anlamın Tam Olarak Nakledilmesi

*İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'*te *'Ulûmi'l-hadîs'*ten aktarılan bilgilerin İbnü's-Salâh'a ait olduğunu belirtmek amacıyla bazı ifadeler kullanılmıştır. Bunların bir kısmı "İbnü's-Salâh şöyle dedi", "O şöyle dedi", "Üstat Ebû Amr İbnü's-Salâh şöyle dedi" şeklindeki ifadelerdir. *'Ulûmi'l-hadîs'*e dayalı telif edilen muhtasarların birçoğunda da bu tarz nakil ifadeleri yer almaktadır (Nevevî, 1987, s. 296, İbn Cema'a, 1986, s. 50). *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'*te bu ifadelerle iki yüz elliden fazla yerde rastlanmakla beraber nakledilen bilginin İbnü's-Salâh'a aidiyetinin açıkça belirtilmediği örnekler de mevcuttur. İbn Kesîr'in "mürsel hadis tanımının tâbîilerin hepsini aynı seviyede içine alması" bilgisini nakli buna örnektir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 51; İbn Kesîr, t.y., s. 26).

*'Ulûmi'l-hadîs'*teki altmış beş usul konusundan bir kısmının dağılım oranı *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'*le farklılık göstermektedir. Bu durumun İbnü's-Salâh'ın ve İbn Kesîr'in o konuya verdiği önemin seviyesinin veya mevcut bilgilerinin içeriğinin farklılığından kaynaklanması mümkündür. Nitekim İbnü's-Salâh "Hadis Öğrencisinin Adabı" nev'inde, konunun önemine dikkat çekmiş ve hadis öğrencisinin; alanında belirli bir formasyona sahip olduktan sonra tasnif ile ilgilenmesi gerektiğini ifade etmiştir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 245-255). İbn Kesîr ise konuyu oldukça kısa aktarmasının yanı sıra İbnü's-Salâh'ın hadis öğrencisinde bulunması gerektiğini düşündüğü tasnif yöntemi ile ilgili bilgilere eserinde yer vermemiştir (İbn Kesîr, t.y., s. 83-85). Benzer aktarım tarzı *el-Mukni' fi 'Ulûmi'l-hadîs'* ve *el-Müntehab fi 'Ulûmi'l-hadîs'*te de söz konusudur (İbnü'l-Mülakkın, 1992, s. 407; İbnü't-Türkmânî, 2008, s. 111-113). *Rüsûmü't-tahdîs'*de ise hadis öğrencisinin ahlakla ilgili sahip olması gereken özelliklerinden kısaca bahsedilip, ilmî özelliklerinin öneminin vurgulanması yeterli görülmüştür (Ca'berî, 2000, s. 97). Bu gibi eksik bilgi aktarımlarının diğer muhtasarlarda da yer alması ile ilgili bir diğer örnek, *'Ulûmi'l-hadîs'*te mu'telif ve muhtelif alanında en mükemmel eserlerden birisi olarak geçen Ebû Nasr İbn Mâkûlâ'nın *el-İkmâl'*ine *Tebşıra'*da yer verilmemiş olmasıdır (İbnü's-Salâh, 1998, s. 344; Irâkî, h.1428, s. 173-177). Bu durum, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'*in de dâhil olduğu birçok muhtasarda konuların özetlenmesi esnasında asıl eserde ikincil kabul edilebilecek bilgilerin yanı sıra İbnü's-Salâh'ın önemli kabul ettiği konuların da eksik aktarılmasına veya atlanmasına sebep olabileceğini göstermektedir.

²Hadis usulündeki ihtisâr çalışmalarının özellikleri ile ilgili detaylı bilgi için: Erdoğan T. (2023). "Hadis Usulü Literatüründe İhtisâr Türünün Karakteristiği". *Dîvân*, (Temmuz/2023), c. 28, 31-72. <https://doi.org/10.20519/divan.1181149>.

İbn Kesîr ana eserdeki bilgileri bazen asıl eserdeki lafızlarda değişiklik yapmadan belirli kısımların metinden çıkarılması ile bazen de metnin anlamını daha öz ifade etme yöntemleri ile *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs'*e aktarmıştır. *'Ulûmü'l-hadîs'*'te sahih hadis konusunda hadisler sıhhat seviyesine göre üçe ayrılarak sahih hadisin tanımı verilmiştir. İbn Kesîr'in sahih hadislerle ilgili bu kısmı İbnü's-Salâh'ın ifadelerini değiştirmeden nakletmesi ana metnin doğrudan naklinin bir örneğidir (İbn Kesîr, t.y., s. 6).

İbn Kesîr *İhtisâr*'ın girişinde *'Ulûmü'l-hadîs'*'in bazı bölümlerini anlamında bozulmalara sebep olmadan özetlediğini ifade etmiştir (İbn Kesîr, t.y., s. 4). İbn Kesîr *İhtisâr*'ında metnin birebir aktarıldığı yerlerde metnin anlamını koruyarak bazen küçük değişiklikler yapmıştır (İbn Kesîr, t.y., s. 83-84). Ancak *İhtisâr*'da "Muttasıl senedlerdeki ziyadelikler" konusunu naklinde olduğu gibi İbn Kesîr'in metnin anlamını değiştirdiği tasarrufları da bulunmaktadır. Nitekim İbnü's-Salâh, Hatîb'in (*Kitâbü temyîzü'l-mezîd fî muttasîli'l-esânîd*)'inin büyük bir bölümünün içeriği hakkında tartışmalı bilgilerin olduğu görüşündedir ve eserinde bu görüşünü destekleyecek örnekleri zikretmiştir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 287-288). İrâkî'nin *et-Takyîd*'i ve Cezâîrî'nin *Tevcihü'n-nazar*'ında olduğu gibi metnin anlamının doğru şekilde aktarılmasının aksine İbn Kesîr, bu metni *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs'*'te Hatîb'in eserinde bulunan bilgilerin az bir kısmının tartışma konusu olduğu şeklinde aktarmıştır (İrâkî, 1969, s. 290; Cezâîrî, 1995, s. 595; İbn Kesîr, t.y., s. 92). Ancak sadece bir sözcüğün eklenmesi/çıkarılması veya metnin tasnifinde küçük değişiklikler yapılması gibi bu tarz verilerin tespitinde ihtisâr çalışmalarındaki nakil usullerine ilişkin kesin bir kanaat oluşmayabileceği göz önünde bulundurulmalıdır (Biçer, 2019, s. 58).

İhtisâr'da ve birçok muhtasarda ana eserdeki görüş sahiplerinin isimlerinin belirtilmemesi, bazı önemli tasniflerin aktarılmaması gibi konunun eksik anlaşılmasına sebep olabilecek tasarruf örnekleri vardır. İbn Kesîr'in, İbnü's-Salâh'ın Kûfe ehlinde en faziletli tâbîlerle ilgili görüşünü, İbnü's-Salâh yerine "bazılarına göre" ifadesi ile aktarması ilkinde (İbn Kesîr, t.y., s. 102), "İsim, Nesep ve Benzerlerinden Aynı ve Farklı Olanlar" nev'inin sadece ilk beş bölümünü aktarması ikincisine örnek verilebilir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 358-365; İbn Kesîr, t.y. s. 124). *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs'*'te konu ile bağlantılı başka örnekler de yer almaktadır (İbnü's-Salâh, 1998, s. 252-255; İbn Kesîr, t.y., s. 84-85; İbnü's-Salâh, 1998, s. 330, 331-334; İbn Kesîr, t.y., s. 116-117). Nevevî'nin *İrşâd*'ında da *'Ulûmü'l-hadîs'*'teki münker hadis sınıflandırmasının aktarılmamasında olduğu gibi *İhtisâr*'dakine benzer nakil örneklerine rastlanmaktadır (Nevevî, 1987, s. 219). Bu durum diğer muhtasarlarda da bu tarz örneklerin yer alabileceğini göstermektedir.

İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs''te, ana eserde yer alan fikhî hükümlerin ve müellifin konuyla ilgili kaidevî çıkarımlarının veya istihlakların tanımlarının nakledilmemesi sebebi ile konunun anlaşılmasını zorlaştıran yanlış nakil örnekleri de bulunmaktadır. İbnü's-Salâh'a göre bir hadis için 'sahihtir veya sahih değildir' hükmünü vermek o hadisin özünde doğru veya yalan bulunduğunu göstermemektedir. Bu durum sözü edilen rivayetin sahih hadis tanımına uymadığına işaret etmektedir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 14). İbn Kesîr ise İbnü's-Salâh'ın bu çıkarımını eserine almamış (İbn Kesîr, t.y. s. 6-17) ve bu tasarruf asıl eserde anlatılmak istenen bilginin tam olarak anlaşılmasına yol açmıştır (Biçer, 2019, s. 32) İbn Kesîr'in *'Ulûmü'l-hadîs'*'teki mevkûf hadis tanımını aktarmayıp sadece kapsamı ile ilgili bilgilere yer vermesi ise, tanımın nakledilmemesi ile ilgili bir örnektir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 46; İbn Kesîr, t.y., s. 24).

Birçok ihtisâr çalışmasında olduğu gibi *İhtisâr*'da da eserin anlaşılabilirliğini kolaylaştırmak için gerekli görüldüğünde İbnü's-Salâh'ın fikirlerine ve yararlandığı kaynaklardan yaptığı nakillere kısaltarak yer verilmiş; anlatımda ihtisâr yöntemi kullanılmıştır. Makalemizin konusunu oluşturan *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs'*'te bu yöntemin

kullanımıyla ilgili çok sayıda örnek bulunmaktadır. Örneğin; *'Ulûmü'l-hadîs'*te yer alan 'Hadis Rivayetlerinin Sıfatları' konusunda, hadis âlimleri arasında rivayette çok katı ve çok müsamahakâr davrananlar şeklinde sınıflandırılabilir iki aşırı grubun bulunduğu anlatılmaktadır (İbnü's-Salâh, 1998, s. 208). İbn Kesîr, İbnü's-Salâh'ın görüşlerinin tasnifini değiştirmiş ve konuyu kendi cümleleri ile özetlemiştir. İbn Kesîr'in bu tasarrufu ile konu daha düzenli ve anlaşılır şekilde ele alınmıştır (İbn Kesîr, t.y., s. 72). Benzer bir durum mürsel hadis ile münkati' hadis konularının aktarılmasında da mevcuttur (İbnü's-Salâh, 1998, s. 56; İbn Kesîr, t.y., s. 28).

İbnü's-Salâh *'Ulûmü'l-hadîs'*i çok sayıda kaynaktan yararlanarak yazmıştır. Kullandığı kaynaklardaki metinleri lafızları veya anlamları ile eserine aktarmıştır. *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'*te İbnü's-Salâh'ın görüşleri dışındaki bu tür bilgilerin naklinde de anlatımda ihtisâr yönteminin örneklerine rastlanmaktadır. Ma'mer b. Râşid (ö.153/770) Allah rızası dışında bir niyetle ilmin tam anlamıyla elde edilemeyeceği görüşündedir (Ma'mer b. Râşid, 1983, 11/255). İbnü's-Salâh bu görüşü *'Ulûmü'l-hadîs'*e birebir nakletmiştir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 239-240). İbn Kesîr ise bu sözü eserine "seleften biri" tabiri ile aktarmıştır (İbn Kesîr, t.y., s. 82). Burada İbn Kesîr'in sözün sahibini müphem bırakmasında görüşün Ma'mer b. Râşid'e ait olduğundan emin olmaması veya sözün kendisini ön plana çıkarma isteği gibi sebeplerin etkili olması mümkündür.

*'Ulûmü'l-hadîs'*in geneline bakıldığında ele alınan usul konularının tanımlarının yapıldığı görülmektedir. Bu tanımlar *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'* isimli esere birebir aktarma, kısaltma veya bilgi ekleme gibi yöntemler ile aktarılmıştır. İbn Kesîr'in muttasıl hadisi, anlamında değişikliğe sebep olmadan İbnü's-Salâh'tan farklı kelimelerle tanımlaması, bu duruma örnek olarak verilebilir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 44; İbn Kesîr, t.y., s. 23).

*İhtisâr'*da asıl eserdeki râvî ve âlimlerin isim, künye ve lakaplarının kısaltıldığı, diğer meşhur isim veya künyeleriyle ifade edildiği örnekler mevcuttur. *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'*e "İshak", "Ahmed" olarak kısaltılarak aktarılan âlimlerin isimlerinin asıl eserde İshak b. Râhûye (ö.238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) olarak geçmesi bu çeşit kısaltmalar kapsamındadır (İbnü's-salâh, 1998, s. 15; İbn Kesîr, t.y., s. 7). *'Ulûmü'l-hadîs'* üzerine yapılmış ihtisâr çalışmalarının birçoğunda da ihtisâr çalışmasının doğal bir sonucu olarak bu tarz kısaltmalar yer almaktadır. Nevevî'nin *'Ulûmü'l-hadîs'*te yer alan Kâdî Hâfiz 'İyâz b. Musa es-Sebtî el-Yahsubî ismini *İrşâd'* a Kâdî 'İyâz olarak aktarması diğer muhtasarlardan örnek olarak verilebilir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 130; Nevevî, 1987, s. 337). Ancak isim, künye ve lakapların kısaltılması değerlendirilirken nüsha farklılıklarını hesaba katmak gerekir.

Sonuç olarak yazılış amacını *'Ulûmü'l-hadîs'*te yer alan konuları manası itibariyle eksiksiz bir biçimde aktarmak oluştursa da *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'* ve birçok muhtasarın bu hedefe *'Ulûmü'l-hadîs'*in her nev'inde ulaşabildiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Asıl Eserden Farklı Bilgiler Eklenmesi

*'Ulûmü'l-hadîs'*te yer alan konuların bir kısmında kapalı ifadelerin veya eksik bilgilerin bulunması, muhtasar müellifinin onaylamadığı görüşlerin asıl eserde savunulması veya müellifin konuya verdiği önemin farklı seviyede olması, mezheplerin farklı görüşlerde olduğu usul konularının bulunması (İbn Kesîr, 1998, s. 96; Ca'berî, 2000, s. 52) gibi sebeplerle muhtasarlarda asıl eseri tamamlayıcı bilgiler de yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Kesîr'in ve muhtasar müelliflerinin bir kısmının asıl esere ekledikleri bu bilgileri genellikle uzmanlaştıkları alanlara ilişkin bilgiler, eğitim aldıkları hocalarının veya dönemlerindeki âlimlerin görüşleri, hadis literatüründen verdikleri örnekler oluşturmaktadır.

İbn Kesîr *İhtisâr*'ında genellikle bilgilerin kendileri tarafından ilave edildiğini belirtmek için “dedim, ekledim, İbnü's-Salâh sessiz kaldı, doğru olan şudur ki...” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Benzer ifadeleri birçok muhtasarda da görmek mümkündür. İbn Kesîr'in bahsi geçen eserine “Hasen Hadis” ve “Babanın Oğuldan Rivayetinin Bilgisi” konularını nakil tarzı buna örnek verilebilir (İbn Kesîr, t.y., s. 17, 107-8). Benzer şekilde Nevevî konuyu tamamlamak için müselsel hadisin kapsamını detaylandırırken (Nevevî, 1987, s. 556-558) veya müselsel hadis konusunda ek bilgiler verirken bu tarz ifadeler kullanmıştır (Nevevî, 1987, s. 175-179). Ayrıca *İhtisâr*'da bilgi eklenirken aidiyeti belirten ibarelerin kullanılmaması sebebiyle '*Ulûmü'l-hadîs*'te yer aldığı zannedilebilecek ilave bilgiler de bulunmaktadır (İbn Kesîr, t.y., s.89; İbnü's-salâh, 1998, s. 295; İbn Kesîr, t.y., s. 95-7).

İhtisâr'da ve bazı ihtisâr çalışmalarında '*Ulûmü'l-hadîs*'te geçen kapalı ifadelerin anlaşılmasını kolaylaştırmak gibi sebeplerle metnin anlam bütünlüğünü tamamlayan açıklamalar yapılmıştır. Örneğin; *İhtisâr*'a “Mevzû hadisle ilgili iki ciltlik bir kitap olduğu” bilgisi (İbnü's-Salâh, 1998, s. 99) aktarılırken bununla İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzûât*'ının kastedildiği açıklanmıştır (İbn Kesîr, t.y., s. 43). '*Ulûmü'l-hadîs*'te hasen hadis konusunda *Mesâbîh* isimli eserden bahsedilmiş, müellifinin ismine yer verilmemiştir. Nevevî'nin konuya sözü edilen eserin müellifi olan Ferrâ el-Begavî'yi de (ö.516/1122) eklemesi bunun diğer muhtasarlardaki örneklerinden birisidir (Nevevî, 1987, s. 144).

'*Ulûmü'l-hadîs*'e dayalı telif edilen *İhtisâr*'ın ek bilgi kaynaklarından birisi de İbn Kesîr'in formasyon sahibi olduğu alanlarla ilgili bilgilerdir. İbn Kesîr'in “Babalarından Başkasına Nispet Edilenler” konusuna Huneyn'de “Ben Abdülmuttalib'in oğluyum.” sözüyle Hz. Peygamber'i dedesine nispetle anılanlara (İbn Kesîr, t.y. s. 128); görme engelli olması, müezzinlik yapması gibi bilgilerle Abdullah İbn Mektûm'u annelerine nisbet edilenlere eklemesi İslam tarihi alanındaki uzmanlığının *İhtisârü 'Ulûmü'l-hadîs*'e yansımalarının bir örneğidir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 370-373; İbn Kesîr, t.y., s. 126). Sözü edilen muhtasarda başka konularda da İslam tarihi ile ilgili bilgilere rastlanmaktadır (İbnü's-Salâh, 1998, s. 295; İbn Kesîr, t.y., s. 95-97; İbnü's-Salâh, 1998, s. 276-278; İbn Kesîr, t.y., s. 90). Diğer muhtasarlardan bir kısmında da benzer örneklere rastlamak mümkündür. '*Ulûmü'l-hadîs*'te mübhem râvi örneklerinden olan kimsenin Berve veya Birve olarak bilindiği anlatılmaktadır. Nevevî konuya Cevherî'nin ve başka âlimlerin bu ismi Berve olarak kabul ettikleri bilgisini eklemiştir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 379; Nevevî, 1987, s. 767-8). Nitekim Nevevî'nin bu eklemeyi yapmasında Hatîb'in mübhem râvilerle ilgili eseri üzerine bir muhtasar çalışması yapmış olmasının etkili olması mümkündür (İbn Kesîr, t.y., s. 130).

İhtisârü 'Ulûmü'l-hadîs'in kaynaklarından bir diğeri '*Ulûmü'l-hadîs*'e dayalı yazılan ilk muhtasar örneği olan *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti sünen-i hayri'l-halâik*'tir. Eser Nevevî'ye aittir. Benzer şekilde *Mukni'* isimli muhtasarda da Nevevî'nin usul konuları ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir (İbnü'l-Mülakkın, 1992, 1/54-5). İbnü's-Salâh *Sahîhayn*'in her ikisinde veya birisinde yer alan hadislerin telakkî bi'l-kabûl olması sebebiyle sahih kabul edilmeleri gerektiği görüşündedir. İbn Kesîr'in nakil esnasında Nevevî'nin konuya İbnü's-Salâh'tan farklı görüşte olduğu bilgisini eklemesi bunun örneklerinden birisidir (İbnü's-Salâh, 1998, s.27-29; Nevevî, 1987, s. 135; İbn Kesîr, t.y., s. 17). Ayrıca İbn Kesîr konuya *Sahîhayn*'da yer alan hadislerin telakkî bi'l-kabûl olması durumu ile ilgili İbnü's-Salâh'la aynı fikirde olan Şâfî, Hanbelî, Mâlikî imamların ve Eşârî kelam âlimlerinin isimlerini eklemiştir. Bu tür bilgiler Ca'berî'nin *Rûsümü't-tahdîs*'inde de yer almaktadır (İbn Kesîr, 1998, s. 96; Ca'berî, 2000, s. 52). Bu durum *İhtisâr*'da ve onun dışındaki ve bazı muhtasarlarda mezhep ve fırkaların

yaklaşımlarına dair bilgilerin de ilave bilgiler cümlesinden zikredildiğini göstermektedir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 27-29; İbn Kesîr, t.y., s. 17).

el-Mektebetü'ş-Şâmile programında tarama yöntemiyle; *İrşad*'da yaklaşık otuz, *İhtisar*'da elli civarı, *el-Menhelü'r-revî*'de yaklaşık onbeş, *Mukni*'de iki yüz civarı, *Tebşıra*'da ve *Rûsümü't-tahdîs*'de yaklaşık yirmi civarında konuyu tamamlama veya eleştirme amaçlı ibarelerin olduğu tespit edilmiştir. Burada *İhtisâr*'da olduğu gibi *'Ulümü'l-hadîs* üzerine telif edilen bazı muhtasarlarda da müelliflerin farklı ibarelerle yaptığı ilaveleri veya kendisine ait olduğunu belirtmeden ekleme ihtimalleri de göz önünde bulundurulduğunda bu oranın daha yüksek olacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Sonuç olarak oranları farklılık gösterse de birçok muhtasarda ana eserden farklı bilgiler yer almaktadır (Altaş, 2022, s. 212-4).

Asıl Eserdeki Bilgilere/Görüşlere Dâir İtirazların Bulunması

İhtisârü 'Ulümü'l-hadîs'te ve birçok muhtasarda ilave bilgilerin yer almasının bir diğer sebebi müelliflerin İbnü's-Salâh'tan farklı fikirlere sahip olduğu konuların bulunmasıdır. İbn Kesîr'in İbnü's-Salâh'tan farklı görüşlerinin bulunduğu konulardan bazıları; sahih hadis, maktûb hadîs, nâsih ve mensûh hadis, sahâbenin bilinmesi, tâbiînün bilinmesi, mevkûf hadis, mevzû' hadis, ihtilafî hadislerdir. Örneğin; İbn Kesîr'in sahâbe ve tâbiîn tanımları İbnü's-Salâh'ın tanımlarından farklıdır. İbnü's-Salâh için sahâbenin anlamında sohbet lafzı bulunması sebebiyle, bir kimsenin Hz. Peygamber'i görmüş olması sahâbî kabul edilmesi için yeterli değildir. Ancak tâbiîn lafzında böyle bir anlam bulunmadığı için bir kimsenin sahâbeyi görmüş olması tâbiî kabul edilmesi için yeterlidir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 302). İbn Kesîr bu fikrin aksine, bir kimsenin sahâbî olarak kabulünde Hz. Peygamber'i görmenin yeterli olduğu, tâbiî olarak kabulünde sahâbeyi görmenin yeterli olmadığı fikrindedir. Ona göre bu farklılığın sebebi Hz. Peygamber'i görmenin öneminden kaynaklanmaktadır (İbn Kesîr, t.y., s. 100). Büyük bir bölümünde İbnü's-Salâh'ın tasnif ve tertibine uyulan *İrşad*'da Nevevî'nin; sahih hadislerin ilim ifade etmesi (İbnü's-Salâh, 1998, s. 27-29; Nevevî, 1987, s. 135), Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerinin farklı tariklerden de müsned olarak kabul edilmesi ile ilgili kısımlarda İbnü's-Salâh'tan farklı fikirlere yer vermesi *İhtisâr*'ın bu özelliğinin diğer muhtasarlarda da yer alabileceğine dair bir örnektir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 53-4; Nevevî, 1987, s. 175-177; bkz. Nevevî, 1987, s. 135, 172, 230-1, 298).

İhtisâr'da İbn Kesîr'in İbnü's-Salâh'tan farklı olan görüşlerini herhangi bir ibare kullanmadan konuya eklediği problemleri tasarruf örneklerine de rastlanmaktadır. İbn Kesîr'in ihtilafî hadisler konusunu aktarım tarzından buna birkaç örnek verilebilir. İbnü's-Salâh'a göre ihtilafî hadislerin nâsih-mensûh durumları tespit edilemiyorsa tercih yöntemlerinden birisine başvurulmalı ve daha iyi kabul edilen hadisle amel edilmelidir. İbn Kesîr'e göre ise sözü edilen özelliğe sahip hadislerde tevakkuf edilmeli ve ihtiyaç duyulan hadise göre fetva verilmelidir. İbn Kesîr bu bilgiyi eklerken, görüşün kendisine ait olduğunu belli eden herhangi bir ifade kullanmamıştır. Bu da İbnü's-Salâh'ın da kendisiyle aynı fikirde olduğu zannına sebep olmuştur (İbnü's-Salâh, 1998, s. 286; İbn Kesîr, t.y., s. 92). İbnü's-Salâh'a göre hadislerin nâsih-mensûh durumları sırasıyla Hz. Peygamber'in açıklamaları, sahâbe sözleri, tarih ve icmâya başvurarak tespit edilebilir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 276-278). İbn Kesîr ise bunu tespit etmenin en iyi yolunun tarih ve siret ilmi olduğu görüşünde olup, konuya usulcülerin çoğunun sahâbe sözlerini kabul etmediği bilgisini ilave etmiştir. İbn Kesîr'in bu tasarrufu İbnü's-Salâh'ın da benzer görüşte olduğu yanılığını oluşturmaktadır (İbn Kesîr, t.y., s. 90). İbn Kesîr'in muttasıl hadisin kapsamına sahâbi olmayan râvilere ait sözlerle ilgili bilgileri dâhil ederken de görüşün kendisine aidiyetini ifade etmemesi bunun bir diğer örneğidir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 44; İbn Kesîr, t.y., s. 23).

Sonuç olarak İbn Kesîr'in *İhtisâr*'ında '*Ulûmü'l-hadîs*'te yer almayan görüşler veya İbnü's-Salâh'a itiraz edilen konular bulunmakla beraber bu, eserin az bir bölümünü oluşturmaktadır. '*Ulûmü'l-hadîs*'e dayalı telif edilen muhtasarların birçoğunda da farklı oranlarda olmakla beraber eleştirel kısımlar bulunmaktadır (Altaş, 2022, s. 217).

Asıl Eserin Tertibine ve Yöntemine Bağlı Kalınması

İbnü's-Salâh '*Ulûmü'l-hadîs*'i medresede ders verirken öğrencilerine imla ettirmiştir. Bunun sonucunda söz konusu eser bazı konuların tertibi ve tasnifi noktasında eleştirilmiştir (Kahraman, 1994, s. 339-40). İbn Kesîr *İhtisâru 'Ulûmü'l-hadîs*'te asıl eser olan '*Ulûmü'l-hadîs*'in muhtevasına ve tasnif şekline genellikle uymuştur. Bununla beraber *İhtisâr*'da bazı konuların özetlenmesi esnasında bu takibin dışına çıktığı yerler de bulunmaktadır. İbn Kesîr *İhtisâr*'ın mukaddimesinde telif esnasında İbnü's-Salâh'ın metot ve görüşlerini takip etme, '*Ulûmü'l-hadîs*'te bulunan açıklamaları kısaltma, makul sınırın dışına çıkılan yerleri düzenleme, *Beyhaki*'nin *el-Medhal ilâ Kitâbi's-sünen*'inden önemli bilgileri ilave etme gibi telif metotlarıyla ilgili önemli bilgilere yer vermiştir (İbn Kesîr, t.y., s. 3-4). (İbn Kesîr, t.y., s. 3-4). *İhtisâr* incelendiğinde İbn Kesîr'in bazı bölümlerde döneminin hadis âlimlerinin, itikâdî-fikhî ekollerin görüşlerine ve İslam tarihi ile ilgili bilgilere yer verme gibi farklı kaynakları kullanmasının yanı sıra asıl eserdeki kapalı ifadeleri anlaşılır hale getirme, İbnü's-Salâh'ın bazı görüşlerini eleştirme yöntemlerini de kullandığı tespit edilmiştir (Biçer, 2019, s. 24-25).

İhtisâr'da '*Ulûmü'l-hadîs*'te mevcut olan konuların sayısında değişiklik yapılmamıştır. Sözü edilen eserde bazı konu başlıklarının isimlendirilmesinde farklılıklar bulunmakla beraber İbn Kesîr'in buna benzer tasarrufları muhtasarının az bir bölümünü oluşturmaktadır. Sahih hadis, müsned hadis, maktû' hadis, garîb ve azîz hadis, âlim ve râvilerden kardeş olanlar, müdrec hadis, meşhur hadis İbn Kesîr'in farklı düzende ele aldığı konulardandır. '*Ulûmü'l-hadîs*'te meşhur hadis konusunda, ilgili hadis çeşidinin kelime anlamından anlaşılabilir bir tanıma sahip olduğu ifade edilmiş ve meşhur hadisin kısımlarının açıklamasına geçilmiştir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 265-269). Meşhur hadisin tanımına ise akabinde gelen garîb ve azîz hadis konusunda yer verilmiştir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 270). *İhtisâru 'Ulûmü'l-hadîs*'te ise meşhur hadisin tanımı kendi bölümünde verilmiş ve bu tasnif değişikliği ile konunun sınırları daha net bir şekilde çizilmiştir (İbn Kesîr, t.y., s. 87).

İbn Kesîr gibi birçok müellif muhtasarının giriş bölümünde kullandıkları yöntemlere yer vermiştir (İbnü't-Türkmânî, 2008, s. 44; İbnü'l-Mülakkın, 1992, s. 40; Irâkî, 1428, s. 93; Câ'berî, 2000, s. 52). Örneğin *İrşâd*'in mukaddimesinde Nevevî eserini telif sürecinde, ana eserin anlatmak istediklerini koruma amacı taşıdığını, konuyu daha iyi ifade edilebilme ihtimali dışında lafızlarda değişiklik yapmayacağını, gerekli gördüğünde bazı yerlere lafız, alt başlık ve ek bilgiler ekleyeceğini ifade etmektedir (Nevevî, 1987, s. 108-109). Çeşitli sebeplerle ek bilgi verilen yerlerin büyük bir kısmı da bu kapsam dâhilinde olmak üzere *İrşâd*'in genelinde asıl eserin düzenini takip ederek oluşturulduğu söylenebilir (bkz. Nevevî, 1987, s. 554-558, 769-781; Topgül ve Maden, 2021, s. 22).

İhtisâr'da bulunduğu gibi birçok muhtasarda da İbnü's-Salâh'ın konu ve konu başlıklarının tasnifinin takip edilmediği yerler bulunmaktadır. Bu bağlamda *İhtisâr* ve birkaç muhtasar arasında bazı usul konularının aktarım tarzının karşılaştırılması asıl eserin tertip ve tasnifinin takip edilmesinde kullanılan yöntemler bakımından *İhtisâr*'ın birçok muhtasarla ortak özelliğe sahip olduğunu göstermesi açısından faydalı olabilir. Örnek olarak maktû', merfû', mevkûf konularının naklinde muhtasarlar arasında benzer ve farklı uygulamalar bulunmaktadır. '*Ulûmü'l-hadîs*'te maktû' hadis konusunda ele alınan 'rivayetlerin merfû' ve mevkûf kabul edilme durumları, *İrşâd*'da, *el-Menhelü'r-revî* ve *Rüsûmü't-tahdîs*'te mevkûf hadis bölümüne aktararak ihtisâr

edilmiştir. Sözü edilen muhtasarlarda mevkûf hadisin anlatımından sonra rivayetlerin merfû' ve mevkûf olarak kabul edilmesi ile ilgili kısımlara değinilmiş olması konunun anlaşılmasını kolaylaştırmıştır (İbnü's-Salâh, 1998, s.47-51; Nevevî, 1987, s. 159-165; İbn Cemâ'a, 1986, s. 40-2;Câ'berî, 2000, s. 65-8). İbn Kesîr ise bu konuda İbnü's-Salâh'ın tasnif sistemini takip etmiştir³(İbn Kesîr, t.y., s. 24-25).

Benzer şekilde sözü edilen muhtasarlardan konu başlıklarının isimlendirilmesi ve sıralama düzeni ile ilgili birkaç örnek verilebilir. *'Ulûmü'l-hadîs'*te, iki râviden birinin önce diğèrinin ise daha sonra aynı şeyhten hadis rivayet etmesi ile ilgili konu başlığı *İrşâd'*da benzer lafızlar ile kısaltılarak, *İhtisâr'*da ise 'Sâbık ve Lâhıkın Bilinmesi' şeklinde isimlendirilmiştir. Burada Nevevî, metin içerisindeki tanımın kendisini, İbn Kesîr ise terimi başlığa taşıyarak kırk altıncı bölümü isimlendirmiştir. İlki başlığı müfesser hale getirmeye, ikincisi ise başlığın kısaltılmasına örnek verilebilir (İbnü's-Salâh, 1998, s. 317; Nevevî, 1987, s. 640; İbn Kesîr, t.y., s. 109). Ayrıca *İhtisâr'*da da *'Ulûmü'l-hadîs'*teki kısa başlıkların müfesser hale getirildiği nakil örnekleri yer almakla beraber bunların sayısı azdır (İbnü's-Salâh, 1998, s. 375; İbn Kesîr, t.y., s.130; İbnü's-Salâh, 1998, s. 279; İbn Kesîr, t.y., s. 90). Câ'berî'nin *Rüsûmü't-tahdîs'*i incelendiğinde ise onbirinci nev'i itibariyle başlıkların büyük bir kısmının *'Ulûmü'l-hadîs'*ten farklı bir tasnifle düzenlendiği ve başlıkların çoğunun kısaltılarak aktarıldığı görülmüştür (Câ'berî, 2000, s. 73, 92, 136, 148). İbn Cemâ'a ise *el-Menhelü'r-revî'*de hadis usul konularının sayısını altmış sekize çıkarmış ve konuların çoğunu *'Ulûmü'l-hadîs'*ten farklı bir şekilde sıralamıştır. *el-Menhelü'r-revî'*deki bu farklılıkta; usul konularının genel olarak dört kısma ayrılarak sınıflandırılması etkili olmuştur. *'Ulûmü'l-hadîs'*in *Rüsûmü't-tahdîs'* ve *el-Menhelü'r-revî'*ye aktarılışında yapılan bu değişiklikler ana eserin orijinal yapısında değişikliklere sebep olmuştur (İbn Cemâ'a, 1986, s. 26-27).

Sonuç olarak *İhtisâr'*da ve *'Ulûmü'l-hadîs'*e dayalı muhtasarlardan bir kısmında oranları farklılık gösterse de *'Ulûmü'l-hadîs'*in konu başlıklarını ve içeriğini tasnifinde birtakım değişiklikler yapılmıştır. İbn Kesîr'in *İhtisâr'*ını telif ederken birçok farklı kaynaktan ve mukaddimesinde özellikle belirttiği eser olan Beyhakî'nin *Medhâl'*inden de bilgi aktarımında bulunmuş olması bu değişikliklerde etkili olmuş görünmektedir. Ancak yukarıda da değinildiği gibi *İhtisârü 'Ulûmü'l-hadîs'*in büyük bir bölümünde *'Ulûmü'l-hadîs'*in tasnif ve tertibi takip edilmiştir.

Sonuç

Bir şeyi kısaltma ve özetleme anlamına gelen ihtisâr yönteminin tam olarak anlaşılması söz konusu yöntemle yazılmış eserlerden örneklerin incelenmesi ile mümkündür. Hadis usulünün temel eserlerinden birisini teşkil eden İbnü's-Salâh'ın *'Ulûmü'l-hadîs'*ine dayalı birçok muhtasar telif edilmiştir. Bu bağlamda makalemizde, yapısında muhtasar türünün birçok özelliğini barındıran ve meşhur örneklerinden birisi olan İbn Kesîr'in *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'*inde kullanılan ihtisâr yönteminin özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

İhtisâr yöntemiyle telif edilmiş eserlerin büyük bir bölümünde olduğu gibi *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'* de, asıl eserin yani *'Ulûmü'l-hadîs'*in kısaltılması ve özetlenmesi ile oluşmuştur. Dolayısıyla *İhtisâr'*da *'Ulûmi'l-hadîs'*te mevcut olan konuların iç ve dış kurguları bakımından revize edilmesi söz konusudur. *İhtisâr'*da farklı kaynakları kullanma, yorum ekleme, itirazda bulunma gibi yöntemlerin kullanılmış olması, eserin ihtisâr yönteminin birçok özelliğini barındırdığını göstermektedir. Nitekim *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'*te İbn Kesîr'in kendisinden ders almış

³Diğèr muhtasarlarda *Ulûmü'l-hadîs'*teki konuların ve konu başlıklarının tasnifindeki benzer ve farklı uygulamalarla ilgili başka örnekler de yer almaktadır: Nevevî, 1987: s. 175-179; Câ'berî, 2000: s. 68-71; İbn Cemâ'a,1986,s. 42-6.

olduğu hocalarının, hadis, kelâm, fıkıh alanında ön plana çıkmış âlimlerin görüşleri yer almaktadır. Bunun yanı sıra eserde hadis usulü kaynaklarıyla ilgili bilgiler de mevcuttur.

Araştırmamız sonucunda İbn Kesîr'in *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*'inin büyük bir bölümünde *'Ulûmi'l-hadîs*'teki tertip ve tasnifi takip ettiği tespit edilmiştir. Özeti kabul edilebilecek bir yapıda olmasının tabî bir sonucu olarak *İhtisâr*'da *'Ulûmi'l-hadîs*'teki bilgiler kısaltılmış, bazı bilgilere ise yer verilmemiştir. Sözü edilen eserde farklı tasnifler ve ek bilgiler, İbnü's-Salâh'a itirazlar yer almakla beraber bunların oranı *'Ulûmi'l-hadîs*'ten ayrı, müstakil bir eser olarak kabul edilmeyi gerektirecek seviyede görünmemektedir. Bununla birlikte *İhtisâr*'da, bu ek bilgilerin İbn Kesîr'e ait olduğu ile ilgili açıklama yapılmadığı bölümler yer almaktadır. Bu durum sözü edilen bilgilerin *'Ulûmi'l-hadîs*'te de yer aldığı zannını oluşturabilmektedir. Dolayısıyla sadece *İhtisâr*'dan istifade etmek *'Ulûmi'l-hadîs* isimli eserin tam olarak anlaşılması için yeterli görünmemektedir.

Kaynakça | References

- Ahmed Muhammed Şakir. (2012). *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisâri 'Ulûmi'l-hadîs*, (thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Sa'd), Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Altaş, İ. (2022). Hadis Edebiyatında Muhtasar Türü: Tespiti Ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Hicri Onuncu Asra Kadar). (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Arslan, A. (2017). Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/5, 2459-2474.
- Aydınlı, A. (2013). *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Biçer, H. K. (2019). Hadis Literatüründe İhtisâr Yöntemi- İbn Kesîr'in İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs'i bağlamında- (Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Ca'berî, B. (2000). *Rüsûmü't-tahdîs fi 'Ulûmi'l-hadîs*, (thk. Meylî İ.), Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Cezâirî, T. (1416/1995). *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye.
- Demirci, S. (2017). Usûl Kitaplarının Tehzîbine Mütevâzı Bir Katkı: el-Hulâsa fî ma'rifeti'l(usûli'l)-hadîs, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 15/2, 67-84.
- Durmuş, İ.(2020). *Muhtasar*. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi.
- Emiroğlu, N. (2019). Türk (Bahri) Memlûkler Döneminde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII. Asırlar). (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Erdoğan, T. (2016). İbnü's-Salâh'ın 'Ulûmi'l-hadîs'ine Dayalı Yazılan Eserler. Türcan, Z. (Yay. haz.), *Hadis El Kitabı* içinde (s. 429-440). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Erdoğan, T. (2016). Hadis Usulü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisâr Örneği Olarak İbn Hacer'in Nuhbetü'l-fiker'i. *Turkish Academic Research Review*, 1/1(Aralık/2016), 49-59. <https://doi.org/10.30622/tarr.335277>
- Erdoğan T. (2023). "Hadis Usûlü Literatüründe İhtisâr Türünün Karakteristiği". *Dîvân*, (Temmuz/2023), c. 28,

- 31-72. <https://doi.org/10.20519/divan.1181149>.
- Hâkim, M. (1397/1977). *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-hadîs*, (thk. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Halil b. Ahmed. (2003). *Kitabü'l-'Ayn; müretteban 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, (thk. Abdülhamîd Hindâvî, A.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İrâkî, E. (1389/1969). *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu mukaddimeti'bni's-Salâh*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye.
- İrâkî. (h.1428/2007). *et-Tefsira ve't-tezkire fi 'Ulûmi'l-hadîs*, (thk. Hudayr A.), Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc.
- İbn Cema'a, E. (1406/1986). *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'Ulûmi'l-hadîsi'n-Nebevî*, (thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan), Dımaşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hacer. (h.1418/1997). *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, (thk. Seyyid İ.), Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- İbn Hacer, E. (2012). *Nüzhetü'n-nazar fi Şerhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.
- İbn Kesîr, E.(t.y.). *el-Bâ'isü'l-hasîs fi İhtisâri 'Ulûmi'l-hadîs*, Dımaşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kesîr. (2003). *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (thk. Türkî A.), Kahire: Dâru'l-Hicr.
- İbn Manzûr, E. (2010). *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbnü'l-Mülakkın.(1413/1992). *el-Mukni' fi 'Ulûmi'l-hadîs*,(thk. Cedî A.), Suudi Arabistan: Dâru Fevvâz.
- İbnü's-Salâh, E. (1998). *'Ulûmü'l-hadîs*, (thk. İtr N.), Dımaşk: Dâru'l-Fikr.
- İbnü't-Türkmânî. (2008). *el-Müntehab fi 'Ulûmi'l-hadîs*, (thk. Halef A.), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Kâfiyeci, M. (1987). *el-Muhtasar fi 'ilmi'l-eser*, (thk. Ali Zevîn), Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- Kahraman, H. (1994). İbnü's-Salâh ve 'Ulûmü'l-hadîs'i. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6, 335-341.
- Kara, İ. (2011). “Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâm'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?”. (1.baskı), Türkiye IV. Dinî Yayınlar Kongresi, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kilpatrick, H. (1998). Abridgements. Meisami, J.S. ve Starkey P. (Yay. haz.), *Encyclopedia of Arabic Literature* içinde (s. 23-4). London: Routledge
- Ma'mer b. Râşid. (1403/1983). *Câmi'u Ma'mer b. Râşid*, (thk. A'zamî H.), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Mukbil b. Hâdî. (1428/2007). *es-Seyru'l-hasîs şerhu İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, Yemen: Dâru'l-Âsâr.
- Nebevî, E. (1987). *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti sünen-i hayri'l-halâik*, (thk. Selefî A.), Medine: Mektebetü'l-Eymân.
- Nuaymî, E. (1990). *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, (thk. İbrahim Şemsüddin), Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-

‘İlmiyye.

Özaydın, A. (1999). *İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.

Özşenel, M. (2007). Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri 'Ulûmü'l-hadis. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/15, 55-68.

Sönmez, M.A. (1985). İbnu's-Salah'ın Mukaddimesinden Önce Hadis Usulü Alanındaki Çalışmalar. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 51-60.

Süyûtî, C. (h.1415). *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. (thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fâryâbî). Beyrut: Mektebetü'l-kevser.

Şeker N. Ve Kılıç A. (2022). Hadis Usûlü Şerhçiliği: Süyûtî Örneği. *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, 51-79.

Topgül, M. E.ve Maden Ö. F. (2021). *İrşâdü Tullâbi'l-Hakâik-Nevevî'nin Hadis Usûlü* (İnceleme-Çeviri-Metin), ed. Arafat Aydın, (1.baskı). İstanbul: Türkiye yazma Eserler Kurumu. ISBN: 978-975-17-5045-7

Türcan, Z. (2017). *Hadisin 200'ü*. Ankara: OTTO.

Zebîdî, E. (1972). *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. (thk. Ferrâc, A. A.) Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt

Structured Abstract

The purpose of protecting hadiths is the main factor that ensures the formation of hadith methodology. In this context, basic books written about hadith methodology have been of great importance. One of them with authority in the mentioned field is that of Abu Amr Taqiyyuddin Ibn al-Salah (d.643/1245) is his work called 'Ulum al-hadith. The way 'Ulum al-hadith brought together and classified the hadith methodology subjects influenced many sources after it.

The fact that the work is large in volume has made it difficult to memorize, which is one of the methods in hadith education. However, there are difficult to understand statements, incomplete information and controversial hadith methodology issues in the work. As a result, the purpose of conducting many ikhtisar (abbreviations) and similar studies on 'Ulum al-hadith is to simplify its understanding and transmission.

In ikhtisâr and similar studies, there are also parts where it becomes difficult to understand the original work depending on the author's style of transmission and scientific level. These can be listed as follows; incomplete or mistaken transfer of topics in the main work, omission of places highlighted in the main work, addition of opinions or sources different from the main work, failure to comply with the classification and edit of the main work. Such situations have revealed the need for sharh (paraphrase) studies to be carried out on mukhtasars.

The dictionary meaning of the ikhtisâr is abbreviation, summarization. In this study, ikhtisâr is used in the sense of extracting and summarizing non-necessary phrases by reflecting the meaning of the basic text. The first mukhtasars written on 'Ulum al-hadith were Irshadu Tullabi'l-hakaik ila Ma'rifeti Sunan hayri'l-halaik and at-Taqrîb ve't-taysir li ma'rifeti sunani'l-bashiri'n-nazir to Nawawi (d.676/1277) belongs to. Other mukhtasars: Ca'beri's (d.732/1332) Rusumu't-tahdis fi 'Ulum al-hadith, Ibn Jamaa (d.733/1333) al-Mankhel al-rawi fi mukhtasari 'Ulum al-hadith al-nabawi, Ibn al-Lebban (d.749/1349) al-Mukhtasar 'Ulum al-hadith, Ibn Turkmani (d.750/1349) al-Muntahab fi 'Ulum al-hadith, Abu'l-Fida Ibn Kathir (d.774/1373) Ikhtisâr 'Ulum al-hadith, Ibn Mullaqin (d.804/1401) al-Mukni' fi 'Ulum al-hadith, Umar b. Reslan Bulkini (d.805/1403) Mehasin al-istilah fi tazmini kitab-ı Ibn al-Salah. İraqî (d.806/1404) et-Tabsira ve't-tezkira fi 'Ulum al-hadith and Suyuti (d.911/1505) his works named Elfiyyetü's-Suyuti fi mustalahi'l-hadith are poetic concise verses based on 'Ulum al-hadith. Ibn Kathir his Ikhtisâr 'Ulum al-hadith is one of the prominent ikhtisar works among such works. In this context, it is aimed to determine the methods of mukhtisar used in Ikhtisâr 'Ulum al-hadith by comparing them with other mukhtasars when deemed necessary in the article.

In the Ikhtisâr 'Ulum al-hadith, the classification and order of Ibn al-Salah have been followed to a large extent, and the meaning of the main texts has been adequately and accurately summarized. During the summarization of the information in the main work, as in other concise texts, he used the methods of transferring or shortening the vocabulary of the text in the same way, briefly expressing the meaning of the text with his own words. However, there are also issues in the work in which Ibn Kathir conveyed the meaning of the main work incompletely or incorrectly, added information to 'Ulum al-hadith, objected to Ibn al-Salah's own views or the views he conveyed, and did not comply with the method and content of 'Ulum al-hadith. However, the proportion of these parts that cause incomplete or erroneous understanding of the basic text in Ikhtisâr is low. Similar situations may have been caused largely by the fact that Ibn al-Salah's ideas/inferences or places that he found important were not fully conveyed to mukhtasars

In Ibn Kathir's *Ikhtisār*, he benefited from the opinions and works of his teachers or scholars of his era, such as Mizzi, from whom he took lessons. In addition, he also included his expertise in the field of Islamic history in some subjects. *Irshad*, the first *mukhtaşar* based on 'Ulum al-hadith, is also among the sources used by Ibn Kathir. This situation constitutes the misconception that this additional information is also included in 'Ulum al-hadith. This shows that Ibn Kathir didn't follow Ibn al-Salah's method in some parts of his *mukhtaşar*. The issues that Ibn Kathir objects to are the hadith-methodology subjects on which there are controversy or where he has a different opinion from Ibn al-Salah. In addition, Ibn Kathir included the ideas of kalami and fiqh sects in his work in order to complete the missing information and to prove his different views.

Ibn Kathir followed the title order of 'Ulum al-hadith in his *Ikhtisār* and named a few of the subject titles differently. During this summarization, the titles have mostly been shortened with the original words. There are also examples in the *Ikhtisar* 'Ulum al-hadith, such as moving the concepts in the text to the title, expanding some short titles. In addition, in his *Ikhtisār*, as in the correction of some classifications in 'Ulum al-hadith, irregularities in the classification were also tried to be revised. Ibn Kathir's such savings sometimes made it easier to understand the text, while sometimes it made it difficult.

As a result, summarization and abbreviations contain a large part of *Ikhtisār* 'Ulum al-hadith. Additional information, objections, corrections are included in a small part of the work. So, İbn Kathir follows the classification and layout of 'Ulum al-hadith in a large part, can be considered as a summary work related to the main work.

İslam Hukukunda Telif Yöntemi ve Türü Olarak İhtisar ve Muhtasarlar*

Ikhtisars and Mukhtasars as a Method and Type of Writing (Telif) in Islamic Law

Öz

Bu makalede, İslami ilimlerde daha çok tedvidinden sonra başlayan ihtisar faaliyeti ve bu faaliyet sonucunda ortaya çıkan muhtasar literatürü İslam hukuku özelinde ele alınmış; fıkıhın ihtisarında icra edilen faaliyetler dikkate alınarak ihtisar ve muhtasara bir tanım getirilmeye çalışılmıştır. Sözlükte özetleme, bir şeyi kısaca ifade etme anlamına gelen; terim olarak nispet edildiği şeye göre farklı anlamlarda kullanılan ihtisar; telifle ilişkili olarak kullanıldığında ilmi bir faaliyeti ve telif yöntemini muhtasar ise bu faaliyet sonucu ortaya çıkan eserlerin genel niteliğini ifade etmektedir. Telif yöntemi olarak ihtisara değinen müellifler onu daha çok diğer iki telif yöntemi olan itnâb (itâle, tatvîl, bast) ve tevessutla ilişkilendirerek söz konusu kavramlara; bir konuyu genişçe, orta düzey ve özet bir şekilde ele alma şeklinde birbiri üzerinden bir anlam yüklemiştir. Literatürde farklı düzeyde eserlerin ortaya çıkışına bağlı olarak bu tür bir tanımlama bir vakıayı ifade etse de hem bütünü izah edici değildir hem de ihtisarin mahiyetiyle ilgili herhangi bir fikir vermemektedir. Fıkıhın ihtisarı, belirli bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir ve birçok ilmi faaliyeti ihtiva etmektedir. Bu sebeple söz konusu hususu dikkate alarak ihtisar ve muhtasarı tanımlamanın daha isabetli olacağı düşünülmüştür. Yapılan incelemede ihtisarin, bazen belirli bir esere bağlı kalmadan bazen bir veya birkaç eser esas alınarak gerçekleştirildiği ancak bunun fıkıhın ihtisarı açısından çok fazla bir önem arz etmediği; bu konuda asıl kıymete değer hususunun, muhtasar eser kaleme alınırken icra edilen faaliyetlerin olduğu görülmüştür. Bunun sonucunda ihtisar ve muhtasarı; üslup, muhteva veya muhtasarların kaleme alınış şekli üzerinden tanımlamak yerine, ihtiva ettiği faaliyetleri dikkate alarak tanımlamanın daha kuşatıcı ve izah edici olacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar kelimeler: İhtisar, Muhtasar, Mütevevssıt, Mabsut, Tavassut, İtnâb

Abstract

In this article, ikhtisar (abbreviation) activity that started after tadwin(compilation) of Islamic sciences and the mukhtasar (concise) literature that emerged as a result of this activity were discussed in the context of Islamic law; Considering the activities performed in the ikhtisar of the fiqh, a definition has been tried to be brought to the ikhtisar and the mukhtasar. Ikhtisar means summarizing and expressing something briefly in the dictionary definition. It is used in different meanings according to the context it is referred to as a term. When used in relation to telif (writing) and ikhtisar, it means a scientific activity and a concise method of writing. Ikhtisar expresses the general nature of the works that emerged as a result of this activity. The authors, who refer to ikhtisar as a method of writing, associate it with the other two methods of writing: itnab (itale, tatvil, bast) and tavassut. They attribute a meaning to each of these methods in the form of dealing with a subject in a broad, intermediate, and concise manner. Although such a definition expresses a fact depending on the emergence of works at different levels in the literature, it is neither comprehensive nor informative about the nature of ikhtisar. The ikhtisar of fiqh took place within a certain period and includes many scientific activities. For this reason, it was thought that it would be more accurate to define the ikhtisar and the mukhtasar, taking into account the issue in question. In the examination conducted, it was concluded that ikhtisar was sometimes based on one or more works, and sometimes it did not depend on a particular work. However, this did not have much importance in terms of the ikhtisar of fiqh. It was observed that the most valuable aspect in this regard was the activities performed while writing the mukhtasar work. It was concluded that defining ikhtisar and mukhtasar by considering the activities they contain, rather than focusing on the style, content, or the way the concise is written, would be more comprehensive and explanatory.

Keywords: Ikhtisar, Mukhtasar, Mutavassıt, Mabsut, Tavassut, İtnab

Ali ÖZTÜRK

Dr., Türkiye Katılım Bankaları Birliği Danışma Kurulu/ Advisory Board of Participation Banks Association of Turkey, İstanbul, Türkiye
aliozturk1453@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9849-2677>

* Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Hanefî Mezhebinde Muhtasar Metinlerin Ortaya Çıkışı (Şûf'a Örneği)" başlıklı doktora tezinin birinci bölümü kapsamında ulaşılan verilerden üretilmiştir.

Makale Türü-Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 20.01.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 20.06.2023
Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atıf/Cite as: Öztürk, A. (2023). İslam hukukunda telif yöntemi ve türü olarak ihtisar ve muhtasarlar. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1482-1501.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ali Öztürk

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints:
turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslami ilimlerin kayda geçirilmesinden sonra mevcut müktesebatı düzenleme, özetleme, ezberlenebilir ve bilgiye daha kolay ulaşılabilir kitaplar kaleme alma gibi ihtiyaçlar telifte, ihtisar olarak isimlendirilen yeni bir faaliyet başlatmıştır. İhtisar, ilimlerin kendi tarihi serüvenine ve konusuna göre gerçekleşmiş; temelde ortak bir faaliyeti ifade etse de her bir ilim dalının hatta onların alt disiplinlerinin kendine has bir ihtisar süreci ve bu süreçte ortaya çıkan literatürü olmuştur. İhtisar ve muhtasarın ne olduğunu anlamak, onun farklı ilim dallarında nasıl gerçekleştirildiğini ve neleri ihtiva ettiğini anlamaya bağlıdır. İslami ilimlerde ihtisara ait zikredilen hususiyetten dolayı bu makalede konunun İslam hukuku özelinde ele alınması amaçlanmıştır; fıkhıta ihtisarın ne olduğu ve nasıl gerçekleştirildiği incelenmeye, ihtisarın ihtiva ettiği faaliyetler dikkate alınarak fıkıh muhtasarına bir tanım getirilmeye çalışılmıştır. Fıkıhın ihtisarının, her mezhepte imam kabul edilen şahsiyetlerin görüşleri çerçevesinde daha çok mezhep içi bir faaliyet olarak gerçekleştirilmesi, konunun ilgili ilim dalı düzeyinde ele alınmasına engel bir durum değildir. Zira fıkıhın ihtisarı mezhep özelinde gerçekleşmiş olsa da her mezhepte hemen hemen aynı faaliyetleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda vereceğimiz bilgiler büyük ölçüde bütünü izah edici mahiyette olacaktır. Fıkıhın usûl ve fûrû' olmak üzere iki ana alt disipline ayrılması, bunların kendine özel muhtasar literatürünün olması sebebiyle makalede ihtisar daha çok fûrû-i fıkıh özelinde ele alınacaktır. Kitaplardan yapılan alıntılarda, tercümenin ihtisarı ve bundan kaynaklı değişimi tam olarak yansıtmaması sebebiyle gerekli görüldükçe metinler orijinal haliyle de verilecektir.

Günümüzde fıkıh muhtasarlarına yönelik yapılan çalışmalar, daha çok bir muhtasarın tanıtımını veya birkaç muhtasarın mukayesesini konu edinmektedir. Bu çalışmalarda muhtasar, literatürdeki genel tanımlar üzerinden ele alınmaktadır (Arslan, 2014, s. 120; Macit, 2021, s. 6-14). Abdullah b. Muhammed eş-Şemrânî, *el-Medhal ilâ ilmi'l-muhtasarât el-muhtasarâtü'l-fikhiyye nemûzecen* adıyla fıkıh muhtasarlarını konu edinen özel bir çalışma yapmış, ancak bu çalışmada da muhtasar bahsettiğimiz düzeyde ele alınmıştır (Şemrânî, 2008, s. 13-84). Eyüp Said Kaya'nın, *Halil'in Muhtasar'ı Çerçevesinde Fıkıh Muhtasarını Yeniden Düşünmek* adlı tebliğinde modern dönemdeki muhtasara bakış açısı eleştirilmekte, muhtasarın fıkıh tarihindeki yeri üzerine bazı değerlendirmeler yapılmaktadır (Kaya, 2008, s. 73-77). Aynı müellife ait *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'ndeki fıkıhla ilgili "Muhtasar" maddesi de benzer bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır (Kaya, 2020, s. 61-62). Son iki çalışma, ihtisar ve muhtasarı anlamda önemli bilgiler ihtiva etmekle birlikte bu makalede ele alınan şekliyle fıkıhta ihtisarın ne olduğu ve nasıl gerçekleştirildiği üzerinde durmamaktadır.

A. İhtisar ve Muhtasar Kavramı

Arapça hasr (الْحَصْر) veya hasar (الْحَصْر) kökünden türetilen ihtisar, kelime olarak; eli bele koyma, bastona dayanarak yürüme, bir şeyin gereksiz olan kısımlarını ayıklama, kısaltma, özetleme gibi anlamlara gelir. İhtisarın ism-i mefûlû olan muhtasar ise genelde kelimenin son anlamıyla ve sıfat olarak kullanılır (İbn Manzûr, ts., IV, 107-109; Zebîdî, 1972, XI, 173-174). Buna göre muhtasar, kısaltılmış, özetlenmiş demektir.

Kur'an-ı Kerim'de "hasr" kökünden türemiş herhangi bir kelime bulunmamaktadır. Hadislerde "ihtisar" ve yine bu kökten türeyen "muhtasır" kelimeleri, namazla, secde ayetleriyle ve Hz. Peygamber'in bir şeyi kısaca anlatabilme (cevâmiu'l-kelim) yönüyle ilgili olarak üç yerde kullanılmaktadır. Namazda ihtisarı yasaklayan hadislerdeki ihtisar kavramını alimlerin çoğu, eli bele koyarak veya bastona dayanarak namaz kılma şeklinde doğrudan sözlük anlamıyla açıklarken; bir kısmı namazda okunması gereken miktardan daha az olacak şekilde sürenin sonundan bir veya iki ayet okuyarak kıraati çok kısa tutma, namazda ta'dîl-i erkâna riayet etmeme şeklinde

yorumlamışlardır (İbn Nüceym, 1997, II, 36-37; Sanânî, 2005, I, 233-234; Suyûtî, ts., II, 39-40; Zeylaî, h. 1314, I, 162-163). Secde ayetlerinde ihtisârın mekruh olduğunu bildiren hadislerdeki ihtisâr kavramı ise yalnızca secde ayetlerini okuyup secde yapma veya secde yapmamak için secde ayetlerini atlama şeklinde izah edilmektedir (İbn Kudâme, 1994, I, 33). Muhtasar eser telifi için delil olarak da gösterilen “*Bana az sözle çok şey anlatma yeteneği verildi, söz bana kısaltıldı.*” (Beyhakî, 2003, III, 37-38) hadisindeki ihtisâr kelimesini alimler, cevâmiu’l-kelim ve îcâz kavramlarıyla açıklamakta, örnek olarak pek çok hüküm için delil olabilecek genel nitelikli hadisleri, Hz. Peygamberin benzetmelerini ve özlü sözlerini vermektedirler (Nevevî, ts., VI, 3-5; Kadî İyâz, 1998, II, 436-438).

İhtisâr terim olarak, literatürde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Dilbilimde kelamla (söz) ilişkili olarak, az sözle çok şey anlatma, anlamını bozmadan bir lafzı gereksiz sözcüklerden arındırma şeklinde îcâz ve hazif kavramlarıyla açıklanırken (Askerî, ts., s. 40; Tehânevî, 1996, I, 114-115; Zebîdî, 1972, XI, 173); hadis ilminde, bir hadisi anlamını bozmadan daha az sözle ifade etme veya hadisin gerekli görülen ya da konuyla ilgili olan kısmını alıp diğer kısmını almama anlamında kullanılmaktadır (Aydın, 2000, XXI, 572; Karacabey, 2002, s. 54). İhtisâr telifle ilişkili olarak kullanıldığında daha çok tedvinden sonra başlayan ilmî bir faaliyet ve telif yöntemini, muhtasar ise bu faaliyet sonucu ortaya çıkan eserlerin genel niteliğini ifade etmektedir.

B. Telif Yöntemi Olarak İhtisar

İhtisâr kavramı telifle ilişkili olarak, daha çok müelliflerin kaleme alacakları eserlerde üslup ve muhteva bakımından takip edecekleri yöntemi ifade ederken kullanılmakta ve genelde diğer iki telif yöntemi olan itnâb (itâle, tatvîl, bast, îzah) ve tevessutla ilişkilendirilerek söz konusu kavramlara birbirleri üzerinden bir anlam yüklenmektedir. Bu durum dikkate alındığında itnâbı, bir konuyu tevessut ve ihtisâra göre daha detaylıca; tevessutu, orta düzeyde; ihtisârı ise daha kısa ele alma olarak tanımlamak mümkündür (Nevevî, 1992, I, 113; İbn Kudame, 1982, I, 14, 1997, s. 17-18; Berâdî, 2002, I, 167). Literatürde aynı konuyla ilgili farklı düzeyde eserlerin ortaya çıkışına ve ihtisârın özünde bir özetleme faaliyeti olmasına bağlı olarak bu tür bir tanımlama bir yönüyle bir gerçeği ifade etse de pratikteki örnekleri arasında yeknesaklık olmaması sebebiyle kendi içerisinde belli bir izafilik taşımaktadır. Zira bir kitabın telifinde konuların kime ve neye göre detaylı, orta veya kısa düzeyde ele alındığı göreceli bir husustur. Konuya, müellifin onu ele alış tarzına göre farklılık arz edebilir. Öte yandan tanımın, bir kavramın ne olduğunu açıklayıcı olması gerekir. Halbuki ihtisâra üslup ve muhteva üzerinden tanım yapmak onun mahiyeti ve neleri ihtiva ettiği ile ilgili herhangi bir fikir vermemektedir. Bu sebeple ihtisârı diğer iki telif yöntemiyle tanımlamak yerine muhtasarların telifinde icra edilen faaliyetleri dikkate alarak tanımlamak daha isabetli olacaktır. İhtisâr, pratikte farklı şekillerde gerçekleştirilmiş ve birden fazla ilmî ameliyeyi ihtiva etmektedir.

1. İhtisârın Şekli

Fıkıh muhtasarlarının kaleme alınış şekli incelendiğinde ihtisârın genel olarak; bir konunun telifinde veya bir ya da birkaç eserin kısaltılmasında olmak üzere üç şekilde gerçekleştirildiği görülmektedir.

İlk yöntemde müellif, belirli bir metne bağlı kalmaksızın konuyla ilgili kaynaklardan elde ettiği bilgiyi kendi bakış açısı ve telifteki amacı doğrultusunda değerlendirmeye tabi tutmakta, vardığı sonuçları özetleyip muhtasar bir eser oluşturmaktadır. Müelliflerin, eserlerini hangi kaynaklardan yararlanarak hazırladığı konusunda her zaman açık bilgi vermemesi sebebiyle somut örneklerini tespit etmekte zordur. İhtisârın genelde literatürde bu şekilde kaleme alınan birçok muhtasarın bulunduğu bir vakıadır. İmam Mâlik’in öğrencisi Abdullah b.

Abdülhakem (ö. 214/829) ile Şâfiî'nin öğrencisi İsmail b. Yahya el-Müzenî'nin (ö. 264/878) *Muhtasar*'ları gibi müellifin hocasının veya tabi olduğu ilim halkasının fıkıh birikimini özetlemeyi hedef edinen ilk muhtasarların bir kısmı bu grup içerisinde değerlendirilebilir. İmamların öğrencilerine ait ilk muhtasarlar, yazılı ve sözlü kaynaklardan elde edilen bilgiler çerçevesinde kaleme alınmıştır. Fıkıhın tamamen kayıt altına alınmasından sonraki muhtasarlar ise mezheplerin fıkıh külliyyatı üzerine yapılan kapsamlı okumalar sonucu oluşmuş eserlerdir. Hanefilerde Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933) ve Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî (ö. 428/1037) ile Hanbelilerde Ebü'l-Kâsım el-Hırakî'nin (ö. 334/946) *Muhtasar*'ları; Şâfiilerde Ebû Şücâ' Ahmed b. Hüseyin el-İsfahânî'nin (ö. 593/1197) *el-Gâye ve 't-Takrib*; Mâlikîlerde İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Câmiu'l-ümmehât*'ı bu tür eserlere örnek olarak verilebilir.

İbn Abdülhakem, Müzenî, Tahâvî ve Hırakî'nin *Muhtasar*'ları ait olduğu mezhebin ana kaynakları üzerine yapılan ilk ihtisar çalışmalarıdır. Diğerleri, fıkıhın temel meselelerinin ve bunlara yönelik mezhebin temel görüşünün ne olduğu noktasında belirli bir ihtisar tecrübesinden sonra kaleme alınmış, bundan dolayı öncekilere göre muhteva, dil, kavram ve sistematik olarak daha gelişmiş metinlerdir.

İhtisarın bir diğer şekli, onun belli bir eser üzerinden gerçekleştirilmesidir. İlim tarihimizin oldukça yaygın ihtisar şekillerinden biri olan bu usulde müellif, alanında öne çıkan ve genel kabul gören bir eseri ana kaynak olarak esas almakta, ihtisardaki amacı doğrultusunda onu mevcut mezhep müktesebatından istifade ederek ihtisar etmektedir. Fıkıh muhtasarlarının önemli bir bölümünün bu şekilde kaleme alındığı söylenebilir. Mezheplerden birer örnek zikredecek olursak; Malikîlerde Ebû Zeyd el-Kayravânî'nin (ö. 386/996) *İhtisârü'l-Müdevvene*'si Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Şâfiilerde Tâceddîn el-Mevsilî'nin (ö. 671/1272) *et-Ta'ciz fi ihtisâri'l-Veciz*'i Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye ait (ö. 505/1111) *el-Veciz*; Hanefilerde Burhânüşerîa Mahmûd b. Ahmed'in (ö. 673/1274) *el-Vikâye fi mesâili'l-Hidâye*'si Burhaneddîn el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*, Hanbelilerde Ebu'n-Necâ el-Haccâvî'nin (ö. 968/1561) *Zâdü'l-müstekni 'fi 'htisâri'l-Mukni*'i Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Mukni*' adlı eserleri üzerine yapılan ihtisar çalışmalarıdır.

Örnek olarak zikredilen bu eserlerde, Kayravânî daha çok ihtisar ettiği metni düzenleyip eksik olarak değerlendirdiği mesele ve bölümleri ikmale yoğunlaşırken (Muhammed İbrahim, 2000, s. 247-249); Tâceddîn el-Mevsilî, metni tekrarlardan arındırarak *el-Veciz*'deki üslup zaaflarını gidermeye (Mevsilî, 1991, s. 49-52); Burhânüşerîa, Merğînânî'nin *Hidâye*'deki açıklamalarından da istifade ederek metnin eksiklerini gidermeye, mezhebin sahih ve râcih görüşlerini tespit etmeye (Burhânüşerîa, 2006, I, 4-5); Haccâvî, metni gelişen fıkıh dili ve sistematikle yeniden kaleme alıp düzenleme yanında farklı rivayetin olduğu yerlerde sadece sahih olana yer vererek mezhebi kendi içinde tamamen istikrarlı bir yapıya kavuşturmaya çalışmıştır (Krş. Haccâvî, ts, s. 25-32; İbn Kudâme, 2000, s. 23-32).

İhtisarda bazen tek eser değil, birbirinin tamamlayıcısı olarak görülen veya alanında değer atfedilen iki veya daha fazla eser esas alınmış, birden fazla eserin muhtevası tek metninde özetlenerek onlardan ortak bir metin oluşturulmuştur. Hanefilerden Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecmeu'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, İbrahim Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur*, Hanbelilerden Mer'î b. Yusuf el-Kermî'nin (ö. 1033/1624) *Gâyetü'l-müntehâ fi cemi'l-İknâi ve'l-Müntehâ* adlı eserleri bu şekilde kaleme alınan muhtasarlardan bazılarıdır.

Mecmeu'l-bahreyn, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ile Ebû Hafis Necmettin en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* adlı eserlerinin cem edilmesiyle kaleme alınmıştır. *Manzûme*, Nesefinin; Ebû Hanîfe, Ebû

Yusuf, İmam Muhammed, Züfer, Hasan b. Ziyâd, İmam Mâlik ve Şâfiî arasındaki görüş ayrılıklarını ihtiva eden nazım tarzıyla yazılmış bir eserdir. İbnü's-Sââtî kendisinin geliştirmiş olduğu özel bir teknikle Kudûrî'nin metnine *Manzûme*'deki ihtilafları yerleştirmiş; böylece hem Hanefî mezhebinin temel görüşlerinin hem de mezhep içi ve mezhepler arası ihtilafların tek metin üzerinden okunabileceği bir eser kaleme almıştır (İbnü's-Sââtî, 2005, s. 57-63). Aynı mezhepten Halebî'nin *Mültekâ*'daki amacı İbnü's-Sââtî'den farklıdır. O, eserinde ana kaynak olarak *Kudûrî*, *Vikâye*, *Kenz* ve *el-Muhtâr*'ın mesâilini esas almış; bu eserlerde olmayan önemli gördüğü meseleleri *Mecmâu'l-bahreyn* ve *Hidâye*'den eklemiştir (Halebî, 1998, I, 13-15). Kitabı ayrıcalıklı kılan özelliği, mezhebin en muteber temel metinlerini tek eserde derleme yanında metinler arasındaki tercih, tashih farklılıklarını değerlendirmeye tabi tutup kendi içinde bir bütünlüğe kavuşturmasıdır. Benzer bir çaba Mer'î b. Yusuf'ta da vardır. *Gâyetü'l-müntehâ*'da bunu Hanbelî mezhebinin sahih görüşlerini tespit etme amacıyla kaleme alınmış iki önemli eseri; Şamlı Mûsâ b. Ahmed el-Haccâvî'nin (ö. 968/1561) *el-İknâ' li tâlib 'l-intifâ'* ile Mısırlı İbnü'n-Neccâr el-Futûhî'nin (ö. 972/1565) *el-Müntehâ* adlı eserlerini esas alarak gerçekleştirir. İki eseri değerlendirmeye tabi tutar. İhtilaflı olan meselelerde sadece sahih kabul ettiği görüşe yer verir. Böylece mezhep içi ihtilafların tamamen çözüme bağlandığı, sahih ve muteber görüşlerin tek metin üzerinden okunabileceği bir eser oluşturur (Kermî, 1961, I, 19-21).

Muhtasarlar genel olarak zikrettiğimiz şekillerde kaleme alınmakla birlikte ihtisarda önem arz eden şey, muhtasarın telif şekline ziyade müellifinin ihtisar ettiği metni veya metinleri hangi bakış açısıyla okuyup eserinde ne tür faaliyetler icra ettiğidir. Çünkü ihtisar basit bir özetleme faaliyeti değildir. İster doğrudan isterse belirli eserler üzerinden gerçekleştirilsin her müellif, mevcut fikhî bilgiyi veya ihtisara konu ettiği kitap veya kitapları dönemine kadarki birikimden istifade ederek kendi bakış açısıyla okumakta, vardığı sonuçları metnine taşımaktadır. Nitekim -metni hafifletmeye yönelik bazı istisnaları hariç- hemen her ihtisarda bilgi özetlenirken değerlendirmeye tabi tutulmakta, konuların düzenlenmesi, eksik yönlerin tamamlanması, yanlış bilgi ve rivayetlerin tashih edilmesi, sahih ve râcih görüşlerin tespiti gibi tasnif, tertip, ikmâl, tashih ve tercih kavramlarıyla ifade edebileceğimiz bir dizi ilmî faaliyet yürütülmektedir. Bundan dolayı asıl eserin/eserlerin, ihtisarı yapan üzerinde mutlak bir egemenliğinden söz etmek pek mümkün değildir. Muhtasar müellifi, üslûbunu ve ilmi anlayışını metne yansıtarak kendine özgü hususiyetleri olan yeni bir eser oluşturmaktadır.

Öte yandan ister doğrudan isterse belirli metinler üzerinden hazırlanmış olsun her muhtasar belli bir amaçla kaleme alınmaktadır. Telif şekline ya da bu sürecin bir veya birkaç örneğine bakarak genel tasvirlerde bulunmak muhtasarı anlamada hatalı sonuçlara götürebilir. Bu sebeple fikhin ihtisarının bir süreç olduğu olgusunu göz önünde bulundurarak muhtasarı kendi bağlamı içerisinde değerlendirme, ait olduğu mezhep literatüründeki yerini ve döneminde ne tür bir ihtiyaca cevap verdiğini tespit etmeye çalışma daha doğru bir yöntem olsa gerektir. Nitekim ilk kaleme alınanlardan son muhtasarlara fikhin ihtisar süreci üzerinden mezheplerin gelişimini, onların hangi kaynaklar esas alınarak kimlerin görüşleri üzerine inşa edildiğini takip etmek mümkündür. Muhtasarlara bu açıdan bakıldığında her birinin ait olduğu mezhep içerisinde ilmî ve pratik bir değerinin bulunduğu söylenebilir.

2. İhtisarın Mahiyeti

İhtisarın mahiyeti ile ne tür faaliyetleri ihtiva ettiği kastedilmektedir. Gerek muhtasar müellifleri gerekse şârihler, ihtisarın bu yönü üzerinde de durmuşlardır. Konuyla ilgili açıklama yapan fakihler üslup ve muhtevaya dikkat çekmiş; ihtisarın ya içerikten ödün vermeden anlatılanı kısa ve veciz sözcüklerle ifade etme şeklinde lafızda veya lafızda kısaltmaya gitmeden anlatılanın bir kısmını alıp diğerini almayarak manada/meselede

gerçekleştirildiğini ifade etmişlerdir (İbn Kudâme, 1994, I, 33; Mâverdî, 1994, I, 13). Daha çok belirli bir kitap özelinde yapılan bazı ihtisarlarda, ihtisara konu kitabın tüm muhtevası korunarak sadece lafızda kısaltmaya gidilmiş olabilir. Nitekim Şâfiî fakih Tâceddîn el-Urmevî (ö. 653/1255) Fahrettin er-Râzî'nin usûl-i fıkıhla ilgili *el-Mahsûl* isimli eserini bu şekilde ihtisar etmeye çalıştığını dile getirir (Urmevî, 2006, II, 17). Ancak fıkıh muhtasarlarının geneli dikkate alındığında, ihtisarin hem lafız hem manada gerçekleştiği, bu iki hususun onun temel unsurlarını oluşturduğu; ayrıca müelliflerin fikhî meseleleri ve onlardan çıkardığı sonuçları kendi ifadeleriyle yeniden kaleme alması, rivayetler ve görüşler arasında belli tercihlerde bulunması sebebiyle hemen her ihtisarin aynı zamanda bir yorum faaliyetini ihtiva ettiği söylenebilir.

2.1. Lafızda İhtisar

İhtisardaki temel amaçlardan biri anlamını bozmadan mevcut fikhî bilgiyi mümkün olan en kısa sözcüklerle ifade edebilmektir. Bu her dönemin kendi diline ve müellifin anlatım üslubuna göre gerçekleşmiştir. Bundan dolayı muhtasarlar arasında üslup bakımından farklılıklar vardır. Özellikle İbn Abdülhakem, Müzenî ve Tahâvî'nin *Muhtasar*'ları gibi doğrudan ana kaynaklar üzerine yapılan ilk ihtisar çalışmalarının kendine has bir metin dili olurken, fıkıhın temel meselelerinin ve bunlara yönelik mezhep görüşlerinin ne olduğunun büyük ölçüde netliğe kavuşmasından sonra metinler benzer bir üslupla kaleme alınmaya başlamıştır. Muhtasarların dil olarak girift bir yapıya bürünmesi bu aşamadan sonra olmuştur. Mevcut metni daha kısa ifade etme ve ona fazla anlam yüklemeye çalışma muhtasarların zamanla anlaşılması zor metinler haline gelmesinin en önemli sebeplerinden biridir.

Fıkıh muhtasarlarında metni lafzen kısaltmak için genel olarak aşağıdaki yöntemlere başvurulmuştur:

a. Rivayet ve soru-cevap usulünün kaldırılması

İhtisarin ana kaynaklarını oluşturan fıkıhın tedvin dönemine ait eserlerin hemen hepsinde var olan bu üslup, dönemlerinin metin dilinin izlerini taşıyan İmam Mâlik'in öğrencisi Abdullah b. Abdülhakem ile İmam Şâfiî'nin öğrencisi İsmail b. Yahya el-Müzenî'nin (ö. 264/878) *Muhtasar*'ları gibi ilk eserler hariç sonrakilerde tamamen terkedilmiştir. Görüşün kime ait olduğunu ve kim tarafından aktarıldığını tespit açısından önemli olan rivayet usulünün takip edilmemesi; onlarda yer alan görüşlerin kime ait olduğunun bilinmesi, bundan dolayı isimleri açıkça zikretmeye ihtiyaç duyulmaması, bu şekildeki bir anlatım tarzının metni akıcı ve kısa bir şekilde kaleme almaya imkân vermemesi gibi sebeplerden dolayı olmalıdır. Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Asl*'ı ile Sahnûn'un *el-Müdevvene*'sinde olduğu gibi meseleleri hayâlî veya gerçek kişiler arasında gerçekleşen soru cevap şeklindeki diyalektik bir üslupla ele alan anlatım tarzının terkedilmesinde de benzer sebeplerin etkisinden bahsedilebilir.

b. İcâz, hazif gibi dilde kısa anlatımı sağlayan yöntemlere başvurma

İhtisarı sağlayabilmek için dilin kendi yapısal özelliklerinden kaynaklanan kısa anlatım yöntemlerine de başvurulmuştur. Bunun için sözcük ve cümle tekrarına ihtiyaç duyurmayan zamirler, atıf harfleri, istisna ve teşbih edatları vb. çok sık kullanılmış; sözün bir kısmı anlam olarak diğerine delalet ediyorsa, kalan kısmını söylemek gereksiz görülmüştür.

Fıkıh muhtasarlarında birçok örneği bulunan bu hususa muhtasar şârihleri zaman zaman dikkat çekmişler; metinde hazfedilen kelime ve cümlelere şerhte yer vererek konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışmışlardır. Örnek olarak Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserinden namazda abdestin bozulması ile ilgili; “*Bir kişinin abdesti bozulursa, abdest alır, kaldığı yerden tamamlar. Eğer imamsa başka birisini yerine geçirir; tıpkı*

”من سبقه حدث توضاً و بني و استخلف لو إماما كما لو حصر عن القراءة / kiraat yapamaz hale gelmesi durumunda olduğu gibi / (Nesefî, 2004, I, 150). Konu namazla ilgili olduğu için Nesefî cümlede onu ayrıca zikretme ihtiyacı duymamış, cümleleri birbirine atfederek pek çok kelimeyi hafzetmiş; teşbih edatıyla aynı hükme tabi iki meseleyi bir araya getirerek ayrı ayrı cümle kurmaktan kaçınmıştır. Anlamını biraz açarak verecek olursak bu cümle; bir kişinin namazda abdesti bozulursa, abdest alacağı, daha sonra gelip namazını kaldığı yerden tamamlayacağı; namazda abdesti bozulan kişi eğer imamsa, imamın namazda Kur’an okuyamaz hale gelmesi durumunda başkasını yerine geçirebildiği gibi bu durumda da başka birisini yerine geçirebileceği anlamını ihtiva etmektedir (İbn Nüceym, 1997, I, 642-649).

İhtisar, hazfin yanında birçok meselenin hükmünün bir cümlede veciz bir şekilde ifade edilmesiyle de gerçekleştirilebilmektedir. İlk eserlerde daha çok belirli örnekler üzerinden ele alınan meseleler ihtisarla birlikte hüküm eksenli ve nispeten daha soyut bir ifade yapısına dönüşmüş; bu durum fıkhıta özellikle belirli bir konuya has birçok hukuk kuralının (dâbıt) orta çıkışına zemin teşkil etmiştir. Fıkhın hemen her bahsinden örnek verilmesi mümkün olan bu hususta şüf’a hakkının konusuyla ilgili Ebu’l-Hüseyn el-Kerhî’nin “*Bedelsiz veya mal sayılmayan bir bedel karşılığında mülk edinilen şeylerde şüf’a hakkı yoktur. / وكل ما ملك بغير بدل أو ملك ببدل ليس بمال / فلا شفعة فيه*” (Kudûrî, 2022, VI, 126); seleme konu mallarla ilgili Abdullah el-Mevsilî’nin “*Niteliklerini belirleme, miktarını öğrenme imkânı olan her şeyde selem akdi câizdir; böyle olmayanlarda değildir. / كل ما أمكن ضبط صفته / ثم معرفة مقداره جاز السلم فيه وما لا فلا*” (Mevsilî, 2009, II, 82) ifadelerini örnek olarak verebiliriz. Şeybânî’nin *el-Asl*’ında çeşitli meseleler üzerinden ele alınan her iki konu (Şeybânî, 2012, II, 372-378, IX, 258-259, 264-267, 303-305, 318), Kerhî ve Mevsilî tarafından ihtisar edilerek hepsini kapsayacak veciz bir ifade formuna dönüştürülmüştür.

c. Konu ve mesele tertibi

Bir konuyu kısaca anlatabilmek, aynı zamanda bilginin kendi içerisinde tasnif edilmesini, birbiriyle ilgili meseleleri tespit edip her birini kendi başlığı altında ele almayı gerekli kılmaktadır. Zira konu bütünlüğü gözetilmeden meselelerin ayrı ayrı ele alındığı bir anlatım tarzında kısa bir metin kaleme alabilmek pek mümkün değildir. İhtisarın tertibi zorunlu kılan yapısı, fikhî bilginin sistematize edilmesine çok önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle Şeybânî’in *el-Asl*’ı, Şâfiî’nin (ö. 204/820) *el-Ümm*’ü, Sahnûn’un *Meddevene*’si gibi her mezhepte ihtisarın ana kaynaklarını oluşturan eserlerdeki bahisler, muhtasarlarda kendi içerisinde tasnif edilerek metinler daha düzenli bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu konuda muhtasarlar arasında da bir tekâmül olmuştur. İlk kaleme alınan muhtasarlar iç tasnif açısından sonrakilere göre zayıfken, metinler dil ve muhteva olarak olgunlaştıkça buna paralel iç tasnifleri de gelişim göstermiştir. Tasnifle ihtisar arasında karşılıklı bir etkileşim olmuştur. Tasnif ihtisarı, ihtisar tasnifi kolaylaştırmıştır. Bundan dolayı Hanefî Ebu’l-Hüseyn el-Kudûrî’nin *Muhtasar*’ı, Ebû Cafer Ahmed et-Tahâvî’nin (ö. 321/933) *Muhtasar*’ına, Mâlikî İbnü’l-Hâcîp’in *Câmiu’l-ümmehât*’ı İbn Cellâb’ın *et-Tefri*’ine, Şâfiî Gazzâlî’nin *el-Veciz*’i Müzenî’nin *Muhtasar*’ına göre hem dil yönünden hem de sistematik olarak çok daha ileri düzey metinlerdir.

Tertibin ihtisar üzerindeki etkisini daha yakından görmek amacıyla Kudûrî’nin *Muhtasar*’ının temizlik bahsinden (kitâbü’t-tahâre) kısa bir alıntı yapmak istiyoruz. Müellif bahis içerisindeki konuları sırasıyla şöyle tasnif eder: Abdest, gusül (boy abdesti), temizlik bakımından suların durumu, teyemmüm, mestler üzerine mesh yapma, adet hali (hayız), lohusalık (nifas), pis kabul edilen şeyler (necâset) ve bunlardan nasıl temizleneceği. Daha sonra her konuyu kendi içerisinde de tasnif eder. Mesela -alt başlıklara ayırmasa da- abdesti sırasıyla; farzları,

sünnetleri, müstehapları ve abdesti bozan şeyler diye alt konulara ayırır. Konu bu şekilde tasnif edildikten sonra abdestin sünnetlerini bir cümlede kısaca yazmak kolaylaşır:

وسنن الطهارة : غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء إذا استيقظ المتوضئ من نومه وتسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء والسواك والمضمضة والأستنشاق ومسح الأذنين وتخليل اللحية والأصابع وتكرار الغسل إلى الثلاث

“Abdestin sünnetleri: Abdest alacak kişinin uykudan uyandığında ellerini su kabına sokmadan önce yıkaması, abdeste başlarken besmele çekmek, misvak kullanmak, ağza ve buruna su vermek, kulakları mesh etmek, sakalı ve parmakları ovmak, yıkamayı üç defa yapmaktır (Kudûrî, ts., s. 14-18).”

Müellif, aynı hükme tabi meseleleri tespit edip peş peşe getirdiği için ayrı cümleler kurmak yerine hepsini baştaki özneye/mübtedâya atfetmiş, tekrara gerek kalmadan konuyu bir cümlede özetleyebilmiştir. Ayrıca “*sakalı ve parmakları ovmak / وتخليل اللحية والأصابع*” derken de iki aynı meseleyi ard arda zikrederek kelime tekrarından kaçınmıştır.

Kudûrî'nin *Muhtasar*'ındaki bu tertip ne *el-Asl*'da ne de Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında yoktur. Söz konusu muhtasarın iç tasnif hususunda zayıf noktaları olsa da bu durum diğer bahisler için de geçerlidir.

Tasnifin ihtisara etki eden bir yönü de sıhhat açısından görüşleri sıralamaya tabi tutarak sahih veya tercih edileni önce zikretme, bu yolla ihtilaflara yer verilen meselelerde hangi görüşün sahih olduğunu ayrıca belirtme ihtiyacını ortadan kaldırmadır. İbrahim Halebî, *Mülteka'l-ebhur*'da bu usulü kullanır. Mezhepte tercih edilen görüşü önce zikreder. Böylece aksine bir kayıt düşmemişse bununla tercih edilenin ilk görüş olduğuna işaret eder (Halebî, 1998, I, 13).

d. Tekrarları almama

İçerikten veya gereksiz yere kelime ve cümle kullanımından kaynaklı olsun müellifler muhtasar bir eser kaleme alırken metne fazladan değer katmayan bilgi ve sözcükleri, tekrar eden meselelere yer vermemişleridir. İlk eserlerde meselelerin olaylar ve örnekler üzerinden tek tek ele alınması; fıkıh bahislerinin müstakil kitaplar olarak kaleme alınmış olmasından dolayı her bir bahiste konuyla ilgili meselelerin hepsine yer verilmeye çalışılması gibi sebeplerle tekrarlar olmuştur (Şeybânî, 2012, IV, 287-289, IX, 319-320). Muhtasarlarda hem tekrar edilen meseleler çıkarılmış hem de farklı bir örnek veya durum üzerinden aynı hususu anlatan meseleler, ortak noktaları dikkate alınarak tek cümlede özetlenmiştir.

Bu hususu, abdest veya gusülde kullanılan suyla (mâ-i müsta‘mel) tekrar abdest veya gusül alınıp alınamayacağı ile ilgili *el-Asl*'da yer alan meselelerin, Hanefî muhtasarlardaki ifade biçimleri üzerinden örneklendirebiliriz:

قلت: رأيت رجلاً توضأ في إناء نظيف فتوضأ رجل آخر بذلك الوضوء؟ قال: لا يجزيه، قلت لم؟ قال: لأنه قد توضأ بذلك الماء مرة فلا يجزي من توضأ به بعده، قلت: رأيت إن لم يعد الوضوء فصلى به يوماً أو أكثر من ذلك؟ قال: عليه أن يعيد الوضوء ويستقبل الصلوات كلها.

“Dedim ki: Ne dersin; bir adam temiz bir kaptan abdest alsa, daha sonra başka birisi gelse, onun abdest suyuyla abdest alsa olur mu? Dedi ki: Olmaz. Dedim ki: Neden olmaz? Dedi ki: Çünkü bu suyla bir defa abdest alınmıştı, daha sonra başka bir kişinin yeniden bununla abdest alması caiz değildir. Dedim ki: “Ne dersin bu ikinci kişi yeniden abdest almasa bu şekilde bir veya birkaç gün namaz kılsa olur mu?”

Dedi ki: O kişinin abdestini yeniden alması ve bütün namazlarını yeniden kılması gerekir (Şeybânî, 2012, I, 20-21).”

قلت: رأيت رجلاً توضأ في إناء نظيف وضوءه للصلاة ثم توضأ وهو متوضئ في إناء نظيف ثم توضأ في إناء آخر نظيف وهو متوضئ هل يجزى من توضأ بالماء الأول والثاني والثالث؟ قال: لا، قلت: فإن توضأ في إناء نظيف أيضاً وهو متوضئ هل يجزى من توضأ بالماء الرابع؟ قال: لا، قلت: وكذلك لو توضأ بخامس أو سادس؟ قال: نعم لا يجزى من توضأ بذلك الماء. قلت: أرايت جنباً اغتسل في بئر ثم وقع في أخرى ثم وقع في أخرى ثم وقع في أخرى؟ قال: قد أفسد الأبار كلها وعليهم أن ينزفوا ماء الأبار كلها حتى يغلبهم الماء.

“Dedim ki: Ne dersin bir adam temiz bir kapta namaz için abdest alsın, abdestli olduğu halde başka bir temiz kapta yeniden abdest alsın, sonra abdestli olduğu halde başka bir temiz kapta yeniden abdest alsın, abdest için kullanılmış olan birinci, ikinci ve üçüncü suyla başka bir abdest almak caiz midir? Dedi ki: Hayır. Dedim ki: Aynı şekilde abdestli olduğu halde temiz bir kapta abdest alsın, abdest alınan bu dördüncü suyla abdest almak caiz midir? Dedi ki: Hayır. Dedim ki: Aynı şekilde (abdestli olduğu halde) beşinci ve altıncı kaptan abdest alsın, (bu sularla yeni bir) abdest alınmaz mı? Dedi ki: Evet, bu sularla abdest alınan, abdesti geçerli olmaz. Dedim ki: Ne dersin, cünüp bir kişi bir kuyuda yıkansa, sonra başka bir kuyuya, daha sonra başka bir kuyuya, son olarak başka bir kuyuya girse (yıkansa) ne olur? Dedi ki: Bütün kuyuların (suyunu) ifsat etmiş olur. Kuyulardaki suyu boşaltabildikleri kadar boşaltmaları gerekir (Şeybânî, 2012, I, 64-65).”

el-Asl' da yer alan bu meselelerin her birinde, aslında aynı konu farklı durumlar üzerinden ele alınmaktadır. Tahâvî bütün bu söylenenleri şöyle özetler:

وما توضع به من المياه أو اغتسل به منها أو تبرد به منها فقد صار مستعملاً لا يجوز التوضؤ به ولا الاغتسال به

“Abdest veya gusül alınan yahut serinleme amacıyla kullanılan sular, müsta‘mel (kullanılmış su) olurlar. Bunlarla (ikinci bir kez) abdest veya gusül alınmaz. (Tahâvî, ts., s. 16)”

Tahâvî'nin metnindeki “müsta‘mel” kavramı, Cessâs'ın *Şerh*'inde “mâi müsta‘mel” terkihiyle ifade edilir (Cessâs, 2010, I, 229, 234). Kudûrî büyük ihtimalle buradan istifadeyle *Muhtasar*'ında konuyu bu kavram üzerinden ele alır. Önce kavramı ve hükmünü zikreder. Daha sonra onu tanımlar. Aynı zamanda Tahâvî'nin zikrettiği, eleştiri konusu olan serinleme amacıyla kullanılan suyun müsta‘mel olacağı hususunda imamlardan bilinen bir rivayet olmadığı için bunu mezhebe ait bir görüş olarak kabul etmez ve kendi metninde buna yer vermez:

والماء المستعمل لا يجوز استعماله في طهارة الأحداث، والمستعمل: كل ماء أزيل به حدث أو استعمل في البدن على وجه القربة

“Mâ-i müsta‘mel'in hadesten taharete kullanılması caiz değildir. Müsta‘mel; abdestsizliği gidermek için yahut ibadet maksadıyla vücutta kullanılan suya denir (Kudûrî, ts., s. 27-28).”

Nesefî bu metni muhteva olarak geliştirerek daha da kısaltır. Suyun bedenden ayrıldığı mı yoksa bedenden dökülüp bir yerde biriktiğinde mi müsta‘mel sayılacağıyla ilgili mezhepte tartışmalı olan hususta kendi tercihini ve bu tür bir suyun temizleyici olmasa da temiz olduğu konusunu metne derç eder:

والماء المستعمل لقربة أو رفع حدث إذا استقر في مكان طاهر لامطهر

“İbadet veya abdestsizliği giderme amacıyla kullanılan su (vücuttan ayrılıp) bir yerde toplandığında temizdir, temizleyici değildir (Nesefî, 2004, I, 71).”

Muhtasar metinlerin, ana kaynaklara doğru izini takip ettiğimizde benzer şekilde oluşan birçok ifade biçimine rastlamak mümkündür. Bu ve benzeri cümlelerin hepsi, fıkha dil olarak teknik ve teorik bir boyut kazandıran, mezhepteki muhtelif mesele ve rivayetler üzerine yapılan yorumların bir hülasasıdır.

Muhtasarlarda tekrardan kaçınmak amacıyla başvurulan bir yöntem de daha önce işlenen konulara atıflarda bulunmaktır. Bir konu daha önce geçmiş, sonra gelen konu onunla aynı hükümleri taşıyorsa, tekrar zikretmek yerine geçmişe atıfla yetinilmiştir. Mesela “*Abdesti bozan her şey teyemmümü de bozar.*” (Kudûrî, ts., s. 36.) cümlesinde olduğu gibi abdesti bozan şeyler daha önce işlendiği için teyemmüm konusu geldiğinde aynı şeyleri tekrarlamak yerine, geçmişe atıfla konu bir cümlede özetlenir.

Benzer ihtisarlara; “*Abdesti bozan her şey, meshi de bozar. Satım akdinde semen olmaya elverişli olan şeyler, kira akdinde ücret olmaya elverişlidir* (Kudûrî, ts., s. 41, 289). *Cuma namazının farz olduğu kişilere bayram namazı vaciptir. Hutbe hariç bayram namazlarının (vacip olması ve eda edilebilmesi için gerekli olan) şartlar, Cuma namazı için gerekli olan şartlar gibidir* (Mevsîlî, 2009, I, 283). *Şart muheyyerliğini ortadan kaldıran durumlar, ru’yet muheyyerliğini de kaldırır* (Nesefî, 2004, II, 18-19) gibi anlatım biçimlerini örnek olarak verebiliriz.

e. Kavramlar kullanma

Muhtasarlarda, metni kısa bir şekilde kaleme alabilmek için kavramların kuşatıcılığından da istifade edilmiştir. Ünlü dilbilimci Ebû Ali el-Fârisî’nin (ö. 377/987) “*İsmlendirme bir veya birden fazla cümlelerin ihtisar edilmesidir.*” (İbn Manzûr, ts., V, 155.) sözünde de dile getirildiği gibi kavramlaştırmanın bizatihi kendisinin bir özetleme işlemi olması sebebiyle müellifler bir konuyu anlatmak ve açıklamak yerine onu ifade eden kavramı zikretmeyi tercih etmişlerdir. Fıkahın ihtisar sürecinde, mevcut bilginin özetlenmesi ve sistematize edilmesine paralel pek çok alt kavram oluşturulmuştur. Yukarıda örnek olarak verdiğimiz mâi müsta‘melle ilgili *el-Asl*’daki mesâilin bir süre sonra kavrama dönüşüp muhtasarlarda konunun kavram üzerinden işlenmesi, tekrar eden meseleleri özlü cümlelere dönüştürme yanında bu hususa da bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim mezheplerin metinleri incelendiğinde hem gelişen fıkah dilinin muhtasarlarda yer aldığı hem de ihtisar faaliyetlerinin bu dilin oluşmasına büyük katkılar sağladığı görülür. Söz konusu durumun bir yansıması olarak; “*Ecîr-i müşterek herkese çalışan kişidir* (Nesefî, 2004, II, 295). *Akdin konusu (ma‘kûdun aleyh) temiz, yararlanılabilir, teslim edilebilir ve malum olmalıdır* (İbnü’l-Hâcîp, 2000, s. 337). *Satım akdi, geçmiş zamana delâlet eden îcap ve kabulle gerçekleşir. Murâbaha, bir malı satın alındığı bedel üzerine kar koyarak; tevliye, satın alındığı bedel üzerine kar koymadan satmaktır. Sarf, bedellerden her birinin para olması durumunda gerçekleşen satım akdidir* (Kudûrî, ts., s. 223, 249, 261). *Davacı (müddeî) davaya zorlanamayan, davalı (müddeâ aleyh) davaya zorlanan kişidir* (Mevsîlî, 2009, II, 270).” gibi ilk eserlerde pek göremeyeceğimiz kavramlar verip, onları tanımlayan ve daha sonra bunları metnin içine derç eden üslup, muhtasarlarda çok yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Müelliflerin ihtisar amacıyla başvurdukları bir yöntem de tercih edilen ve sahih bulunan görüşlere, kişilere işaret edilirken kendilerinin özel anlam yükledikleri veya mezhep içi özel anlam kazanmış kavramlar kullanmalarıdır. Şâfiî’lerden Yahya b. Şeref en-Nevevî’nin *Minhâcû’t-tâlibîn*, Hanefî’lerden İbrahim Halebî’nin *Mülteka’l-ebhur* isimli eserlerinde bu tür kavramlara yer verilmiştir. Mezhebin sahih, meşhur ve râcih olan görüşlerini belirtirken açıklama yapmak yerine ilgili kavramı zikretmekle yetinmişlerdir (Halebî, 2004, I, 13-14; Nevevî, 2005, s. 64-66).

f. Kısa anlatımı sağlayacak çeşitli teknikler geliştirme

Özellikle fikhin ihtisarının dil ve muhteva olarak belirli bir düzeye gelip hemen hemen aynı metnin ortak kabul gördüğü muhtasarların kaleme alınmasından sonra fakihler mezhep içi ve mezhepler arası ihtilafları mevcut metne derç edebilmek için çeşitli teknikler geliştirmişlerdir. Bunlardan biri rumuzlar oluşturma diğeri görüş ayrılıklarını farklı cümle yapıları ile ifade etmedir. İlk usulde her bir fakihin ismi belirli bir harfle sembolize edilmekte, ihtilafın olduğu meselelerde ilgili fakihî ifade eden harf kullanılarak söz konusu meselede onun farklı bir görüşte olduğuna işaret edilmektedir. İkincisinde, aynı amaç gözetilerek ihtilaflar her bir fakihî temsil eden farklı cümle yapıları ve fiil kipleriyle verilmektedir.

Gazzâlî *el-Vecîz*'de, Mevsilî *el-Muhtâr*'da ilk yöntemi kullanır. Gazzâlî Ebû Hanîfe'yi “ha/ح”, Mâlik'i “mim/م”, Müzenî'yi “ze/ز”, Şâfiî mezhebinin ehl-i tahriç ulemasının görüşlerini “vav/و” (Gazzâlî, 1997, I, 105-106); eserini Ebû Hanîfe'nin görüşleri doğrultusunda kaleme alan Mevsilî Ebû Yusuf'u “sin/س”, Şeybânî'yi “mim/م”, her ikisini “sin, mim/سم”, Züfer'i “ze/ز”, İmam Şâfiî'yi “fe/ف” harfleriyle sembolize eder (Mevsilî, 2009, I, 37).

Bu yöntemle ihtisarın nasıl sağladığını göstermeye matuf akdin unsurlarından irade beyanı ile ilgili *el-Vecîz*'den kısa bir alıntı yapmak istiyoruz:

الصيغة و هو الإيجاب و القبول أعتبراً للدلالة على الرضا الباطن ولا تكفي المعاطاة (م ح و) أصلاً

“Akdin sigası icap ve kabuldür. Bunlar içteki rızayı göstermesi nedeniyle akdin sigası olarak kabul edilmiştir. (İcap kabul için) bedeli verip malı almak (teâtî) kesinlikle yeterli değildir (Gazzâlî, 1997, I, 277).”

Gazzâlî, bey' u't-teâtî ile ilgili mezhebinin görüşünü aktarırken, bu cümlenin sonuna “mim, ha, vav” harflerini getirerek Mâlik, Ebû Hânîfe ve mezhebenden bir kişinin farklı görüşte olduğuna işaret etti. *el-Vecîz*'i şerh eden Ebu'l-Kasım er-Râfiî (ö. 623/1226) bu kişinin İbnü's-Sabbâğ (ö. 477/1084) olduğunu söyler. Üç fakihe göre de teâtî, örf haline gelmişse icap kabul yerine geçer (Râfiî, 1997, IV, 10).

İkinci yöntem *Mecmau'l-bahreyn*'de İbnü's-Sââtî tarafından kullanır. Ayrıca o, kolayca anlaşılmsın diye ihtilafın olduğu meselelerin sonuna rumuzlar da koyar. Onun icat ettiği bu yöntem, sonraki Hanefî fakihlerden Şemseddin el-Konevî'nin (ö. 788/1386) *Dürerü'l-bihâr*, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin'in (ö. 823/1420) *Letâifu'l-işârât*, Burhaneddin et-Tarablûsî'nin (ö. 922/1513) *Mevâhibu'r-rahmân* adlı eserlerinde takip edilir.

İbnü's-Sââtî, eserinin önsözünde yöntemini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Ancak biz sadece bir iki hususa değinmekle iktifa edip, boşama/talak bahsinden kısa bir alıntıyla konuyu örneklendirmek istiyoruz. İbnü's-Sââtî eserinde; Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'in ittifak ve ihtilaf ettiği meseleleri aktarırken; Ebû Hanîfe'nin görüşlerini isim cümlesi, Ebû Yusuf'un görüşlerini üçüncü tekil şahıs muzârî, Şeybânî'in görüşlerini üçüncü tekil şahıs mâzî fiil kipiyle verir. İmam Mâlik, Şâfiî ve Züferin farklı görüşte olduğunu aktarırken; Şâfiî için birinci çoğul şahıs muzârî, Züfer için birinci çoğul şahıs mazi, İmam Mâlik için üçüncü çoğul şahıs muzârî fiil kipi kullanır (İbnü's-Sââtî, 2005, s. 60-68). Bu yöntemini boşamayla ilgili aşağıdaki meselelerde şöyle uygular:

ونوقع (ع) طلاق السكران و المكره و نعتبر (ع) عدده بالنساء لا بالرجال

“Sarhoşun ve mükrehin (baskı altında eşini boşayanın) boşamasını geçerli sayıyoruz. Boşama (hakkının) sayısında, kadının (özgürlük durumunu) dikkate alıyoruz, erkeğin değil (İbnü’s-Sââtî, 2005, s. 552-553).”

Müellif her iki cümlede de fiilleri, birinci çoğul şahıs muzari fiil kipi getirerek Şâfiî’nin, sarhoşun ve mükrehin boşamasını geçerli saymadığını, aynı zamanda boşama hakkı sayısında kadının değil, erkeğin özgürlük durumunu dikkate aldığını ifade etmek ister. Bu durumda Hanefilere göre kadın özgürse koca üç, köleyse iki boşama hakkına; Şâfiî’ye göre adam özgürse üç, değilse iki boşama hakkına sahiptir.

ولو اشتترته ثم أعتقته فطلقها في العدة أو خرجت مسلمة ثم خرج بعدها فطلقها يلغيه (س) فيهما وأوقعه (م)

“Bir kadın (köle olan) kocasını satın alır, sonra azat ederse, kocası da onu (ayrılıktan dolayı) iddet beklerken boşarsa veya (gayri müslim bir kadın) Müslüman olup islam ülkesine gelirse, arkasından (kocası da) Müslüman olup islam ülkesine gelir ve eşini boşarsa (Ebû Yusuf) her iki boşamayı da geçersiz kabul ediyor, (Muhammed eş-Şeybânî) her ikisini de geçerli saydı (İbnü’s-Sââtî, 2005, s. 552-553).”

Müellif ilk önce cümleyi fiil cümlesiyle başlatarak ve daha sonra Şeybânî’nin görüşüne yer vererek bu konuda Ebû Hanife’nin görüşü bulunmadığını belirtmek istedi. Daha sonra üçüncü tekil şahıs muzari fiil kipi getirerek Ebû Yusuf’a göre bu durumdaki insanların boşamasının geçersiz, sonra üçüncü tekil şahıs mâzî fiil kipi getirerek Şeybânî’nin bu boşamaları geçerli saydığına işaret etti.

و لم يفرقوا (ك) بتفريق الحكمين.

“Hakemlerin ayrılma kararıyla, (karı, kocayı) ayrılmış kabul etmediler (İbnü’s-Sââtî, 2005, s. 552-553).”

Müellif fiili üçüncü çoğul şahıs muzârî fiil kipi getirerek, hakemlerin ayrılma kararını geçerli saymayan Hanefilerin aksine, İmam Mâlik’in bunu geçerli saydığını ifade etmek ister.

Lafızda ihtisarla ilgili aktardığımız bütün bu bilgiler bize ihtisarin, fikhın dili ve sistematığının gelişimine çok önemli katkılar sağladığını göstermektedir. Nitekim ihtisar, imamlara ait mesailin derlendiği eserlerdeki ana düşünceyi ortaya çıkarıp hepsini kuşatan bir üslupla ifade etmesi yönüyle tedvinden sonra fıkhıta muhtasirlar tarafından oluşturulan, şârihlerin açıklama ve tenkitleriyle gelişen yeni ve hâkim bir hukuk dili inşa etmiştir. Bu dil ve sistematik sayesinde fikhî kolayca anlayabiliyor, kavramlarını kullanabiliyor ve bütünü üzerine yorum yapabiliyoruz. *Mecmau’l-bahreyn* örneğinde olduğu gibi metne daha fazla anlam katma amacıyla geliştirilen ve muhtasarı teknik bir metne dönüştüren yöntemler ise bahse konu noktalarda fıkha bir katkı sunmasa da erbabı için fikhın temel meselelerini, mezhep içi ve mezhepler arası görüş ayrılıklarıyla birlikte hatırlatma ve ezberleme imkânı tanınması açısından pratik bir değer taşımaktadır.

2.2. Manada/Meselede İhtisar

Fıkıhta ihtisarin ikinci unsurunu, fikhî bilginin bizatihi kendisinde ihtisara gitme oluşturmaktadır. İbn Kudâme bunu meselede, Tâceddîn el-Urmevî manada ihtisar olarak ifade eder (Kudâme, 1994, I, 33; Urmevî, 2006, II, 17). İhtisardaki asıl amaç; fikhın her bir bahsinde imamlardan aktarılan mesâildeki ana düşünceyi ve bunları ihtiva eden temel meseleleri tespit etmek olduğundan dolayı muhtasarlarda, mezheplerin ihtisara konu kaynaklarındaki ve sonradan oluşan literatüründeki her bilgiye, rivayet ve görüşe yer verilmemiş, mevcut bilgi

kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutularak metinler daha çok belirli tercihler etrafında mesele eksensli kaleme alınmıştır. Şerhlerin veya mebsût türü eserlerin konusu olarak görülen; ihtilaflara, farklı rivayetlere, bunların delillerine yer verme, açıklamalar yapma, kendi mezhebinin görüşünü savunma gibi geniş ilmî faaliyetlere ise ya hiç yer verilmemiş ya da bunlar çok dar bir çerçevede ve belirli tercihler etrafında yürütülmüştür.

Bu hususu müşahede edebilmek için ihtisârın ana kaynaklarını oluşturan tedvin dönemine ait ilk eserlerden itibaren mezheplerin fûrû literatürü ile muhtasarları kronolojik bir okumaya konu edilebilir. Mesela bu konuda Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü ile Müzenî'nin *Muhtasar*'ı; Gazzâlî'nin birbirinin özeti mahiyetindeki eserleri *el-Bâsît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* örneklem alınabilir. *el-Ümm* ile *el-Muhtasar* karşılaştırıldığında Müzenî'nin, meseleleri muhafaza ederek daha çok Şâfiî'nin yer verdiği delil ve tartışmalarda ihtisara gittiği görülür. Gazzâlî, eserleri içerisinde mebsût olarak nitelendirebileceğimiz *el-Basît*'de mezhep fikhını delilleriyle, farklı rivayet ve görüşleriyle birlikte genişçe işlerken; bunun orta düzey ihtisarı olan *el-Vasît*'de hükümlerin delillerine, gerçekleşme ihtimali çok düşük olan meselelere, zayıf görüşlere ve yanlış olduğunu düşündüğü vecihlere (tahriçlere) yer vermemiştir (Gazzâlî, 1997, I, 103-104). Mezhebinin önemli muhtasarlarından biri olan *el-Vecîz*'de ise içeriği sadece temel meselelere hasrederek metni güçlü görüşler ekseninde oluşturmuş; zayıf görüşleri ve ihtilafları *Vasît*'de olduğu gibi açıkça zikretmemiş; rumuzlarla ifade etmiştir (Gazzâlî, 1997, I, 105-106).

el-Basît'in, Gazzâlî'nin hocası İmam'ül-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ansiklopedik eseri *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*'in ihtisarı olduğu söylenir (Karlığa, 1996, XIII, 518). *Nihâyetü'l-matlab*, müellifinin açıklamasına göre Müzenî'nin *Muhtasar*'ının bölümleri (bâb) ve meseleleri esas alınarak, mezhebin ulaşabildiği tüm görüş ve rivayetlerini bunların delillerini izaha yönelik hazırlanmıştır (Cüveynî, 2007, I, 4). *Muhtasar* ise Müzenî'nin ifadesine göre hocası Şâfiî'den duydukları ve onun kitapları üzerine yapılan bir ihtisar çalışmasıdır (Müzenî, 1998, s. 7, 440-445). Geriye doğru izleri takip edildiğinde *el-Vecîz*'in arka planında Şâfiî'nin fikhî üzerine oluşan yaklaşık üç asırlık birikimin bulunduğu görülmektedir. Bu durum, -kaleme almış şekli nasıl olursa olsun- mevcut fikhî bilginin bir hûlasası olarak kabul edebileceğimiz muhtasarların hemen hepsi için geçerlidir.

Gazzâlî sonrası mezhebin iki önemli üstadı (şeyhayn) kabul edilen Abdülkerîm er-Râfiî (ö. 623/1226) ve Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) ihtisar çalışmaları, Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) gibi daha sonraki fakihlerin kaleme aldıkları Müzenî'nin *Muhtasar*'ı ve *el-Vecîz* gibi aynı amaca yönelik çalışmalardır. Râfiî, *el-Vecîz*'i esas alarak *el-Muharer*'i (Aybakan, 2007, XXXIV, 395); Nevevî, *el-Muharer*'i ihtisar ederek *Minhâcü't-tâlibîn*'i (Nevevî, 2005, s. 64); Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) ise *Minhâc*'i ihtisar ederek *Menhecüt't-tüllâb*'ı kaleme almıştır (Ensârî, 1997, s. 5). Her biri Şâfiî mezhebinde ilgi gören, silsile takip edildiğinde ucu hicrî III. asırdaki Müzenî'nin *Muhtasar*'ına, oradan da mezhepteki tüm ihtisar faaliyetlerinin ana kaynağını oluşturan Şâfiî'nin eserlerine ulaşan bu metinler; amacı, birbiriyle irtibatı ve kaleme alınırken icra edilen faaliyetler göz ardı edildiğinde kısa bilgi vermek isteyen basit birer kitap özeti gibi durmaktadır. Ancak aradaki bağ dikkate alındığında, bir kitabın özeti olmanın ötesinde hepsinin Şâfiî mezhebin esasını oluşturan temel meseleleri tespit sürecinin bir halkasını oluşturduğu; meseleler tespit edilirken aynı zamanda farklı rivayetler ve görüşler arasında tercih, tashih gibi bir dizi ilmî faaliyetin yürütüldüğü görülmektedir. Nitekim ihtisarda asıl olan, metnin lafzen ne kadar mesele ve bilgi içerdiği değil, mezhebin ana düşüncesini yansıtan bütünü izaha imkân tanıyabilecek temel meseleleri tespitteki başarıdır.

Fıkhın ihtisar sürecinde, muhtasarların, metin dilinde olduğu gibi muhteva bakımından olgunlaşması da belirli bir süre almıştır. Ana kaynaklar üzerine yapılan çalışmalar sonucunda fıkhın temel meseleleri ve bunlara yönelik mezhebin görüşleri belirginleştikten sonra metinler muhteva olarak büyük ölçüde standart bir yapıya kavuşmuştur. Bunun sebebi, muhtasarların aynı amaca yönelik kaleme alınmalarıdır. Zira temel meseleler netleştikten sonra tekrar benzer bir çaba içerisine girme mevcudu keşfetme olacağından, fakihler bunun yerine metne düştükleri kayıtlarla onu tahkim etmeye, eklediği meselelerle eksiklerini gidermeye çalışmışlardır.

C. Telif Türü Olarak Muhtasarlar

Muhtasar, ihtisar faaliyetleri sonucu ortaya çıkan bir telif türünü ifade etmesine rağmen şârihler bu kavramı genelde sözlük ve dilbilimdeki anlamıyla açıklamışlardır (İbn Kâdî Şühbe, 2011, I, 99; Veliyyüddin el-Basîr, 2010, s. 7). Özetleme hem sözde/kelamda hem telifte ihtisarın ortak noktasını oluşturmakla birlikte sözün muhtasar oluşuyla telifin muhtasar oluşu pratikte farklı gerçekliklere tekabül etmektedir. Bundan dolayı muhtasarı, bu isimle maruf veya bu niteliği haiz eserleri dikkate alarak tanımlamak daha yerinde olacaktır.

Literatürde telif türü olarak muhtasara yapılan tanımlarda, genelde ya onun hacmi ve üslubu ya da ihtisar şekli esas alınmıştır. Bunda muhtasarın, mebsût ve mütevassıt türü eserlerle ilişkilendirilmesi ile ihtisar şekline yapılan vurgu etkili olmalıdır (İbn Haldûn, 2004, II, 346; Veliyyüddin el-Basîr, 2010, s. 7). Ünlü bibliyograf Kâtip Çelebî muhtasarı üslup ve hacim üzerinden tanımlar. Telif türlerini ele alırken miktar bakımından eserlerin; muhtasarât, mebsûtât ve metevessîtât şeklinde üç türlü olduğunu belirtir. Muhtasarı; temel meseleleri hatırlatma amacıyla kaleme alınmış, ilimde ilermiş olanların hatırlamak için yararlandıkları, zor ibarelerin anlamlarını çok çabuk bir şekilde kavramaları nedeniyle okumaya yeni başlayan zeki öğrencilerin de istifade edebilecekleri eserler olarak tanımlar. Mebsûtun, muhtasarın karşısı olduğunu, bu tür kitaplardan geniş bilgi edinmek için yararlanıldığını; mütevessıtın ise faydası genel, yani her iki türlü de yararlanılabilecek eserler olduğunu söyler (Kâtip Çelebî, ts, I, 35.). Serkiz Orpilyan da söz konusu telif türlerini aynı bakış açısıyla tanımlar (Orpilyan, h. 1308, s. 58.). Günümüz araştırmacılarının; “*Bir eserin özet halinde kaleme alınması veya hacimli bir eserin özetlenmesi yoluyla meydana gelen telif türü*” (Durmuş, 2006, XXXI, 57; Arazi, 2011, VII, 536.) şeklindeki muhtasar tanımında ise bahse konu eserlerin telif şekli dikkate alınmıştır.

Muhtasarı üslup ve hacim üzerinden tanımlamak, onun aslı fonksiyonu ve ne tür faaliyetleri ihtiva ettiğiyle ilgili herhangi bir fikir vermemekte, aynı zamanda bu nitelikte maruf eserlerin hepsini kapsamına almamaktadır. Çünkü niteliği, hacmine ve üslubuna değil, telifinde icra edilen faaliyete bağlı olan muhtasar, metnin kısalığı veya zorluğu gibi göreceli bir husus üzerinden tanımlandığında, içerik, amaç ve metin dili olarak kendine has hususiyetleri haiz farklı dönemlere ait birçok muhtasarı izah imkânsız hale gelmektedir. Bu sebeple Kâtip Çelebî ve Orpilyan’ın yaptıkları tanım, belli bir dönemden sonra kaleme alınan bazı muhtasarlar için geçerli kabul edilebilir. İhtisarın şekli üzerinden yapılan tanımlar da yine muhtasarın mahiyetiyle ilgili hiçbir fikir vermemekte, hacim açısından yapılan tanımlarda olduğu gibi bir eserin özet halinde kaleme alınmasının ölçüsünün ne olduğu, ihtisar edilen her eserin muhtasar niteliği alıp almadığı noktasında bazı muğlaklıklar ihtiva etmektedir. Bir eserin özet halinde kaleme alınmasının ölçüsü olarak mebsût ve mütevessıt türü eserler gösterilebilir. Nitekim muhtasar zamanla böyle bir anlam kazanmıştır. Ancak -belki bir müellifin farklı düzeydeki eserleri hariç- zikredilen husus bahsettiğimiz muğlaklığı giderebilecek bir ölçüt değildir. Çünkü ihtisarı ele alırken dikkat çektiğimiz gibi hacim üzerinden söz konusu telif türlerine yapılacak tanımlar özünde her zaman bir izafilik taşıyacak; kavramların birbiriyle tanımlanması nedeniyle kendi içinde bir kısır döngü oluşturacaktır. Öte yandan muhtasarın, diğer iki telif

türüyle anlam kazanması, ilimlerin tedvin-tehzib sürecinde literatürün farklı düzeydeki eserlerinin kaleme alınmasına ve bu eserlerin teditteki fonksiyonlarına bağlı olarak ortaya çıkan bir durumdur. Halbuki ihtisar mutlak olarak bu telif türlerine bağlı olarak gerçekleşen bir faaliyet değildir.

İhtisar ve muhtasarla ilgili aktardığımız bütün bu bilgileri dikkate aldığımızda; fikhın ihtisarının, içerisinde birçok ilmî faaliyeti ihtiva eden bir süreç olduğunu kabul ederek muhtasarı tanımlamanın daha izah edici ve nesnel olacağını; bu bakış açısıyla konuya baktığımızda süreç içerisinde farklı dönemlerde kaleme alınan kendine has hususiyetleri haiz metinleri daha sağlıklı anlamlandırabileceğimizi söyleyebiliriz. Kanaatimizce ihtisar ve muhtasara asıl niteliğini veren şey; ihtisarın bir mezhebe ait görüşleri değerlendirmeyi, tertip ve tasnif etmeyi, fikhın temel meselelerini ve imamların bunlara yönelik ana düşüncesini tespit etmeyi hedef edinen ilmi bir faaliyet, muhtasarın ise bu faaliyet sonucu ortaya çıkan bir telif türü oluşudur. Bu yönüyle ister doğrudan, isterse bir veya birkaç eserin özetlenmesi yoluyla hazırlansın, muhtasarlar alanında asıl meseleleri içeren, dönemine göre kapsamlı ve özet eserlerdir.

Sonuç

Fıkıh ilmi özelinde yaptığımız bu araştırma bize; mevcut örnekleri dikkate alındığında, aslı itibariyle bir özetleme faaliyeti olsa da ihtisar ve muhtasara üslup ve muhteva üzerinden bütünü kuşatıcı nesnel bir tanım yapmanın pek mümkün olmadığını; ihtisarın şekli üzerinden yapılan tanımların ise daha kuşatıcı olmakla birlikte onun mahiyeti ile ilgili herhangi bir fikir vermediğini; bundan dolayı söz konusu telif yöntemini ve türünü ihtiva ettiği faaliyetleri dikkate alarak tanımlamanın daha isabetli olacağını göstermektedir.

Fıkıh muhtasarlarının telif şekli incelendiğinde genel olarak onların, belirli bir metne bağlı kalmadan veya bir ya da birkaç eser üzerinden kaleme alındığı ancak fikhın ihtisarı açısından ihtisarın şeklinden ziyade ortaya konan eserin söz konusu süreçte ne tür ilmî veya pratik bir boşluğu doldurduğunun ehemmiyet arz ettiği görülmüştür. Çünkü her üç durumda da müellif, mezhep müktesebatını kendi bakış açısıyla okumaya tabi tutmakta; vardığı sonuçlardan yeni bir metin oluşturmaktadır.

Muhtasar eserlerin telifinde icra edilen faaliyetler incelendiğinde ise ihtisarın genel olarak lafız ve mana olmak üzere iki noktada gerçekleştirildiği görülmektedir. Fikhî bilgi lafzen ihtisar edilirken; metne fazladan değer katmayan her türlü kelime ve sözcüğü çıkarma, meseleleri kendi içerisinde taksime tabi tutarak tertip etme, onların ortak noktasını tespit edip hepsini kuşatan veciz cümleler kurma gibi faaliyetler yürütülmüştür. Bunun sonucunda fikhî bilgi daha sistematik bir yapı; fikhın dili, daha rafine, soyut, kavrama dayalı ve kuşatıcı bir mahiyet kazanmıştır. Manada ihtisara gidilirken ise fikhın temel meseleleri ve mezhebin bu meselelere yönelik ana düşüncesi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı muhtasarlarda her bilgiye yer verilmemiş, muhtelif mesail ve rivayetten müteşekkil mezhep birikimi üzerine kapsamlı okumalar yapılarak metinler belirli tercihler etrafında mesele eksenli oluşturulmuştur.

İhtiva ettiği faaliyetler dikkate alındığında ihtisarı; mezhep imamlarına ait birikimi değerlendirmeyi, tertip etmeyi, temel meselelerini ve ana düşüncesini tespit edip özetlemeyi amaç edinen çok yönlü ilmî bir faaliyet; muhtasarı ise bu faaliyet sonucu ortaya çıkan eserlerin genel adı olarak tanımlamanın daha isabetli olacağı; sadece fıkıhta değil diğer ilimlerde de ihtisarın tarihi serüveni, ihtiva ettiği faaliyetler ve ait olduğu ilim dalına yaptığı katkılar dikkate alınmadan muhtasara yapılacak tanımların eksik kalacağı kanaatine varılmıştır.

Kaynakça

- Arazi, A. (2011). "Mukhtasar", *Encyclopaedia of Islam*, VII, 536-540, Leiden.
- Arslan, Adem. (2014). *Şâfiî Mezhebinin Oluşum Sürecinde el-Büveytî ve el-Muhtasar İsimli Eseri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Askerî, Ebû Hilal. (ts.). *el-Furûku'l-luğaviyye*, (thk. Muhammed İbrahim Selim) Dâru'l-İlmi ve's-sekâfe, Kahire.
- Aybakan, Bilal (2007). "Râfîî", *DİA*, XXXIV, ss. 394-396, İstanbul.
- Aydınlı, Abdullah. (2000). "İhtisâr", *DİA*, XXI, ss. 572-573, İstanbul.
- Berâdiî, Ebû Saîd. (2002). *et-Tehzîb fî'h-tisâri'l-Müdevvene*, (thk. Muhammed el-Emîn). Dâru'l-buhûs, Dübey.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. (2003). *el-Câmi' li şuabi'l-îmân*, (thk. Abdülaliy Abdülhamit). Mektebetü'r-rüşd, Riyad.
- Burhânüşşeria, Mahmûd b. Sadrüşşeria el-Evvel. (2006). *Vikâyetü'r-rivâye (Şerhu'l-Vikâye ile birlikte)*, Müessetü'l-verrâk, Amman.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. (1431/2010). *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (thk. İsmetullah İneyet, vd.). Dâru's-sirâc, Medine.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. (2007). *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, (thk. Abdülazîm Mahmut ed-Dîb). Dâru'l-minhâc, Cidde.
- Durmuş, İsmail. (2006). "Muhtasar", *DİA*, XXXI, ss. 57-59. İstanbul
- Ensârî, Zekerîya b. Muhammed. (1417/1997). *Menhecü't-tullâb*, (Muhaşşî: Salah b. Muhammed) Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. (1417/1997). *el-Vasît fî'l-mezheb*, (thk. Ahmed Mahmûd İbrahim, Muhammed Muhammed Tamir). Darüsselâm, Kahire.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. (1418/1997). *el-Vecîz fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî*, (thk. Ali Muavviz, Adil Abdülmevcûd) Şirket-ü dâri'l-erkâm, Beyrut.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed. (1419/1998). *Mülteka'l-ebhur (Mecmeu'l-enhur ile birlikte)*, (Tahrîc: Halil İmrân el-Mansûr) Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân. (1425/2004). *el-Mukaddime*, (thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş). Mektebetü'l-hidâye, Dîmeşk.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebû Bekr b. Ahmet. (2011). *Bidâyetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, (İtinâ: Enver b. Ebû Bekr). Dâru'l-minhâc, Cidde.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah. (1402/1982). *el-Kâfi*, (thk. Züheyr eş-Şâviş) el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah. (1414/1994). *el-Muğni alâ Muhtasari'l-Hurakî*, (Tashîh: Abdüsselam Muhammed Ali Şahin). Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah. (1418/1997) *el-Mukni' (el-Mübdî' ile birlikte)*. (thk. Muhammed Hasan İsmail). Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. (ts.). *Lisânü'l-Arab*, (thk. Emin Muhammed Abdülvehhâb). Dâr-u ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. (1418/1997). *el-Bahru'r-râik şerh-u Kenzi'd-dekâik*, (thk. Zekeriya Umeyrât). Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- İbnü'l-Hâcip, Cemalettin b. Ömer. (1421/2000). *Câmiu'l-Ümmehât*, (thk. Ebû Abdürrahmân el-Ahdar). Beyrut.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali. (1426/2005). *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, (thk. İlyas Kaplan). Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Kadı İyâz, İyâz b. Mûsâ. (1419/1998). *İkmâlü'l-muallim bi fevâid-i Müslim*, (thk. Yahya İsmail). Dâru'l-vefâ, Mansûra.
- Karacabey, Salih. (2002). "Hadiste İhtisâr ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, s. 1, ss. 53–70, Bursa.
- Karlığa, Bekir. (1996). "Gazzâlî (Eserleri)", *DİA*, XIII, ss. 518-530, İstanbul.
- Kâtîp Çelebî, Hacı Halîfe. (ts.). *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Tashîh: Şerafeddin Yalıtıkaya, vd.). Dâr-ü ihyâ-i türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- Kaya, Eyüp Said. (2008). "Halîl'in Muhtasar'ı Çerçevesinde Fıkıh Muhtasarını Yeniden Düşünmek", *İslam ve Klasik*, Editör: Sami Erdem, İstanbul, s. 73-77.
- Kaya, Eyüp Said. (2020). "Muhtasar (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul, XXXI, 61-62.
- Kermî, Mer'î b. Yusuf. (1381/1961). *Gâyetü'l-müntehâ*, (*Matâlibu üli'n-nühâ ile birlikte*), el-Mektebü'l-İslâmî, Dîmeşk.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin. (1443/2022). *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, (thk. Abdullah Nezîr Ahmed). Mektebetü'l İmâm ez-Zehebî, Kuveyt.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin. (ts.) *el-Muhtasar (el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb ile birlikte)*, (thk. Beşşâr Bekrî Arabî). el-Mektebetü'l-Ömeriyye, Dîmeşk.
- Macit, Yahya. (2021). *Fıkıh Tarihinde İhtisar Geleneği ve İmam Tahâvî ile İmam Kudûrî'nin Muhtasarlarnın Mukayesesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen. (1414/1994). *el-Hâvî'l-kebîr fî fikh-i mezhebi'l-İmâmi's-Şâfî*, (thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd). Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. (1430/2009). *el-Muhtâr (el-İhtiyâr ile birlikte)*, (thk. Şuayb Arnavut, vd.). Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, Beyrut.
- Mevsilî, Abdurrahîm b. Muhammed. (1412/1991). *et-Ta'cîz fî'htisâri'l-Vecîz*, (thk. Abdullah b. Fahd eş-Şerîf). Dâru'l-menâr.

- Muhammed İbrahim, Ali. (1421/2000). *Istulâhu'l-mezhep inde'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-buhûs li'd-dirâseti'l-İslâmiyye, Dübey.
- Müzenî, İsmail b. Yahya. (1416/1998). *Muhtasar*, (Muhaşşî: Muhammed Abdülkadir Şahin). Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. (1424/2004). *Kenzü'd-dekâik* Muhammed İ'zâz Ali'nin şerhiyle birlikte, (İ'tinâ: Naîm Ahmed). İdâratü'l-Kur'ân Karaçi.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. (1412/1992). *Ravzatu't-tâlibîn*, (thk. Adil Ahmed Mevcut, vd.), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. (1426/2005). *Minhâcü't-tâlibîn*, (thk. Muhammed Tahir Şaban). Dâru'l-minhâc, Cidde.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. (ts.). *Sahîh-i Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Orpilyan, Serkiz. (h. 1308). *Mahzenü'l-ulûm*, Asuduryan Matbaası, İstanbul.
- Râfî, Abdülkerim b. Muhammed. (1427/1997). *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, (thk. Ali Muhammed Muavviz, vd.). Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Sanânî, Muhammed b. İsmail. (1426/2005). *Sübülü's-selâm şerh-ü Bü'lûği'l-merâm min cem-i edilleti'l-ahkâm*, (thk. Halil Me'mûn Şeyhâ). Dârü'l-ma'rife, Beyrut.
- Suyûtî, Celâleddîn. (ts.). *ed-Dîbâc alâ Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*, (Ta'lik: Muhammed Zekeriyya Kandehlevî). Şirket-ü dâri'l-erkam, Beyrut.
- Şemrânî, Abdullah b. Muhammed. (1429/2008). *el-Medhal ilâ ilmi'l-muhtasarât el-muhtasarâtü'l-fikhiyye nemûzecen*, Dâru taybe, Riyad.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. (1433/2012). *el-Asl*, (thk Mehmet Boynukalın). Dâr-u İbn-i Hazm, Beyrut.
- Tahâvî, Ebû Câfer. (ts.). *Muhtasaru't-Tahâvî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî) İhyâu'l-meârifî'n-Nûmâniyye, Haydarâbâd.
- Tehânevî, Muhammed Ali. (1996). *Mevsûat-ü keşşâfi istulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, (thk. Ali Dahrûc). Mektebet-ü Lübnan, Beyrut.
- Urmevî, Tacüddin. (2006). *el-Hâsıl mine'l-mahsûl fî usûli'l-fikh*, (thk. Abdüsselam Mahmûd Ebû Nâcî) Dâru'l-medâri'l-İslâmî, Beyrut.
- Veliyyüddîn el-Basîr. (2010). *en-Nihâye şerhu metni'l-Ğâye*, (thk. Zekeriyya Umeyrât) Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut.
- Zebîdî, Muhammed Mustafa. (1972/1392). *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (thk. Abdülkerim el-İzbâvî) Matbaat-ü hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt.
- Zeylaî, Fahrüddin. (h. 1314). *Tebyînü'l-hakâik şerh-u Kenzi'd-dekâik*, Mısır.

Structured Abstract

İkhtisar (اختصار) is a scientific activity carried out after the recording of Islamic sciences, mostly aimed at organizing and summarizing the existing acquis. İkhtisar took place according to the subject of the sciences and the course of their formation and development; although it basically represents a common activity, different branches of science and even their sub-disciplines have had their own specialization process and the literature that emerged in this process. Unlike other sciences, in Islamic law (fiqh) ikhtisar emerged as an intra-sectarian activity. Followers of each sect have compiled ikhtisar on the fiqh of the sect they adhere to based on the views of the jurists whom they accept as imams and the works containing these views. Although the emergence of the ikhtisar literature of the sects took place according to the historical adventure of each sect, ikhtisar in fiqh refers to a common activity. Due to the mentioned characteristics of specialization, this article aims to discuss the subject in terms of Islamic law; It has been tried to examine what ikhtisar is in fiqh and how it is carried out, and to give a definition to mukhtasar (مختصر) of fiqh by taking into account the activities included in ikhtisar.

İkhtisar as a word; it means abbreviation, summary etc. It is used in different meanings depending on what it is compared to as a concept. In linguistics, related to kalam (speech), telling a lot with less words, purifying a sentence from unnecessary words without distorting its meaning; in the science of hadith, it is used in the sense of expressing a hadith in fewer words without distorting its meaning, or taking the part of the hadith that is deemed necessary or relevant to the subject and not omitting the other part. When used in relation to copyright, ikhtisar refers to a scientific activity and copyright method that begins after the codification, and mukhtasar refers to the general nature of the works resulting from this activity. In the literature, ikhtisar is mostly defined in terms of style and content or the form of ikhtisar by associating it with other types of copyright works such as mabsût (مبسوط) and mutawassit (متوسط). Defining the ikhtisar in terms of style, content or form of ikhtisar does not give any idea about its nature and what it contains. For this reason, instead of defining ikhtisar with the other two copyright methods, it would be more accurate to define it by taking into account the activities carried out in the copyright of mukhtasars. İkhtisar has been carried out in different ways in practice and involves more than one scientific operation.

When the way in which the mukhtasars of fiqh are written is examined, it is generally stated that; It was carried out in three ways: in the copyright of a subject, in the abbreviation of a work or several works. In the first method, the author evaluates the information obtained from sources related to the subject in line with his own perspective and purpose in writing, without being bound to a specific text, summarizes his conclusions and creates a concise work. In the second method; the author takes a prominent and generally accepted work in his field as the main source, and in line with the purpose of writing his own work, he compiles it by taking advantage of the existing sectarian acquis. Sometimes more than one work is taken as basis in the ikhtisar. Authors took two or more works, which they considered complementary to each other or valued in their field, as a basis, and created a common text by summarizing these works in a single text. Although mukhtasars are generally written in the ways we have mentioned, what is important in ikhtisar is not the form of compilation of the mukhtasar, but rather the perspective from which the author reads the text or texts he has compiled and what kind of activities he performs in his work. Because ikhtisar is not a simple summarizing activity. Whether it is carried out directly or through specific works, each author reads the existing fiqh knowledge or the book or books that he studies from his own perspective, benefiting from the accumulation up to his period, and carries the conclusions he reaches into his text.

When the activities carried out in the composition of the mukhtasar works examined, whether written directly or through one or several works, are examined, it is seen that ikhtisar is generally carried out at two points: wording and meaning. While the literal ikhtisar is made on the fiqh knowledge; narrative and question-answer method in the first works were abolished, methods such as ijaz and hazif were used that provide short expression in the language, topics and issues were arranged, repetitive issues were removed, concepts were created, various techniques were developed to provide short expression, and as a result of all these activities, the language of fiqh became more comprehensive. It has gained an abstract, conceptual and encompassing nature. While making ikhtisar on the meaning, the basic issues of fiqh and the main thought of the sect regarding these issues were tried to be determined. For this reason, not all information was included in the mukhtasars; the available information was subjected to a comprehensive evaluation and the texts were written on an issue-oriented basis around certain preferences. Seen as the subject of shuruh (الشروح) or mebsût type works; broad scientific activities such as discussing disputes, different narrations and their evidence, making explanations, and defending the view of one's own sect were either not included at all, or they were carried out within a very narrow framework and around certain preferences.

Considering the activities carried out while writing a mukhtasar work; the expertise of fiqh includes many scientific activities; It seems that it would be more accurate to define the mukhtasar of fiqh by taking these activities into consideration. When we define the mukhtasar from this perspective, we can say that we can make a better sense of the texts with their unique characteristics written in different periods throughout the process. In our opinion, what gives ikhtisar and mukhtasar their real character is; ikhtisar is a scientific activity that aims to evaluate, organize and classify the views of a sect, and to determine the basic issues of fiqh and the main thoughts of the imams regarding them; mukhtasar is a type of copyright that arises as a result of this activity. In this respect, whether they are prepared directly or by summarizing one or more works, mukhtasars are comprehensive and summarized works according to their period, covering the main issues in their field.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935)'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Adlı Eserinde Şîi Fırkalar ve İmâmet Kavramı
Shi'ite Factions and the Concept of Imâmat in Abu al-Hasan al-Ash'arî's (d.324/935) Maqâlat al-Islamiyyîn

Öz

İslâm tarihinde teşekkül eden pek çok itikadî ve siyasî mezhepler ile söz konusu mezheplerin teşekkül süreçleri, öne çıkan alimleri, görüşleri, kavramları ve müntesipleri hakkında da çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Söz konusu eserleri telif eden müellifler arasında Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin çok önemli bir yeri vardır. Mezheplerin ve fırkaların doğru anlaşılması açısından Eş'arî'nin *Makâlât'ı* İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacıları için en önemli ve değerli eserlerden biridir. Zira müellifin, kendisinden önceki makâlât yazarlarının mezhepleri açıklarken yapılmaması gereken hatalar yaptıklarını belirterek ve eserini yazarken böyle bir yanlış davranış sergilemeyeceğinin sözünü vererek kendisini sınırlandırması, tarihte sıkça görülebilecek metodik bir yaklaşım değildir. Çalışmamızda İslam düşünce tarihinde iz bırakan mezheplerden biri olan Şiilikte önem verilen itikadî ve siyasî fırkalar ile onlara atfedilen kavramlar Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eseri merkeze alınarak incelenmiştir. Kavramların insan zihniyetine doğru bir şekilde yerleştirildiği ve kullanıldığı durumlar büyük bir öneme sahiptir. İlk oluşum süreçlerinde ve sonraki dönemlerde de kavramların doğru bir şekilde kullanılabilmesi ve doğru anlaşılması, onların tarihsel süreç ve bağlarının bilinmesine bağlıdır. Nitekim başta siyasî olan bir kavramın tarihsel süreç içerisinde itikadî bir nitelik kazanarak kavram karmaşası ortaya çıkartabilmektedir. Kavram karmaşasının hakim olduğu bir ortam ise temelsiz fikrî tartışmalara hatta fiili çatışmalara yol açabilmektedir. Günümüz Müslümanlarının, İslam dünyasının geçmişinde olduğu gibi dinî alan (itikadî meseleler) ile siyasî alanı birbirinden ayırma konusundaki zorlukları hâlâ aşamadığı, yeni sorunların ürettiği anlayış farklılıklarını tolere edebilecek anlayış genişliğine sahip olmadığı görülmektedir. Bu bakımdan çalışmada söz konusu kavramların tarihsel süreçteki seyirinin açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Burada "Eş'arî, adı geçen eserinde Şîa, Gâliyye, Râfıza, Zeydiyye ve imâmet kavramlarını nasıl kullanmıştır?" sorusuna cevap aramak ve söz konusu kavramların ihtiva ettiği lügat anlamları ile terim manalarını yer, zaman ve tarihsel süreçler dikkate alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, Şîa, Gâliyye, Râfıza, İmâmet.

Abstract

In Islamic history, numerous doctrinal and political sects have formed, and various works have been written about these sects, their formation processes, prominent scholars, views, concepts, and followers. Among the authors of these works, Abu al-Hasan al-Ash'arî holds a significant place. For understanding the sects and factions correctly, Ash'arî's "Maqalat al-Islamiyyin" is one of the most important and valuable works for researchers in the history of Islamic sects. Notably, the author's self-imposed limitation of not repeating mistakes made by previous writers in describing sects is an uncommon methodological approach in history. Our study has focused on the doctrinal and political factions important in Shi'ism, a significant sect in Islamic thought history, examining them through Ash'arî's work "Maqalatü'l-Islamiyyin wa Ikhtilafu'l-Musallin." The correct placement and usage of concepts in the human mind are of great importance. Correct usage and understanding of concepts, both in their initial formation and in later periods, depend on knowing their historical context and connections. Indeed, a concept that was initially political can acquire a doctrinal quality over time, leading to conceptual confusion. Such confusion can lead to baseless intellectual debates and even actual conflicts. It is observed that contemporary Muslims, like in the past of the Islamic world, still struggle to separate the religious (doctrinal issues) and political domains, lacking the breadth of understanding necessary to tolerate the differences in perception created by new problems. Therefore, this study aims to clarify the historical trajectory of these concepts. The study seeks to answer the question, "How did Ash'arî use the concepts of Shia, Ghaliyya, Rafida, Zaydiyya, and imamate in his mentioned work?" and examines the lexical meanings and terminological implications of these concepts, considering their historical context and time periods.

Keywords: History of Islamic Sects, Ash'arî, Maqâlat al-Islamiyyîn, Shî'ah, Gâliyya, Râfida, İmâmete.

Meder DUISHEBAEV

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı/Ankara University, Faculty of Theology Department of History of Islamic Sects, Ankara, Türkiye
dmeder2020@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-5492-3934>

Ömer Faruk TEBER

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı /Akdeniz University, Faculty of Theology Department of History of Islamic Sects, Türkiye Antalya, Türkiye
omerfarukteber@akdeniz.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3126-3802>

Makale Türü-Article Type: Araştırma

Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 15.09.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 11.12.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atf/Cite as: Duishebaev, M.-Teber, Ö. F. (2023). Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935)'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn adlı eserinde şîi fırkalar ve imâmet kavramı. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1502-1514.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Meder Duishebaev – Ömer Faruk Teber

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints:

turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Müslümanların geçmişten günümüze İslâm'ın çatısı altında ürettikleri her değer, kültürel ve ilmi birikim, bizim için her açıdan önemlidir. Her bilim dalında yazılar yazılıp, eserler kaleme alındığı gibi ilk dönemlerde Mezhepler Tarihinin konusu olan İslâm'ın itikadî ve siyasî mezheplerine ve fırkalarına dair eserler birçok âlim tarafından telif edilmiştir. Bunların bazıları günümüze kadar gelmiş, bazıları ise çeşitli sebeplerden dolayı ne yazık ki bize ulaşamamıştır. İslam Mezhepleri Tarihinin birinci el kaynakları diyebileceğimiz söz konusu eserlerin çoğu mensup olduğu mezhebin görüşlerini savunma psikolojisi ve karşısındaki mezhep veya şahsın görüşlerini reddetme amacıyla yazılmış; bunun yanı sıra bilgilendirme ve ihtiva ettiği mevzular açısından ise beklenildiği kadar kapsamlı olamamışlardır. Ancak bazı eserler böyle bir durumun dışında mütalaa edilmelidir. Mezhepler hakkında nesnel ve diğer eserlere göre daha kapsamlı bilgi veren, sayısı az da olsa eserler bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi aynı zamanda İslam Mezhepleri Tarihi açısından oldukça önemli olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eseridir. Bu eserin İslâm mezhepleri hakkında belirli bir perspektiften, çeşitli önyargılardan ve kendine özgü çıkarımlardan etkilenmeden vakıaları oldukları gibi anlatması açısından İslam Mezhepleri Tarihi alanında büyük bir yeri vardır. Zira mezhepler bir insanın din anlayışının oluşumu ve onun sınırlarının belirlenmesine, doğru veya yanlış olsun, mutlaka etki etmektedir (Atay ve Gürsu, 2018: 267-273). Ayrıca söz konusu mezhep ve fırkalar İslam toplumunun tarihsel süreçte geliştirdiği düşünce ekolleridir. Bu bir gerçektir ve yok sayıp bir kenara bırakamayız. Bundan dolayı mezheplere karşı çıkmak ya da taraf tutmaktan önce onları anlamak gerekir (Onat, 2019: 51-52).

Mezhepleri ve fırkaları doğru anlamak açısından Eş'arî'nin *Makâlât'ı* İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacıları için önemli ve referansta bulunulması gereken değerli eserlerden biridir. Güvenilir kaynaklardan inanç ve toplumsal ayrılığa, itikadî ihtilaflara ve siyasî anlaşmazlıklara neden olan faktörleri tefrik etmek, siyasî ve itikadî konuları birbirinden ayırt etmek zorundayız. Nitekim günümüzde Müslümanların, İslâm dünyasının geçmişinde olduğu gibi dinî alan (itikâd konuları) ile siyasî alan arasında ayırım yapma konusunda sıkıntıları hâlâ gideremediği gibi yeni problemlerin üretmiş olduğu anlayış farklılıklarına da tahammül gösterebilecek bir anlayış vüsatine sahip olamadığı görülmektedir.

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacısının mezheplere dair bilgisinin gelişmesinde, onlara yönelik ortaya koymaya çalıştığı düşünce geleneklerinin teşekkül etmesinde ve kendi alanında doğru bilgi ile donanmasında öncelikle Eş'arî'nin *Makâlât'ı* önemli bir yere sahiptir. Çünkü yazarın eserini kaleme alırken daha önceki makâlât yazarlarının mezhepleri anlatırken yapılmaması gereken hatalara düştüklerini dile getirip ve böyle bir yanlış davranışı sergilemeyeceği sözünü vererek kendisini sınırlandırdığı, tarihte sıkça görülebilen bir metodik yaklaşım değildir. Bunun da ötesinde Eş'arî'nin eserini telif ederken başta verdiği söze ve koyduğu kurala sadık kalması ile günümüz çağdaş araştırmacılarının dahi zaman zaman kendi yöntemlerini ihlal etme gibi bir handikap içine düşebildikleri dikkate alınınca, böyle bir kaynak eserin her devirde oldukça değerli ve önemli bir referans kaynağı olabilmesi hem Eş'arî'ye hem de eserine olan teveccühün yegâne sebebi olarak görülmelidir (Eş'arî, 1980: 1). İmam Eş'arî özellikle hicri III. asırdaki mezhebî ihtilafları tarafsız bir şekilde ele almış, o dönemde hangi görüşlerin gündemde olduğunu, söz konusu görüşlerin kimler tarafından ileri sürülüp, kimler tarafından kabul gördüğünü objektif bir metotla nakletmiştir. Dolayısıyla *Makâlât*, İslam Mezhepleri Tarihi sahasında çalışma ve araştırma yapan birisinin mutlaka göz önünde tutması gereken başucu eserlerin başında gelmektedir.

Kavramlar, kültür ve medeniyetleri, oluşum ve toplumları tanıma açısından her bilim alanında çok önemlidir. Zira kavramlar, insanların duygu, düşünce ve hareket bütünlüğü içinde edindikleri deneyimleriyle

meydana gelir. Canlılar içerisinde insanoğlunun düşünebilen bir varlık olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Onun düşüncelerine, bildiği ve kullandığı kavramların etkisi büyüktür. Nitekim kavramların adeta bir toplumun zihniyetinin tarih boyunca şekillendirdiği özlü ifadeler oldukları fark edilmektedir. Dolayısıyla geçmişten itibaren topluluklar medeniyetlerini ve kültürel varlıklarını daimî kılmak için kendine özgü kavramları oluşturmuşlardır. İşte bizim de bu doğrultuda araştırmaya çalıştığımız kavramlar itikadî ve siyasî mezheplerden biri ve tarihsel süreçte ilk ortaya çıkan oluşumlardan Şîa'ya ait kavramlardır. Söz konusu Şîî kavramlar, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eser merkeze alınarak analiz edilecektir. Eş'arî, Şîa ile ilgili kavramlar konusunda kendi şahsî fikrini beyan etmediği gibi, bu kavramlar hakkında detaylı bir bilgi vermekten de kaçınmıştır. Başlangıçta siyasî bir nitelik taşıdıkları halde ilerleyen zamanda söz konusu kavramların aidiyetleri Şîîler tarafından itikadî alana taşınarak kendi literatürlerine dahil edilmiş olmalarına rağmen, müellif bu kavramların geçirmiş oldukları anlam kaymaları ve referansları hakkında gerekli açıklamaları maalesef yapmamıştır. Yazarın bu kavramları yalnızca kaydetmesini, eserini yazarken tarafsız bir bakış açısı ve objektifliği ile bağdaştırmamız mümkündür.

1.Şîî Fırkalar

Bu başlık altında Ebu'l Hasan el-Eş'arî *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eserinde yapmış olduğu mezhep ve fırka tasniflerinde Şîa çerçevesinde yer verdiği Gâliyye, Râfıza ve Zeydiyye olarak bilinen başlıca üç fırkanın kavramlaşma sürecini incelemeye çalışacağız. Adı geçen fırkların alt kolları da mevcuttur. Konumuz kavramlara yönelik olduğundan dolayı bu alt kolların sadece ismini verip geçeceğiz. Çünkü bu alt kolların büyük çoğunluğunun ismi liderlerinin ismine göre verilmiştir. Fırkaları ele almadan önce Şîa kavramı hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

1.1. Şîa Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı

Şîa sözcüğünün kelime anlamı “tâbi olmak, desteklemek, yandaş olmak” manalarına gelen Arapçadaki ş-y-a (شيع) kökünden türetilmiştir. Şîa kelimesi, taraftar, yardımcı, destekleyici anlamına gelmektedir ve bir işi gerçekleştirmek için bir kişi etrafında toplanan bir grup olarak tanımlanmaktadır. Terim olarak şîa kavramı, İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in vefatından sonra devlet başkanlığının nass ve tayin ile Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen belirli kişilere geçmesi gerektiğini iddia eden ve savunan grupları ifade etmektedir (Fığlalı, 1984: 9; Fığlalı, 2020: 283). Kur'an ve Sünnî hadis (Hanbel, 1985: II/433) kaynaklarında şîa kavramının, kelime anlamından başka bir anlamda kullanılmadığı gözlemlenmiştir. Ayrıca, şîa terimi, Arap dilinde “taraftar” anlamında kullanılan bir kelime olduğu bilinmektedir. Ancak bundan herhangi bir oluşum ya da zümre kastedilmemiştir (Onat, 1997: 79).

Şîa kelimesinin ilk dönemlerinde, sözlük anlamına uygun olarak “taraftar” anlamında kullanıldığı tespit edilmektedir. Örneğin, İran'ın fethi sırasında, Sasanilerin komutanlarından Hürmüzân ve ona tabî olan on iki kişi Medine'ye getirildiğinde, Hz. Ömer “Bu adamı ve taraftarlarını İslâm'a teslim eden Allah'a hamdolsun” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Hz. Ali, Cemel savaşından dönerken, ona muhaliflerini hangi sebepten dolayı ve ne yaptıkları için katlettiği sorulunca, Hz. Ali de “Onlar da benim taraftarlarımı öldürdüler” şeklinde yanıt vermiştir. Kelime, “Şî'at'ü Osman” ve “Şî'at'ü Ali” şeklinde kullanıldığında, Hz. Osman'a ve Hz. Ali'ye tabî olanları ifade etmek için kullanılmış olmaktadır. “Eş-şî'atü'l-Aleviyye” ve “Eş-şî'atü'l-Abbâsiyye” şeklinde kelimenin başına lam-ı tarif eklenerek kullanıldığında, Hz. Ali ve Abbas oğullarının taraftarları kastedilmiştir. Böylece tarihsel süreç içerisinde şî'atu Osman “Osmaniyye”, şî'atu Ali ise “şîa” olarak terim niteliğinde kullanılmaya yönelmiştir (Öz, 2010: 111).

İslam Mezhepleri Tarihi klasik edebiyatında şîa kavramıyla ilgili tanımlar yapıldığı görülmektedir. Kummî ve Nevbahtî'nin ifadesine göre, şîa terimi, Hz. Ali'ye bağlı olan ve daha sonra onun imâmetini kabul eden kişileri ifade etmektedir (Kummî ve Nevbahtî, 2004: 51). Kummî ve Nevbahtî'nin yukarıda belirttiği tanımlarına göre, şîa kavramı, Hz. Muhammed'in sağlığında Hz. Ali'ye sadık olan gruplar onun liderliğine ve imâmetine inanmışlardır. Zamanla şîa terimi söz konusu topluluğun ismi haline gelmiştir. Şîa düşüncesi de Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamların önderliğini ve ruhaniyetini vurgulamaktadır (Onat vd.; 2015: 153-154).

Şeyh Müfid'e göre, şîa terimi, özellikle Hz. Ali'nin halifeliği ve imâmeti konusundaki fikirleri benimseyen taraftarlar için kullanılmaktadır. Bu taraftarlar Hz. Ali'den önce Müslümanların başına geçen devlet başkanlarının hilafetini reddederek, Hz. Ali'nin imâmet makamını hak ettiğini benimsemişlerdir. İmâmetin de kesintisiz olarak Hz. Ali'nin soyundan gelen imamlardan devam etmesini istedikleri bildirilmektedir. Tûsî ise, bu görüşe nass ve vasiyet kavramlarını ekleyerek Hz. Ali'nin Müslümanların imamı olmasının Allah'ın iradesi ve Hz. Peygamber'in vasiyetine bağlı olduğunu ifade etmiştir (Öz, 2010: 111). Yani bu tanıma göre, Hz. Ali başta olmak üzere onun soyundan gelen imamlar, İslâm toplumunun liderliğine atanmış kişilerdir ve bu liderlik zinciri Allah'ın iradesiyle kesintisiz olarak devam etmektedir.

Şîa konusunda İmam Eş'arî ve Eş'arî'den yaklaşık iki yüz yıl sonra gelen Şehristânî'nin tanımları da bulunmaktadır. Eş'arî'ye göre şîa kavramı, Hz. Ali'ye olan taraftarlık ve onun sahabe arasında en üstün olarak kabul edilmesi fikrini savunanlar için kullanılmıştır (Eş'arî, 2005: 35). Şehristânî ise, söz konusu kavramı, Hz. Ali'ye bağlı olan ve onun liderliğinin nass (kesin hüküm) ve vasiyet yoluyla sabit olduğuna inanan kişilerden oluşan grupları ifade etmek için kullandığını bildirmiştir. Ayrıca onların inançlarına göre, imâmet makamının sadece Hz. Ali'nin soyundan gelen kişilere ait olduğundan söz etmiştir. Ancak, imâmet görevinin başka birinin zulmü ya da kendilerinin takıyyeleri gibi sebeplerle ve istisnai bir durumda, başka birine ait olabileceğini de kaydetmiştir (Şehristânî, 2021: 141).

Günümüzde İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacılarından Hasan Onat, şîa kavramını şöyle tanımlamıştır: “Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Muhammed'den hemen sonra nas ve tayin ile halife olduğuna inanan, imâmetin insanlığın sonuna kadar, Hz. Ali'nin soyunda veya Hâşimîlerde devam edeceğini ileri süren, bu imamların masum olduklarını iddia eden toplulukların müşterek adıdır.” (Onat, 1997: 81). Bütün bu tanımlamaları dikkate aldığımızda şîa kavramı deyince aklımıza ilk gelen şey Hz. Ali'nin taraftarları olmaktadır. Dolayısıyla Şîilik, terminolojik anlamda öncelikli olarak Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin halifelğe en uygun ve layık kişiler olduğuna dair inancı benimseyen insanların oluşturduğu itikadî ve siyasî oluşumdur. Bu inanca göre, Hz. Ali'nin halifelğe, kendisinden önceki üç halifeye kıyasla daha büyük bir meşruiyet ve hak sahibi olduğu kabul görülmektedir. Bu düşünceler, onların temel unsurları arasında yer almaktadır (Fığlalı vd.; 1994: 36). Dikkat edilmesi gereken şey ise söz konusu mezhebin, günümüzdeki Müslümanların %10-15'nin din anlayışlarına etkide bulunmaktadır (Onat, 2019: 155). Sonuç itibarıyla İslâm'ın ilk dönemlerinde kimin tarafı olursa olsun taraf tutanlar için kullanılan şîa kelimesi zamanla sadece Hz. Ali taraftarlarına özgün bir kavram olarak nitelik kazanmıştır.

1.2. Gâliyye

Gâliyye terimi, “sınırı aşmak, aşırıya gitmek” anlamına gelen “gulüvv” kökünden türetilmiş bir nisbet ismidir ve “itidal konusunda çizgiyi aşanlar” anlamına gelmektedir. Bu kökten türeyen “gulat” ve “ehlü'l-gulüvv” ile “ashâbu'l-gulüvv” tabirleri de aynı anlamda kullanılmaktadır. İslam Mezhepleri Tarihinin kaynaklarından olan klassik eserlerde genel olarak gâliyye terimini, erken dönem meydana gelen, itikadî ve siyasî konularda aşırı görüş ve fikirleri iddia eden gruplara atfedilmiştir. Özellikle Hz. Ali ve Şîa'ya aşırı şekilde bağlılık gösteren kitle için de

kullanılmaktadır. Ayrıca, söz konusu grupların özellikle ahiret hayatını kabul etmeyip, tenasuh ve rec'at inancını benimsedikleri hususu da Sünnî ve Şîî gelenekten gelen yazarlar tarafından kaydedilmiştir (Öz, 1996: 333; Teber, 2007: 115).

Söz konusu yazarlardan ilk dönem itikadî ve siyasî firkalara tarafsız bakma açısından İmam Eş'arî bunların en önemlilerinden biri olarak bilinmektedir. Özellikle de onun *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eseri, itikadî ve siyasî firkalar ve onların görüşleri hakkında bilgileri objektif olarak anlatması açısından dikkate değer bir kaynaktır. Bu eserde Eş'arî'nin, İslâm mezhepleri tarihinde itikadî ve siyasî mezheplerden biri olan Şîa'yı değerlendirirken, Gâliyye, Râfıza ve Zeydiyye olarak üç ana temel kategoride sınıflandırdığını görmekteyiz. Bunlardan ilki, ana mezhep olan Şîa'dan ayrılan Gâliyye fırkasıdır ve Eş'arî bunların sayısını on beş olarak kaydetmiştir.

İmam Eş'arî, Gâliyye'yi "Hz. Ali hakkında övgüde aşırıya kaçarak mübalağalı ifadeler kullanan grup" şeklinde tarif etmektedir (Eş'arî, 2005: 35). Görüldüğü gibi bu tanımda Eş'arî, belirli bir grubun Hz. Ali hakkında aşırıya kaçan ve abartılı ifadeler kullandığını açıklamaya çalışmıştır. Bu ve benzeri grupların böyle bir akıl almaz duruma düşmesi, Hz. Ali'yi yüceltmek veya ona aşırı bir bağlılık göstermek amacıyla yapıldığı düşünülebilir. Söz konusu kitlenin aşırı ifadeleri kullanması nedeniyle kelime anlamına uygun bir şekilde "Gâliyye" olarak adlandırıldığını fark etmek mümkündür.

İbn Hazm'ın ise Galiyye fikirlerini benimseyen şahıs veya grupların, bütün ana mezhepler arasında meydana geldiğini ileri sürdüğü kaydedilmiştir. Bu şahıs veya gruplar İslâm'a nispet edilmelerine rağmen, itikadî ve siyasî konularda aşırı görüşlere sahip olduklarından dolayı İslâm dışı olarak nitelendirilmiştir. İbn Hazm'a göre bu gruplar arasında Hariciler, Mu'tezile, Murci'e ve Şîa yer almaktadır. Söz konusu grupların içerisinde Ehl-i Sünneti de bulundurması dikkate değerdir (Teber, 2007: 123). İbn Hazm'ın görüşüne göre, Allah dışında başka bir varlığın ulûhiyetini iddia edenler ve son peygamber Hz. Muhammed'den sonra da başka bir resûlün gelmesinin gerekliliğine inanlara Gâliyye denilmiştir (Teber, 2007: 125). Bu oluşumun neden Galiyye olarak adlandırıldığını daha iyi anlamak için onların görüşlerini Eş'arî'nin *Makâlât*'i ekseninde kavramın işaret ettiği grupların, Gâliyye'den sayılabilmesi için görüş ve düşüncelerinde yer bulması gerekli olan kriterler yönüyle aktarmak yerinde olacaktır.

a) Tenasüh; Eş'arî'nin bildirdiğine göre, Gâliyye'den ikinci fırka tenasühü benimseyerek inanmışlardır. Nitekim onların lideri Abdullah b. Muaviye mantar ve çayırın bitiği gibi ilmin kendi kalbinde bittiğini ileri sürmüştür. Allah'ın ruhunun Hz. Âdem'de olduğunu onun ruhu da kendine geçtiğini iddia ederek tenasühün gerçekleştiğine inanmıştır. Bundan dolayı da taraftarları ona taraftar olmakla kalmamış ona tapmışlardır. Bu anlayışa göre dünya fânî değil aksine kalıcıdır, kıyamet gerçekleşmeyecektir. Bu görüşü benimseyenlerden yine Gâliyyeden Harbiyye, M'uammeriyye ve diğerlerinin de aynı şekilde tenasüh inancını benimsedikleri bilinmektedir (Eş'arî, 2005: 36).

b) Rec'at; Galiyye fırkasına mensup olanlar yeryüzünde ölen bir kimsenin tekrar dünyaya dönmesine inanmışlardır. Eş'arî, "Hz. Ali ölmemiştir ve kıyamet kopmadan önce dünyaya tekrar geri dönecektir. O, zülüm ile boğulan bu cismani dünyayı adalet ile kurtaracaktır." şeklindeki ifadeleri naklederek savundukları fikirleri ortaya koymuştur. Bunların lideri Abdullah b. Sebe olduğu için Sebeiyye denilmiştir (Eş'arî, 2005: 46).

İbn Hazm ve İmam Eş'arî'nin verdiği bilgilerden hareketle Gâliyye'ye mensup şahıs veya gruplar Yaraticıyı yaratılmış varlıklara teşbih etme, yaratılmış şeyleri de Allah'a benzetme ve O'nu cisim olarak nitelendirme fikirlerini benimsemişlerdir. Ayrıca Hz. Muhammed'i Hâtemü'l-Enbiya olarak kabul etmemişlerdir.

Ahiret konusunda ise tenasüh düşüncesini benimsediklerinden ötürü, ahireti reddetme sonucuna vardıklarını ve rec'at inancını da benimsediklerini söyleyebiliriz.

Eş'arî Makâlât'ında Gâliyye'nin mezhebi bir teşekkül olduğunu ifade etmiş ve onun da alt kollarını şu şekilde tanzim etmiştir. 1. Beyâniyye, 2. Cenâhiyye, 3. Harbiyye, 4. Muğiriyye, 5. Mansûriyye, 6. Hattâbiyye, 7. Muammeriyye, 8. Bezîğiyye, 9. Umeyriyye, 10. Mufaddaliyye, 11. Rûhu'l-Kuds'ün Hz. Muhammed (s.a.v)'de olduğunu iddia edenler, 12. Hz. Ali'nin ilah olduğunu iddia edenler, 13. Şurâyiyye ve Nemîriyye, 14. Sebeiyye, 15. Mufavvîza (Eş'arî, 2005: 35-47).

1.3. Râfıza

Bir davayı, fikri veya bir grubu terk eden, ayrılan kişi veya topluluğu ifade eden, aynı zamanda savaşta liderini yalnız bırakıp terk ederek ayrılan askerler anlamına gelen Râfıza tabiri (Atalan, 2009: 22), etimolojik olarak “r-f-z” kökünden türetilmiş olup, lügatte bir şeyi kabul etmemek, birini terk etmek, bir şeyi reddetmek, birini bırakmak, birine itiraz etmek ve birinden ayrılmak gibi anlamları içermektedir. Terminolojik anlamda ise Zeyd b. Ali'nin Emevîlere karşı gerçekleştirdiği ayaklanma esnasında, kendisinden ayrılan ilk İmâmiyye gruplarını tanımlamak için kullanılmaktadır. Çünkü Zeyd, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i Müslümanların başına geçen meşru devlet başkanı olarak kabul ettiği için bu kişilerden ayrı düşmüştür. Sonra İslâm toplumunun devlet başkanlığını yapan ilk üç halifenin iktidarını kabul etmediklerinden dolayı bütün Şiîler'i ve Şiî öğeleri içeren bazı bâtinî grupları ifade etmek için “râfıza” terimi kullanılmıştır (Öz, 2007: 396).

İmam Eş'arî, Râfıza olarak bilinen oluşumun, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini/imâmetini kabul etmemelerinden dolayı bu isimle anılmış olduklarını bildirmektedir. Özellikle 122/740 yılında Emevî iktidarına karşı isyan eden Zeyd b. Ali'ye Kûfe halkı tarafından önemli destek sağlanmıştır. Fakat Zeyd b. Ali'nin ilk iki halifeye yani Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e karşı düşüncelerinin iyi olması ona destek sağlayan Kûfeliler'in kendisini terk etmelerine neden olmuştur. Bunun üzerine Zeyd b. Ali onlara “rafaztümûnî” (beni yalnız bırakıp terk ettiniz) diyerek kendini terk eden grubu kınamıştır. Bu olaydan sonra söz konusu topluluk Râfıza kavramıyla isimlendirilmeye başlamıştır (Eş'arî, 2005: 48).

Râfıziler, Hz. Peygamber'in Ali b. Ebî Tâlib'i açıkça hilafete atadığını ve bunu net bir şekilde duyurduğunu savunmuşlardır. Eş'arî bu grubun, sahabenin çoğunluğu Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'ye sadakatlerini göstermeyip terk ederek sapkınlığa düştüğünü düşündüklerini kaydetmiştir. Özellikle imâmetin, sadece nass ve tayin ile teyit edilerek gerçekleşeceğini, o makama talip olanların insanların en faziletlisi olmaları gerektiğini, imamın takiyye sürecinde imam olmadığını dile getirmesinin caiz olduğunu da *Makâlât'*ında bildirmiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin hiçbir konuda hata yapmadığını ve içtihadın kapandığını iddia etmişlerdir (Eş'arî 2005: 48-49). İmam Eş'arî, Râfıza terimini kullanarak sadece İmâmiyye fırkasını ifade ederken, Bağdâdî'nin Râfıza'dan kastı ise, Zeydiyye, Keysâniyye, İmâmiyye gibi farklı Şiî gruplar olmuştur. Yani Bağdâdî râfıza kavramın şîa tabiri ile özdeşleştirme amacı gütmüştür (Bağdâdî, 2020: 26).

Râfıza kavramının kökeniyle ilgili ve kimler tarafından nasıl kullanıldığı konusunda çeşitli teoriler bulunmakla birlikte, bunlardan biri söz konusu kavramı erken dönem Şiî grupların ortaya çıkışıyla ilişkilendirmektedir. Bu dönem ise Muhammed el-Bâkır'ın hicrî 114'te vefat etmesinin sonrasına denk gelmektedir. Muhammed el-Bâkır'ın vefatı üzerine ona tabi olanların arasında imâmet meselesinde bölünme yaşanmıştır. Bir grup, Hasan b. Ali'nin soyundan gelen Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'nin imamlığını ve mehdî olarak dünyaya tekrar geleceğini savunurken, diğerleri ise imâmet makamının Ca'fer es-Sâdık'a geçtiğini iddia ederek ona tabi olmuşlardır. İmâmetin Nefsüzzekiyye'de olduğunu savunanlar arasında yer alan ve

bu fikri yaymak isteyen Mugîre b. Saîd el-İclî, imâmetin Ca'fer es-Sâdık'a geçtiğini iddia eden grup tarafından terk edilmiş ve onlara karşı el-İclî, "ayrılanlar, terekedenler" anlamına gelen râfıza kavramını kullanmıştır (Öz, 2007: 396).

Râfıza teriminin alçaltıcı, küçümseyici bir isim olarak algılanması, İmâmiyye mensuplarının dikkatini çekerek büyük bir etki yaratmıştır. Bunun üzerine "kötülüğü terk edenler, kötülerden uzaklaşanlar" şeklinde bir gurur unvanı olarak olumlu anlama çevirmişlerdir. Nitekim söz konusu kavram hakkında Ca'fer es-Sâdık "Andolsun, Allah'ın size ihsan ettiği bu ad, bizim yolumuzu izlediğiniz ve bize asılsız suçlamalarda bulunmadığınız sürece sizin için yüce bir itibar, onurlu bir ad olarak kalacaktır." şeklinde kullandığı ifade ile kavramın muhtevasını değiştirmiştir. Dolayısıyla Ca'fer es-Sâdık böyle yorumlayarak kendine tabi olan topluluğa güçlü bir motivasyon sağlamıştır (Öz, 2007: 397). Ayrıca Râfıza kavramı İmâmiyye mensupları arasında birbirlerini desteklemeye, erdemli bir yaşam sürmeye ve kötülüklerden kaçınmaya teşvik eden bir sembol haline gelmiştir. Bu durumun, topluluk içindeki birlik ve dayanışmayı güçlendirdiği ifade edilebilir.

İmam Eş'arî, Hz. Ali'nin imâmeti için bir nassın mevcut olduğuna inandıklarından dolayı Râfîzîlerin, İmâmiyye olarak da adlandırıldıklarını kaydetmiştir. Herhalde bu inanca sahip olmaları sebebiyle, onların İmâmiyye olarak tanınmaları kaçınılmaz olmuştur. Söz konusu grubun ittifak ettiği nokta imâmet için nass ve tayinin bulunmasıdır. Bunun dışında rec'at, bedâ, takiyye ve tenâsuh inançlarını da benimsemişlerdir. Sahabe ile ilgili ise, Hz. Ali'ye imâmet konusunda sadakatlerini göstermediklerinden dolayı sapkınlıkla suçlanmışlardır (Eş'arî, 2005: 48). İmam Eş'arî'ye göre Râfıza'nın alt kolları Kâmilîyye dışında yirmi dört (24) fırkadır. O, yirmi dört fırkanın dışında kalan, Hz. Ali'ye biat etmedikleri için insanları, imâmet iddiasında bulunmadığı için de Hz. Ali'nin kendisini suçlu bularak tekfir eden Kâmilîyye fırkasını istisna ederek değerlendirmiştir. Kâmilîyye'nin Râfıza dışında bırakılması uygun görünmektedir. Zira bu fırka, Râfıza mezhebinde mevcut olan Hz. Ali'nin önde tutulduğu prensibi reddederek onu tekfir etme eğiliminde olmuştur. Söz konusu yirmi dört fırka da şunlardır; 1. Kat'iyye, 2. Keysâniyye, 3. Kerbiyye, 5. Râvendîyye, 6. Rizâmîyye ve Müslîmiyye, 7. Harbiye, 8. Beyâniyye, 9. Muğîriyye, 10. Hüseyîniyye ve Muhammediyye, 11. Nâvûsiyye, 12. İsmâîliyye, 13. Karâmîta, 14. Mubârekiyye, 15. Sumeytiyye, 16. Ammâriyye/Eftahiyyeve Zurâriyye/Nemîriyye, 17. Vâkıfa/Memtûrave Mûsâiyye/Mufaddaliyye, 18. Ahmed b. Musa'nın İmametini İddia Edenler, 20. Muhammed b. el-Hasan'ın İmametini İddia Edenler (Eş'arî, 2005: 48-60). Diğer dört fırkanın ismi geçmemektedir (Bozan, 2004: 14).

1.4. Zeydiyye

Makâlât türü eserlerde Hz. Hüseyin'in Ali Zeynelâbidîn'den torunu olan Zeyd'e referans ile isimlendirilen Zeydiyye, Şîî geleneğin içerisinde mütalaa edilen, aynı zamanda kendisine ait bir fikhî olan itikâdî mezhebî teşekküldür. Zeyd b. Ali'nin isyanıyla ortaya çıkan bu siyasî ve itikâdî zümreleşme, ileri dönemlerde hareketin siyasî yönünü tahkim eden Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (ö. 246/860) döneminde itikâdî bir mezhep halinde teşekkülünü tamamlamıştır. O tarihe kadar da kendilerini Zeyd'in takipçileri olarak adlandıran topluluklar başından itibaren iktidarı Ali oğullarına tahsis etmek için önce Emevî ve Abbâsî iktidarlarına karşı çok sayıda isyan hareketine teşebbüs etmişlerdir (Gökalp, 2013: 331). Zeydîler hakları olduğuna inandıkları iktidar için başarısız isyanların ardından İslâm hilafetinin nüfuzunun hissedilemediği Taberistan ve Yemen'de hâkimiyet kurmuştur. Siyasî varlığını dinî gerekçelerle itikâdî alana taşıyan bütün mezhepler gibi Zeydiyye de dinî argüman olarak Hz. Ali ve Fâtıma soyundan gelen imamın ancak imâmetini açıkça ilan etmesi şartıyla bey'at alabileceğini savunmuştur (Fığlalı, 1984: 154). Şîî gelenek içerisinde İmâmiyye'den sonra gelen Zeydîlik, imâmet konusundaki görüşüyle diğer Şîî fırkalarından ayrı bir konumda yer almıştır. Öte yandan Eş'arî, Zeyd b. Ali'nin kendisini

terkedenlere kendi ifadesi ile Râfıza denilmesi üzerine en faziletli (efdal) varken daha az faziletli (mefdûl) olanın imâmetinin câiz olduğu görüşünü gündeme getirdiğini bildirmektedir (Eş'ârî, 2005: 83). Daha sonra bu anlayışı ile Zeydiyye Ehl-i Sünnet geleneğine en yakın Şîî ekol olma vasfını kazanmıştır.

Eş'ârî, Zeydiyye'yi Cârüdiyye, Cerîriyye (Süleymâniyye), Sâlihiyye/Bütüriyye, Nuaymiyye, Ya'kübiyye ve isimsiz bir fırka ilâvesiyle altı gruba ayırmıştır. Bütün bu alt kolları ise tamamen belli şahsiyetler üzerinden isimlendirme yoluna gitmiş ve mezhep kurucularının isimleri ile tasnif etmiştir. Ayrıca yazar tarafından Şîa ve alt kolları ile ilgili anlatımın sonunda, Hz. Muhammed'in soyundan gelen bireylerin devlete karşı isyan etmiş olanlarının adlarını içeren ve toplamda 24 kişiden oluşan bir liste sunulmaktadır (Eş'ârî, 2005: 91-101). Bununla birlikte, onun neden böyle bir listeden bahsettiği veya böyle bir listeyi sunmaya ihtiyaç duyduğu konusu tam olarak anlaşılamamaktadır.

2. İmâmet

Araştırdığımız kaynaklardan edindiğimiz bilgiler Şîî düşüncenin omurgasını oluşturan, Şîîleri, Şîî itikadî geleneğine taşıyan düşüncelerin başında imâmet telakkisi olduğunu göstermektedir. Özellikle Şîî literatürde yer alan bütün kavramların neredeyse tamamının ortaya çıkmasına neden olan imâmetin, bir ana kavram niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Şîa'nın imâmet kavramı olmadan tasavvur etmek mümkün değildir.

2.1. Makâlâtü'l-İslâmiyyin'de Şîa'nın İmamlara Dair Görüşleri

Eş'ârî, Şîa'nın imâmet telakkisinin nasıl ve neden ortaya çıktığı; hangi dinî ve siyasî faktörlerin imâmet teorisinin meydana gelmesine sebep olduğundan bahsetmemiştir. O, Şîa'nın kendi içerisinde tutarlı bir imâmet nazariyelerinin olmadığını; en azından bu konuda tam bir ittifak bulunmadığını da kaydetmiştir. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*'de bu mezhebin genel olarak imamlara dair ittifak ve ihtilaf edilen görüşleri ayrı ayrı ele alacağız.

2.1.2. İmamların Peygamberlerden Üstün Olup Olmadığı Meselesi

Eş'ârî Şîa'nın imamların üstünlüğü konusunu kendi aralarındaki alt mezheplere referans vermeden genel olarak üç başlık altında toplamıştır. Bunlardan ilki, imamların peygamberlerden değil meleklerden üstün olduğu düşüncesi; ikincisi, imamların peygamberler ve meleklerin her ikisinden de üstün olduğu görüşüdür. İmamların peygamberlerden üstün olup olmadığı konusundaki son görüş ise yukarıdaki her iki görüşe muhalefet etmiş; imamların peygamberlerden de meleklerden de üstün bir varlık değil, aksine peygamberler ve meleklerin imamlardan üstün olduğunu iddia eden düşüncedir (Eş'ârî, 2005: 72).

İmâmiyye Şîası'na göre imamların, peygamberler gibi bütün hayatları boyunca zahirî ve batınî şekilde tamamen tezkiye edildiği ve günahlardan arındığına inanılır. İmam, en yüce ve saf kişi olarak kabul edilir ve herhangi bir kötülük, suç veya yanlışlık yapmaktan tamamen masumdur. İmamlar, İslâm şeriatını korumak ve insanlar arasında uygulamakla görevli olduklarından, günahlardan arınmış olmaları beklenir ve "ismet" sıfatıyla muttasıf olarak peygamberlerle aralarında bir fark olmamalıdır (Muzaffer, 1978: 51).

2.1.3. İmamları Bilmenin Hükmü

Bu konuda da birbiriyle çok tutarlı olmayan birkaç görüş mevcuttur. Bunlardan birincisi; imamları bilmenin vacip oluşudur. Eğer bir kimse peygamberin getirdiği şeriatı uygulamakla mükellef imamları bilmeden vefat ederse cahiliye dönemindekiler gibi ölmüş sayılır. İkincisi, inananların imamları sadece bilmelerinin yeterli olması, başka bir şey yapmalarına gerek olmamasıdır. Üçüncü ise imamları bilmemenin caiz olmasıdır, ancak imamı bilmeyen bir kimsenin ne kâfir ne de mümin sayılmasıdır (Eş'ârî, 2005: 73).

2.1.4. İmamların Her Şeyi Bilmeleri

Eş'arî bu konuda Şîa'da iki farklı görüş bulunduğunu kaydederek, birinci görüşte imamların bilemeyeceği hiçbir şeyin olmadığını iddia edenlerin sahip olduğu bu anlayışa göre imamlar geleceği bilebilirler. Buradan hareketle Hz. Muhammed'in okuma-yazmanın yanında ana dilinden başka dilleri de bildiğini iddia etmişlerdir. Eş'arî'nin ifadesine göre Şîa'nın öne sürdüğü diğer görüş ise imamların insanların ihtiyaç duymayacağı bilgileri bilmemesinin caiz olduğudur. Buna göre imamlar ancak halk idaresinde ihtiyaç duyulan ahkâm ve şeriat bilgilerini bilirler (Eş'arî, 2005: 73-74). Rıza Muzaffer, imamların ilahî hükümlere ve bilgilere vakıf olduğunu, bunu da Hz. Peygamber veya önceki imamlar vasıtasıyla elde ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca imamların, Allah'ın verdiği ilhamla yeni konularda da doğru bir şekilde hüküm vereceğini de sözlerine eklemiştir (Muzaffer, 1978: 52).

2.1.5. İmamların Mûcize Göstermeleri

İmamların mûcize göstermeleri konusunda Eş'arî, Şîa'ya mensup fırkaların neredeyse tamamının ittifak halinde olduklarını söylemiştir. Nitekim bu anlayışa göre peygamberler Allah'ın hüccetleri konumunda olduğu için onların ilmini tevarüs eden imamların da hüccet konumunda olduklarını, bu yüzden mûcize göstermelerinin cevazına hükmettiklerini ifade etmiştir (Eş'arî, 2005: 74).

Görüldüğü gibi *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'in sade bir bakış ile okunması durumunda bile Eş'arî'nin imâmet başta olmak üzere şîa, gâliyye, râfıza ve zeydiyye kavramlarıyla ilgili tarihsel ve dinî açıklamada bulunma zarureti görmemiş olduğu fark edilmektedir. Eş'arî kaleme aldığı eserin giriş kısmında mezheplerle ilgili her şeyi olduğu gibi aktarma sözünü vermiş olduğundan bu kavramı Şîî gelenek mensuplarının anladığı anlamda kaydetmiştir. Dolayısıyla İmam Eş'arî konuya ilgili ilave, eksiltme veyahut eleştiride bulunmamıştır. Kuşkusuz o söz konusu kavramların ihtiva ettiği sözlük ve tarihsel anlamlarını bildiği için deskriptif bir bakışla kitabında yer vermiştir.

Sonuç

İslam tarihi Hz. Peygamber'in vefatı ile otorite boşluğu yaşarken düşüncenin de doğası gereği farklı mezhep telakkilerinin ilerleyen süreçlerde mezhebî farklılaşmalara yol açtığı bilinen bir gerçektir. Beşerî aklın ilâhi vahyi anlama ve yorumlama şekli olarak ortaya çıkan mezhep hareketleri, kavramlar ve kuramlara yeni anlamlar kazandırarak ana bünyeden ayrılmayı hızlandırmışlardır. İslâm'ın ilk dönemlerinde tarih sahnesine çıkan Havâric, Mu'tezile ve Mürci'e'den sonra teşekkülünü tamamlayabilen Şîa da kendi kavram ve terminolojisi ile diğer mezheplerden ayrılmıştır. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ve *İhtilâfu'l-Musallîn* adlı eserinde kendi zamanına kadar gelen Şîî müelliflerin kendi mezhebî telakkileri çerçevesinde yazdıklarının aksine özellikle imâmet, şîa, gâliyye, râfıza ve zeydiyye olarak bilinen Şîa'ya ait kavramların ihtiva ettikleri mecazi ya da gerçek anlam bilgilerine detaylı bir şekilde değinmemiştir. Yazarın söz konusu kavramları yalnızca kaydetmesini, eserini yazarken tarafsız bir bakış açısı ve objektifliği ile bağdaştırmamız mümkündür. Çünkü hemen hemen tüm çağdaş araştırmacıların ittifakla kabul ettikleri yazarın objektifliği olmuştur. Bundan dolayı çalışmamızda, Eş'arî'nin eserinde yer verdiği söz konusu kavramların siyasal ve dinî haritalarını çıkarmaya çalışırken bu kavramların tarih, yer ve kültürel kodlarına referans yapan diğer *Makâlât* türü eserler ile onlardan hareketle yazılan çağdaş araştırmalara sık sık başvurulmuştur. Söz konusu kaynaklara baktığımızda İslâm'ın ilk dönemlerinde kimin tarafı olursa olsun taraf tutanlar için kullanılan şîa kelimesi, zamanla sadece Hz. Ali taraftarlarına özgün bir kavram olarak nitelik kazanmıştır, diyebiliriz. Öte yandan râfıza teriminin alçaltıcı, küçümseyici bir isim olarak algılanması, İmâmiyye mensuplarının dikkatini çekerek büyük bir etki yaratmış, bunun üzerine "kötülüğü terk edenler, kötülerden uzaklaşanlar" şeklinde muhtevasıyla ilgisiz bir anlam yüklenip kendisinde gurur unvanı

taşıyan olumlu içerik kazandırılmıştır. Eş'arî ise söz konusu kavramlarla ilgili tarihsel ve dinî açıklamada bulunma zarureti görmemiş, söz konusu kavramları olduğu gibi aktarmıştır. Aynı şekilde o, Şîa'nın imâmet telakkisinin nasıl ve neden ortaya çıktığı; hangi dinî ve siyasî faktörlerin imâmet teorisinin meydana gelmesine sebep olduğundan bahsetmemiştir. Ancak Şîa'nın kendi içerisinde tutarlı bir imâmet nazariyelerinin olmadığını; en azından bu konuda tam bir ittifak bulunmadığını da kaydetmiştir. Eser, kavramlar başta olmak üzere mezhepleri ortaya çıkaran amillere ve modern bakış açısının öncüllerinden olan yayıldığı coğrafya ve müntesiplerinin sosyo-ekonomik eğilimleri hakkında detaylı bir bilgi vermemiş olsa da belirli bir perspektiften, çeşitli önyargılardan ve kendine özgü çıkarımlardan etkilenmeden vakıaları oldukları gibi anlatmaya gayret etmiştir. Bu yönü eserin İslâm Mezhepleri Tarihi alanında kazanmış olduğu yüksek ilginin belki de en dikkate değer sebebini teşkil etmiştir. Öte yandan o, iftirak hadisi olarak şöhret bulmuş yetmiş üç fırka hadisini tasnif metodunun merkezine almamıştır. Eş'arî mezhep tasnifleri yaparken Şîî mezheplerini eserinde özenle kaydetmiş ve kendisinden sonra gelen Milel-Nihal türü yazı geleneğine öncülük etmiştir. O, yapmış olduğu tasniflerde Şîî terminolojisi ve literatürünü oluşturan söz konusu kavramlara tarafsız bir gözle bakmış; olay ve olgulara elinden geldiğince objektif bir şekilde aktarmaya çalışmıştır.

Kaynakça | References

- Atalan, M. (2009). "Ca'fer es-Sâdık'ın Rafizilerle Tartıştığını Anlatan Bir Risale: Hâzihi Munazâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfizi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 21-38. https://isamveri.org/pdfdr/D03265/2009_1/2009_1_ATALANM.pdf.
- Atay, R., Gürsu, O. (2018). "Eş'ari Düşüncesinde Özgür İradenin İmkânı". *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arîlik) Bildirileri* (Ed. Mustafa Aykaç vd.). Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası.
- Bağdâdî, Adulkâhir. (2020). *el-Fark beyne'l-Firak Mezhepler Arasındaki Farklar* (çev. Ethem. Ruhi Fığlalı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozan, M. (2004). *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan. (1980). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Helmut Ritter). Weisbâden: Franz Steiner Verlag.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan. (2005). *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Fığlalı, E. R. (1994). "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (33-46 ss.). (ed. Ethem Ruhi Fığlalı). İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı.
- Fığlalı, E. R. (2020). *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Fığlalı, E. R. (1984). *İmâmiyye Şiası*, Ankara: Selçuk Yay.
- Gökalp, Y. (2013). "Zeydiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeydiyye>. (01.08.2023).
- Hanbel, Ahmet b. Muhammed. (1985). *Es-Sünne* (thk. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî), Demmâm: Dâru Ğbn Kayyim.
- Kummî, S'ad b. Abdullah ve Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ (2004). *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Firak ve Fıraku's-Şi'a, Şiî Firkalar* (çev. Hasan Onat), Ankara: Ankara Okulu.
- Muzaffer, Muhamed Rıza. (1978). *Akaaidü'l-İmâmiyye* (çev. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul: Yayıncılık Matbaası.

- Onat, H. (1997). “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1-2 (1997), 79-118. https://isamveri.org/pdfdrq/D00001/1997_C36/1997_c36_ONATH.pdf.
- Onat, H. (2015). “Şiiliğin Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Haraketler”. *İslâm Mezhepleri Tarihi* (153-174ss). (ed. Hasan Onat ve Sönmez Kutlu). Ankara: Grafiker.
- Onat, H. (2019). *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*. İstanbul: Endülüs.
- Öz, M. (1996). “Gâliyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/galiyye> (29/08/2023).
- Öz, M. (2007). “Râfizîler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rafiziler> (29/08/2023).
- Öz, M. (2010). “Şîa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sia#1> (29/08/2023).
- Şehristânî, Ebu'l Feth. (2021). *Milel ve Nihal* (çev. Mustafa Öz), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Teber, Ö. F. (2007) “İbn Hazm'ın Gâliyye'ye (İtidal Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 10/29 (2007), 115-128.

Structured Abstract

Various works have been written about many theological and political sects that emerged in Islamic history, as well as their formation processes, prominent scholars, views, concepts and adherents. Abu'l-Hasan al-Ash'arī has a very important place among the authors of these works. Al-Ash'arī's Maqālāt is one of the most important and valuable works for the researchers of the History of Islamic Sects in terms of the correct understanding of sects and factions. The author's limitation of himself by stating that the previous authors of maqālāt made mistakes that should not be made while explaining the sects and promising that he would not exhibit such a wrong behavior while writing his work is not a methodical approach that can be seen frequently in history. In our study, the theological and political factions and the concepts attributed to them in Shi'ism, which is one of the sects that left its mark on the history of Islamic thought, were examined by focusing on al-Ash'arī's Maqālāt al-Islamiyyīn wa Ihtilāfu al-Musallīn. The situations in which concepts are correctly placed and used in human mentality are of great importance. The correct use and understanding of concepts in their initial formation and later periods depends on knowing their historical processes and connections. As a matter of fact, a concept that is initially political may acquire a theological character in the historical process and create concept confusion. An environment dominated by conceptual confusion can lead to baseless intellectual debates and even actual conflicts. It is seen that today's Muslims have still not overcome the difficulties in separating the religious sphere (i'tikadi issues) from the political sphere, as in the past of the Islamic world, and do not have the breadth of understanding to tolerate the differences of understanding produced by new problems. In this respect, this study aims to clarify the course of these concepts in the historical process. In this regard, the study aims to answer the question "How did al-Ash'arī use the concepts of Shī'a, Gāliyya, Rāfiza, Zaydiyya and imāmah in his work?" and to analyze the lexical and terminological meanings of these concepts by taking into account the place, time and historical processes.

While trying to draw political and religious maps of the concepts that al-Ash'arī included in his work, other Maqālāt-type works that refer to the history, place and cultural codes of these concepts and contemporary studies based on them have been frequently consulted. When we look at the aforementioned sources, we see that the word shī'a, which was used in the early Islamic period for those who took sides no matter whose side they were on, has become a concept unique only to the followers of Prophet Ali. On the other hand, the fact that the term rāfiza was perceived as a demeaning and disdainful name attracted the attention of the Imāmiyya members and created a great impact, whereupon an unrelated meaning such as "those who abandoned evil, those who distanced themselves from evil" was attributed to it and it was given a positive content that carried the title of pride. Ash'arī, on the other hand, did not see the necessity to make historical and religious explanations about the concepts in question, and conveyed them as they were. Likewise, he did not mention how and why the Shī'a's conception of imāmah emerged and which religious and political factors led to the emergence of the theory of imāmah. However, he also noted that the Shī'a did not have a coherent theory of imāmah within themselves; at least there was no complete unanimity on this issue. Although the work does not provide detailed information about the causes that led to the emergence of sects, especially the concepts, and the geography of their spread and the socio-economic tendencies of their adherents, which are the antecedents of the modern perspective, it has endeavored to explain the facts as they are from a certain perspective, without being affected by various prejudices and idiosyncratic inferences. This aspect is perhaps the most noteworthy reason for the high level of interest this work has gained in the field of the history of Islamic sects. On the other hand, he did not place the hadith of seventy-three factions, which became famous as the hadith of iftiraq, at the center of his method of classification. While classifying the

Ash'arite sects, he carefully recorded the Shi'ite sects in his work and pioneered the tradition of writing in the Milal-Nihal genre that came after him. In terms of understanding the sects and factions correctly, al-Ash'arî's Maqalat is one of the most important and valuable works for researchers of the History of Islamic Sects.

Tabâtabâi'nin Sünnî Müfessir Görüşlerini ve Muhammed Abduh-Reşit Rıza'nın Bazı Görüşlerini Ele Alış Biçimi

Tabatabai's Sunni Expressionist Views, The Way Muhammed Abduh and Reşit Reza Handled Their Views

Öz

Bir müfessirin tefsirinde başvurduğu kaynakların bilinmesi kendisinden önceki âlimlerden, çağdaşlarından etkilenme düzeyini, özgün düşüncelerini tesbit etme ve müfessirin ilmi şahsiyetini ortaya koyma açısından önemlidir. Tabâtabâi, hem Şii hem de Sünnî kaynaklara hâkimiyeti, sıklıkla Sünnî kaynakları kullanması, bu kaynakları tenkit etmesi, Şia akidelerini Sünnî görüşlerle delillendirmesi ile diğer Şii müfessirlerden ayrılır. Sıklıkla Taberî, Râzî, Zemahşerî, Şevkânî, İbn Kesîr'in tefsirlerine başvurur. Süyûtî'nin *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr* isimli tefsiri ana kaynaklarındandır. *Buhârî, Müslim, Nesâî, Muvatta'a* da müracaat eder. Tabâtabâi, Sünnî âlimleri, müfessirleri genellikle ölçülü bir şekilde tenkit eder, her halukarda kendi mezhebî görüşlerini savunur. O, 'ictimâî tefsir ekolü'nün, Muhammed Abduh ve talebesi Reşit Rıza'nın etkisinde kalır, Kur'an'ın hidayet rehberi olduğunu savunur. Ancak muasır olan *el-Menâr* tefsiri yazarları Abduh ve Reşit Rıza'yı Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki tartışmalı konuları etraflıca ele almaları, Şia'yı eleştirmeleri dolayısıyla sıkça tenkit eder, bazen de tenkidin dozunu arttırır. *el-Mizân* tefsiri'nde müfessirin temel çıkış noktası, İsnâ Aşeriyye'nin inanç esasları olmakta, ahkâm ayetlerini mezhebî akidelerine göre tefsir etmektedir. Bazı ayetleri Ehl-i Beyt, imamet/hilafet ve Hz. Ali ile alakalandırmakta, mut'ayı, abdestte ayakların meshini savunmaktadır. Müfessir, Akaid konuları haricinde modern, akılcı, bilimsel, özgün fikirler ortaya koymuş, felsefeyi yorumlarıyla geliştirmiş, İslâmî ve modern ilimlere katkılar yapmıştır. Bu makalede, Tabâtabâi'nin başvurduğu Sünnî kaynaklar, başvuru biçimi, üslubu, gayesi, etkilenme düzeyi, ne gibi sonuçlara ulaştığı birçok örnekle ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Makale, müfessirin kullandığı bu kaynakları isim isim zikretmesi, bunlara başvururken izlediği yöntemi ve ulaştığı sonuçları geniş kapsamlı ele alması hasebiyle önemlidir. Çalışmada tahlil-terkip yöntemine başvurulmuş, analiz ve sentezler yapılmıştır. Müfessirin Sünnî görüşleri ele alış biçimi ortaya koyulurken genellikle tefsirine başvurulmuştur.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Tabâtabâi, Şii, Sünnî âlimler, Muhammed Abduh, Reşit Rıza.

Abstract

The knowledge of the sources a commentator (mufassir) uses in their exegesis (tafsir) is crucial for determining the level of influence from previous scholars and contemporaries, identifying original thoughts, and revealing the scholarly personality of the commentator. Tabatabai distinguishes himself from other Shi'i commentators through his mastery of both Shi'i and Sunni sources, frequently referencing Sunni sources, critiquing them, and substantiating Shi'a beliefs with Sunni views. He often refers to the tafsirs of Tabari, Razi, Zamakhshari, Shawkani, and Ibn Kathir. Al-Suyuti's "ad-Durr al-Manthur fi't-Tafsir al-Ma'thur" is one of his main sources. He also consults Bukhari, Muslim, Nasa'i, and Muwatta. Tabatabai typically criticizes Sunni scholars and commentators in a measured way, always defending his sectarian views. He is influenced by the 'societal exegesis school', under the influence of Muhammad Abduh and his student Rashid Rida, advocating the Quran as a guide to enlightenment. However, he frequently criticizes Abduh and Rashid Rida, authors of the contemporary "al-Manar" tafsir, for their extensive treatment of controversial issues between Sunnis and Shi'as and their criticism of Shi'a, occasionally intensifying his critique. In his "al-Mizan" tafsir, the primary focus of the commentator is the doctrinal principles of the Twelver Shi'a (Ithna Ashariyya), interpreting verses of law according to his sectarian beliefs. He associates some verses with the Ahl al-Bayt, imamate/caliphate, and Ali, and advocates for practices like mut'ah and wiping over the feet in ablution. Aside from theological subjects, the commentator presents modern, rational, scientific, and original ideas, advancing philosophy with his interpretations and contributing to Islamic and modern sciences. This article aims to thoroughly present Tabatabai's use of Sunni sources, his approach, style, purpose, level of influence, and the outcomes achieved with numerous examples. The article is significant for detailing the sources he used, his methodology, and the conclusions he reached. The study employs analysis-synthesis methods, focusing primarily on his tafsir to illustrate his approach to Sunni views.

Keywords: Tefsir, Tabâtabâi, Shiite, Sunni Scholars, Muhammad Abduh, Reşit Rıza.

Hatice Erkoç

Doktora, Van İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Van, Türkiye/Phd, Van Directorate of National Education
hatice-erkoc@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0803-1656
https://ror.org/00jga9g46

Makale Türü-Article Type: Araştırma
Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 01.02.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 02.11.2023
Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atf/Cite as: Erkoç, H. (2023). Tabâtabâi'nin sünnî müfessir görüşlerini ve Muhammed Abduh-Reşit Rıza'nın bazı görüşlerini ele alış biçimi. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1515-1543.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Hatice Erkoç

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints:

turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (1904-1981) İran bilim ve kültür havzasında yetişmiş, İsnâ Aşeriyye mezhebine mensup Şîî bir âlimdir. Dînî ilimlerin yanı sıra matematik, astronomi, ilm-i felek, felsefe, yüzey-uzay geometrisi ve çıkarsamalı cebir alanlarında da eğitim almıştır. Bu ilimlerin birçoğunun yöntemsel yaklaşımlarını ve kavramlarını tefsirinde kullanmıştır. Tefsirinde on dört asırlık Şîa geleneği ile İslâmî bilimler ve modern bilimleri; kelâm, fıkıh, tasavvuf vb. ile felsefe, tarih, psikoloji, sosyolojiyi bir araya getirmeye muvaffak olmuş, farklı düşünce ve yaklaşımlar arasında köprüler kurabilmiştir.

“Tabâtabâî müfessir olmasının yanı sıra, ‘Aşkın Hikmet Okulu’na (Molla Sadra (v. 1050/1641) tarafından XVII. asırda temelleri atılan felsefî bir sistemdir) mensup Müslüman bir filozoftur. Önemli felsefî eserler yazmış, durağanlaşan İslâm düşünce ve felsefe tarihini hareketlendirmiştir. Geleneksel ilimleri okutmakla meşhur Kum medreselerinde tefsir, kelâm, felsefe, mantık gibi ilimlerin okutulmasını sağlayarak medreselerin eğitim sisteminde köklü bir reform yapmış, geleneksel ilimlerle modern ilimleri meczetmiştir. Tabâtabâî, Fransız müsteşrik Prof. Henri Eugenie Corbin (v. 1978) talebesi Seyyid Hüseyin Nasr, âlim ve bilginlerin katıldığı yüksek seviyeli felsefî toplantılar düzenlemiştir.” (Erkoç, 2021: 157-183; Erkoç, 2020: 1-12; Erkoç, 2020: xiii-xiv)

el-Mîzân, kendisine has özellikleri bulunan özgün bir eserdir. *el-Mîzân*, bilimsel, sosyolojik, felsefî, tarihî, ahlâkî, tasavvufî ve ansiklopedik bir tefsirdir. *el-Mîzân*'ın en önemli özelliği Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmesidir. *el-Mîzân*'da İmâmiyye-İsnâ Aşeriyye inanç esaslarını savunan Tabâtabâî, tefsirinde bazı âyetleri özellikle de mübhem âyetleri siyak-sibakından kopararak Ehl-i Beyt, Hz. Ali (v. 40/661), imamet ile alakalandırır, akidesini Kur'ân'a onaylatma yoluna gider. Tabâtabâî, üretken bir alimdir, elliye yakın eser yazmıştır. (Erkoç, 2020: 38-40) Türkiye'de Tabâtabâî ile ilgili araştırmalar da yapılmıştır. (Erkoç, 2021: 157-183)

1. *el-Mîzân*'ın Sünnî Kaynakları

Şîî müfessir Tabâtabâî hem Şîî kaynaklara hem de Sünnî kaynaklara müracaat eder. Tabâtabâî, birçok Sünnî tefsir, hadis, tarih ve lugat kaynaklarına başvurmuştur. Bunlar aşağıda sıralanmıştır.

1. 1. Tefsir

“Ebu İshak Ahmed b. İbrahim Sa'lebî (v. 427), *el-Arâisü fi kısas-ı l-enbiya*, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (v. 310/922), *Camiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, Ebu Abdullah el-Kurtubî (v. 671), *el-Camiu li ehkâmi'l-Kur'ân*, Celeleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyûtî (v. 911). *ed-Dürü'l-mensûr fi t-tefsîri'l-me'sûr* (I-XVI). Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi Cessâs (v. 376), *Ehkâmü'l-Kur'ân*, Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali el-Beydâvî (v. 791), *Envâru't-tenzil ve esrâru't te'vil* (I-V). Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (v. 1250), *Fethu'l-kadîr* (I-V). Ebu's-Suud el-Amidî, Muhammed b. Muhammed (v. 951), *İrşâdü'l-aklı's-selîm ilâ mezaye'l-Kur'ân'il-Kerîm* (I-IX). Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (v. 538/1143), *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücühü't-te'vil* (I-IV). Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasen b. Ali Râzî (v. 606/1209), *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (I-XXXII). Ebi'l-Fadl Şihabüddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî (v. 1270), *Rûhu'l-meânî tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm ve's-seb'ul-mesânî* (I-VI). Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim (v. 741), *et-Te'vilü li mealimi't-tenzil* (el-Hâzin). İbn Kesîr Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer (v. 774/1372), *Tefsir-u Kur'ân-il-azîm* (I-IV). Şeyh Tantâvî Cevherî (v. 1940), *el-*

Cevâhiru fi tefsîri'l-Kur'ân. Reşit Rıza (v. 1935), *Tefsîru'l-Kur'ân'il-hakîm (Tefsir-u menâr)* (I-XII).” (Tabâtabâî, 1997; el-Evsî, 1985, 57-90; Habibov, 2007: 1-280; Tayeh, 2017; Erkoç, 2020: 88-91)

1. 2. Hadis

“İbnü'l-Esir eş-Şafîî, *Camîu'l-usûl li ehâdisi'r-rasûl*. İmam Malik (v. 179), *Muvatta'*. İmam Buhârî (v. 256), *Sahîhu'l-buhârî*. Müslim (v. 261), *Sahîh-ı müslim*. Ebu Davud (v. 275), *Sünen-i Ebu Davud*. Nesâî (v. 303), *Sünenü'n-nesâî*. Tirmizî (v. 279), *Sünenü't-tirmizî*. Beyhakî (v. 458/1066), *ed-delâil*. İbn Hacer el Askalanî (v. 1449), *Fethu'l-bâri fi şerhu sahîhu'l-buhârî*. Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail Nühas (v. 338), *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. Ebu Abdullah Muhammed en-Neysaburî (v. 405), *Müstedrekü'l-hâkim*. Ebu Nüaym el-İsfehânî (v. 430), *Hilyetü'l-evliyâ*. Beyhakî (v. 458), *Sünenü'l-beyhakî*. İbn Abdü'l-Ber el-Malikî el-Kurtubî, *el-İstîab fi ma'rifeti'l-eshâb*. Ahmed b. Hanbel (v. 855), *el-Müsned*. Zemahşerî (v. 538), *Rabîu'l-ibrâr*. Şeyh Şehid Ebu Ali Muhammed en-Neysaburî, *Ravdatü'l-vaizîn ve besiratü'l-müteazzîn*. Beyhakî, *Şe'bü'l-iman*. İbn Arabî el-Mearifî el-Endülisî el-Malikî (v. 1148), *Şerhu'l-camîu's-sahîh li't-tirmizî*. İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzîbü't-tehzîb*. İbn Kayyim el-Cevzî (v. 1350), *Zâdü'l-meâd*. Hafız Zehebî (v. 748), *Mizânü'l-i'tidal fi nekdi'r-ricâl*. İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. Celalüddin es-Süyûtî (v. 911), *Cem'ul-cevâmi'*.” (Erkoç, 2020: 91-94)

1. 3. Tarih

“Ebu Muhammed Abdülmelik el-Mearifî (v. 213), *Sîratü ibn hişam*. Ebu Basîr, *Kasas'ul-enbiya*. Muhammed b. Umer b. Vakîd Vakîdî (v. 207), *el-Meğazî*. Ahmed b. Ebu Yakub (v. 259), *Tarihu'l-ya'kubî*. Ebu Cafer Muhammed b. İbn Cerir et-Taberî (v. 310), *Tarihu't-taberî*. Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî Ebu Rayhan el-Beyrunî (Birûnî) (v. 440), *Tehkîku ma li'l-hindi min mekuletin mekbuletin fi'l-akli ev merzule*. Ali b. Huseyn Mesûdî (v. 345), *Mürücü'z-zeheb*. Muhammed b. Abdü'l-Kerîm eş-Şehristânî (v. 548), *el-Milel ve'n-nihal*. Ebu Muzaffer Yusuf İbn Cevzî (v. 654), *Mir'atü'z-zeman fi tarihi'l-e'yan*. Hafız Ebu'l-Fida' İsmail b. Kesîr (v. 774), *el-Bidaye ve'n-nihaye*. Muhammed b. Mahmud el-Âmilî, *Nefâisü'l-fünun fi araisi'l-uyun*. Ali b. İbrahim b. Ahmed b. Ali b. Umer el-Halebî el-Kahirî eş-Şafîî (v. 1044), *es-Sîratü'l-halebiyye*. Doktor Abdurrahman el-Kiyalî, *Şeriat-ü hammurabî*.” (el-Evsî, 1985: 57-90)

1. 4. Lugat

“İsmail b. Hammad el-Cevherî (v. 396), *es-Sihâh*. Rağîb el-İsfehânî (v. 502/1108), *Mu'cem-ü müfredat-i elfazı'l-Kur'ân*. İbn Manzur el-Mısırî (v. 735), *Lisanü'l-arab*. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mükarri el-Feyumî (v. 770), *el-Misbâhu'l-münîr*. Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî (v. 817), *el-Kamüsü'l-muhit*. es-Süyûtî, *el-Mezheru fi ulmi'l-lügâ*.” (el-Evsî, 1985: 57-90)

1. 5. Mukaddes Kitaplar

“Müfessir, Kur'ân ayetleriyle karşılaştırmak için kutsal kitaplardan da alıntılar yapar. *İncil*. Mecusilerin kutsal kitabı *Osta*. *Tevrat*. Rumların kitabı *es-Süvat*. *Kamusu'l-Kitabi'l-Mukaddes*. *Mezâmir-u Davud*. Brahmanların kitabı *Vedalar*.”

1. 6. Genel Kaynaklar

“İmam eş-Şafîî (v. 204), *el-Ümm*. İbn Rüşd (v. 595), *Bidayetü'l-müctehid*, el-Büstânî, *Dâiratü'l-mearif*. el-Cürcanî Abdü'l-Kâhir (v. 1078), *Delailü'l-i'caz*. İbn Arabî es-Sufî (Muhyiddin) (v. 638), *ed-Dürü'l-mektûm*. Ebu Hamid el-Gazzâlî (v. 1111), *İhyaü ulumi'd-din*. Mes'ûdî (v. 345/956), *İsbat'ül-vasıyyet*. Süyûtî (v. 911), *el-*

İtkanü fi ulumi'l-Kur'ân. Birûnî, *Kitabü't-tehkîk ma lil hind min makulet.* Rağıb el-İsfehani, *Mühâdaratü'l-üdeba ve mühaveratü's-şuara.* Râzî, *es-Sirru'l-mektûm fi muhatabeti's-şemsî ve'l-kameri ve'n-nücum.* Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm.* "Tabâtabâî, *el-Mizan*'da felsefî söz ve görüşleri de ele alır. Eflâtun, İbn Sîna, Şirazî, Gazzâlî, İbn Teymiyye, Şehristânî'nin görüşlerine yer verir, gerekirse tenkit eder. Zamanının dergi ve gazetelerine de zaman zaman başvurur." (el-Evsî, 1985: 57-90; Habibov, 2007: 1-280; Tayeh, 2017)

2. Sünnî Âlimlerin Görüşlerini Ele Alışı

Bu bölümde Tabâtabâî'nin Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalı hususlarda Sünnî âlimlerin görüşlerini ele alış biçimine, onları tenkidine, bir kısmının görüşünü onayına değineceğiz.

Tabâtabâî 'ictimâî tefsir ekolü'nün, Abduh (v. 1905) ve talebesi Reşit Rıza'nın etkisinde kalmıştır. Kur'ân'ın insanın hidayeti için gönderilmesini, toplumsal konuları ön plana çıkarmış, İslâm aleminin karşılaştığı sorunların çözümünü, zamana ve dinin özüne uygun olarak Kur'ân ve sünnetin yeniden yorumlanmasında görmüş, Şîi dünyasında da bu akıma önderlik etmiştir. (Erkoç, 2020:132-133) Tabâtabâî, *el-Menâr* sahibi olarak isimlendirdiği, Şîa düşüncesini eleştiren ve çağdaşı olan bu iki ismi birçok konuda tenkit etmiştir. Sünnîlerle tartışmalı pek çok konuda her iki müfessirin görüşlerini ele alışına da değinilecektir.

2. 1. Sünnî Âlimlerin Görüşünü Tenkidi

2. 1. 1. Hz. İbrahim'in Oğlu İshak'ın Kurban Edildiğini Savunan Taberî'yi Tenkidi

Taberî tarihinde Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmekle imtihan edildiğini, ancak selef alimlerinin bu oğulun İsmail mi İshak mı olduğu konusunda ihtilafa düştüklerini belirtir. Ona göre o oğul İshak'tır. Bu oğulun İshak olduğu ile ilgili birçok rivayet nakleder. İsmail olduğu ile ilgili rivayetleri de nakleder. "*Kurban edilmek istenen çocuk İshak'tır*" rivayetlerinin diğerlerine göre daha açık olarak delillendirildiğini söyler. (Taberî, 1119: 1/263-264-265-270) Ona göre, bunun Kur'ân'dan delili şu ayettir: '*Ben Rabbime gideceğim, O beni doğru yola ileticek. Rabbim, bana iyilerden lutfet.*' (Kur'ân-ı Kerîm 37: 99-100) Bu duadan sonra Allah, kendisine halîm bir çocuk müjdelediğini belirten haberi verir. Sonra çocuk yanında koşacak çağa erişince, İbrahim'in bu çocuğu kurban ettiğiyle ilgili rüyayı gördüğünü haber verir. Taberî, Kur'ân'da Hz. İbrahim'e müjdelenen İshak haricinde bir çocuk görmediğini de söyler. (Taberî, 1119: 1/271; Tabâtabâî, 1997: VII/239-242)

Tabâtabâî Şîi kaynaklardan gelen rivayetlerde kurban seçilen çocuğun İsmail olduğunun belirtildiğini, Sünnî kanallardan nakledilen rivayetlerde ise ihtilâf olsa da genel kabulün Hz. İsmail olduğunu söyler. Tabâtabâî, kurbanlık olarak seçilen oğulun İshak olduğunu söyleyen Taberî'yi eleştirir, bu konudaki rivayetleri sahih görmez. Taberî, bu konuda Hz. İbrahim'in Allah'tan bir çocuk talep ettiği ayeti delil olarak kullanır. Tabâtabâî ise bu dua ile bu çocuğun Sara'dan doğmasını istemediğini, duasından sonra gelen müjdeyi İshak'la müjdelenmesi şeklinde açıklamanın bir delili olmadığını belirtir. Ardından delilin bu çıkarsamanın tersini gösterdiğini, Allah'ın bu ayetlerde ona halîm bir çocuğu müjdeledikten sonra, çocuğun kurban edilmesini istediğini, daha sonra İshak'ın müjdelenmesini zikrettiğini söyler. Bu hususların ele alındığı ayetleri inceleyen bir insanın, ikinci kez müjdelenen çocuğun ilk müjdelenen çocuktan farklı olduğundan şüphe etmeyeceğini, İbrahim'in a.s. daha önce İshak haricinde bir çocukla müjdelendiğini, bunun da İsmail'den başkası olmadığını belirtir. (Tabâtabâî, 1997: VII/239-242) Bizim görüşümüz de müjdelenen ve kurban edilen çocuğun Hz. İsmail olduğu yönündedir. Bu rivayetler daha sahihtir.

2. 1. 2. Hz. İbrahim'in Üç Hususta Söylediği Söz Dolayısıyla Şefaahat Edemeyeceği Hadisine Yer Veren Sünnî Hadis Kaynakları Tenkidi

Müfessir, Ehl-i Sünnet kaynaklarında sıkça geçen Hz. İbrahim'in üç hususta yalan söylediği ile ilgili rivayetleri hoş görmez ve bir peygamberin yalan söylemekle itham edilemeyeceğini belirtir. *Buharî, Müslim, Müsned, Taberanî, Tirmizî*, Peygamber Efendimiz'den s.a.v. kıyamet gününde şefaate ilgili uzun bir hadis nakleder. Bu hadiste, kıyamet günü insanlar sırayla bütün peygamberlere gidip şefaate isterler; fakat her peygamber yaptığı hatalardan birini söyleyerek mazeret bildirir, onları kendisinden sonraki peygamberin yanına yönlendirir. İnsanlar İbrahim'in a.s. yanına giderler ve ondan kendiler için şefaateçisi olmasını dilerler. İbrahim a.s. onlara şöyle der: 'Benim yapacak bir şeyim yok ben üç kere yalan söyledim.' 'Ben hastayım', 'şu büyükleri yapmıştır' ve karıma, 'benim kız kardeşim olduğunu söyledim.' der. En son Hz. Muhammed'in s.a.v. yanına gelirler ve Hz. Muhammed onların isteklerine icabet eder. (*Buhari*, Enbiya 8; *Müslim*, Fedâil, 154; *Tirmizi*, Tefsir 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 403; Tabâtabâî, 1997: VII/ 235-239)

Buharî (v. 870) ve *Müslim* (v. 875) *Sahih* 'lerinde ise Ebû Hüreyre tarikıyla Peygamberimizin s.a.v. şöyle dediği nakledilir: "Hz. İbrahim üç yerde yalan söylemiştir. Yalanlarından ikisi yüce Allah içindir. Biri, 'Ben hastayım.' demesi, bir de, şu büyük put yapmıştır.' demesidir. Bir yalanı ise Sara ile ilgilidir. İbrahim zorba kralların yurtlarına beraberinde güzel karısı Sara ile gider. İbrahim ona: 'Bu zorbalar, senin benim karım olduğunu bilseler, senden dolayı bana saldıracaklardır. Eğer sana sorarlarsa, benim kız kardeşim olduğunu söyle. Çünkü sen dinde benim kardeşimsin...' Zorbanın ülkesine girdiklerinde, zorbanın adamlarından biri Sara'yı gördü ve gidip zorba krala haber verdi ki: 'Senin ülkeneye bir kadın gelmiş bulunuyor. Bu kadın ancak sana yakışır.' Bunun üzerine zorba kral onu çağırdı ve yanına aldırdı. İbrahim namaza durdu. Kral Sara'nın yanına girdiğinde ona üç defa elini sürmeye yeltendi ancak güç yetiremedi. Eli şiddetli bir ağrıya tutuldu, Sara dua edince açıldı. İbrahim Sara'yı görünce namazdan ayrıldı ve ona, 'Ne oldu?' diye sordu. Sara, 'Allah günahkâr adamın bana dokunmasına engel oldu. Bir de bana bir hizmetçi hediye etti.' dedi..." (Tabâtabâî, 1997: VII/235-239)

Müfessire göre mantık her iki hadisi de onaylamamaktadır. Şayet hadislerde geçen olaylarla ilgili sözlerinin doğru olmadığı kastediliyorsa, bunların vakıda yalan olmadıkları ortadadır. Bunlar tevriye ve sanatsal anlatımın örneklerindedir. Başka bir hadis ise şöyledir: "İbrahim üç kere yalan söylemiştir. Her üçünü de Allah için söylemiştir." Diğer bir rivayet ise şöyledir: "Bu yalanların tümü, Allah'ın dini hakkında yapılan tartışmada söylenmiş ve Allah'ın dini savunulmuştur." Öyleyse niçin kıyamet günüyle ilgili hadiste Hz. İbrahim'in bunları günah olarak gördüğü ve şefaate etmemek için bunları söylediği zikredilsin? Ona göre, şayet son iki hadiste zikredildiği gibi herhangi bir peygamberin Allah yolunda ve dini için yalan söylemesi caizse, İbrahim'in bu fiili O'nun Allah için çektiği sıkıntılardan sayılmalı ve O'nun için hasenat olmalıdır. Böyle bir davranışın peygamberlik makamıyla uyumsuz olduğunu ve güvensizlik meydana getireceğini belirtir. Şayet bu gibi sözler yalan sayılsa ve Allah katında şefaati engelleseydi Hz. İbrahim'in, yıldızı, ayı ve güneşi görürken, "Budur rabbim!" demesi bu özelliğe yakışırdı ve şefaate engel olması gerekirdi. "Yıldızlara bir göz attı, 'ben hastayım.' dedi." Tabâtabâî, Hz. İbrahim'in hasta olduğu sözünün doğru olmadığına dair ayetlerden ipucu bulunamayacağını söyler. Hz. İbrahim hasta olabilir ancak bu hastalığı putları kırmayı engelleyecek kadar ilerlememiş olabilir. Kavmi "ilâhlarımıza bunu sen mi yaptın ey İbrahim?" diye sorduklarında İbrahim Peygamber, "belki şu büyüğü yapmıştır." dedikten sonra, "onlara sorun şayet konuşuyorlarsa." demiştir. Bu sözünü de yalan olarak görmek mümkün değildir. Buradaki hedefin karşı tarafın düşüncesinin yanlışlığını itiraf ettirmek olduğunu söyler. "Sen bilirsin ki, bunlar konuşmazlar. Peki dedi, siz Allah'tı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar vermeyen şeylere mi tapıyorsunuz? Yuh size ve Allah'tan başka tapıklarımıza. (Kur'an-ı Kerim 21: 65-67) Müfessir, maksadın bu üç sözün gerçekten yalan olduğu ise, bunun Allah'ın kitabına muhalefet olduğunu vurgular. Yüce Allah'ın, "Kitapta İbrahim'i an. O doğru sözlü bir

peygamberdi." (Kur'an-ı Kerim 19: 41) ayetinin içerdiği övgülerle, başı sıkıştığında yalana başvuran yalancı bir insanın örtüşmeyeceğini dile getirir. (Tabâtabâî, 1997: VII/235-239) Tabâtabâî, mantık silsilesi içerisinde rivayetlerdeki tutarsızlıkları görerek, hiçbir peygamberin yalancı olamayacağını, ayetlerde geçen hususların yalan kabul edilemeyeceğini belirterek, Hz. İbrahim'in doğru sözlü olduğunu âyetle delillendirerek rivayetlerdeki Hz. İbrahim'in yalan söylediği iddia edilen hususları reddeder. Aynı şekilde biz de Hz. İbrahim'in peygamber olması gereği doğru sözlü olduğunu, kendisine kesinlikle yalan isnat edilemeyeceğini benimsiyoruz. Bu sözlerinden sonra istiğfar etmesinin emredilmemesi de bu görüşü doğrular.

2. 1. 3. Vahşi'nin Affedildiğini Nakleden Tabersî ve Râzî'yi Tenkidi

Tabâtabâî, *Mecmeu'l-Beyân* Tefsiri'nde Nisa Suresi 4/48. ayetinin Kelbî'nin (v. 146/763) Vahşi (v. 644) ve arkadaşlarından oluşan müşrikler hakkında indiğini söylediği rivayete yer verdiğini belirtir. *"Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira etmiş olur."* Vahşi'ye Hz. Hamza'yı (v. 3/625) öldürdüğünde işlediği bu cinayete karşılık azat edileceği vaat edilir, fakat kendisine verilen söz yerine getirilmez, pişman olur ve Peygamberimize s.a.v. arkadaşlarıyla şöyle bir mektup yazar: Biz yaptığımıza pişman olduk. Bizi Müslüman olmaktan alıkoyan bir husus var, o da şu ki; sen Mekke'deyken: *"Onlar ki, Allah ile beraber başka bir tanrıya yalvarmazlar..."* (Kur'an-ı Kerim 25: 68) demiştin. Biz ise Allah'ın yanı sıra başka bir ilâha taptık, Allah'ın yasakladığı cana kıydık ve zina yaptık. Eğer bu engel olmasa sana uyardık." "Bunun üzerine, *"Ancak tövbe ve iman edip iyi amel işleyenler başkadır..."*(Kur'an-ı Kerim 25:70) diye başlayan iki ayet nazil oldu. Peygamberimiz s.a.v. bu iki ayeti bir mektupla Vahşi ve arkadaşlarına gönderdi. Vahşi ve arkadaşları ayetleri okuyunca Peygamberimize şu mektubu yazdılar: 'Bu şartlar ağırdır. İyi ameller işlemeyerek bu ayetlerin kapsamına giremeyeceğimizden korkuyoruz. 'Bunun üzerine, *"Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar..."* ayeti nazil oldu. Vahşi ve arkadaşları bu ayeti okuyunca, 'Allah'ın istediği kimselerin içine giremeyeceğimizden korkuyoruz.' diye yazdılar." Bunun üzerine, *"Ey kendi(lerine kötülük edip) nefislerine zulmetmiş olan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah bütün günahları bağışlar."* (Kur'an-ı Kerim 39: 53) ayeti nazil oldu. Peygamberimiz bu ayeti Vahşi ve arkadaşlarına gönderdi. Adamlar bu ayeti okuyunca hep birlikte İslâm'a girdiler ve hemen Peygambere gittiler. Peygamberimiz de onların İslâm'ını kabul etti. Bu sırada Vahşi'ye, *'anlat bana, Hamza'yı nasıl öldürdün?'* dedi. Vahşi işlediği cinayeti anlatınca Peygamberimiz ona, *'gözime görünme, benden uzak dur!'* dedi. Bunun üzerine Vahşi, Şam'a yerleşti ve ölünceye kadar orada kaldı. (Tabersî, 2006: III/85; Tabâtabâî, 1997: IV/390-391)

Allâme, bu rivayeti Fahr-i Râzî'nin (v. 1210) *el-Kebîr* adlı tefsirinde İbn Abbas'tan (v. 687) naklettiğini söyler. Rivayetin iniş yerleri ile ilgili açıklamaları üzerinde düşünen kimsenin yukarıdaki ayetlerin Peygamberimiz tarafından Vahşi'ye gönderildiğini söyleyen bu rivayetin uydurma olduğundan hiç şüphe etmeyeceğini belirtir. Tabâtabâî, bu rivayeti uyduran kimsenin Vahşi ile arkadaşlarının küçük-büyük bütün günahları işlemiş olsalar da affedildiklerini ispat etmek istediği için, Kur'an'ın değişik yerlerinden ayetler seçtiğini, Peygamberimiz ile Vahşi arasındaki bu acayip diyaloga uygun düşmesi için ayetleri akış bütünlüklerinden koparıp çıkardığını, sıraladığını belirtir. (Râzî, t.s. 10/129; Tabâtabâî, 1997: IV/390-391) Görüldüğü üzere Allâme, bu rivayeti nakleden Şîfî müfessir Tabersî ve Sünnî müfessir Râzî'yi tenkit eder, ayetlerin siyak-sibakından kopararak Vahşi'nin bağışlanması için yorumlandığına hükmeder. Bizce de bu konuda kendisinin görüşü daha isabetlidir. Ayrıca

Tabâtabâî'nin aklına yatmayan hususlarda temel kaynaklarından biri olan *Mecmeu'l-Beyân*'ı tenkit ettiği de müşahede edilir.

2. 1. 4. Gazzâlî'nin Para ile İlgili Görüşlerini Tenkidi

Tabâtabâî, Bakara Suresi 2/275-281. ayetlerin tefsirinden sonra özel bir bahis açarak Gazzâlî'nin İhya'daki parayla ilgili görüşlerini ele alır. Gazzâlî'ye göre dinar ve dirhem yaratılmıştır, cansızdır, bizzat kendilerinden kaynaklanan bir yararları yoktur. Ancak dünya hayatının ayakta durmasını sağlar. Yüce Allah dirhem ve dinarı (parayı) mallar arasında aracı hakemler olup değerlerini belirlesinler ve insanlar diğer eşyalara ulaşmak için bunları aracı edinsinler diye yaratmıştır. Amaçlanan bu hikmetlere aykırı parayla ilgili bir çalışma yapan kimse, Allah'ın nimetine karşı nankörlük etmiştir. Paranın saklanması haramdır. Altın ve gümüşten kaplar yapmak ve edinmek de haramdır. Dinar ve dirhem üzerinden faizle muamele etmek de haramdır.

Müfessir, Gazzâlî'nin dinar ve dirhem'in temel özelliklerini ve ayrıntılarını değerlendirirken yanıldığını, dinar ve dirhem'in kendisine taalluk eden bir gayesinin olduğunu söyler. Bu olmasaydı, diğer eşya ve ihtiyaç maddelerinin değerleri onlarla ölçülemezdi. Tabâtabâî'ye göre, dinar ve dirhem'i hazineye saklamanın haramlığının altındaki hikmet, onlara bağımsız bir amaç olma niteliğini kazandırma gerekçesinden kaynaklanmıyor. Altın ve gümüşü biriktirmenin haramlığının gerekçesi, Allah yolunda harcamamaktır. (Kur'an-ı Kerim 9: 34) Böyle bir tutumun ihtiyaçların giderilmesi için sürekli olarak çalışmaya ve mübadeleye ihtiyaç varken yoksulları rızık edinme imkânlarından mahrum bırakmasıdır. Tabâtabâî, Gazzâlî'nin altın ve gümüş kapların haram oluşunun gerekçesi olarak ileri sürdüğü küfür ve zulüm olarak nitelendiği durumun, bu iki maddenin süs eşyası olarak kullanılmalrı ve alınıp satılmaları için de geçerli olduğunu, bunun ise, şeriatta zulüm, küfür ya da haram olarak nitelendirilmemiş olduğunu vurgular. Gazzâlî'nin faizle ilgili açıklamasını, eksik olarak görür, faizle ilintilendirilebilecek her şeyi kapsamadığını ve süs eşyası gibi helâl kullanımları da kapsam dışı tutmadığını belirtir. Ona göre, Yüce Allah'ın faizin haram kılınışının altındaki hikmet, karşılıksız olarak fazladan bir şey almaktır. (Tabâtabâî, 1997: II/436-438)

2. 1. 5. Necranlı Hristiyanlarla Lanetleşme Hususunda Abduh'u Tenkidi, Zemahşerî'nin Sözleri İle Kendi Görüşünü Delillendirmesi

Tabâtabâî, Al-i İmran Suresi 3/61. ayetteki lânetleşme ile ilgili hadisleri Şîa kaynaklarından naklettikten sonra Ehl-i Sünnet kaynaklarından da Hz. Ali'nin önemini ortaya koyma, imametine vurgu yapma kastıyla nakleder. Abduh'u Şîa hakkındaki görüşlerinden dolayı ağır bir şekilde tenkit eder. Bu konudaki görüşleri mezhebinin tefsirine yansımış olan izdüşümlerini görme açısından önemlidir.

Allâme, *Tefsiru's-Sa'lebî*'den, Mücâhid (v. 721) ve Kelbî'den gelen rivayeti nakleder. Rasûlullah Hıristiyanları lânetleşmeye davet edince aralarında istişare ederler ileri görüşlü olanları, Muhammed'in elçi olarak gönderilmiş bir peygamber olduğunu bildiklerini ve İsa hakkında kesin bilgiyi getirdiğini belirterek: 'Allah'a andolsun ki, bir peygamberle lânetleşen bir topluluğun yaşlısı yaşamaz, küçüğü de büyümmez. Eğer böyle yaparsanız, helâk oluruz. Yok, eğer dininiz üzere kalmak ve geleneğinizi sürdürmek istiyorsanız, adamı kendi haline bırakın ve memleketinize dönün.' der. Sabahleyin Rasûlullah, Hüseyin (v. 680), Hasan (v. 669), Fatıma (v. 11/632) ve Ali birlikte gelirler ve onlara dua ettiğinde âmin demelerini söyler." Necranlıların piskoposu: "Ey Hıristiyanlar topluluğu, ben karşımda bir takım yüzler görüyorum ki, eğer bunlar Allah'tan dağları yerinden sökmelerini isterlerse, hiç şüphesiz Allah dağları yerinden söker. Gelin lânetleşmeyin, yoksa helak olursunuz.

Kıyamet gününe kadar yeryüzünde bir tek Hristiyan kalmaz." der. Bunun üzerine peygamberimize: "Ey Ebu'l Kasım, biz seninle lânetleşmemeye ve seni kendi dinin üzerinde bırakmaya, kendimizin de dinimiz üzere kalmamıza karar verdik." derler. Peygamberimiz, lânetleşmemelerine karşın müslüman olmalarını ister. Onlar bunu reddeder. Rasûlullah'ın savaşmamasına karşın cizye vermeyi teklif ederler. Bunun üzerine Peygamberimiz şöyle buyurur: "Canım elinde olan Allah'a and olsun ki yok oluş, Necran halkının üzerine inmek üzereydi. Eğer lânetleşmeye katılsalardı, maymunlara ve domuzlara dönüştürüleceklerdi. Vadi dolusu ateş yağacaktı başlarına. Allah, Necran'ın halkını, ağaç dallarındaki kuşlara kadar yok edecekti. Bir yıl geçmeden bütün Hristiyanlar helak olacaktı." (Tabâtabâî, 1997: III/267; Zemahşerî, 2003: I/362; Râzî, t. y. IV/80)

Allâme, hem bu konuyu hem de Hz. Ali'nin üstünlüğünü dellilendirmek için *Sahih-i Müslim*'de geçen şu hadisi zikreder: "*Muaviye b. Ebu Sufyan* (v. 680), *Sa'd'a* der ki: "*Seni Ebu Turab'a (Ali'ye) sövmekten alıkoyan nedir?*" O şu karşılığı verir: "*Ben Rasûlullah'tan üç şey duydum ki, bunlardan birisinin benim hakkımda söylenmiş olmasını kızıl yüklü develere değişmem.*" Bir gün Rasûlullah s.a.v. Ali'yi, çıktığı bir sefere götürmemiş, onu Medine'de bırakmıştı. Ali dedi ki: "*Ya Rasûlallah, beni kadınlarla ve çocuklarla birlikte mi bırakıyorsun?*" Rasûlullah ona şöyle dedi: "*Musa'nın yanında Harun hangi konumdaysa, sen de benim yanımda aynı konumda olmayı istemez misin? Şu kadarı var ki, benden sonra Peygamber olmayacaktır.*" Bir de Peygamberimizin Hayber günü şöyle buyurduğunu duydum: "*Yarın bayrağı, Allah'ı ve Resulünü seven, Allah ve Resulü tarafından sevilen birine vereceğim.*" Hepimiz ertesi gün bayrağı bize verilmesi beklentisi içerisinde girdik. Rasûlullah şöyle buyurdu: "*Bana Ali'yi çağırım.*" Ali'yi getirdiler. Bir de: "*De ki: "Gelin, biz kendi oğullarımızı, siz de kendi oğullarınızı, biz kendi kadınlarımızı, siz de kendi kadınlarınızı, biz kendimizi ve siz de kendinizi çağıralım; sonra da dua edelim..."* ayeti inince, Rasûlullah s.a.v. Ali'yi, Fatıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i çağırdı, sonra şöyle buyurdu: "*Allah'ım bunlar benim Ehl-i Beytim'dir.*" (Tabâtabâî, 1997: III/268)

Başka bir rivayete göre ise bu ayet inince, Rasûlullah Ali'yi, Fatıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i çağırır: "*Allah'ım, bunlar benim Ehl-i Beytim'dir.*" diye buyurur. Tabâtabâî, Şîi ve Sünnî kaynaklardaki bu rivayetleri zikreder. Reşit Rıza, Abduh'un, sadece Nebi'nin a.s. lanetleşme için Hz. Ali, Hz. Fatıma, ve iki oğlunu seçtiği konusundaki rivayetlerde görüş birliği olduğunu ifade ettiğini belirtir. (Reşit Rıza, 2005: III/266) Ardından Abduh, "bu rivayetlerin tümü Şîa kaynaklıdır, bundan maksatları bilinmektedir. Bu rivayetlerin Ehl-i Sünnetin çoğunda yaygınlık kazanıp kabul görmesi için ellerinden geleni yapmışlardır." der. (Reşit Rıza, 2005: III/265-266) Tabâtabâî, bu ifadeleri hoş karşılamaz. Abduh ve Reşit Rıza'nın görüşlerini hedef alır, ağır ithamlarda bulunur: "Hiçbir akıllı, bu ve benzeri sözlerin ilmî kaynaklarda söz konusu edilmesinin taraftarı olmaz, dayanaksız ve kanıttan yoksun olmasına rağmen, sırf inatçılığın, taassubun ve vesvesenin bir insanın anlama kabiliyetini ne tür bir uçuruma sürüklediğini ve bozuk bir düşünceye sahip kıldığını göstermek için görüşlerini sunuyoruz." der. (Tabâtabâî, 1997: III/271-272)

Taberî, İbn Kesîr, Süyûtî gibi hadisçi ve tarihçi zatların da herhangi bir itirazda bulunmadan, tefsirlerinde, eserlerinde bu rivayetlere yer vermiş olduklarını söyler. Yazarın bu rivayetlerin kaynağı olarak işaret ettiği Şîa ile rivayet zincirlerinin gelip dayandıkları Sa'd b. Ebi Vakkas (v. 55/675), Cabir b. Abdullah (v. 78/697), Abdullah b. Abbas (v. 68/687-88) gibi sahabileri mi, yoksa bu haberleri onlardan duyup kendilerinden sonraki kuşaklara aktaran Ebu Salih (v. 223/838), Kelbî, Süddî (v. 127/745), Şa'bi (v. 104/722) gibi tâbiin kuşağına mensup âlimleri mi kastettiğini sorar. Bu gibi insanlar, müellifin hoşuna gitmeyen bir olayı aktardılar diye Şîi mi

olmuştur? Bu zatlar ve benzerleri, hadisleri nakleden kanallardır. Eğer bu adamlar da reddedilirse, geride sözü edilecek bir sünnet, anlatılacak bir siyer kalmaz.” (Tabâtabâî, 1997: III/272-280)

Zemahşerî, tefsirinde ‘kisâ’ hadisini nakleder. Nebi (sav), Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’in üzerine bir örtü örttü ve şöyle dedi: "*Allahım! bunlar benim Ehl-i beytim ve yakınlarımdır. Onlardan günahları gider ve onları tertemiz kıl.*" Ümmü Seleme, ‘ben de onlardan mıyım Ey Allah’ın Rasûlü?’ dedi. Rasûlullah s.a.v. “*sen hayır üzeresin*” buyurdu. (Müslim, Fedâilü’s-sahâbe, 61(2424), IV, 1883; Tirmizî, Menâkıb, 60 (3897); Zemahşerî, 2003: I/362; Râzî, t. y. IV/80) Tabâtabâî, Zemahşerî’nin bu rivayeti ve sözleri ile kendi görüşünü delillendirir: Bu ayetin en güçlü kanıtsallığı, ashab-ı kisâ’nın üstünlüklerine delâlet etmede, bundan daha güçlü bir delil olmaz. Peygamberimizin erkekler, kadınlar ve oğullar olarak sadece kendisi, kızı ve iki oğlu vardı. Hasımları da yalnızca erkeklerden oluşuyorlardı, kadınları ve oğulları bulunmuyordu. Bu yüzden Peygamberimiz kararlaştırılan yere bir erkek, bir kadın ve iki çocukla birlikte gelince onu yalancılıkla ve yanlış yapmakla suçlamadılar. (Tabâtabâî, 1997: III/270-280)

Tabâtabâî, görüşlerine yer verdiği Abduh’dan sonra, müfessirin öğrencisinin, *el-Menâr* adlı tefsirde bu ayet nazil olunca, Peygamberimiz’in Ebu Bekir’i (v. 634) ve oğlunu, Ömer’i (v. 644) ve oğlunu, Osman’ı (v. 656) ve oğlunu getirdiği rivayeti naklettiğini belirtir. (Reşit Rıza, 2005: III/266) Rivayetten hareketle ayette geçen ifadeden maksadın, mü’minlerden bir grup olduğunu, ulusal sorunlar ve dinsel tartışmalar bazında kadın-erkek ortaklığına ilişkin bir hükmün söz konusu olduğunu, kadının, genel meselelerde bile erkekle aynı konumda olduğunu ifade eder. Müfessir, bu görüşü de tenkit eder. Reşit Rıza’nın işaret ettiği rivayetin, şaz ve nadir rivayet türlerinden olup, yaygın olan onca rivayetle çelişmekte, realiteyle de örtüşmemekte olduğunu, metin ve yorumladığı anlama yönelik delalet bakımından son derece zayıf olduğunu, rivayette adı geçen şahısların o tarihlerde erkek çocukları olmadığını belirtir. Ayetten zorlama kadın erkek ortaklığını çıkarmayı lüzumsuz görür. (Tabâtabâî, 1997: III/270-280)

Tabâtabâî, lânetleşme ile ilgili rivayetleri Şîî ve Sünnî hadis kaynaklarından naklettikten sonra Şîî yorumları kabul etmeyen çağdaşı Abduh ve Reşit Rıza’yı normalde kullandığı üslubun dışında, çok ağır bir şekilde tenkit eder. Lanetleşme ayetini Hz. Ali’nin üstünlüğünü kanıtlamada kullanır. Görüşlerini delillendirmede Sünnî alimlerden destek alır. Sadece bu pasaj bile müfessirin bakış açısını, düşünce dünyasını ortaya koyma bakımından önemlidir.

2. 1. 6. Abdestte Ayakların Yıkınmasını Savunan Sünnî Görüşü ve Reşit Rıza’yı Tenkidi

Maide Suresi’nin 6. âyeti, Şîa ile Ehl-i Sünnet tarafından farklı olarak anlaşılmıştır. Şîa ve Müfessire göre âyet “*başlarınızın bir kısmını ve üzerindeki çıkıntıya kadar ayaklarınızı meshedin.*” şeklinde anlaşılmalıdır. Âyette geçen ‘erculekum’ lafzını ‘ruûsiküm’ kelimesine atfederek, ayakların da meshedileceğini ifade etmiştir. “*Yüzlerinizi dirseklere kadar ellerinizi yıkayın*” hükmü başka bir hükmün “*başlarınızın bir kısmını... meshedin.*” hükmünün başlamasıyla bitmiş ve kesilmiştir. Ehl-i Beyt imamlarından gelen rivayetlerin de bu yönde olduğunu söylemiştir. Ehl-i Sünnet kanalıyla gelen rivayetlerin ise ayetin lafzını tefsir etmeyip, Hz. Peygamber’in fiilini ve bazı sahabilerin fetvasını anlatma esasına dayandığını belirtmiş, onlar arasında da meshetme ve yıkama konusunda ihtilafın olduğunu kaydetmiştir. Ona göre, Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğu, ayakların yıkınmasına ilişkin rivayetleri, meshedilenlere tercih etmişler, ayeti fikhî görüşlerine uyarlayan bir yaklaşım içine girmişler ve bu konuda çok farklı yorumlar ileri sürmüşlerdir.

Müfessir, çağdaşı Reşit Rıza'nın "Allah, teyemmümde yüzün tamamının toprakla meshedilmesini emrettiği gibi abdestte de ayakların tamamının su ile meshedilmesini emretmiştir." (Reşit Rıza, 2005: VI/190) görüşünü bozuk, tutarsız bir iddia olarak görür. Reşit Rıza'nın sözlerinin problemi daha da derinleştirdiğini, abdest ile teyemmümü kıyasladığını belirtir. Allâme'ye göre, "başlarınızın bir kısmını ve üzerindeki çıkıntıya kadar ayaklarınızı meshedin." ifadesini teyemmümle ilgili "onunla yüzünüzü ve ellerinizi meshedin." ifadesiyle kıyaslamayı amaçlıyorsa bu hem kıyaslanan hem de kıyaslanılan şey açısından olumsuzdur. (Tabâtabâî, 1997: V/229) Tabâtabâî, Reşit Rıza'nın yanı sıra Ehl-i Sünneti de eleştirmekte görüşlerini bozuk, tutarsız bir iddia olarak görmekte, ayeti fikhî görüşlere uyarılama olarak değerlendirmektedir. Reşit Rıza tefsirinde okuyuş farklılıklarına değinir, İbn Cerir'in Hz. Ali'nin de içinde olduğu sahabe ve tabiünün bir çoğundan "üzerindeki çıkıntıya kadar ayaklarınızı yıkayın" hadisinin naklettiğini söyler. Meshedilmesi gerektiğini söyleyen hadisleri de naklederek ayakların yıkanması gerektiğini belirtir. İmamiyye'nin ayakların meshedilmesi gerektiği görüşünü reddeder. (Reşit Rıza, 2005: VI/189-190-193) Bize göre de kendisinin görüşü daha isabetlidir.

2. 1. 7. 'Ulu'l-emr' Hakkında Abduh ve Râzî'yi Tenkidi

Müfessir, Nisa Suresi 59. âyetin tefsirinde Şîa kaynaklarından aktardığı pek çok rivayete göre 'ulu'l-emr' in peygamberimizin soyundan gelen Ehl-i Beyt olduğunu belirtir. Bunu bir adım daha ileri götürerek 'ulu'l-emr' in de peygamberler gibi masum olması gerektiğini ve bu âyetin kayıtsız-şartsız, mutlak bir hüküm getirdiğini iddia eder. (Tabâtabâî, 1997: IV/401)

Râzî, ayeti masum imamlara hamletmeyi uygun bulmaz. Ona göre: "Onlara itaat etmek onları bilmek ve onlara ulaşmaktır. Onları bilmeden onlara itaat etmek, teklif-i mala yutaktır. 'Ulu'l-emr' çoğuldur, onlara göre belli bir zamanda ancak tek bir imam olur. Çoğulun tekile hamli zahirin hilafıdır. Allah Teâlâ "Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün." (Kur'ân-ı Kerim 4:59) diye buyuruyor. 'Ulu'l-emr' ile kastolunan masum imamlar olsaydı onu imama götürün denmesi gerekirdi." (Râzî, t. y. V/146; Reşit Rıza, 2005: V/151)

Muhammed Abduh'a göre 'ulu'l-emr' halkın güvenini kazanmış devlet başkanları, yöneticiler, ilim adamları, ordu komutanları, ticaret, sanayi ve ziraat gibi kamu alanlarının önderleri, bunların yanı sıra sendika başkanları, parti liderleri, yüksek tirajlı gazetelerin yazı işleri müdürleri ve baş yazarları bi şahsiyetlerden oluşan hal ve akd ehlidir. (Reşit Rıza, 2005: V/147-148; Tabâtabâî, 1997: IV/402-403)

Tabâtabâî ise bu ayetin 'ulu'l-emr' in masum kişilerden oluşmasına delâlet ettiğini iddia etmektedir. 'Ulu'l-emr' in anlamını hal ve akd ehli diye yorumlayan Abduh'u tenkit eder, bu konuda söylediklerini tutarsız görür. "Acaba masumluk sıfatı ile vasıflandırdığımız insanlardan maksat, bu heyetin üyeleri midir? Ki o takdirde teker teker her biri ve sonuçta hepsi birden masum olur. Bu ümmetin tarihinde hiçbir gün masum fertlerden meydana gelmiş bir hal ve akd heyeti ümmetle ilgili önemli bir meseleyi yürürlüğe koymak için bir araya gelmiş değildir. Böyle bir şey vuku bulmadığına göre de, yüce Allah'ın pratikte uygulaması olmayan bir şeyi emretmiş olması muhaldir." (Tabâtabâî, 1997: IV/402-403)

Reşit Rıza tefsirinde Râzî'nin bu konudaki görüşlerine yer verir, 'ulu'l-emr' in masum imamlar olamayacağını dile getirir. Tabâtabâî de Râzî'nin ulu'l-emr hakkında belirttiği dört görüşe değinir: 1- Hulefa-i râşidin 2- Müfreze komutanları. 3- İlim adamları. 4- Masum İmamlar. (Râzî, t. y. V/144-146; Reşit Rıza, 2005: V/149) 5. görüş olarak icmayı çiğnemek maddesini ekler. (Tabâtabâî, 1997: IV/406) Ona göre, Peygamberimiz'in

s.a.v. vefatından sonra Müslümanların birçok heyetleri pek çok istişare toplantıları yaptılar ve ortak görüşlerine göre çeşitli uygulamalar yaptılar; fakat Müslümanlara dalâletten, sapıklıktan başka bir şey kazandırmadılar. Peygamberimizden sonra dine dayalı toplum düzeni çok geçmeden zalim ve zorba bir imparatorluğa dönüştü bir çok facia yaşandı. (Tabâtabâî, 1997: IV/406)

2. 1. 8. Mut'a Nikâhını Kabul Etmeyen Sünnî Alimleri Tenkidi

Sünnî âlimler ile Şîî alimler arasında farklı yorumlanan âyetlerden biri şöyledir: *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ* ...Onlarla karı-koca ilişkisi yaşamanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. *Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur.*” (Kur'an-ı Kerim 4: 24)

Tabâtabâî bu âyetle mut'ânın helal olduğunu savunur. Bu âyetin, âyetlerle veya sünnetle neshedildiğini de kabul etmez. Ona göre, âyette bahsi geçen "yararlanma" ile mut'a nikâhının kastedildiği kesindir. Nisâ Suresi âyetlerinin çoğu mut'ânın kanıtıdır. Mut'a nikâhı bu dönemde Müslümanlar arasında yürürlüktedir. Bu uygulamanın Peygamberimizin önünde yürütüldüğü şüphesizdir, ondan bu anlamın çıkarılması da kaçınılmazdır. Tıpkı namaz, oruç, zekât, hacc-ı temettü gibi. Bu kavramlar şeriat tarafından söz konusu anlamlara bağlandıktan sonra onları sözlüklerdeki anlamlarına döndürmenin imkânı yoktur. (Tabâtabâî, 1997: IV/278-279) Bu ayetin nazil olduğu sıralarda bu ilişki türünün Araplar arasında kullanılan adı budur. Sahabe ve tabiîn kuşağına mensup eski dönem tefsircilerden İbn Abbas, İbn-i Mes'ud, Ubeyy b. Ka'b, Katade, Mücahid, Süddî, İbn-i Cubeyr, Hasan'dan nakledilen yorum da budur. Bu yorum, Ehl-i Beyt imamlarının da görüşüdür.

Tabâtabâî, Sünnî müfessirlerin mut'aya olan itirazlarını isimsiz olarak tenkit eder. Bazı tefsircilerin yapmış olduğu “istimta'dan maksat, evlenmektir, nikâh ilişkisi kurmak kadından yararlanmaya yönelik bir taleptir” ve "istamta'tum" kelimesindeki "sin" ve "ta" harflerinin tekit için olduğunu ve kelimenin anlamının 'temetta'tum" biçiminde olduğunu iddia eden yorumların asılsız olduğunu söyler. (Tabâtabâî, 1997: IV/279) “Kelimeye verilen anlamın doğru olduğunu ve talep anlamının daimi nikâh ile uyduğunu belirtir. "İstemta'tum" kelimesinin "temetta'tum= yararlandığınız" anlamına geldiği farz edilse bile, bu ifadenin "onlara ücretlerini verin" biçimindeki sonuç cümlesi ile uyumadığını ifade eder. Mehrin yarısının nikâh akdi ile öbür yarısının da cinsel ilişki ile farz olduğunu belirtir.” (Tabâtabâî, 1997: IV/280)

Allâme'ye göre, bu ayetten önce nazil olan ayetler, mehir vermenin gerekliliğini genişçe anlatmıştır. "Kadınların mehirlerini (Allah tarafından) bir bağış olarak verin." (Kur'an-ı Kerim 4: 4); "Eğer bir eşinizi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklü miktarda mal (mehir) vermiş olsanız bile, ondan hiçbir şeyi geri almayın." (Kur'an-ı Kerim, 4/20) Bu ayetin, yani "O hâlde... ücretlerini bir farz olarak verin." ayetinin tekit amaçlı olduğunu söyleyen tefsirciye “bu ayetin öncesindeki ayetler, özellikle "eğer bir eşini bırakıp yerine bir başka eş almak isterseniz..." ifadesinden sonra iki ayete kadar yer alan kısmı son derece kesin ve vurgulamalı ifadeler taşıdıkları için bu ayetin onları pekiştirme amacı taşımasına sebep yoktur.” diye cevap verir.

Tabâtabâî, bu ayetin neshedildiğini kabul etmez. Sünnî âlimlerin ayetin neshedildiğine dair delillerini çürütmeye çalışır. Bazıları bu ayetin "Onlar ki, edep yerlerini korurlar. Yalnız eşleri ve sahip oldukları (cariyeleri) hariç. (Bu iki durumda) onlar kınanmış değildir. Şu hâlde, kim bunun ötesine gitmek isterse, işte bunlar haddi aşan kimselerdir." (Kur'an-ı Kerim 23: 5-7) ayeti ile neshedilmiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ona göre Mü'minin

Suresi'ndeki ayet Mekke döneminde, mut'a evliliği ile ilgili ayet ise Medine döneminde indiğinden neshetmeye elverişli değildir. Mut'a işlemini nikâh ve kendisiyle mut'a yapılan kadını eş saymamayı kabul etmez. Bazıları ise iddetle ilgili olan *"Ey Peygamber, kadınları boşayacağınız zaman bekleme sürelerini gözeterek boşayın."* (Kur'an-ı Kerim 65:1) ayeti ile neshedilmiş olduğunu iddia etmişlerdir. Bazıları ise *"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç temizlenme süresi beklerler."* (Kur'an-ı Kerim 2: 228) ayeti ile neshedildiğini söyler. Müfessire göre "bu iki ayet de eşlerin ayrılmalarını boşamaya ve bekleme süresine bağlanmıştır, mut'a nikâhında bunların hiçbirisi yoktur. Bu ayetin miras ayeti ile boşama ayeti ile ve evlenilebilecek kadınların sayısına ilişkin ayetlerle neshedildiğini ileri sürenlere de itiraz eder. Bu ayetler ile mut'a ayeti arasındaki ilişki nesheden-neshedilen ilişkisi değil, genelsınırlı veya mutlak-kayıtlı ilişkisidir. Bekleme ve iddet süresine ilişkin ayetin bu ayeti neshettiği iddiası da müfessire göre, asılsızdır. Bekleme süresi (iddet) hükmü, sürekli nikâhta olduğu gibi geçici nikâhta da geçerlidir. Yalnız süresi farklıdır. Bu farklılık sınırlayıcı sayılır, neshedici sayılmaz." (Tabâtabâî, 1997: IV/281) Bazıları ayetin *"eşlerinizin... geriye bıraktıkları mirasın yarısı sizindir..."* (Kur'an-ı Kerim 4:12) ayeti ile neshedildiğini söylüyor, mut'a evliliklerinde mirasın olmayışını görüşlerine delil kabul ediyorlar. Bazıları *"Size (şunlar) haram kılınmıştır: Analarınız, kızlarınız..."* (Kur'an-ı Kerim 4: 23) ayetinin bu ayeti neshettiğini söylüyorlar. Diğer bazıları da bu ayetin *"o hâlde gönlünüzün rahat ettiği (başka) kadınlardan ikişer, üçer ve dörder evlenebilirsiniz."* (Kur'an-ı Kerim 4: 3) ayeti ile neshedilmiş olduğunu söylemişlerdir ki, mut'ada dörtten fazlasıyla da nikâh yapılabilir. (Tabâtabâî, 1997: IV/280-281)

"Mut'a nikâhı ayetinin yasak evliliklere ilişkin ayetle yasaklandığını iddia eden görüşe de karşı çıkar. Ona göre ayet önce erkek için evlenilmesi yasak olan kadın zümrelerini zikrediyor. Daha sonra nikâh veya cariye edinme yolu ile elde edilmesi caiz olan kadınları zikrediyor. Mut'a nikâhı nikâh olduğu için bu iki mesele arasında karşıtlık ilişkisi de neshedilme de yoktur." (Tabâtabâî, 1997: IV/282)

"Bunun dışında kalanı ihsân=iffetli olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla aramanız size helâl kılındı." ifadesi, diğer kadınların helâl olmasını mehirlere ve "ihsân" ile zinaya bulaşmamakla kayıtlandırıyor. "Geçici nikâhta "ihsân" yoktur (Tabâtabâî, 1997: IV/ 282) görüşüne şu karşılığı verir: *"ihsân ve zina etmemek üzere"* ifadesinde geçen "ihsân" kelimesi, iffetli olma anlamındadır; evli olmak anlamında değildir. Şayet buradaki "ihsân"ın evli olmak demek olduğu kabul edilse bile evli erkeğin zina suçunun mut'a nikâhlı bir erkeğin zina suçunu Kur'ân ile değil, sünnetle sınırlandırdığı sonucuna varılır. Çünkü zaten Kur'ân'da recm cezası yoktur. Recm cezası, sünnetle ispat edilen bir gerçektir."

Allâme, "bazılarının ayetin sünnetle neshedilmiş olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Bazılarının ayetin Peygamberimiz tarafından Hayber Savaşı yılında, bazılarının Mekke'nin fethedildiği yıl, kimilerinin veda haccında Peygamberimiz tarafından neshedildiğini söylerlerken, bazılarının da bu uygulamanın önce serbest bırakıldığını, sonra iki veya üç defa yasaklandığını, en son kesinleşen hükmün yasaklanma hükmü olduğunu ileri sürdüklerini söyler. Mut'anın sünnetle neshedilmiş olmasını asılsız ve mütevatir hadislerle ters olarak görür. O hadislerin Kur'ân'a sunulması, Kur'ân'a ters düşenlerinin reddedilmesi ve Kur'ân'ın ölçü alınmasının emredildiğini vurgular." (Tabâtabâî, 1997: IV/279-282)

Tabâtabâî'ye göre "mut'a kesinlikle vardır. Mut'a nikâhı dinin tanıdığı bir kolaylıktır. Allah, fuhuş yolunu tıkamak ve fesat kaynaklarını kurutmak için bu hükümle kullarına kolaylık tanımış ve yükünü hafifletmiştir." (Tabâtabâî, 1997: IV/283) Olmadığını iddia etmek âyeti yanlış yorumlamaktır. Âyetlerle ve sünnetle mut'a neshedilmemiştir. Sünnî alimlerin mut'anın olmadığına dair görüşlerinin hiçbirini kabul etmez,

görüşlerini zikretse de görüş sahiplerinin isimlerini zikretmez, seviyeli bir şekilde itham etmeden tenkit eder. Şîa'nın kabul ettiği mut'anın varlığı yönündeki görüşü, Ehl-i Sünnet kaynaklarından da deliller getirerek sonuna kadar savunur. Bize göre, mut'a sünnetle neshedilerek yasaklanmış bir uygulamadır. Kur'ân'da bahsi geçen evlilik kurumunun ciddiyetiyle bağdaşmaz. Mut'ada şahidin ve ilanının olmaması ilişkinin gizli kalmasını sağlamakta, kadına herhangi bir güvence vermemektedir.

2. 1. 9. 'Faiz Yiyenlerin Şeytanın Çarptığı Gibi Kalkacakları' İfadesini Farklı Anlayan Reşit Rıza'yı Tenkidi

Müfessir Bakara Suresi'nin 2/275. ayetinde '*faiz yiyenlerin şeytanın çarptığı gibi kalkacakları*' ifadelerini tefsir ederken Reşit Rıza'nın "hadis uydurmacıları, Kur'ân'ın zâhiriyle çelişme problemini ortadan kaldırmak için de, ayetleri açıklayıcı rivayetler uydurmuşlardır. Dolayısıyla tefsirle ilgili rivayetlerin pek azı sahihtir." (Reşit Rıza, 2005: III/80) sözlerini doğru görür. Fakat kendisinin, ayetteki teşbihin anlamını belirleme noktasında yanlıya düştüğünü söyler." (Tabâtabâî, 1997: II/417-418-419) Reşit Rıza, malın cazibesine kapılan, tutsağı hâline gelenler, ömürlerini onu toplamakla tüketenler için mal, bizatihi amaç olsa da insanların çoğunluğunun sahip olduğu dengelilik onlarda bulunmaz, der. (Reşit Rıza, 2005: III/80) Tabâtabâî, "faiz yiyenlerin hareketlerinin dengesiz ve düzensiz oluşu açıklamasını doğru bulmakla beraber, bunun sadece faiz yemenin sonucunda ortaya çıkan bir durum olmadığını, âyetteki teşbihin gayesinin bu olmadığını ifade eder. Onlar, kulluğun anlamından uzaklaşıp maddî lezzetler dünyasına daldıkları için dinin iffetini ve nefsin vakarını yitirirler. Nefisleri her türlü maddî lezzetten etkilenir. Bunun sonucunda da hareketlerindeki denge unsuru ortadan kalkar, davranışlarının düzeni bozulur. Allâme'ye göre bu durum, yapılan tanımlamanın içine giren herkeste, hayatı boyunca faize bulaşmamış olsa da vukua gelebilir."

Tabâtabâî'ye göre, "âyette yer verilen gerekçelendirme bağlamında, onların çarpılmış olmaları, teşbihin hedefi ile ilgili olarak söylenenlerle örtüşmez. Onların kalkışlarında çarpılmışlar gibi olmalarının nedeni alışverişle faizi aynı görmeleridir. Durumun, müfessirin dediği gibi olması halinde, delil olarak onların davranışlarındaki düzensizliğin ve dengesizliğin gösterilmiş olması gerektiğini söyler. Ardından kendisinin söylediklerinin daha isabetli olduğunu belirtir." (Tabâtabâî, 1997: II/417-418-419) Bize göre de bu konuda Tabâtabâî'nin görüşü daha doğrudur.

2. 1. 10. Maide Suresi 5/67. ayetinin Hz. Ali'nin Velâyetine Delil Olmadığını Savunan Reşit Rıza ve Şevkânî'yi Tenkidi

Tabâtabâî, Maide Suresi 5/67. ayetin Hz. Ali'nin velâyeti hakkında nazil olduğunu savunur. "*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et!*" âyeti imamet konusundaki hassasiyetini, mezhebî akidesine bağlılığını ortaya koyar. Daha sonra *Reşit Rıza'nın* Şîa'yı tenkidinin yanlışlığını ispatlamaya çaba sarfeder. *Fethu'l-Kadîr*'den, *Taberî*'den ve *ed-Dürü'l-Mensûr*'dan nakiller yapar.

Reşit Rıza âyetin tefsirinde *Sa'lebî Tefsiri*'nden şu rivayeti nakleder. Haris b. Nü'man Peygamberimize Ebtah'ta gelerek: 'Ey Muhammed, sen bize Allah'tan başka ilâh olmadığına ve senin O'nun Rasülü olduğuna şahitlik etmemizi emrettin, biz de kabul ettik. 'Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır.' dedin. Bu, senin görüşün müdür, yoksa Allah'ın emri midir?' Peygamberimiz, '*kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a yemin ederim ki bu, Allah'ın emridir.*' der. Bunun üzerine Haris, arkasını dönüp devesine doğru yürür. Giderken, 'Allah'ım, eğer bu, senin katından gelmiş gerçek ise, üzerimize gökten bir taş yağdır veya bize acı bir azap getir.'

der." "Bunun üzerine henüz devesinin yanına varamadan Allah tarafından üzerine bir taş atılır ve bu taş tepesinden girerek makatından çıkar. Arkasından, *'İsteyen biri, kâfirlerin başına gelecek bir azap istedi. Öyle bir azap ki onu defedecek biri yok.'* (Kur'an-ı Kerim 70: 1-2) ayetleri iner. (Reşit Rıza, 2005: VI/383) Tabâtabâî, Reşit Rıza'nın, Meâric Suresi Mekke döneminde indiği için bu rivayeti uydurma olarak görmesine, Haris b. Nü'man'ın Müslüman iken dinden döndüğünü ve adının sahabe arasında geçmediğini söylemesine tepki gösterir. Ona göre Reşit Rıza'nın Haris'in dinden döndüğü ifadesini delilsiz görür. Dinden dönenlerin listesi de yoktur. Bu rivayeti uydurma görmesine sebep olan her iki rivayetin de haber-i vâhid türünden olduğunu vurgular. Reşit Rıza, Haris b. Nü'man rivayetini nasıl uydurma görürse; Tabâtabâî de görüşünün geçerliliğini ortadan kaldıran İbn Abbas ile İbn-i Zübeyr'den gelen, Meâric Suresi'nin Mekke döneminde indiğini belirten rivayeti, haber-i vahid olarak görür ve mütevatir olmadığından rivayeti geçersiz kabul eder. (Reşit Rıza, 2005: VI/383; Tabâtabâî, 1997: VI/ 56-57-58)

Allâme, daha sonra Şia kaynaklarında geçen "*'Ey Peygamber, Rabbin tarafından sana indirilen mesajı tebliğ et.'* (Kur'an-ı Kerim 5: 67) ayeti, Gadir-i Hum günü Hz. Ali hakkında indi" rivayetinin Ehl-i Sünnet kaynaklarından *Feth'ul-Kadîr*'de ve *ed-Dürü'l-Mensûr*'da zikredildiğini belirtir. "*Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır.*" (Şevkânî, 1992: II/70-71) şeklindeki Gadir-i Hum hadisinin yüzü aşkın Şîi ve Sünnî kanaldan, çok sayıda sahabîden rivayet edilen mütevatir bir hadis olduğunu söyler. "Ehl-i Beyt imamlarının tümü bu hadisin sahih olduğu görüşündedirler. Müfessir, Ahmed b. Hanbel'in, *Müsned*'inde veya başkalarının naklettiği pek çok rivayetin "...*Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır.*" şeklinde olduğunu, Sünnî ve Şîi hadisçilerin sırf bu rivayetlerin nakil zincirlerini saymak ve metinlerini incelemek için ayrı eserler hazırladığını belirtir." (Tabâtabâî, 1997: VI/59)

"*Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır*" hadisi birçok Sünnî kaynakta geçer. (Tirmizî, Menâkıb 11; Ahmed 1/84, 118, 119, 152, 331, 4/281, 368, 5/347, 366, 419) Reşit Rıza, bu hadisin Ahmet'te (v. 855), Tirmizî (v. 892), Nesâî (v. 915) ve İbn Mâce'de (v. 887) geçtiğini, kimisinin hasen, Zehebî'nin ise bu lafızla sahih gördüğünü söyler. Bu hadisin çeşitli tariklerine değinir. Ehl-i Sünnet'in bu hadisin imâmet veya hilafet olan iktidar velayetine işaret etmediğini, bu lafzın Kur'an'da bu mana ile kullanılmadığını söylediğini belirtir. İmâmet konusunda Kur'an veya hadisten nass olsaydı tevatür derecesinde olması gerektiğini, Hz. Ali'nin kendisinin Allah'ın ve Resül'ün emriyle Resül'den s.a.v. sonra imam olduğuna inanıyorduyorsa onu uygulaması gerektiğini söyler. Hz. Ali, Allah konusunda kınayanın kınamasından korkmayandır, herhangi bir sözünde ve hiç bir amelinde takiiye yapmayandır. (Reşit Rıza, 2005: VI/384-385)

Tabâtabâî, *Feth'ul-Kadîr*'de ilgili ayetin iniş sebebiyle alakalı olduğu söylenen rivayeti nakleder ve sonrasında bunun kabul edilemeyeceğini belirtir. "Peygamber s.a.v. Ben-i Enmar Savaşı dönüşünde Zatu'r-rakî denen yerde bir hurmalığın başında mola esnasında Neccar kabilesinden biri 'Muhammed'i öldürecek'im.' der. Koklamak üzere Peygamberin kılıcını ister ancak eli titremeye başlar, kılıç elinden düşer. Bunun üzerine Peygamber s.a.v. 'senin ile yapmak istediğin iş arasına Allah girdi.' der ve ardından, *'Ey Elçi, Rabbin tarafından sana indirilen mesajı tebliğ et.'* diye başlayan ayet iner." "*Feth'ul-Kadîr* yazarı Şevkânî bu rivayeti veya benzerini "İbn-i Hibban'ın, İbn-i Mürdeveyh'in, İbn-i Cerir'in, Muhammed b. Kâb Kurezî'nin naklettiğini söyler. Ona göre, bu rivayet sahih nakil ile sabittir. (Şevkânî, 1992: II/71) Tabâtabâî ise bu görüşü benimsemez. Asıl meselenin bu olayın ayetin anlamı ile örtüşüp örtüşmediği meselesi olduğunu ve olayın ayetle kesinlikle örtüşmemekte olduğunu dile getirir." (Tabâtabâî, 1997: VI/60)

ed-Dürr'ül-Mensûr, Feth'ul-Kadîr ve başka eserlerde, İbn Abbas'a dayanılarak verilen bilgiye göre, Peygambere, "gökten indirilen ayetler içinde senin için en sıkıntılı olanı hangisidir?" diye sorulur, Hz. Peygamber şu cevabı verir: "Hacda Mina'da iken Cebrail inerek bana, '*Ey Elçi, Rabbin tarafından sana indirilen mesajı tebliğ et.*' ayetini getirdi." "Bunun üzerine (cemre-i) Akabe'nin yanında ayağa kalkarak *ey insanlar, 'la ilâhe illallah' deyin ve benim Allah'ın Rasûlü olduğumu ikrar edin ki, felâha, kurtuluşa eresiniz ve cennete giresiniz.*" dedim. "*Bu sözlerim üzerine oradaki erkek, kadın, çocuk, bütün kalabalık hep birlikte bana toprak ve taş atmaya, yüzüme tükürmeye ve 'yalancı!, dinsiz!' diye hakaret etmeye başladılar.*" Bir süre sonra Peygamberin amcası Abbas gelerek onu onlardan kurtarır ve kalabalığı ondan uzaklaştırır." (Şevkânî, 1992: II/71) Allâme, Sünnî kaynaklarda geçen bu hadisteki olaylarla ayetin tamamının örtüşmediğini söyler. Ancak eğer bu rivayetin, ayetin sadece "*Ey Elçi, Rabbin tarafından sana indirilen mesajı tebliğ et.*" bölümü o gün indiği kabul edilirse, olabilir der. Rivayetin zâhirinin, böyle bir ihtimale yer bırakmadığını belirtir. (Tabâtabâî, 1997: VI/60-61)

Daha sonra Tabâtabâî, *el-Menâr* Tefsiri'nden nakiller yapar. "Hadislere dayalı tefsir yazarlarının, Tirmizî'nin, Hâkim'in (v. 1014), Ebu Nuaym'in (v. 1038), Beyhakî'nin ve Taberî'nin sahabeden bazı kişilerden naklettiklerine göre, Peygamberimiz Mekke'de bu ayetin inişinden önce muhafızlar tarafından korunuyordu. Fakat korunacağı ayet inince Peygamber, '*amca, Allah beni koruma altına aldı, artık gönderdiğin adamlara ihtiyaç kalmadı.*' der." (Reşit Rıza, 2005: VI/390-391; Tabâtabâî, 1997: VI. 61-62) Müfessir, *ed-Dürr'ül-Mensûr* ile *Feth'ul-Kadîr*'den bu minvalde şu rivayeti nakleder: Abd b. Humeyd (v. 863), Tirmizî, İbn-i Cerir, İbn Münzir (v. 930), İbn Ebu Hatim (v. 938), Ebu's Şeyh (v. 979), Hâkim, İbn Mürdeveyh, Ebu Nuaym ve Beyhakî Hz. Aişe'den bu ayet ininceye kadar muhafızlar tarafından korunduğunu, bu ayet inince muhafızlarına, '*ey insanlar, dağılın artık; Allah beni koruma altına aldı.*' dediğini nakleder. (Şevkânî, 1992: II/71) Tabâtabâî, bu rivayete itiraz etmez, rivayetin bu ayetin Medine döneminde indiğine açıkça delâlet ettiğini belirtir. Bu konu ile alakalı başka bir hadisi Ehl-i Sünnet kaynaklarından nakleder ve bunu doğru olarak kabul eder. Ona göre bu emir, yüce Allah tarafından tehdit içeriklidir. Aynı zamanda kendisine koruma da vaat edilir. (Tabâtabâî, 1997: VI. 61-62)

Tabâtabâî, mensup olduğu mezhebin görüşlerinin Sünnîlerce, özellikle Reşit Rıza tarafından eleştirildiği hususlarda kendi kaynaklarından deliller sunduktan sonra Sünnî kaynaklardan da hadisler nakleder, müfessirlerle tartışır, kendisine göre, onların tutarsızlıklarını dile getirir. Rivayetler kendi ideolojisine uygun değilse birçoğunu eleştirir, reddeder her birinin doğru olmadığına dair gerekçeler bulur, Sünnî bir âlimin görüşünü başka Sünnî kaynaklarda geçen rivayetlerle tenkit eder. Rivayetler akidelerine yakınsa, rivayet Hz. Aişe'den, Hz. Ömer'den de gelse nakletmekte tereddüt etmez.

2. 1. 11. 'Büyük Günah' Kavramı ile İlgili Sünnî Âlimleri, Râzî'yi, Gazzâlî'yi ve Abduh'u Tenkidi

Tabâtabâî, Nisa Suresi 4/31. ayetin tefsirinde büyük günah ile ilgili açıklamalar yapar, Ehl-i Sünnet âlimleriyle tartışmaya girer. "*Eğer size yasak edilen günahların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin kötülüklerinizi (küçük günahlarınızı) bağışlarız ve sizi şerefli ve güzel bir yere sokarız.*" Müfessire göre, bu ayet Allah'ın lutfunu vurgular. Bu ayet ince bir ilâhî ilgi ile mü'minlere, bazı günahlardan uzak durdukları takdirde, diğer bazı günahlarının affedileceğini, kötülüklerinin örtüleceğini duyurur. Allâme büyük günahın ne olduğu ile ilgili âlimlerin açıklamalarına yer verir bazısında isim zikretmez bazısında ise isim zikrederek katılmadığı hususları tenkit eder.

"Büyük günahlar, Allah'ın ahirette onlarla ilgili azaplarını ilan ettiği ve dünyada da haklarında had cezası belirlediği günahlardır." Müfessir, bu görüşe itiraz eder ve küçük bir günahı tekrar tekrar işlemenin

kendisinin de büyük günahlardan olduğunu belirtir. Kâfirleri dost edinmenin ve faizciliğin de Kur'ân'da yasaklanan en büyük günahlardan olduğunu ama onlara ilişkin bir had cezasının belirlenmemiş olduğunu ifade eder.

“Büyük günah, yüce Allah'ın Kur'ân'da cehennem ateşi ile cezalandıracağını ilan ettiği günahlardır.” Bu görüşü savunanların bazılarının Kur'ân'a sünneti de eklediklerini söyler ve bunun tersinin genel hüküm olduğuna ilişkin bir delil olmadığını belirterek itiraz eder. (Tabâtabâî, 1997: IV/333)

“Büyük günah, dini hafife alma, onu umursamama mesajı veren her günahdır.” görüşü İmamü'l-haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından ileri sürülmüş ve Fahr-i Razî tarafından da onaylanmıştır. Müfessir bu tutumun büyük günahlardan olduğunu belirtir.

“Büyük günah, sonradan eklenen arızî bir nitelik gerekçesi ile değil de kendi öz niteliği yüzünden yasaklanan kötülüktür.” Tabâtabâî, buna da şöyle itiraz eder: “Haddi aşmak ve Allah'ın emrini hafife almak gibi tutumlar her ne kadar arızî nitelikler olsa da yine de büyük günahlardandır ve bu sıfatlar bir günaha eklendiklerinde, onunla birleştiklerinde o günah helâk edici büyük günahlardan biri olmaktadır.”

“Büyük günahlar, Nisâ Suresi'nin başlangıcından otuzuncu ayetinin sonuna kadar değinilmiş olan günahlardır.” görüşüyle “Eğer size yasak edilen günahların büyüklerinden kaçınırsanız...” ayetinde ifade edilen büyük günahlarla, bu surenin daha önceki ayetlerinde açıklanan akrabalık ilişkilerini kesmek, yetim malı yemek, zina etmek gibi günahlar kastediliyorsa, bu görüşün ayetin mutlak ifadesi ile bağdaşmayacağını belirterek itiraz eder. (Tabâtabâî, 1997: IV. 333)

Müfessir, İbn Abbas tarafından savunulduğu ileri sürülen “Allah tarafından yasaklanan her kötülük büyük günahdır.” görüşünün Allah'a karşı çıkmamanın önemli bir günah olduğu gerçeğine dayandığını söyler ve bu görüşün bir kul olan insanın tutumu ile bütün varlıkların Rabbi olan Allah'ı karşılaştırmayı dayanak noktası olarak aldığını belirterek itiraz eder.

“Küçük günah, cezası sahibinin sevaplarından az olan günahdır. Büyük günah da cezası sahibinin sevaplarından çok olan günahdır.” Bu görüşün, Mutezile mezhebi tarafından savunulduğu söylene de bu görüşe ne bu ayetin, ne de başka bir ayetin delâlet ettiğini söyler. Küçüklük ve büyüklük iki itibarî sıfat olup, her günaha arızî olarak eklenebilirler. İnsanın Allah'ın emrini hafife alarak veya alaya alarak ya da umursamayarak işlediği her günah büyüktür. Aynı günah öfkeyle, korkuyla, şehvetle işlenirse, büyük günahlardan kaçınmak şartıyla affa uğrayarak küçük günah olur. (Tabâtabâî, 1997: IV/334) Allâme, bu görüşe itiraz etmez.

Bu görüşlerden biri de Gazzâlî'ye aittir: “Günahlar birbirleri ile karşılaştırıldıklarında, yapılan kötülüğün kendisine ve eylemin cürmüne göre küçük ve büyük diye ikiye ayrılırlar. Sonra bu günahlar, onlardan doğan sonuçların ve meydana gelen vebalin sevapları yok etme hususunda bıraktıkları etki bakımından da ikiye ayrılırlar. Eğer günahlar sevaplara galip gelerek onlardan fazla olursa, sevapların silinmesine, yok olmasına ve eğer az olursa, sevapların eksilmesine yol açarlar. Dolayısıyla bu durumda kendilerine denk miktardaki sevapların yok olması ile yok olurlar. (Tabâtabâî, 1997: IV. 335) Gazzâlî'ye göre, yaptığı ibadet ve itaat sayesinde nefsi için belli ölçüde nur ve temizlik hazırlamış olan insan bir miktar günah işlediği zaman, bu günahın karanlığı ile ibadetin nuru mutlaka birbiri ile çatışacaktır. Bu çatışmada günahın karanlığı ve kötülüğün vebali ibadetin nurunu yener, ona karşı üstün gelirse, ibadetin nurunu giderir, sevapları yok eder ve o günah büyük günah olur. Bu çatışmada

küçük günahların affedilir ve kötülükler örtülürse bu tür günahlar küçük günahlardır." (Gazzâlî, t.s. çev. Ahmet Serdaroğlu. IV/32-42)

Tabâtabâî, Râzî'nin bu görüşü, kendisine göre batıl olan Mutezile mezhebinin ilkelerine dayandığı gerekçesi ile reddettiğini, Abduh'un kendi tefsirinde Râzî'ye şiddetle karşı çıktığını söyler: "Eğer günahların kendilerinin küçük ve büyük diye ikiye ayrılması Kur'ân'da açık bir şekilde yer alsaydı İbn Abbas'ın bu ayrıma karşı çıkması mantığa sığar mıydı? Hayır sığmazdı. İbn Abbas'a, 'Büyük günahlar yedi tane midir?' diye sorulduğunda, 'Onlar yetmiş taneye daha yakındır.' karşılığını veriyor. Said b. Cubeyr ise bu cevabın, 'Onlar yedi yüz taneye daha yakındır.' şeklinde olduğunu nakletmiştir. Ama günahların küçük ve büyük diye ikiye ayrılmasına karşı çıkan görüş, Eş'arî mezhebine nispet edilmiştir." (Reşit Rıza, 2005: V/41; Tabâtabâî, 1997: IV. 336)

Râzî tefsirinde büyük-küçük günah kavramları hakkındaki meseleleri delilleriyle açıklamış, birçok görüşle birlikte Mûtezile'nin görüşüne yer vererek onu batıl kabul etmiş, delillerle tenkit etmiş, mezhep taassubuna değinmiştir. Gazzâlî'nin görüşünü de dile getirmiş, tenkit etmiştir. (Râzî, t.s. 5/75-76-77-78) Abduh, hem Gazzâlî hem de Râzî'nin Mutezile'ye muhalefet ettiklerini belirtir. Tabâtabâî, Mûtezile mezhebinin doğru görüşlerine karşı çıkmak için ayetler ve hadislerin te'vil edilmesini hoş karşılamaz. Mezhep taassubunun birçok zeki ilim adamının zekâlarının kendilerine ve ümmetlerine yarar sağlamadan alakoyduğunu, bu taassubun o ilim adamlarının eserlerinin gerçeği araştırmayı engelleyen tartışmalarla dolmasına sebep olarak müslümanlar için fitne kaynağı olmaya sebep olduğunu ifade eder. Râzî'nin Gazzâlî'den yaptığı nakilleri ve onun sözlerini taassup sonucu nasıl reddettiğinin görüleceğini söyler. Sözlerini "halbuki Râzî nerede, Gazzâlî nerede? Muaviye nerede, Ali nerede?" diye bitirir. (Reşit Rıza, 2005: V/41) Tabâtabâî, Abduh'un Râzî'yi eleştiren cümlelerine katıldığı için olsa gerek herhangi bir yorum yapmaz.

Tabâtabâî, Gazzâlî'nin görüşlerindeki tutarsızlıkları dile getirir. "Gazzâlî'nin sevapların ve cezaların birbirlerini götürmesi, galip gelen tarafın diğerini yok etmesi yolu ile günahların küçük ve büyük diye ikiye ayrıldığı yolundaki görüşü, sözlerinin başında yaptığı ve günahların kendi niteliklerine ve cürümlerine dayanılarak ikiye ayrılmalarını öngören görüşü ile her zaman uyuşmaz." (Tabâtabâî, 1997: IV. 337-341) Günahlar ile sevapların sonuçları arasında çatışma olduğu Kur'ân ve sünnet kaynaklı dinî deliller yolu ile genel olarak asla ispatlanmış değildir. Bu görüşe göre küçük günahların affedilmesinde, büyük günahlardan kaçınmanın rolünün hiçe sayılması gerekir.

Tabâtabâî tüm görüşleri ele aldıktan sonra kendi tanımını yapar. Büyük günahlar, kesin ve şiddetli bir dille yasaklanan günahlardır. Bu yasaklamadaki kesinlik ise ya ifadenin belirgin ve tekitli olmasından veya cehennem ateşi ile cezalandırılacağından bildirilmesinden anlaşılır. Ayrıca bu yasaklama, Kur'ân veya sünnet kaynaklı da olabilir. (Tabâtabâî, 1997: IV/342)

Abduh da, Tabâtabâî de Râzî'nin yöntemine benzer bir yöntemi kullanmışlardır. Öncelikle büyük günah tanımlamalarına ardından Gazzâlî'nin görüşüne değinmişlerdir. Müfessir, Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük-küçük günah kavramları hakkındaki görüşlerine yer vererek, Ehl-i Sünnet kanallarından gelen rivayetleri nakletmiş, katılmadığı hususları belirtmiş, eleştirmiş ve kendi tanımını yapmıştır. Gazzâlî ve Abduh'un görüşlerini doğru bulmadığını gerekçeleri ile izah etmiş, Ehl-i Sünnet kanallarından gelen rivayetlerde büyük günahların sayısı ile ilgili kesin bir bilginin olmadığını da rivayetleri naklederek dile getirmiştir. Tüm bunlardan hem Şîa hem de Sünnî kaynaklara vukufiyetini ve muhakeme gücünü müşahede etmekteyiz.

2. 1. 12. Savaş Esnasında Kaçmanın Büyük Günah Oluşu İle İlgili Hususlarda Süyûfî ve Reşit Rıza'yı Tenkit Etmesi

Tabâtabâî, Şîa kaynaklarından Hz. Ali ve İmam Rıza'dan (v. 818) düşmanla karşı karşıya gelirken geri dönüp kaçmanın (Kur'an-ı Kerim 8: 15-16) büyük günahlardan olduğuna ilişkin rivayetleri aktarır ve bu konuda Ehl-i Beyt İmamları'ndan ve Ehl-i Sünnet kanallarından aktarılan rivayetlerin oldukça fazla olduğunu belirtir. Buhârî ve Müslim'den içinde savaştan kaçmanın da bulunduğu yedi helak edici günahı nakleder. İbn Abbas'tan gelen bazı rivayetlerde de, savaşta düşmana arkasını dönüp kaçmak büyük günahlardan sayılır. (Buhârî, Vesâyâ 23, Hudûd 44, Muhârbîn 30; Müslim, İman 144; Ebû Dâvud, Cihad 96, Vesâyâ 10; Nesâî, Vesâyâ 12; Tirmizî, İsti'zân 33)

Ehl-i Sünnet kaynaklarında Ömer b. Hattab, Abdullah b. Ömer, İbn Abbas, Ebu Hüreyre (v. 678) ve Ebu Said el-Hudrî (v. 693) gibi şahıslardan ve *ed-Dürrü'l-Mensûr*'da pek çok rivayette savaş meydanında düşmandan kaçmanın haram olduğuna ilişkin hükmün Bedir Savaşı'na özgü olduğu nakledilir. (Süyûfî, 2011: IV/36-37-38) Tabâtabâî'ye göre, ayetin Bedir günü indiği ve ayette Bedir gününün kastedildiği ileri sürülse de ayetlerin akışı, Bedir gününden sonra indiklerini göstermektedir. "O gün"den maksat, düşmanla karşı karşıya kalınan gündür, Bedir günü değildir. Ayetin Bedir günü indiği varsayılsa bile iniş sebebinin özel oluşu, ayetin işaret ettiği hususunun genelliğini ortadan kaldırmaz.

Tabâtabâî, Reşit Rıza'nın ayetteki şiddetli tehditle birlikte olan yasaklamanın ilk savaş olması dolayısıyla Bedir Savaşı'na özgü olması gerektiğini söylemesini eleştirir. (Reşit Rıza, 2005: IX/515) Tabâtabâî'ye göre, Bedir için geçerli hususlar Uhud, Hendek, Hayber ve Huneyn gibi savaşlar için de geçerlidir. Uhud ve Huneyn savaşlarında kimi Müslümanların düşmandan kaçmalarıyla ilgili olarak indiğini söylediği ayetlerden, Enfâl Suresi'nin ilgili ayetinin içerdiği tehdidin o savaşlarda kaçanları kapsamadığı anlamı çıkmaz. Ayet mutlak ifadeliyken ve anlamını kayıtlandıracak somut bir veri de bulunmazken Reşit Rıza'nın Uhud ve Huneyn savaşlarında düşmandan kaçmalarını büyük günah ve haram olarak nitelendirip sonra da, "bu, o gün savaştan kaçanların Allah'ın gazabına maruz kalmalarını ve en kötü barınak olan cehenneme mahkûm edilmelerini gerektirmez." demesini son derece ilginç bulur. Oysa büyük günahlar, Allah'ın onları işleyenleri ateşle azaplandıracağını vaat ettiği günahlardır. Müfessir, zayıflık anında kaçmaya ruhsat veren ayetin, düşmanın sayısının Müslümanların iki katından fazla olması durumuna mahsus olduğunu belirtir. Ona göre kişinin kendisini tehlikeye atmasını yasaklayan ayeti ise, şayet bu ayet, düşmanın iki kattan fazla olması durumunda kaçmaya ruhsat veren ayetten daha fazla bir anlam genişliğine sahip olarak algılanırsa, bu durumda Enfâl Suresi'nin ilgili ayeti geçersiz kılınmış, nesnel bir karşılıktan yoksun bırakılmış olur. Aynı şekilde, "ya da başka bir birliğe katılmak" ifadesi, İbn Ömer rivayetindeki gibi algılanırsa Reşit Rıza'nın söylediği gibi, ayetin geçersiz kılınması gerekir. (Reşit Rıza, 2005: IX/516-517; Tabâtabâî, 1997: IX/57-65) Anlaşıldığı üzere Tabâtabâî, bir çok sahih tarikle savaştan kaçmakla kastedilenin Bedir savaşı olduğunu benimseyen *ed-Dürrü'l-Mensûr* ve *el-Menâr* yazarlarını tenkit eder, hükmün tüm savaşlardan kaçmayı içerdiğini belirtir.

2. 1. 13. Hz. Peygamber'in Hac Emiri Olarak Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali'yi Görevlendirdiği Rivayetler Konusunda İbn Kesîr ve Reşit Rıza'yı Tenkidi

Allah Rasûlü'nün hac emiri olarak önce Hz. Ebu Bekir'i ardından Hz. Ali'yi görevlendirdiği iddiası Şîa için Hz. Ali'nin imamlığına delildir. Müfessir bu konuda Şîa ve Ehl-i Sünnet kaynaklarından benzer birçok rivayeti nakleder, bazı konularda Ehl-i Sünnet kaynaklarını tenkit eder. *Kummî*, *Ayyaşi*, *ed-Dürrü'l-Mensûr* tefsirinde

geçtiğine göre, "Tevbe Suresi'nden bazı ayetler inince, Rasûlullah s.a.v. bunları Ebu Bekir'e verdi ve Mekke'ye gidip Mina'da Kurban Bayramı günü halka okumasını emretti. Ebu Bekir Mekke'ye hareket etmek üzere yola çıktıktan sonra Cebraîl indi ve Rasûlullah'a: "Ya Rasûlallah! Senin görevini ancak senden (ailenden) olan biri iletilebilir." dedi. "Bunun üzerine Rasûlullah Ali'yi Ebu Bekir'in ardından gönderdi. İmam Ali, Revha denilen yerde Ebu Bekir'e yetiştirdi ve Tevbe Suresi'nin ilgili ayetlerini ondan aldı. Ebu Bekir Peygamberimizin yanına döndü ve 'Ya Rasûlallah! Yüce Allah benimle ilgili bir şey mi indirdi?' diye sordu. Rasûlullah dedi ki: *Hayır, fakat Allah benim mesajımı ancak benim veya benden olan birinin tebliğ edebileceğini vahyetti.*" (Süyûtî, 2011: IV/122; Tabâtabâî, 1997: IX/166-168)

Yukarıdaki rivayetin içerdiği anlamı pekiştiren başka rivayetlerin Taberî, Belazurî (v. 892), Tirmizî, Vakîdî, Şa'bî (v. 722), Süddî, Sa'lebî, Vahidî (1076), Kurtubî (1273), Kuşeyrî (v. 1072), Sem'anî (v. 1166), Ahmed b. Hanbel, İbn Butta, Muhammed b. İshak (v. 925), Ebu Ya'la el-Mevsilî (v. 919), A'meş (v. 765) ve Simak b. Harb (v. 741) kendi kitaplarında, Urve b. Zübeyr (743), Ebu Hüreyre, Enes, Ebu Rafî, Zeyd b. Nefî, İbn Ömer ve İbn Abbas'tan da rivayet edildiğini belirtir. *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı tefsirde Tirmizî, İbn Ebî Hatem, Hâkim, İbn Mürdeveyh ve Beyhakî, İbn Abbas'tan Ebu Bekir'i görevlendirdiği ve ona ayetleri ilân etmesini emrettiği ardından Ali'yi gönderdiği ifadeleri yerine bazı rivayetlerde, Kâbe'ye mü'minden başkası giremeyeceği, buradan da "hiçbir müşrik Beyt'i tavaf edemez." şeklindeki hükmü tebliğ etmesini emrettiği ifadeleri yer alır. (Süyûtî, 2011: IV/123, 124)

Tabâtabâî, Ehl-i Sünnet kaynaklarının birçoğunda, Peygamberimizin o sene Ebu Bekir'i hac emîri olarak atadığı, İmam Ali'nin de müşriklerle ilişkilerin kesildiğine ilişkin hükümleri içeren Tevbe Suresi'nin ilgili ayetlerini duyurmak üzere görevlendirildiğinin belirtildiğini, Şîa'nın ise Peygamberimizin İmam Ali'yi emîr olarak atadığına ilişkin rivayetleri esas aldığını ifade eder. *ed-Dürrü'l-Mensûr*'da Ahmed, Nesaî, İbn Münzir, İbn Mürdeveyh Ebu Hüreyre'nin Peygamberimizin Ali'yi görevli olarak gönderdiğinde, kendisinin Ali'nin yanında olduğunu ve bildirdiği hususları dile getirir. (Süyûtî, 2011: IV/124, 125; Tabâtabâî, 1997: IX/168-172)

Reşit Rıza, bu konuda pek çok rivayetin olduğunu ve bu rivayetlerin Nebî'nin a.s. Hz. Ebu Bekir'i 9. senede hac emiri olarak görevlendirdiğini, hacca gelen müşriklere bu yıldan sonra hacdan men edildiklerini tebliğ emrettiğini belirtir. Daha sonra ardı sıra Ali'yi a.s. kesin ahitlerini tebliğ etmek ve işlerine bakmaları için dört ay süre vermek üzere gönderdiğini söyler. Nebî'nin a.s. Hz. Ebu Bekir'i emir olarak Hz. Ali'yi ise Tevbe Suresi'ndeki emirleri okumak üzere gönderdiği rivayeti nakleder. (Reşit Rıza, 2005: X/150-151)

Reşit Rıza, Tirmizî'den, o da İbn Abbas'tan rivayetin benzerini nakleder. Tevbe Suresi'ni Hz. Ali tebliğ eder. Sesi kısılınca Ebu Hüreyre kalkıp aynı sözleri tekrarlar. Aynı eserde Ahmed ve Nesaî ve Ebu Hüreyre'den benzer rivayet nakledilir. İmam Ali'nin Mekke'ye gönderilmesi ve Ebu Bekir'in hac emirliğinden azledilmesi ile ilgili bir rivayette, "*senin görevini ancak sen veya senden olan biri tebliğ edebilir.*" ifadesi olduğunu belirttiğini, yine Ebu Bekir bu görevden alınmasının sebebini sorduğunda Ebu Bekir'e "*benim görevimi ancak ben ve benden olan biri yerine getirebilir.*" diye buyurduğunu yineler ve mutlak bir ifadeyle karşı karşıya olduğunu belirtir. (Reşit Rıza, 2005: X/152) Tabâtabâî'ye göre bu ifade, hem Tevbe Suresi'nin içerdiği müşriklerden uzak olmaya ilişkin hükümleri, hem de Peygamberimizin kendisinin dışında birinin görevi üstlenmesine ihtiyaç duyduğu diğer tüm ilâhî hükümleri yerine getirme görevini kapsar. Reşit Rıza'ya göre ise, ne rivayetlerin metinlerinden, ne de başka bir kaynaktan görevlendirmenin salt Tevbe Suresi'ni tebliğ etmekle sınırlı olduğuna ilişkin bir kanıt bulmak mümkündür. Eğer bu görevleri Ali'nin sesi kısıldığında Ebu Hüreyre yerine getirebiliyorduyorsa, neden Ebu Bekir

için bunları yerine getirmek caiz olmadı diye sorar ve bu konuda İbn Kesir'i tenkit eder. İbn Kesir gibi bazı müfessirlerin "*benim görevimi ancak ben veya benden olan biri yerine getirebilir.*" sözünün sadece Tevbe Suresi'nin tebliğiyle sınırlı olduğunu söylediklerini, bu görevlendirmenin, İmam Ali'nin insanlara duyurduğu diğer hükümleri kapsamadığını söylediklerini ifade eder. Bu görevlendirmenin Arap geleneklerinin gereği olduğunu, bir kimsenin yaptığı bir antlaşmanın geçersiz olduğunu ya bizzat o antlaşmayı imzalayan kimse ya da onun ailesinden biri karşı tarafa duyurabileceğini, Peygamberimiz'in de geleneğe uyarak tebliğ görevini ailesinden birine verdiğini ifade eder. Ebu Bekir görevinden ayrılmaz, hac emirliği görevini sürdürür. Ebu Bekir Mina'da halka bir konuşma yaptıktan sonra 'kalk ey Ali ve Rasûlullah'ın mesajını ilet' der. (Reşit Rıza, 2005: X/151)

Müfessire göre, "*senin görevini ancak sen veya senden olan biri yerine getirebilir.*" sözü bir başkası bu hususlarda senin yerini tutamaz, ilk defa insanlara duyurulması gereken bir direktifi senin adına, ancak senden olan biri yerine getirebilir anlamındadır. Sünnî müfessirleri bu vahyi, yapılan bir antlaşmayı, ancak antlaşmayı yapan tarafın kendisi veya ailesinden biri bozabilir." şeklinde bir yorum getirmeye iten etkenin ne olduğunu merak eder. Arap tarihinde ve ünlü savaşlarında bu gelenekten hiç söz edilmediğini onun izine rastlanılmadığını, yalnız İbn Kesir'in bundan söz ettiğini ve Tevbe Suresi'nin ayetlerini tefsir ederken bunu bazı âlimlere isnat ettiğini dile getirir. Ebu Hüreyre'nin duyuru yaptığına ilişkin haberlerle bu hususta nakledilen diğer rivayetler doğru değildir ve onlara bakarak bir yorum yapmak yersizdir. (Tabâtabâî, 1997: IX/172-175)

Reşit Rıza, Hz. Peygamber'in a.s. Ebu Bekir'i hac emiri olarak görevlendirdiği peşinden Ali'yi gönderdiği, tebliğ ettiği hususları, Arapların geleneklerinde antlaşmaların imzalanması ve bozulmasının ancak bu antlaşmayı yapan kişi veya onun birinci dereceden yakın bir akrabası tarafından yapılabileceğini, Ali'nin de bu işle özel olarak görevlendirildiğini, hac emirliği görevinin Ebu Bekir'de kaldığını belirtir. Reşit Rıza, bazı Şiîlerin her zaman yaptıkları gibi, Hz. Ali için bu meziyeti gereğinden fazla büyüttüklerini, hiçbir rivayetin doğrulamadığı ve hiçbir akli değerlendirmenin onaylamadığı şeyleri bu rivayete eklediklerini, Ali'nin Ebu Bekir'den üstün olduğunu, dolayısıyla halifelik görevine ondan daha lâyık olduğunu ileri sürdüklerini zikreder. Peygamber'in Ebu Bekir'i Tevbe Suresi'ni tebliğ etme görevinden azlettiğini ve bunu Cebrail'in vahiy yoluyla Peygamber'e, kendisinin görevini ancak kendisi veya kendisinden biri yerine getirebileceği şeklinde bildirdiğini, bu sözü, antlaşmaların bozulması ve benzeri konularla sınırlı tutmayıp dinin tamamıyla ilgili bir kanıt olarak gördüklerini, dini tebliğ etmenin bütün Müslümanlar için bir yükümlülük olduğunu bildiren sayısız rivayet olduğunu söyler. Şiîlerin bir kısmının Peygamberimizin Ebu Bekir'i hac emirliğinden azlettiğini, onun yerine Ali'yi görevlendirdiğini ileri sürdüklerini, bunun ise açık bir iftira olduğunu belirtir. Gerçekte ise Ali özel bir emri tebliğ etmekle görevlidir, haccı ikame etme hususundaki genel hac emirliğine tâbidir. Reşit Rıza'nın bu sözleri müfessri rahatsız eder. (Reşit Rıza, 2005: X/156-157-158-159)

Tabâtabâî, Reşit Rıza'nın Ebu Bekir'in hac emiri olduğunu kanıtlamaya çalıştığını, Peygamberimizin vefatından hemen önce Ebu Bekir'in Müslümanlara namaz kıldırması olmasının, onun diğer sahabelere üstün olduğunu gösterdiğini, "*senin görevini ancak sen veya senden olan biri yerine getirebilir*" cümlesini ilâhî bir hüküm olarak değil de cahiliye geleneği olarak görmesini eleştirir. Oysa Cebrail aracılığıyla Peygamberimiz'e s.a.v. iletilen vahiy açıktır. Peygamberimizin Ebu Bekir'i hac emirliğinden azlettiğini, onun yerine Ali'yi görevlendirdiğini iftira olarak görmesini Şiîlere açık bir iftira olarak nitelendirir. (Reşit Rıza, 2005: X/156-157-158-159)

Tabâtabâî, bu konuyu nakleden ravilerin ciddiyetsizliklerine ve gevşekliklerine de dikkat çeker. Bir rivayette Hz. Ali görevlendirilince Ebu Bekir'in geri döndüğü belirtilir, diğer bazısında Ebu Bekir'in hac emri olarak gönderildiği, ardından Ali'nin Tevbe Suresi'nin ilgili ayetlerini tebliğ etmek üzere görevlendirdiği geçer. Diğer bazı rivayetlerde Ali'ye ayetleri tebliğ etme emrini Ebu Bekir'in verdiği, bazı sahabilerden ona yardım etmelerini emrettiği belirtilir. Rivayetlerden biri, İmam Ali'nin özel olarak Tevbe Suresi'nin ilgili ayetlerini tebliğ etmekle görevlendirildiğini söylerken, bir diğeri Ebu Bekir'in de bu görevin yerine getirilmesinde onunla birlikte olduğunu söyler; başka biri de hem Ebu Hüreyre'nin, hem de rivayetlerde isimleri geçmeyen başka adamların bu görevin yerine getirilmesinde ona yardımcı olduklarını ifade eder. Reşit Rıza da rivayetlerin birbirini tutmadığını ifade eder. (Reşit Rıza, 2005: X/296-297-298-301; Tabâtabâî, 1997: IX/176-181) İki müfessir de bu konuda mutabık olmakla birlikte birçok hususta farklı görüşleri savunmaktadır. Reşit Rıza'nın Şi'ilerin Hz. Ali'nin meziyetlerini büyüttüklerini ve bazı rivayetlere bu konuda eklemeler yaptıklarını söylemesi, Hz. Ali'nin değil de Hz. Ebu Bekir'in hac emirliği konusunda ısrarcı olması, ayrı başlıklar altında Şîa'yı çokça tenkidi Tabâtabâî'nin ağır tenkidine uğramasına sebebiyet vermiştir.

2. 1. 14. Huneyn Savaşı Hakkında Reşit Rıza'yı Tenkidi

Müfessir, Reşit Rıza'nın Tevbe Suresi 24-25-26-27. ayetlerinin birbirinin devamı olarak görmesini ve "yeryüzü size öyle dar gelmişti ki kaçacağınız bir yer bulamamıştınız." ayeti hakkındaki yorumlarını doğru bulmaz. Reşit Rıza'nın bu ayeti tefsir ederken, birbirini tutmaz rivayetleri bağdaştırma çabasına girdiğini, ısrarla bir sonuca varmak istediğini, Müslümanların korkaklıktan dolayı kaçmadıklarını, bu şiddetli saldırı karşısında dehşete kapılarak büyük bir sarsıntı geçirip mevzilerinden dışarı fırladıklarını söylediğini belirtir. Ardından sahabelerin nitelikleriyle, faziletleriyle ilgili ayetleri hatırlatır. Tabâtabâî, bu durumu tenkit eder. Kur'an ayetlerinin işaret ettiği anlamları ortaya çıkarmayı amaçlayan tefsir çalışmaları ile bir kelamcının herhangi bir mezhebin görüşünü kanıtlama girişiminden ibaret olan kelam çalışmalarını birbirine karıştırdığını belirtir. Ona göre Tefsir ilmi böyle bir şeye asla müsaade etmez. Allah'ın her şeyin açıklaması olarak indirdiği bir kitaba herhangi bir ilmî görüş dayatılmaz. Savunulan görüş "sonra da arkanızı (düşmana) dönüp kaçmıştınız." ayeti ile çelişir. Kanıt olarak bir sonraki ayette geçen şu ifadeyi gösterir: "Sonra Allah, sekinetini Resulü ile mü'minler üzerine indirdi." Buna göre, üzerlerine sekinetin indirilmiş olması, paniğe kapılıp mevzilerini terk etmelerinden sonra gerçekleşmiştir. Bir kalp temiz olduğunda ve bir nefis arı olduğunda, yüce Allah oraya sekinet duygusunu indirir ve onu sağlamlaştırır. Oysa sözü edilen kimseler düşmanla karşılaşma anında kaçmak olarak nitelendireceğimiz büyük bir günahı işlemişlerdi. Yani kalpleri günahkârdı. Böyle bir kimseye de sekinet duygusunun inmesi söz konusu olmaz. (Tabâtabâî, 1997: IX/225-230) Görüldüğü üzere Reşit Rıza ayette ifade edildiği halde sahabeyi kaçmakla nitelendirmezken Tabâtabâî, bu durumu ayete muhalif bir tavır olarak görür ve Reşit Rıza'yı mezhebî görüşlerini Kur'an'a dayatmakla itham eder.

2. 1. 15. Sekinetin Ebu Bekir'e İndirildiğini Söyleyen Reşit Rıza'yı Tenkidi

Tabâtabâî, Tevbe Suresi'nde فَانزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ geçen 'sekinet'in Hz. Ebu Bekir'e değil de Peygamberimize indirildiğini söyler. Ona göre "Allah da sekinetini ona indirdi." (Kur'an-ı Kerim 9: 40) ifadesindeki zamirin Peygamberimize dönük olduğunun kanıtı; bundan önceki zamirlerle, sonraki zamirlerin ona dönük olmalarıdır. 'aleyhi'deki zamiri, kesin bir kanıt olmaksızın Allah Rasülü'nden başkasına döndürmenin bir mantığı yoktur. Sekinetin, huzur veren güvenlik duygusunun indirilmesi ve onu görünmeyen ordularla desteklemesi, bütün bunlar Peygamberimizin şahsına yönelik özel ilâhî yardımlardır. Ayetin akışı içinde "iz=hani"

ifadesinin üç kere tekrarlanmış olması da bunu kanıtlamaktadır. Daru'n-Nedve'de Peygamber'i öldürmeyi plânladılar. Peygamber mağarada arkadaşı Ebu Bekir'e, 'gördüğün bu olumsuz durum karşısında üzülme. Allah bizimle beraberdir. Yardım O'nun elindedir.' diyordu. Allah da ona yardım etti, onun üzerine sekinetini, sükûnet ve huzur veren güvenliğini indirdi.

Reşit Rıza'nın 'Peygamberimiz zaten sürekli Rabbinden gelen sekinet üzere idi. Özel koşullarda inen güven duygusu Peygamber'e değil, arkadaşına yöneliktir.' ifadesini doğru bulmaz. (Reşit Rıza, 2005: X/378-379) Huneyn kıssasında '*sekinetini Resulü ile mü'minler üzerine indirdi*' ifadesinin bunu çürüttüğünü söyler. Sekinetin indirilmesi, Ebu Bekir ile ilintili ise, bu durumda 'görünmeyen orduyla desteklenme'nin de Hz. Peygamber'le ilintili olmaması gerekir. Aynı müfessir, "eyyedehu =onu destekledi" zamirinin de "sahibihi=arkadaşı"na dönük olduğunu söyler ki bu hem güven duygusunun indirilmesinin, hem de görünmeyen ordularla desteklenmenin Peygamberimize yönelik değil de, Ebu Bekir'e yönelik olmasıdır. Ona göre mü'minlerin görmedikleri orduların Ebu Bekir'i desteklemek için indiklerini söylemenin hiçbir sakıncası yoktur. Bu tür gaybî gelişmelerin bütün olarak mü'minleri (Huneyn Savaşı'nda) ve özelde Ebu Bekir'i (mağarada) desteklemeleri, gerçekte Hz. Peygamber'i desteklemeleri anlamına gelir. (Tabâtabâî, 1997: IX/289-293) Tabâtabâî, sekinetin kime indirildiği konusunda da Reşit Rıza ile farklı görüştedir, sekinetin Hz. Ebu Bekir'e indirilmiş olduğunu kabul etmez, Peygamberimize indirildiğini kanıtlamaya çalışır.

2. 2. Sünnî Âlimlerin Görüşünü Onaylaması

2. 2. 1. Münafıkların Namaza Üşenerek Kalktıklarına Dair Müslim, Ebu Davut, Beyhakî, Buhârî, Müslim, İbn Cerir Rivayetlerini Onaylaması

Müfessir, "*Onlar namaza kalktıkları zaman üşenerek kalkarlar...*" (Kur'an-ı Kerim 4:142) ayeti hakkında *ed-Dürri'l-Mensûr*'da, Müslim, Ebu Dâvut ve Beyhakî Enes'ten şöyle rivayet edildiğini nakleder: Rasûlullah s.a.v. buyurdu ki: "*İşte bu, münafıkların namazıdır. Münafık yerinde oturur ve güneşi gözetler. Güneş şeytanın boynuzları arasına gelince, yerinden kalkar ve dört kere yeri gagalar gibi başını yere değdirir. O sırada da Allah'ı çok az zikreder.*" (Süyûtî, 2011: II/721) Müfessir, bu hadiste, Allah'ı az zikretmenin ifade ettiği diğer bir anlama işaret edildiğini, namaz kılan bu gibi kişilerin zikrin sadece namazda Allah'a yönelmekten ibaret olduğunu sandıklarını, huzuru kalbin gönül rahatlığı, tam sükûnet ve güvenceyle namaz kılarak Allah'ı anmakla mümkün olduğunu belirtir.

Tabâtabâî, hadiste geçen, güneşin şeytanın boynuzları arasına gelmesi ifadesi ile batı ufkuna doğru batmaya yüz tutuşu kastedildiğini, bu ifadede gece ve gündüz, Âdemoğlunu dürtükleyen ya da gece gündüzde kendini ona gösteren şeytanın iki boynuzuymuş gibi tasvir edildiğini belirterek bu rivayeti kabul eder. (Süyûtî, 2011: II/721; Tabâtabâî, 1997: V/123)

Aynı eserde, Abd b. Hamid, Buhârî kendi Tarihinde, Müslim, İbn Cerir ve İbn-i Münzir (v. 930), Ömer'den şöyle rivayet ederler: Rasûlullah s.a.v. buyurdu ki: "Münafık iki sürü arasında şaşırıp kalan (tek gözü kör) bir koyuna benzer. Bazen ona, bazen buna uyar; hangisini izleyeceğini bilmez." (Taberî, t.s. II/590) Tabâtabâî, bu manadaki rivayetlerin bol olduğunu, bu rivayetlerin benzerinin çeşitli tariklarla Ehl-i Sünnet *Cami*'lerinde rivayet edildiğini, Şîa'nın ve Ehl-i Beyt imamlarının da Rasûlullah'dan rivayet ettiğini söyler. (Tabâtabâî, 1997: V/123) Müfessir, Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki münafıklarla ilgili rivayetleri kabul eder, herhangi bir itirazda bulunmaz.

2. 2. 2. ‘Allah’ın İndirdiği ile Hükmetmeyenler’ Konusunda *ed-Dürri’l-Mensûr* Tefsirini Onaylaması

Maide Suresi 5/44-47. ayetleri ile alakalı olarak *ed-Dürri’l-Mensûr Tefsiri*’nde, Said b. Mansur (v. 842), Ebu Şeyh (v. 979) ve İbn-i Mürdeveyh İbn Abbas'tan ‘*Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar kâfirlerdir... zalimlerdir... fasıklardır.*’ ayetlerinin özellikle Yahudiler hakkında indiğini rivayet eder. Tabâtabâî, bu konu ile ilgili kıssayı aktaran uzun rivayetleri nakleder. Rivayetin içeriğini ayetlerin siyakına daha uygun bulunduğu için bu rivayeti metin olarak daha doğru bulur. (Süyûtî, 2011: III/86-87-88-89; Tabâtabâî, 1997: V/368-369) Tefsirinin başka bir yerinde de, bu rivayette geçen üç ayetin mutlak olduğunu, onları belli bir topluluğa özgü kılmayı gerektiren bir kanıtın olmadığını, üçüncü ayetin de Hıristiyanlarla ilgili olduğunu ayrıca İbn Abbas'tan bununla çelişen rivayetlerin de aktarıldığını belirtir.

2. 2. 3. ‘Allah’ın Size Helal Kıldığını Haram Kılmayın’ Ayeti ile İlgili Hadislere Yer Veren *Buhârî, Müslim, Taberî, Fethu’l-Kadîr, Tirmizî* ve *ed-Dürri’l-Mensûr*’u Onaylaması

Maide 5/87. ayetinde “Allah’ın size helal kıldığını kendinize haram kılmayın.” ayetinden bahsederken ayetin sebab-i nüzûlünü nakleder. *el-İhticac* ve *Mecmeu’l-Beyan*’da geçen rivayetlere göre Ali, kendisine geceleri uyumayı bırakmaya, Bilal sürekli oruç tutmaya, Osman b. Maz’un da cinsel ilişkide bulunmamaya yemin eder. Bu kişilerin Ebu Bekir, Abdullah b. Mesud, Ebu Zer, Abdullah b. Ömer olduğu da rivayet edilir. Rasûlullah bunu öğrenince “*bazılarına ne oluyor ki kendilerine yemeyi, içmeyi, güzel koku sürünmeyi, kadına yaklaşmayı uyumayı haram ediyor. Ben geceleri hem uyurum hem de ibadet ederim, gündüzleri hem oruç tutar hem de yerim, et de yağ da yerim. Kadınlara da yaklaşırım. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir*” diye buyurur. Kummî’de geçen rivayete göre de bu ayetin Hz. Ali, Bilal ve Osman b. Maz’un hakkında indiği söylenir. Osman’ın hanımı Aişe’ye gider, O’ndan şikâyetçi olur. Aişe durumu Rasûlullah’a bildirince bu ayet nazil olur. *İhticac*’daki başka bir rivayette de bu ayetin Muaviye ve arkadaşları hakkında indiği söylenir. *Mecme*’de geçen rivayete göre de bu kişilerin, Ali, Abdullah b. Mes’ud, Ebu Zer, Ebu Huzeyfe’nin azadlısı Salim, Abdullah b. Ömer, Mikdad, Süleyman el-Farisi, Müakkal oldukları, on sahabinin Rasûlullah’ı dinledikten sonra birçok helal kılınan şeyi yapmama konusunda Osman’ın evinde görüş birliğine vardıkları nakledilir. Müfessir, bu rivayetlerde ismi geçen sahabelerin hepsinin birbirinden farklı olduğu gibi, Rasûlullah’ın konuşmalarının içeriğinin de farklı olduğunu vurgular. Buhârî’de geçen rivayette ise hanımların Hz. Aişe’ye benim kocam et yemez, benimki sürekli gece namazı kılar vb. demeleri üzerine Allah Rasûlü bu fillerin sürekli yapılmasını engeller. Tabâtabâî, rivayetlerin ortak noktasının sürekli oruç tutmaları vb. olduğunu, içerikleri farklı olsa da, zayıf, mürsel, muteber olsalar da tümü dikkatle incelendiğinde sahabilerden bir grubun dünyadan elini ayağını çekmeye yönelik bu çeşit amelleri yapmaya karar verdiklerine, o kişiler arasında Ali ve Osman’ın olduğuna inanmak gerekir der. (Tabâtabâî, 1997: VI/111-115) Ardından Sünnî kaynaklardaki rivayetleri nakletmeye devam eder. Buhârî ve Müslim de benzer şekillerde Hz. Aişe’den İbn Abbas’tan gelen hadisleri zikreder. *Tefsir-i Taberî, ed-Dürri’l-Mensûr, Fethu’l-Kadîr, Tirmizî*’ye de başvurur, Şîa ve Ehl-i Sünnet rivayetlerini harmanlar. Hadisleri herhangi bir tenkide tabi tutmaz ve onaylar. Hadis alanındaki yetkinliğini de ortaya koyar. (Süyûtî, 2011: III/139-140-141; Şevkânî, 2010: II/70; Taberî, VIII/608-609)

2. 2. 4. Râzî’nin ‘Meşâkile’ Konusundaki Açıklamalarını Onaylaması

Allâme, Râzî’nin Tefsiri’nden “*De ki: "Herkes kendi yapısına uygun işler görür. Rabbiniz, en doğru yolda olanı daha iyi bilir."* (Kur’an-ı Kerim 17: 84) ayeti hakkında

nakilde bulunur, bu konudaki görüşüne katılır ve tartışma konusu açmaz. Tabâtabâî, 'meşâkile, şakileyi açıklar, konu ile ilgili A'râf, 7/58; Fâtır, 35/22; Nûr, 24/26 arasında bağlantı kurar ve İmam Râzî'nin tefsirinde özetlediği hususa değinir. "Ayet, konuşan insan nefislerinin varoluş mahiyeti itibariyle çeşitli olduğuna delalet eder. Allah Teâlâ önceki ayetlerde Kur'an'ın bazı nefislere göre şifa ve rahmet ifade ettiğini, diğer bazılarına göre ise hüsrân ve alçaklık ifade ettiğini açıklar. Ayetin manası, bu temiz nefislere uygun olan onda Kur'an'ın zekâ ve kemal izlerinin ortaya çıkmasıdır. Bu kararmış nefislerde ise alçaklığın ve sapıklığın izlerinin ortaya çıkmasıdır. Tıpkı Güneşin tuzu ortaya çıkarması, yağı yumuşatması, ihmalkârın elbisesini ağartması, onun yüzünü karartması gibi. Bu tamamlanır, ruhlar ve nefisler mahiyetlerine göre çeşitli olursa bazısında Kur'an'ın nur üstüne nuru ortaya çıkararak iyice parlar, bazısı da sapıklık üzerine sapıklık, ceza üzerine ceza ortaya çıkarak kirli kapkaranlıktır." (Râzî, 1981: 21/35-36; Tabâtabâî, 1997: XIII/189-190) Burada Râzî'nin görüşlerine katılır ve herhangi bir itirazda bulunmaz.

2. 2. 5. Seferde Namazın Kısaltılması ve Korku Namazı İle İlgili Birçok Sünnî Kaynakta Geçen Rivayetleri Onaylaması

Allâme, seferde namazın kısaltılması ve korku namazı (Kur'an-ı Kerim 4: 101-104) ile ilgili rivayetleri, ayetin nüzül sebebini, namazın kılınış şeklini önce kendi kaynaklarından daha sonra da Ehl-i Sünnet kaynaklarından aktarır. Herhangi bir eleştiri yapmaz. *ed-Dürri'l-Mensûr* Tefsiri'nde, İbn Ebi Şeybe, Abd b. Hâmid, Ahmed b. Hanbel, Müslim, Ebu Dâvud, Tirmizî, Nesâî, İbn Mace, İbn Carud, İbn Huzeyme, Tahâvî, İbn Cerir, İbn Münzir, İbn Ebi Hâtem, en-Nühhâs, İbn Hibban, Ya'la b. Ümeyye'den şöyle rivayet edilir: Ömer b. Hattab'a sordum: "*Kâfirlerin size bir kötülük yapmalarından korkarsanız, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*" buyuruluyor. Şimdi ise insanlar güvene kavuşmuşlardır." Ömer bana dedi ki: "Senin hayret ettiğin şeye ben de hayret etmiş ve bunu Rasûlullah'a s.a.v. sormuştum. Buyurmuştu ki: Bu Allah'ın size verdiği bir sadakadır. O'nun sadakasını kabul edin." (Tabâtabâî, 1997: V/68)

Aynı eserde, İbn Ebi Şeybe, Tirmizî ve Nesâî İbn Abbas'tan şu hadisi rivayet ederler: "Rasûlullah s.a.v. ile beraber Mekke ile Medine arasında hiçbir şeyden korkmadığımız güvenlikte olduğumuz halde dört rekâtlı namazı iki rekât kıldık." Aynı eserde, İbn Ebi Şeybe, Ahmed, Buhârî, Müslim, Ebu Dâvud, Tirmizî, Nesâî, Herise b. Veheb el-Huzâî'den şöyle rivayet ederler: "Rasûlullah ile birlikte çok sayıda insan varken ve kendimizi tamamen güvende hissederken öğlen ve ikinci namazlarını ikişer rekât kıldık." (Tabâtabâî, 1997: V/68) Tabâtabâî, bu konu ile ilgili hadisleri Sünnî pek çok kaynaktan nakletmiş herhangi bir şekilde tenkit etmemiştir. Kendi görüşünü, Sünnî kaynaklarla da güçlendirmiştir.

2. 2. 6. Humusun Kimlere Verileceğine Dair

Müfessire göre humusun (Kur'an-ı Kerim 8:41) Allah'a, Peygamberi'ne onun Ehl-i Beyti'nden gelen İmam'a, akrabalarının yetimlerine, yoksullarına ve yolda kalmış olanlarına verilmesi gerektiğine ve diğer insanlara bundan pay ayrılmayacağına ilişkin Ehl-i Beyt İmamları'ndan gelen hadisler mütevatir düzeyindedir. "Allah'ın kendilerine humusu tahsis ettiği kimseler, 'yakın aşiretini uyar.' (Kur'an-ı Kerim 26: 214) ayetinin kapsamına girenlerdir. Bunlar da, Abdumenafoğulları'nın erkekleri ve kadınlarıdır. Kureyş'in diğer oymaklarından ve diğer Arap boylarından kimse bu kapsama girmez. İbn Abbas'ın, "Bu pay, Peygamber'in akrabaları içindir. Peygamber bunu onlar arasında paylaştırmıştı." şeklindeki sözünü İbn Abbas'ın "zi'l-kurba" deyimini, Hz. Peygamber'in akrabaları şeklinde yorumladığını Ehl-i Beyt İmamları'nın bu deyimini, "Ehl-i Beyt'ten olan İmam" şeklinde yorumladıklarını söyler.

Müfessir, Ehl-i Sünnet kaynaklarında humusla ilgili birçok rivayet olduğunu belirtir. Kaynakların ismini belirtmez. Bu rivayetlerin tümünde üzerinde birleşilen hususlar Peygamberimizin humustan akrabalarına pay ayırdığı, humus ayetindeki "zi'l-kurba"dan kastedilenin onlar olduğu ve Peygamberimizin yaşadığı sürece humusu Muttaliboğulları arasında dağıttığıdır. Ehl-i Beyt İmamları'ndan gelen rivayetlerin tersine, humusun yalnızca savaş ganimetlerine özgü oluşu ve sözlük anlamı itibarıyla ganimet denilen her şeyi kapsamayıdır. Yüce Allah'ın humus hükmünü koymakla Peygamber'in Ehl-i Beyti'ne ve ailesine değer vermek, onları onurlandırmak, onları insanların mallarının kirlerini almaktan yükseltmek istediğini belirtir. (Taberî, t.s. XI/198-199; Tabâtabâî, 1997: IX/105-108) Tabâtabâî, imamların görüşünü kabul eder buna ek olarak humusun Ehl-i Beyt'i onurlandırdığını ifade eder.

Sonuç

Tabâtabâî'nin kullandığı kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla müfessir pek çok kaynaktan istifade etmiştir. Ancak tefsirinde Şîi kaynakların kullanımına daha çok ağırlık vermiş, temel düşünce sistemini bu kaynaklardaki görüşler üzerine oturmuş, mezhebinin izdüşümlerini tefsirine yansıtmıştır. Genelde Şîi müfessirlerin ve imamların fikirlerini desteklediği, onların etkisinde kaldığı görülür. İmâmet, velâyet konularında mezhep imamlarının görüşlerinin ve mezhebin genel doktrininin dışında fikirler ortaya koymaz.

Allâme, tefsirinde Sünnî kaynakları sıklıkla kullanmakta, onlardan nakiller yapmakta, Sünnî müfessirlerin görüşlerine yer vermekte, genellikle müfessirlerle tartışmakta, akidesinin, görüşünün doğruluğunu ispatlamaya çalışmakta, onların tutarsızlıklarını dile getirmektedir. Sünnî kaynaklardaki rivayetler kendi ideolojisine uygun değilse bir kısmının doğru olmadığına dair gerekçeler bulmakta, birçoğunu eleştirmekte ve reddetmektedir. Müfessirin kullandığı Sünnî kaynaklar, tefsir ve hadis kaynakları çalışmamızda zikredilmiştir. Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalı konularda Sünnî kaynakların kullanımını artırdığı, mezhebinin temel inanç esaslarını kesin inançlılıkla katı bir şekilde savunduğu görülmektedir. Diğer konularda ise kendisini veya mezhebini desteklemek üzere Sünnî müfessirlerin görüşlerine yer vermiştir. Sünnî temel kaynakları özellikle *ed-Dürri'l-Mensûr*, *Buharî*, *Müslim*, *Tirmizî*, *Nesâî* vb. çokça kullandığı, tartışmalı konularda bu kaynaklardan gelen senedi zayıf, tartışmalı rivayetlerden destek aldığı görülür. Bu yönüyle yani hem Şîi hem de Sünnî kaynakları kullanmaya verdiği önemle Tabâtabâî klasik Şîi müfessirlerinden, *el-Mizân* da diğer tefsirlerinden farklıdır. Geniş kaynak yelpazesi, *el-Mizân*'a değer katmakta, müfessirin ilmi kişiliğini, her iki mezhebe ve kaynaklarına vukufiyetini ortaya koymaktadır.

el-Mizân, mukayeseli bir tefsirdir. Tabâtabâî, Şîi görüşleri ile Sünnî görüşleri mukayese eder, Sünnî âlimleri ve onların şahsında Sünniliği de tenkit eder. Başlıklar halinde ele aldığımız konular ve örnekleri Tabâtabâî'nin Sünnî alimlerin görüşlerini ele alış biçimini ayrıntılı bir şekilde göz önüne sermektedir. Müfessir, *Taberî*'nin kurban edilmek istenen çocuğun İshak'tır görüşünü kabul etmez bu çocuğun İsmail olduğunu delillendirir. *Fethu'l-Kadir*, *Taberî*, *Buharî* ve *Müslim*'in naklettiği Hz. İbrahim'in üç konu hakkında yalan söylediği ile ilgili rivayetleri hoş karşılamaz. Ayakların meshi konusunda Reşit Rıza'nın yanı sıra Ehl-i Sünnet'i de eleştirir, *ulu'l-emrin* imamlar olduğunu savunur, Abduh ve Râzî'nin bu konudaki görüşlerini beğenmeyerek tenkit eder. "*Rabbinden sana indirileni tebliğ et!*" ayetindeki mübhem hususla Hz. Ali'nin imametinin kastedildiğini ileri sürer. Bu ayetin tefsirinde imamet konusundaki hassasiyetini, mezhebî akidesine bağlılığını açıkça ortaya koyar. Tabâtabâî, savaştan kaçmayı Bedir savaşı ile sınırlandıran Süyûtî ve Reşit Rıza'yı eleştirir, onu mezhebî görüşlerini Kur'an'a dayatmakla itham eder. Sekinetin kime indirildiği konusunda da Reşit Rıza ile

farklı görüştedir. Hz. Peygamber'in hac emiri olarak Hz. Ali'nin değil de Hz. Ebu Bekir'in görevlendirildiğini söyleyen İbn Kesîr ve Reşit Rıza'yı tenkit eder.

Tabâtabâî'nin Ehl-i Sünnet âlimleri ile tartışmadığı hatta onları onayladığı hususlar da vardır. Humusun Ehl-i Beyt'e verileceği konusunda Ehl-i Sünnet âlimleriyle mutabıktır. *Buhârî ve Müslim, Tefsir-i Taberi, ed-Dürü'l-Mensûr, Fethu'l-Kadir, Tirmizî*'de uyku, yeme-içme, evlenmeyi kendine yasaklayan sahabilerle ilgili rivayetleri nakleder, hadislerdeki tutarsızlıkları görür, belli bir sonuca ulaşır. Birçok Sünnî kaynaktan geçen Hz. Ömer'in korku namazı ile ilgili görüşünü de onaylar. Tabâtabâî, akidesi ile ilgili olmayan konularda rivayetler Hz. Aişe ve Hz. Ömer'den de gelse bu rivayetleri zikredebilmektedir.

Tabâtabâî, Sünnî âlimleri, müfessirleri genellikle ölçülü bir şekilde tenkit eder, kendi mezhebî görüşlerini savunur. Abduh ve talebesi Reşit Rıza'dan etkilenmiş, bazı konularda onlarla benzer düşünceleri savunmuştur. Ancak Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki tartışmalı konularda Abduh ve Reşit Rıza'yı sıkça tenkit eder, bazen de tenkidin ölçüsünü arttırır. Necranlı Hristiyanlarla lanetleşme hususunda Şîi yorumları kabul etmeyen iki müfessiri normalde kullandığı üslubun dışında, çok ağır bir şekilde tenkit eder, Hz. Ali'nin üstünlüğünü, velâyetini kanıtlamaya çalışır. Meseleyi sünneti inkârla ithama kadar götürür.

Kaynakça | References

Ahmed b. H. (1992). *Müsned*.

Buhârî, E. A. M. b. İ. (1995). *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-erkâm.

Ebû Dâvud, (t. y.). *es-Sünen*.

Erkoç, Hatice (2020). *Tabâtabâî'nin Kur'an'ı tefsir yöntemi*. (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Erkoç, H. (2020), Tabâtabâî'nin Kur'an anlayışı. *Turkish research journal of academic social science*, 3(2) 1-12.

Erkoç, H. (2021). Şîi müfessir Tabâtabâî'nin mübhemâtü'l-Kur'an yaklaşımı. *Akif* 51/2, 157-183. doi: <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.7s>

Evsî, A. (1985). *et-Tabâtabâî ve menhecühü fi tefsirihî el-Mizân*. Tahran: Müâveniyyetü'r-riâseti li'l-alâkâti'd-düveliyeti fi münezzameti'l-e'lami'l-İslâmiyyi.

Gazzâlî, E. H. (t.y.). *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir yayınevi.

Habibov, Aslan (2007). *İlk dönem Şîi tefsir anlayışı*. (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Müslim, E.-H. M. b. el-Haccâc. (1999). *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-erkâm.

Nesâî, E. A. A. b. Ş. (1396). *Sünen-i nesâî*.

Razî, F. (t.y.). *Tefsîru'l-kebîr*.

Râzî, F. (1981). *Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-fiker.

- Reşit Rıza, (2005). *Tefsîru 'l-menâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Süyûtî, C. (2011). *ed-Dürru'l-Mensûr fî tefsîri 'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-fiker.
- Şevkânî, M. A. (1992). *Fethu'l-kadîr*. Kahire: Dâru'l-kütübü'l-misrîyye.
- Şevkânî, M. A. (2010). *Fethu'l-kadîr*. Dimeşk: Dâru'n-nevadir.
- Tabâtabâî, M. H. (1997). *el-Mizân fî tefsîri 'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-e'lemîyyi li'l-metbûât.
- Taberî, E. C. (1119). *Târihu't-taberî*. Kahire.
- Taberî, E. C. (t. y.). *Tefsîru't-taberî*. Kahire: Dâr-u hicr.
- Tabersî, H. (2006). *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-mürtezâ.
- Tayeh, İ. M. (2017). Muhammedhuseyintabâtabâî... edvâü ale's-sîrati'z-zâtiyye ve'l-
 ilmiyye;e:///C:/Users/bil/Desktop/الطباطبائي20%...20%أضواء20%على
 20%والعلمية20%السيرة20%الذاتية
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. (2008). *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye.
- Zemahşerî, E. K. C. (2003). *Tefsîrü'l-keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhî't-te'vil*.

Structured Abstract

Allama Seyyed Mohammad Hossein Tabatabai is an interpreter who was raised in the Iranian scientific and cultural basin and belongs to the Shi'a/Imamiyya/Isna Ashariyya sect. Besides religious sciences, Tabatabai also received education in mathematics, astronomy, science, philosophy, Persian, surface-space geometry and inferential algebra. He has used the methodological approaches and concepts of many of these sciences in his interpretation. In addition to being a commentator, Tabatabai is a Muslim philosopher belonging to the 'School of Transcendental Wisdom'. In his tafsir, Tabatabai shows his upbringing in the field of traditional and modern sciences, combines fourteen centuries of Shi'i and Sunni tradition, Islamic sciences and modern sciences Decently.

He reveals the verses of the Qur'an and the People of the House of Imams from the Messenger of Allah s.a.v. after interpreting the hadiths he narrates, he opens separate bets and interprets in the light of scientific, sociological, philosophical, historical and moral data. Tabatabai did not limit himself only to Shi'a sources, but also used many Sunni basic sources. He focused on the use of Shi'a sources in his tafsir, based his basic thought system on Shi'a beliefs and opinions in these sources, and reflected the projections of his sect in his tafsir. It is generally seen that he supports the ideas of Shi'a commentators and imams and remains influenced by them. It is observed that he frequently uses Sunni sources in his commentary, criticizes Sunni scholars, criticizes the narrations in the sources if they are not in accordance with his ideology, rejects them, puts forward reasons that some of the narrations are not true, and rigidly defends the basic principles of faith of his sect with firm faith. It is observed that he increases the use of Sunni sources on controversial issues between Shi'a and Ahl as-Sunnah, makes references from them, often argues with commentators, Decries inconsistencies, tries to prove the correctness of his creed. The main Sunni sources are especially ad-Durru'l-Mensur, Bukhari, Muslim, Tirmidhi, Nasai, etc. it is seen that he uses a lot, receives support from weak, controversial narrations coming from these sources on controversial issues.

A wide range of sources adds value to al-Mizan, reveals the scientific personality of the interpreter, his influence on both sects and their sources. Except for the Akaid topics, it is modern, rational, scientific, original, etc. it is known that he put forward ideas, developed philosophy with his interpretations, and his contributions to Islamic and modern sciences are taken into account.

In al-Mizan, Tabatabai compares Shiite views with Sunni views, and also criticizes Sunni scholars and Sunnism in their person. Tabatabai usually criticizes Sunni scholars and commentators in a measured manner, defends the view of the sect. However, if Abduh, whose controversial opinion he does not accept, or Resit Reza, defends, the form of discussion and criticism changes, the dose increases. In the examples we have discussed, they thoroughly examine the controversial issues between the Ahl as-Sunnah and Shi'a, Shiites are Deciphered by the Prophet Muhammad. We see that the owners of al-Manar were often criticized by Tabatabai for saying that they enlarged Ali's virtues, made additions to some narrations about this, criticized the Shi'a more than previous Sunni scholars, and because they were contemporaries.

Tabatabai was influenced by the 'school of Islamic exegesis', Abduh and his student Reşit Rıza. He brought the sending of the Qur'an for the guidance of man to the forefront of social issues, saw the solution of the problems experienced by the Islamic world in the reinterpretation of the Qur'an and the Sunnah in accordance with the current situation and the essence of religion, and also led this trend in the Shiite world. Despite all this, al-Manar did not hold back from criticizing these two names, whom he called the owner, criticized Shi'a thought and

were contemporaries. The interpreter goes on the path of refuting the opinion of the Sunni authors of al-Manar with the narrations conveyed by other Sunni commentators.

He criticizes Ahl as-Sunnah as well as Reşit Rıza regarding the meshi of the feet, sees their views as a distorted, inconsistent claim, perceives the verse as an adaptation to fiqh views. He argued that the Ulul-emir were imams and criticized the views of Abduh and Razi by not liking them. According to him, mut'a marriage is an ease recognized by the religion, it cannot be rejected, it has not been nullified by verses and hadiths, he rejects Sunni views that argue that it is not. Tabatabai also has a different opinion with the owner of al-Manar about who the sequinah was sent down to, the Prophet of the sequinah. He does not accept that it was sent down to Abu Bakr, he tries to prove that it was sent down to our Prophet.

There are also issues that Tabatabai does not discuss with Ahl as-Sunnah scholars, or even approves of them. He agrees with the scholars of Ahl as-Sunnah that Hummus will be given to Ahl as-Bayt. ed-Durru'l-Mensur, Muslim, Abu David and Bayhaqi, Bukhari do not object to and approve of the narrations about the hypocrites getting up lazily for prayer in Muslim.

el-Bâ 'isü'l-hasîs Özelinde İbnü's-Salah'a Yapılan İtirazlar – I

Objections to Ibn al-Salah in the Particular Case of al-Bâ 'isü'l-hasîs - I

Öz

Bu çalışma hadis usulü alanında temel eserlerin başında sayılan İbnü's-Salah'ın *Mukaddime*'si üzerine yapılan ihtisar çalışması olan *İhtisârü Ulûmi'l-hadîs*'i ve bu eser üzerine Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâ 'isü'l-hasîs ilâ ma'rifeti 'ulûmi'l-hadîs* adıyla yazmış olduğu şerhindeki itirazları ele almaktadır. İbnü's-Salah'ın Eşrefiyye medresesinde öğrencilerin istifadesine uygun olarak hazırladığı eseri hadis usulünün atmış beş bölümü içermektedir. Sistematik yapısı ve kendisinden önce yapılan çalışmaları ele almasıyla ilim sahasında revaç gören çalışma daha sonra pek çok şerh ve ihtisar amacıyla düzenlenmiştir. İlk olarak Nevevî'nin ihtisar ettiği çalışma Süyûtî tarafından şerh edilmiştir. Ayrıca İbnü's-Salah'ın eseri bir kısım ulema tarafından nazım haline getirilerek ezberlenmesi amaçlanmıştır. Eserin ulema tarafından kabul görmesinin bir sebebi de İbnü's-Salah'ın yaptığı yorum ve tercihleridir. Çalkantılı bir dönemde yaşayan İbnü's-Salah, hadis ilminde içtihad kapısının kapandığını söylediğinin iddia edilmesi gibi kendisinden sonra pek çok tartışmaya sebebiyet vermiştir. İbnü's-Salah'ın görüşü genel olarak kabul edilerek aktarılmışsa da kimi zaman kendisine bir takım itirazlar yöneltilmiştir. Eser üzerine yapılan çalışmaların tamamında bu mevzuu irdelemek mümkün olmadığı için tikel bağlamda araştırma yapmak yerinde olacaktır. Bu amaçla ele aldığımız İbn Kesîr'in, İbnü's-Salah'ın *Mukaddime*'si üzerine yapıcı katkıları içerisinde bir takım itirazları bulunmaktadır. Bu itirazlar genellikle uygun bir üslupla söylenmiş ve mesele hakkında İbnü's-Salah'a itiraz edilmiştir. Ancak eserin amacı ihtisar olduğundan dolayı itirazların da tespit edilmesi en azından hadis usulünde belli tartışmaların olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda ihtisarların yalnızca metni kısaltmaktan ibaret olmadığı aksine hem metni güzelleştirmek hem de muhteva bakımından usulü güncellemek ve yeri geldiğinde savunmak ya da eleştiri bakımından katkı sunmak olduğu görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Hadis, İbnü's-Salah, İbn Kesîr, İhtisar, Ahmed Muhammed Şâkir, İtiraz.

Abstract

This study includes *Ikhtisar Ulum al-hadith*, which is a compilation study on the *Muqaddimah* of Ibn al-Salah, which is considered to be one of the basic works in the field of hadith methodology, and Ahmed Muhammed Şâkir's *el-Bâ 'isü'l-hasîs ilâ ma'rifeti 'ulûmi'l-hadîs* on this work. He addresses the objections in his commentary written under the annotation work. Ibn al-Salah's work, prepared for the benefit of students in the Ashrafiyya madrasah, includes five chapters on the hadith method. The study, which became popular in the field of science with its systematic structure and its discussion of the studies done before it, was later arranged for the purpose of many commentaries and briefings. The work first compiled by al-Nawawi was annotated by Suyûtî. In addition, Ibn al-Salah's work was intended to be memorized by turning it into verse by some scholars. One of the reasons why the work was accepted by the ulema is Ibn al-Salah's comments and preferences. Ibn al-Salah, who lived in a turbulent period, caused many controversies after him, such as the claim that he said that the door of *ijtihad* in the science of hadith was closed. Although Ibn al-Salah's view was generally accepted and conveyed, some objections were sometimes raised against him. Since it is not possible to investigate this issue in all studies on the work, it would be appropriate to conduct research in a particular context. Ibn Kathir, whom we have discussed for this purpose, also has some objections among his constructive contributions to *Muqaddimah* of Ibn al-Salah. These objections were generally expressed in an appropriate style and objections were made to Ibn al-Salah about the issue. However, since the purpose of the work is to summarize, the details of the objections are generally not given. Ahmed Muhammed Şâkir, who stepped in at this point and commented on *Ikhtisar*, made extensive explanations on the subject. Although references were generally made to the works and opinions of people, such as Suyûtî and al-Iraqî the author later stated his own opinion. The fact that the objections are sometimes weak or that the authors do not express their views clearly shows that they at least draw attention to certain issues. The determination of the existing details indicates that there are at least certain discussions in the hadith procedure. In this context, it is seen that amplifications do not only consist of shortening the text, on the contrary, they are both to beautify the text, to update the procedure in terms of content, and to defend or contribute to criticism when necessary.

Keywords: Hadith, Ibn al-Salah, Ibn Kathir, *Ikhtisar*, Ahmed Muhammed Şâkir, Objection.

Hasan KÜÇÜKOSMAN

Dr., Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı/Düzce University, Faculty of Theology Department of Hadith, Düzce, Türkiye

kucukosmanhasan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2384-5650>

<https://ror.org/04175wc52>

Makale Türü-Article Type: Araştırma

Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 13.11.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atf/Cite as: Küçükosman, H. (2023). *el-Bâ 'isü'l-hasîs* özelinde İbnü's-Salah'a yapılan itirazlar-I. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1544-1562.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Hasan Küçükosman

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints:

turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC

Giriş

Hadis usûlü alanında yapılan çalışmalar mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi eserleri olarak ikiye ayrılırken iki tür arasındaki fark olarak isnadın kullanımı esas alınmaktadır. Müteahhirûn dönemde en dikkat çeken eser ise İbnü's-Salah'ın *Ulûmü'l-hadis* adlı eseridir. (İbnü's-Salâh 1986) Tam ismi *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadis* olmakla birlikte eser *Ulûmü'l-hadis* ve *Aksa'l-emel ve ş-şevk fi 'ulûmi hadîsi'r-Resûl* diye de bilinmektedir.(Kandemir 2006:121) İbnü's-Salâh eserini, Eşrefiyye Dârülhadisi'nde dört yıl boyunca talebelerine imla ettirerek oluşturmuştur. İbnü's-Salah hadis âlimlerinin yolunu takip etmiş, sünnete alternatif olarak görülen her düşünceye karşı çıkmıştır.(Kandemir 2000:199) Eserin mukaddimesinde hadis ilminin ve ehlinin üstünlüğünden bahsederken aynı zamanda insanların yalnızca hadis dinleyip yazdıklarını onları anlamaya gayret göstermediklerini ifade etmektedir. (İbnü's-Salâh 1986:5-6) Muhaddislerin azaldığını ve bu amaçla eserini yazmaya başladığını belirten İbnü's-Salah kendisinden önce yazılan hadis usulü eserlerini sistematik biçimde özetlemiştir. Hâkim en-Nisâbüri'nin (ö. 405/1014) hadis usulü konularını *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*'inde elli iki nevi olarak isimlendirmesini İbnü's-Salâh da devam ettirmiş ancak hadis nevelerini atmış beşe çıkarmıştır. Özellikle mantık ilminin İslâm uleması arasında meşrû kabul edilmesiyle beraber hadis ilmi ve râvileri hakkında kullanılan pek çok terimin efrâdını câmi, ağıyarını mani tarifi ilk kez İbnü's-Salâh tarafından yapılmıştır. (Yücel 2012:167) Hatta eser üzerine yapılan nazm ve ihtisar gibi çalışmalar ana metnin anlaşılmasını zorlaştırıp bu kez aynı eserlere haşiye ya da şerh çalışmalarının yapılması İbnü's-Salâh'ın ve çalışmasının daha da şöhrat kazanmasına vesile olmuştur. Yazıldığı dönemden itibaren büyük bir ün kazanan eser, hadis usulü ilminin ihyası olarak algılansa da kimi âlimler tarafından bazı itirazlara maruz kalmıştır. Bu bağlamda yapılan ihtisar çalışmaları yalnızca asıl metni kısaltmak amacıyla değil fazla olan açıklamaları özetlemek, kapalı ifadeleri açıklamak gibi belli ölçüde ana metne katkıda bulunmakla hadis talebelerinin istifadesini artırmayı amaçlamıştır. (Erdoğan 2023:34-38; Demirci 2020:50-51) İncelememize kaynak olan *el-Bâ'isü'l-hasîs* de İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *İhtisaru Ulûmi'l-hadis* adlı eserinin şerhidir. İbn Kesîr tarihî bilgilerden fikhî konulara kadar geniş bir yelpazede eseri inceleyip ana metne katkıda bulunmuştur. Bu yerlerde eleştiride bulunmaktan çekinmeyen İbn Kesîr *Kultü* -قلت- diyerek yaptığı açıklamalarda konu hakkında akla gelebilecek olan soruları sormuş ya da mesele hakkında detay vermiştir. Böylece daha geniş bilgi almak isteyen okuyucuya kaynak göstermiştir. Fakat hem eserin hacmi hem de ihtisarin yazılış amacını taşımaması sebebiyle İbn Kesîr'in eleştirileri çok fazla olmamıştır. Bundan dolayı olacak ki konu hakkında müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak İbn Kesîr'in ihtisar metodu üzerine yapılan yüksek lisans çalışmasında bir bölüm olarak İbn Kesîr'in, İbnü's-Salah'a yaptığı itirazlar ele alınmıştır.(Biçer 2019:43-46) Bizim çalışmamızın İbn Kesîr ile birlikte Ahmed Muhammed Şâkir'in de itiraz ve tercihlerini içermesi konu sınırını genişletmiştir. Dolayısıyla çalışmanın hacmi ve sınırlılığı dikkate alındığında eserin yarısına kadar olan kısmı incelenerek eleştiriler kaleme alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle İbn Kesîr'in *Kultü* diyerek kendi düşüncelerini ortaya koyduğu yerler dikkate alınarak inceleme yapılacaktır.

İbn Kesîr ihtisar ettiği bölümlerde kimi zaman eserin anlaşılması zorlaşmaktadır. Zamirlerin kullanımında yaşanan karışıklık gibi bazen eserde geçen görüşün kime ait olduğu da anlaşılmamaktadır. Bu noktada öncelikle İbnü's-Salah'ın *Ulûmü'l-hadis*'ine göz atmak gerekli olmuştur. Ayrıca Ahmed Muhammed Şâkir'in *Ulûmü'l-hadis* üzerine yapılan çalışmalara işaret etmesiyle birlikte yapmış olduğu izahları ihtisardan kaynaklanan eksiklikleri gidermektedir. Bundan dolayı bir şerh olan Şâkir'in çalışmasında itiraz ve tercihler ana metne

nazaran daha fazla bulunmaktadır. Amacımız İbnü's-Salah'ın görüşlerine İbn Kesîr ve Ahmed Muhammed Şâkir tarafından nasıl itirazlar edildiğini ve hadis ulemasının bu konularda nerede durduğunu araştırmak olacaktır.

Hadis çeşitlerinin sıralaması, hasen hadis, hadiste içtihad kapısının kapalı olup olmaması gibi birçok konuda hadis uleması arasında ihtilaf yaşanmış ve İbnü's-Salah'a itiraz yöneltilmiştir. Hatta Şâkir'in de birden fazla yerde iddia ettiği gibi İbnü's-Salah'ın kendisinden sonraki âlimlerden farklı görüşler ortaya koymasının sebebi hadiste içtihad kapısının kapalı olduğunu düşünmesine bağlıdır. Ancak bu konuda İbnü's-Salah'ın görüşünün aslında farklı olduğu ve durumun böyle anlaşılmasına kendisinden sonra gelen bazı âlimlerin sebebiyet verdiği söylenmiştir. En azından bu itirazların varlığı İbnü's-Salah'ın hadis usulünün donuklaşmasına sebep olduğu ve kendisinden sonra gelen âlimlerin yeni bir şey söylemediği iddiasına cevap niteliğindedir.

1. Hadis Usûlü Eserlerinde İbnü's-Salâh'a Yöneltilen Eleştiriler

Hz. Peygamber'in vefatını takiben hicri ikinci asırda başlanan ve üçüncü asırda ilk nüveleri oluşturulan hadis usulü konularında zaman zaman farklı görüşler ortaya konulmuştur. Sahih hadisin şartları, ittisal, adalet ve zabt gibi genel, muasarat ve likâ gibi daha özel pek çok meselede çeşitli görüşler serdedilmiştir. Yapılan itiraz ya da tercihler genellikle içtihadî meselelere dayandığı için hadis usulü kısmen kümülatif bir biçimde gelişme sağlamıştır. Örneğin başlangıçta rivayetler yalnızca sahih ya da zayıf şeklinde ayrıma tabi tutulurken daha sonra hasen terimi ortaya atılmışsa da aslında bu terimin içerik olarak önceden beri kullanıldığı iddia edilmiştir.

Hadis tarihinde usul konularını ortaya koyması ve kendisinden sonraki çalışmalara kaynaklık yapmış olması bakımından en dikkat çeken eserlerin başında geldiğini söylediğimiz İbnü's-Salah'ın eseri de pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Ayrıca eserin muhtevasıyla beraber tertibinde de yapılan değişiklikler aslında birer itiraz göstergesidir. Zira ihtisar, elfiye, haşiye gibi çalışmaların oluşturulmasında asıl eserden istifadenin yetersizliği düşünülmüştür. İbnü's-Salah'ın eseri üzerine yapılan her çalışmada kısmen de olsa itirazlar söz konusudur. Bu konuda dikkat çeken eserlerden birisi Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) tarafından *İslâhu İbni's-Salâh* adıyla hazırlanmıştır.(Moğultay b. Kılıç 2007) Moğultay b. Kılıç bu çalışmasını talebelerine İbnü's-Salah'ın eserini okuturken almış olduğu notları derlemesiyle oluşturmuştur ve pek çok konuda İbnü's-Salah'a itiraz yöneltilmiştir. Kendisinden sonra Irâkî (ö. 806/1404) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) gibi âlimler daha geniş biçimde *Mukaddime*'yi ele almış ve Moğultay b. Kılıç'ın eleştirilerini de değerlendirmişlerdir. İbn Hacer, Moğultay b. Kılıç'ın tarih alanında iyi olsa da hadis tarafının eksik kaldığını ve özellikle İbnü's-Salah'a yönelttiği eleştirilerinin yersiz olduğunu söylemiştir. İbn Hacer ayrıca hadis âlimlerinin, Moğultay b. Kılıç'ın söylediği itirazları kabul etmediğini ifade etmiştir. Moğultay b. Kılıç'ın talebesi Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) de hocasının yaptığı çalışmasının sadra şifa olmadığını ve bu sebeple daha geniş bir çalışma olan *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh'ı* te'lif ettiğini ifade etmiştir. (Zerkeşî 1998:1/10-11) Konumuz hakkında değinilmesi gereken bir diğer âlim Zeynüddîn el-İrâkî'dir. Süyûtî'nin belirttiğine göre hadis ilminin temel yapıtaşlarından birisi olan imlâ uygulaması, İbnü's-Salah'dan sonra ortadan kalkmış ve Irâkî döneminde tekrar canlanmıştır. (Süyûtî t.y.:2/528; Sehâvî 2003:3/250) Bu meclislerde pek çok hadis eseri yazdırılmış ve yeni eserler oluşturulmuştur. İbn Hacer, Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Şemsüddîn es-Sehâvî (ö. 902/1496) ve Süyûtî tarafından sürdürülen bu uygulama daha sonra tamamen ortadan kalkmıştır.(Aydın 2000:226) Bu meclislerin bereketiyle önemli eserler oluşturulmuş ve merkeze İbnü's-Salah'ın eseri alınmıştır. Irâkî, *el-Elfiyye* diye şöhret bulan *Tabsiratü'l-mübtedi ve tezkiretü'l-müntehi* ismini verdiği eseri İbnü's-Salah'ın *Mukaddime*'sini 1002 beyitte özetlemesiyle oluşturmuştur. Daha sonra Irâkî bu eserini kendisi şerh etmiştir. (Irâkî

2002) İrâkî'nin İbnü's-Salâh'ın eseri üzere yaptığı ikinci çalışması *en-Nüket* diye de bilinen *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uġlika min Mukaddimeti 'bni's-Salâh* adlı eseridir. (İrâkî 1969) İrâkî bu eserlerinde hem çeşitli itirazları dile getirmiş hem de haksız gördüğü eleştirilerde İbnü's-Salâh'ı savunmuştur. İbn Hacer de aynı adeti devam ettirmiş ve *en-Nüket* adıyla hocası İrâkî'nin *Elfiyye'sine* yazdığı şerh çalışmasında hem İbnü's-Salâh'a hem de İrâkî'ye çeşitli eleştirilerini ele almıştır. (İbn Hacer 1984) Sonuç olarak İbnü's-Salâh'ın eseri hadis âlimleri tarafından mihver kabul edilmiş ve eser üzerine yapılan eleştirilerle usul konuları geliştirilmiştir. Bununla beraber daha öncesinde de belirttiğimiz gibi İbnü's-Salâh sonrası hadis âlimlerinin çalışmalarında yeni bir şey söylemediği ve taklide başvurduğu da söylenmiştir. (Bağcı 2008)

2. *el-Bâ'isü'l-hasîs* Bağlamında İbnü's-Salâh'a Yapılan İtirazlar

İbnü's-Salâh'a yapılan itirazlara geçmeden önce söyleyecek olursak İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) da eserinde kendisinden önceki usul eserlerindeki pek çok meseleye itiraz etmiştir. Hasen hadisin mahiyeti, Sahihayn hadisleri, isnada bakıp hadisler hakkında hüküm verme gibi pek çok meselede İbnü's-Salâh görüşünü dile getirdikten sonra belli kişileri eleştirmiştir. Dolayısıyla eser polemik türü bir yapıya sahiptir. Daha sonra eser üzerine oluşturulan çalışmalarda da tenkitlerin yoğun olması belki de İbnü's-Salâh'ın eserinin bu yönüne bağlıdır. İnceleme yaptığımız yerlerde hemen hemen her bölümde İbnü's-Salâh'ın öncesi ya da sonrasında tartışma olsa da İbn Kesîr'in itirazları sınırlı sayıdadır. Bu da İbn Kesîr'in, İbnü's-Salâh'a yakın düşüncede olması sebebiyledir.

2.1. Hadis Usûlü Konuları

2.1.1. Hadis Nevi'lerin Sıralaması

İbnü's-Salâh eserine başlarken ele almış olduğu atmış beş hadis nev'isini zikretmektedir. Her ne kadar böyle bir tasnif yapmış olsa da İbnü's-Salâh asıl olarak hadis usulünü sınırlamanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Zira râvi ve rivayetlerin pek çok farklı hali olacağı malumdur. Daha sonra İbnü's-Salâh, Ehl-i hadîs'e göre rivayetlerin *sahih*, *hasen* veya *zayıf* olarak üç gruba alındığını söylemektedir. İbn Kesîr (ö. 774/1373) burada ele alınan üçlü tasnife itiraz etmektedir. Zira işin özü itibarıyla rivayetlerin *sahih* ya da *zayıf* olacağını söyleyen İbn Kesîr; İbnü's-Salâh'ın eserinin başında dediği gibi hadis ehline göre rivayetlerin derecelerinin sınırsız olduğunu belirtmiştir. İbn Kesîr itirazını hafif bir şekilde dile getirerek belki de İbnü's-Salâh'ın da aynı düşüncede olabileceğini varsaymış olabilir. Ancak konu tartışmaya açık bir meseledir. Zira mütekaddim dönemde de sınırları net bir biçimde çizilmiş tanımlar yoktur. Hatta İbnü's-Salâh'ın zikrettiği *hasen* kavramını Tirmizî (ö. 279/892) ve başka âlimler kullanmış olsa da *hasen*'i terim olarak ilk açıklayan kişi Hattâbî'dir (ö. 388/998). Dolayısıyla rivayetlerin hadisçiler tarafından önceden beri böyle bir tasnife tabi tutulduğunu söylemek zordur. Örneğin İmam Müslim (ö. 261/875) eserinin mukaddimesinde rivayetleri ve râvileri üçer tabakaya ayırdığını bildirmektedir. (Müslim 1955:1/5) Râvilerin ilk iki tabakasının dindarlık, ilim ve sıdk bakımından eşit derecede olsa da rivayeti hıfz ve zapt etme konusunda birbirlerinden son derece ayrı olduğunu söylemektedir. (Müslim 1955:1/6) Her iki tür râviden de rivayet aldığını ve yalnızca *sahih* rivayetleri eserine koyduğunu ifade etmesinden anlaşıldığı üzere İmam Müslim'e göre bu iki tabakanın rivayetleri *sahih* kategorisindedir. Ancak babın asılları dediğimiz ilk rivayetler *esah* (en *sahih*) olanlardan müteşekkil iken istişhad amacıyla gelen rivayetler ikinci tabakaya aittir. Sonuç olarak İmam Müslim eserine sadece *sahih* hadisleri almış olsa da bu rivayetler sıhhat bakımından aynı derecede değildir.

2.1.2. Hasen Hadis

Konu üzerinde derinlemesine incelemede bulunduğunu söyleyerek hasen hadis hakkında açıklamalar yapan İbnü's-Salâh, Tirmizî ve Hattâbî'nin hasen tabiri ile kastettikleri ifadeleri ortaya koymuştur. Ancak bu tanımların sahih hadis tanımından ayrılmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Tirmizî'ye göre hasen; râvileri arasında yalancılıkla itham edilmemiş ve çokça gaflete düşmeyecek şekilde zayıf olan râvilerden benzeri rivayetlerin de nakledilmiş olduğu hadislere denilir. Hattâbî'nin hasen tarifinde ise sıdk ve emanet noktasında eksikliği olmayan ancak hıfz ve itkan bakımından eksikliği bulunması sebebiyle sahih derecesine çıkamamış hadisler bu tanımın altındadır.(İbnü's-Salâh 1986:29-33)

İbn Kesîr, daha önce hadislerin nev'inin tarifinde yaptığı itirazda olduğu gibi aslında hasen hadis diye bir ayrımın olmadığını ancak kişinin düşüncesinde böyle bir ayrımın yapıldığını söylemiştir. Daha sonra İbnü's-Salâh'ın tanımlarını ve konu hakkındaki tarifleri aktarsa da İbn Kesîr'e göre bunlar Tirmizî'nin kastettiği tarife uygun değildir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:49) Bununla birlikte Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) eseri hakkında İbnü's-Salâh'ın “*Şayet Sahihayn'da nakledilmeyen ve öncesinde hadis hafızlarından bir tashihin bilinmediği rivayetler Ebû Dâvûd'a göre hasen hükmündedir.*” (İbnü's-Salâh 1986:36) sözü hakkında İbn Kesîr itirazda bulunmuştur. Ayrıca bu sözün mutlak olarak mı kabul edileceği ya da sözün sadece *es-Sünen* eseriyle sınırlı mı olduğu da belli değildir. Bundan dolayı İbn Kesîr'e göre Ebû Dâvûd'un, hakkında konuşmadığı rivayetlerin hasen olması genelleştirilmemelidir. Zira eserde pek çok farklı rivayet olduğunu ve bunlar hakkında ulemanın farklı görüşlerinin aktarıldığını söyleyen İbn Kesîr, hasen tanımına da Ebû Dâvûd'un eserindeki hasen hadislerin çokluğuna da itiraz ederek konuya dikkat edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira Ebû Dâvûd her ne kadar eserinde belli hadisler hakkında konuşmamış olsa da talebesi Ebû Ubeyd el-Âcurrî'nin sıhhat ve za'fiyet konusunda hocasına sorular sorarak oluşturmuş olduğu eseri göz ardı edilmemelidir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:51) Dolayısıyla bu eserde Ebû Dâvûd'un, hakkında konuşmadığı rivayetlerin zayıf olduğu söylenmişse İbnü's-Salâh'ın dediği gibi mezkur rivayetler hasen hükmünde değildir. Ahmed Muhammed Şâkir de konu hakkında İbn Kesîr'e itirazı bulunan Irakî'nin meseleyi doğru bir şekilde anlamadığını söylemiştir. Şâkir'e göre İbnü's-Salâh'ın genel bir ifade kullanarak Ebû Dâvûd'un, hakkında konuşmadığı rivayetlerine hasen hükmü vermesi ise kendisinin hadiste içtihad kapısını kapatmasıyla alakalı kaidesine bağlı kalmasından dolayıdır.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:51 dipnot)

İbn Kesîr'in konu hakkındaki başka bir itirazı, Tirmizî'nin bazı hadislere *hasen-sahih* demesine İbnü's-Salâh'ın yaptığı açıklamalardır. İbnü's-Salâh'a göre burada işkal söz konusudur. Zira bir rivayete aynı anda iki hüküm verilmektedir. İbnü's-Salâh konuya cevap olarak bu şekilde gelen rivayetlerin iki farklı tarihinin olduğunu ve *hasen-sahih* denilen rivayetlerin bir tarikine göre *hasen* diğer tarikine göre ise *sahih* olduğunu söyleyerek işkali gidermektedir. Ya da bu şekilde hüküm verilen rivayet; “*Sened bakımından sahih metin bakımından hasen'dir.*” şeklinde yorumlar yapılmaktadır. Ayrıca *hasen* tabiriyle kimi zaman lügat manası kastedilmiş de olabilmektedir. (İbnü's-Salâh 1986:39) İbn Kesîr ise Tirmizî'nin bazı rivayetlerine *hasen-sahih-garib* hükmü verdiğini ve “*Bu rivayetin başka tarikini bilmiyoruz.*” dediğini nakleder. Şayet İbnü's-Salâh'ın yorumları her zaman geçerli olacak olsa o halde tek tarikten gelen rivayete Tirmizî'nin hem *sahih* hem de *hasen* demesinin anlamı kalmamaktadır. İbn Kesîr *hasen* ve *sahih* ifadelerinin aynı anda kullanımı ile ilgili bazı kimselerin senede bakarak bir hükmü, metne bakarak diğer hükmü verdiğini söylediğini aktarır. Ancak bu sözün de tartışmalı olduğunu aktaran İbn Kesîr konu hakkında kendi düşüncesinin *hasen-sahih* hükmü verilen

rivayetlerin *hasen* derecesinin üstünde *sahih'in* ise altında bir derecede olduğunu belirtir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:52-53)

Ahmed Muhammed Şâkir'in başka bir itirazı İbn Kesîr'e yöneliktir. İbn Kesîr, İbnü's-Salâh'ın nakletmiş olduğu Tirmizî'ye göre; senesinde yalancılıkla itham edilmiş râvisi olmayıp, şâz olmayan ve başka tariklerle nakledilmiş olan rivayete *hasen* denilmesini eleştirmektedir. Zira İbn Kesîr bu sözün nerede geçtiğinin ya da hangi isnad ile nakledildiğinin bilinmediğini söylemektedir. Veya İbn Kesîr'e göre bu sözün Tirmizî'nin eserindeki terimlerden anlaşıldığını söyleyenler de hata etmiştir. Zira eserde geçen ve tarik bakımından tek kaldığı bildirilen rivayetler hakkında *hasen*, *sahih* ve *garip* ifadelerinin kullanılması bu düşüncüyü mümkün kılmamaktadır. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:47) Ahmed Muhammed Şâkir'e göre İbn Kesîr'in söylemiş olduğu ve Tirmizî'nin *hasen* hadis ile neyi kastettiğine dair nakledilen sözün kaynağının belirsizliği yersiz bir eleştiridir. Konu hakkında Irakî'nin de eleştirisine dikkat çeken Şâkir, Tirmizî'nin *hasen* hadis ile kastettiği ve İbnü's-Salâh'ın da aktardığı ibarenin aynısının Tirmizî'nin eserinde mevcut olduğunu söylemiş ve yerlerine işaret etmiştir. Yine Irakî'den yaptığı nakilde Şâkir, Tirmizî'nin bu ıstılahının genel bir tanım olmadığını bundan dolayı Tirmizî'den *hasen* hadisin tarifi bağlamında bir naklin gelmediğini belirtmiştir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:47-48 dipnot) Ahmed Muhammed Şâkir konu hakkında başka bir bölümde ise Tirmizî'nin tek tarikle gelen rivayete aynı anda birden fazla hüküm vermesini açıklamış ve İbn Kesîr'in belirsizlik iddiasına karşı çıkmıştır. Buna göre Tirmizî, başka tarikle gelmesi gerektiğini söylediği rivayetleri *hasen* hadisin tarifi bağlamında söylememiştir. Başka tarikinin olması o rivayetin senedinin değil manası bakımından *garib* olmadığını gösterir. Farklı bir Sahâbiden nakledilen aynı manadaki hadisin olması o rivayetin *şâz* ve *garib* olmamasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Şâkir'in ifadelerine göre Tirmizî, *hasen* hadisin şartı olarak başka tarikle rivayetin olmasını şart görmemiştir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:49 dipnot)

Ahmed Muhammed Şâkir son olarak Muhammed Abdurrezzak Hamza'nın (1891-1972) açıklamasına yer vermektedir. Abdurrezzak Hamza, Tirmizî'nin *hasen* kavramıyla sahihlikten daha genel bir anlam kastettiğini söylemiştir. İmam Mâlik'in amel kavramıyla paralellik arz ettiğini düşünen Abdurrezzak Hamza makbul ve amel edilen rivayetlerin bu kategoriye dahil olacağını söylemektedir. Buna göre Tirmizî yalnızca sened bakımından sıhhati bulunan ancak amel edilmeyen rivayetlere *sahih* demektedir.(Tirmizî 1996:"Sıfatü'l-Kıyame", 14) Eğer amel de edilen bir rivayet ise o zaman *hasen-sahih* olmaktadır. Nitekim İmam Mâlik de eserine aldığı bazı hadislerden sonra "Amel bu şekilde değildir." demektedir. Dolayısıyla amel edildiği halde sıhhat bakımından alt derecede olsa da Tirmizî bu rivayetleri *hasen* olarak isimlendirmektedir. Bu bakımdan Abdurrezzak Hamza'ya göre Tirmizî'nin amacı eserde sıhhat açısından makbul olan ve asrında amel edilen rivayetleri toplamayı amaçlamış gözükmektedir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:53 dipnot)

2.1.3. Bid'at Ehlinin Rivayetleri

İbnü's-Salâh, bid'ati sebebiyle tekfir edilen kimsenin rivayetinin kabul edilmeyeceği konusunda ittifak olmadığını söylemektedir. Konu hakkında bid'at ehlinin rivayetlerine karşı hadisçilerin üç farklı görüşte olduğunu ifade etmektedir. Birinci görüşe göre bid'at ehlinin rivayetleri mutlak olarak reddedilir. Zira bid'at ehli fasıktır ve rivayetleri kabul edilmemelidir. İbnü's-Salâh bu görüşün kabul edilmekten uzak olduğunu söylemektedir. Çünkü *sahih* hadis kaynakları bu türden râviler ile doludur. Onların rivayetlerini kabul etmemek büyük bir hadis mecmuasını sıkıntıya sokmak anlamına gelmektedir. İkinci görüşe göre ise bid'at ehli kimse

mezhebini desteklemek adına yalan söylemeyi caiz görmüyorsa bu tür râvilerin rivayetleri kabul edilir. Bu görüşe destek olarak İmam Şâfiî'nin şu sözü dile getirilmektedir;

“*Hattâbiyye hariç ehl-i ehvâ'nın şahitliğini kabul ederim. Çünkü onlar (Hattâbiyye) kendi görüşleri için yalan yere şahitlikte bulunmayı helâl saymaktadırlar.*”(İbnü's-Salâh 1986:114)

İbnü's-Salâh bu iki görüşün dışında zikretmiş olduğu üçüncü görüşe göre bid'atinin taraftarlığını yapıp batıl düşüncesine davet eden râvilerin rivayetleri kabul edilmezken aksi durumda râvilerin rivayetleri kabul edilmektedir. İbnü's-Salâh, en doğru görüş olarak nitelediği bu düşüncenin ulemanın çoğunluğu tarafından kabul edildiğini ifade etmektedir. (İbnü's-Salâh 1986:114-16) Burada da İbnü's-Salâh'ın en güçlü delillerinden biri *Sahihayn* rivayetleridir.

İbn Kesîr ise İmam Şâfiî'nin düşüncesinde olduğunu söylemektedir. Zira İmam Şâfiî'nin sözünde bid'at ehli mutlak olarak geçmiş ve bid'atine çağırarak ya da çağırılmamak gibi bir ayırım yapılmamıştır. Ayrıca İbn Kesîr böyle bir ayırımın mantığını anlamadığını da söylemektedir. İbnü's-Salâh'ın, Buhârî'den delil getirdiği gibi İbn Kesîr de benzer şekilde hareket ederek Hz. Ali'yi öldüren Hâricî Abdurrahman b. Mülcem'e medihler düzen İmrân b. Hitân'dan Buhârî'nin rivayette bulunduğunu zikreder. (Buhârî 1422:“Libâs”, 88 (No: 5608); Ahmed Muhammed Şâkir 1997:101) Eğer bid'atine davet eden râvilerden hadis alınmayacak olsaydı Hâricîlik propagandası yapan en büyük isimlerden birisi olan bu kişinin rivayetini Buhârî elbette eserine almazdı.¹

Konu ile ilgili Ahmed Muhammed Şâkir de açıklama yapmıştır. Farklı görüşleri aktaran Şâkir bid'at ehlinin rivayet nakletme ile ilgili ifade edilen görüşlerin tamamının tartışmalı olduğunu söylemiştir. Zehebî'den naklettiğine göre bid'at iki türdür. İlki, içerisinde aşırılık barındırmayan Şiîlik eğilimi gibi küçük olanı iken diğer tür bid'at; Râfizîlik ya da Ebû Bekir ve Ömer'in kadrini düşürme ve bu hususun propagandasını yapma gibi büyük bid'attır. Büyük bid'ate sahip olan kimsenin rivayetlerinin delil olarak kullanılmayacağı, zaten bu tür kimselerde fasıklık ve yalancılık gibi kötü huyların galip olduğu da Zehebî'den nakille Ahmed Muhammed Şâkir tarafından ifade edilmiştir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:102 dipnot)

2.1.4. Bid'at Ehlinin Tevbesi

Ulemanın genel kabulüne göre Allah Resûlüne yalan uydurmanın dışına herhangi bir günahı işleyen kişi daha sonra tevbe eder ve halini düzeltirse artık kendisinden rivayet kabul edilir. İbnü's-Salâh ve İbn Kesîr'in naklettiğine göre Ebû Bekir es-Sayrafi (ö. 330/941) gündelik hayatta yalan söylediği tespit edilen kişinin tevbe etse bile artık kendisinden rivayetlerin kabul edilmeyeceğini söylemektedir.² Şâkir ise burada Irâkî'den yaptığı nakille Sayrafi'nin kastettiği yalanın gündelik konuşmalar değil Hz. Peygamber adına yalan söylemek olduğunu ifade etmiştir. Zira Sayrafi'nin konu hakkındaki sözü olan “*Ehl-i nakil'den yalanını tespit ettiğimiz kimselerin haberini tevbe etseler dahi kabul etmeyiz.*” ifadesinde geçen *Ehl-i nakil* hadisçilerin ismidir ve onların yalan sözü de hadisler hakkındadır. (Irâkî 1969:151; Ahmed Muhammed Şâkir 1997:103 dipnot) Şâkir bu konuda Nevevî gibi bazı âlimlerin tevbe etiketinden sonra her râvinin rivayetinin kabul edileceğini söylediğini aktarır. Zira küfürden sonra tevbe edip Müslüman olan kimsenin de mutlak olarak eski hali yok sayılmaktadır. Nevevî konuyla ilgili

¹ Bu konuda İbn Kesîr'in itirazlarını Irâkî de devam ettirmiştir. (Süyûtî t.y.:1/386)

² Konu hakkında İbn Kesîr hadis uyduran kimselerin ulema tarafından ya tekfir edildiğini ya da katlinin vacip olduğu şeklinde fetva verildiğini söylemiştir. Ayrıca kendisi *el-Mukaddimât* adlı eserinde detaylı araştırmayı yaptığını da söylemektedir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:104)

şöyle söylemiştir; “*Muhtar olan görüş şahitlik hususunda olduğu gibi (Hz. Peygamber adına yalan uydurduktan sonra yapılan) tövbenin sıhhatine ve rivayetlerinin kabulüne hükmetmektir. Nitekim ihtidâ eden kâfirin durumu da bunun gibidir.*” (Süyûtî t.y.:1/391) Yine Nevevî, hadis uydurduktan sonra tövbe edenlerin rivayetlerinin kabul edilmesine karşı çıkanların rivayet ile şehadeti ayırmasına anlam verememiş ve şöyle söylemiştir; “*(Bana göre mezkûr görüşlerin) tamamı mezhebimizin ve diğer mezheplerin kaidelerine aykırıdır ve onunla şahitlik arasındaki fark açık değildir.*” (Süyûtî t.y.:1/390)

Şakir farklı görüşleri verdikten sonra Sayrafi'nin görüşünün makbul olduğunu söylemiş ve sıradan yalan söylemekle Hz. Peygamber adına yalan söylemenin arasının ayrılmasının gerekli olduğunu belirtmiştir. Çünkü ulema böyle yaparak hadis uydurmanın önüne geçmeyi ve bu işin ne kadar büyük bir cürüm olduğunu göstermeyi amaçlamıştır.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:103 dipnot)

2.1.5. Tevsik ve Taz'if Sîgaları

İbnü's-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî'den naklettiğine göre tevsik sîgalarından en üstünü *Huccet ve Sikâ*, taz'if olarak ise en aşağı derecenin *Kezzâb* sıfatı olduğunu söylemektedir. İbn Kesîr ise bu sîgalar arasında pek çok derecenin olduğunu ve bunların belli şahıslar için kullanıldığını söylemektedir. Örneğin Buhârî'nin bir râvi hakkında *fihî nazar* (hakkında tartışma var) ya da *seketü anhu* (hakkında sükût ettiler) ifadeleri en alt mertebeye karşılık gelmektedir. Yine Buhârî cerh lafızlarında daha yumuşak ifadeler kullanmıştır. İbn Maîn ve İbn Ebû Hâtîm de benzer şekilde farklı istilâhlarla farklı derecelerdeki râvileri kastetmiştir. Bundan dolayı İbnü's-Salâh'ın naklettiği cerh ve ta'dil lafızları İbn Kesîr'in ifadesine göre müsellemler kabul edilmemelidir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:106-7)

2.1.6. İ'tibar

İbnü's-Salâh'ın başlığını aynı şekilde aktaran İbn Kesîr; İ'tibarat, Mütâbaat ve Şevâhid adıyla açtığı bölümde çok kısa bilgi vermiştir. Ahmed Muhammed Şâkir de öncelikle bu duruma dikkat çekmiş ve mütâbaat kavramının tam ve kasır olarak kısımlara ayrıldığını örnekler vererek açıklamıştır. İbnü's-Salâh'ın ilgili bölümün başında yapmış olduğu “*Hadisçilerin tedavülünde olan bu işler rivayetin teferrüd edip etmediği, râvinin mâruf olup olmadığı konusunda araştırma yapmaktır*” şeklindeki tanımını aktaran Şakir, bu ifadenin, başlıkta sayılan üç terimin aynı şeyler olduğunun vehmedildiğini söylemektedir. Burada itiraz eden Şakir *i'tibarın, mütâbaat ve şevahid*'in bir parçası değil bu ikisine ulaşmaya vesile olan arayış olarak tanımlamıştır.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:67-69 dipnot)

2.2. Hadis Tarihi Konuları

2.2.1. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i

İbnü's-Salâh mezkur eserin, ihtiva ettiği rivayetlerin çokluğu ve tertibinin güzelliği gibi açılardan türünün gözdesi olduğunu haber vermektedir. Ancak İbnü's-Salâh bu eser içerisinde zayıf hatta uydurma rivayetlerin olduğuna dair nakiller ve örnekler zikrettikten sonra pek çok sahih hadisin Ahmed b. Hanbel'in gözünden kaçtığını dile getirmiştir. Buna delil olarak da *Sahihayn*'da bulunan yaklaşık iki yüz civarındaki Sahâbenin Ahmed b. Hanbel'in eserinde hadisinin olmadığını söylemiştir. İbn Kesîr de ihtisar ettiği eserinde bu bilgileri aktarmış ve herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Ahmed Muhammed Şâkir ise İbnü's-Salâh'ın düşüncesini aşırılıkla karşılamıştır. Öncelikle *Müsned*'de olmayan hadislerin zikredildiği gibi çok olmadığını söylemiştir. Zira bir kişi *Kütüb-i Sitte*'de bulunan rivayetlerin tamamının Ahmed b. Hanbel'in eserinde mevcut olduğunu

söylese bu sözün doğrudan uzak olmayacağını nakleder. Zira Ahmed b. Hanbel eserini yedi yüz elli bin hadisten seçmiş ve eserin insanlar arasında önder olacağını söylemiştir. Öyle ki insanların Hz. Peygamber'in hadisi hakkında ihtilafa düştüklerinde bu esere müracaat etmesi gerektiğini ve eserde o rivayet bulunuyorsa hüccet olacağını tersi durumda ise o rivayet delil değeri taşımayacağını eklemiştir. Ahmed Muhammed Şâkir bu ifadenin mübalağa içerdiğini düşünmüş olacak ki İmam Zehebî'nin mezkur ifade hakkındaki itirazını nakletmiştir. Zira Zehebî, Ahmed b. Hanbel'in bu sözünün bütün rivayetleri için geçerli olmadığını ve *Müsned*'de olmadığı halde diğer hadis kitaplarında sahih rivayetlerin bulunduğunu söylemiştir.

Ahmed Muhammed Şâkir bu açıklamalarla birlikte Sahâbenin bir kısmının *Müsned*'de rivayetlerinin olmadığını kabul etmiştir. Ancak durumun bir eksiklik arz etmediğini zira eserde farklı Sahâbeden bu rivayetlerle aynı manaya gelen hadislerin mevcut olduğunu da söylemiştir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:42 dipnot)

2.2.2. Hâkim'in Eseri

İbnü's-Salâh; Hâkim'in, eserine aldığı hadislerin sıhhati konusunda gevşek davrandığını söylemiştir.³ Bundan dolayı Hâkim'in naklettiği hadisler hakkında orta yol izlemek gerekli olduğunu belirtir. Dolayısıyla *Müstedrek*'te geçen bir rivayeti hadis ehlinde başka imamların tashih ettiği bilinmiyorsa o rivayet hakkında *hasen* hükmü verilmelidir. (İbnü's-Salâh 1986:22; Süyûtî t.y.:1/139) Bu konuda İbnü's-Salâh genel olarak tek kalmıştır. Zira hadis âlimleri bir rivayetın sıhhati konusunda tikel bağlamda araştırma ile değerlendirmeler yapacağını söylemiştir.

İbn Kesîr de *Müstedrek*'te sıhhat açısından pek çok farklı rivayet olduğunu haber vermektedir. Sahih dışında *hasen* ve *zayıf* rivayetlerin de olduğunu belirten İbn Kesîr hocası Zehebî'nin (ö. 748/1348) mezkur eseri ihtisar ettiğini ve yaklaşık olarak yüz tane hadise mevzu dediğini söylemiştir. Sonuç olarak İbnü's-Salâh'ın dediği gibi Hâkim'in eserinde imamların konuşmadığı rivayetler *hasen* derecesinde olmak zorunda değildir. Ayrıca İbn Kesîr'in ifadesine göre İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi musanniflerinin sıhhati şart koşarak oluşturduğu eserleri Hâkim'in *Müstedrek*'inden daha iyidir. İbn Kesîr ayrıca Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî'nin (ö. 643/1245) tamamlanmamış olan *el-Muhtâre* adlı eseri olduğunu ve bu eserin bazı hocaları tarafından Hâkim'in *Müstedrek*'inden üstün görüldüğünü de nakletmiştir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:39) Konu hakkında Ahmed Muhammed Şâkir de değerlendirmeler yapmıştır. Hâkim'in eseri hakkında ulemanın ihtilaf ettiğini belirten Ahmed Muhammed Şâkir bazı kimselerin aşırı bir yol izleyerek eserdeki hiçbir rivayetin Buhârî ve Müslim'in şartına uymadığını söylediğini belirtir. Kimileri ise gevşeklik gösterip Hâkim'in her hadisini *Sahihayn*'in şartlarına uygun görmüştür. Ahmed Muhammed Şâkir bu konuda en doğru yolun İbn Hacer'in görüşü olduğunu belirterek kendisinden şu şekilde nakilde bulunmuştur;

³ Süyûtî de *Müstedrek*'te nakledilen rivayetlerde Buhârî ve Müslim'in şartlarına uymayan rivayetler olduğunu söylerken şu örneği vermiştir;

“Örnek olarak Hüseyim'in [ö. 183/799] Zührî'den [ö. 124/742] rivayeti için 'onlar Hüseyim ve Zührî'nin hadislerini nakletmişlerdir; buna göre bu rivayet onların şartına uygundur.' denilmesi zikredilebilir. Buna şöyle cevap verilir: Aksine herhangi birinin şartına uygun değildir. Onlar [Buhârî ve Müslim], Hüseyim'in Zührî dışındakilerden yaptığı rivayetleri eserlerine almışlardır. Çünkü Hüseyim, Zührî'den rivayetlerinde zayıf kabul edilmiştir. Hüseyim [ilim gayesiyle] Zührî'nin yanına gitti ve ondan 20 hadis aldı. Dönerken bir arkadaşıyla karşılaştı ve arkadaşı ondan Zührî'den aldığı rivayetleri istedi. O esnada kuvvetli bir rüzgar gelip adamın elindeki evrakları götürdü. Bundan sonra Hüseyim zihninde kalan şeyleri rivayet etmeye başladı ancak onları tam olarak ezberleyememişti. Dolayısıyla hadislerin bir kısmında hataya düştü ve bundan dolayı da Zührî'den yaptığı rivayetlerde zayıf kabul edildi.”

(Süyûtî t.y.:1/139)

“Hâkim (eseri hakkında) gevşek davranmıştır. Çünkü kendisi eserini daha sonra temize çekme amacıyla müsvedde olarak hazırlamış ancak ömrü vefa etmemiştir.” (Süyûtî t.y.:1/113) İbn Hacer eserin belli bölümüne kadar Hâkim tarafından yazıldığını geri kalanın ise icazet yoluyla tamamlandığını söylemektedir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:39-40)

2.3. İctihadî Konular

2.3.1. Hadisler Hakkında Hüküm verme

İbnü’s-Salâh konu hakkında şöyle söylemektedir; “Hadis eserlerinde ya da başka kaynaklarda sahih isnadla nakledilen bir rivayet meşhur musannef eserlerde bulunmamış veya bu güvenilir âlimler tarafından tashih edilmemiş ise rivayetin sahih olduğuna hükmetmeye cesaret edemeyiz. Asrımızda sadece senede bakıp rivayetin sahih olduğunu söylemek imkansız hale gelmiştir. Zira bu tür rivayetleri nakleden râviler; hıfz, itkan ve zabt gibi sıhhat şartlarını taşımamaktadırlar. O halde sahih ve hasen hadisin bilinmesi konusunda, meşhur hadis imamlarının tağyîr ve tahrîfe uğramadıklarından emin olunan eserlerindeki açıklamalarına itimat etmek gerekir.” (İbnü’s-Salâh 1986:16-17)

İbnü’s-Salâh’ın bu ifadeleri genellikle hadiste tashih ve tahsin kapısının kapandığı şeklinde anlaşılmış ve mesele hakkında kendisi yalnız kalmıştır. İbn Kesîr de konu hakkında Nevevî’ye (ö. 676/1277) uyup İbnü’s-Salâh’a muhalefet ettiğini söylemektedir. Taberânî’nin (ö. 360/971) *el-Mu‘cemü’l-kebîr* ve *el-Mu‘cemü’l-evsat*’ı Ebû Ya‘lâ (ö. 307/919) ve Bezzâr’ın (ö. 292/905) *Müsned*’lerini örnek veren İbn Kesîr hadis ilminde ehil olan kimselerin bu eserlerdeki rivayetleri rical yönünden araştırmakla tashih edebileceklerini söylemektedir. Tabi buradaki şart rivayetin sıhhati hakkında daha önce bir görüş bildirilmemiş olmasıdır. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:38) İbn Kesîr ayrıca İmam Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) eseri *el-Müsned*’de pek çok sahih rivayetin bulunduğunu hatta bu rivayetlerin Buhârî ve Müslim’in hadisleriyle eşit derecede olduğunu söylemiştir. Yine bu rivayetlerin *Sahihayn*’ın dışında dört sünen eserinde dahi nakledilmediğini de ilave etmiştir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:37) İbn Kesîr burada zımnen İbnü’s-Salâh’ın en sahih hadislerin Buhârî ve Müslim’in naklettiği ya da onların şartları üzere tasnif edilen eserlerde bulunan rivayetler olduğunu söylemesine de itiraz etmiş görünmektedir. Zira İbnü’s-Salâh sahih rivayetlerden bahsederken *Müsned* ya da diğer tasnif edebiyatı eserleri zikretmemektedir.

Konu hakkında Ahmed Muhammed Şâkir de İbnü’s-Salâh’ın düşüncesini özetlemiş ve Irakî’nin itirazını dile getirmiştir. Daha sonra kendi görüşüne göre İbnü’s-Salâh’ın hadis konusunda söylemiş olduğu senede bakarak içtihadta bulunmanın mümkün olmaması meselesinde şu ifadelere yer vermiştir;

“Benim görüşüme göre İbnü’s-Salâh bu düşüncesine imamların içtihadı yasaklamasından sonra kail olmuştur. Nitekim onlar fıkıh konusunda içtihadı yasakladığı gibi İbnü’s-Salâh da hadis konusunda aynı yasağın olacağını söylemiştir. Heyhat! İctihad kapısının kapandığını söylemek batıl bir sözdür. Kur’ân ve Sünnet’te buna dair bir delil hatta delile benzeyecek bir ifade dahi yoktur.”(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:39 dipnot)

Eleştirilerden de anlaşıldığı üzere İbnü’s-Salâh’ın sözü hadis rivayetlerine hüküm verme hususunda taklit olarak algılanmıştır. Bununla beraber Nevevî’nin ihtisarında yaptığı açıklamadan dolayı sonraki âlimlerin İbnü’s-Salâh’ı eleştirdiği dile getirilmiştir. Bu düşünceye göre İbnü’s-Salâh’ı eleştiren âlimler onun eserinde sahih hadislerle ilgili ifadelerini genellemiştir. Zira İbnü’s-Salâh isnadın artık işlevsiz hale geldiği bir dönemde bu sözünü söylemiş ancak daha öncesi dönem için genelleme yapmamıştır. Ayrıca “Muteber olmayan hadis cüz’ü

ve diğer kitaplarda bulunan hadisler” ifadesiyle yine belli kitapları kastetmiş ve mutlak olarak her rivayeti zikretmemiştir. (Erdoğan 2016:41-46)

Bununla beraber mesele hakkında orta yol tutarak İbnü's-Salâh'ın ifadesini te'vil edenler olmuştur. Bu kimselerden birisi olan Süyûtî (ö. 911/1505) başlangıçta İbnü's-Salâh'ı eleştirmiş olsa da sonraları konu hakkında küçük bir risale yazarak üçüncü bir görüş belirtmiştir. Süyûtî'nin ifadesine göre İbnü's-Salâh'ın kastı; bir hadisin sahih li-gayrihî olduğuna hükmedilebileceği, sahih li-zâtihî olduğuna hükmetmenin ise mümkün olmadığı şeklindedir. (Süyûtî 1995:21-26) Böylece Süyûtî, İbnü's-Salâh'ı eleştirenlerin ikinci kısım rivayetleri, tashih ve tahsini mümkün görenlerin ise birinci tür rivayetleri kastettiklerini ifade ederek orta yolu bulmuştur.(Özşenel 2007:55-68) Ancak Süyûtî de eleştirilmekten kurtulamamıştır.(Erdoğan 2015:33-35)

Sonuç olarak İbnü's-Salâh'ın ifadelerini içtihad kapısını kapatmak olarak açıklayan Nevevî kendisinden sonrasına etki etmiş İbn Kesîr'i de aynı düşünceye sevk etmiştir.

2.3.2. Sahih Hadis'le Amel

İbnü's-Salâh, Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettikleri hadislerin, ümmetin icmâsı sebebiyle sahih olduğunu söylemektedir. İbn Kesîr'in ifade ettiği üzere Dârekutnî (ö. 385/995) gibi ümmet içinden az bir topluluğun itirazı olsa da ümmetin icmâsının hatadan korunmuş olduğunu söyleyen İbnü's-Salâh *Sahihayn*'da bulunan hadislerin nazarî ilm-i yakîn ifade ettiğini bildirmektedir. İbn Kesîr konu hakkında İmam Nevevî'nin itirazı olduğunu ancak kendisinin İbnü's-Salâh'ın görüşünü kabul ettiğini söylemiştir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) bu konuda ümmetin icmâsı olarak zikrettiği isimleri de nakleden İbn Kesîr, Ehl-i Hadîs'in tamamının, selef ulemasının ise genelinin bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Ancak İbn Kesîr burada kastedilen hadisler hakkında açıklama yaparken “*Ümmetin kabulü ile karşılanan rivayetler*” ibaresini aktarmış ve açık biçimde Buhârî ya da Müslim ismini zikretmemiştir. Fakat Ahmed Muhammed Şâkir'in de zikrettiği üzere burada kastedilen Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği hadislerdir.

Ahmed Muhammed Şâkir ise haber teorisi üzere yaptığı açıklamada konu hakkında ümmet içerisinde bazı ihtilafların yaşandığını haber vermektedir. Şâkir, Buhârî ve Müslim'in hadislerinin bu alanın muhakkik âlimleri tarafından sahih kabul edildiğini söylemiştir. Bu hadislerin zayıf olması bir yana ta'n edilenlerin bile olmadığını belirten Şâkir, Dârekutnî ve diğer bazı kimselerin *Sahihayn*'a eleştiride bulunmasının da bu rivayetler için bir eksiklik olmadığını söyler. Zira Dârekutnî'nin yaptığı eleştiri, Buhârî ve Müslim'in kendilerine gerekli gördüğü ağır şartlara uymadıkları hakkındadır. Ancak mezkur rivayetlerin haddi zatında sahih olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Bununla beraber İbnü's-Salâh'ın, hakkında konuşulan rivayetlerin dışında Buhârî ya da Müslim'in her hadisinin sahih kabul edilip yakînî ve nazarî ilim ifade ettiği görüşünü Ahmed Muhammed Şâkir kabul etmemiştir. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) da savunduğu Ahmed Muhammed Şâkir'in kabul ettiği görüşe göre; adalet ve zapt sahibi râvilerin rivayet ettiği sahih hadisler ister *Sahihayn*'da ister diğer hadis kaynaklarında olsun bu hadisler kat'î ve nazarî ilim ifade etmektedirler. Hadislerin illetine râvilerin hallerine muttali olan mütebahhir âlimlerin sıhhatine hükmettiği her hadis bu kategori içine girmektedir.

Ahmed Muhammed Şâkir, Bulkînî'nin (ö. 824/1421) kendisinden nakilde bulunduğu pek çok âlimin İbnü's-Salâh'ın görüşünde olduğu sözünü de ele almıştır. Ahmed Muhammed Şâkir burada ulemanın genelinin hadislerin ameli gerektirdiği ve ilim ifade ettiği meselesinde rivayetlerin *Sahihayn* ile sınırlı tutmadıklarını ve aslında kendileri gibi düşündüklerini söylemiştir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:45-46 dipnot)

2.3.3. Zayıf Hadislere Hüküm Verme

Maklûb hadis konusunu ele aldığı bölümde İbnü's-Salâh zayıf senedi olan bir rivayet hakkında konuşan kimsenin, rivayeti mutlak olarak metin ve sened yönünden değil yalnızca bu isnadiyla zayıf görmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira rivayetin sahih olarak başka senedi olması ihtimal dahilindedir. Bundan dolayı böyle bir rivayete zayıf demek ancak hadis ulemasının rivayetin başka bir tarikle gelmediğini bildirmesi halinde mümkün olabilir. Konu hakkında bu açıklamaları aktaran İbn Kesîr münazara halinde yalnızca ele alınan rivayetin senedi bakımından zayıf olduğunun söyleneceğini aksi ispat edilinceye kadar başka bir tarihinin olmadığı düşünülerek rivayetin zayıf olduğunun ikrar edileceğini belirtmiştir.

Ahmed Muhammed Şâkir'e göre İbnü's-Salâh'ın hadislere hüküm vermenin mümkün olmadığını söylemesi fıkıh sahasında içtihad kapısının kapalı olduğunu düşünmesi sebebiyledir. Mezkur düşünce Şâkir'den önce Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) tarafından da savunulmuştur.(Ali el-Kârî 2002:1/49) İbnü's-Salâh'ın fıkıh sahasında da içtihad kapısının kapalı olduğunu düşündüğünün iddiası ise farklı eserleri üzerinden mütalaa edilmiştir. Ancak hadiste içtihad kapısının kapanması konusunda olduğu gibi İbnü's-Salâh'ın dönemsel olarak söylediği hususların genelleştirilmesi ihtilafa yol açmıştır.(Erdoğan 2015:103-5)

Zayıf hadis konusunda Şâkir'in, İbnü's-Salâh ile aynı kanaatte olduğu tarafa göre kişi araştırma yapmadan bir hadisin senedini zayıf olarak tespit ederse mutlak olarak rivayete zayıf dememesi gerekir. Ancak kişi metin yönünden araştırma yapıp rivayetin sahih olarak başka tariklerden aktarılmadığına muttali olduğunda mutlak olarak rivayetin zayıf olduğunu söylemesinde Şâkir'e göre herhangi bir beis yoktur. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:93 dipnot) İbnü's-Salâh'ın bu konuda araştırma yapmayı değil önceki âlimlerden gelen görüşleri esas aldığı söyleyerek itiraz edilmesi de aslında hadiste içtihad kapısının kapanması meselesine dayanmaktadır. Zira hadisler hakkında tashih ve tahsin kapısını kapatmakla itham edilen İbnü's-Salâh'ın bir zaman sonra hadislerin taz'if edilmesinin de mümkün olmadığını söylediği iddia edilmiştir. Ancak içtihad meselesinde olduğu gibi bu konuda da İbnü's-Salâh'ın ifadelerinin yanlış anlaşıldığı söylenmiştir. Bu görüşe göre İbnü's-Salâh hakkında hadiste taz'if kapısının kapandığı İbn Hacer ile birlikte söylenmeye başlamıştır.(Erdoğan 2016:48)

2.3.4. Rivayeti Destekleyen Amel ya da Fetva

İbnü's-Salâh'ın aktardığına göre râvinin adâleti ya münekkî âlimlerin ikrarıyla ya da râvinin ilmî sahadaki şöhretiyle tespit edilir. Zira İmam Mâlik, (ö. 179/795) Evzâî, (ö. 157/774) Süfyân es-Sevrî, (ö. 161/778) Süfyân b. Uyeyne, (ö. 198/814) Şâfîî, (ö. 204/820) Ahmed b. Hanbel gibi kimselerin adaletinin tespiti için nassa ihtiyaç yoktur. İbn Kesîr de, kendisinden tek rivayeti olsa bile şöhreti belli olan âlimin bir râviden rivayette bulunmasıyla o râvinin adaletinin sabit olacağına dair görüşün olduğunu nakletmiştir.⁴ Zira bazı hadisçiler ve İmam Şâfîî'nin ashabından bazı kimseler böyle düşünmektedir. Ancak İbnü's-Salâh'a göre âlim yalnızca sika râvilerden hadis aldığını söylese bile onun bir şeyhten rivayeti râviyi ta'dil anlamı taşımaz. Zira râvi bu âlimin gözünde sika olup cumhurun gözünde makbul olmayan bir kimse olabilir. İbn Kesîr de bu farklı görüşler içerisinde İbnü's-Salâh'ın görüşünü tercih ettiğini söylemiştir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:98) Ayrıca İbnü's-Salâh'a göre bir âlimin hadise muvafık fetvası ya da ameli o hadis için tashih anlamı taşımadığı gibi hadise muhalefeti de rivayetin sıhhatine zarar vermez. (İbnü's-Salâh 1986:111) Zira âlimin zayıf hadisle ameli

⁴ Ahmed Muhammed Şâkir tek rivayetiyle bile adaleti sabit olacak râvilerin ilmî sahada şöhreti bulunmayan kimseler olduğunu ifade etmiştir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:95) (dipnot)

caiz görmüş olması ya da kıyas gibi fer'î delile bağlı kalmış olması da mümkündür.⁵ İbn Kesîr ise burada meselenin tartışmalı olduğunu söylemekte ve konuya istisna getirmektedir. Zira İbn Kesîr'e göre konu hakkında başka bir hadis yoksa ve âlim istişhadda bulunarak mezkur hadise yönelmişse rivayete muvafık amelin hadisin sıhhatine etki etmeyeceğini söylemek doğru değildir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:98) Ancak İbn Kesîr'in bu itirazının da yerinde olmadığını söyleyenler vardır.⁶

2.3.5. “Ameller Niyetlere Göredir,” Hadisi

Şaz rivayetin incelendiği bölümde Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) tanımına yer veren İbnü's-Salâh “Ameller niyetlere göredir,”(Müslim 1955:“İmâre”, 45 (No: 155)) hadisinin yapılan tanıma aykırılık arz ettiğini söylemektedir. Zira Hâkim'in yaptığı tanıma göre sika râvinin tek başına rivayet ettiği ve mütâbî olarak herhangi bir rivayetin olmadığı hadis şâz hadistir. Niyet hadisi de Sahâbe tabakasında Hz. Ömer, sonrasında Alkame, daha sonra Muhammed b. İbrahim et-Teymî, son tabakada ise Yahya b. Saîd tek kalmıştır. Ancak bu rivayetin şâz olduğu herhangi bir kimse tarafından dile getirilmemiştir. İbn Kesîr ise mezkur rivayetin başlangıçta teferrüd etmişse de sonrasında tevatür seviyesine ulaşmış olduğunu söylemektedir. Öyle ki en son teferrüd ettiği Yahya b. Saîd'den iki yüzden fazla râvinin bu hadisi naklettiğini ifade eder. Ahmed Muhammed Şâkir ise ele aldığımız niyet hadisi hakkında *meşhur* ya da *mütevâtir* diyenlerin hata ettiğini söylemiştir. Kendisine göre bu rivayet *ferd*, *garib* ve *sahih* hükmündedir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:66 dipnot)

3. Ana Metne Katkı Bağlamında Aktarılan Ziyade Bilgiler

İbn Kesîr ve Şâkir bazen İbnü's-Salâh'ın düşüncelerine katılmadıkları yerde eserine eklemeler yapmıştır. Bu bağlamda ele alacağımız ilk mesele İbnü's-Salâh'ın Tirmizî'nin görüşüne yer verdiği, “Ramazan'da fitır sadakası Müslümanlardan her hür, köle, erkek, kadın kimse (üzerine) gereklidir.” hadisidir. (İmam Mâlik 2004:“Zekât”, 155 (No: 987); Beyhakî 1991:6/192) Tirmizî'ye göre burada nakledilen *Müslümanlardan* ifadesini yalnızca İmam Mâlik rivayet etmiştir. (Tirmizî 1996:“Zekât”, 35 (No: 676)) İbn Kesîr burada İbnü's-Salâh'ın durumu nakledip herhangi bir açıklama yapmadığını söylemiş ve sonrasında İmam Mâlik'in bu ziyadesiyle teferrüd etmediğini zira rivayetin Mâlik'in ziyadesiyle ayrıca Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd tarafından da nakledildiğini ifade etmiştir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:70) Konu ile ilgili açıklama yapan Ahmed Muhammed Şâkir de Tirmizî'nin ifadelerine yer vermektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre hıfz bakımından İmam Mâlik gibi önde olan âlimlerin rivayeti *Müslümanlardan* ibaresi olmadan naklettiğini hıfza güvenilmeyecek derecede zayıf olan kimselerin ise İmam Mâlik'in ziyadesiyle naklettiğini söylemektedir. Dolayısıyla Tirmizî, İmam Mâlik'in ziyadeyle naklettiği *Müslümanlardan* ifadesinin mutlak anlamda teferrüd değil sadece kendi derecesindeki hafızların nakletmediği bir ziyade anlamı taşıdığını söylemiştir.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:70)

3.1. Râvinin Adaletinin Tespiti ile İlgili Meseleler

⁵ İbn Kesîr de âlimin bir rivayeti görmezden gelmesinin o rivayetin değerini düşürmeyeceğini söylemiştir. Zira âlim, rivayetin sıhhatine inanmakla beraber başka bir rivayetin tercihe şayan olduğunu düşünmüş olabilir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:99)

⁶ İrakî şöyle demiştir: “(İbn Kesîr'in) tartışma var dediği görüşüne şöyle itiraz yapılır: Konu hakkında sadece o hadisin olması, kıyâs veya icmâ gibi başka bir delilin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü müftü veya hâkimin, delillerinin tamamını, hatta herhangi birini bile zikretmesi gerekmez. Onun konu hakkında daha başka delile dayanması ya da aynı konuda başka bir hadise yönelmiş olması da mümkündür. Belki de zayıfla amel etmeyi ve onu kıyası öncelemeyi benimsiyordur.” (Süyûtî t.y.:1/371)

İbnü's-Salâh nakletmiş olduğu “*Bu ilmi her çağda âdil kimseler taşıyacaktı.*” (Taberânî 1984:1/344 (No: 599)) rivayeti hakkında İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) tesahülde bulunarak “*İlim konusunda özen gösterdiği bilinen her ilim sahibi kimse, cerh edilinceye kadar âdil kabul edilir.*” dediğini nakletmiştir. (İbnü's-Salâh 1986:105) İbn Kesîr ise İbn Abdülber'in dayanmış olduğu rivayetin sahih olması durumunda söylemiş olduğu görüşün geçerli olacağını ancak ulema nezdinde genel olarak bu rivayetin sahih kabul edilmediğini belirtmiştir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:95-96) Ancak zayıf da olsa bu düşüncenin tamamen reddedilmemesi gerektiğini düşündüğünü anladığımız İbn Kesîr en azından ihtisar ettiği bölümde açıklama ihtiyacı hissetmiştir.⁷

3.2. Cehalet'in Giderilmesi

İbnü's-Salâh, râvinin hadis rivayetine ehil olup olmadığının bilinmemesi anlamına gelen cehaletin ortadan kalkması için ulemanın genellikle iki âlimin sözünün yeterli olacağını söylediğini nakleder. Ancak İbnü's-Salâh, Buhârî'de Mirdas el-Eslemî'den yalnızca Kay b. Ebi Hâzim'in rivayette bulunduğunu (Buhârî 1422:"Rikak", 9 (No: 6434)) yine Müslim'de geçen Rebîa b. Ka'b el-Eslemî ve Ebî Seleme b. Abdirrahman'ın (Müslim 1955:"Salât", 43 (No: 226)) benzer durumda olduğunu ve tek kişinin rivayetiyle cehaletin ortadan kalktığını söylemiştir. (İbnü's-Salâh 1986:113) İbn Kesîr ise hocasının bu yorumunu beğenmesine rağmen vermiş olduğu örneklerin konuya uygun olmadığını söylemiştir. Zira İbnü's-Salâh'ın zikrettiği kimseler Sahâbîdir ve Sahâbenin hepsi âdil olduğu için onların cehaleti rivayete zarar vermemektedir. Dolayısıyla Sahâbe olmayan râvilerin cehaleti hakkında bu kimselerin örnek verilmesi doğru değildir.⁸

3.3. Tirmizî ile Ahmed b. Hanbel İlişkisi

İbn Kesîr hasen hadis konusunda Tirmizî'nin asıl olduğunu ancak onun hocalarından da Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi bazı kimselerin hasen tabiriyle ilgili konuştuğunu söylemektedir. Şâkir burada İbn Kesîr'in ifadelerinden Ahmed b. Hanbel'in, Tirmizî'nin hocası olduğunun vehmedildiğini söylemektedir. Şâkir, Tirmizî'nin, Ahmed b. Hanbel'in büyük öğrencileriyle çağdaş olmasına hatta Ahmed b. Hanbel'in çağdaşlarından nakilde bulunmasına rağmen kendisiyle görüşmediği ve rivayet almadığını nakleder. Ayrıca İbnü's-Salâh'ın konu hakkındaki ibaresinin daha uygun olduğunu söyleyerek İbn Kesîr'in ibaresinin hatalı olduğunu ortaya koyar.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:50 dipnot)

3.4. Sahâbe Tefsiri

Sahâbe tefsirinin merfû hükmünde olduğunu aktaran İbnü's-Salâh ve konu hakkında İbn Kesîr'in düşüncelerine Şâkir açıklama getirmiştir. Zira kendi re'ylere ile söylemeleri mümkün olmayan konularda Sahâbe sözlerinin merfû olacağı genellemek doğru değildir. Çünkü Sahâbe pek çok ayet hakkında içtihadta bulunmuş şeriatın umumuna bakarak fer'î meseleler üzerine söz söyleyerek ihtilafa düşmüştür. Kimileri de Sahâbenin bu görüşlerinin re'yle ulaşılamayacak hususlar olduğunu iddia etmiştir. Ancak bu duruma itiraz eden Şâkir

⁷ Rivayet hakkında pek çok hadis münekkidi itirazda bulunmuştur. Bu âlimleri ve görüşlerini dile getiren Suyûtî rivayetin sahih olsa bile manasının İbn Abdülber'in anladığı gibi olmayacağını şu şekilde aktarmıştır;

“*Hadisin sâbit olduğu takdir edilirse rivayetin ancak gelecekte bir haber olmasıyla isitidlali mümkün olur. Fakat âdil ve sika olmayan râvilerin varlığından dolayı rivayetin ancak emir olarak yorumlanma ihtimali kalmaktadır. Mânası da sika kimselerin ilmi taşımalarına dair bir emir olmasıdır. Çünkü ilim ancak onlardan kabul edilebilir. Bunun delili, hadisin İbn Ebû Hâtim'de bulunan bir tarîkinde emir lâm'î ile 'bu ilmi taşısın' şeklinde ifade edilmesidir.*”

(Süyûtî t.y.:1/357)

⁸ (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:101); Bu konuda Nevevî de İbnü's-Salâh'a itiraz etmiş ancak İrâkî de Nevevî'nin sözlerine itirazda bulunmuştur. (Süyûtî t.y.:1/374-375)

Sahâbenin bazısının geçmiş ümmetlerin haberlerinden nakletmekte sorun görmediklerini bildirmiştir. Dolayısıyla bu tür rivayetlerin merfû kabul edilmemesi gereklidir. Ayrıca pek çok Sahâbe de İsrâiliyat olarak Ehl-i kitâb'dan rivayetler de nakletmiştir. Ancak bu rivayetleri öğüt amaçlı aktaran Sahâbe, rivayetlerin sıhhatine inanmamış ve Hz. Peygamber'e nispet edilmesini meşru görmemiştir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:56 dipnot) Sonuç olarak Şâkir, Sahâbe'nin yapmış olduğu tefsirlerin merfû kabul edilmesi için belli incelemenin yapılmasının gerektiğini söylemiştir.

3.5. Nesh ve İlet İlişkisi

Ahmed Muhammed Şâkir ele alacağımız konuda olduğu gibi kimi zaman İbn Kesîr'in gerekli açıklama yapmadığını düşünerek mesele hakkında detaylı bilgiler vermiş ve örneklerle konuyu açıklamıştır. Hatta bu yerlerde doğrudan İbnü's-Salâh üzerinden konuşmuştur. Bunlardan birisi de neshin illet olup olmamasıdır. Şâkir, başta İbnü's-Salâh olmak üzere hadis âlimlerinden yaptığı nakillerde Tirmizî'nin, hadisin illetleri arasında neshi zikrettiğini aktarmıştır. Süyûtî de Irakî'den konu hakkında şunları aktarmıştır;

“O, (Tirmizî) neshin hadisle amel konusunda bir illet olduğunu kastetmişse bu sahihtir. Ancak kastedilen hadisin sıhhati ise bu doğru değildir. Çünkü sahih hadisler içerisinde pek çok mensûh rivayet vardır.”(Süyûtî t.y.:1/303)

Ahmed Muhammed Şâkir ise yaptığı açıklamada Tirmizî'nin, neshi illet olarak naklettiğini eserinde henüz görmediğini ifade etmiştir. Bununla beraber böyle bir ibareyle kastedilen illetin yalnızca hadisle amel meselesi olduğunu sıhhat hakkında söylenmiş bir söz olamayacağını belirtmiştir. Zira Tirmizî *“Suyun (Abdestin) sudan (gerekli) olacağı”* (Tirmizî 1996:“Taharet”, 81 No:112)) rivayeti hakkında bu hükmün İslam'ın ilk yıllarında gerekli olduğunu, sonrasında ise nesh edildiğini söylemektedir. Ahmed Muhammed Şâkir'in aktardığına göre şayet Tirmizî'ye göre nesh, rivayetin sıhhati açısından bir illet olsaydı elbette burada gerekli açıklama yapılır rivayetin sahih olmadığı söylenirdi.(Ahmed Muhammed Şâkir 1997:78 dipnot)

3.6. Müdrec ve Mevzû Rivayet

Ahmed Muhammed Şâkir müdrec hadisin kısımlarını açıklarken İbnü's-Salâh ve İbn Kesîr'in yeterli açıklama yapmadığını düşünmektedir. Zira İbnü's-Salâh müdrecin metin ve senedde olacağını örneklerle belirtirken dört farklı şekilde müdrec taksimi yapmıştır. (İbnü's-Salâh 1986:95-98) İbn Kesîr ise idracın metin senedde farklı şekillerde olacağını söyleyerek metni ihtisar etmekle yetinmiştir. (Ahmed Muhammed Şâkir 1997:79-80) Bu sebeple Ahmed Muhammed Şâkir, İbnü's-Salâh'ın naklettiği bilgileri başka örnekler ve hadis ulemasının görüşleriyle zenginleştirerek ihtisara katkıda bulunmuştur. Ayrıca müdrec rivayetlerin üçüncü kısmı olarak zikrettiği; *“Hadis rivayet eden kişi rivayeti aktardığı esnada hadisin dışında bir şeyler söylemesi ve öğrencilerin bu sözleri hadisin parçası zannetmesi şekliyle gerçekleşen rivayete derc edilen kısım.”* İbnü's-Salâh'ın konu ile ilgili bölümünde zikredilmemiştir. Ahmed Muhammed Şâkir bu kısmı İbnü's-Salâh'ın müdrec bölümünde değil *kasıtlı olmadan yapılan uydurma rivayetler* kategorisinde zikrettiğini aktarır. (İbnü's-Salâh 1986:100; Ahmed Muhammed Şâkir 1997:82 dipnot)

Sonuç

Yirmiye yakın konuda hem İbn Kesîr hem de Ahmed Muhammed Şâkir'in itirazlarını ele aldığımız çalışmada İbnü's-Salah'a yapılan itirazlar ele alınmıştır. İtirazların genellikle hadis ehli içerisinde birden çok görüş olan konularda geldiği anlaşılmaktadır. İbn Kesîr'in genellikle İbnü's-Salah'ın düşüncesine yakın durduğu

görüldürken Ahmed Muhammed Şâkir'in daha çok itirazı dikkat çekmektedir. Ahmed Muhammed Şâkir özellikle hadis alanında içtihad kapısının kapandığını söylemiş olması sebebiyle İbnü's-Salah'ın görüşüne aykırı konuştuğunu zikretmiştir. Ancak Nevevî, Süyûtî ve İbn Hacer gibi bazı âlimlerin İbnü's-Salah'ın görüşlerini ele alması ve hadis ulemasının İbnü's-Salah'ı bu âlimlerin görüşleri üzerinden değerlendirmesi hem İbn Kesir hem de Şâkir'in görüşlerinde etkili olmuştur. Özellikle hadislere hüküm verme konusunda İbnü's-Salah'a eleştiriler yöneltilmişse de bu düşüncelerin İbnü's-Salah'a ait olmadığı sonraki dönem hadis ehlinin yorumu olduğu dile getirilmiştir. Benzer şekilde ihtilafın olması ve İbnü's-Salah'a itirazların yapılması en azından İbnü's-Salah'ın hadis ilimlerini donuklaştırdığı iddiasına karşı çıkmaktadır. Zira İbnü's-Salah da kendisinden önceki âlimler olan Hâkîm ve Hatîb gibi bu alanda eser oluşturan kimseleri takip ederek eserini oluşturmuştur. Bu bağlamda konu bazlı ya da şahıs olarak yapılacak çalışmalar İbnü's-Salah'ın düşüncesi ile kendisinden önceki ve sonraki ulema arasındaki farklılığı anlamamıza yardımcı olacaktır.

Kaynakça | References

- Ahmed Muhammed Şâkir. (1997). *el-Bâ'isü'l-hâsis şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadis*. 2. bs. Riyad: Dârü's-Selâm.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî,. (2002). *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-mesâbih*. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Aydınlı, A. (2000). “İmlâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22:225-26.
- Bağcı, M. (2008). “Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu”. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. (1991). *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. Karaçi: Câmiatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye.
- Biçer, H. K. (2019). “Hadis Literatüründe İhtisâr Yöntemi-İbn Kesir'in İhtisârı Ulûmi'l-Hadis'i Bağlamında-”. Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi,Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. (1422). *el-Câmi'u's-sahîh*. 1. bs. yy: Dâru Tavku'n-Necât.
- Demirci, S. (2020). *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*. Ankara: İlem Yayınları.
- Erdoğan, T. (2015). “İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri”. Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi,Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Erdoğan, T. (2016). “Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır (V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III)”. İstanbul: İlmî Etüdler Derneği.
- Erdoğan, T. (2023). “Hadis Usûlü Literatüründe İhtisâr Türünün Karakteristiği”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28(54):31-72.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. (1969). *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uglîka min Mukaddimeti'bni's-Salâh*. 1. bs. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. (2002). *Şerhu Tabsıra ve tezkire*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. (1984). *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takiyyüddin Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî. (1986). *Ulûmu'l-hadis*. Beyrut: Dârü'l-fiker.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. (2004). *el-Muvatta'*. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan.
- Kandemir, M. Y. (2000). "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21:198-200.
- Kandemir, M. Y. (2006). "Mukaddimetü İbni's-Salâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31:121-24.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî. (2007). *İslâhu İbni's-Salâh*. 1. bs. Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi. (1955). *es-Sahîh*. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbi'l-Halebî.
- Özşenel, M. (2007). "Bir Kriz Dönemi Alimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9(16):55-68.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. (2003). *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-'Irâkî*. 1. bs. Kahire: Mektebetü's-Sünne.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-. (1995). *et-Tenkîh li mes'eleti't-tashîh*. 1. bs. Medine: Dâru'l-Buhârî.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-. t.y. *Tedribu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Daru Taybe.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. (1984). *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. (1996). *es-Sünen*. 1. bs. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- Yücel, A. (2012). *Hadis Tarihi*. 7. bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. (1998). *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. 1. bs. Riyâd: Advâu's-Selef.

Structured Abstract

While the works in the field of hadith methodology are divided into two as the works of the *mutaqaddimūn* and *mutaakhirūn* periods, the difference between the two types is based on the use of *isnad*. The most prominent work of the *mutaakhirūn* period is Ibn al-Salāh's *'Ulūm al-hadīth*. Although its full title is *Ma'rifat al-anwā' il'ilm al-hadīs*, it is also known as *'Ulūm al-hadīs wa 'aḡsa al-'amal wa al-shāḡaw fi 'ulūmi hadīth al-Rasūl*. Ibn al-Salāh composed his work by having his students proofread it for four years at the Ashrafiyya Dar al-Hadīth. Ibn al-Salāh followed the path of hadīth scholars and opposed every idea that was seen as an alternative to the Sunnah. In the introduction of the work, he talks about the superiority of the science of hadith and its people, while at the same time he states that people only listen to and write hadith and do not make any effort to understand them. Ibn al-Salah systematically summarized the works of hadith methodology written before him, stating that the number of *muhaddithis* was decreasing and that he started writing his work for this purpose. Ibn al-Salāh continued al-Nīsābūrī's naming of hadīth topics as fifty-two types in his *Ma'rifat al-'ulūm al-hadīth*, but he increased the types of hadīth to sixty-five. Ibn al-Salāh was the first to define many of the terms used to describe the science of hadīth and its hadīth narrators, especially after the science of logic was accepted as legitimate among the Islamic scholars. In fact, works such as *nazm* and *ihtisar* on the work made it difficult to understand the main text, and the works of glosses or commentaries on the same works led Ibn al-Salāh and his work to gain even more fame. Although it was perceived as the revival of the science of hadith methodology, it was subjected to some objections by some scholars. In this context, the *ihtisar* studies aimed not only to shorten the main text but also to increase the benefit of hadith students by contributing to the main text to a certain extent, such as summarizing excessive explanations and explaining obscure expressions. The source of our study, *al-Bā'is al-hasīs*, is a commentary on Ibn Kathīr's *Ihtisaru 'Ulūm al-hadīs*. Ibn Kathīr analyzed a wide range of topics from historical information to *fiqh* and contributed to the main text. Ibn Kathīr, who did not hesitate to criticize in these places, asked questions that may come to mind about the subject or gave details about the issue in his explanations by saying *قلت*. Thus, he provided a source for the reader who wanted to get more information. However, Ibn Kathīr's criticisms were not too many due to the volume of the work and the fact that it did not fulfill the purpose for which it was written. Ibn Kathīr sometimes makes the work difficult to understand in the sections he has specialized. Like the confusion in the use of pronouns, sometimes it is not clear to whom the opinion in the work belongs. The aim will be to investigate the objections raised by Ahmad Muhammad Shāḡir and where the hadīth scholars stand on these issues. Generally, the works and opinions of people like al-Suyūṡī and al-'Irāḡī are cited, but the author then states his own opinion. The fact that the objections were sometimes weak or that the authors did not state their views explicitly shows that they at least drew attention to certain issues. At the very least, the identification of existing details indicates that there were certain debates in the hadith methodology. In this context, it is seen that *ihtisar* is not only about shortening the text, but also about both beautifying the text and updating the method in terms of content and, when appropriate, defending it or contributing to it in terms of criticism.

There were disagreements among the hadith scholars on many issues such as the ranking of the types of hadith, *hasan* hadith, and whether the door to *ijtihād* in hadith was closed or not, and Ibn al-Salah was challenged. At this point, it was necessary to first look at Ibn al-Salah's *'Ulūm al-hadīth*. In addition, Ahmad Muhammad Shakir's explanations, along with his references to the studies on *'Ulūm al-hadīth*, make up for the deficiencies arising from the commentary. Therefore, there are more objections and preferences in Shakir's work, which is a

commentary, than in the main text. Our aim is to provide a commentary on Ibn al-Salah's views in the light of Ibn Kathîr and

In fact, as Shâqîr has argued on more than one occasion, the reason why Ibn al-Salâh's views differed from those of later scholars was because he thought that the door to ijtihâd in hadîth was closed. However, it has been argued that Ibn al-Salah's view on this issue was in fact different and that some scholars who came after him caused this to be the case. At the very least, the existence of these objections is a response to Ibn al-Salah's claim that he caused the hadith methodology to become dull and that the scholars who came after him did not say anything new. Ibn Kathîr and Shâkîr sometimes added to Ibn al-Salâh's work where they disagreed with his ideas. While Ibn Kathîr generally stays close to Ibn al-Salâh's thought, Shâkîr's objections are more noteworthy. Ahmad Muhammad Shâqîr has mentioned that Ibn al-Salâh spoke against his view, especially since he said that the door of ijtihâd in the field of hadîth was closed. However, the views of some scholars such as al-Nawawî, al-Suyûtî and Ibn Hajar on Ibn al-Salâh's views and the evaluation of Ibn al-Salâh by the hadîth scholars through the views of these scholars were influential on the views of both Ibn Kathîr and Shâkîr. In particular, Ibn al-Salah was criticized for ruling on hadiths, but it was stated that these ideas did not belong to Ibn al-Salah but were the interpretations of the later hadith scholars. Similarly, the fact that there is disagreement and objections to Ibn al-Salah at least challenges the claim that Ibn al-Salah dulled hadith sciences.

Mevzu Rivayetlerde Ru'yetullah Meselesi

The Issue of Ru'yatullah in Fabricated Narrations

Öz

Hız. Peygamber'in vefatından sonra onun manevî otoritesinden faydalanmak isteyen kişi ve grupların hadis uydurdukları bilinen bir husustur. Siyasî ve mezhebî saiklerin yanı sıra insanları ibadete teşvik etmek, onlara Allah ve peygamber sevgisi aşlamak gibi düşüncelerle hadisler uydurulmuştur. Hemen her konuda tesadüf edilecek mevzu rivayetler arasında Allah'ın ahirette ve dünyada görülmesini işleyen haberler de bulunmaktadır. Çalışmada, hicrî birinci asır itibarıyla tartışılan kelamî meselelerden olan ru'yetullah konusunun mevzu haberlere nasıl yansıdığı, bu rivayetlerin muhtevasının tartışmalarda ele alınan konuların hangi boyutlarını yansıttığı tespit edilmiştir. Ele alınan mevzu rivayetlerin muhtevalarıyla senedi sahih olan rivayetlerin muhtevaları arasında yapılan mukayeseye, ru'yetullah hadisleri özelinde senedin sağlamlığı ile metnin korunmuşluğu arasında ne düzeyde bir ilişki olduğuna dair bir fikir de elde edilmiştir. Mevzu rivayetlerde cennet ehlinin Allah'ı görmeleri olayında Allah'ı görmelerini engelleyen nurdan bir perdenin olduğu, sonrasında bu perdenin açılarak ru'yetullahın gerçekleşeceği anlatılır. Mevzu rivayetlerde Allah'ın dünyada görülebileceği, nitekim Hz. Peygamber'in O'nu hem mi'râcda hem de normal zamanlarda gördüğüne dair örnekler zikredilir. Aslında Hz. Peygamber'in mi'râcda gördüğü Cebrail, Sidre ağacı ve bazı peygamberlerle ilgili betimlemelerin Allah için kullanıldığı tespit edilmiştir. Mi'râc dışında olağan durumlarda Allah'ı görmesinden bahseden mevzu rivayetlerde belirgin şekilde insan biçimci anlatıların olduğu belirtilmelidir. Sahih rivayetlerde ise ahirette Allah'ın herhangi bir perdeleme olmaksızın doğrudan görüleceği vurgulanır. Yine sahih rivayetlere göre Allah'ın bu dünyada görülmesi mümkün değildir. Ru'yetullah konusundaki kelamî tartışmalar açısından bakıldığında mevzu rivayetlerin bu tartışmalara yönelik doğrudan bir planlama içermediği, yani tartışmalarda yer alan herhangi bir argümanı ya da üslubu belirgin bir şekilde yansıtmadığı söylenebilir. Ru'yetullah ile ilgili mevzu rivayetlerin sahih rivayetlerle mukayesesi, bu rivayetlerin sahih senedli rivayetlerden muhteva ve üslup yönüyle belirgin bir şekilde ayrıldığını göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Ru'yetullah, Mevzu, Mi'râc, Antropomorfik.

Abstract

It is a known fact that after the death of the Prophet, people and groups who wanted to benefit from his spiritual authority fabricated hadiths. In addition to political and sectarian motives, hadiths were fabricated to encourage people to worship and to instill in them a love for God and the Prophet. Among the narrations that can be found on almost every subject, there are also narrations that deal with the sighting of Allah in the hereafter and in the world. In this study, it is determined how the issue of ru'yatullah, which is one of the theological issues that have been discussed since the first century of Hijri, is reflected in the fabricated narrations and which dimensions of the issues discussed in the debates are reflected in the content of these narrations. By comparing the content of the narrations with the content of the authentic narrations, an idea of the relationship between the soundness of the chain of transmitters (isnad) and the preservation of the text in the hadiths of ru'yatullah was acquired. In the fabricated narrations about Ru'yatullah, it has been determined that the characteristics of Gabriel, the Sidre tree and some prophets that the Prophet saw on the mi'raj were attributed to Allah. It should be noted that the narrations that speak of seeing God in ordinary circumstances other than Mi'râj are markedly anthropomorphic. From the point of view of the theological debates on Ru'yatullah, it can be said that the narrations do not contain any direct planning for these debates. A comparison of the narrations about Ru'yatullah with the authentic narrations shows that these narrations differ significantly from the authentic narrations in terms of content and style.

Keywords: Hadith, Ru'yatullah, Fabricated Narration, Mi'râj, Anthropomorphic.

Zişan TÜRCAN

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı / Professor, Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Hadith. z.turcan@hotmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9779-6900 https://ror.org/01m59r132

Fatime GÜLDAL

Doktorant, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü / PhD Student, Akdeniz University, Graduate School of Social Sciences. fatimeguldal@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-3622-2871 https://ror.org/01m59r132

Makale Türü-Article Type: Araştırma

Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 31.10.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 12.12.2023

Yayın Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atıf/Cite as: Türçan, Z.-Güldal, F. (2023). Mevzu rivayetlerde ru'yetullah meselesi. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1563-1576.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Zişan Türçan – Fatime Güldal

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından sonra onun manevî otoritesinin devamı büyük ölçüde hadisler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Ne var ki bu durum, savundukları fikirlere güç kazandırmak isteyen bazı kesimlerin bu düşüncelerini Hız. Peygamber'e nispet ederek nebevî otoriteden faydalanma arzularını da tetiklemiştir. Hız. Peygamber adına yalan uydurma faaliyetinin temelinde siyasî ve mezhebî sebeplerin yanı sıra kişisel çıkar, dindarlık ve ilim anlayışları da bulunmaktadır. Bu bakımdan hemen her konuda rivayetler uydurulmuştur. İnsanları ibadete teşvik eden, Allah ve Peygamber sevgisini artırmayı amaçlayan uydurmalar da az değildir. Mevzu rivayetler dinî bakımdan hiçbir kıymeti haiz olmasalar da hadis tarihi açısından veri sağlayabilir. Rivayetin uydurulduğu dönemin siyasî ve kültürel yapısına ilişkin bilgiler verdiği gibi hadisi uyduranların mezhebine, meşrebine ve zihin yapısına ilişkin ipuçları da barındırır. Ru'yetullahı konu eden mevzu rivayetler de ayrışmaları belirginleştiren itikadî ve kelimî bir tartışmanın konusu olarak dönemin ve kesimlerin ilmî, fikrî ve dinî yapılarına ışık tutacak mahiyettedir.

Hadisçiler mevzu rivayetleri çoğunlukla senesinde hadis uydurmacılığıyla bilinen ravilerin bulunması yönüyle tespit etmişler bunun yanı sıra tefekkür, teemmül ve akli çıkarımı gerektirmeyecek netlikte yani ilk bakışta akla ve itikad esaslarına aykırılığı aşikâr olan rivayetleri de doğrudan mevzu kabul etmişlerdir (Türcan, 2019). Mevzu rivayetlerin tespitinde hadisçiler arasındaki genel yaklaşım bu şekilde olmakla birlikte detaylarda rivayetlerle ilgili farklı değerlendirme kriterleri işletilmiştir.

Ru'yetullah meselesi çeşitli boyutlarıyla çalışmalara konu edilmiştir. Klasik kaynaklarda Allah'ın ahirette ve dünyada görülmesinin imkânı, Hız. Peygamber'in mi'râcda görmesi gibi meseleler tartışılmıştır. Bu yaklaşımların her biri ayet ve hadislerde dayanaklar aramıştır. Tefsirlerde de özellikle Kıyâme suresinin 22-23., Necm suresinin 13-18. ve Tekvîr suresinin 23. ayetleri bağlamında konu ele alınmıştır. Klasik kaynaklardaki yaklaşımları tespit ve tenkit amaçlı bilimsel çalışmalar bulunmaktadır. Bu makalede ru'yetullah meselesinin klasik kaynaklarda ele alınma biçimleri değil, bu konuya temas eden mevzu rivayetler incelenecektir. Hicrî birinci asır itibarıyla Müslümanlar arasında önemli ayrışmaları belirginleştiren kelimî meselelerden olan ru'yetullah konusunun mevzu haberlerde nasıl ele alındığı, bu rivayetlerin muhtevası bakımından bahsedilen tartışmalara katılma iddiasının olup olmadığı tespit edilecektir. Ele alınan mevzu rivayetlerin senedi sahih olan rivayetlerle mukayeseli bir şekilde tahlil edilmesiyle, ru'yetullah hadislerinin sıhhatini belirlemede içerik tenkidinin tek başına yeterli bir yöntem olup olmadığı ya da ne düzeyde bir fikir verebildiği sorusuna da dolaylı olarak cevap verilmiş olacaktır. Makale konusunun çerçevesi ve bahsedilen amaçları yönüyle benzer konuda yapılmış olan önceki çalışmalardan ayrılmaktadır.¹

¹ Ru'yetullah meselesinin detaylarını görmek için bkz. Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974); İsrâfil Balcı, "Hız. Peygamber'in Cebrail'i Görmesinin Allah'ı Gördüğü İddialarına Dönüştürülmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 61-93; Mu'tezile'nin ru'yetullah meselesine yaklaşımının tenzihî karakterini ve bunu temellendirmeye yönelik akli ve nakli delillerini görmek için bkz. Fatmanur Ceran, "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 102-113; Dilek Yavuz Turun'a ait Cennet ve Cehennemle İlgili Uydurma Hadisler (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008) adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Çalışma İbnü'l-Cevzi'nin *Mevzû'at*'ındaki ilgili bölümlerde yer alan mevzu rivayetlerle sınırlandırılmış ve özellikle sened yönüyle yapılan değerlendirmeler zikredilmiştir. Hasan Limon'un çalışması ise temel hadis kaynaklarında ru'yetullah ile ilgili hadislerin tespiti ve ravi değerlendirmelerini içermektedir. Hasan Limon, *Ru'yetullah ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Makalede, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201), *Mevzûat*'ı ile Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Leâli'l-masnû 'a'* sında ortak olarak yer alan rivayetler tercih edilmiştir. Böylece rivayetlerin mevzuğunu tespitinde mevcut olan sübjektifliğin büyük ölçüde aşılabilceği düşünölmüştür. Zira İbnü'l-Cevzî, rivayetlerin mevzuğuna hükmederken acele ettiği, ravilerinden biri ya da birkaçı ile ilgili zayıflık ya da yalancılıkla itham edilmesinden hareketle farklı tariklerini araştırmadan karara vardığı gerekçesiyle İbnü's-Salâh, Irâkî, İbn Hacer ve Süyûtî gibi hadisçilerce eleştirilmiştir (İbnü's-Salâh, 1986: 99; Süyûtî, 1996: 1/318, 368; Süyûtî, t.y.: 1/199, 329-330). Süyûtî *el-Leâli'l-masnû 'a'* sında İbnü'l-Cevzî'nin zayıf, hasen ve hatta sahih olan bazı rivayetleri mevzu olarak değerlendirdiği gerekçesiyle tenkitler yöneltmektedir (Süyûtî, 1996: I/9; Aslan, 2018). Buna göre çalışmada mevzu rivayetlerin seçilmesinde müteşeddid ve mütesâhil sayılabilecek iki hadisçinin ortak tespitlerine dayanılmıştır. Mukayeseye konu edilen sahih rivayetler ise sıhhati konusunda genel kabulün olduğu *Sahihayn* hadislerinden seçilmiştir. şu var ki bir hadisin sahih olması kaynağına nispetinin doğruluğunun kuvvetle muhtemel olduğunu ifade etse de tek tek lafızların orijinal olduğunu garanti etmemektedir. Bununla birlikte bu yaklaşımin, klasik metodolojide müdrec, maklub, muharref ve musahhaf gibi hadislerin tespitinde daha sahih olanın ölçü alınmasında olduğu gibi bazen tek tek doğru lafızların, çoğunlukla da ifade gruplarının ve genel muhtevanın tespitinde fikir verici olduğu yadsınamaz. Çalışmamızda sahih kabul ettiğimiz rivayetlerle ilgili klasik hadis usulündeki temel anlayışa göre hareket etmekteyiz. Buna göre bir hadisin sahih olması kesin bir şekilde kaynağına ait olduğunu ifade etmemektedir. Yalnızca sahih tanımına uygunluğunu belirtmektedir (İbnü's-Salâh, 1986: 13-14). Bundan dolayı makalede bu vasıftaki rivayetlerle mevzu olarak değerlendirilen rivayetler arasında bir mukayesenin yapıldığı vurgulanmıştır. Çalışma herhangi bir rivayetin kaynağına nispetine ilişkin ilave bir tespit çabasını barındırmamaktadır.

1. Ru'yetin Keyfiyeti: Nurla İlişkili Bir Bağlamda Gerçekleşmesi

Mevzu rivayetlerde Allah'ı görme (ru'yet) daima nurun bulunduğu bir bağlamda gerçekleşmektedir. Çoğunlukla başta ru'yetin önünde bir engel olarak duran nurdan perdenin kaldırılmasıyla ru'yet gerçekleşir. Nur bazen Allah'ın kendisini gösterme vaktinde dikkatleri çekmek için bir işaret görevi görür. Bazen de göröndükten bir müddet sonra gizlenen Allah'ın zatından geriye kalan manevî bir atmosferi oluşturur. şu rivayette ru'yet ile nur ilişkisinin birden fazla boyutu görölmektedir:

“Cennet ehli nimetler içindeyken ansızın onlara bir nur parlar. Onlar nura baktıklarında bir de görürler ki Rableri yukarıdan onlara bakmaktadır ve ‘Allah'ın selamı üzerinize olsun ey cennet ehli!’ buyurur. Bu ‘Onlara rahım olan Rab'den bir selam vardır’ (Yâsîn, 36/58) ayetinde işaret buyurulan durumdur. Allah onlara, onlar da Allah'a bakarlar. Bu durum Allah perdeleninceye (يحتجب) kadar devam eder. Ancak Allah'ın nuru ve bereketi onlarda ve yurtlarında kalmaya devam eder.” (İbnü'l-Cevzî, 1966: 3/261; Süyûtî, 2/382).

Rivayetin diğer tarikinde “Cennet ehli nimetler içindeyken ansızın başlarının üstünde gözlerini alan bir nur parlar. Başlarını kaldırırklar, bir de görürler ki izzet sahibi Rab onlara bakıyor.” ifadesi, bir başka tarikinde ise “Cennet ehli nimetler içindeyken ansızın onlara cennet nurunu gölgede bırakan bir nur parlar. Başlarını kaldırırklar, bir de görürler ki Rab onlara bakmaktadır.” ifadesi yer alır. Bu rivayetlerde nur, Allah'ın görölmemesinin önünde O'nu görmeyi engelleyen bir perde olmayıp aksine ru'yet için bir zemin oluşturmaktadır. Rivayetin ilk cümlelerinin ihsas ettiğinin aksine Allah nur olarak tavsif edilmemiştir. Nur ru'yete bir vesile ve vasıta olarak anlatılmaktadır. Rivayetin sonunda ise nur Allah'ı görmenin önünde bir perde haline gelmektedir. Böylece anlatı, ru'yete zemin hazırlayan nur ile Allah'ın zatını ayırmaktadır. Sonuncu tarikte ayrıca, cennet ehlinin Allah ile

yaşayacakları bir diyalog neticesinde Allah'ı ziyarete gidecekleri, bu ziyaret esnasında perdenin kaldırılacağı, onların Allah'a, Allah'ın da onlara bakacağı, Rahmân'ın nurunda kaybolacakları, hatta birbirlerine bakamayacakları şeklinde bir ifade mevcuttur (İbnü'l-Cevzî, 1966: 3/261). Perde kaldırıldığı halde insanların Allah'ın nurunda kaybolduklarından bahsedilmesiyle, nurun perdeyle ilgili olmadığı, Allah'ın zatından kaynaklandığı ifade edilmiş olmaktadır. Ancak ilginç bir şekilde Allah'ın nuru insanları birbirlerine bakamayacak duruma getirirken Allah'ın görülmesine mâni olmamaktadır.

Diğer bir mevzu rivayette, Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Peygamber (s.a.), “O gün Rablerine bakan ışıl ışıl parlayan yüzler vardır” (Kıyâme, 75/22-23) ayetini okuduktan sonra şöyle buyurmuştur: “Allah bu ayeti indirdiği andan beri nesh etmemiştir. Onlar (cennet ehli) Rablerini ziyaret ederler, yedirilir, içirilirler, temizlenirler ve giydirilirler. Allah ile aralarındaki perdeler kaldırılır ve onlar Allah'a, Allah da onlara bakar. Onların bu durumu, Yüce Allah'ın ‘Orada sabah akşam rızıkları hazırdır.’ (Meryem, 19/62) ayetinde bildirilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1966: 3/260; Süyûtî, 1996: 2/382; İbn Arrâk, 2/384).

Bir başka rivayette ise Allah'ın cennet ehli ile arasına nurdan bir perde çekeceği belirtilir:

“Allah Azze ve Celle cennet ehlini cennete, cehennem ehlini de cehenneme yerleştirdikten sonra (dünya zamanına göre) her yedi bin senede bir cuma günü cennete iner. Vahyinde “Allah katında bir gün sizin (dünyada) saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir” (Hac, 22/78) şeklinde bildirilmiştir. Allah cennet bahçesine inince ehl-i cennet ile kendisi arasında nurdan bir perde çeker. Ardından Cebrail'i cennet ehline gönderir ve onlara kendisini ziyaret etmelerini emreder...” (İbnü'l-Cevzî, 1966: 3/259; Süyûtî, 1996: 2/380).

Aktarılan mevzu rivayetlerde konu edilen ru'yet cennette gerçekleşecektir. Ru'yette nur, nurdan perde, nurdan perdenin çekilmesi ve açılması önemli vurgular olarak dikkat çekmektedir. Allah'ın cennet ehline görünmesi de çoğunlukla bir nur atmosferi içerisinde vuku bulduğu, ru'yetin nurdan müteşekkil perdenin kaldırılmasıyla gerçekleştiği anlatısı mevcuttur. Rivayetlerde ru'yet-nur-perde ilişkisi genellikle bir mizansenle anlatılmaktadır. Sahih kaynaklarda zikredilen rivayetlerde ise cennetliklerin Allah'ı görmeleri konusunda mevzu rivayetlerde görülen nurdan bir atmosfer ve nurdan perde anlatımı pek bulunmaz. *Sahihayn*'da buna en yakın anlatım *Sahih-i Müslim*'de yer alan ve cennet ehlini konu eden şu rivayette görülmektedir: “Cennet ehli cennete girdiğinde Allah onlara ‘Daha fazlasını istiyor musunuz?’ diye soracak, onlar da ‘Sen bizim yüzümüzü ağartmadın mı, cennete koyup ateşten kurtarmadın mı?’ diyecekler. Bunun üzerine Allah perdeyi kaldırarak ve daha iyisine erişemedikleri bir nimet olarak Rablerine bakma nimetine kavuşacaklar” (Müslim, “İman”, 80, no: 181). Rivayette perdenin kaldırılmasından ve cennetliklerin Allah'a bakmasından bahsedilmişse de perde nur şeklinde tavsif edilmediği gibi mevzu rivayetlerde görülen, cennetlikler Allah'a bakarken Allah'ın da onlara baktığı, yani karşılıklı bir bakışmadan bahsedilmemektedir. Zaten ziyaret talebi ya da Allah'ın ziyaret etmelerine ilişkin emrinden de söz edilmemektedir. Kısacası bir mekân, yön ve tarafları belirginleştiren bir anlatım yoktur. Rivayette perdenin kaldırılması “bakanların gözlerinden perdenin kaldırılması” anlamına gelmektedir (Aliyyü'l-Kârî, 2002: 9/3602). Buna göre mevzu rivayetlerde adeta Allah ile cennetliklerin arasında ru'yeti engelleyen bir duvar şeklinde betimlenen nur perdesi yerine, sahih rivayetlerde Allah'ın cennetliklere O'nu görme yetisi bahşetmesi söz konusudur.

Sahih rivayetlerde ru'yet ve nur perdesi ilişkisi, İsrâ gecesi Hz. Peygamber'in Allah'ı görme meselesi bağlamında zikredilmektedir. Yani mevzu rivayetlerdeki anlatımın aksine cennette yaşanacak bir hadise olarak

değil, bu dünyada yaşanan bir hadise olarak konu edilmektedir. Müslim'in *Sahih*'inde yer verdiği bir rivayete göre Ebû Zerr'in "Rabbini gördün mü?" sorusuna Hz. Peygamber, "(O'nu görmeyi engelleyen) Nurdur. O'nu nasıl görebilirim (نور أنى أراه)" buyurmuştur (Müslim, "İman", 78, no: 178). Diğer tarikte aktarıldığına göre de "Sadece nur gördüm (رأيت نورا)" şeklinde cevap vermiştir (Müslim, "İman", 78, no: 178). Mâzerî, birinci rivayette nurun, ru'yeti engelleyen, ikinci rivayette ru'yete konu olan (görünen) olduğunu ileri sürerek bu iki rivayetin zahiren mütearız olduğunu söyleyenlere şöyle cevap verilebileceğini söyler: "أراه" lafzındaki zamir Allah'a racidir. 'أنى أراه' ifadesi 'Nur, görmemi perdeledi ve görmeme mâni oldu' demektir. Nitekim ışıkların gözleri kamaştırması ve gören ile arasında bir engel oluşturarak görmeyi engellemesi bilinen bir durumdur. Buna göre Allah Rasûlünün görmesi özellikle nurla ilgilidir. İkinci rivayette de bu doğrudan ifade edilmiştir. Dolayısıyla iki haber birbiriyle mutabıktır." Kâdî İyâz da nurun haddizatında bir cisim olması bakımından Allah'ın zatının nur olmasının düşünülemeyeceğini belirtir. "Allah göklerin ve yerin nurudur" (Nur, 24/35) ayetindeki ifadenin de "nurlandıran, nuru yaratan" anlamında olduğunu vurgular (el-Yahsûbî, 1985: 216). Yine Müslim'in tahrir ettiği "Hicabı nurdur (حجاب النور). Eğer onu açacak olursa zatının nurları ve azameti gördüğü bütün mahlukatı yakar." (Müslim, "İman", 79, no: 179) şeklindeki rivayet de nurdan perdenin bu dünyaya yönelik olduğu vurgusunu içerir. Rivayet, Allah'ın örtülen (mahcûb/muhtecib) olmasının imkansızlığından hareketle O'nun yaratılmışları nur ile perdelenmiş hale getirdiği şeklinde izah edilmektedir. Buna göre hicabın Allah'a izafesi, O'nun kılması ve yaratması olarak anlaşılır (İbn Fûrek, 1985: 216). Hatta Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi Allah'ı görmediği yönündeki Hz. Aişe'nin ve alimlerin çoğunluğunun görüşüne (Sa'lebî, 2002: 97/142) aykırı bir görüşü dillendiren İbn Abbâs da Müslim'deki rivayete göre "Allah'ı kalbiyle görmüştür" demektir. Yine "Gördüğünü kalbi yalanlamadı" (Necm, 53/11) ile "And olsun onu bir kez daha görmüştü" (Necm, 53/13) ayetlerine işaretle "Allah'ı kalbiyle iki kere gördü" demektir (Müslim, "İman", 77, no: 176). İbn Abbas'ın bu ifadesi ilim (bilme) anlamına gelmektedir (Cessâs, 1405: 5/297). İsrâ gecesi ile ilgili bir mevzu rivayette ise Hz. Peygamber'in perde arkasından Allah'ı gördüğü anlatılır: "Semaya yürütüldüğüm gece yolun sonuna vardığımda Rabbimi gördüm (رأيت ربي). O'nunla aramda görünür ateşten bir perde vardı. O perdeden her şeyi gördüm. Hatta inciden yapılmış bir taç da gördüm." (İbnü'l-Cevzî, 1966: 1/115; Süyûtî, 1996: 1/20; İbn Arrâk, 1/137).

İsrâ gecesini konu eden sahih rivayetlerde bahsedilen ru'yet ahiretle ilgili değil dünya hayatı ile ilgili olarak ele alınmış ve Allah'ın dünya gözüyle görme bağlamında konu edilmiştir. Bu durum "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut da bir elçi gönderir de izniyle ona dilediğini vahyeder..." (Şûrâ, 42/51) ayetinin muhtevasıyla da uyumludur. Zira ayette bu dünyadaki durum tasvir edilmektedir. Şu durumda, dünya gözüyle Allah'ın görülmesi hadisesinde vurgulanan nur perdesi, mevzu rivayetlerde cennetteki ru'yete uyarlanmış görünmektedir. Şu var ki dünyada Allah'ın görülmesini engelleyen nur perdesi, mevzu rivayetlerde cennette ru'yete önce engel teşkil ederken sonrasında açılarak ru'yete imkân sağlamaktadır.

Sahih rivayetlerde dünyadaki ru'yetin perdeleneyeceği vurgulanırken ahiretteki ru'yetin doğrudan gerçekleşeceği, Allah'ın doğrudan görüleceği işlenmektedir. *Sahihayn*'da yer alan rivayetlerde kıyamet günü mü'minlerin birbirlerinin üstüne yığılmadan zahmetsizce ayı ve güneşi gördükleri gibi Allah'ı görecekleri bildirilmektedir. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiğine göre bazı insanlar "Ya Rasûlallah, kıyamet gününde Rabbimizi görecek miyiz" diye sordular. Allah Rasûlü "Önünde bir bulut yokken güneşi görmek için sıkışıklıktan dolayı itişip kakışmanız gerekir mi?" buyurdu. Onlar "Hayır ya Rasûlallah" dediler. Allah Rasûlü tekrar "Önünde bulut yokken dolunayı görmek için sıkışıklıktan dolayı itişip kakışmanız gerekir mi?" buyurdu. Onlar da yine "Hayır ya

Rasûlallah” diye cevap verdiler. Bunun üzerine Peygamber (s.a.) “İşte kıyamet gününde Rabbinizi böyle (apaçık ve zahmetsizce) göreceksiniz” buyurdu (Buhârî, “Rikâk”, 52, “Tevhîd”, 24; Müslim, “İmân”, 81, no: 182).

Sahîhayn'da geçen bu rivayette, mevzu rivayetlerdeki Allah'ın nur parıldamasıyla ya da perdenin kaldırılmasıyla ru'yetin gerçekleşeceği şeklindeki anlatımın aksine kıyamet günü doğrudan ve mü'minler tarafından görüleceği anlatılmaktadır.² Nitekim yine *Sahîh-i Buhârî*'deki diğer rivayetlerde “Rabbinizi apaçık ayan beyan (عيانا) göreceksiniz” (Buhârî, “Tevhîd” 24) ve “Sizden Rabbinin arada bir tercüman ve onu perdeleyen bir hicap olmaksızın konuşmayacağı hiç kimse olmayacaktır.” (Buhârî, “Tevhîd” 24). buyurulmaktadır. Kıyamet gününde Hz. Peygamber insanlara şefaati anlatırken de “...insanlar (şefaati için) bana gelirler. Ben de Rabbinden cenneti için izin isterim. Bana izin verilir. Rabbinizi gördüğümde secdeye kapanırım (فإذا رأيته وقعت) (ساجدا)...” (Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim, “İmân”, 84, no: 193) derken Allah'ı doğrudan göreceğini belirtmiş olmaktadır. Şu hadis de ru'yetin doğrudan gerçekleşeceği genel düşüncesi çerçevesinde anlaşılmalıdır: “İki cennet vardır ki bunların kapları ve içindeki diğer şeyler gümüştedir. İki cennet vardır ki bunların kapları ve içindeki diğer şeyler altındandır. Adn cennetindeki topluluğun Rablerine bakması arasındaki tek engel veçhindeki büyüklük örtüsüdür (الكبرياء/رداء الكبير)” (Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim, “İmân”, 80, no: 180).

Kâdî İyâz hadiste geçen “Allah'ın veçhindeki büyüklük örtüsü” ifadesiyle ilgili olarak, hadisin zahirine göre anlaşılmasının teccîme götürüleceğini, şu durumda ya ravilerinin yalancılıkla suçlanması ya da hadisin tevil edilmesi gerektiğini belirtir. Hadisi tevilini de beşerin zayıf görme idrakine engel olan Allah'ın hükümlerliliğinin, azamet ve yüceliğinin ve büyüklüğünün istiare yoluyla ifade edilmesi şeklinde yapar. Buna göre Allah dilerse beşerin görme yetilerini ve kalplerini kuvvetlendirir ve heybetini örten perdeyi ve azametini görmenin önündeki engelleri kaldırır. Yine “Adn cennetinde” ifadesinin Allah ile ilgili değil, O'na bakanlarla ilgili olduğunu, çünkü mekanların Allah'ı kapsayamayacağını vurgular (Kâdî İyâz, 2004: 1/539-540). Kirmânî de hadisin zahirine göre okunması durumunda ru'yetullahın gerçekleşmeyeceği sonucunun çıkacağına işaretle hadiste kastedilenin, görmenin önündeki engellerin kaldırılması neticesinde büyüklüğün (الكبر) görmeye engel olmadığı ve bakmanın mümkün olduğudur (Kirmânî, 1981: 25/155). İbn Hacer ise “(bakmanın önündeki tek engel) büyüklük örtüsüdür.” ifadesinden sonra sanki “Allah o örtüyü (engel) kaldırarak onlara lütufta bulunur.” şeklinde mahzuf bir ifade olduğu yönünde bir açıklama yapar (İbn Hacer, 1959: 13/432). Hadise getirilen izahların da gösterdiği gibi onda kastedilen Allah'ın zatından bağımsız, O'nunla görenin arasına giren ve ru'yeti engelleyen bir perde değil, azamet ve celalidir.

Allah'ın görülmesini ifade etmek üzere ayetlerde ve yukarıda zikri geçen sahih hadislerde رأى ve نظر fiillerinin her ikisi de kullanılmaktadır. Bu kullanımlar üzerinden Allah'ın beden gözüyle görülmesinin imkânı üzerine tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışma bir yönüyle Allah'ın dünyada görülüp görülemeyeceği meselesiyle de ilgilidir. Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteğinden (رب أرنى أنظر إليك) ve Allah'ın ona “Beni göremezsin” (لن ترانى) şeklinde cevap vermesinden bahseden ayette hem نظر hem de رأى fiili kullanılmıştır (A'râf, 7/143). Ru'yetullah tartışmalarında temel delil olarak başvuru ayette de نظر fiili Allah'ı görme bağlamında kullanılırken, diğer bazı ayetlerde bu fiil farklı anlamlara gelebilmektedir. Mesela Âl-i İmrân suresinin “Allah'a verdikleri sözü ve yeminleri az bir değere değişenlere gelince, işte onların ahirette bir nasipleri yoktur. Kıyamet gününde Allah onlarla konuşmaz, onlara bakmaz ve onları temize çıkarmaz. Onlar için elim bir azap vardır.” şeklindeki 77.

² Kıyamet günü Allah'ı kafirlerin görüp göremeyeceği hususunda Ehl-i sünnet alimleri arasında görüş ayrılığı vardır (Süyûtî, 2004: 2/240).

ayetinde “bakmaz” ifadesi, “rahmetiyle muamele etmez, ihsanda bulunmaz, hayra eriştirmez” anlamlarına gelmektedir. (Nahhâs, 2000: 167; Begavî, 1997: 2/58). Benzer bir kullanım Buhârî’nin *Sahîh*’inde tahrir ettiği bir hadiste de yer almaktadır. “ç sınıf insan vardır ki, Allah kıyamet gününde onlarla konuşmaz ve onlara bakmaz...” (Buhârî, “Tevhîd”, 24). şu var ki Buhârî bu hadisi “Allah’ın ‘O gün Rablerine bakan ışıl ışıl parlayan yüzler vardır’ (Kıyâme, 75/22-23) Sözüne Dair” babda zikreder. Müslim’in tahrir ettiği rivayetlerde ise Âl-i İmrân suresinin 77. ayetindeki ifadelerin aynısı yer almaktadır. Allah’ın konuşmayacağı ve bakmayacağı üç kişinin özellikleri bazılarında değişmektedir. (Müslim, “İman”, 46, no: 106-108).

Mevzu rivayetlere bakıldığında özellikle cennet ehlinin Allah’ı görmesinin konu edildiği rivayetlerde *nazara* fiilinin, dünyada Hz. Peygamber’in görmesinin konu edildiği rivayetlerde ise *ra’â* fiilinin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Konumuz açısından vurgulamamız gereken anlatı ise cennet ehlinin Allah’a bakarken Allah’ın da onlara bakmasından, yani karşılıklı bakıştan bahsedilmesidir. Böyle bir anlatım ne ayetlerde ne de sahih hadislerde geçmektedir.

2. Teşbîhî (Antropomorfik) Anlatım

Allah’ın her yedi bin senede bir cuma günü cennete inmesinden bahseden rivayette, Allah cennet bahçesine inince ehl-i cennet ile kendisi arasında nurdan bir perde çektiği, ardından Cebrail’i cennet ehline gönderip ve onlara kendisini ziyaret etmelerini emrettiğinden bahsedilir. Bu sırada ilk olarak Hz. Adem’in, yanında kanat ırpan, tesbih eden, ellerinde dağlar gibi nurlar bulunan meleklerle birlikte büyük bir yıldızdan çıkacağı, ardından konularına göre her peygamberin ve ümmetinin, siddıklar ve şehitlerin çıkıp arşın etrafını saracakları anlatılır. Rivayete göre işte bu esnada Allah sesinin lezzeti ve terennmnn tatlılığıyla “Kullarım merhaba!” buyuracaktır.” (İbnü’l-Cevzî, 1966: 3/259; Syt, 1996: 2/380; İbn Arrâk, 2/379). İbnü’l-Cevzî Allah’ın ses güzelliği ve terennüm tatlılığından münezzehtir olduğuna işaret ederek isnadını konu etmeden önce onun mevzuluğunda şüphe olmadığını belirtir. Syt ve İbn Arrâk da onun bu sözünü benimseyerek aktarmaktadır (İbnü’l-Cevzî, 1966: 3/259; Syt, 1996: 2/380; İbn Arrâk, 2/379). Öte yandan Allah’ın cennet bahçesine indiği şeklindeki anlatı da O’nu bir mekâna sığdırmayı ifade etmektedir. Yine cennet ehlinin Allah’ı ziyaret etmeyi istemeleri ve Allah’ın cennet ehline kendisini ziyaret etmelerini emretmesi şeklindeki anlatımlar ile “Allah cennet ehlini cennete, cehennem ehlini de cehenneme yerleştirdikten sonra (dünya zamanına göre) her yedi bin senede bir cuma günü cennete iner...” (İbnü’l-Cevzî, 1966: 3/259; Syt, 1996: 2/380) rivayetinde de benzer bir durum vardır. Esasen cennetteki durumla alakalı bu rivayetlerin muhtevalarının tevili pekâlâ mümkündür. Zira sahih rivayetlerde de ilk bakışta benzer şekilde yorumlanmaya elverişli anlatımlar mevcuttur. Mesela “Allah, biri diğerini öldüren ve her ikisi de cennete giren iki kişiye güler.” (Buhârî, “el-Cihâd ve’s-siyer”, 24) şeklindeki Buhârî rivayetindeki gülme fiilini şarihler, fiilin temelinde bulunan hoşnutluk duygusunun dışavurumu olması bakımından ele almakta ve dışa vurulan fiilden kastedilenin temelindeki duygu olduğunu düşünmektedirler. Allah’ın gülmesini, insanların gülmelerine neden olan neşe ve sevince benzeterek O’nun rızası olarak yorumlamaktadırlar (İbn Hacer, 1959: 6/40). *Sahîh-i Buhârî*’de zikredilen bir başka rivayette de mü’minlerin Allah’ı ilk gördüklerinden başka bir surette göreceklerinden ve O’nu “sâk”ından tanıyacaklarından bahsedilmektedir (Buhârî, Tevhîd, 24). “Sâk”ın kelime anlamı bacak/inciktir. İlk bakışta bu hadis de teşbîhî bir anlatıma sahiptir. Oysa hadiste kullanılan ifade aslında Arapların kullandığı bir deyimdir. Araplar “كشف عن ساق” deyimiyile bir işin zor, etin oluşunun ortaya çıkışını kastederler. Bu durumda hadisteki ifadeye göre, m’minler Allah’ı tanınmaları için alametin korku/dehşet olduğunu söylerler. Allah da günün dehşetini gösterince secdeye

kapanırlar (Kirmânî, 1981: 25/147). Zaten Buhârî bu hadisle Kalem suresinin “O korku ve dehşet günü secdeye çağrıldıklarında bunu yapamazlar” şeklindeki 42. ayeti arasında anlamsal bir ilişkisi kurmuştur (Buhârî, “Tefsîr”, 334). Öte yandan Buhârî'nin zikrettiği diğer iki tarikinde sâk ile ilgili ifade yer almamaktadır (Buhârî, “Tevhîd”, 24). Hadiste geçen sâk Allah'ın zatı ya da “büyük nur” şeklinde de anlaşılmıştır (Kastallânî, 1905: 10/404). Bu durum rivayetlerin muhtevasının tevlinin ve içerik tenkidinin zaman zaman sıhhat durumlarına ilişkin yargılara tabi olabileceğini göstermektedir.³

Cennetteki ru'yetin konu edildiği mevzu rivayetlerde Allah'ın cennete inmesi, sesinin tatlılığı, ziyaret edilmesi gibi hususlara yer verilse de O'nun herhangi bir suretinden bahsedilmemektedir. Ancak aşağıda örnekleri görüleceği gibi dünyada görülmesini konu eden mevzu rivayetlerde tam anlamıyla insan biçimci (antropomorfik) bir üslup hakimdir.⁴

3. Allah'ın Dünyada Görülmesi

Allah'ın dünyada görülmesi meselesi çoğunlukla Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesiyle ilişkili olarak özellikle de İsrâ gecesini anlatan rivayetler bağlamında gündeme gelmiştir. Mevzu rivayetlerde İsrâ gecesinden bahseden sahih rivayetlerden mülhem anlatılar olduğu gibi İsrâ gecesinden bağımsız diğer zamanlarda yani olağan koşullarda da ru'yetin gerçekleştiğine dair anlatımlar bulunmaktadır. Mesela bir mevzu rivayette Hz. Peygamber'in “Arife günü Arafat'ta Rabbimi kırmızı bir devenin üstünde izâr giyinmiş vaziyette gördüm. Diyordu ki ‘Zulüm dışındakileri affettim, bağışladım’...” (İbnü'l-Cevzî, 1966: 1/124-125; Süyûtî, 1996 :1/32; İbn Arrâk, 1/139) dediği anlatılmaktadır. Rivayette “kırmızı deve üstünde” şeklindeki tarif ilginç bir şekilde sahih hadislerde Hz. Peygamber'in Arafat'taki hali tasvir edilirken kullanılmaktadır. Nesâî'nin tahrir ettiği bir hadiste Seleme b. Nübeyt babasının “Allah Rasûlünü Arafat günü insanlara kırmızı bir devenin üstünde hitap ederken gördüm” dediğini nakletmektedir (Nesâî, 1986: “Menâsikü'l-hac”, 199).

Bir başka rivayet şu şekildedir: “Allah Rasûlü (s.a.) rüyasında Rabbini en güzel surette genç bir delikanlı olarak gördüğünü, iki ayağında altından nalınlar, yüzünde altından pervaneler (فراش من ذهب) olduğunu söyledi.” (İbnü'l-Cevzî, 1966: 1/125; Süyûtî, 1996: 1/33-35; İbn Arrâk, 1978: 1/145). Rivayeti küçük metinsel farklılıkla Taberânî de *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde zikreder (Taberânî, t.y.: 25/143). Rivayette geçen “yüzünde altından pervaneler vardı” ifadesi Necm suresinin “O an Sidre'yi bürüyen bürüyordu” şeklindeki 16. ayetin tefsiri bağlamında zikredilen bir rivayette de geçer. Müslim'in tahrir ettiği rivayette İbn Mes'ûd sidreyi kaplayanları “altından pervaneler” (فراش من ذهب) olarak açıklar (Müslim, “İman”, 76). Sahih kaynaklarda “Cennette bir ağaç vardır ki bir süvari gölgesinde yüz sene gider de onu yine de kat edemez” şeklinde bir rivayet vardır. (Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 8; Müslim, “Cennet”, 1, no: 2827). Rivayette bahsedilen ağaç *Sahihayn*'in dışındaki bazı kaynaklarda ve özellikle de tefsirlerde Hz. Peygamber'in mi'râca gördüğü Sidretü'l-müntehâ ile ilişkilendirilir. Burada bahse konu ayetin tefsiri ile ilgili olarak zikredilen rivayette Hz. Peygamber Sidre ağacını şöyle betimlemektedir: “Bir süvari onun gölgesinde yüz sene gider -ya da onun gölgesinde yüz süvari gölgelenir-. O ağaçta altından pervaneler vardır (فراش من ذهب), meyvesi de sanki (büyüklüğü bakımından) testi gibidir.” (Tirmizî, “Sıfatü'l-cenne”, 9; Sa'lebî, 2002: 9/143). Beydâvî rivayette temsîlî bir anlatım olduğunu belirtir. Buna göre çekirge ve benzeri hayvanların ağaçlara düşmesinden hareketle, onların renklerindeki arılık ve canlılık altına

³ İçerik tenkidinin isnadın durumundan güç aldığına ilişkin tespitler için bk. (Türcan, 2019: 299-316).

⁴ Uydurma rivayetlerde Allah tasavvuruna dair geniş bilgi için bk. (Asar, 2020: 224-250).

benzetilerek ifade edilmiştir. İbn Hacer ise Beydâvî'nin bu sözlerine, altından oldukları ifadesinin hakikat olarak anlaşılabilirliğini de ekler (İbn Hacer, 1959: 7/213). Sidre, Hz. Peygamber'in mi'râcda en son sınırdaki gördüğü ağaçtır. (Buhârî, "Tevhîd", 37)

Taberânî *el-Mu'cemü'l-ıvsa't*'ında "İbn Abbâs'a 'Muhammed (s.a.) Rabbini gördü mü?' diye soruldu. O da 'O'nu bir genç olarak... gördü' dedi." (Taberânî, t.y.: 5/93) şeklinde bir rivayete yer verir. Bu rivayette Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesinin rüyada olduğuna dair bir kayıt yoktur. Benzer şekilde hadisçilere ait erken dönem sayılabilecek muhtelif eserlerde yer alan ve sonrasında nakline devam edilen rivayetlerde de rüyada görüldüğüne dair bir kayıt mevcut değildir (Dârimî, 1998: 2/814). Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-sıfât*'ında "Rabbimi kıvrıkcık saçlı, sakalsız ve bıyıksız bir genç şeklinde gördüm..." (Beyhakî, 1993: 2/363) şeklinde, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin Amr b. Musa b. Feyrûz'u tanıtırken onun rivayetlerine örnek olarak naklettiği haberde de Hz. Peygamber'in, Rabbini sakalsız bıyıksız ve kırmızı bir hülle giyinmiş bir genç şeklinde gördüğü belirtilmektedir (Hatîb, 2002: 13/55). "Kıvrıkcık saçlı genç" betimlemesi, Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği bir haberde Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi gördüğü Hz. İsa'yı "beyaz tenli ve kıvrıkcık saçlı" olarak tarifinde de görülür (İbn Hanbel, 2001: 5/476). Hz. Peygamber'in Rabbini iki kere gördüğüne dair rivayetlerin, onun Cibrîl'i iki kere gördüğünü anlatan rivayetlerle benzerliği de manidardır. Buhârî'nin tahrir ettiği bir rivayette Mesrûk Hz. Aişe'ye "Muhammed (s.a.) Rabbini gördü mü?" şeklinde doğrudan bir soru sormuş, o da "Kim Muhammed (s.a.) Rabbini gördü derse yalan söylemiştir." demiş ve "Gözler onu idrak edemez, fakat O gözleri idrak eder." (En'âm, 6/103) ayetini okumuş ve ardından "Ancak o, Cibrîl'i iki defa görmüştür." demiştir (Buhârî, "Tefsîr", 287). Müslim'in tahrir ettiği rivayetin detaylarında ise Hz. Peygamber'in Allah'ı iki kere gördüğü düşüncesine evrilmeye zemin teşkil etmesi muhtemel bilgiler yer almaktadır. Mesrûk'un anlattığına göre Hz. Aişe, her kim şu üç şeyden birisini söylerse Allah'a iftira etmiş olur demiş ve bunlardan ilkinin Muhammed'in (s.a.) Allah'ı gördüğünü iddia etmek olduğunu belirtmiştir. Mesrûk, "Allah 'And olsun onu apaçık ufukta gördü' (Tekvîr, 81/23) ve 'And olsun onu bir kez daha görmüştü' (Necm, 53/13) buyurmuyor mu?" dediğinde Hz. Aişe, bunu Allah Rasûlüne sorduğunu, onun da "O, Cebrail'dir. Onu bu iki kerenin dışında yaratıldığı suret üzere görmedim" buyurduğunu haber vermiştir. Ardından Hz. Aişe "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut da bir elçi gönderir de izniyle ona dilediğini vahyeder..." (Şûrâ, 42/51) ayetini hatırlatmıştır (Müslim, "İman", 77, no: 177).

Hz. Peygamber'in mi'râc olayında yaşadıklarına dair sahih hadisler ve bu geceyle ilişkili olarak tefsir edilen Necm suresinin özellikle 13-18. ayetleri birtakım mevzu rivayetlerin şekillenmesinde dayanak olarak alındığı anlaşılmaktadır.⁵ Hz. Peygamber'in mi'râcda gördüğü Sidretü'l-müntehâ ve Hz. İsa ile ilgili tasvirleri Allah'a izafe eden anlatılara dönüşmüş görünmektedir. Bazı mevzu rivayetlerde ise ru'yet, rüyada gerçekleştiği belirtilerek daha kabul edilebilir bir şekle sokulmaya çalışılmıştır.⁶ Müslim'in tahrir ettiği "Hz. Peygamber, 'ölünceye kadar Rabbini göremezsiniz' buyurdu" (Müslim, "Fiten", 19). (تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت) şeklindeki sarıh rivayet bile bazı aşırı giden sūfîlerce (بعض غلاة الصوفية) bilgisizce tevîl edilmiş ve onun mahv ve fenâ makamına bir işaret içerdiği iddia edilmiştir. Onlara göre kişi, olmamayı, bir şey olmamayı ve hatta mevcut olmayacak kadar nefsi yok etmeyi başarırsa Allah'ı görebilir (İbn Hacer, 1959: 1/120).

⁵ Hz. Peygamber'in Cebrail'i gördüğünden bahseden Necm suresi 13-18. ayetlerin ru'yetullah için bir delil teşkil edecek biçimde tefsir edildiği iddiasını dile getiren bir çalışma için bk. (Balci, 2011: 61-93).

⁶ İslam alimlerinin rüyada Allah'ı görme iddialarına yaklaşımlarını ele alan bir çalışma için bk. (Cağfer Karadaş, 2018: 173-176).

Sonuç

Kur'an'da ve sahih hadislerde ru'yetullah meselesinin ele alınma şekli, temelde ahirette vukuunu tartışmaya imkân verecek bir mahiyete sahiptir. Dünyada Allah'ın görülmesi düşüncesinin doğrudan Kur'an'a ve sahih hadislere dayandırılması zor görünmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in mi'râcda Allah'ı gördüğüne ilişkin görüşlerin sahih kaynaklarda yer alan İbn Abbas'a ait bir sözden -her ne kadar İbn Abbâs Hz. Peygamber'in Allah'ı kalbiyle gördüğünü söylese de- güç aldığı söylenebilir. Esasen mi'râcda ru'yetin gerçekleştiği iddiası Necm suresindeki Hz. Peygamber'in Cebrail'i gördüğüne dair ayetlere dayandırılmaktadır. Bu çerçevede pek çok mevzu rivayetin hem Necm suresinin 13-18. ayetlerinden hem de mi'râc olayı ile ilgili sahih hadislerden mühlhem içeriklere sahip olduğu görülmektedir. Sahih kaynaklarda yer alan haberlere göre Hz. Peygamber mi'râcda Allah'ı görmemiştir. Onun görmesine nur perdesi engel olmuştur. Başka bir ifadeyle o sadece nur görmüştür. Sahih hadislerde mi'râc bağlamında konu edilen nur perdesinden mevzu rivayetlerde cennet ehlinin Allah'ı görmesi olayında söz edilir. Bir farkla ki, sahih hadislerde nur perdesi İsrâ gecesi Allah'ın görülmesini engellerken, mevzu rivayetlerde yine ru'yetin önünde engel olarak duran nur perdesi açılır ve Allah'ı görme imkânı sunar.

Allah'ın ahirette doğrudan görüleceğini vurgulayan sahih rivayetlerin aksine mevzu rivayetlerde ahirette ru'yetin gerçekleşme olayında nur temel bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Cennet ehline Allah'ı görecekleri vakit bir nurun parıldamasından, Allah ile aralarına nurdan perdenin çekilmesinden ve sonra bu perdenin açılmasından bahsedilmektedir.

Mevzu rivayetlerde teşbîhî bir anlatım dikkat çekmektedir. Cennet ehlinin Allah'ı görmesinden bahseden rivayetlerde Allah'ın cennet bahçesine inmesi şeklinde O'na bir mekân nispet edilmesi ya da sesinin ve terennümünün tatlılığı gibi özellikler zikredilse de O'nun görüleceği surete ilişkin bir tasvir bulunmamaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in Allah'ı dünyada görmesinden söz eden mevzu rivayetlerde belirgin bir antropomorfik üslup hakimdir. Özellikle mi'râca ilgili sahih hadislerdeki tasvirler ru'yetullah için uyarlanmış, Hz. Peygamber'in Sidretü'l-müntehâ ve Hz. İsa ile ilgili tasvirleri Allah'a izafe eden anlatılara dönüştürülmüştür. İnsan biçimci anlatım Hz. Peygamber'in İsrâ gecesinden bağımsız olarak olağan durumlarda Allah'ı gördüğünü işleyen diğer mevzu rivayetlerde mevcuttur. Aslında Allah'ın insanî vasıflarla tasvirine sahih kaynaklardaki rivayetlerde de rastlanmakla birlikte bahsettiğimiz mevzu rivayetlerin bazılarında Allah, tam bir insan olarak tasvir edilmektedir. Bununla birlikte Allah'ın sesinin tatlılığından bahseden rivayet içerik tenkidi yapılarak mevzuluğuna hükmedilirken mesela Allah'ın gülmesinden bahseden Buhârî rivayeti tevil edilmektedir. Bu durum bize, muhtevastan hareketle mevzuluğuna dair verilen hükmün gerisinde rivayetin ravi ve senediyle ilgili hali hazırda bir yargının olduğunu göstermektedir. Bir hadisin senedinin sahih olması lafızlarının sahihliğini garanti etmemekle birlikte, ru'yetullah konusundaki mevzu rivayetlerin sahih senedli rivayetlerden muhteva ve üslup yönüyle belirgin bir şekilde ayrıldığı belirtilmelidir.

Öte taraftan bazı mevzu rivayetlerde Hz. Peygamber'in Allah'ı rüyasında gördüğü belirtilmektedir. Bazı sufiler işi daha ileri götürerek fenâ ve mahv makamına erişenler için Allah'ı görmenin mümkün olduğunu savunmuşlardır.

Ru'yetullah konusundaki kelimî tartışmalar açısından bakıldığında mevzu rivayetlerin bu tartışmalara yönelik doğrudan bir planlama içermediği söylenebilir. Belki bu rivayetler sadece, temelini ru'yetullah'ın

ahiretteki imkanının oluşturduğu bu kelim tartişmalara, dünyada bile ru'yetullahın gerçekleşebildiğini vurgulayarak ahiretteki durumun evleviyetle caiz olduğu mesajını içerebilir. Ancak özellikle cennetteki durumu tasvir eden mevzu rivayetlerin ru'yetin gerçekleşeceği yönündeki sahih rivayetleri teyit mahiyetinde olduğu, buna karşılık, dünyadaki ru'yetten bahseden ve fakat gerek muhteva gerekse üslup olarak dikkate alınacak düzeyde olmayan rivayetlerin Hz. Peygamber'in konumunu yüceltme gayesi güttüğü söylenebilir. şu var ki mi'rcla ilgili rivayetlerin bazı müfessirleri yönlendirdiği, diğer bazı mevzu rivayetlerin de sfilerce benimsendiği bilinmektedir.

Kaynakça | References

- Aliyyü'l-Kr. (2002). *Mirkt'l-mefth şerhu mişkti'l-mesbih*, Beyrut: Dru'l-Fikr.
- Asar, M. A. (2020). *Hadislerde Allah Tasavvuru*, Ankara: TDV Yayınları.
- Aslan, R. (2018). "Suyt'nin Hadis Tenkitiliği / Suyuti's Hadith Criticism / نقد الحديث عند السيوطي". *İlahiyat Akademi* 7-8, 187-218.
- Balcı, İ. (2011). "Hz. Peygamber'in Cebrail'i Görmesinin Allah'ı Gördüğü İddialarına Dönüştürülmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/ 61-93.
- Begav. (1997). *Me'lim't-tenzil fi tefsri'l-Kur'an*, Dru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz.
- Beyhak. (1993). *el-Esm ve's-sift*, (thk. Abdullah b. Muhammed el-Hşid), Cidde: Mektebetü's-Sevd.
- Buhr, Muhammed b. İsmail. (1422). *el-Cmiu's-sahh*, (thk. Muhammed Züheyr b. Nsr), Dru Tavk'n-Nect.
- Ceran, F. (Aralık 2018). "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2/41 102-113.
- Cesss. (1405). *Ahkm'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Sdik el-Kamhv), Beyrut: Dru İhyi't-Trsi'l-Arab.
- Drim, Osman b. Sa'd. (1998). *Nakdu'l-İmm Osmn b. Sa'd al Bişri'l-Mersi'l-and*, (thk. Reşd b. Hasen el-Elma'i), Mektebetü'r-Ruşd.
- Hatb el-Bağdd. (2002). *Trhu Bağdd*, (thk. Beşşr Avvd), Beyrut: Dru'l-Garbi'l-İslm.
- İbn Arrk, N. (1399). *Tenzhu ř-şeri'ati'l-merf'a ani'l-ahbri ř-şeni'ati'l-mevd'a*, (thk. Abdlvehhb Abdllatif- Abdullah Muhammed es-Siddk el-Gumr), Beyrut: Dru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Frek, Muhammed b. el-Hasen. (1985), *Mşkil'l-hads ve beynh*, (thk. Musa Muhammed Ali), Beyrut: lem'l-Kütüb.
- İbn Hacer, Eb'l-Fadl Ahmed b. Ali. (1379). *Fethu'l-br şerhu sahihi'l-Buhr* (cilt.13) Beyrut: Dru'l-Ma'rife.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. (2001). *Müsned*, (thk. şuayb Arnavud ve dil b. Mrşd ve diğerleri), Müessesetü'r-Risle.
- İbnü'l-Cevz, (1966). *Mevz't*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine.
- İbnü's-Salh. (1986). *Ulmu'l-hads*. thk. Nureddn Itr. Beyrut: Dru'l-Fikr.
- Kd İyz. (2004). *İkml'l-mu'lim bi fevaidi Müslim*, (thk. Yahy İsmil), Dru'l-Vef.

- Karadaş, Çağfer. (2018). “Yüce Allah’ı ve Hz. Peygamber’i Rüyada Görme Meselesi”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4/173-176.
- Kastallânî, Ş. (1323). *İrşâdü’s-sârî li şerhi sahîhi’l-Buhârî*, Mısır: el-Kübrâ el-Emîriyye.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf. (1981). *el-Kevâkibu’d-derâri*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.
- Koçyiğit, T. (1974). *Kur’an ve Hadiste Ru’yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Limon, H. (2019) *Ru’yetullah ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*.(Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Müslim. *el-Câmiu’s-sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.
- Nesâî. (1986). (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep: Mektebetü’l-Matbû’âti’l-İslâmiyye.
- Sa’lebî, Ahmed b. Muhammed. (2002). *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân*, (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.
- Süyûtî, C. (1996). *el-Leâli’l-masnû’a fi’l-ehâdisü’l-merfû’a*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Süyûtî, C. (2004). *el-Hâvî li’l-fetâvâ (Tuhfetü’l-cülesâ bi ru’yetillahi li’n-nisâ)*, Beyrut: Dâru’l-fıkr li’t-tibâ’a ve’n-neşr.
- Süyûtî, C. (t.y.). *Tedribü’r-râvî fi şerhi takrîbi’n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Muahmmmed el-Fâryâbî. B.y.: Dâru tayyibe.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. (t.y.). *el-Mu’cemü’l-kebîr*, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Taberânî. (t.y.). *el-Mu’cemü’l-evsat*, (thk. Târik b. Abdillâh ve Abdülmuhsin b. İbrahim), Kahire: Dâru’l-Haremeyn.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. (1975). *es-Sünen*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Fuâd Abdülbâkî, İbrahim Utve), Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Turun, D. Y. (2008). Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Türcan, Z. (2019). Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi. *Turkish Academic Research Review*, 4(2)/ 299-316.

Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)

Araştırmacıların katkı oranı beyanı / Contribution rate statement of researchers:

1. Yazar/First author % 70
2. Yazar/Second author % 30

Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir. (No potential conflict of interest was reported by the authors).

Structured Abstract

In this study, it is determined how the issue of ru'yatullah, which is one of the theological issues that have been discussed since the first century of Hijri, is reflected in the fabricated narrations and which dimensions of the issues discussed in the debates are reflected in the content of these narrations. It is a known fact that after the death of the Prophet, people and groups who wanted to benefit from his spiritual authority fabricated hadiths. In addition to political and sectarian motives, hadiths were fabricated to encourage people to worship and to instill in them a love for God and the Prophet. Among the narrations that can be found on almost every subject, there are also narrations that deal with the sighting of Allah in the hereafter and in the world. Although fabricated narrations have no religious value, they can provide data in terms of the history of hadith. As well as providing information about the political and cultural structure of the period in which the narration was fabricated, they also contain clues about the sect and mindset of those who fabricated the hadith. By comparing the content of the narrations with the content of the authentic narrations, an idea of the relationship between the soundness of the chain of transmitters (isnad) and the preservation of the text in the hadiths of ru'yatullah was acquired. This approach will also provide indirect data on whether content criticism alone has the ability to give an opinion on the issue of authenticity, at least in the case of narrations about ru'yatullah. In the narrations, it is narrated that in the event of the people of Paradise seeing Allah, there is a veil of light that prevents them from seeing Allah, and then this veil will be opened and ru'yatullah will take place. In the fabricated narrations, it is stated that Allah can be seen in the world. In this context, examples are cited of the Prophet seeing Him both in mi'raj and in normal times. In the fabricated narrations about Ru'yatullah, it has been determined that the characteristics of Gabriel, the Sidre tree and some prophets that the Prophet saw on the mi'raj were attributed to Allah. It should be noted that the narrations that speak of seeing God in ordinary circumstances other than Mi'rāj are markedly anthropomorphic. A comparison of the narrations about Ru'yatullah with the authentic narrations shows that these narrations differ significantly from the authentic narrations in terms of content and style.

In this article, the narrations in Abu al-Faraj Ibn al-Jawzi's (d. 597/1201) *Mawduat* and al-Suyuti's (d. 911/1505) *al-Laali al-masnu'a* are preferred. Thus, it was thought that the subjectivity in determining the fabrication of narrations could be overcome to a great extent. Ibn al-Jawzi was criticised by hadith scholars such as Ibn al-Salah, al-Iraqi, Ibn Hajar, and al-Suyuti for being in a hurry in judging the narrations as fabricated and for reaching a conclusion without investigating the different narrations of one or more of the narrators based on the accusation of weakness or falsehood. Suyuti criticizes Ibn al-Jawzi in *al-Laali al-masnu'a* on the grounds that he describes some weak (dhaif), good (hasan) and even sound (sahih) narrations as fabricated. Accordingly, the study is based on the common determinations of two hadith scholars who can be considered as mutashaddid (severe) and mutasahil (lax) in the selection of the narrations. The sound narrations that are subject to comparison are selected from the Sahihain (The Two Sahih) hadiths, the authenticity of which is generally accepted. In this article, a comparison is made between the narrations that are accepted as authentic according to the classical hadith methodology and the narrations that are considered to be fabricated. The study does not contain any additional effort to determine the source of any narration.

From the point of view of the theological debates on Ru'yatullah, it can be said that the narrations do not contain any direct planning for these debates. Perhaps these narrations can only add to these theological debates, the basis of which is the possibility of ru'yatullah in the hereafter, by emphasizing that ru'yatullah can be realized even in

this world, and that the situation in the hereafter is by necessity possible. However, it can be said that the narrations that describe the situation in paradise are in the nature of confirming the authentic narrations that the ru'yat will take place, whereas the narrations that mention the ru'yat on earth, which are not at a level to be taken into consideration in terms of content and style, aim to elevate the Prophet's position. However, it is known that some commentators were guided by the narrations related to mi'rāj, and some other narrations were adopted by Sufis.

*Kısa Süreler Özelinde Namaz Kırâatinde Lahn**

Lahn in Prayer Kiraat in Short Surahs

Öz

Nüzulünden itibaren Kur'ân okuyuşunda yapılabilecek her türlü hatayı (lahn) engellemek üzere büyük gayret sarf edilmiştir. Bu maksatla ehil üstatlarca okuyuş hatalarının üzerine durulmuş, ilgili eserlerde de Kur'ân kırâatinde sakınılması gereken noktalara işaret edilmiştir. Lahn konusu kaynaklarda lahn-ı celi ve lahn-ı hafî olmak üzere iki alt başlık altında incelenmiştir. Lahn-ı hafî, kıraat alanında belirli yeterliliğe sahip olanların fark edebileceği türden hataları ifade ederken, temel seviyede Kur'ân okuma bilgisine sahip kimselerin görebileceği yanlışlar lahn-ı celi kapsamında ele alınmıştır. Kelimenin aslında tağyire, manada değişime sebep olabileceği için bilhassa lahn-ı celi türünden hatalardan sakınılması önemlidir. Bu başlık altında yer alan harf/hareke değişimi, harflerin incelik/kalınlığına riâyet etmeme gibi hatalar, hatim vb. faaliyetlerde yapıldığı takdirde dahi çok mühim iken, aynı yanlışların namaz kırâati esnasında da ortaya çıkması, ifa edilen ibadetin makbuliyetine engel teşkil edebilmektedir. Bu çalışmada, namaz esnasında yapılan ve yapılabilecek kırâat hatalarının tespiti ve tashihi amaçlanmaktadır. Bu kapsamda, gerek derslerine girilen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin okuyuşunda tespit edilen gerekse farklı şehirlerdeki muhtelif camilerde şahit olunan kırâat hataları saptanıp ne şekilde düzeltilmesi gerektiği ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu vesileyle mevcut yanlış okumaların detaylı biçimde tespit ve tashih edilmesi suretiyle yapılan/yapılması muhtemel hataları engellemeye vesile olabilmek maksadı güdülmüştür. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bütün sürelerdeki muhtemel hataların tespiti bu çalışmanın maksadını aşacağı için bazı kısa süreler ele alınmıştır. Bu bağlamda, namaz kırâatiyle ilgisi bulunan Tekbir, İstiâze-Besmele lafızları, Fatiha sûresi ve namazlarda okunması mutlak Kur'ân-ı Kerim'in son on süresinde (Fîl-Nâs Süreleri) yapılan yanlışlar tespit edilmiş, bunların ne şekilde düzeltilmesi gerektiği hususu açıklanmaya gayret edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Kırâat, Tecvîd, Lahn, Namaz.

Abstract

Since the first period, maximum effort has been made to prevent all kinds of mistakes that can be made in the reading of the Qur'an. Within the framework of these efforts within the scope of the subject of lahn, reading mistakes were emphasised by competent teachers, and the points to be avoided were pointed out in the relevant works. The subject of lahn is analysed in the sources under two sub-headings: lahn al-jalî and lahn al-khafî. While lahn al-khafî refers to the kind of mistakes that can be noticed by those who have certain competence in the field of qiraat, the mistakes that can be seen by those who have basic knowledge of reading the Qur'an are handled within the scope of lahn al-jalî. It is especially important to avoid mistakes of the lahn al-jali type, as they can cause a change in the meaning of the word and a change in the meaning. While the mistakes that can be mentioned under this heading, such as the change of letter/vowel and not respecting the thinness/thickness of the letters, are very important even if they are made in activities such as hatim etc. in daily life, the occurrence of the same mistakes during prayer is of particular importance because it may prevent the acceptability of the worship performed. In this study, it is aimed to identify and correct the qiraat mistakes that are made and can be made during prayer. In this context, it has been tried to identify the qiraat errors detected both in the reading of the students of the Faculty of Theology whose courses were attended and in various mosques in different cities and to express how they should be corrected. In this way, it is aimed to be instrumental in preventing the mistakes made / likely to be made by identifying and correcting the existing misreadings in detail. Since the determination of possible errors in all suras in the Qur'an al-kerim would exceed the purpose of this study, some short suras are discussed. In this context, the mistakes made in the words of Takbir, İstiâze-Besmele, Surah Fatiha and the last ten surahs of the Holy Qur'an al-kerim (Surahs Fîl-Nâs), which are related to the qiraat of prayer, have been identified and an effort has been made to explain how they should be corrected.

Keywords: Qur'ân, Qur'anic Recitation, Tajvid, Lahn, Prayer.

Fatih CANKURT

Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı
Assistant Professor Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation
fcankurt@mehmetakif.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-9352-429X
https://ror.org/04xx0dc21

* Bu makale, 28-30/06/2022 tarihlerinde gerçekleştirilen Uluslararası Korkut Ata Kongresi'nde sunulan "Namaz Kırâatinde Lahn" isimli tebliğden üretilmiştir.

Makale Türü-Article Type: Araştırma
Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 08.10.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 06.12.2023
Yayım Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atıf/Cite as: Cankurt, F. (2023). Kısa Süreler Özelinde Namaz Kırâatinde Lahn. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1577-1600.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN
Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Fatih Cankurt

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints:
turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Allah Teâlâ tarafından muhafaza edileceği bildirilen (el-Hicr 15/99) kitabımız Kur'ân-ı Kerîm, her devirde üzerine ihtimamla durulan bir mahiyette olagelmıştır. Hz. Peygamber devrinden itibaren müminler, Kur'ân kelimelerinde yapılabilecek en küçük bir hatayı dahi engelleme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu husustaki hassasiyet birçok rivâyette görülebilmektedir.¹ Kur'ân lafızları üzerinde yapılan hataları konu edinen lahn da bu hassasiyetin bir neticesi olarak tezahür eden mevzulardandır. Kırâat alimlerine önem verilen, hemen tüm kırâat kaynaklarında kendisine yer bulan lahn sözlükte, nağme, ezgi, gramer hatası gibi manalara gelmektedir. (Halil b. Ahmed; İbn Manzûr, 1990) Kırâat ilmi açısından ise, Kur'ân okurken yapılması muhtemel hatalarının incelendiği konu başlığıdır. (Dâni, 2000) Lahn-ı celî ve lahn-ı hafî olmak üzere iki kısımdan müteşekkildir. (İbnü'l-Cezeri, 1986)

1. Lahn-ı celî: Açık hata manasına gelmektedir. Hatanın açık olmasındaki ölçü, tecvid ilmine vakıf olan veya olmayan herkesin görebileceği nitelik taşımasıdır. Bu da kendi içinde 3 kısma ayrılmaktadır: (Çetin, 2003: 55-56; Aslan, 2003: 364-366; Tatlısu, 2021: 203-204; Tuncel, 2020: 110)

a. Harfte meydana gelen lahn-ı celî: Harflerin ibdâli, bir harfin yerine başka bir harf okunması, mevcut harfin (uzatma harfi vb.) okunmaması gibi hatalar bu kısım içinde yer almaktadır.

b. Harekede meydana gelen lahn-ı celî: Mevcut hareketin değiştirilmesi veya farklı okunmasıyla meydana gelen lahdır.

c. Sükûnda meydana gelen lahn-ı celî: Sakin halde bulunan harflere hareke vermek suretiyle yapılan hatalardır.

2. Lahn-ı Hafî: Gizli hata manasındadır. Yalnız tecvid ilmini bilen kimselerin fark edebileceği vasıftaki hatalardır. (Çetin, 2003: 55-56) İki kısımdır:

a. Temel düzeyde tecvid bilgisine sahip olan kimselerin fark edebileceği hatalar: İhfâ, idğâm mea'l-ğunne, iklâb gibi kaidelerin ihlali bu türdendir.

b. Tecvid ilmine tümüyle hakim olan kimselerin görebileceği hatalar: Râ harfinin telaffuzu, Allah lafzının lâminin kalın/ince okunması gibi hatalar bu kısma örnektir.

Bu çalışmada, lahn kapsamında namaz kırâati hususu incelenecektir. Daha önce kaleme alınmış eserlerde (Tuğral, 2007; Muhammed b. Musa, 2021) bazı sürelerde dikkat edilmesi gereken noktalara işaret edilmiş ancak bu değerlendirmelerin dar kapsamda yapıldığı görülmüştür. Bu makalede ise, namazın aslı unsurlarından kırâat rûknünü doğrudan ilgilendiren Fatiha sûresi (Gürkan, 2013: 225-227) ve ardından okunması mutad kabul edilen Fil-Nâs arasındaki sürelerde yapılması muhtemel hatalar kapsamlı şekilde ele alınacaktır. Bunun yanında tekbir, istiâze ve besmele gibi namaz ibadetinde yeri olan (Demirci, 2001: 318-319; Köse, 2011: 341-343) maddeler incelenecektir.

İncelemeye bahis olan süreler ve ibareler, İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin Kur'ân-ı Kerîm derslerindeki okuyuşlarında ve cami görevlilerinin namaz kırâatında müşahede edilen hatalara dayalı olarak

¹ Yedi harf konusunda en muteber rivayetlerden birinde Hz. Ömer'in Hişam b. Hakîm'in el-Furkân suresindeki âyetleri farklı şekilde okuyuşuna gösterdiği tepki bu hususa örnek olarak zikredilebilir. İlgili rivayet için bk. Buhârî, *Fedailu'l-Kur'ân*, 5.

değerlendirilecektir. Bu değerlendirme ve tavsiyeler, alanla alakalı mevcut kaynaklara istinad eden malumat yanında üstatlarımızdan aldığımız eğitim esnasında edindiğimiz şifâhî bilgiler dikkate alınarak yapılacaktır.

Buradaki amaç, görülmeyen/görülemeyen hataların görülebilir olmasını sağlamak, bunların nasıl düzeltileceği hususunda öneriler sunmaktır. Her ne kadar Kur’ân-ı Kerîm eğitiminde hataların düzeltilme usulü müşâfêhe temelli olsa da bu ve benzeri çalışmaların hatırlatıcı bir mahiyet taşıdığı, fayda sağladığı muhakkaktır. Bu doğrultuda, öncelikle namazın tâlî unsuru şeklinde nitelendirebileceğimiz; istiâze, besmele ve tekbir lafızlarında yapılan yanlışlara, akabinde Fatiha ve Fîl-Nâs arasındaki sûrelerde yanlış okunabilen yerlere işaret edilecek, hataların nasıl düzeltileceği noktasında önerilerde bulunulmaya gayret edilecektir.

1. Tekbir- İstiâze- Besmele Lafızlarında Yapılan Hatalar

Tekbir, istiâze ve besmele, namazın aslî unsurlarından olmasa da hoca vasfını haiz kimselerin telaffuzlarına dikkat etmesi gereken lafızlardandır. Ehemmiyetine binaen mezkûr lafızlarda yapılabilecek hatalara bu kısımda işaret edilmeye çalışılacaktır.

1.1. Tekbir

اللَّهُ أَكْبَرُ

اللَّهُ: Baştaki hemze (إ) kalın değil mutlaka ince sesle, yalnız ortadaki ل kalın sesle okunmalı, “Allâhu” şeklinde kalın seslendirilmemelidir.

• harfî ح harfî gibi telaffuz edilmemelidir.

أَكْبَرُ: Baştaki hemze (أ) teshil² edilmeden okunmalı, ك harfî Türkçe’de olduğu gibi dilin ön kısmından değil dilin arka kısmından (İbnü’l-Cezerî, 2007: 31), ince bir sesle telaffuz edilmelidir.

ب harfî yumuşak şekilde و veya م gibi değil dudakları birbirinden sert şekilde ayırarak seslendirilmeli, “bar” şeklinde kalın okunmamalıdır.

ر harfî ince değil kalın sesle okunmalıdır.

اللَّهُ أَكْبَرُ: İki kelime arasında geçiş yaparken, • ve hemze (إ) harflerinin birbirine karışmaması için dikkat edilmeli, • yutulmadan, belirgin şekilde talffuz edilmeli, ikinci harf olan hemze ise vurguyla okunmalıdır. Aksi takdirde “Ellâhüvekber”, “Ellâvüvekber” şeklinde yanlış okuyuşlar ortaya çıkabilmektedir.

1.2. İstiâze

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

أَعُوذُ: Hemze (أ), ع ve ذ harfleri kalın değil ince sesle okunmalıdır. aûzu şeklindeki telaffuzdan imtina edilmelidir.

ع harfinden sonraki med harfine (و) dikkat edilmeli, 1 elif miktarı uzatılarak okunmalı, ذ harfinin peltek olduğu (İbnü’l-Cezerî, 2007: 33) bilinerek telaffuz edilmelidir.

² Teshil, sert bir telaffuz yapısına sahip hemzenin yumuşatılması, • harfine benzer şekilde okunmasıdır. bk. Durmuş, 1998, 17/192.

بِاللَّهِ: Allah lafzının ortasındaki ل kalın değil ince sesle okunmalıdır. ه harfî ح harfî gibi telaffuz edilmemelidir.

بِاللَّهِ مِنْ: İki kelimenin ayrı olduğuna işaret için م harfine vurgu yapılarak ه harfinden ayrılmalı, “بِاللَّهِ مِنْ” şeklinde bitişik okunmamalıdır.

الشَّيْطَانِ: ش harfinde şedde olması hasebiyle hızlıca geçilmemeli, ancak kalın veya boğuk bir sesle okumaktan da kaçınılmalıdır. Kelime ortasındaki sakın ي harfini harekeli gibi “şeyetâni” şeklindeki telaffuzdan kaçınılmalıdır.

ط harfî ince değil mutlaka kalın sesle okunmalı (İbnü'l-Cezerî, 2007: 33), ت gibi sert şekilde telaffuzdan da kaçınılmalıdır.

الرَّجِيمِ: ر harfî mutlaka kalın sesle okunmalı, şeddeli olduğu için hızlıca geçilmemelidir.

ج harfî, Türkçe’de kullanılan C harfî gibi dilin ön kısmından değil dilin ortasından ince (İbnü'l-Cezerî, 2007: 32) şekilde telaffuz edilmelidir.

1.3. Besmele

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ: kelimesindeki س harfinin sesi bir miktar akıtılarak telaffuz edilmelidir.

لله: kelimesindeki ل harfî öncesi meksûr olması sebebiyle ince okunmalıdır. ه harfî ح harfî gibi seslendirilmemelidir.

الرَّحْمَنِ: ر harfî kalın bir sesle ve şeddeli olduğu dikkate alınarak telaffuz edilmeli, ح harfinde ه harfî gibi seslendirmekten kaçınılmalı, م harfî ise kalın değil ince sesle okunmalıdır.

2. Kısa Sûrelerde Yapılan Hatalar

Kılınan namazların geçerli olabilmesi için, farzlarının ve vaciplerinin yerine getirilmesi elzemdir. Bu noktada namazın farzlarından olduğunu bildiğimiz kırâat şartının tamamlanabilmesi için Fatiha ve ardından zamm-ı sûre adı verilen bir sûre veya âyet/âyetler okunmak durumundadır. (Gürkan, 2013: 225)

Fatiha sûresi sonrasında genelde, halk dilinde namaz sûreleri olarak da nitelenen Fîl-Nâs arasındaki sûreler okunduğu için, bu kısımda mezkûr sûrelerde yapılan ve yapılması muhtemel hatalara işaret edilecek, nasıl düzeltilebileceği hususu işlenmeye gayret edilecektir.

2.1. Fatiha Sûresi

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۲) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۳) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (۴) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (۵) إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۷)
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الْحَمْدُ: sakın haldeki ل ve م harflerine hareke verilmemeli, ح harfinin telaffuzu ه harfî ile karıştırılmamalıdır. د harfî du şeklinde kalın değil ince ses ile okunmalıdır.

لله: lafız ortasındaki ل harfî, öncesi meksûr olması sebebiyle ince okunmalı, ه harfî ح harfî gibi seslendirilmemelidir.

رَبِّ: ر harfî kalın okunmalı, ب harfî telaffuzda akıtılmamalıdır.

الْعَالَمِينَ: ل harfine ve vakıf yaparken sondaki ن harfine hareke verilmemelidir. ع harfî kalın değil ince sesle telaffuz edilmelidir. Bu kelimedeki ع harfini doğru telaffuz etme çabasıyla, harften önce bir hemze ilave edilerek ve ع sakin kılınarak “الْعَالَمِينَ” şeklindeki bitir okuyuştan kaçınılmalıdır.

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Her iki kelimedeki ر harfleri mutlaka kalın okunmalı, ر harfî telaffuz edilirken birden çok ر gibi okunmamalı, ر harfinin yumuşak bir harf olduğu bilinerek telaffuz edilmelidir. (İbnü'l-Cezerî, 2007: 32)

الرَّحْمَنِ: ر harfî kalın, ح harfî • harfî gibi telaffuz edilmemeli, م harfî kalın okunmamalıdır.

الرَّحِيمِ kelimesindeki ح harfî • harfî gibi okunmamalıdır.

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

مَالِكِ kelimesindeki م kesinlikle ince okunmalı, ك harfini dilin ön kısmından değil dilin arka kısmından telaffuz edildiğinden ve ince okunduğundan emin olunmalıdır. “Kı” şeklinde kalından inceye doğru bir telaffuzdan kaçınılmalıdır.

يَوْمِ: و harfî dudaklar mutlaka önde olacak şekilde telaffuz edilmelidir.

الدِّينِ: د harfinde tüm meksûr ince harflerde olması gerektiği gibi “dı” şeklinde kalından inceye sesle telaffuzdan kaçınılmalı, ت harfî gibi sert okunmamalıdır.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

إِيَّاكَ harfindeki şedde belli edilmeli ancak bunu yaparken harf ezilmemeli ve kesinlikle kalın değil ince şekilde okunmalı, ك harfî dilin arka kısmından telaffuz edilmelidir.

نَعْبُدُ: ن harfî ince ses ile, ع harfî boğazın ortası bir miktar sıkılmak suretiyle ve beyniyye sıfatı³ gereği akıtılarak, ب ve د harfleri de kesinlikle ince sesle okunmalıdır.

نَسْتَعِينُ: ت harfî د harfî gibi yumuşak şekilde okunmamalı, ع harfinde de hemze benzer telaffuzdan kaçınılmalıdır.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ ve وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ kelimelerini okurken ikinci kelimeler; (نَسْتَعِينُ ve نَعْبُدُ) vurgu yapılmak suretiyle öncesinden ayrılmalı, “كَنَسْتَعِينُ” veya “كَنَعْبُدُ” şeklinde bitişik bir okuyuştan uzak durulmalıdır.

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

إِهْدِنَا: ه harfî ح ile karıştırılmamalı, ن harfinin telaffuzu mutlaka ince olmalıdır. Burada ince harflerden biri olan ن, genellikle arkasından gelen ص harfinin kalınlığına uydurularak “nassırâta” şeklinde kalın okunmaktadır ki bu yanlıştan uzak durulmalı, doğru telaffuz için çaba sarf edilmelidir.

الصِّرَاطِ: ص harfinin kalınlığına mutlaka riâyet edilmeli, س harfî ile karıştırılmamalıdır ve tüm meksûr kalın harflerde olması gerektiği şekilde, kalından inceye doğru bir ses ile⁴ okunmalıdır. ر kalın okunmalı, ط harfî ت harfî

³ Beyniyye, sesin ne tamamen akıtılması ne de tamamen tutulması olarak tarif edilir. bk. Küçük, 2017: 69.

⁴ Buradaki ص harfinde olduğu gibi tüm meksûr isti'la harflerinin kalından inceye meyilli okuyuşunu tatbikini kolaylaştırmak için yanına sakin bir ي harfî koyar gibi “sıy” şeklinde okumak mümkündür.

gibi sert bir sesle değil daha yumuşak ve kalın şekilde telaffuz edilmelidir. Zira bu harf genellikle ya kalın ت şeklinde ya da د harfi gibi okunmaktadır.

المُسْتَقِيم: ل harfinin inceliğine dikkat edilmelidir. Zira önceki kelimenin sonundaki ط harfi kalın olduğu için bu kalınlık ل harfine de sirâyet ettirilebilmektedir. Yine ل harfindeki sükuna dikkat ederek okunmalı ve hareke sesi verilmemelidir. ت harfinin sert ve ince bir harf olduğu unutulmadan telaffuz edilmeli, meksur haldeki ق harfi dil kökünden ve kalından inceye doğru bir ses ile şeklinde okunmalıdır.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

صِرَاطَ: yukarıda aynı kelime için ifade edilen hususlara riâyet edilmelidir.

الَّذِينَ: ذ harfi mutlaka peltek ve ince bir ses ile okunmalıdır.

أَنْعَمْتَ: ن ve م harflerine kesinlikle hareke verir şekilde okunmamalı, ت harfi de د harfi gibi yumuşak telaffuz edilmemelidir.

عَلَيْهِمْ kelimesinde durulmayıp vasl edildiğinde م harfine hareke verir biçimde okunmamalıdır. Eğer bu kelimedede vakfedilirse de buranın âyet sonu olması noktasında kurra arasındaki ihtilaftan dolayı (Işık, 1995: 252), ّ durağı olmasına rağmen, geriden alınmaya gerek olmadığı bilinmelidir.

غَيْرِ: غ harfi kesinlikle ق harfi gibi sert okunmamalı, ر harfi “rı” şeklinde kalından inceye doğru değil mutlak ince bir ses ile “ri” şeklinde okunmalıdır.

الْمَغْضُوبِ: ل harfine hareke verilmemeli, م harfi de arkasından gelen غ harfinin kalınlığından etkilenerek kesinlikle kalın telaffuz edilmemelidir. غ harfi ق gibi olmamalı, ض harfi mutlaka kalın bir ses ile ve dilin önü ve üstünden değil yan kısmından telaffuz edilmelidir.

Bu kelimedede özellikle teravihlerdeki okuyuşlarda ض harfinden sonra gelen harf-i meddin ihlal edilerek med olmaksızın “الْمَغْضُوبِ” şeklinde okunduğuna şahit olunabilmektedir ki lahn-ı celî olan bu önemli hatadan uzak durulmalıdır.

عَلَيْهِمْ وَ: م harfine hareke verilmemelidir. م ve و harfleri dudak harfi olduğu için bu harfleri birbirinden ayırmaya, ızhâr edilmeye dikkat edilmeli, “عَلَيْهِمْ” şeklinde idgâm ile okunmamalıdır. Zira burada ızhâr-ı şefevî⁵ mevcuttur. Izhâr yaparken de sekte olmamasına dikkat edilmeli, harflerin arası tamamen ayrılmamalıdır.

وَلَا الضَّالِّينَ: و harfinde dudak mutlaka önde olmalı, ل harfinden ض harfine geçerken lamın ince ses ile okunmasına ve ض harfinin mutlaka kalın okunmasına dikkat edilmelidir. Burada medd-i lâzım olduğunu bilerek 4 elif miktarı, hızlı okuyuşlarda ise en az 3 elif miktarı uzatılması gerektiği unutulmamalıdır. (Cüreysi, 2018: 283) ل harfinin inceliğine dikkat ederek “liîn” şeklinde kalından inceye ses ile okunmamalıdır.

2.2. Fîl Sûresi

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ (۱) أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ (۲) وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ (۳) تَزْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ (۴) فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ (۵)

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ

⁵ Sakin م sonrasında م ve ب dışında herhangi bir harf gelirse ızhâr-ı şefevî olur. bk. İbnü'l-Cezerî, 2/26.

الْم: Sakin olan م harfine hareke verilmemelidir.

تَر: ر harfi kalın okunmalıdır.

كَيْفَ فَعَلَ: Aynı harekeli iki aynı harf (ف) yan yana geldiği için bunların ayrı kelimelerde olduğunu ızhat etmek için ikinci ف vurgu ile okunmalıdır.

ع harfi kalın okunmamalıdır.

بِأَصْحَابِ: ص harfi س gibi değil kalın okunmalı, bunu yaparken de hemze (أ) kalınlaştırılıp “ashâbi” şeklinde okunmamalıdır. ح harfi mutlaka ince sesle telaffuz edilmelidir.

الْفِيلِ: ل harfine hareke verilmemelidir.

الْمَ يَجْعَلُ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ

الْم: Sakin olan م harfine hareke verilmemelidir.

يَجْعَلُ ج harfindeki kalkale,⁶ harfin mahrecine uygun şekilde uygulanmalı, ع harfi ince sele okunmalı, sakın haldeki ل harfine de hareke verilmekten kaçınmalıdır.

كَيْدَهُمْ ك harfinin telaffuzuna dikkat edilmeli, sakın haldeki م harfine hareke verilmemelidir.

تَضْلِيلِ ض harfini ince okumaktan imtina etmeli ancak bunu yaparken ت harfini kalınlaştırmaktan da kaçınılmalıdır. Vakf halinde kelime sonundaki sakın halde bulunan ل harfine hareke verilmemelidir.

وَأَرْسَلْ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ

وَأَرْسَلْ ر harfi kalın س harfi de ince okunmalı, hususen ر harfini ince telaffuz etmemelidir.

عَلَيْهِمْ ع harfi ince telaffuz edilmeli, م harfine hareke verilmemelidir.

طَيْرًا ط ve ر harfleri mutlaka kalın okunmalı, ط harfi ت gibi veya د gibi telaffuz edilmemelidir. Kelime sonunda bulunan tenvindeki sakın ن harfinin inceliği mutlaka ızhar edilmeli, harekeli gibi de okunmamalıdır.

أَبَابِيلَ ب harfi kalın değil ince sesle okunmalıdır.

تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ

تَرْمِيهِمْ ت ince ر kalın okunmalı, ه harfi ح gibi telaffuz edilmemeli, م ve ب arasındaki ihfâ-i şefevî sebebiyle 1.5 elif (en az 1 elif) miktarı tutulmalıdır.⁷

بِحِجَارَةٍ ح harfi ه gibi olmamalı, ر harfi ise kalın okunmalıdır, kelime sonundaki tenviden sonra م harfi geldiği için idğâm mea'l-ğunne⁸ yapılmalı, 1.5 elif (en az 1 elif) miktarı tutulmalıdır.

مِنْ سِجِّيلٍ: Sakin ن sonrası س harfi geldiği için ihfâ⁹ yapılmalı, 1.5 elif (en az 1 elif) miktarı tutulmalıdır.

⁶ Kalkale, sakın şekilde gelen “د، ج، ب، ق، ط، ب” harflerinin vurgulu, kuvvetli bir ses işitilecek şekilde okunmasıdır. bk. İbnü'l-Cezerî, 1986, 227.

⁷ Sakin م sonrasında ب harfi gelirse İhfâ-i şefevî olur. bk. ed-Dimyâtî, 2006, 48.

⁸ Sakin ن sonrasında “ن، م، و، ي، م، ن” harflerinden birisi harekeli olarak gelirse idğâm mea'l-ğunne olur. bk. İbnü'l-Cezerî, 1986, 238.

⁹ Sakin ن sonrasında “ت، ث، ج، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ف، ق، ك” harflerinden birisi harekeli olarak gelirse İhfâ olur. bk. ed-Dâni, 2007, 5/86.

*İhfâ yapılırken dilin damağa yapıştırıldığı veya dilin kabartılarak İhfâ esnasında sesin kalınlaştırıldığı görülebilmektedir. İhfâlarda dil mutlaka damaktan ayrılmalı ve arkasından hangi harf gelirse gelsin ince bir ses ile okunmalıdır. Doğru uygulama için mutlaka fem-i muhsin¹⁰ bir üstada müracaat edilmelidir.

فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ

ع: فَجَعَلَهُمْ harfi a şeklinde kalın değil ince şekilde telaffuz edilmeli, sakın haldeki م harfine hareke verilmemelidir.

ع harfinin inceliğine dikkat edilmeli, ص harfi س gibi okunmamalıdır. Kelime sonundaki tenviden sonra م geldiği için idğâm mea'l-ğunne yapılmalı, 1.5 elif (en az 1 elif) miktarı tutulmalıdır. (Cüreysî, 2018: 255)

مَأْكُولٍ: Sakın haldeki ا ve ل harflerine hareke verilmeden okunmalıdır.

2.3. Kureyş Sûresi

لَايْلَافٍ قُرَيْشٍ (۱) اِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (۲) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (۳) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ (۴)

لَايْلَافٍ قُرَيْشٍ

لَايْلَافٍ kısmında, hemzeyi ي harfine ibdal¹¹ ederek veya teshil ederek okumaktan kaçınılmalı, fetha harekeli ikinci ل harfi ince okunmalı, “lâ” şeklinde kalın okunmamalıdır.

ق: قُرَيْشٍ harfi harfi gibi telaffuz edilmemeli, ر harfi kalın sesle okunmalı, kelime sonunda medd-i lîn olduğu için en az 1 elif miktarı ي harfinin üzerinde uzatma yapılmalıdır. (Cüreysî, 2018: 299)

اِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ

اِيْلَافِهِمْ: Baştaki hemze hızlı geçilmeden 1 elif miktarı uzatılarak okunmalı, ل harfi kalın değil ince telaffuz edilmelidir.

رِحْلَةَ: Meksûr ر harfi ri şeklinde veya kalın sesle değil ince ses ile okunmalı, ح harfinin telaffuzuna özen gösterilmelidir.

الشِّتَاءِ: Harf-i medden (l) sonra ء geldiği için medd-i muttasıl olması sebebiyle 4 elif (en az 2 elif) miktarı uzatılarak okunmalıdır. (Cüreysî, 2018: 276)

وَالصَّيْفِ: ص harfi س gibi okunmamalı, kelime sonunda medd-i lîn olduğu için en az 1 elif miktarı ي harfinin üzerinde uzatma yapılmalıdır.

فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ

فَلْيَعْبُدُوا: Sakın ل harfine hareke verilmemeli, ب ve د harfleri budû şeklinde kalın değil ince sesle okunmalıdır.

رَبِّ: ر harfi kalın okunmalıdır.

هَذَا: ه harfi kalın değil ince telaffuz edilmeli, ذ harfinin peltek şekilde telaffuzuna dikkat edilmelidir.

ي: الْبَيْتِ: Sakın ل harfine hareke verilmemeli, kelime sonunda medd-i lîn olduğu için en az 1 elif miktarı ي harfinin üzerinde uzatma yapılmalıdır.

¹⁰ Fem-i muhsin: Kurân-ı Kerîm’i en doğru şekilde okuma ve okutma yetisine sahip kimseyi ifade eder. bk. Bakırcı, 2020: 13.

¹¹ İbdal, bir harfin yerine başka bir harfin getirilmesini ifade eder. bk. Sarı, 1999: 263.

الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ

الَّذِي: harfinin peltek olduğu bilinerek telaffuzuna hususiyet gösterilmelidir, med harfinden (ي) sonra hemze (ل) geldiği için medd-i munfasıl olması sebebiyle 4 elif (en az 1 elif) miktarı uzatılmalıdır. (Cüreysî, 2018: 279)

أَطْعَمَهُمْ: Baştaki hemzede (ل) teshil yapmaktan kaçınmalı, harf ince ses ile telaffuz edilmelidir. ط harfi ise kalın okunmalıdır. ع harfi a sesiyle değil, ince şekilde seslendirilmelidir. Kelime sonundaki sakin م harfinden sonra harekeli م gelmesi sebebiyle idğâm-ı misleyn mea'l-ğunne olduğu için 1.5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. (Cüreysî, 2018: 266)

مِنْ جُوعٍ: Sakin ن sonrası ج harfi geldiği için ihfâ yapılmalı, 1.5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. ج harfinin ince harf olduğuna dikkat edilmeli “cû” şeklinde kalın okumaktan kaçınmalı, ع harfi de hemze gibi telaffuz edilmemelidir.

جُوعٍ وَأَمَّنَهُمْ: Tenvinli ع harfinden sonra و geldiği için idğâm mea'l-ğunne olması sebebiyle 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalı, hemze kesinlikle ince sesle okunmalıdır.

*İdğâm mea'l-ğunnedeki ğunnenen kastın harfin üzerinde sadece bir miktar beklemekten ibaret olmadığı unutulmamalıdır. Ğunne yaparken sesin ağzın gerisine doğru, genize aktarılması gerekmektedir. Özellikle vav ve ي harflerinin idğâmında bu eksik uygulama çok yapılabildiği için azami dikkat gösterilmelidir.

وَأَمَّنَهُمْ مِنْ: harfinde dudaklar ileride olmalı, hemzeyi mutlaka ince sesle okunmalıdır. Sakin م harfinden sonra harekeli م gelmesi sebebiyle idğâm-ı misleyn mea'l-ğunne olduğu için 1.5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır.

مِنْ خَوْفٍ: Sakin ن sonrası خ harfi geldiği için ızhâr¹² olması sebebiyle burada ğunnesiz, tutulmadan okunmalı, hareke verilmemelidir. Kelime sonunda medd-i lîn olduğu için en az 1 elif miktarı و harfinin üzerinde uzatma yapılmalıdır. Kelime sonundaki ف harfi de okuyuşta gösterilmeli, yutulmamalıdır.

2.4. Maun Sûresi

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ (۱) فُذِّكَ الَّذِي يَدْعُ الْبَيْتِيمِ (۲) وَلَا يَخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ (۳) فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (۴) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (۵) الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ (۶) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (۷)

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ

أَرَأَيْتَ: أ ince, ر kalın, ikinci أ ince okunmalıdır.

الَّذِي: harfinin peltek olduğu bilinerek telaffuzuna hassasiyet gösterilmelidir.

يُكَذِّبُ: harfinin peltek telaffuzuna dikkat edilmeli, ب harfi bu şekilde kalın değil ince sesle okunmalıdır.

فُذِّكَ الَّذِي يَدْعُ الْبَيْتِيمِ

فُذِّكَ: harfini peltek ve ince sesle okunmalıdır.

الَّذِي: harfinin peltek olduğu bilinerek telaffuzuna hususiyet gösterilmelidir.

¹² Sakin ن sonrasında “ع-ح-خ-غ” harflerinden birisi harekeli olarak gelirse ızhâr olur. bk. ed-Dimyâtî, 2006, 31.

يُؤْعُ: د harfi ince sesle okunmalı, ع harfi beyniyye sıfatı gereği ses bir miktar akıtılarak ve ince şekilde telaffuz edilmelidir.

الْيَتِيمَ: Sakin ل harfine hareke verilmemelidir.

وَلَا يَخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ

وَلَا harfinde dudaklar önde olmalı, ل harfi kalın değil ince sesle okunmalıdır.

يَخْضُ ح harfi kalın değil ince telaffuz edilmeli, ض harfi ط harfi gibi sert şekilde okunmamalı, istitâle¹³ sıfatı gereği harfin sesi bir miktar akıtılmalıdır.

عَلَى: ع ve ل kalın değil ince sesle okunmalıdır.

طَعَامِ: ط harfi kalın, ع harfi ince telaffuz edilmelidir.

الْمُسْكِينِ: Sakin ل harfine hareke vermekten sakınılmalı, ك harfinin telaffuzuna dikkat edilmelidir.

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ

فَوَيْلٌ: ف ve و harflerinin ikisi de dudak harfleri olduğu için telaffuzlara dikkat edilmeli, و harfinde dudaklar mutlaka ileride, ف harfinde ise geride olmalıdır. Kelime sonundaki tenviden sonra harekeli ل harfi geldiği için idğâm bilâğunne¹⁴ olduğu için ğunnesiz, tutulmadan idğâm yapılmalıdır.

لِلْمُصَلِّينَ: Sakin ل harfine hareke verilmemelidir. م harfi ince, ص harfi kalın sesle okunmalıdır. ل harfinde de “lın” şeklinde kalından inceye ses geçişi olmamalıdır.

الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ

الَّذِينَ: ذ harfinin peltek olduğu bilinerek telaffuzuna hassasiyet gösterilmelidir.

هُمْ: Sakin م harfine hareke verilmemelidir.

عَنْ: ع harfi ince okunmalı, sakin ن sonrası ص harfi geldiği için ihfâ yapılmalı, 1.5 elif (en az 1 elif) miktarı tutulmalıdır. Buradaki ihfâyı tatbik esnasında dilin kabartılarak sesi kalınlaştırmaktan kaçınılmalıdır.

صَلَاتِهِمْ: ص harfi kalın ancak ل harfi ince sesle telaffuz edilmelidir.

سَاهُونَ: س ve ه harfleri kalın değil mutlaka ince okunmalıdır.

الَّذِينَ هُمْ يَرَاُونَ

الَّذِينَ: ذ harfinin peltek olduğu bilinerek telaffuzuna dikkat edilmelidir.

هُمْ: Sakin م harfine hareke verilmemelidir.

يَرَاُونَ: ر harfi kalın, hemze (و) ince sesle okunmalıdır. Med harfiyle (ل) hemzenin (و) aynı kelime içinde gelmesi sebebiyle medd-i muttasıl olduğu için 4 elif (en az 2 elif) miktarı uzatılarak okunmalıdır.

وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ

¹³ ض harfine mahsus bir sıfat olup dilin yan tarafının başından sonuna kadar sesin uzamasını ifade eder. bk. Küçük, 2017: 69.

¹⁴ Sakin ن sonrasında “ر، ل” harflerinden birisi harekeli olarak gelirse idğâm bilâğunne olur. bk. İbnü'l-Cezerî, 2/23.

وَيَمْنَعُونَ: Sakin م tutulmadan ve hareke verilmeden okunmalı, ع harfi ise kalın değil ince sesle telaffuz edilmeli, özellikle hızlı okuyuşlarda ع harfinden sonra gelen med harfine (و) dikkat edilmeli 1 elif miktarı uzatılmalıdır.

الْمَاعُونَ: Sakin ل harfine hareke verilmemeli, م ve ع harfleri kesinlikle kalın değil ince sesle telaffuz edilmelidir.

2.5. Kevser Sûresi

إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (۳) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ (۲) إنا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثُرَ (۱)
إنا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثُرَ (۱)

إنا: Müşedded ن harfinde idğâm-ı misleyn mea'l-ğunne olması sebebiyle 1.5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. Harf-i med sonrasında hemze (إ) ayrı kelimedede geldiği için medd-i munfasıl olduğu dikkate alınarak 4 elif (en az 1 elif) miktarı uzatılarak okunmalıdır.

أَعْطَيْنَاكَ: hemze ince sesle okunmalı, teshil¹⁵ edilerek telaffuzdan kaçınılmalıdır. ع harfi hemze gibi veya uzatma harfine ibdal edilerek okunmamalı, beyniyye sıfatı gereği sesi bir miktar akıtılmalı, ط harfi kalın okunmalı, ن ise mutlaka ince sesle telaffuz edilmelidir.

الْكُوْثُرُ: Sakin ل harfine hareke verilmemeli, ك ve و harflerinin telaffuzlarına dikkat edilmelidir. ث harfi peltek ve ince, ر harfi ise kalın okunmalıdır.¹⁶

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ

فَصَلِّ: ف ince, ص kalın, ل da ince sesle okunmalıdır.

لِرَبِّكَ: ر harfi kalın okunmalı ك harfinin telaffuzuna dikkat edilmelidir.

فَصَلِّ لِرَبِّكَ: Aynı harekeli iki aynı harf (ل) yan yana geldiği için, ayrı kelimelerde olduğunu izhar için ikinci ل harfine vurgu yapılmalı, “لِرَبِّكَ” şeklinde okuyuştan kaçınılmalıdır.

وَأَنْحَرْ: و harfinde dudaklar ileride olmalı, sakın nun harfindeki izhâr dolayısıyla tutulmadan okunmalı ve hareke vermekten kaçınılmalıdır. ح harfi ۵ gibi telaffuz edilmemeli, ر harfi kalın okunmalıdır. (Cüreysi, 2018: 253)

إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ

إِنَّ: Şeddeli ن harfinde idğâm-ı misleyn mea'l-ğunne olması sebebiyle 1.5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. ن harfi uzatılmadan okunmalıdır.

شَانِئَكَ: ش harfi kalın değil ince sesle okunmalı, hemzeyi (۶) teshil ederek veya ي harfine ibdal ederek okumaktan kaçınılmalı, ك harfinin telaffuzuna da ihtimam gösterilmelidir.

هُوَ الْأَبْتَرُ: ه harfi ۵ ile karıştırılmamalı, sakın ل harfine hareke verilmemelidir. ب harfindeki kalkalenin önceki harfin harekesine uygun şekilde uygulanmasına ihtimam gösterilmeli, ت harfi ince, ر harfi ise kalın okunmalıdır.

2.6. Kâfirûn Sûresi

¹⁵ Teshil, sert bir telaffuz yapısına sahip hemzenin yumuşatılması, ۵ harfine benzer şekilde okunmasıdır. bk. Dimyâtî, *İthafü fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbeate aşer*, 381.

¹⁶ Önceki kelimenin sonundaki ك harfinin bu kelimenin başında olduğu izlenimini verecek şekilde, “كَالْكُوْثُرُ” okunmaktan kaçınılmalıdır.

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾
قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ

قُلْ: Sakin ل harfine hareke verilmemeli, kelime “De ki” şeklindeki manasına işaretten vurgulu okunmalıdır.

يَا أَيُّهَا: Harf-i medden (l) sonra hemze (î) ayrı kelimelerde geldiği için medd-i munfasıl olur ve 4 elif (en az 1 elif) miktarı uzatılması gerekir. Kelime başındaki hemze, kat‘ hemzesi¹⁷ (î) olduğu için kesinlikle teshil edilerek okumaktan kaçınılmalı, bunun için hemze vurgulu okunmalıdır.

أَيُّهَا: ه harfini okurken kalın değil mutlaka ince telaffuz edilmelidir.

الْكَافِرُونَ: Sakin ل harfine hareke verilmemeli, ك harfi ince, ر harfi kalın okunmalı, sondaki ن harfinin inceliği okuyuşta mutlaka gösterilmelidir.

لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ

لَا: Kesinlikle kalın okunmamalıdır. Ardından ا gelmesi sebebiyle medd-i munfasıl olur, 4 elif (en az 1 elif) miktarı uzatılması gerekir.

أَعْبُدُ: Baştaki kat‘ hemzesi (î) yutulmamalı, teshil edilmemeli, ع harfinin telaffuzuna ihtimam gösterilmelidir; “aâbudu” şeklindeki okuyuşta sakınılmalıdır. ب ve د harflerinin ince sesle telaffuz edilmesine dikkat edilmelidir.

مَا: م harfi kalın değil ince sesle telaffuz edilmelidir.

تَعْبُدُونَ: ت harfi ince okunmalı, ع harfi boğazın ortasından telaffuz edilmeli, taâbudûn şeklinde uzatarak bir okuyuşta uzak durulmalıdır. ب ve د harfleri mutlaka ince sesle okunmalıdır.

وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ

وَلَا: و harfinde dudaklar önde olmalı, ل kesinlikle kalın okunmamalıdır. Ardından ا gelmesi sebebiyle medd-i munfasıl olur, 4 elif (en az 1 elif) miktarı uzatılması gerekir.

أَنْتُمْ: Baştaki kat‘ hemzesine (î) dikkat edilmeli, sakın ن sonrasında ت harfi geldiği için ihfâ yapılmalı, 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutulmalıdır. Sondaki sakın م harfine hareke verilmemelidir.

عَابِدُونَ: ع harfi ince sesle telaffuz edilmeli, د harfini de kalın okumaktan kaçınılmalıdır.

مَا: م harfi kalın değil ince sesle telaffuz edilmelidir.

أَعْبُدُ: Baştaki kat‘ hemzesi (î) vurgu ile okunmalı, ع harfinin telaffuzuna ihtimam gösterilmelidir. Kelime sonunda د harfindeki kalkale kalın değil ince, öncesindeki harfin harekesine uygun bir sesle uygulanmalıdır.

وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ

وَلَا: ل kalın okunmamalıdır. Ardından ا gelmesi sebebiyle medd-i munfasıl olur, 4 elif (en az 1 elif) miktarı uzatılması gerekir.

¹⁷ Kat‘ hemzesi, kelime başlarında bulunan, kendisinden öncekine birleştirildiği zaman dahi okunması gereken hemzelerdir. bk. Durmuş, 1998, 17/193.

أنا: Baştaki kat' hemzesi (ا) vurgulu okunmalı, ن harfinden sonra önünde her ne kadar elif bulunsa da uzatılmadan okunmalıdır.

عَابِدٌ مَا: ع harfi ince sesle telaffuz edilerek med ile (uzatılarak) okunmalıdır. Tenvinden sonra م harfi geldiği için idğâm mea'l-ğunne olması sebebiyle 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. م harfi de kesinlikle ince sesle telaffuz edilmelidir.

عَبْدُكُمْ: ع harfi boğazın ortasından ve ince sesle telaffuz edilmelidir. د harfinden sonra ت harfi geldiği için idğâm-ı mütecâniseyn olmasından dolayı د harfi ت harfine katılarak عَيْتُمْ şeklinde okunmalıdır.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

لَكُمْ: ك telaffuzuna dikkat edilmeli, ince sesle okunmalı, sakın م harfine hareke vermekten kaçınılmalıdır.

دِينُكُمْ: ن ve ك harfleri kalın değil ince sesle okunmalıdır.¹⁸ Sakin م harfine hareke verilmemelidir.

و: و harfinde dudaklar ileride olmalıdır. Burada dudak harflerinden sakın م harfinin ardından yine dudak harfi olan و gelmesi sebebiyle için ızhâr-ı şefevî olduğu dikkate alınarak tutarak veya idğâm ederek telaffuzdan kaçınılmalıdır.

دين: Kelime sonunda, vakf edildiğinde sakın olan ن harfine hareke verilmemelidir.

2.7. Nasr Sûresi

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (۱) وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا (۲) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَعِذْ بِهِ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا (۳)

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ

إِذَا: د harfi peltek ve ince sesle telaffuz edilmelidir.

جَاءَ: ج harfi kalın değil ince sesle telaffuz edilmeli, med harfinden sonra ء geldiği için medd-i muttasıl olması hasebiyle 4 elif (en az 2 elif) miktarı uzatılarak okunmalıdır.

نَصْرُ: ن harfi ince, ص ve ر harfleri mutlaka kalın sesle telaffuz edilmelidir. Bu kelimeyi önceki kelimeden ayırmak için ن harfine vurgu yapılmalı, نَصْرُ şeklinde okumaktan kaçınılmalıdır.

الله: Ortadaki ل kalın okunmalı, ه harfi ile ح harfinin telaffuzu karıştırılmamalıdır.

وَالْفَتْحُ: و harfinde dudaklar ileride olmalı, sakın ل harfine hareke verilmemelidir. Kelime sonunda vakfedildiğinde iki sakın harf (تْح) yan yana geldiği için; hem ت harfini hem de ح harfini hareke vermeden, duyulacak şekilde telaffuz edilmelidir.

وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا

وَرَأَيْتَ: و harfinde dudaklar önde olmalı, ر kalın, أ ince telaffuz edilmelidir. ت harfi د harfi gibi yumuşak okunmamalıdır.

النَّاسَ: ن harfinde idğâm-ı şemsiyye mea'l-ğunne olduğu için 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutulmalı, ن kalın değil mutlaka ince sesle telaffuz edilmelidir. (Çetin, 2008: 244.)

¹⁸ ن harfinde zaman zaman esre (.) hareke ile okunduğu görülebilmekte, mutlaka damme (´) harekeyle okunması gerektiği bilinmelidir.

يَدْخُلُونَ: د harfindeki kalkale ince sesle, öncesindeki harekeye uygun şekilde olmalı, ح harfi kalın, ل harfi ince sesle telaffuz edilmelidir.

فِي دِينٍ: Her iki kelimedede de bulunan med harfleri (ي) ihlal edilmemeli, l'er elif miktarı uzatılmalıdır.

اللَّهُ: Ortadaki ل ince okunmalı, ه harfi ile ح harfinin telaffuzu karıştırılmamalıdır.

أَفْوَاجًا: ف ve و harfleri dudak harfleri olduğu için birbirine karışmasına, idğâm edilmesine mani olunmalı: ف okunduktan sonra و da dudak mutlaka öne çıkarılmalıdır. Kelime sonunda durulduğunda vaki olan medd-i ivaz¹⁹ uygulanırken و ve ج harflerinin ince olduğuna dikkat edilerek okunmalı, “vaâcâ” şeklindeki kalın şekilde telaffuzdan kaçınmalıdır.

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا

فَسَبِّحْ: ف harfi و gibi yumuşak telaffuz edilmemeli, س harfi ince okunmalıdır. ح harfi ه gibi okunmamalıdır.

بِحَمْدِ: ح harfi ه ile karıştırılmamalı, sakın م harfine hareke verilmemelidir.

رَبِّكَ: ر kalın okunmalı, ك harfinin telaffuzuna ihtimam gösterilmelidir.

وَاسْتَغْفِرْهُ: Bu kelimedeki her harf ihtimam gösterilerek telaffuz edilmelidir, zira her birinde hata ihtimali söz konusudur: و harfinde dudaklar önde olmalı, س harfinde ses bir miktar akıtılmalı (İbnü'l-Cezerî, 2007: 33), ت harfi ince bir sesle ve sert bir şekilde telaffuz edilmeli, د gibi telaffuzdan kaçınılmalıdır. غ harfi hem kalın hem de yumuşak seslendirilmeli, ق harfi gibi sert okunmamalıdır. ف harfi و harfi gibi telaffuz edilmemeli, ر harfi mutlaka ince okunmalıdır. Kelime sonundaki ه harfi, özellikle burada vakfedildiği takdirde öncesi de sakın olduğu için yutulmamalı, telaffuzda gösterilmeli ancak ح harfi ile de karıştırılmamalıdır.

إِنَّهُ: ن harfinde idğâm-ı misleyn mea'l-ğunne olduğu için 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutulmalıdır. Kelime sonundaki ه harfi zamir olduğu ve önceki harf de harekeli olduğu için 1 elif miktarı uzatılarak okunmalıdır. (İbnü'l-Cezerî, ts.: 1/239)

كَانَ: ك harfi kalın değil ince sesle telaffuz edilmelidir.

تَوَّابًا: و harfinde dudaklar önde olmalı, و ve ب harfi kalın değil mutlaka ince sesle telaffuz edilmeli, iki harf de 1 elif miktarı uzatılarak okunmalıdır.

2.8. Tebbet Sûresi

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ (۱) مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ (۲) سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (۳) وَأَمْرَاتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ (۴) فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ (۵)

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ

تَبَّتْ: ب harfinin sesi akıtılmamalıdır, sakın ت harfi telaffuzda duyurulmalıdır.

يَدَا: ي ve د harfleri ince sesle okunmalıdır. Kelime sonundaki med harfinden (l) hemze (l) ayrı kelimelerde gelmesi sebebiyle medd-i munfasıl olduğu ve 4 elif (en az 1 elif) miktarı uzatılarak okunması gerektiği unutulmamalıdır.

¹⁹ İki üstün ile biten kelimelerde vakfedildiğinde sakın nun harfinin yerine, ona bedel olarak elif harfi getirilmesi dolayısıyla bir elif miktarı uzatmayı ifade eder. bk. Komisyon, 2012: 41.

أبي: Kelime başındaki hemzenin (إ) kat' hemzesi olduğuna dikkat edilerek, teshil edilmeden okunmalıdır.

لَهَبٍ وَتَبَّ: ه harfi ح harfi gibi okunmamalıdır. ب harfindeki tenviden sonra و harfi geldiği için vaki olan idğâm mea'l-ğunne sebebiyle, 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. وَتَبَّ kelimesinin sonunda yer alan ب harfindeki şedde (◌) bulunması ve vakıf halinde ب harfinin sakin olmasından dolayı kalkale meydana gelmesinden dolayı; önce şedde gösterilmeli, sonra kalkale yapılmalıdır. Bu kelimeye doğru uygulama bir fem-i muhsin bir üstada müracaat edilmelidir.

مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ

مَا أَغْنَىٰ: م harfi kalın değil ince sesle okunmalı, med harfi (إ)'nden sonra hemze (إ) gelmesi sebebiyle 4 elif (en az 1 elif) miktarı uzatılarak okunmalıdır. غ harfi ق gibi sert değil, yumuşak ve kalın sesle telaffuz edilmeli, ن harfi ince sesle okunmalıdır.

عَنْهُ: Sakin ن harfine hareke verilmemeli, ه harfi uzatılmamalıdır.

مَالُهُ: م ve ل harfleri kalın değil ince sesle telaffuz edilmelidir, kelime sonundaki zamir (ه), öncesi harekeli olduğu için 1 elif miktarı uzatılarak okunmalıdır.

وَمَا: و harfinde dudaklar önde olmalı, م harfi kalın değil mutlaka ince sesle telaffuz edilmelidir.

كَسَبَ: ك harfinin telaffuzuna ihtimam gösterilmeli, س harfi kalın değil ince sesle okunmalı, ب harfindeki kalkale sesinin ince olmasına ve önceki harfin harekesine uygun olmasına dikkat edilmelidir.

سَيَصِلُنَّ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ

سَيَصِلُنَّ: ي kısmında biri ince (ي) diğeri kalın (ص) olan harflerin telaffuzlarını karıştırmamalı “seyas” veya “seyes” şeklindeki seslendirmeden kaçınmalı, ل harfini de ince sesle okunmalıdır.

نَارًا: ن harfi ince, ر harfi kalın sesle telaffuz edilmelidir.

ر harfindeki tenviden sonra ذ harfi geldiği için ihfâ yapılmalı, 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır.

ذَاتَ: ذ harfi peltek ve ince sesle telaffuz edilmelidir.

لَهَبٍ: ه harfi ح gibi okunmamalı, kelime sonunda durulduğu takdirde ب harfindeki kalkale, ince sesle ve önceki harfin harekesi dikkate alınarak yapılmalıdır.

وَأَمْرَأَتُهُ: ه harfi ح gibi okunmamalı, kelime sonunda geçiş yapıldığı takdirde ب harfindeki tenviden sonra ise و geldiği için idğâm mea'l-ğunne yapılmalı, 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır.

وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْخَطْبِ

وَأَمْرَأَتُهُ: و harfinde dudaklar ileride olmalı, sakin م harfine hareke verilmemelidir. ر harfi kalın, hemze (إ) ince okunmalı, kelime sonundaki ه harfi okuyuşta duyurulmalı ancak ح gibi telaffuzdan kaçınılmalıdır. Kelime sonunda vakıf yapılmayıp geçilecek olursa kelime sonundaki zamir (ه), öncesi harekeli olduğu için 1 elif miktarı uzatılarak okunmalıdır.

حَمَّالَةَ: ح harfinin ince şekilde telaffuzuna dikkat edilmeli, م harfinde bulunan şedde sebebiyle 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalı, م harfi maâ şeklinde kalınlaştırılmamalı, ince okunmalıdır.

الْحَطْبُ: Kelime başındaki sakin ط harfine hareke verilmemeli, ح harfi ه gibi okunmamalıdır. ط harfinin telaffuzuna dikkat edilmeli ve kalın sesle okunmalıdır. ب harfindeki kalkalenin ise ince sesle ve önceki harekeye uygun şekilde uygulanmasına ihtimam gösterilmelidir.

فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّنْ مَّسَدٍ

فِي جِيدِهَا: 2 kelimedeki üç med harfi (ي, ل) sebebiyle hepsi aynı miktarda (1 elif) uzatılarak okunmalıdır. ه harfi ح harfi gibi veya kalın bir sesle telaffuz edilmemelidir.

حَبْلٌ: ح harfi ه gibi telaffuz edilmemeli, ب harfindeki kalkalenin ince olmasına özen gösterilmelidir. ل harfindeki tenviden sonra م harfi geldiği için idğâm mea'l-ğunne yapılmalı, 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutulmalıdır.

مِّنْ مَّسَدٍ: Sakin ن sonrasında م harfi gelmesi hasebiyle idğâm mea'l-ğunne 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak uygulanmalıdır.

د harfindeki kalkalenin ince sesle ve önceki harf harekesine uygun biçimde uygulanmasına ihtimam gösterilmelidir.

2.9. İhlas Sûresi

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

قُلْ: ق harfinin kalın şekilde ve ك gibi telaffuz edilmemesine ihtimam gösterilmeli, “De ki” manasına işaretten kelime vurgulu okunmalıdır.

هُوَ: و harfi ه harfinden sonra telaffuzda sönük kalabilmektedir. Bu sebeple و harfinde dudakların öne çıkarılması özellikle önem arz etmektedir.

اللَّهُ: Ortadaki ل kalın okunmalı, ه harfi ح gibi telaffuz edilmemelidir.

أَحَدٌ: Kelime başındaki kat' hemzesi (أ) yumuşatılarak, teshil edilerek okunmamalıdır. ح harfi ه gibi telaffuz edilmemeli, د harfindeki kalkalenin ince sesle ve önceki fetha harekeye uygun şekilde tatbikine özen gösterilmelidir.

أَحَدٌ (١) اللَّهُ **: 1. âyet sonunda durmayıp geçilmek istenildiğinde birçok kimse tarafından “ehadü lillêhi” şeklinde yanlış geçiş yapıldığına şahit olabilmekteyiz. Burada vasıl yapılması halinde أَحَدٌ kelimesinin sonundaki tenvinli د harfi (دُنْ), sakin harf kesre harekeyle harekelenir kaidesi (Medinetü'l-İlmiyye, 2012: 277) gereğince, diğer kelimeye geçişte sakin ن harfine kesre hareke eklenerek “أَحَدُنِ اللّٰهِ” (ehadünillêhi) şeklinde okunmalıdır.

اللَّهُ الصَّمَدُ

اللَّهُ: Baştaki hemze kalın değil mutlaka ince sesle, ortadaki ل ise kalın sesle okunmalı, ه harfi ح harfi gibi telaffuz edilmemelidir.

الصَّمَدُ: ص harfi kalın, م harfi ince sesle okunmalıdır. Kelime sonundaki د harfindeki kalkalenin ince ve öncesindeki fetha harekenin sesine uygun şekilde telaffuz edilmesine ihtimam gösterilmelidir.

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ

لَمْ: sakin م harfine hareke verilmemelidir.

يَلِدُ: د harfindeki kalkale ince ve öncesindeki kesre harekenin sesine uygun şekilde uygulanmalıdır. Ayrıca buranın âyet sonu olmadığı veya burada durak işareti yer almadığı göz önünde bulundurulmalı, duraklama, sekte benzeri şekilde okuyuştan kaçınılmalıdır.

وَلَمْ: و harfinde dudaklar ileride olmalı, sakin م harfine hareke verilmemelidir.

يُولِدُ: ي harfi kalın değil ince sesle okunmalı, med harfi (و) olduğu dikkate alınarak okunmalıdır. Kelime sonundaki د harfindeki kalkaleyi, öncesindeki fetha harekenin sesine uygun şekilde uygulamada ihtimam gösterilmelidir.

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

وَلَمْ: و harfinde dudaklar ileride olmalı, sakin م harfine hareke verilmemelidir.

يَكُنْ لَهُ: Sakin ن sonrasında ل harfi geldiği için idğâm bilâğunne olur. Bu sebeple يَكُنْ لَهُ şeklinde okunması gerekir. (Cüreysi, 2018: 258) Ancak buradaki ك harfini kalın değil, ince okunmasına dikkat edilmelidir.

لَهُ: Zamirin (ه) öncesindeki harf harekeli olduğu için 1 elif miktarı uzatılarak okunmalıdır.

كُفُوًا: ف ve و harfleri dudak harfleri olduğu için birbirine karışmasına, idğâm edilmesine mani olunmalı, harflerin doğru telaffuzu için özen gösterilmelidir.

أَحَدٌ: Hemze (أ) ince okunmalı, ح harfi ه harfi gibi telaffuz edilmemeli veya kalın okunmamalıdır. د harfindeki kalkalenin ince sesle ve öncesindeki fetha harekenin sesine uygun şekilde uygulamada ihtimam gösterilmelidir

2.10. Felak Sûresi

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (۱) مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (۲) وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (۳) وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (۴) وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (۵)

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ

قُلْ: ق harfini ك gibi telaffuz etmemeye ihtimam gösterilmeli, “De ki” manasına işareten kelime vurgulu okunmalıdır.

أَعُوذُ: Hemze (أ), ع ve ذ harfleri kalın değil ince sesle okunmalı, ع harfinden sonraki med harfine (و) dikkat edilmeli, 1 elif miktarı uzatılarak okunmalı, ذ harfinin peltek harflerden olduğu unutulmamalıdır.

بِرَبِّ: ب harfleri ince, ر kalın şekilde seslendirilmelidir.

الْفَلَقِ: Kelime başındaki sakin ل harfine hareke verilmemelidir. ف ve ل harfleri ince okunmalı, ق harfinde durulduğu zaman ortaya çıkan kalkalenin kalın sesle ve kuvvetli olmasına ihtimam gösterilmelidir.

مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ

مِنْ: Sakin ن sonrasında ش harfi geldiği için ihfâ yapılmalı, 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır.

شَرِّ kelimesindeki ر harfinin harekesi kesre olması hasebiyle mutlaka ince okunması gerektiği unutulmamalıdır.

مَا: م kalın değil ince sesle okunmalıdır.

خَلَقَ: Sırasıyla خ kalın, ل ince, ق kalın sesle telaffuz edilmelidir. ق harfinde durulduğu zaman ortaya çıkan kalkalenin kalın sesle ve kuvvetli olmasına ihtimam gösterilmelidir.

وَمِنْ شَرِّ عَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ

وَمِنْ: harfinde dudaklar önde olmalıdır. Sakin ن sonrasında ش harfi geldiği için ihfâ yapılmalı, 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır

شَرِّ kelimesindeki ر harfinin harekesi kesre olması hasebiyle mutlaka ince okunması gerektiği unutulmamalıdır.

عَاسِقٍ: غ harfi ق gibi sert değil yumuşak ve kalın bir sesle telaffuz edilmeli, س harfi ince, ق harfi de gın şeklinde değil gın şeklinde kalından inceye doğru sesle ama uzatılmadan okunmalıdır.

إِذَا: ذ harfi peltek telaffuz edilmeli, kalın değil ince sesle ve uzatılarak okunmalıdır.

وَقَبَ: harfinde dudaklar önde ve ince sesle, ق kalın, ب ince olmalıdır. Kalın harften sonra geldiği için ب harfindeki kalkale kalın sese meylettirilmemeli, harfin aslına uygun biçimde ince sesle okunmalıdır.

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ

وَمِنْ: harfinde dudaklar önde olmalı, sakin ن sonrasında ش harfi geldiği için ihfâ yapılmalı, 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır.

شَرِّ kelimesindeki ر harfinin harekesi kesre olması hasebiyle mutlaka ince okunması gerektiği unutulmamalıdır.

النَّفَّاثَاتِ: harfinde idğâm-ı şemsiyye mea'l-ğunne olması sebebiye 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. ف ve ث harfleri kalın değil mutlaka ince sesle uzatılmalı, ث harfinin peltekliliğine dikkat edilmelidir.

الْعُقَدِ: Kelime başındaki sakin ل harfine hareke verilmemeli, ع harfi ince, ق harfi kalın sesle okunmalı, د harfindeki kalkale ince ve öncesindeki fetha hareketinin sesine uygun şekilde uygulanmalı, ق harfinin kalın sesinden tefrik edilmelidir.

وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ

وَمِنْ: harfinde dudaklar önde olmalı, sakin ن sonrasında ش harfi geldiği için ihfâ yapılmalı, 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır.

شَرِّ kelimesindeki ر harfinin harekesi kesre olması hasebiyle mutlaka ince okunması gerektiği unutulmamalıdır.

حَاسِدٍ: ح harfi kalın değil ince sesle, uzatılarak telaffuz edilmelidir,

إِذَا: ذ harfi peltek olarak seslendirilmelidir.

حَسَدَ: ح ve س harfleri kalın değil ince olarak telaffuz edilmelidir. د harfindeki kalkalede önceki harfin fetha hareketine uygun şekilde uygulamaya özen gösterilmelidir.

2.11. Nâs Sûresi

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَهِ النَّاسِ ﴿٣﴾ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ الْجِنَّةِ

وَالنَّاسِ ﴿٦﴾

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ

قُلْ harfinin telaffuzuna, kalınlığına ihtimam gösterilmeli, ك gibi telaffuz edilmemeli, “De ki” manasına işareten kelime vurgulu okunmalıdır.

أَعُوذُ: Hemze (أ), ع ve ذ harfleri kalın değil ince sesle okunmalıdır. ع harfinden sonraki med harfine (و) dikkat edilmeli, 1 elif miktarı uzatılarak okunmalı, ذ harfinin peltek olduğu bilinerek telaffuz edilmelidir.

بِرَبِّ: ب harfleri ince, ر kalın seslendirilmelidir.

النَّاسِ: ن harfinde idğâm-ı şemsiyye mea'l-ğunne olması sebebiye 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. ن harfi “nâs” şeklinde kalın değil mutlaka ince sesle telaffuz edilmelidir. Kelime sonundaki س harfi yutulmamalı, duyurulacak şekilde seslendirilmelidir.

مَلِكِ النَّاسِ

مَلِكِ م harfi kalın değil ince sesle okunmalı ve uzatma yapılmamalı, ك harfinin telaffuzuna dikkat edilmelidir.

النَّاسِ: ن harfinde idğâm-ı şemsiyye mea'l-ğunne olması sebebiye 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. Kelime sonundaki س harfi yutulmamalı, duyurulacak şekilde seslendirilmelidir.

إِلَهِ النَّاسِ

إِلَهِ ل harfi kalın değil mutlaka ince sesle telaffuz edilmelidir.

النَّاسِ: ن harfinde idğâm-ı şemsiyye mea'l-ğunne olması sebebiye 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. Kelime sonundaki س harfi yutulmamalı, duyurulacak şekilde seslendirilmelidir.

مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ

مِنْ: Sakin ن sonrasında ش harfi geldiği için ihfâ yapılmalı, 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır.

شَرِّ kelimesindeki ر harfinin harekesi kesre olması hasebiyle mutlaka ince okunması gerektiği unutulmamalıdır.

الْوَسْوَاسِ: Sakin ل harfine hareke verilmemelidir. و harflerinde dudaklar önde olmalı, ortadaki sakin س harfi hızlıca geçilmeden, duyulacak şekilde telaffuz edilmelidir.

الْخَنَّاسِ: Sakin ل harfine hareke verilmemelidir. ن harfinde idğâm-ı misleyn mea'l-ğunne olması sebebiye 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır. ن harfi kalın değil ince bir şekilde seslendirilmelidir. Kelime sonundaki س harfi yutulmamalı, duyurulacak şekilde seslendirilmelidir.

الَّذِي يُوسُّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ

الَّذِي ذ harfinin ince ve peltek olduğu bilinerek seslendirilmelidir.

يُوسُّسُ و harflerinde dudaklar önde olmalı, ortadaki sakin س harfi hızlıca geçilmeden, duyulacak şekilde telaffuz edilmelidir.

صُذُور: ص kalın, د ve ر harfleri ince sesle telaffuz edilmelidir. د harfinden sonra gelen med harfî (و) dikkate alınarak, د harfî 1 elif miktarı uzatılarak okunmalıdır.²⁰

النَّاسِ: ن harfînde idğâm-ı şemsiyye mea'l-ğunne olması sebebiyle 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalı, kelime sonundaki س harfî yutulmamalı, duyurulacak şekilde seslendirilmelidir.

مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ

الْجَنَّةِ: Kelime başındaki sakin ج harfine hareke verilmemeli, müşedded ن harfînde vaki olan idğam misleyn mea'l-ğunne sebebiyle 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalıdır.

وَالنَّاسِ: و harfînde dudaklar ileride olmalı, ن harfînde idğâm-ı şemsiyye mea'l-ğunne olması sebebiyle 1,5 elif (en az 1 elif) miktarı tutularak okunmalı, kelime sonundaki س harfî yutulmamalı, duyurulacak şekilde seslendirilmelidir.

Sonuç

Namaz kırâatinde lahn konusunun işlendiği bu çalışmada, tekbir, istiaze, besmele lafızları yanında, Fatiha sûresi ve sonrasında okunması mutata kabul edilen Fîl-Nâs arasındaki sûreler incelenmiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencileri ve din görevlilerinin okuyuşlarında şahit olunan ve kayda geçirilen hatalara işaret edilmiş ve nasıl düzeltilmesi gerektiği ifade edilmeye çalışılmıştır.

Bazı yerlerde lahn-ı celî olarak değerlendirilebilecek, harf/ hareke değişimi şeklinde gerçekleşen önemli hatalar yapıldığına dikkat çekilmiştir. Manaya etki edebilme durumu sebebiyle çok önemli olan bu hatalardan nasıl uzak durulacağı ifade edilmiştir.

Lahn-ı celî gibi çok mühim hataların yanında lahn-ı hafî şeklinde nitelendirilebilecek hataların çoğunlukta olduğu görülmüştür: Harflerin telaffuzlarındaki hatalar, ğunne ile okunacak yerlerdeki ihmaller vb. hususlardaki eksikler ifade edilmiş, gerekli düzeltmeler zikredilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in az bir kısmının tahlilini içermekle birlikte bu çalışma, kısa bir sûrede dahi ne kadar çok ve önemli okuyuş hatası (lahn) yapılabildiğini göstermektedir. Her biri hoca/hoca adayı vasfını haiz İlahiyat Fakültesi öğrencileri tarafından bu hataların yapılmaması gerektiği muhakkaktır. Zira mezuniyet sonrası vazifelendirilme durumu vuku bulduğu takdirde bu önemli hatalar hem temsil açısından zafiyet sebebi hem de o öğrenci için manevi bir vebal olacaktır.

Hâlihazırda vazifede olan din görevlilerinin okuyuşlarında bu gibi hataların bulunması ise ciddi şekilde üzerine durulması gereken bir husustur. Zira yoğun bir şekilde Kur'ân mesaisinin yapıldığı Ramazan aylarındaki mukabelelerde görevlilerin okuyuşlarında çok ciddi hatalara şahit olunabilmekte, uygulanması vacip olan; ihfâ, idğâm, iklâb vb. tecvid kaidelerinin adeta hiçe sayıldığı görülebilmektedir. Bilhassa teravîh namazlarında zamandan tasarruf etmek için yukarıda işaret edilen hatalardan birçoğuna düşülebilmektedir.

Çalışma boyunca işaret edilen yanlış okuyuşların meydana gelmemesi için tedbir alınması gerektiğinde şüphe yoktur. Bunun için İlahiyat Fakültelerinde verilen Kur'ân-ı Kerîm derslerine ehemmiyet atfedilmelidir: Yüzünden okumadaki eksiklerin giderilmesine ağırlık verilmekle birlikte, alınan ezberlerde tespit edilen mühim

²⁰ Bu kelime genellikle ya "suduuri" şeklinde ya da "südûri" şeklinde yanlış okunmaktadır. "sudûri" şeklinde telaffuz edilmelidir.

hataların talebe tarafından görülmesi ve düzeltilmesi sağlanmalıdır. Bunun için de ehil kimselerin derslere girmesi sağlanmalıdır. Zira sadece tecvid konusu anlatılarak ve yazılı sınav yapılarak Kur'ân derslerinin geçirildiği uygulamaların mevcudiyetini esfle bilmekteyiz.

Din görevlileri için de kurum içinden veya dışından ehil kimseler vasıtasıyla gerekli eğitimlerin verilmesi çok önem taşımaktadır. Her ne kadar son senelerde mülakatlardaki ciddiyetin artması, eğitim merkezlerinin çoğaltılması ve personelin tashih-i huruf eğitimlerinden geçirilmesi önemli faydalar sağlasa da halen yeterli olmadığına dair birçok örnek bulunmaktadır. 6 aylık tashih-i huruf eğitiminden geçmiş ve belgesini almış birçok kimsede, harf telaffuzlarında eksiklikler bulunduğu gibi, ğunnelerde, fer'i med miktarlarına riâyette gevşeklik görülebilmektedir. Burada eğitimi alan kimsenin kapasitesi kadar verilen eğitimin kalitesi ve eğitim sonunda yapılan sınavın ne kadar ciddiyetle uygulandığı hususu sorgulanmalı, gereken tedbirler alınmalıdır.

Kaynakça | References

- Aslan, Ö. (2003). Kur'ân Tilavetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, 357-372.
- Bakırcı, F. (2020). *Kur'ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı*. İstanbul: Yüksek Lisans Tezi.
- Cüreysi, M. M.N. (2018). Nihayetü'l-kavli'l-müfid fi ilmi't-tecvid. Kahire: Mektebetü Evlêdi's-Şeyh li't-Türâs.
- Çetin, A. (2003). Lahn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 27/55-56.
- Çetin, A. (2008). *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları.
- Çetin, A. (2011). Tecvid. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 40/253-254.
- Demirci, M. (2001). İstiâze. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 23/318-319.
- Durmuş, İ. (1998). Hemze, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 17/190-193.
- ed-Dânî, E. A. O. (2007). *Câmiu'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'*. Câmiatü's-Şêriga.
- ed-Dânî, E. A. O. (2000). *et-Tahtid fi'l-itkân ve 't-tecvid*. nşr. Gânim Kaddûri el-Hamed. Ürdün: Dâru Ammâr.
- ed-Dimyâtî, A. b. M. B. (2006). *İthafü fudalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbeate aşer*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Gürkan, M. (2013). Zelletü'l-Kârî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/225-227. TDV Yayınları.
- Halil b. Ahmed, E. A. *Kitâbü'l-Ayn alâ hurûfi'l-mu'cem*. nşr. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Işık, E. (1995). Fâtiha Sûresi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 12/252-254.
- İbnü'l-Cezerî, E. H. Ş. M. b. M. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*. Mektebetü't-Ticariyye.
- İbnü'l-Cezerî, E. H. Ş. M. b. M. (1986). *et-Temhid fi ilmi't-tecvid*. thk. Gânim Kaddûri el-Hamed. Müessesetü'r-Risâle.
- İbnü'l-Cezerî, E. H. Ş. M. b. M. (2007). *el-Mukaddimetü'l-Cezerî*. Lübnan: Dar el-Sâgî.

İbn Manzûr, C. M. b. M. (1990). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikr. "lhn" md.

Karaçam, İ. (2010). *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV).

Komisyon. (2012). *Tecvîd Risâlesi*. İstanbul: Üsküdar Yayınevi.

Köse, S. (2011). Tekbir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, 40/341-343.

Küçük, C. (2017). Kur'ân Harflerinin Sıfatları (Sıfat-ı Hurûf). *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (7), 63-77.

Medinetü'l-İlmiyye (2012). *İnâyetü'n-Nahv*. Karaçi: Mektebetü'l-Medîne.

Muhammed B. M. A. N. (2021). *Kuran tilavetinde yaygın hatalar: Fatıha sûresi örneği*. (çev. Nihat Temel). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Sarı, M. A. (1999). İbdâl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/55-56. TDV Yayınları. 19/263-265.

Tatlısu, M. (2021). Kur'ân Tilavetinde Lahn Olgusu: el-Mûdih fi't-Tecvîd Örneği. *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2, 194-213.

Tuğral, R. (2007). *Kur'ân- Kerîm'in Kolay Talimi*. İzmir İlahiyat Vakfı.

Tuncel, E. (2020). İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59, 105-129.

Structured Abstract

The Qur'an, which is stated to be preserved by Allah, has been carefully emphasized in every era. Since the time of the Prophet, believers have tried to prevent even the slightest mistake in the words of the Qur'an. The sensitivity on this issue can be seen in many narrations. The lahn, which deals with the mistakes made on the words of the Qur'an, is one of the issues that manifests as a result of this sensitivity. Lahn, which is given importance by recitation scholars and finds its place in almost all recitation sources, has meanings such as tune, melody, grammatical error in the dictionary. In terms of the science of recitation, it is the subject of examining the possible mistakes to be made while reading the Qur'an. It consists of two parts: lahn al-jalî and lahn al-khafî. Lahn al-jalî: It means clear error. The measure of the obviousness of the error is that it can be seen by anyone who is familiar with the science of tajweed or not. This is divided into 3 parts: a. Errors such as lahn al-jalî in the letter: Ibdâl of the letters, reading another letter instead of one letter, not reading the existing letter are included in this section. b. Lahn al-jalî that occurs in the movement: It is the lahn that occurs when the existing movement is changed or read differently. c. Lahn al-jalî that occurs in silence: These are the mistakes made by giving movement to the letters that are in a calm state.

Lahn al-Khafî: It means hidden error. They are errors that can only be noticed by those who know the science of tajweed. It is in two parts: a. Errors that can be noticed by those who have a basic knowledge of tajweed: Violation of precepts such as ihfa, idgham mea'l-ghunna, iqlâb are of this type. b. Errors that can be seen by those who have fully mastered the science of tajweed: Errors such as the pronunciation of the letter râ and the thick/thin reading of the word Allah are examples of this part.

In this study, the issue of prayer recitation within the scope of lahn will be examined. In the works written before, the points to be considered in some surahs were pointed out, but it was seen that these evaluations were made in a narrow scope. In this article, on the other hand, the possible mistakes to be made in the surahs between Surah al-Fatiha, which is directly related to the recitation of the recitation, which is one of the essential elements of prayer, and the Surahs between Fîl-Nâs, which is considered customary to be recited, are discussed comprehensively. In addition, the articles that have a place in the prayer service such as takbir, istiazah and basmala will be examined. The surahs and phrases that are the subject of the examination are evaluated based on the errors observed in the recitation of the Qur'an by the students studying in the Faculties of Theology and in the prayer recitation of the mosque officials. These evaluations and recommendations are made by taking into account the information we have gained during the training we have received from our masters, as well as the information based on the existing resources related to the field.

The aim here is to ensure that unseen/invisible errors are visible and to offer suggestions on how to correct them. Although the method of correcting errors in Qur'anic education is based on musafah, it is certain that this and similar studies are reminiscent and beneficial. In this direction, first of all, the mistakes made in the words of istiazah, basmala and takbir related to prayer, and then the places that can be misread in the surahs between Fatiha and Fîl-Nâs will be pointed out, and suggestions have been made on how to correct the mistakes.

It has been pointed out that in some places, important mistakes have been made in the form of letter/movement changes, which can be considered as lahn al-jalî. It is stated how to avoid these mistakes, which are very important due to their ability to affect the meaning. As a result of the research, it has been seen that in addition to very important errors such as lahn al-jalî, there are errors that can be described as lahn al-khafî in the

majority: Errors in the pronunciation of the letters, negligence in the places to be read with ğunna, etc. deficiencies were expressed and necessary corrections were mentioned.

Although it includes an analysis of a small part of the Qur'an, this study shows how many and important reading errors (lahn) can be made even in a short surah. It is certain that these mistakes should not be made by the students of the Faculty of Theology, each of whom has the qualification of a teacher/teacher candidate. Because if the situation of being assigned after graduation occurs, these important mistakes will be both a reason for weakness in terms of representation and a moral plague for that student.

There is no doubt that precautions should be taken to prevent the misreadings pointed out throughout the study. For this reason, importance should be attributed to the Qur'an courses given in the Faculties of Theology: Although the emphasis is on eliminating the deficiencies in reading, it should be ensured that the important errors detected in the memorizations are seen and corrected by the student. For this, it should be ensured that competent people attend the classes. Because we regret that there are practices in which Qur'anic lessons are passed only by explaining the subject of tajweed and conducting written exams.

Arap Dil Yapısında Hazif ve Metne Dayalı İncicamın Teşekkülündeki Rolü

Hazif in Arabic Language Structure and its Role in the Formation of Text-based Consistency

Öz

Metin dilbilimi, tek bir cümlemin parçalarına yönelik araştırmanın sınırlarının ötesine geçerek metnin genel yapısını tam bir birim olarak araştırmıştır. Metin, üzerinde anlaşmaya varılan bir grup cümlemin bir araya getirilmesi anlamına gelmez, daha ziyade metin, kendi bağdaşıklığını sağlayan ve metnin anlaşılmasına ve kullanılmasına olanak sağlayan bir dizi ilişki tarafından yönetilir. Metinsel analizin bazı yönleri, çünkü tutarlıktan yoksun bir metin, kendi iç mesajını okuyucuya iletmez. Metin öğelerinin uyumu, onu tutarlı ve birbirine bağlı bir birim haline getiren araçlarla sağlanır; bunlar araştırmacılar tarafından tanımlandığı gibi: yönlendirme, değiştirme, silmek, bağlantı ve sözcüksel tutarlılıktır. Araştırmamızda silmek işleminin metin bütünlüğünü nasıl sağladığını anlamak için bu araçlardan biri olan hazife odaklanacağız. Bu doğrultuda bu araştırmamızda silme olgusunu antik ve modern bilim adamlarının ve araştırmacıların bakış açısıyla ele alacak ve bu olguyu, türlerini ve koşullarını tanımlamada aralarındaki görüş birliği ve anlaşmazlık alanlarını tespit edeceğiz. Ve silme yoluyla metin bütünlüğü nasıl sağlanır? Bunu göstermek için Kur'an-ı Kerim'den örnekler aldık. Sonuçta hazifin metinsel bütünlüğü sağlayan faktörlerden biri olduğu ve diğer yöntemlerden daha az önemli olmadığı, çünkü metinde anlamı açıkça aktaracak yeterli kanıt bulunmadığı sürece silme gerçekleşmediği sonucuna vardık. silmek aynı zamanda okuyucuyu metnin tüm bölümlerine yakından bakmaya teşvik eden önceki veya sonraki referans yoluyla metinde tutarlılık yaratılmasına da katkıda bulunur; böylece metinde bulunan kanıtlara dayanarak metinden neyin silindiği bulunabilir. Bu durum yorumlama sürecini gerçekleştirmenin temelini oluşturur.

Anahtar kelimeler: Slime, Metinsel bütünlük, Okuyucu, Önceki referans, Sonraki referans

Abstract

Text linguistics has moved beyond the study of the parts of a single sentence to investigate the overall structure of the text as a complete unit. A text is not simply the assemblage of a group of agreed-upon sentences, but rather the text is governed by a set of relations that ensure its coherence and allow the text to be understood and used. Some aspects of textual analysis, because a text lacking coherence cannot convey its own internal message to the reader. The coherence of textual elements is achieved by means that make it a coherent and interconnected unit, as defined by the researchers: orientation, modification, ellipsis linking and lexical coherence. In our research, we will focus on one of these tools, the ellipsis, in order to understand how the ellipsis process ensures text coherence. Accordingly, in this research, we will examine the phenomenon of ellipsis from the perspective of ancient and modern scholars and researchers and identify the areas of agreement and disagreement between them in defining this phenomenon, its types and conditions. And how is textual integrity achieved through ellipsis? We took examples from the Qur'an to illustrate this. In the end, we concluded that ellipsis is one of the factors that ensure textual coherence and is no less important than other methods because ellipsis does not take place unless there is sufficient evidence in the text to clearly convey the meaning. Ellipsis also contributes to creating coherence in the text through preceding or following reference that encourages the reader to look closely at all parts of the text, so that based on the evidence found in the text, one can find out what has been omitted from the text. This is the basis for carrying out the process of interpretation.

Keywords: Ellipsis, Textual integrity, Reader, Previous reference, Next reference

Samia MEHASSOUEL

Dr. Lecturer-A-, Department of Arabic Language and Literature, Higher Normal School, Bouzareah, Algeria
mehassouel.samia@ensb.dz
https://orcid.org/0000-0005-8760-2956
https://ror.org/05hen7093

د. سامية محصول أستاذة محاضرة أ.أ.
المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة - الجزائر

Makale Türü-Article Type: Araştırma
Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 26.08.2023
Kabul Tarihi/Accepted: 25.11.2023
Yayım Tarihi/Date Published: 31.12.2023

Atf/Cite as: Mehassouel, S. (2023). Ellipsis in Arabic Language Structure and its Role in the Formation of Textual Consistency. *Turkish Academic Research Review*, 8 (4), 1601-1608.

Değerlendirme/Peer-Review: Ön İnceleme: İç Hakem (Editörler). İçerik İnceleme: İki Dış Hakem/Çift taraflı körleme. Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Benzerlik Taraması/Plagiarism Checks: Yapıldı-Turnitin/Yes-Turnitin.

Yayıncı/Published: Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Samia Mehassouel

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints:
turkisharr@gmail.com

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

ملخص البحث باللغة العربية:

تجاوزت لسانيات النص حدود البحث في أجزاء الجملة الواحدة، إلى البحث في البناء الكلي للنص، باعتباره وحدة كاملة. ولا يعني النص ضم مجموعة من الجمل بعضها إلى بعض كيفما جاء واتفق، ولكن النص تحكمه مجموعة علاقات تحقق تماسكه، وتسمح بفهم النص واستخدامه، ولذلك يعد التماسك من أبرز مظاهر التحليل النصي، ذلك أن النص الذي يفتقر إلى التماسك يفشل في توصيل رسالته الداخلية إلى القارئ. ويتحقق تماسك عناصر النص بوسائل تجعل منه وحدة متماسكة ومتراصة وهي كما حددها الباحثون: الإحالة، والاستبدال والحذف، والوصل، والاتساق المعجمي. وسنركز في بحثنا على واحدة من هذه الوسائل وهي الحذف، لنعرف كيف يحقق الحذف تماسك النص. وعليه سنعالج في هذا البحث ظاهرة الحذف اللغوي من وجهة نظر العلماء والباحثين قديما وحديثا، ونعرف مواطن الاتفاق والاختلاف بينهم في تحديد هذه الظاهرة، وأنواعها، وشروطها. وكيفية تحقيق التماسك النصي من خلال الحذف وأخذنا لذلك أمثلة من القرآن الكريم. وخلصنا في الأخير إلى أن الحذف واحد من العوامل التي تحقق التماسك النصي، ولا يقل أهمية عن غيره من الوسائل الأخرى، لأن هذا الحذف لا يتم إلا إذا كان في النص قرائن تكفي لإيصال المعنى بكل وضوح. كما يسهم الحذف في خلق الترابط النصي، من خلال تلك المرجعية السابقة أو اللاحقة التي تدفع بالقارئ إلى التمعن في أجزاء النص كلها، للتمكن من معرفة ما حذف من النص اعتمادا على الدليل الموجود فيه، والذي يكون أساسا لتحقيق عملية التأويل.

الكلمات المفتاحية: الحذف، التماسك النصي، القارئ، المرجعية السابقة، المرجعية اللاحقة.

مقدمة:

ظهرت لسانيات النص كاتجاه في البحث اللغوي لتشكل انتقالا من نحو الجملة إلى نحو النص، ومن نظرة جزئية ضيقة للكلمات والجمل إلى نظرة واسعة شاملة للنص، الذي أصبح محور الاهتمام باعتباره وحدة دلالية تتماسك أجزاءها بوسائل مختلفة تتحقق بها النصية، وتتحقق بها استمرارية الوقائع في النص، مما يساعد القارئ على متابعة الترابطات بين عناصر النص. ويعد الحذف وسيلة من وسائل التماسك النصي، وهو يتعلق بعناصر نصية تم الاستغناء عنها بطريقة أو بأخرى من النص. والحديث عن الحذف ودوره في التماسك النصي هو موضوع بحثنا الذي سنناقش فيه الجوانب التي يتعلق بها الحذف حتى يتحقق التماسك النصي.

1-تعريف الحذف:

ذكر الكفوي في الكليات أن الحذف هو إسقاط الشيء لفظا ومعنى، (الكفوي، د. ت.). وذكره سيبويه في باب ما يكون في اللفظ من الأعراض فقال أن العرب تلجأ إلى الحذف والتعويض في الكلام، وتستغني بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يُستعمل حتى يصير ساقطا (سيبويه، 1988). ويُعرف كذلك عند المحدثين بأنه اجتزاء لبعض عناصر الكلام، يقول "دافيد كريستال" بأنه إسقاط لبعض الكلام، يُستدل عليه من خلال السياق (Crystal, 2008). ويسمى أحيانا الاكتفاء بالمبنى العدمي (دي بوغران، 1998).

والناظر في تعريفات الباحثين للحذف قديما وحديثا -على تعددها- يجد أنها تتفق على أنه الاستغناء عن جزء من الكلام لوجود دليل يبنى عن المحذوف، وتبرز دلالاته من خلال العناصر المتبقية، فلا يشكل حذفها عندئذ خلا في فهم السامع لذلك الكلام. وتتشرك اللغات في ظاهرة الحذف وتتنوع مظاهره في بعضها أكثر من أخرى، ويتضح الحذف أكثر في اللغة العربية لأن من خصائصها الميل إلى الإيجاز (حمودة، 1998).

إذاً، فالحذف في اللغة العربية كثير شائع، وهو "موجود في كل ما كثر استعمالهم إيّاه" (المبرد، 1994). وقد جعله ابن جني من شجاعة العربية (ابن جني، د. ت.). وقد يكون ذلك لما فيه من "دليل على قوة النفس، وقدره البيان، وصحة الذكاء، وصدق الفطرة" (أبو موسى، 1996).

وعليه، يعد الحذف من أسرار العربية وأساليبها البيعية، ولا تخفى جماليته وبلاغته في الكلام، وقد يفوق الحذف الذكر حسناً، إذا عرف

المتكلم مواضعه، وترك في الكلام ما يدل عليه من قرائن.

2-أنواع الحذف:

جاء في الخصائص أن العرب يحذفون الجملة، والمفرد والحرف، والحركة (ابن جنّي، د. ت.). كما ورد فيه أنّ حذف المفرد ثلاثة أضرب اسم وفعل وحرف (ابن جنّي، د. ت.). ويؤكد ذلك أيضا علماء البلاغة، فقد ذكر "القزويني" في كتابيه "تلخيص المفتاح" و"الإيضاح" أن المحذوف إما جزء جملة مضاف، نحو قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (سورة يوسف، 82). أي أهل القرية، أو هو الموصوف؛ نحو قول العرجي:

أنا ابنُ جَلَا وَطَلَاغِ الثَّنَابَا مَتَى أَضَعُ العِمَامَةَ تَعْرِفُونِي

أي أنا ابن رجل جلا، أو هو صفة، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيحَةٍ عَصْبًا﴾ (سورة الكهف، 79). أي كل سفينة صحيحة ونحوها، وقد يكون المحذوف جملة مسببة عن مذكور، نحو قوله تعالى: ﴿لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ (سورة الأنفال، 8). أي فَعَلَ ما فَعَلَ لِيَحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ. أو سببا لمذكور، نحو قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ﴾ (سورة البقرة، 60). وذلك إن قَدَّرَ فضربه بها فانفجرت. ويجوز أن يقدَّرَ فإن ضربت بها فقد انفجرت. فيكون المحذوف جزء جملة هي شرط، أو يكون المحذوف غيرهما، نحو قوله تعالى: ﴿فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ (سورة الذاريات، 48). وقد يكون المحذوف أكثر من جملة نحو قوله تعالى: ﴿أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُون، يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ﴾ (سورة يوسف، 45). أي فأرسلوني إلى يوسف لاستعبره الرؤيا ففعلوا، فاتاه فقال له: يا يوسف أيها الصديق... الخ (القزويني، 2002؛ القزويني، د. ت.).

يعني هذا أن الحذف في العربية -حسب النحاة والبلاغيين- قد يلحق الكلام بأشكال مختلفة، فقد يقل المحذوف كحذف الحركة أو الصوت والكلمة باختلاف أقسامها، وقد يكثر كحذف العبارة ثم الجملة ثم أكثر من جملة.

وأما أنواع الحذف عند المحدثين، فقد حددها "هاليداي ورفقيه حسن" في:

أ- الحذف الاسمي "Nominal Ellipsis": ويقصد به الحذف داخل المجموعة الاسمية، ويكون حذف الاسم بعد عنصر إشاري، أو عددي، أو النعت، والعنصر الإشاري تعبر عنه الكلمات الآتية: (كل، بعض، أي، كلا، كلتا).

مثل: الرجال رجعوا منتصف الليل، - الكل كان متعبا.

والعنصر العددي تعبر عنه الأعداد مثل (أول، ثان، ثالث، رابع... الخ) أو الكلمات الدالة على الكمية (كثير، قليل، العديد من..)

مثل: هل تريد شكلاطة أخرى؟ لا شكرا، لقد كانت الثالثة.

ووظيفة النعت تملؤها الصفات مثل صفات الألوان وغيرها.

مثل: أنا أحب الشاي الثقيل. - أعتقد أن الخفيف أفضل لك.

ويرى الباحثان أن الحذف لا يقع إلا في الأسماء المشتركة (Common nouns).

ب- الحذف الفعلي "Verbal Ellipsis" أي أن المحذوف يكون عنصراً فعلياً، مثل:

-Have you been swimming?- yes, I have.

هل كنت تسيح؟ نعم- فعلت.

ج- الحذف داخل شبه الجملة، (Clausal Ellipsis) تعبر الجملة الظرفية في الإنجليزية عن وظائف كلامية مختلفة مثل الإخبار، والسؤال، والإجابة... الخ، والأسئلة التي تكون الإجابة فيها بنعم أو لا هي المواضيع التي يكثر فيها الحذف.

مثل: هل ستأتي؟ نعم. (Halliday, 1976؛ شبل، 2007؛ خطابي، 1991).

والملاحظ أن أنواع الحذف التي ذكرها هاليداي ورفقيه حسن لا تختلف كثيرا عن التقسيمات التي قدمها علماء العربية القدامى.

3-شروط الحذف:

الأصل في الكلام أن يكون تام العناصر حتى يتمكن السامع من فهم قصد المتكلم، ولكن في أحيان كثيرة قد يحدث خلاف ذلك، فيحذف من الكلام بعض عناصره، وهو من عادة العرب وغير العرب في كلامهم كما رأينا سابقا.

ومن المعلوم أن المتكلم إذا لجأ إلى الحذف فإن ذلك قد يحدث غموضاً لدى المتلقي، ولأجل رفع الغموض يجب أن يكون في الكلام المذكور ما يدل على المحذوف إما من لفظه أو من سياقه، وتلك الأدلة مقالية أو حالية، ذلك أنه " في طبع اللغة أن تُسقط من الألفاظ ما يدل عليه غيره، أو ما يرشد إليه سياق الكلام أو دلالة الحال." (أبو موسى، 1996).

وقد وضع العلماء كالزركشي وابن جني والفراء شرطاً للحذف وهو وجود دليل على المحذوف (الزركشي، د. ت.؛ ابن جني، د. ت.؛ الفراء، د. ت.). قال المبرد: "ولا يجوز الحذف حتى يكون المحذوف معلوماً بما يدل عليه من متقدم خير، أو مشاهدة حال" (المبرد، 1994)، كما أكد ابن السراج أن العرب "لا يحذفون شيئاً إلا وفيما أبقوا دليلاً على ما ألقوا" (ابن السراج، 1996).

وأورد ابن هشام الأنصاري في المغني، شروط الحذف الثمانية، مبتدئاً بالدليل الحالي والمقال، ويذكر أن الحاجة إلى الدليل تكون في حال حذف الجملة بأسرها أو أحد ركنيها، أما إذا كان المحذوف فضلة فلا حاجة للدليل إذا لم يكن في حذفه ضرر بالمعنى. (ابن هشام، 2003).

ووافق السيوطي ابن هشام عند حديثه عن شروط الحذف، فذكر من بينها: "وجود دليل: إما حالي نحو ﴿قَالُوا سَلَامًا﴾ (سورة هود، 69). أي سلمنا سلاماً، أو مقالتي نحو ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾ (سورة النحل، 30). أي أنزل خيراً، ﴿قَالُوا سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾ (سورة الذاريات، 25). أي: سلام عليكم أنتم قوم منكرون" (السيوطي، 2013).

واضح أن اشتراط الدليل على المحذوف في الكلام إنما هو لرفع اللبس عن المتلقين، وتجنباً للوهم الذي قد يصيبهم إن أخطأوا المقصود وجانبوا الصواب في تقدير المحذوف، فالدليل "يُعدُّ مرشداً للقارئ إلى إيجاد المحذوف وكيفية تقديره واختيار مكان التقدير، ومن ثم يثير لدى المتلقي الرغبة في إتمام النص، بالحصول على العناصر المحذوفة، وتلك العناصر من بين المتطلبات التي تهم المتلقي" (الفي، 2000).

وقد ذكر العلماء الأدلة التي تساعد على تعيين المحذوف:

-منها أن يدل العقل عليه، والمقصود الأظهر على تعيين المحذوف، نحو قوله تعالى: ﴿خُرِمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ (سورة المائدة، 3).

-ومنها أن يدل العقل عليها، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (سورة الفجر، 22).

أي أمره أو عذابه.

-ومنها أن يدل العقل والعادة على التعيين، نحو قوله تعالى: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ (سورة يوسف، 32). فإنه يحتمل "في حبه" لقوله: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ (سورة يوسف، 30). ويحتمل في "مرادته" على الثاني، في أن الحب المفرط لا يلام صاحبه عليه في العادة لقهره إياه.

- ومنها الشروع في الفعل، نحو "بسم الله" فيقدر ما جعلت التسمية ميذاً له.

-ومنها الاقتران (اقتران الكلام بالفعل) لقولهم للمعرس "بالرفاء والبنين" أي أعرست بالرفاء والبنين... فاقتران هذا الكلام بإعراس المخاطب دل على أن التقدير: (بالرفاء والبنين أعرست). (القزويني، 2002؛ القزويني، د. ت.؛ الزركشي، د. ت.).

وتأسيساً على ما سبق، ندرك أن الحذف إذا توفرت فيه الشروط المذكورة فإنه يعد صورة من صور البيان النصي، وسنرى فيما يلي كيف يتحقق التماسك من خلال الحذف.

4-تحقيق التماسك من خلال الحذف:

يتحقق التماسك "عندما يتمكن القارئ من الانتقال بسهولة من جملة إلى أخرى وقراءة الفقرة ككل متكامل بدلاً من سلسلة من الجمل". (Bamberg, 1983) وهذا يعني أن النص ليس ضمّ مجموعة من الجمل بعضها إلى بعض كيفما جاء واتفق، ولكن النص تحكمه مجموعة علاقات تحقق تماسكه، وحسب "بيتي بامبرج" فإن التماسك يحدد العلاقات الأساسية التي تسمح بفهم النص واستخدامه. (Bamberg, 1983).

ومن المؤكد تقريباً أن النص الذي يفترق إلى التماسك يفشل في توصيل رسالته الداخلية إلى القارئ. (Bamberg, 1983) فهل الحذف يحقق تماسك النص أم يخلّ به؟

رأينا سابقاً أن المتكلم يلجأ أحياناً إلى حذف بعض عناصر التركيب، مع ترك قرائن حالية أو مقالية تُعين القارئ على الوصول إلى ربط أجزاء النص رغم ما فيه من حذف، وتعود جمالية العبارات غالباً إلى ما يقوم به المتكلم من حذف لا يغمض به المعنى ولا يلتبس معه القصد، وإنما لجأ المتكلم إليه ليوقى حُبُّك عبارته، وتكثر إحياءاتها فتصير إلى الكلام الجيد أقرب (أبو موسى، 1996). وهذا الكلام يشير إلى ما للحذف من دور في شدّ النصوص وحبكها إذا لم يكن فيه إخلال بالمعنى.

يُجمع الباحثون على أن البحث عن دور الحذف في تماسك النص يجب أن يكون على مستوى النصوص لا على مستوى الجمل، لأن دوره في تحقيق الاتساق على مستوى الجمل غير مهم، ولذلك فإن البحث عن دور الحذف في الاتساق يكون في العلاقة بين الجمل، وليس داخل الجملة الواحدة (خطّابي، 1991؛ الفقي، 2000).

ونشير إلى أن العلماء العرب القدامى قد أدركوا أهمية الحذف في تحقيق التماسك النصي، فقد تحدث عنه السيوطي، الذي ذكر في الإتقان "ما يسمى بالاحتباك، وهو من أطف الأنواع وأبدعها، وقلّ من تنبّه له أو نبّه عليه من أهل فن البلاغة... وذكره "الزركشي" في البرهان ولم يسمه هذا الاسم، بل سماه "الحذف المقابلي"... وأفرده بالتصنيف من أهل العصر العلامة "برهان الدين البقاعي". قال الأندلسي في شرح البديعية: من أنواع البديع الاحتباك وهو نوع عزيز، وهو أن يحذف من الأول ما أثبت نظيره في الثاني، ومن الثاني ما أثبت نظيره في الأول، كقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ﴾ (سورة البقرة، 171).

التقدير: ومثل الأنبياء والكفار كمثل الذي ينعق والذي يُنعق به، فحذف من الأول الأنبياء لدلالة الذي ينعق عليه، ومن الثاني الذي ينعق به، لدلالة الذين كفروا عليه... وقال الزركشي: هو أن يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه، كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيْ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرَمُونَ﴾ (سورة هود، 35). التقدير إن افتريته فعليّ إجرامي وأنتم برآء منه وعليكم إجرامكم، وأنا بريء مما تجرمون... ومأخذ هذه التسمية من الحيك الذي معناه الشدّ والإحكام وتحسين أثر الصنعة في الثوب، فحك الثوب سدّ ما بين خيوطه من الفرج، وشده وإحكامه، بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن والرونق. وبيان أخذه منه من أن مواضع الحذف من الكلام شتّتت بالفرج بين الخيوط، فلما أدركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه وحوكه، فوضع المحذوف مواضعه كان حابكا له، مانعا من خلل بطرقه فسدّ بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما أكسبه من الحسن والرونق. (السيوطي، 2013).

أما عند الباحثين المحدثين، فيذكر صبحي إبراهيم الفقي أن هناك محورين يقوم عليهما التماسك في التراكيب التي تم فيها الحذف، أولهما هو التكرار؛ لأن علماء العربية اشتراطوا أن يكون المحذوف من لفظ المذكور كلما أمكن ذلك.

وثانيهما هي المرجعية؛ وتكون إما سابقة أو لاحقة، وهي تحقّق التماسك النصي في الحالتين (الفقي، 2000).

وهناك عنصر آخر مكمل لهما، وهو أهمية وجود دليل على المحذوف مقال أو مقامي، والذي يهمنها هو وجود هذا الدليل على مستوى النص، فإذا كان المحذوف في جملة ودليله موجود في جملة أخرى سواء في النص نفسه أو في نص غيره، بشرط أن يكون القائل واحدا... فإن ذلك سيسهم في تحقيق تماسك هاتين الجملتين أو هذه الجملة، خاصة إذا كان المحذوف من لفظ المذكور أو يترادف معه أو يتقابل معه (الفقي، 2000).

ويرى الباحثون أن الحذف يكون في أغلب الأحوال ناتجا عن علاقة قبلية، فقد ذهب هاليداى ورقية حسن إلى أن الحذف يكون من اليمين "From the right" ودائما يتحرك إلى الكلمة الأخيرة (Halliday, 1976).

ويؤكد ذلك نعمان بوقرة إذ يرى أن الحذف هو علاقة تتم داخل النص، لأن أغلب أمثله تُظهر وجود العنصر المحذوف في النص السابق، وهذا يبين أن الحذف ينشأ عن علاقة قبلية (بوقرة، 2009).

وسنحاول من خلال ذكر نماذج عن الحذف القرآني رؤية هذه العلاقة بين السابق واللاحق وكيف يتحقّق التماسك من خلالها. ويجدر التنبيه هنا إلى ضرورة الحيطة والحذر في التعامل مع القرآن الكريم، والانتباه عند تقدير المحذوفات، والاستناد على ما قاله العلماء والمفسرون اعتمادا على القرائن اللغوية والحالية.

ومن أمثلة الحذف القرآني ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنْتَبِهُمُ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ (45) يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَنَعٌ وَعَجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأَخْرَجَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ (46) ﴿ (سورة يوسف، 46-45).

يرى الباحثون أن الحذف يظهر عندما يدرك القارئ الانقطاع على مستوى سطح النص عند عملية فهمه، ويفترض وجود عنصر سابق يُعدّ مصدرا للمعلومة الناقصة، التي تركت فجوة على مستوى البنية التركيبية يمكن ملؤها من موضع آخر في النص (عزة شبل، 2007).

وهنا في الآية الكريمة يظهر أثر الحذف قبل: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ﴾، إذ مجيء الخطاب بالنداء ينبئ بوجود كلام محذوف هو من قول الذي نجا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ (بن عاشور، 1984). لكن بالاعتماد على السياق اللغوي السابق للآية ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنْتَبِهُمُ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ يمكننا تقدير المحذوف، فيكون المعنى: "فأرسلوه إلى يوسف، فأتاه فقال: يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أيها البليغ في الصدق" (الزمخشري، 1987). ويرى محمد الطاهر بن عاشور أن من بديع الإيجاز في هذه الآية حذف ذكر الإرسال والمشى والوصول، لأنه لا غرض فيه من القصّة (بن عاشور، 1984).

فكان الحذف هنا أبلغ من الذكر، لعدم الفائدة من ذكره أولاً، ولتتمكن القارئ من تقديره ثانياً.

وهنا تبيّن أنّ التركيب السابق في الكلام يمكن أن يمدّننا بكميات من المادة التي تملأ الفجوة... ويصبح الاستشفاف سهلاً باشتغال التركيب السابق على شواغل المواقع، وذلك حتى إن القارئ ليتوقع أن يضيف معلومات جديدة بناء على شاغل الموقع (دي بوجراند، 1998)

ومن المثال وجدنا أنّ العنصر المحذوف في الآية (46) قد ذكر في النصّ السابق (الآية 45)، وتحقق فيه أنّ الحذف عادةً علاقةً قبليّة.

وقد يحصل الحذف في الجملة الأولى أو النصّ السابق؛ ويكون المحذوف في الجملة الثانية أو النصّ اللاحق، وعليه فإن المرجعية إذا كانت بين العنصر المحذوف والعنصر المذكور، فهي داخلية لاحقة، أما إذا كانت بين العنصر المذكور والعنصر المحذوف على الترتيب، فإنها تكون داخلية سابقة (الفتي، 2000).

ويمكننا التمثيل للمرجعية الداخلية اللاحقة بحذف حرف الاستفهام في قوله تعالى: ﴿ وَجَاءَ السَّحْرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ ﴾ (سورة الأعراف، الآية 113)

وفي قراءة هذه الآية وجهان: "إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا" ابتداءً بحرفٍ إِنَّ دُونَ هَمْزَةٍ اسْتِفْهَامٍ، وهي قراءة نافع، وابن كثير، وحفص، وأبي جعفر، وقرأ البقية بهمزة استفهامٍ قَبْلَ إِنَّ (بن عاشور، 1984).

والملاحظ على الآية الكريمة هو حذف همزة الاستفهام، للتخفيف على القراءة الأولى، وعلى هذه القراءة أيضاً يمكن أن يكون المعنى على الإخبار، لأنهم وثقوا بحصول الأجر لهم، حتى صيروه في حيز المُخْبِر به عن فِرْعَوْنَ (بن عاشور، 1984).

ولكن في موضع قرأني من سورة الشعراء نجد همزة الاستفهام قد ظهرت في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَ السَّحْرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ ﴾ (سورة الشعراء، 41).

وهذا يبين أن الهمزة كانت محذوفة في آية سورة الأعراف، إضافة إلى وجود حرف الجواب "نعم" في الأيتين إجابةً من فرعون على سؤالهم، ومقام القصة واحد، ولكن الله تعالى تفنّن في حكاية القصة بوجهين عند إعادتها كي لا تُعاد كما هي، وبدون كلمة إذاً، وهذا شأن القرآن في قصصه إذ لا تخلو القصص المعادة من فائدة لم تُذكر في مواضع أخرى منه، وذلك لتجديد نشاط السامع (بن عاشور، 1984).

وهنا ظهرت المرجعية الداخلية اللاحقة من خلال هذا السياق اللغوي الذي جاء بعد المحذوف ووضّحه.

ويمكن أن نعتمد أيضاً على سياق الموقف في تقدير المحذوف لأن مرجعية الحذف قد تكون خارجية Exophoric في سياقات معينة، إذ يساعد سياق الموقف في تقديم المعلومات المساعدة في تفسير الحذف، وهنا يصبح الحذف خارجياً، ويحقّق تماسك النص مع السياق. (عزة شبل، 2007).

وفي غالب الأحيان يتضافر السياق اللغوي وسياق الموقف لبيان العنصر المحذوف، ويمكننا ملاحظة أن الحذف في النماذج المذكورة أو في غيرها، لم يقع دون وجود ما أغنى دلاليًا عن العنصر المحذوف، فتحقّق المعنى المقصود من خلال السياق. والبحث عن هذه القرائن السياقية هو بحث عن المرجعية النصّية السابقة أو اللاحقة، التي يتحقق من خلالها التماسك النصّي.

5- دور القارئ في معرفة موقع الحذف:

رأينا كيف يُسهّم الحذف في خلق الترابط النصّي، من خلال تلك المرجعية التي تدفع بالقارئ إلى التمعّن في أجزاء النص كلها، للتمكن من معرفة المحذوف اعتماداً على الدليل الموجود في النص، وهذا التمعّن حتماً سيخلق حواراً بين النص والقارئ، الذي سيُعِيد بناء النص طبقاً لتصوره.

كما أن الحذف سر من أسرار اللغة وبلاغتها، إذ "أصل بلاغتها في هذه الوجازة التي تعتمد على ذكاء القارئ والسامع، وتعوّل على إثارة حسّه وبعث خياله وتنشيط نفسه حتى يفهم بالقرينة ويدرك باللمحة، ويفطن على معاني الألفاظ التي طواها التعبير" (أبو موسى، 1996).

ويمكن القول أنّ دور المتلقي يكمن في البحث عن العناصر المحذوفة في النص، وقدرته على الاحتفاظ بها في الذاكرة إلى غاية الانتهاء من قراءة النص، ليقوم بعدها بالعمليات الذهنية القائمة على تنشيط العقل وبعث الخيال، اعتماداً على معارفه السابقة وثقافته الواسعة، خاصة وأن تقدير المحذوف أحياناً ليس سهلاً، ولهذا لا يجب أن يبقى المتلقي مكتوف اليدين، بل عليه بحسن التدبر وإعمال الذهن، لأن المعنى الذي نصل إليه بعد كدّ واجتهاد يعظّم مكانه في النفس، وقد قيل أن متعة متذوق الأدب لا تحصل في السياق الواضح والمكتشف جداً، لأنه يمنعه من استعمال عقله وذكائه، وإنما تحصل متعته حين ينشط حسّه لكشف الأسرار وتبيين المعاني وراء ما توحى الكلمات والرموز، وحين الوصول إلى مراده من المعاني المقصودة سيكون ذلك أحسن له وأمكن في نفسه من المعاني التي يجدها ببسر وسهولة (أبو موسى، 1996).

إنّ يظهر دور المتلقي في تحديد العناصر المحذوفة في النص باستخراج القرائن الدالة عليها وربط أجزاء النص بعضها ببعض، ورد السابق على اللاحق والعكس، ليتمكن من تحديد التأويل الصحيح من بين التأويلات المتعددة.

الخاتمة:

يمكننا أخيراً أن نخلص إلى أنّ الحذف واحد من العوامل التي تحقق التماسك النصّي، ولا يقل أهمية عن غيره من الوسائل الأخرى، لأنّ هذا الحذف لا يتم إلا إذا كان في النص ما يكفي لإيصال المعنى، من خلال وجود دليل يعدّ مرجعية نصّية سابقة أو لاحقة، وهي المعول عليها في تحقيق التماسك النصّي.

- والمعول كذلك عليه هو القارئ حين يجد حذفاً في التركيب، أو بعبارة أخرى حين يجد فراغاً بنوياً في مكان معين من التركيب فإنه يبحث عنه اعتماداً على ما ذكر في النصّ السابق، أو على ما ورد في النصّ اللاحق، وأحياناً من سياقات أخرى خارجية بعيدة عن موضع هذا المحذوف، وهذا ما يجعله يربط بين مواضع الحذف وبين المعاني، ليتمكن من تقدير المحذوف تقديراً سليماً، ويكون ذلك نوعاً من الاجتهاد والتدبر لفهم أعمق للنصوص.

مصادر البحث ومراجعته:

- القرآن الكريم.

- ابن جني، أ. ع. (د. ت.). الخصائص، بيروت: دار الكتب العلمية.

- ابن السراج، أ. م. (1996). الأصول في النحو. بيروت: مؤسسة الرسالة.

- ابن هشام، ع. ج. (2003). مغني اللبيب عن كتب الأعراب. صيدا: المكتبة العصرية.

- أبو موسى، م. م. (1996). خصائص التراكيب، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني. القاهرة: مكتبة وهبة.

- بن عاشور، م. م. (1984). التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر.

- بوقرة، ن. (2009). المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، دراسة معجمية. عمان: عالم الكتب الحديث.

- حمودة، ط. س. (1998). ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي. الإسكندرية: الدار الجامعية.

- خطابي، م. (1991). لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب. بيروت: المركز الثقافي العربي.

- دي بوجراند، (1998). النصّ والخطاب والإجراء. القاهرة: عالم الكتب.

- الزركشي، ب. م. (د. ت.). البرهان في علوم القرآن. بيروت: دار المعرفة.

- الزمخشري، م. ع. (1987). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل. بيروت: دار الريان للتراث.

- سيبويه، أ. ب. (1998). الكتاب. القاهرة: مكتبة الخانجي.

- السيوطي، ج. (2013). الإتقان في علوم القرآن. بيروت: مؤسسة الرسالة.

- شبل، ع. م. (2007). علم لغة النص النظرية والتطبيق. القاهرة: مكتبة الآداب.

- الفقي، ص. إ. (2000). علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

- الفزّاء، أ. ب. (د. ت.). معاني القرآن. القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة.

- القزويني، خ. (2002). تلخيص المفتاح، في المعاني والبيان والبديع. صيدا: المكتبة العصرية.

- القزويني، خ. (د. ت.). الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

- الكفوي، أ. ب. (د. ت.). الكليات. بيروت: مؤسسة الرسالة.

- المبرّد، أ. ب. (1994). المقتضب. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

المراجع الأجنبية:

- Bamberg, B. (1983). What makes a text coherence? London: National Council of Teachers of English.
 - Crystal, D. (2008). A Dictionary of Linguistics and Phonetics, Malden: BLACKWELL PUBLISHING.
- Halliday & Hasan.(1976). Cohesion in English. London: Longman.