



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

*Cumhuriyet
İlahiyat Dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

30-1
Haziran
June
2026

*Cumhuriyet
İlahiyat Dergisi*

30-1 Haziran | June 2026

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 30 Sayı / Issue: 1 (15 Haziran/June 2026)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015
Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Elektronik,
Sivas, Türkiye

SCOPE: Religious Studies

Islamic Studies

PERIOD: Biannually

(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Electronics,
Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Haziran 2026

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça

PUBLICATION DATE: June, 15, 2026

L. PUBLICATION: Turkish & English &
Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 350 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram),
ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 350 words), keywords (at least 5
concepts) and a bibliography prepared with *The ISNAD Citation Style*.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140, TÜRKİYE

<mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr>

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

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

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative
Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Dergide
yayınlanan çalışmalarının hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC
BY-NC 4.0. The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the
authors.

YAYINCI/PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TÜRKİYE

SAHİBİ / OWNER

The Owner of the Journal on behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Bilal Deliser

bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

BAŞ EDITÖR / EDITOR IN CHIEF**Doç. Dr. Fevzi Yiğit**

fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

EDİTÖR / EDITOR**Dr. İsmail ERKEN**

ismailerken@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

**EDİTÖR YARDIMCILARI / ASSISTANT
EDITOR****Arş. Gör. Sena Kaplan**

senakaplan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz

apoyraz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. İlknur Bahadır

ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

ALAN EDITÖRLERİ / SECTION EDITORS**Prof. Abdullatif Tüzer**

atuzer@ogu.edu.tr
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of
Theology
Eskişehir, TÜRKİYE

Prof. Dr. Nur Ahmet Kurban

nkurban@comu.edu.tr
Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of
Theology
Çanakkale, TÜRKİYE

Prof. Dr. Halis Demir

halisdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Bayram Çınar

bayramcinar@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology
Nevşehir, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ömer Ceran

omerceran@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Theology
Nevşehir, TÜRKİYE

Doç. Dr. Alper Ay

alper.ay40@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of
Theology
Tokat, TÜRKİYE

Doç. Dr. Halil Öztürk

halil.ozturk@yobu.edu.tr
Yozgat Bozok University, Faculty of Theology
Yozgat, TÜRKİYE

Doç. Dr. Sezai Bekdemir

sezai.bekdemir@yobu.edu.tr
Yozgat Bozok University, Faculty of Theology
Yozgat, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yasin Yiğit

yasinyigit@kku.edu.tr
Kırıkkale University, Faculty of Theology
Kırıkkale, TÜRKİYE

Doç. Dr. Hüseyin Ersönmez

hersonmez@ksu.edu.tr
Kahramanmaraş Sütçü İmam University,
Faculty of Theology
Kahramanmaraş, TÜRKİYE

Doç. Dr. Nihal İşbilen

nisbilen@bartin.edu.tr
Bartın University, Faculty of Theology
Bartın, TÜRKİYE

Dr. Fatih Çınar

fcinar@nku.edu.tr
Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology
Tekirdağ, TÜRKİYE

Dr. Tuğçe Günaydın

Kırklareli University, Faculty of Theology
Kırklareli, TÜRKİYE

Dr. Burcu Dilek

burcu.dilek@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Faysal University, Faculty of
Theology
Bolu, TÜRKİYE

Dr. Mustafa Furkan Dinleyici

Mfurkan.dinleyici@selcuk.edu.tr
Selçuk University, Faculty of Theology
Konya, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Süheyl Ünal
suheyl.unal@ege.edu.tr
Ege University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE

Arş. Gör. Gülistan Kızılönü
gaktas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Bayram Ünce
bayramunce@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek
ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Yakup Esenboğa
yakupesenboga@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Berra Ergül
berraergul@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Merve Erçoban
merveercoban@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdullah Furkan Yaman
furkanyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk Ayvaz
omerfarukayvaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Hilal Büşra Bilge Taşkıran
hilalbusrabilgetaskir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

YABANCI DİL EDITÖRLERİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORS

Doç. Dr. Zuhal Ağilkaya Şahin
zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of
Education
İstanbul, TÜRKİYE

Dr. Hakime Reyhan Yaşar
hakimereyhan.yasar@ikc.edu.tr
İzmir Katip Çelebi University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE

Dr. Abdullah Taha Orhan
abdullahtaha@gmail.com
Bağımsız Araştırmacı/Independent
Researcher

Dr. Metin Güven
metinguven1416@hotmail.com
Ministry of National Education,
Ankara, TÜRKİYE

Dr. Elif Hilal Karaman
elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE

Dr. Zehra Gündar
zgundar@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Tourism
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Muhammed Masharib Shas Syed
mmasharib.syed@istiklal.edu.tr
Kahramanmaraş İstiklal University, Faculty of
Theology
Kahramanmaraş, TÜRKİYE

Öğretim Görevlisi Deniz Çıkkılı
denizcikili@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, School of
Foreign Languages
Sivas, TÜRKİYE

SON OKUMA EDITÖRLERİ / LAST READING EDITORS

Arş. Gör. Abdullah Taşkıran
abdullahtaskir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Adil Koyuncu
adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Büşra Nur Tutuk
busranurtutuk@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

İSTATİSTİK EDITÖRÜ / STATISTICS EDITOR

Doç. Dr. Murat Akyıldız
muratakyildiz@anadolu.edu.tr
Anadolu University, Open Education Faculty,
Eskişehir, TÜRKİYE

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Doç. Dr. Fevzi Yiğit
fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. İsmail ERKEN
ismailerken@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology

Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf Doğan
ydogan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Özcan Akdağ
ozcanakdag@erciyes.edu.tr
Erciyes University, Faculty of Theology,
Kayseri, TÜRKİYE

Prof. Dr. Savaş Kocabaş
savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ş. Muhammed Dualı
muhammeddualı@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Rıza Bakış
rbakis@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet Çelik
ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Hakan Temir
hakan.temir@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of
Theology
Tokat, TÜRKİYE

Doç. Dr. İrfan Kaya
ikaya@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Sümeyye Sevinç
sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of
Theology,
Kütahya, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fatih Ramazan Süer
ramazansuer_58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Cüneyd Aydın
cuneydaydin@sinop.edu.tr
Sinop University, Faculty of Theology,
Sinop, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Yıldız
mehhmetyildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Zakir Aras

zakiraras@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology
Bayburt, TÜRKİYE

Dr. Sema Korucu Güven
semaguven@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Ayşe Mine Akar
ayseakar@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

MİZANPAJ EDITÖRÜ / LAYOUT EDITÖR

Arş. Gör. Naim Yaman
nyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

İbrahim Yaşar Şaşmaz
Sivas Cumhuriyet University, Elektronik Dergi
Ofisi Başkanlığı,
Sivas, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Alim Yıldız
ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz
hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan
akcihan@erciyes.edu.tr
Erciyes University, Faculty of Theology
Kayseri, TÜRKİYE

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
saruhan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE

Doç. Dr. Salih Yalın
yalin@erciyes.edu.tr
Erciyes University, Faculty of Theology
Kayseri, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet Yeşil
ahmetyesil@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, TÜRKİYE

Dr. Seyfettin Kara
s.kara@rug.nl
University of Groningen, Faculty of Theology
Groningen, HOLLANDA

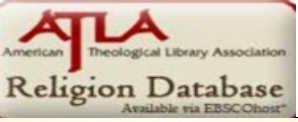
Dr. Abdullah Demir
abdullahdemir@aybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Bayezit University, Faculty of
Theology

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Cumhuriyet Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest TÜRKİYE Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1
Diğer indeksler için bk. https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid	

Editörden...

Kıymetli okurlarımız ve bilim dünyasının değerli temsilcileri; uluslararası hakemli akademik dergimizin 15 Haziran 2026 tarihinde yayımlanan otuzuncu cilt, birinci sayısını (30/1) sizlere takdim etmekten büyük bir kıvanç duymaktayız. İlahiyat, felsefe, İslam hukuku, tarih, edebiyat ve sanat gibi geniş bir yelpazede kaleme alınmış yirmi bir kıymetli araştırmayı barındıran bu sayımız, disiplinlerarası yaklaşımlarla literatüre derinlikli katkılar sunmayı hedeflemektedir.

Bu sayımızda yer alan çalışmaların bir bölümü, tarihsel ve modern dönemin sosyolojik, psikolojik ve dijital dinamiklerini disiplinlerarası bir zeminde ele almaktadır. Bu kapsamda; uluslararası ilahiyat öğrencilerinin kültürleşme ve kimlik inşa süreçleri ile dijitalleşme bağlamındaki sosyal medya algıları ve mahremiyet tasavvurları güncel olgular olarak incelenmektedir. E-ticaret platformlarındaki manipülatif "karanlık tasarım" (dark pattern) uygulamaları Türk ve İslâm hukuku ekseninde tahlil edilirken; kriz anlarında duanın psikolojik bir anlamlandırma stratejisine dönüşümü ve Sakife Olayı'nın kolektif travma merceğinden sosyolojik arka planı derinlikli olarak tartışılmaktadır.

Felsefe, mantık ve kelâm alanındaki araştırmalarımız geniş bir düşünsel yelpazeyi kapsamaktadır. 13. yüzyıl düşünce dünyasına eğilen çalışmalar, İbn Rüşd'ün akıl teorisinin Latin dünyasındaki yankılarını ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin "burhan" teorisini bütüncül bir yaklaşımla irdelemektedir. Kelâm tarihi ve doktrinleri odağında; Mu'tezile ve Mürcie okullarının teorik kesişimleri, "nevâbit" kavramının epistemik bir dışlama aracı olarak kullanımı ile Şiblî Nu'mânî'nin oryantalist eleştirilere karşı geliştirdiği metodolojik savunma stratejisi öne çıkmaktadır. Ayrıca, Cessâs'ın "halku'l-Kur'ân" meselesine yaklaşımının fıkıh anlayışına yansımaları ve Pezdevî'nin Hanefi usulünü Mu'tezilî etkilerden arındırma çabaları okurların istifadesine sunulmaktadır.

İslam hukuku, hadis ve tarih disiplinleri bağlamında sunulan makalelerde, hukuki ve tarihi süreçlerin analitik bir dökümü yapılmaktadır. Erken dönemde "nefel" (ganimet) uygulamasının kabile geleneklerinden idari bir devlet mekanizmasına dönüşümü ve Yûsuf Sûresi üzerinden Kur'ân'daki dolaylı delillerin (karînelerin) suç ispatındaki rolünün modern yargı sistemleriyle mukayesesi bu çerçevede dikkat çekmektedir. Hukuk ve hadis usulüne dair çalışmalarda ise, Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ'nın Mecelle şerh literatürüne yönelttiği metodolojik tenkitler ile hadis ilminde makbul ve merdud sınırlarını çizen "hafif zayıf" (da'f yesîr) teriminin kavramsal analizi yer almaktadır.

Kıraat, edebiyat, sanat ve tasavvuf eksenindeki çalışmalarımız, İslami ilimlerin estetik, tarihi ve edebi veçhelerini gözler önüne sermektedir. Mekke ve Medine'nin sosyo-kültürel dokusunun kıraat ilminin teşekkülündeki rolü ile Mü'min sûresi 26. âyetteki kıraat vecihlerinin resmü'l-mushaf, tevcih ve meâllere yansımalarını inceleyen makalelerin alana önemli katkılar sağlayacağı söylenebilir. Edebi ve tasavvufi incelemelerde ise İmam Şâfiî'nin şiirlerindeki şikâyet teması, Divriği Ulu Camii'nin taş süslemelerinin tasavvufi göstergebilim bağlamındaki anlam dünyası ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Risâle-i Tasavvuf adlı eserin Çağatay şairi Yakînî'ye aidiyetinin metin tenkidi yöntemleriyle ispatı okuyucularla buluşmaktadır.

Bu zengin ve nitelikli içeriğin akademi dünyasına, araştırmacılara ve tüm okurlarımıza faydalı olmasını dileriz. Dergimizin bu sayısının hazırlanmasında ve bilimsel kalitesinin artırılmasında büyük bir özveriyle görev yapan yayın kurulumuza, makalelerin değerlendirme süreçlerini titizlikle yürüten alan editörlerimize ve editör yardımcılarımıza derin şükranlarımızı sunarız. Ayrıca, metinlerin dilsel yetkinliğini ve hatasız bir şekilde yayımlanmasını sağlayan dil editörlerimize ve son okuma ekibimize, dergimizin görsel bütünlüğünü ve dizgisini özenle hazırlayan mizanpaj

sorumlularımıza teþekkür ederiz. Son olarak, bu kıymetli araştırmalarıyla sayımızın ortaya çıkmasını sağlayan yazarlarımıza ve akademik birikimleriyle metinlere yön veren değerli hakemlerimize en içten teþekkürlerimizi sunarız.

Dergimizin daha ileri gitmesi için iyileştirme ve geliştirme faaliyetlerine devam ediyoruz. Bunun için İngilizce makalelere öncelik tanıdık. Makale yazımında uluslararası uygunluk açısından Zotero, Mendeley ya da Endnote kullanımını zorunlu kıldık. Özel sayımızın temasını günümüz problemlerine uygun olarak “Mehdi ve Mesih Tasavvurları” şeklinde belirledik. En önemlisi ülkemizin seçkin üniversitelerinden alanında uzman ve yetkin akademisyenlerimizi alan editörü, yayın ve danışma kurulu üyesi olarak dergimiz bünyesine kattık. Bu noktada dergimize katkı veren bütün akademisyenlerimize teþekkürlerimizi arz ederiz.

Dr. İsmail Erken

Editör

Doç. Dr. Fevzi Yiğit

Baş Editör



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

Cilt: 30 / Sayı: 1 (15 Haziran 2026)

Volume: 30 / Issue: 1 (June 15th, 2026)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

1. An Examination of the Acculturation Experience of International Theology Students in Türkiye _____ 1

Türkiye’de Okuyan Uluslararası İlahiyat Öğrencilerinin Kültürlenme Tecrübelerinin İncelenmesi

İrfan Erdoğan, Saadet İder, Fatih İpek

2. Buâs'ın Gölgesinde Sakîfe: Ensar'ın Hilafet Sürecindeki Tavrının Kolektif Travma ve Kabile Dinamikleri Bağlamında Analizi _____ 25

Saqifa in the Shadow of Bu’âth: An Analysis of the Anşâr's Stance in the Succession Process through the Lens of Collective Trauma and Tribal Dynamics

Murat Beyazyüz

3. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Algısı _____ 43

The Perception of Social Media Among Theology Faculty Students

Mesut Zavalı

4. An Averroistic Text on Intellect: The Treatise Entitled De Intellectu by Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Rushd _____ 63

Akıl Üzerine İbn Rüşdcü Bir Metin: Ebû Muhammed Abdullah İbn Rüşd’ün De Intellectu Başlıklı Risâlesi

Mehmet Dugan

5. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî’de Burhân Teorisi _____ 80

The Theory of Demonstration (Burhân) in Ibn al-Mutahhar al-Hillî

Ersan Türkmen, Adem Evmeş

6. The Institutionalization of Nafal in Early Islamic History: from Tribal Bounty to Statecraft

Mechanism_____94

Nefelin Erken İslam Tarihinde Kurumsallaşması: Kabile Ganimetinden Devlet Yönetim Mekanizmasına

Hacı Mehmet Altuntaş

7. Savaşın Psikolojisini Şairin Yakarışlarında Okumak: Dua-Arbede-İstidrak_____111

Reading the Psychology of War in the Poet's Supplications: Supplication-Struggle-Comprehension

Merve Güven

8. Taşın Ruhu: Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası'nın Tasavvufi Semiyotiği_____132

The Spirit of Stone: The Sufi Semiotics of Divriği Ulu Mosque and Hospital

Hamit Demir

9. İmam Şâfiî'nin Şiirlerinde Şikâyet Teması_____148

The Theme of Complaint in al-Shâfiî's Poems

Mohammad Mohammadi

10. Zayıf Hadis Olgusu Çerçevesinde Az Zayıf (Da'f Yesîr) Tabirinin Anlamı, Değeri ve Kapsamı_____165

The Meaning, Value and Scope of the Term "Less Weak" (Da'f Yasîr) within the Framework of the Phenomenon of Weak Hadith

Cemal Ağırman

11. Ahmed ez-Zerkâ'nın Mecelle Şerh Literatürüne Yönelik Metodolojik Tenkitleri_____185

Ahmad al-Zarqa's Methodological Critiques of the Mecelle Commentary Literature

Abdullah Demirci

12. Cessâs'ın Halku'l-Kur'ân Meselesi Hakkındaki Görüşü ve Bunun Fıkıh Anlayışına Yansımaları_____202

al-Jaššâš on the Issue of Halku'l-Qur'ân and Its Reflections on Conception of Fiqh

Ramazan Çöklü

13. Ebü'l-'Usr el-Pezdevî'nin Hanefî Usulünden İ'tizâlle Bağlantılı Düşünceleri Temizleme Çabası: İlletin Tahsisi
Örneği_____219

Abū al-'Usr al-Pazdawī's Attempt to Purge the Ḥanafī Legal Theory from Mu'tazilite Influences: The Case of the Specification of the 'Illah (Effective Cause)

Muhammed Emin Ak

14. E-Ticarette Karanlık Tasarım (Dark Pattern) Uygulamaları: Pozitif Türk Hukuku ve İslâm Hukuku Bakımından Değerlendirme	239
<i>Dark Pattern Practices in E-Commerce: An Assessment from the Perspectives of Positive Turkish Law and Islamic Law</i>	
Recep Bağbancı	
15. Doktrinel Açıdan Mu'tezile ile Mürcie'nin Karşılaştırılması	260
<i>Doctrinal Comparison of the Mu'tazila and the Murji'a</i>	
Yunus Eraslan	
16. Mu'tezile Kelâmında Nevâbit Algısı: Kelâmî Bir Analiz ve Felsefî İzdüşümleri	281
<i>Perception of Nawābit in Mu'tazilite Kalām: A Theological Analysis and Its Philosophical Implications</i>	
Mikail İpek	
17. Şiblî Nu'mânî'nin Oryantalist Eleştirilere Karşı Savunma Stratejisi	301
<i>Shibli Nu'mānī's Defense Strategy Against Orientalist Criticism</i>	
Erkan Bulut	
18. Resmü'l-Mushaf ve Dilbilimsel Açıdan Kıraat Vecihlerinin Tevcîhi, Mânaya Delâleti ve Meâllere Yansıması: Mü'min Sûresi 26. Âyet Örneği	319
<i>The Justification of Qirā'āt Variants in Relation to the Rasm al-Muṣḥaf and Linguistic Analysis, Their Semantic Implications, and Their Reflection in Qur'ān Translations: The Case of Sūrat al-Mu'min Verse 26</i>	
Osman Bostan	
19. Kıraat İlmi ile Şehir Etkileşiminin Sosyo-Kültürel Kodları: Mekke-Medine (Haremeyn) Kıraati Örneği	342
<i>The Socio-Cultural Codes of the Interaction between the Science of Qirā'āt and the City: The Case of the Mecca-Medina (Ḥaramayn) Qirā'a</i>	
Mehmet Maşuk Acar	
20. Verrâk'ı Ararken Yakînî'ye Rastlamak: Ebû Bekir el-Verrâk'a (ö. 280/893) Nisbet Edilen Risâle-i Tasavvuf'un Aidiyeti ve Muhtevâsı	362
<i>Encountering Yaqînî While Searching for al-Warrâq: The Authorship and Content of the Risâla-i Taṣawwuf Attributed to Abū Bakr al-Warrâq (d. 280/893)</i>	
Kübra Zümrüt Orhan	

21. Kur'ân Metninde Suçun İspat Yöntemleri Yûsuf Sûresi'nde Dolaylı Delillerin (Karîneler)

Değerlendirilmesine Analitik Bir Yaklaşım_____381

*Methods of Criminal Proof in the Qur'anic Text*An Analytical Study of Circumstantial Evidence (Context/Indications) in Sûrat
Yûsuf

طرق إثبات الجريمة في النص القرآني دراسة تحليلية لمنهج اعتبار الأدلة الظرفية (القرائن) في سورة يوسف ملخص

Medhet Korichi



An Examination of the Acculturation Experience of International Theology Students in Türkiye

İrfan Erdoğan^{1,a,*}, Saadet İder^{2,b}, Fatih İpek^{3,c}

¹ Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Religious Education, Konya/Türkiye

² Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Religious Education, Konya/Türkiye

³ Ankara Social Sciences University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Ankara/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 29/04/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: The research was conducted following the Ethics Committee Approval dated 12/04/2023 and numbered 2023/182, obtained from the Social and Human Sciences Ethics Committee Presidency of the Necmettin Erbakan University.

Supporting Institution: This work has been supported by Necmettin Erbakan University Scientific Research Projects Coordination Unit under project number 23SBA17001

ABSTRACT

The rapid increase in the number of international students in Türkiye has made the process of acculturation a critical issue that influences identity, cultural values, and academic success significantly. Despite the growing body of research on acculturation, the literature remains insufficient in addressing the unique challenges and strategies encountered by students within the specialized context of higher religious education, where religious and cultural sensitivities are particularly pronounced. This research gap hinders the development of optimized guidance and support systems specifically tailored to the diverse needs of international theology students. This study aims to examine the acculturation processes and strategies employed by international theology students receiving higher religious education in Türkiye. The study was conducted using an explanatory sequential design, which is one of the mixed-methods designs. First, quantitative data were collected from 169 students at Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology. These students represented a wide geographical diversity, coming from 48 different countries across Europe, Africa, and Asia. The quantitative phase used the 84-item "Acculturation Scale" to measure integration, separation, and assimilation tendencies. The subsequent qualitative phase involved semi-structured interviews with 16 purposively selected students to provide deeper insight into their lived experiences. The quantitative findings revealed that students most frequently adopted the integration strategy ($\bar{x}=3.786$), indicating a high level of tendency to maintain their own culture while engaging with the host culture, and least frequently adopted the assimilation strategy ($\bar{x}=2.568$). Statistical analyses showed significant differences based on the religious majority in the students' home countries, with those from Muslim-majority countries showing higher integration and separation scores. Additionally, students from Asia exhibited a significantly higher tendency towards separation than their European counterparts. The qualitative data, categorized into socio-cultural, academic, and psychological dimensions, further clarified these findings, showing that integration was most prominent in social relations and academic environments. Conversely, academic separation was noted regarding differences in assessment methods and course content, such as the inclusion of secular subjects like the history of the Turkish Revolution. The study concludes that the higher religious educational environment in Türkiye is largely supportive of cultural integration, yet acculturation remains a multi-layered and dynamic process shaped by academic and religious experiences. These findings support the flexible interpretation of acculturation strategies, suggesting that students frequently adopt multiple strategies simultaneously depending on the context. Future research should adopt interdisciplinary and multidimensional frameworks to explore acculturation across diverse cultural and educational contexts. Particular emphasis should be placed on the influence of institutional practices, academic culture, and curricula on international students' acculturation strategies.

Keywords: Religious Education, Higher Religious Education, Theology, Acculturation, International Student.

Türkiye’de Okuyan Uluslararası İlahiyat Öğrencilerinin Kültürlenme Tecrübelerinin İncelenmesi

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 29/04/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Araştırma verileri toplanmadan önce Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu’nun 12/04/2023 tarih ve 2023/182 sayılı kararı ile etik kurul onayı alınmıştır.

Destekleyen Kurum: Bu çalışma, Necmettin Erbakan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından 23SBA17001 proje numarasıyla desteklenmiştir.

ÖZ

Türkiye’deki uluslararası öğrenci sayısındaki hızlı artış kültürlenme sürecini kimlik, kültürel değerler ve akademik başarıyı önemli ölçüde etkileyen kritik bir mesele haline getirmiştir. Kültürlenme üzerine literatürde artan araştırmalara rağmen, dinî ve kültürel hassasiyetlerin özellikle belirgin olduğu yüksek din eğitimi bağlamında öğrencilerin karşılaştığı özgün zorluklar ve stratejiler yeterince ele alınmamıştır. Literatürdeki bu boşluk, uluslararası ilahiyat öğrencilerinin çeşitli ihtiyaçlarına özel olarak tasarlanmış ve optimize edilmiş rehberlik ve destek sistemlerinin geliştirilmesini engellemektedir. Bu çalışma, Türkiye’de yüksek din eğitimi gören uluslararası ilahiyat öğrencilerinin kültürlenme süreçlerini ve stratejilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Karma yöntem desenleri arasında yer alan açıklayıcı sıralı desene yürütülen çalışmada, ilk olarak Avrupa, Afrika ve Asya’daki 48 farklı ülkeden geniş bir coğrafi çeşitliliği temsil eden, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi’ndeki 169 öğrenciden nicel veriler toplanmıştır. Nicel aşamada bütünleşme, ayrışma ve asimilasyon eğilimlerini ölçmek için 84 maddelik "Kültürlenme Ölçeği" kullanılmış; ardından gelen nitel aşamada ise öğrencilerin deneyimlerine dair daha geniş bir açılım sağlamak amacıyla amaçlı örnekleme ile seçilen 16 öğrenci ile yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Nicel bulgular, öğrencilerin en sık bütünleşme stratejisini ($\bar{x}=3.786$) benimsediklerini ve ev sahibi kültürle etkileşim halindeyken kendi kültürlerini koruma eğiliminin yüksek olduğunu, en az ise asimilasyon stratejisini ($\bar{x}=2.568$) tercih ettiklerini ortaya koymuştur. İstatistiksel analizler, geldikleri ülkedeki dinî çoğunluğa bağlı olarak anlamlı farklılıklar göstermiş; Müslüman çoğunluklu ülkelerden gelen öğrenciler hem bütünleşme hem de ayrışma boyutlarında daha yüksek puanlar sergilemiştir. Ayrıca, Asyalı öğrenciler Avrupalı öğrencilere kıyasla ayrışma boyutunda anlamlı derecede daha yüksek bir eğilim göstermiştir. Sosyo-kültürel, akademik ve psikolojik boyutlar altında kategorize edilen nitel veriler bu bulguları daha da netleştirmiş; bütünleşmenin sosyal ilişkilerde ve akademik ortamlarda en belirgin olduğunu göstermiştir. Buna karşın; değerlendirme yöntemlerindeki farklılıklar ve müfredattaki seküler içerikli dersler konusunda akademik ayrışma gözlemlenmiştir. Çalışma, Türkiye’deki yüksek din eğitimi ortamının büyük ölçüde kültürel bütünleşmeyi desteklediği, ancak kültürlenmenin akademik ve dini deneyimlerle şekillenen çok boyutlu ve dinamik bir süreç olmaya devam ettiği sonucuna ulaşmıştır. Bu bulgular, kültürlenme stratejilerinin esnek bir şekilde anlaşılmasını desteklemekte ve öğrencilerin bağlama göre genellikle birden fazla stratejiyi eşzamanlı olarak yürütebildiklerini göstermektedir. Gelecekteki araştırmalar, farklı kültürel ve eğitimsel bağlamlarda kültürleşme sürecini incelemek üzere disiplinlerarası ve çok boyutlu çerçeveler benimsemelidir. Kurumsal uygulamaların, akademik kültürün ve müfredatın uluslararası öğrencilerin kültürleşme stratejilerini nasıl şekillendirdiğine özellikle odaklanılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat, Kültürlenme, Uluslararası Öğrenci.

^a  ierdogan@erbakan.edu.tr
^b  sciftkat@erbakan.edu.tr
^c  fatih.ipek@asbu.edu.tr

 0000-0002-2452-1252
 0000-0002-8826-4849
 0000-0001-8995-1846

Citation / Atıf: Erdoğan, İrfan – İder, Saadet. - İpek , Fatih. “Türkiye’de Okuyan Uluslararası İlahiyat Öğrencilerinin Kültürlenme Tecrübelerinin İncelenmesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 1-24. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863926>

Introduction

The concept of acculturation was first introduced in 1936 by Redfield, Linton, and Herskovits.¹ It is defined as the process of psychological and cultural change that occurs in individuals and groups as a result of intercultural contact.² This complex process manifests itself in identity, beliefs, language, values, cultural behaviors, and practices based on interaction with people from different cultural backgrounds.³ When people from different cultures live together, they inevitably interact, which can lead to cultural and psychological changes.⁴ These changes may result in either harmony or incompatibility. If the incompatibility between an individual's culture of origin and the host culture is significant, acculturation tends to be negatively affected.⁵

Acculturation is currently understood as a choice between the home culture and the target culture.⁶ It requires the acculturated individual to analyze the practices, relationship networks, forms of expression and interpretation, and moral values of the two cultures in a deliberate, reflective, and often comparative manner.⁷ This process oscillates between adherence to the home culture and adaptation to the new culture, resulting in a combination of the identity, values, and practices of the inherited and acquired cultures.⁸ Acculturation involves adapting to the host culture as a member of the immigrant group, and occurs through changes in language, values, lifestyle, customs, and habits.⁹ Although it is often considered to be a unidirectional change from the home culture towards the new culture,¹⁰ it also involves adapting to a third culture that emerges after contact with the new culture.¹¹

The acculturation process often begins with curiosity. However, as cultural differences start to impact daily life, individuals may blame themselves, resulting in acculturative stress.¹² The challenges in mental health and social behavior experienced by migrants when adapting to a foreign culture are defined as acculturative stress.¹³ The lack of life skills in the new culture can lead to psychosocial problems.¹⁴ Therefore, international students may encounter many problems related to daily life during the acculturation process, which can significantly impact their academic performance

- ¹ Robert Redfield et al., "Memorandum for the Study of Acculturation", *American Anthropologist* 38/1 (1936), 149-152.
- ² John W. Berry, *Acculturation* (Cambridge University Press, 2019), 16; David L. Sam, "Acculturation: Conceptual Background and Core Components", *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, ed. David L. Sam - John W. Berry (New York: Cambridge University Press, 2006), 11; Redfield et al., "Memorandum for the Study of Acculturation", 149; David L. Sam - John W. Berry, *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* (New York: Cambridge University Press, 2006), 1.
- ³ Paul G. Schmitz - Florian Schmitz, "Correlates of Acculturation Strategies: Personality, Coping, and Outcome", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 53/7-8 (2022), 877.
- ⁴ Abdurrahim Güler - Murat Yıldırım, "How is Acculturation Linked to Subjective Wellbeing: Evidence from Turkish Immigrants in the United States?," *Current Research Journal of Social Sciences* 7/2 (2021), 48.
- ⁵ Ramin Aliyev - Selahiddin Öğülmüş, "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 91.
- ⁶ Elwood Carlson - Abdurrahim Güler, "Cultural Involvement and Preference in Immigrant Acculturation", *Journal of International Migration and Integration* 19/3 (2018), 626.
- ⁷ Valery Chirkov, "Alfred Schutz's 'Stranger', the Theory of Sociocultural Models, and Mechanisms of Acculturation", *Culture & Psychology* 29/1 (2023), 128.
- ⁸ Seth J. Schwartz et al., "Rethinking the Concept of Acculturation", *American Psychologist* 65/4 (2010), 237.
- ⁹ José Szapocznik et al., "Theory and Measurement of Acculturation", *International Journal of Psychology* 12 (1978), 114.
- ¹⁰ Anita Stasulane - Terhi-Anna Wilska, "Acculturation Orientations among Russian Youth in Finland", *Minorities - New Studies and Perspectives*, ed. John Hermann (Intechopen, 2023), 2.
- ¹¹ Peter F. Titzmann - Richard M. Lee, "New Temporal Concepts of Acculturation in Immigrant Youth", *Child Development Perspectives* 16/3 (2022), 1.
- ¹² Bohdan Rożnowski, "Acculturation Strategies of Ukrainian Students Studying in Poland and Their Well-Being", *Journal for Perspectives of Economic Political and Social Integration* 28/2 (2022), 47-48.
- ¹³ Bo Eun Jung, "Effects of Acculturation Types on Acculturative Stress and Adjustment to South Korean Society: Focusing on Chinese Immigrants", *Sustainability* 14/13370 (2022), 4.
- ¹⁴ Güler - Yıldırım, "How is Acculturation Linked to Subjective Wellbeing: Evidence from Turkish Immigrants in the United States?," 47-48.

and psychological well-being.¹⁵ In brief, international students' adaptation to a new culture occurs in four stages in general: In the first stage, individuals are excited by the new culture. In the second stage, culture shock begins, characterized by anger, anxiety, and loneliness. In the third stage, the acculturation process begins as individuals start to adapt to new conditions, and in the final stage, they establish an acculturation strategy, and the process becomes stationary.¹⁶

Berry defined acculturation as a multidimensional and dynamic process of cultural and psychological change resulting from the interaction between two different cultures.¹⁷ He based the acculturation process on the desire to maintain one's own culture while engaging with the host culture.¹⁸ Taking these two factors into account, he proposed four different acculturation strategies: integration, separation, assimilation, and marginalization.¹⁹ The strategies of integration, separation, and assimilation were initially introduced. The marginalization, a form of deculturation, was later added to these strategies.²⁰ These four strategies do not represent a linear or sequential progression, but rather culturalization processes that develop independently of one another. However, an individual may adopt different strategies simultaneously in different situations.

Integration involves preserving one's own culture while accepting the new culture. Assimilation means refusing to maintain one's own culture and communicating only with the new culture. Separation entails trying to preserve one's own culture while avoiding interaction with the new culture. Marginalization means being indifferent to both cultures.²¹

Berry's acculturation model provides a framework for exploring identity in multicultural environments. It conceptualizes acculturation by distinguishing between processes and outcomes, classifying individuals' attitudes and adaptation status, and categorizing acculturated groups.²² According to Berry, there are four types of migrants: voluntary migrants, refugees, asylum seekers, and guest migrants. Voluntary migrants migrate for reasons such as work and marriage; refugees settle in a new country unwillingly due to circumstances such as war, disaster, or persecution; asylum seekers voluntarily seek refuge in a new country due to fear of torture or violence; and guest migrants go to another country for a specific purpose and a limited period and then return home.²³ While 'refugee' and 'asylum seeker' are often used interchangeably in general discourse, they represent distinct legal and psychological statuses in migration literature. According to the UNHCR, an asylum seeker is an individual whose claim for international protection has not yet been finally decided, whereas a refugee is someone whose need for protection has been formally recognized.²⁴ In Berry's framework, this distinction is crucial as the uncertainty of the legal process for asylum seekers often leads to higher levels of acculturative stress compared to those with settled refugee status. International students, seasonal workers, and individuals travelling for professional reasons fall within the category of guest migrants.

¹⁵ Prashanth Talwar et al., "Sociodemographic Determinants of Acculturation Stress Among International University Students", *Journal of Social Science (EJOSS)* 8/1 (2022), 24.

¹⁶ Nesime Can, "International Students' Acculturation and Adjustment to College: Suggestions for Turkey", *Kastamonu Education Journal* 29/1 (2021), 213.

¹⁷ John W. Berry, "Immigration, Acculturation, and Adaptation", *Applied Psychology* 41 (1997), 8.

¹⁸ John W. Berry et al., "Immigrant Youth: Acculturation, Identity, and Adaptation", *Applied Psychology* 55/3 (2006), 306.

¹⁹ John W. Berry - D. Sam, "Acculturation and Adaptation", *Handbook of Cross-Cultural Psychology, Vol. 3*, ed. J. W. Berry et al. (Boston: Allyn and Bacon., 1997), 291-326.

²⁰ Schmitz - Schmitz, "Correlates of Acculturation Strategies: Personality, Coping, and Outcome", 879.

²¹ Yuezuo Mao et al., "Acculturation and Academic Adjustment of Student Sojourners in the Chinese Higher Education Context", *Journal of Studies in International Education* 10283153221150114 (2023), 3; Daniel Quilaqueo et al., "Dual Educational Rationality and Acculturation in Mapuche People in Chile", *Frontiers in Psychology* 14/112778 (2023), 2.

²² Quilaqueo et al., "Dual Educational Rationality and Acculturation in Mapuche People in Chile", 2.

²³ John W. Berry, "Contexts of Acculturation", *Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, ed. David L. Sam - John W. Berry (New York: Cambridge University Press, 2006), 27-42.

²⁴ Anthony H. Richmond, "Reactive Migration: Sociological Perspectives On Refugee Movements", *Journal of Refugee Studies* 6/1 (1993), 7-24; The UN Refugee Agency UNHCR, "Asylum and Refugee Status", *Help Global*, (Access 01 April 2026).

Acculturation strategies may vary depending on different circumstances and areas of experience. Three factors have been identified as influencing the choice of strategy: the individual's current environment, the experiences acquired in the new culture, and the attitudes of the majority group.²⁵ A country's migration policy and the expectations of the majority also significantly affect acculturation strategies.²⁶ Therefore, the preferred acculturation strategies in work, family life, social life, and religious life may differ from one another. Studies reveal that acculturation is a multifaceted process involving different strategies employed in public and private domains.²⁷ For instance, integration may be the preferred strategy in education and professional life, while separation may be favored in home life.²⁸ Similarly, an integration strategy may be preferred in public areas, whereas a separation strategy may be favored in private areas.²⁹

The first legal regulation on international students in Türkiye was enacted in 1983. The issue of international students began to be addressed as a priority policy area in Türkiye, particularly in the early 1990s, following the independence of the Turkic Republics. Since then, the number of international students enrolled in Turkish higher educational institutions has fluctuated. While around 16,000 international students were studying in our country in the mid-1990s, the number first increased and then declined to approximately 14,000 by the mid-2000s. It then began to increase again, reaching 26,000 in 2010.³⁰ By 2024, this number reached approximately 336,000. This increase stems from the Higher Education Council's goal of increasing the number of international students in Turkey to 500,000 within the next five years and to 1 million in the long term. Türkiye aims to increase its visibility on the global education landscape and contribute to the national economy.³¹

Theology Faculties in Türkiye accept international students from other countries through various programmes. The International Theology Programme is a scholarship-based education programme run by the Presidency of Religious Affairs to provide Turkish youth living abroad and others of non-Turkish origin with the opportunity to pursue higher religious education in Türkiye.³² YÖK offers educational opportunities through the Higher Education Entrance Exam for Foreign Students in Turkey, administered by ÖSYM (Student Selection and Placement Center).³³ The "Türkiye Scholarships" programme, coordinated by the Presidency for Turks Abroad and Related Communities, provides international students with scholarships at international standards.³⁴

Acculturation is not a new field of study, as it has been the subject of research since the 1930s.³⁵ However, the global increase in migration, improvements in transportation opportunities, and the recognition of the relationship between human behavior and culture has increased academic interest in acculturation.³⁶ Intercultural interaction brings individuals and nations together, contributing to the development of an educational system that serves humanity as a whole.³⁷ The coexistence of people migrating from different cultures is reflected in national education policies, enabling the creation of

²⁵ Berry - Sam, "Acculturation and Adaptation".

²⁶ Schmitz - Schmitz, "Correlates of Acculturation Strategies: Personality, Coping, and Outcome", 878.

²⁷ Güler - Yıldırım, "How is Acculturation Linked to Subjective Wellbeing: Evidence from Turkish Immigrants in the United States?", 48.

²⁸ Seth J. Schwartz et al., "Biculturalism: Negotiating Multiple Cultural Streams", *Handbook of Acculturation and Health*, ed. Seth J. Schwartz - Jennifer B. Unger (Oxford University Press, 2017), 20-47.

²⁹ Judit Arends-Tóth - Fons J. R. Van De Vijver, "Multiculturalism and Acculturation: Views of Dutch and Turkish-Dutch", *European Journal of Social Psychology* 33/2 (2003), 249-266.

³⁰ Murat Özoğlu et al., *Küresel Eğilimler Işığında Türkiye'de Uluslararası Öğrenciler* (Ankara: SETA Yayınları, 2012), 54.

³¹ Yükseköğretim Kurulu (YÖK). *2030'a Doğru Türk Yükseköğretiminin Yol Haritası*. Ankara: Yükseköğretim Kurulu, 2025.

³² Presidency of Religious Affairs (PRA). "UIP - International Divinity Program" (Access 15 September 2025).

³³ Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM). "Türkiye Yurt Dışından Öğrenci Kabul Sınavı (TR-YÖS/1) Kılavuzu" (Access 15 March 2025).

³⁴ Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB). "Uluslararası Öğrenciler". Access 12 September 2025.

³⁵ Paul N. Lakey, "Acculturation: a Review of the Literature", *Intercultural Communication Studies* XII/2 (2003), 104.

³⁶ Sam - Berry, *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, 1.

³⁷ Aliyev - Ögülmüş, "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi", 95.

new educational fields and the development of educational programmes. Therefore, the strong relationship between education, culture, and migration necessitates research on this topic.³⁸

International students, unlike groups displaced by wars, disasters, or crises, voluntarily choose to reside in a foreign country, making them particularly suitable subjects for acculturation research. Previous studies on acculturation have examined the acculturation status of university students in either Türkiye or another country. For example, Aliyev investigated how foreign university students in Türkiye perceived their interactions within the educational environment and their levels of acculturation.³⁹ Alkar examined the relationship between the cultural intelligence levels of international students in Türkiye and their levels of intercultural sensitivity and acculturation, using quantitative research methods.⁴⁰ Bektaş has revealed the psychological adaptation and acculturation attitudes of Turkish students in the United States.⁴¹ Unlike previous studies, this study employs a mixed-methods design to examine the acculturation experiences of international theology students at higher religious education institutions.

1. Research Problem

The rapid globalization of higher education has led to a significant increase in the number of international students in Türkiye, making acculturation a crucial process that shapes student identity, cultural values, and academic success. Acculturation, defined as the psychological and cultural changes arising from sustained intercultural contact, involves complex negotiations between students' home and host cultures. It is influenced by factors such as social support, cultural capital, self-esteem, and trust.⁴² Although extensive research has examined acculturation strategies among international students in Türkiye—highlighting common strategies such as assimilation and integration⁴³—there remains a notable gap concerning the distinct experiences of students in theology faculties. Theology faculties present unique challenges due to pronounced religious and cultural sensitivities, pedagogical differences in religious instruction, and social interactions governed by specific religious norms, which complicate the application of standard acculturation models such as integration or separation.⁴⁴ Empirical evidence suggests that theology students often demonstrate high intercultural sensitivity, but they also face ethnocentrism and identity negotiation processes that differ from those of other groups.⁴⁵ Their acculturation is also shaped by factors including geographical origin, religious majority status of their home country, and curriculum specifics.⁴⁶

³⁸ Tshatiwa Makula, "Independent Schools in South Africa: Acculturation of Zimbabwean Immigrant Teachers", *To Be a Minority Teacher in a Foreign Culture*, ed. Mary Gutman et al. (Switzerland: Springer, 2023), 184.

³⁹ Ramin Aliyev, *Farklı Kültürlerden Gelen Yüksek Öğretim Öğrencilerinin Eğitim Ortamlarındaki İlk Etkileşim Algılarının ve Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doctoral Dissertation, 2011).

⁴⁰ Elif Alkar, *Eğitim Göçü Perspektifinde Uluslararası Öğrencilerin Kültürel Zeka Düzeyleri ile Kültürlerarası Duyarlılık ve Kültürlenme Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

⁴¹ Dilek Yelda Bektaş, *Psychological Adaptation and Acculturation of the Turkish Students in the United States* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Graduate School of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2004).

⁴² Hatice Ergin Kocatürk et al., "Acculturation Strategies of International Higher Education Students in Türkiye: The Role of Social Support, Cultural Capital, Self-esteem, General Trust, and General Self-Efficacy", *Current Psychology* 44 (2025), 10679-10695; Esra Tekel et al., "Impact of Culture Shock, Acculturation Approaches, and Sociocultural Adaptation on Perceived Proficiency in Turkish and English Among International Students in Turkey", *Acta psychologica* 256/104999 (2025), 1-12.

⁴³ Ebru Boynueğri - Tülin Şener, "The Relationship Between Identity and Acculturation in International Students in Turkey", *Eurasian Journal of Educational Research* 92 (2021), 297-316; Tekel et al., "Impact of Culture Shock, Acculturation Approaches, and Sociocultural Adaptation on Perceived Proficiency in Turkish and English Among International Students in Turkey".

⁴⁴ Lasa Maximilian, "Transnational Islamic Higher Education: The International Theology Programme in Turkey", *Religionspädagogische Beiträge* 48/1 (2025), 1-12; İrfan Erdoğan - Muhiddin Okumuşlar, "Intercultural Sensitivity and Ethnocentrism Levels of Theology Students in a Turkish University Sample", *Religions* 11/237 (2020), 1-19.

⁴⁵ Erdoğan - Okumuşlar, "Intercultural Sensitivity and Ethnocentrism Levels of Theology Students in a Turkish University Sample", 14.

⁴⁶ Maximilian, "Transnational Islamic Higher Education: The International Theology Programme in Turkey"; Zekiye Demir - Ömer Toprak, "Changes in Religious Attitudes and Behaviors of Euro-Turk Students With Theology Education", *Teaching Theology & Religion* 26/1 (2023), 29-43.

Addressing this gap through mixed-methods research could help to develop culturally sensitive support systems tailored to the multifaceted sociocultural and academic needs of international theology students within the higher educational context in Türkiye.⁴⁷

Building upon these theoretical and empirical considerations, the current study addresses the central research question: 'How do international theology students in Türkiye navigate the multifaceted processes and strategies of acculturation within the specialized context of higher religious education?' To facilitate a comprehensive analysis through an explanatory sequential mixed-methods framework, the research further investigates the following sub-questions:

1. What are the dominant acculturation strategies—specifically integration, separation, and assimilation—utilized by international theology students?
2. To what extent do these strategies vary significantly according to key demographic and academic variables, including the religious majority status of the home country, grade level, and specific cultural-theological basins?
3. How do students' experiences in sociocultural, academic, and psychological dimensions explain and elaborate upon the acculturation patterns observed in the quantitative phase?
4. How does the unique institutional atmosphere and curriculum of the theology faculty influence the students' holistic interaction with the host culture?

2. Method

2.1. Research Model

This study adopts a mixed-methods approach. It was conducted using an explanatory sequential design.⁴⁸ First, quantitative data were collected, followed by qualitative data to further clarify findings from the quantitative data that required additional explanation. The quantitative part of the study examined the acculturation experiences of international students receiving higher religious education in Turkey using descriptive and correlational methods. A survey method was chosen for this study. As emphasized in the literature, this method should be the preferred method for large samples when using a standardized scale based on self-reporting.⁴⁹ The qualitative part of the study was designed as a case study. In a case study, the factors related to a situation are investigated holistically, focusing on how these factors affect that situation and vice versa.⁵⁰ This study adopts a case study design to analyze the case of acculturation within a real-life context and highlights the holistic interaction between international theology students and their specific institutional environments. The boundaries of the "case" in this research are clearly defined by institutional, temporal, and participant-specific parameters, establishing it as a bounded system. Geographically and institutionally, the case is confined to the Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology in Konya, Türkiye. Focusing on this specific institutional setting, the research examines how the unique atmosphere of a Turkish theology faculty—characterized by its specific theological pedagogy and social environment—interacts with the diverse cultural backgrounds of students from 48 different countries.

It is essential to distinguish this case study approach from phenomenology to clarify the research's analytical focus. While a phenomenological study would seek to explore the "universal essence" of being an international theology student—focusing primarily on the internal, subjective nature of the experience—this study uses a case study design to prioritize the interaction between the individual and their real-life context. The objective is not merely to describe the feeling of acculturation, but to analyze it as a case inextricably linked to the specific institutional environment of the Ahmet

⁴⁷ Nesrin Çötök Akıncı et al., "Evaluation of the Adaptation Processes of International Students Participating in Educational Mobility Through the Türkiye Scholarships Program", *Participatory Educational Research* 12/4 (2025), 134-150; Sevim Atıla Demir et al., "International Students' Adaptation Process in a Turkish University", *Journal of International Students* 15/5 (2025), 41-62.

⁴⁸ John W. Creswell et al., "Advanced Mixed Methods Research Designs", *Handbook of Mixed Methods in Social & Behavioral Research*, ed. Abbas Tashakkori - Charles Teddlie (Thousand Oaks, CA: Sage, 2003), 209-240.

⁴⁹ Şener Büyüköztürk et al., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008).

⁵⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 73.

Keleşoğlu Faculty of Theology. Thus, the focus remains on the "case" as a functioning unit where academic, sociocultural, and psychological dimensions converge within the particular context of Turkish education.

2.2. Participants

Students come from abroad in three different ways to pursue higher religious education in Türkiye: Türkiye scholarships, the International Theology Programme (UIP), and the Exam for Foreign Students (YÖS). When the study was conducted between February and July 2024, there were approximately 330 international students enrolled at the Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology. Around 53% of these students were enrolled in the UIP programme, around 7% were recipients of the Turkish government scholarship, and the remaining 40% financed their studies independently (Source: NEÜ Theology Faculty Office of Student Affairs). The study group included students from all three programmes. Additionally, students who migrated to Türkiye due to war, disasters, or other events in their home countries were included to maximize diversity. The students came from a wide range of countries, including Afghanistan, Germany, Austria, Azerbaijan, Bangladesh, Belarus, Belgium, Benin, Bosnia and Herzegovina, Burkina Faso, Denmark, East Turkistan, Indonesia, Ethiopia, Ivory Coast, Palestine, France, Ghana, Guinea, Georgia, India, Iraq, Japan, Cambodia, Montenegro, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Congo, Kosovo, Liberia, Lebanon, Mali, Egypt, Mongolia, Nigeria, Central African Republic, Uzbekistan, Pakistan, Rwanda, Senegal, Serbia, Sudan, Syria, Saudi Arabia, Thailand, Togo, Uganda, and Greece. The demographic data of the 169 students who participated in the study are presented in Table 1.

Table 1. Demographic Characteristics of the Participants

Variables	Groups	N	%
Gender	Female	64	37.9
	Male	105	62.1
Marital Status	Single	149	88.2
	Married	20	11.8
Grade	Preparatory Class	30	17.8
	1st grade	46	27.2
	2nd grade	31	18.3
	3rd grade	34	20.1
	4th grade	28	16.6
Age	21 and under	60	35.3
	22-23	58	34.3
	24 and above	51	30.2
Place of Residence	Dormitory	135	79.9
	With family	34	20.1

Continent of Origin	Europe	60	35.5
	Africa	30	17.8
	Asia	79	46.7
Total		169	100

One of the purposive sampling methods, maximum variation sampling, was used to select students to participate in the qualitative phase of the study. To ensure diversity, different cultural regions around the world were first identified, and students from these regions were invited to participate in interviews. Those who wished to participate were included as interviewees. Accordingly, 16 students who had participated in the quantitative phase were selected for the qualitative phase and were interviewed. The demographic characteristics of the students in the qualitative study group are presented in Table 2.

Table 2. Demographic Characteristics of Students Participating in the Interviews

Code	Age	Gender	Grade	Marital Status	Country	Native language	Length of Stay in Türkiye (years)	Accommodation type in Türkiye	Nationality of cohabitants	Length of stay in Home Country within the Past Year
M1	18	M	1	Single	Syria	Arabic	4	Dormitory	Iranian	2 months
M2	33	M	4	Married	Afghanistan	Uzbek	14	Home with family	Turkish	Never
M3	24	M	3	Single	Bangladesh	Bangla	4	Dormitory	Africa and Bangladesh	3 months
M4	24	M	2	Single	Belarus	Russian	4	Student house	Uzbek and Turkish	Never
M5	22	M	2	Single	Ivory Coast	Bamardi	5	Dormitory	Uzbekistan and Guinea	Never
M6	26	M	3	Single	Mali	French	4	Dormitory	Bosnia and Herzegovina	15 days
M7	23	M	2	Single	Bosnia and Herzegovina	Bosnian	4	Dormitory	Bosnia and Herzegovina	1.5 months
M8	25	M	4	Married	Germany	Turkish	5	Home with family	Turkish	3 months
M9	23	M	2	Single	Palestine	Arabic	4	Dormitory	Sudan and Afghanistan	10 days
F1	22	F	3	Single	Saudi Arabia	Arabic	3	Student house	Syria	Never
F2	24	F	2	Single	Georgia	Georgian	5	Dormitory	Yemen	15 days
F3	20	F	1	Single	East Turkistan	Uyghur	6	Dormitory	Thailand and Indonesia	Never
F4	21	F	1	Single	Indonesia	Indonesian	1.5	Dormitory	Thai and Uyghur	2 months
F5	21	F	2	Single	India	Malayalam	3.5	Dormitory	German and Mongolian	2 months
F6	25	F	4	Single	Germany	German	5	Dormitory	Albanian and Georgian	2 months
F7	21	F	4	Married	Mongolia	Kazakh	5	Home with family	Kazakh	3 months

2.3. Data Collection Tools

In this study, quantitative data were collected using the Acculturation Scale, while qualitative data were collected via semi-structured interviews. Participants provided data through written self-reports. Necessary permissions were obtained from the ethics and administrative boards, as well as from the authors who developed the scale. The study was conducted following Ethics Committee Approval No. 2023/182, dated April 12, 2023, from The Social and Human Sciences Scientific Research Ethics Committee of Necmettin Erbakan University.

Acculturation Scale: The quantitative phase of this study used the "Acculturation Scale," originally developed in Turkish by Aliyev (2011), to examine the acculturative levels of international students within the Turkish higher education context.⁵¹ Because the scale was natively designed for international students in Türkiye, it was highly compatible with the target population in terms of localised semantics and culture. The dimensions in the acculturation scale are assimilation, separation, and integration. The scale measures integration strategy with 31 items, separation strategy with 24 items, and assimilation strategy with 29 items. The scale was designed as a 5-point Likert-type scale, in which participants can evaluate themselves for each item with a range of 5 "Strongly agree" and 1 "Strongly disagree." The mean of each dimension in the scale reveals the preferred acculturation strategy of each individual. A high score on a subscale indicates the individual's tendency to use that strategy the most. In the factor analysis, the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) (.80) and Bartlett's test [$\chi^2(3846)=5676.72$, $p<.01$] results were found to be within acceptable values. Cronbach's alpha internal consistency value was found to be .82. According to the results of the exploratory factor analysis, the 1st Factor (Separation) explained 15% of the total variance, the 2nd Factor (Assimilation) explained 10%, and the 3rd Factor (Integration) explained 7%. Although this explained variance is relatively modest, it is consistent with the original validation study of the scale and reflects the complex, multi-dimensional nature of the acculturation construct in a Turkish context. Additionally, the high KMO value (.80) and strong Cronbach's alpha internal consistency (.82) confirm the scale's reliability and suitability for the sample.

The scale was administered to participants in Turkish, as it is the primary language of instruction and daily communication within the faculty. To ensure methodological transparency regarding the participants' ability to accurately comprehend the 84-item instrument, linguistic proficiency was assessed through several institutional and academic benchmarks: All participants had completed the mandatory one-year intensive Turkish language preparatory programme required for theological studies or demonstrated C1-level Turkish proficiency (or equivalent) to participate in departmental courses.

The internal reliability of the scale for this specific group was statistically confirmed, with Cronbach's alpha values of .882, .804, and .883 found for integration, separation, and assimilation strategies, respectively. These values ensure that participants accurately understood and reported the nuanced concepts within the integration, separation, and assimilation dimensions.

Semi-Structured Interview Form: To enrich the quantitative data in the study, participants were interviewed and asked semi-structured questions. The opinions of three field experts and one language expert were consulted in preparing the interview questions. The interviews were conducted in the Turkish language as all participants were proficient in listening to and speaking it. In alignment with the "researcher as an instrument" paradigm essential to qualitative inquiry, the interviews were conducted by the researcher, an academic member of the Theology Faculty with expertise in religious education and intercultural dynamics. This specialized background facilitated the establishment of professional rapport and a common theological vocabulary, which was critical for creating a safe environment where students could discuss sensitive cultural and religious themes. The researcher collected data free from personal bias whilst seeking to uncover the participants' perceptions and experiences.⁵² An audio recording was made during the interview, and the transcripts were dictated

⁵¹ Aliyev - Ögülmüş, "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi".

⁵² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 92.

by the interviewer. The interview transcripts were verified by the participants after they had been transcribed.

2.4. Data Analysis

The quantitative data obtained in the study were analyzed using the SPSS 21.0 statistical software. The study evaluated the requirements for parametric tests. The research design ensured the independence of observations. Normality tests indicated that skewness and kurtosis values were within the acceptable range of -1 to +1, as suggested in the literature.⁵³ The skewness and kurtosis values were "0.041" and "0.181" for the "separation" dimension, "-0.301" and "0.039" for the "integration" dimension, and "0.207" and "-0.388" for the "assimilation" dimension, respectively. In addition, Levene's test values indicated that homogeneity of variances had been achieved ($p>0.05$). Descriptive, comparative, and correlational analyses were conducted on the findings. The "Pearson's Correlational Test" was used in the correlational analyses between the dimensions of the scale and the variables of age and length of stay in Türkiye. The "Independent sample t-test" was used to determine whether there were significant differences between the variables of gender, marital status, native language and religious majority. One-way analysis of variance (ANOVA) was conducted to examine whether significant differences existed in terms of grade, length of stay in the home country in the past year, nationality of cohabitants and continent of origin. When tabulating the data, the subscales were used rather than the overall scale mean. Since the authors who developed the scale introduced acculturation as a construct based on its dimensions, assessments of these dimensions were considered more valid than an overall scale assessment when analyzing the findings. The assessment intervals for the Acculturation Scale scores were as follows: 1.00–2.33 = low level, 2.34–3.67 = moderate level, and 3.68–5.00 = high level.

To analyze the students' countries of origin, a t-test was conducted by categorizing the countries into two groups: "Muslim-majority countries" and "non-Muslim-majority countries." This distinction was influenced by the fact that religion significantly affects culture, that all the students in the study group are Muslim, that Türkiye, the host country where they pursue their university education, has a predominantly Muslim population, and that these factors may have an impact on the participants' acculturation process.

The qualitative data were analyzed using NVivo 10 analysis software. Content analysis was employed during the analysis process. First, the codes were identified, and then themes were derived from the relationships between them. It is necessary to identify the similarities and differences between the codes, and on that basis, to group together related codes into themes.⁵⁴

3. Findings

3.1. Findings Related to the Quantitative Dimension

Descriptive statistics for the scores obtained from the Acculturation Scale are presented in Table 3.

Table 3. Descriptive Statistics Results Regarding Participants' Acculturation Scale Means

Factor	N	Minimum	Maximum	$\bar{x}$	S
Separation	169	1.83	4.50	3.232	.503
Integration	169	2.29	4.87	3.786	.498
Assimilation	169	1.17	3.86	2.568	.531

According to the results of the descriptive analyses in Table 3, participants received the highest score on the *integration* dimension ($\bar{x}=3.786$) and the lowest score on the *assimilation* dimension ($\bar{x}=2.568$). The mean score for the *integration* dimension corresponds to a high level of tendency, while the mean score for the *assimilation* and *separation* dimensions ($\bar{x}=3.232$) correspond to a moderate level of tendency.

⁵³ Darren George - Paul Mallery, *IBM SPSS Statistics 23 Step by Step: A Simple Guide and Reference* (New York: Routledge, 2016), 114.

⁵⁴ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 250.

3.2. Findings Regarding the Differences in Participants' Acculturation Scale Scores in Terms of Independent Variables

The results of the independent samples t-test conducted to determine whether there were significant differences based on variables of gender, marital status, native language, religious majority in the country of origin, and place of residence are presented in Table 4.

Table 4. Independent Samples t-Test Results by Gender, Marital Status, Native Language, Religious Majority, and Place of Residence

Factor	Variables	Groups	N	$\bar{x}$	S	t	df	p
Separation	Gender	Female	64	3.201	.481	-.610	167	.543
		Male	105	3.250	.517			
	Marital Status	Single	149	3.238	.489	.421	167	.674
		Married	20	3.187	.608			
	Native Language	Turkish Languages	40	3.187	.490	-.641	167	.522
		Other Languages	129	3.246	.508			
Integration	Religious Majority	Muslim Majority	90	3.325	.499	2.632	167	.009*
		Muslim Minority	79	3.125	.488			
	Place of Residence	Dormitory	135	3.229	.490	-.152	167	.880
		With family	34	3.243	.559			
	Gender	Female	64	3.730	.446	-1.135	167	.258
		Male	105	3.201	.527			
Assimilation	Marital Status	Single	149	3.790	.503	.256	167	.798
		Married	20	3.759	.472			
	Native Language	Turkish Languages	40	3.841	.510	.802	167	.424
		Other Languages	129	3.769	.496			
	Religious Majority	Muslim Majority	90	3.916	.467	3.750	167	.000*
		Muslim Minority	79	3.638	.495			
	Place of Residence	Dormitory	135	3.77	.515	-.593	167	.554
		With family	34	3.83	.431			
	Gender	Female	64	2.493	.507	-1.436	167	.153
		Male	105	2.614	.542			
	Marital Status	Single	149	2.582	.540	.923	167	.358
		Married	20	2.465	.458			
	Native Language	Turkish Languages	40	2.687	.431	1.636	167	.104
		Other Languages	129	2.531	.554			
	Religious Majority	Muslim Majority	90	2.618	.5302	1.297	167	.196
		Muslim Minority	79	2.512	.529			
	Place of Residence	Dormitory	135	2.566	.547	-.081	167	.936
		With family	34	2.575	.467			

*p<.05

According to the t-test results conducted to examine the differences in participants' Acculturation Scale scores in terms of gender, marital status, native language, religious majority, and place of residence variables, no significant differences were observed ($p>.05$) except for the significant difference in favor of participants from Muslim-majority countries in the separation ($t_{(167)}=2.632$, $p<.05$) and integration ($t_{(167)}=3.750$, $p<.05$) factors of the religious majority.

Table 5. Pearson Correlation Test Results Between Participants' Acculturation Scale Dimensions and the Age and Length of Stay in Türkiye

Variables		Separation	Integration	Assimilation
Age	r	.067	.079	-.095
	p	.390	.305	.220
	N	169	169	169
Length of Stay in Türkiye	r	.015	.060	-.154*
	p	.850	.435	.046
	N	169	169	169

* p< .05

When the Pearson Correlation Test results between the participants' Acculturation Scale dimensions and age were examined, no significant relationships were found between acculturation strategies and age ($p>0.05$). This indicates that being younger or older did not lead to any significant

differences in the preference for acculturation strategies. When the relationship between the participants' acculturation strategies and their length of stay in Türkiye was examined, a weak, significantly negative relationship was found only in the assimilation dimension ($r=-0.154$, $p<0.05$).

Table 6. ANOVA Test Results for the Grade Variable

Factors		Sum of Squares	df	Mean of Squares	F	p	Differences (Scheffe Test)
Separation	Between Groups	.466	4	.116	.454	.769	-
	Within Groups	42.071	164	.257			
	Total	42.537	168				
Integration	Between Groups	2.729	4	.682	2.863	.025*	1st Grade < 2nd Grade
	Within Groups	39.085	164	.238			
	Total	41.815	168				
Assimilation	Between Groups	3.948	4	.987	3.726	.006*	Preparatory Class > 1st Grade
	Within Groups	43.448	164	.265			
	Total	47.396	168	.116			

* $p<.05$

In the ANOVA analysis conducted to examine differences in participants' Acculturation Scale dimensions according to grade, significant differences were observed in the *integration* and *assimilation* dimensions. A significant difference was found between the first grade and second grade students in the *integration* dimension ($F_{(4, 164)}=2.863$, $p=.025$); and between the preparatory class and the first grade students in the *assimilation* dimension ($F_{(4, 164)}=3.726$, $p=.006$). Second-grade students differed significantly from first-grade students in their use of the integration strategy, and first-grade students differed significantly from the preparatory class students in their abandonment of the assimilation strategy.

Table 7. ANOVA Test Results for the Length of Stay in the Home Country Within the Past Year Variable

Factors	Source	Sum of Squares	df	Mean of Squares	F	p	Differences (Scheffe Test)
Separation	Between Groups	1.341	5	.268	1.061	.384	-
	Within Groups	41.196	163	.253			
	Total	42.537	168				
Integration	Between Groups	1.790	5	.358	1.458	.206	-
	Within Groups	40.025	163	.246			
	Total	41.815	168				
Assimilation	Between Groups	1.273	5	.255	.900	.483	-
	Within Groups	46.123	163	.283			
	Total	47.396	168				

In the ANOVA analysis conducted to examine differences in participants' Acculturation Scale dimensions according to the length of stay in their home country within the past year, no significant differences were observed between the groups ($p > .05$).

Table 8. ANOVA Test Results for the Nationality of Cohabitants

Factors	Source	Sum of Squares	df	Mean of Squares	F	p	Differences (Scheffe Test)
Separation	Between Groups	.142	3	.047	.185	.907	-
	Within Groups	42.394	165	.257			
	Total	42.537	168				
Integration	Between Groups	.947	3	.316	1.275	.285	-
	Within Groups	40.867	165	.248			
	Total	41.815	168				
Assimilation	Between Groups	.700	3	.233	.824	.482	-
	Within Groups	46.696	165	.283			
	Total	47.396	168				

In the analysis conducted to determine whether participants' acculturation strategies differed according to the nationality of their cohabitants, no differences were observed between the groups ($p>0.05$).

Table 9. ANOVA Test Results for the Continent Variable

Factors	Source	Sum of Squares	df	Mean of Squares	F	p	Differences (Scheffe Test)
Separation	Between Groups	2.195	2	1.098	4.516	.012*	Europe < Asia
	Within Groups	40.342	166	.243			
	Total	42.537	168				
Integration	Between Groups	1.142	2	.571	2.331	.100	
	Within Groups	40.673	166	.245			
	Total	41.815	168				
Assimilation	Between Groups	.185	2	.093	.326	.722	
	Within Groups	47.211	166	.284			
	Total	47.396	168				

* $p<.05$

According to the analysis conducted to determine whether participants' acculturation strategies differed according to the continent of origin, there was a significant difference between continents only in the separation dimension ($F(2, 166)=4.516, p=.012$). Accordingly, students from Asia had significantly higher mean scores on the separation dimension compared to students from Europe, indicating a significant difference in favor of Asian students.⁵⁵

3.3. Qualitative Findings

The data obtained to identify participants' acculturation patterns were analyzed under three main themes: *integration* ($f = 56$), *separation* ($f = 68$), and *assimilation* ($f = 24$). For each theme, the data were further categorized into socio-cultural, academic, and psychological dimensions. The fact that the frequency values for separation and integration strategies are close is noteworthy.

⁵⁵ A country-level classification was not feasible given the insufficient cell sizes it would have produced. Continental grouping thus provided a theoretically grounded and statistically viable unit of analysis, while acknowledging that within-continent cultural variation represents an inherent limitation to be considered in the interpretation of findings. It has been considered that European-origin students came predominantly from developed economies characterized by ethnically diverse, multicultural societies shaped historically by post-war migration. On the other hand Asian and African-origin students, by contrast, came from developing economies generally marked by lower levels of migration-driven cultural diversity.

Integration

Findings related to the integration theme are most prominently reflected in the socio-cultural and academic aspects, showing high frequencies in these areas.

Table 10. Findings Related to the Integration Theme

Category	Code	Statement
Socio-cultural integration <i>f</i> =38	Language	If there's a Turk around, we speak Turkish. But if there isn't, of course we speak Arabic. (F1)
	Religious life	Turkish culture is actually the same as ours. In my country, we also greet everyone the way people do here. (F4)
	Music/Entertainment	This year, I started listening to Turkish folk songs. I really liked them, whether they're religious songs or folk songs. The music in India is so different, but the music in Türkiye is completely different. It really feels good to me here. (F5)
	Clothing /Dress style	In Palestine, I did not use to wear pants. Now I can go out to the streets and markets in pants. We even started wearing suits here (in Türkiye). (F9)
	Cultural proximity / Social relations	Turkish culture feels really close to ours. I even lived in the same house with Turks. I really got along better with them. (F1)
	Food & Drink	When we first came to Türkiye, we only ate chicken rice. Now I am used to it; there is no Turkish food I haven't tried... I eat everything. (F5)
Academic integration <i>f</i> =27	Friendships	(With our professors and classmates at the faculty, the environment is really different. It's great. I'm really happy. After graduation, I want to stay in Türkiye and spend more time here. (F6)
	Educational quality	Courses like Sociology of Religion and Psychology of Religion were not offered in the madrasa. I am glad I took these courses (in the Faculty of Theology). Now, as a Muslim, I can comfortably sit, talk, and work with non-Muslims. I even believe I can represent Islam well. None of this would have been possible if I hadn't studied Theology in Türkiye. (M2)
	Learning environment	At the Faculty of Theology, I can also meet my professors privately. That doesn't happen in Germany. A student cannot have a teacher's phone number there; communication is only via email or through the school. (M8)
Psychological integration <i>f</i> =1	Religious freedom	For me, it was a very special moment: The first time we had a Quran class, I walked into the cafeteria holding the Quran in my hand. I said, 'Right now I am walking around the school with the Quran in my hand.' Even now, thinking about it makes me emotional. We could never experience this in Germany. (F6)

Separation

The frequency of the findings related to the theme of separation is mostly concentrated in the sociocultural dimension; however, the considerable number of findings exemplifying separation in the academic dimension is also noteworthy.

Table 11. Findings Related to the Theme of Separation

Category	Code	Statement
Socio-cultural separation <i>f</i> = 38	Social relations	In Afghanistan, we don't kiss hands. In Türkiye, people kiss the hands of elders and teachers. Actually, I want to do it, but because of the influence of my culture, I still can't. (M2)
	Eating and drinking	In Türkiye, it's bread in the morning, bread in the evening, always bread. Eating bread still affects me, I find it really difficult, I just can't do it. (M3)
	Bad habits	In Mongolia, people don't smoke. For example, a woman pushing a baby stroller with a cigarette in her hand.. That's really shameful. (F7)
	Music/entertainment	In our region (Syria), weddings are not mixed (men and women together), but in Türkiye they are. That's what I heard, so I've never been to a wedding in Türkiye. (M1)

Academic separation $f=28$	Clothing/Dress style	In my country (Ivory Coast), women don't wear trousers. I mean, if a woman go out wearing trousers, we ostracize her. But in Türkiye, women dress like men. (M5)
	Religious life	In Bangladesh, people know that not fasting is a sin, but at least they don't eat in public. Here, they smoke and eat openly. It's very strange, I couldn't get used to it. (M3)
	Academic calendar	In Germany, the schedule for the next 2–3 years is already clear... Here, the midterm exam dates were announced just one week before. We were really surprised. (M8)
	Course content/number of courses	Psychology of religion, philosophy, religious education, (Islamic) arts, even History of the Turkish Revolution — we see all of these as outside our field. Since they're outside our field, they're really difficult for us. (M5)
	Language of instruction	The teacher doesn't teach the course in Arabic. But who originally taught this religion? The Prophet himself, and in the Arabic language. Yet your language isn't Arabic. The teachers don't have enough Arabic teach the course. (M9)
	Secular education/	Children in Türkiye can easily lose their religion. There's too much secularism, it's unbelievable. (M4)
	Teaching method	And also, the education is always theoretical. For example, when I studied Arabic prep, it was all theory, not focused on speaking at all. I was a bit disappointed about that. (F2)
Psychological separation $f=2$	Assessment and evaluation	In Türkiye, everything being based on memorization is wrong. I guess that's just how the educational system is here. We had to get used to it. I had a really hard time getting used to it. (F6)
	Social environment	In the faculty of theology, the atmosphere is very reserved. Unfortunately, there is a distance between girls and boys. That felt a bit strange to me. (F2)
	Exclusion anxiety and ethnic discrimination	I'm still hesitant to say that I'm Syrian. I don't tell anyone. (F1)

Assimilation

Although it is possible to encounter findings under this theme that highlight positive aspects of Turkish culture and argue that the experience of living in Türkiye contributes to personal development, there are also findings indicating that assimilation occurs through the emergence of certain undesirable behaviors in social, religious, and academic life.

Table 12. Findings Related to the Theme of Assimilation

Category	Code	Statement
Sociocultural assimilation $f=17$	Use of Turkish language	At the dorm and at school, I speak and write Turkish everywhere. So it feels like I've forgotten my native language. When I talk to my mom, Turkish words come out of my mouth. I've really gotten used to it now. (M3)
	Clothing / Dress style	My way of dressing has completely changed. I tried to adapt myself to how Turks dress and behave. (M5)
	Relationships between men and women	When I went to Germany for summer vacation, my friends there told me, 'You've become Turkish!' (M8)
	Religious life	In Türkiye, we were in the same class with girls, took the same bus, sat in the same seats. We found it a bit strange. In Afghanistan, this didn't happen. But over time, of course, we got used to it. I got used to it too. (M2)
Academic assimilation $f=1$	Late attendance to class	In prep school, for the first time, our teachers were late, didn't show up, didn't inform us. We were not used to that at all. But humans adapt. We got so used to it that now we are late too. (F6)
Psychological assimilation $f=6$	Subjective well-being	I felt more comfortable in Türkiye than in Belarus. Even though Belarus is my homeland, I never felt comfortable there. (M4) When I first went to Germany (from Türkiye), I used to say, "I'm from Konya now. My father was angry with me, asking, 'Why do you say that?' (F6)

4. Discussion and Conclusion

The findings reveal that some acculturation strategies share common codes. It's natural that some codes that support the separation or assimilation themes also appear within the integration theme. A moderate degree of adaptation to the host culture highlights the *integration* strategy, while a weaker degree highlights

the *separation* strategy, and a stronger degree highlights the *assimilation* strategy. Furthermore, the similarity of codes across themes suggests that not every participant has a single acculturation strategy, or that participants' acculturation strategies can vary on the same topic. As Berry and Sam point out, individuals may adopt a single strategy.⁵⁶ However, their strategy preferences can vary under different circumstances.

The explanatory sequential mixed-methods design of this study facilitates a rigorous synthesis where qualitative narratives directly illuminate the mechanisms behind statistical trends. The quantitative results reveal that international theology students predominantly adopt an integration strategy ($\bar{x}=3.786$), while the assimilation strategy ($\bar{x}=2.568$) is the least preferred. As noted in numerous studies, integration is the most desired and supported strategy.⁵⁷ In determining the nature of acculturation strategies and processes, the acculturating individual's perception of the *host culture* is of great importance. This high level of integration is explained by the qualitative findings as a result of "cultural proximity" and "academic synergy". For instance, participants like F1 noted that "Turkish culture feels really close to ours," which allowed for seamless social relations and shared living arrangements with Turkish peers. Furthermore, academic integration is bolstered by the perceived quality of education. It is also noteworthy that the participants who cited the quality of higher education in Türkiye as a reason for their choice included students from all regions, ranging from Western Europe to South Asia. Other studies have also reported that the quality of higher education in Türkiye is among the reasons international students studying in various faculties choose Türkiye.⁵⁸ Özkan's findings⁵⁹ that "the most important advantages of studying in Türkiye are 'receiving a good education,' 'studying in better and freer living conditions,' and 'earning a respected diploma,' are consistent with the findings of this study. On the other hand, there are studies suggesting that both integration and separation are prominent acculturation strategies⁶⁰ and that integration is the least commonly used acculturation strategy.⁶¹

The "paradoxical" t-test results showing that students from Muslim-majority countries score higher in both integration ($t=3.750$, $p<.05$) and separation ($t=2.632$, $p<.05$) are clarified through the lens of religious sensitivity. Integration is driven by a deep emotional and spiritual connection to the environment; F6 expressed profound emotion at the freedom to carry the Quran openly in the faculty cafeteria, an experience impossible for her in Germany. Conversely, separation among this same group is triggered by perceived secularization in the host culture. M3 noted a sense of alienation when observing people smoking or eating openly during fasting periods, a behavior he described as "very strange" compared to the public norms of his home country. This suggests that while shared faith facilitates integration, differences in "religious practice and public conduct" simultaneously drive a separation strategy. The qualitative findings are consistent with the findings of studies in the literature demonstrating that satisfaction with academic processes and academic adaptation have a positive impact on integration and a negative impact on assimilation and separation during acculturation processes, and that they contribute to the ability to cope with the stress caused by acculturation.⁶² Balcı and Ögüt found in their study that among students who came

⁵⁶ Berry - Sam, "Acculturation and Adaptation".

⁵⁷ Laura Elisabeth Tuturea et al., "Cultural Immersion, Acculturation Strategies, and Depressive Symptoms among First-Generation Vietnamese Migrants in Germany", *International Journal of Social Psychiatry* 69/8 (2023), 2048-2058; Güler - Yıldırım, "How is Acculturation Linked to Subjective Wellbeing: Evidence from Turkish Immigrants in the United States?"; Şükrü Balcı - Nesrin Ögüt, "Yabancı Uyraklı Üniversite Öğrencileri Arasında Kültürleşme ve Kültürleşme Stratejileri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42/1 (2019), 49-62; John W. Berry - Feng Hou, "Acculturation, Discrimination and Wellbeing among Second Generation of Immigrants in Canada", *International Journal of Intercultural Relations* 61 (2017), 29-39.

⁵⁸ Somayyeh Radmard, "Türk Üniversitelerindeki Uluslararası Öğrencilerin Yükseköğretim Taleplerini Etkileyen Etkenlerin İncelenmesi" *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 7/1 (2017), 67-77.

⁵⁹ Fatih Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri* (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doctoral Dissertation, 2019), v.

⁶⁰ Katharina Lefringhausen et al., "Majority Members' Acculturation: How Proximal-Acculturation Relates to Expectations of Immigrants and Intergroup Ideologies Over Time", *Group Processes & Intergroup Relations* 26/5 (2022), 953-984.

⁶¹ Nnenna Ndika, "Acculturation: A Pilot Study on Nigerians in America and Their Coping Strategies", *Sage Open* 3/4 (2013), 1-8.

⁶² Murat Özoğlu et al., "Factors Influencing International Students' Choice to Study in Turkey and Challenges They Experience in Turkey", *Research in Comparative & International Education* 10/2 (2015), 223-237; Can, "International Students' Acculturation and Adjustment to College: Suggestions for Turkey", 213.

to Türkiye for education, Muslims were more likely to adopt the integration strategy than non-Muslims.⁶³ Similarly, Karipek reported the positive effects of sharing the same religion on the acculturation and integration processes of Syrian university students who had to migrate to Türkiye.⁶⁴

The qualitative findings reveal that the academic dimension's influence on the choice of strategy is comparable to that of the sociocultural dimension. This situation is related both to the unique nature of the field of Theology as a specialized area of study and to Türkiye's distinct circumstances compared to other Muslim countries. Since theological education is shaped around the fundamental teachings of a religion, students' expectations regarding this education may differ from those in other higher educational fields, such as medicine or engineering. An individual's or a group's understanding of religion can influence the "nature" of this education. On the other hand, considering that Türkiye's educational processes—including formal religious education—have integrated with Western education earlier and in a different manner than other Muslim countries.⁶⁵ Thus, the academic differentiation of students from other Muslim countries can be better understood. While students from Arab countries criticize higher religious education in Türkiye for moving away from traditional structures and placing greater emphasis on courses such as philosophy, sociology, and psychology, Muslim students from Western Europe criticize this education for still being close to traditional education.

According to the quantitative findings of the study, the length of stay in Türkiye has a minor effect on distancing from assimilation strategies and has no effect on the adoption of integration and separation strategies. This finding is inconsistent with the claim made by some authors that "the cultural adaptation process is a linear process that develops over time".⁶⁶ According to Balcı and Ögüt, the length of stay in Türkiye only has an effect on the assimilation strategy, but not on the adoption of integration and separation strategies.⁶⁷ The length of stay of international students in the host country has a positive impact on their acculturation strategies, particularly supporting the integration strategy.⁶⁸ However, this study found that a longer stay in Türkiye contributed only weakly to distancing from the assimilation strategy and had no effect on the separation or integration strategies. While this finding may be interpreted as a sign of incompatibility from the perspective of the host culture, it can be evaluated as a form of preserving one's own culture from the perspective of the guest cultures.

Another variable related to the length of stay in the host country is the length of stay in the home country within the past year. This study found that the length of stay in the home country within the past year did not have any effect on the participants' acculturation strategies. This finding may be interpreted as an indication that advances in technology and transportation have reduced the length of stay in the home country, thereby decreasing the severity of the longing for family,⁶⁹ which was previously reported in the literature as one of the major problems faced by international students.

The grade variable is also related to the length of stay in Türkiye. While no significant relationship was found between length of stay in Türkiye and acculturation strategies, a significant difference was observed in the integration and assimilation dimensions between preparatory class, first grade, and second grade students, in favor of the upper grades. Second graders adopted the integration strategy more than first graders, and first graders significantly differed from the preparatory class in their tendency to abandon the assimilation strategy. It can be interpreted that the time spent involved in educational processes in adopting an acculturation strategy can yield beneficial results.

⁶³ Balcı - Ögüt, "Yabancı Uyruklu Üniversite Öğrencileri Arasında Kültürleşme ve Kültürleşme Stratejileri".

⁶⁴ Yusuf Ziya Karipek, "Mülteci Deneyimi ve Kültürel Etkileşim: Türkiye'de Suriyeli Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Çalışma", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 66-86.

⁶⁵ Charlene Tan, "Introduction," *Reforms in Islamic Education: International Perspectives*, ed. Charlene Tan (Bloomsbury, 2014), 1-7.

⁶⁶ Szapocznik et al., "Theory and Measurement of Acculturation", 128.

⁶⁷ Balcı - Ögüt, "Yabancı Uyruklu Üniversite Öğrencileri Arasında Kültürleşme ve Kültürleşme Stratejileri", 59.

⁶⁸ Aliyev - Ögülmüş, "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Kültürleşme Düzeylerinin İncelenmesi"; Şeker, "Kente Göç Etmiş Bir Örneklemde Kültüre Uyum (Kültürleşme) Süreçleri", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 3/2 (2006); Talwar et al., "Sociodemographic Determinants of Acculturation Stress Among International University Students", 28.

⁶⁹ Teru Toyokawa - Noriko Toyokawa, "Extracurricular Activities and Adjustment of Asian International Students: A Study of Japanese Students", *International Journal of Intercultural Relations* 26/4 (2002), 363-379; Kasım Kıröğlu et al., "Türkiye'de Öğrenim Gören Yabancı Uyruklu Lisans Öğrencilerinin Sosyo- Kültürel ve Ekonomik Sorunları", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2011), 26-39; Özkan, *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*, 106.

The ANOVA results regarding grade levels reveal a dynamic acculturation trajectory: a significant drop in assimilation is observed between the preparatory class and 1st grade ($p=.006$), followed by a significant rise in integration between the 1st and 2nd grades ($p=.025$). The qualitative findings suggest that this shift marks the transition from "forced adaptation" to "intentional integration". While preparatory students like F6 admitted to "assimilating" into undesirable local habits like late attendance, higher-grade students like M8 reported a deeper appreciation for the unique learning environment and the ability to communicate directly with professors. This evolution indicates that as students move beyond the linguistic hurdles of the preparatory year, they move from superficial adaptation toward a robust integration strategy that balances their native identity with the academic demands of the Turkish theological framework.

Analyses of whether demographic and educational characteristics caused a difference in Acculturation Scale scores revealed that gender, speaking a Turkish language, living with family or in a dormitory, younger age, and marital status did not significantly impact participants' acculturation strategies. The findings reported in the literature, such as "the rate of cultural adaptation decreases with age, and men adapt culturally faster than women",⁷⁰ "men experience more assimilation than women",⁷¹ and "age is a highly influential factor in acculturation",⁷² were not confirmed in this study. Naturally, acculturation strategies in this study did not show a significant difference according to age and gender. It does not support the findings in the literature that the stress created by acculturation processes is affected by being single, age, and gender factors.⁷³ Consistent with the findings of this study, Aliyev-Öğülmüş's study found no differences according to gender in the assimilation, separation, and integration dimensions.⁷⁴ Şeker, on the other hand, reported that women used the separation strategy significantly more than men. When considering the effects of age, place of residence, and marital status on acculturation style,⁷⁵ the findings of this study are partially consistent with those in the literature. While Aliyev-Öğülmüş could not detect an effect of the age variable on the *assimilation* dimension, they found that younger individuals preferred the separation strategy, whereas older individuals preferred the integration strategy. Regarding the residence (home-dorm) variable, Aliyev-Öğülmüş's findings align with this study's results in the assimilation and separation dimensions, as they did not identify any differences; however, they diverge from this study in the integration dimension, as they found that participants residing in dorms had an advantage.⁷⁶ Regarding marital status, Aliyev-Öğülmüş (2016) found that there were differences in assimilation, separation, and integration strategies; specifically, singles used assimilation and separation strategies, while married individuals used integration strategies, in a statistically significant manner.⁷⁷ Şeker's (2006) study also reported that the single group significantly preferred the assimilation strategy, while married individuals significantly preferred the separation strategy; no differentiation was observed between married and single individuals regarding the integration strategy.⁷⁸

According to the findings of this study, the nationality of the person with whom participants lived did not result in a significant difference in their acculturation strategies. The acculturation strategy of the person with whom they lived had no effect—specifically, that living with citizens of the same country did not affect adopting a separation strategy, and living with citizens of the Republic of Türkiye did not affect adopting an assimilation strategy. In Aliyev-Öğülmüş's study, however, participants who lived with someone from their own country differed significantly from those who lived with a citizen of the Republic of Türkiye in terms of the separation dimension, adopting the separation strategy to a greater extent.

In terms of adopting the separation strategy, a significant difference was found between students from Asia and those from Europe, in favor of the Asian group. This finding can be interpreted either as Türkiye being culturally closer to Europe than to Asia, or as Asian students showing resistance to the religious

⁷⁰ see Szapocznik et al., "Theory and Measurement of Acculturation".

⁷¹ Ebru Boynueğri - Tülin Şener, "The Relationship Between Identity and Acculturation in International Students in Turkey", *Eurasian Journal of Educational Research* 92 (2021), 297-316.

⁷² Choi JiWon et al., "Acculturation and Depressive Symptoms in Korean Immigrant Women", *Journal of Immigrant and Minority Health* 11/1 (2009), 13-19.

⁷³ Talwar et al., "Sociodemographic Determinants of Acculturation Stress Among International University Students".

⁷⁴ Aliyev - Öğülmüş, "Yabancı Uyraklı Öğrencilerin Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi".

⁷⁵ "Kente Göç Etmiş Bir Örneklemde Kültüre Uyum (Kültürlenme) Süreçleri".

⁷⁶ Aliyev - Öğülmüş, "Yabancı Uyraklı Öğrencilerin Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi"; B. Dilara Şeker, "Acculturation Processes in a Sample of Migrants to the City," *International Journal of Human Sciences* 3/2 (2006).

⁷⁷ Aliyev - Öğülmüş, "Yabancı Uyraklı Öğrencilerin Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi".

⁷⁸ Şeker, "Cultural Adaptation (Acculturation) Processes in a Sample of Urban Migrants".

understandings and approaches to religious education in Türkiye. A critical finding in the quantitative data is the significant difference in the separation dimension regarding the continent of origin, where students from Asia exhibited higher separation scores than their European counterparts ($F_{(2,166)}=4.516, p=.012$). The qualitative data anchors this statistic in specific "socio-cultural and academic frictions". In terms of social norms, M2 (Afghanistan) highlighted a resistance to Turkish respect rituals like hand-kissing, while M3 (Bangladesh) expressed persistent difficulty adapting to the Turkish diet. More significantly, academic separation emerged as a defensive reaction to the secular elements of the curriculum. M5 (Ivory Coast) explicitly categorized subjects like the "History of the Turkish Revolution" as being "outside our field", while M9 (Palestine) criticized the use of Turkish over Arabic, questioning the theological authority of instruction conducted in a non-original language of the faith. Other studies in the literature have revealed interesting findings regarding the variations in acculturation across continents and cultural basins. For example, Aliyev and Ögülmüş found that those from Europe exhibited a significant difference from those from the Caucasus and the Middle East, adopting a more assimilation strategy, while those from the Middle East were significantly weaker in terms of integration strategies than those from the Caucasus and Europe.⁷⁹

Qualitative findings revealed that acculturation strategies possess a multilayered and dynamic structure that cannot be reduced solely to individual preferences. In this process, where academic, sociocultural, and psychological dimensions are intertwined, students were observed to exhibit attitudes and behaviors belonging to more than one strategy simultaneously. Consistent with the theoretical framework of Berry and Sam, the findings support the finding that acculturation strategies are not static but rather contextually and flexibly shaped.⁸⁰ The findings demonstrate that acculturation for international students should be addressed as three inseparable dimensions: sociocultural, academic, and psychological.

Bridging quantitative patterns with qualitative evidence, this study demonstrates that international students' acculturation processes are multidimensional and contextual, and that acculturation is shaped not only by the characteristics of the host culture but also by students' academic, religious, and social experiences. The findings suggest that while the Turkish institutional environment largely supports integration, the "separation" observed in certain groups is a complex negotiation of theological and cultural identity that requires targeted, inclusive administrative policies. Considering the findings, higher educational institutions must be supported by continuous assessment, inclusiveness, and cultural sensitivity policies. Otherwise, there is a risk that acculturation processes may turn into superficial assimilation or passive separation rather than integration.

5. Limitations

This study has several limitations. Firstly, the sample is limited to international theology students in Türkiye, which restricts the generalizability of the findings. Although a mixed-methods design was employed, it may not fully capture the complexity of acculturation processes. Finally, the findings are context-specific and should be interpreted in the context of higher religious education in Türkiye.

6. Recommendations for Future Research

Future research should examine the sociocultural, academic, and psychological dimensions of the acculturation process in greater depth, involving more diverse samples from different educational levels and cultural contexts. Furthermore, the role of educational institutions and practices in shaping the acculturation experiences of international students should be examined in detail. Finally, interdisciplinary studies should address the impact of academic culture, curricular content, and instructional processes on students' choices of acculturation strategies.

⁷⁹ Aliyev - Ögülmüş, "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi".

⁸⁰ Berry - Sam, "Acculturation and Adaptation".

References

- Akıncı Çötök, Nesrin et al. "Evaluation of the Adaptation Processes of International Students Participating in Educational Mobility Through the Türkiye Scholarships Program". *Participatory Educational Research* 12/4 (2025), 134-150. <https://doi.org/10.17275/per.25.53.12.4>
- Aliyev, Ramin. *Farklı Kültürlerden Gelen Yüksek Öğretim Öğrencilerinin Eğitim Ortamlarındaki İlk Etkileşim Algılarının ve Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doctoral Dissertation, 2011.
- Aliyev, Ramin - Öğülmüş, Selahiddin. "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Kültürlenme Düzeylerinin İncelenmesi". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 89-123. <https://doi.org/doi%2520:%252010.18506/anemon.20532>
- Alkar, Elif. *Eğitim Göçü Perspektifinde Uluslararası Öğrencilerin Kültürel Zeka Düzeyleri ile Kültürlerarası Duyarlılık ve Kültürlenme Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Arends-Tóth, Judit - Van De Vijver, Fons J. R. "Multiculturalism and Acculturation: Views of Dutch and Turkish-Dutch". *European Journal of Social Psychology* 33/2 (2003), 249-266. <https://doi.org/10.1002/%20ejsp.143>
- Atila Demir, Sevim et al. "International Students' Adaptation Process in a Turkish University". *Journal of International Students* 15/5 (2025), 41-62. <https://doi.org/10.32674/0x74qh54>
- Balcı, Şükrü - Ögüt, Nesrin. "Yabancı Uyruklu Üniversite Öğrencileri Arasında Kültürleşme ve Kültürleşme Stratejileri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42/1 (2019), 49-62.
- Bektaş, Dilek Yelda. *Psychological Adaptation and Acculturation of the Turkish Students in the United States*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Graduate School of Social Sciences, Doctoral Dissertation, 2004.
- Berry, John W. - Sam, D. "Acculturation and Adaptation". *Handbook of Cross-Cultural Psychology, Vol. 3*. ed. J. W. Berry et al. 291-326. Boston: Allyn and Bacon., 1997.
- Berry, John W. - Hou, Feng. "Acculturation, Discrimination and Wellbeing Among Second Generation of Immigrants in Canada". *International Journal of Intercultural Relations* 61 (2017), 29-39. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2017.08.003>
- Berry, John W. *Acculturation*. Cambridge University Press, 2019.
- Berry, John W. "Contexts of Acculturation". *Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. ed. David L. Sam - John W. Berry. 27-42. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Berry, John W. et al. "Immigrant Youth: Acculturation, Identity, and Adaptation". *Applied Psychology* 55/3 (2006), 303-332. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.2006.00256.x>
- Berry, John W. "Immigration, Acculturation, and Adaptation". *Applied Psychology* 41 (1997), 5-34. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>
- Boynueğri, Ebru - Şener, Tülin. "The Relationship Between Identity and Acculturation in International Students in Turkey". *Eurasian Journal of Educational Research* 92 (2021), 297-316. <https://doi.org/10.14689/ejer.2021.92.15>
- Büyüköztürk, Şener et al. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2. Baskı, 2008.
- Can, Nesime. "International Students' Acculturation and Adjustment to College: Suggestions for Turkey". *Kastamonu Education Journal* 29/1 (2021), 210-217. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.726563>
- Carlson, Elwood - Güler, Abdurrahim. "Cultural Involvement and Preference in Immigrant Acculturation". *Journal of International Migration and Integration* 19/3 (2018), 625-647. <https://doi.org/10.1007/s12134-018-0554-4>
- Chirkov, Valery. "Alfred Schutz's 'Stranger', The Theory of Sociocultural Models, and Mechanisms of Acculturation". *Culture & Psychology* 29/1 (2023), 116-138. <https://doi.org/10.1177/1354067X221103991>

- Creswell, John W. et al. "Advanced Mixed Methods Research Designs". *Handbook of Mixed Methods in Social & Behavioral Research*. ed. Abbas Tashakkori - Charles Teddlie. 209-240. Thousand Oaks, CA: Sage, 2003.
- Demir, Zekiye - Toprak, Ömer. "Changes in Religious Attitudes and Behaviors of Euro-Turk Students With Theology Education". *Teaching Theology & Religion* 26/1 (2023), 29-43. <https://doi.org/10.1111/teth.12634>
- Erdoğan, İrfan - Okumuşlar, Muhiddin. "Intercultural Sensitivity and Ethnocentrism Levels of Theology Students in a Turkish University Sample". *Religions* 11/237 (2020), 1-19. <https://doi.org/10.3390/rel11050237>
- Ergin Kocatürk, Hatice et al. "Acculturation Strategies of International Higher Education Students in Türkiye: The Role of Social Support, Cultural Capital, Self-Esteem, General Trust, and General Self-Efficacy". *Current Psychology* 44 (2025), 10679-10695. <https://doi.org/10.1007/s12144-025-07919-4>
- George, Darren - Mallery, Paul. *IBM SPSS Statistics 23 Step by Step: A Simple Guide and Reference*. New York: Routledge, 14. Baskı., 2016.
- Güler, Abdurrahim - Yıldırım, Murat. "How is Acculturation Linked to Subjective Wellbeing: Evidence from Turkish Immigrants in the United States?" *Current Research Journal of Social Sciences* 7/2 (2021), 46-60. <http://dx.doi.org/10.30613/uresosc.994503>
- JiWon, Choi et al. "Acculturation and Depressive Symptoms in Korean Immigrant Women". *Journal of Immigrant and Minority Health* 11/1 (2009), 13-19. <https://doi.org/10.1007/s10903-007-9080-8>
- Jung, Bo Eun. "Effects of Acculturation Types on Acculturative Stress and Adjustment to South Korean Society: Focusing on Chinese Immigrants". *Sustainability* 14/13370 (2022), 1-18. <https://doi.org/10.3390/%20su142013370>
- Karipek, Yusuf Ziya. "Mülteci Deneyimi ve Kültürel Etkileşim: Türkiye’de Suriyeli Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Çalışma". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 66-86. <https://doi.org/10.26513/tocd.316150>
- Kıroğlu, Kasım et al. "Türkiye’de Öğrenim Gören Yabancı Uyumlu Lisans Öğrencilerinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Sorunları". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2011), 26-39. <https://doi.org/10.17860/efd.12181>
- Lahey, Paul N. "Acculturation: A Review of the Literature". *Intercultural Communication Studies* XII/2 (2003), 103-118.
- Lefringhausen, Katharina et al. "Majority Members’ Acculturation: How Proximal-Acculturation Relates to Expectations of Immigrants and Intergroup Ideologies Over Time". *Group Processes & Intergroup Relations* 26/5 (2022), 953-984. <https://doi.org/10.1177/13684302221096324>
- Makula, Tshatiwa. "Independent Schools in South Africa: Acculturation of Zimbabwean Immigrant Teachers". *To Be a Minority Teacher in a Foreign Culture*. ed. Mary Gutman et al. 183-199. Switzerland: Springer, 2023. https://doi.org/10.1007/978-3-031-25584-7_12
- Mao, Yuezun et al. "Acculturation and Academic Adjustment of Student Sojourners in the Chinese Higher Education Context". *Journal of Studies in International Education* 10283153221150114 (2023), 1-20. <https://doi.org/10.1177/10283153221150114>
- Maximilian, Lasa. "Transnational Islamic Higher Education: The International Theology Programme in Turkey". *Religionspädagogische Beiträge* 48/1 (2025), 1-12. <https://doi.org/10.20377/rpb-326>
- Ndika, Nnenna. "Acculturation: A Pilot Study on Nigerians in America and Their Coping Strategies". *Sage Open* 3/4 (2013), 1-8. <https://doi.org/10.1177/2158244013515687>
- ÖSYM, Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi. "Türkiye Yurt Dışından Öğrenci Kabul Sınavı (TR-YÖS/1) Kılavuzu" Access 15 March 2025. https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2025/TR-YOS-1/kilavuz_ys12032025.pdf
- Özkan, Fatih. *Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doctoral Dissertation, 2019.

- Özoğlu, Murat et al. "Factors Influencing International Students' Choice to Study in Turkey and Challenges They Experience in Turkey". *Research in Comparative & International Education* 10/2 (2015), 223-237.
- Özoğlu, Murat et al. *Küresel Eğilimler Işığında Türkiye'de Uluslararası Öğrenciler*. Ankara: SETA Yayınları, 2012.
- PRA, Presidency of Religious Affairs. "UIP - International Divinity Program". Access 15 September 2025.
https://disiliskiler.diyanet.gov.tr/Documents/U%C4%B0P%20%20BROSURU%20%C4%B0NG%202024_f.pdf
- Quilaqueo, Daniel et al. "Dual Educational Rationality and Acculturation in Mapuche People in Chile". *Frontiers in Psychology* 14/112778 (2023), 1-12.
<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1112778>
- Radmard, Somayyeh. "Türk Üniversitelerindeki Uluslararası Öğrencilerin Yükseköğretim Taleplerini Etkileyen Etkenlerin İncelenmesi". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 7/1 (2017), 67-77. <https://doi.org/10.5961/jhes.2017.185>
- Redfield, Robert et al. "Memorandum for the Study of Acculturation". *American Anthropologist* 38/1 (1936), 149-152. <https://doi.org/10.1525/%20aa.1936.38.1.02a00330>
- Richmond, Anthony H. "Reactive Migration: Sociological Perspectives On Refugee Movements". *Journal of Refugee Studies* 6/1 (1993), 7-24. <https://doi.org/10.1093/jrs/6.1.7>
- Rożnowski, Bohdan. "Acculturation Strategies of Ukrainian Students Studying in Poland and Their Well-Being". *Journal for Perspectives of Economic Political and Social Integration* 28/2 (2022), 41-66. <https://doi.org/10.18290/pepsi-2022-0007>
- Sam, David L. "Acculturation: Conceptual Background and Core Components". *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. ed. David L. Sam - John W. Berry. 11-26. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Sam, David L. - Berry, John W. *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Schmitz, Paul G. - Schmitz, Florian. "Correlates of Acculturation Strategies: Personality, Coping, and Outcome". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 53/7-8 (2022), 875-916. <https://doi.org/10.1177/00220221221109939>
- Schwartz, Seth J. et al. "Biculturalism: Negotiating Multiple Cultural Streams". *Handbook of Acculturation and Health*. ed. Seth J. Schwartz - Jennifer B. Unger. 20-47. Oxford University Press, 2017.
- Schwartz, Seth J. et al. "Rethinking the Concept of Acculturation". *American Psychologist* 65/4 (2010), 237-251. <https://doi.org/10.1037/a0019330>
- Stasulane, Anita - Wilska, Terhi-Anna. "Acculturation Orientations among Russian Youth in Finland". *Minorities - New Studies and Perspectives*. ed. John Hermann. 1-21. Intechopen, 2023.
- Szapocznik, José et al. "Theory and Measurement of Acculturation". *International Journal of Psychology* 12 (1978), 113-130.
- Şeker, B. Dilara. "Kente Göç Etmiş Bir Örnekleme Kültüre Uyum (Kültürlenme) Süreçleri". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 3/2 (2006).
- Talwar, Prashanth et al. "Sociodemographic Determinants of Acculturation Stress Among International University Students". *Journal of Social Science (EJOSS)* 8/1 (2022), 23-30. <https://doi.org/10.37134/ejoss.vol8.1.3.2022>
- Tan, Charlene. "Introduction". *Reforms in Islamic Education: International Perspectives*. ed. Charlene Tan. 1-7. Bloomsbury., 2014.
- Tekel, Esra et al. "Impact of Culture Shock, Acculturation Approaches, and Sociocultural Adaptation on Perceived Proficiency in Turkish and English Among International Students in Turkey". *Acta psychologica* 256/104999 (2025), 1-12. <https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2025.104999>
- Titzmann, Peter F. - Lee, Richard M. "New Temporal Concepts of Acculturation in Immigrant Youth". *Child Development Perspectives* 16/3 (2022), 1-8. <https://doi.org/10.1111/cdep.12458>

- Toyokawa, Teru - Toyokawa, Noriko. "Extracurricular Activities and Adjustment of Asian International Students: A Study of Japanese Students". *International Journal of Intercultural Relations* 26/4 (2002), 363-379. [https://doi.org/10.1016/S0147-1767\(02\)00010-X](https://doi.org/10.1016/S0147-1767(02)00010-X)
- Tutorea, Laura Elisabeth et al. "Cultural Immersion, Acculturation Strategies, and Depressive Symptoms among First-Generation Vietnamese Migrants in Germany". *International Journal of Social Psychiatry* 69/8 (2023), 2048-2058. <https://doi.org/10.1177/00207640231188036>
- UNHCR, The UN Refugee Agency. "Asylum and Refugee Status". *Help Global*, Access 01 April 2026. https://help.unhcr.org/global/asylum-and-refugee-status/?_gl=1*js34c4*_up*MQ..*_gs*MQ..&gclid=Cj0KCQjw4a3OBhCHARIsAChaqJOK2DKi8QtCz8ozYtRFQ_8gOGQCV6Ah1gL6Ksc8g8mbWUVxB6EU7YgaAokjEALw_wcB&g_braid=0AAAAA-IOxGSOfTL69Pu0kT5IPe6rMRkuI
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı., 2018.
- YÖK, Yükseköğretim Kurulu. 2030'a Doğru Türk Yükseköğretiminin Yol Haritası. Ankara: Yükseköğretim Kurulu, 2025. <https://www.yok.gov.tr/documents/documents/68e652769d934.pdf>
- YTB, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı. "Uluslararası Öğrenciler". Access 12 September 2025. <https://ytb.gov.tr/daireler/uluslararasi-ogrenciler>



Saqīfa in the Shadow of Bu‘āth: An Analysis of the Anşār's Stance in the Succession Process through the Lens of Collective Trauma and Tribal Dynamics

Murat Beyazyüz^{1,a,*}

¹ Psychiatrist, Independent Researcher, Tekirdağ/ Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 13/04/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

The Prophet Muhammad's death in 11/632 created a profound power vacuum in the early Muslim community. The Anşār, the native inhabitants of Medina composed of the Aws and Khazraj tribes, gathered at Saqīfat Banī Sā'ida to select a caliph from among themselves. At the outset, the Anşār held a strong position: they controlled the city, formed the backbone of the Muslim army and enjoyed numerical superiority. The Muhājirūn, by contrast, were a minority and militarily dependent on the Anşār. Yet the outcome of the Saqīfa proceedings ran counter to this balance of power: the caliphate did not go to the Anşār but instead to Abū Bakr, a Muhājir. This outcome, when considered against the tribal dynamics of the period and the Anşār's initial position, points to a process that demands explanation. Traditional explanations typically appeal to Quraysh's prestige among the Arabs, Abū Bakr's personal virtues or divine providence. However, these explanations leave a critical question unanswered: without wholly rejecting Quraysh's historical standing, why did the Anşār propose their own candidate, arguing that leadership could rest on different foundations? This study seeks to explain the outcome at Saqīfa not through a mono-causal framework but within a multi-factorial explanatory model. The reports of classical sources such as al-Ṭabarī, al-Balādhurī and Ibn Hishām are reread in the light of modern trauma psychology (Volkan, van der Kolk), social identity theory (Tajfel) and Freud's notion of the "narcissism of minor differences." The central thesis of this article rests on three pillars. First, the Battle of Bu'āth (5/617) between Aws and Khazraj did not end with a formal peace, and it is argued that, owing to the deep losses it inflicted, it may be read as an unresolved trauma in the Anşār's collective memory. The power vacuum following the Prophet's death may have reactivated the feelings of loss, threat and betrayal associated with Bu'āth. Second, the early pledge of Bashīr b. Sa'd and the subsequent alignment of Aws with the Muhājirūn under the leadership of Usayd b. Ḥudayr reflect intra-Anşār status competition, a reflex to avoid "fitna" and a strategy of "turning from a close rival to a more distant actor." These moves appear to have fractured the Anşār front from within and to have significantly reduced the plausibility of Sa'd b. 'Ubāda's candidacy. Third, the Quraysh discourse ("We are the commanders, you are the ministers") appears not to have functioned as a principle uniformly accepted by the Anşār from the outset; rather, in the sources, it can be read as a post-fracture coordination mechanism that framed alignment with Quraysh as a way to prevent civil strife. This study aims to make three contributions to the historiography of early Islam. First, it proposes a framework that invites a reconsideration of early Islamic history through concepts such as chosen trauma, time collapse and collective memory. Second, it moves beyond single-cause explanations -Quraysh prestige, Sa'd's illness or Muhājir pressure- by proposing a multi-factorial framework. Third, it demonstrates a methodological sensitivity aimed at reducing the risk of anachronism by consciously separating transmitted data from psychological interpretation. Accordingly, the Anşār's loss of standing at Saqīfa may be more adequately read within a multi-factorial model that takes into account the Anşār's own internal fragilities, rather than an alleged "natural" or "inevitable" superiority of Quraysh.

Keywords: Islamic History, Saqīfa, Battle of Bu'āth, Anşār, Aws-Khazraj Rivalry, Collective Trauma, Time Collapse, Social Identity

Buâs'ın Gölgesinde Sakîfe: Ensar'ın Hilafet Sürecindeki Tavrının Kolektif Travma ve Kabile Dinamikleri Bağlamında Analizi

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 13/04/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

H. Peygamber'in vefatı (11/632), erken İslâm toplumunda derin bir otorite boşluğu oluşturdu. Evs ve Hazrec kabilelerinden oluşan Medine'nin yerli halkı Ensar, Sakîfe-i Benî Sâide'de toplanarak aralarından bir halife seçmeye girişti. Başlangıçta Ensar güçlü durumdaydı: şehrin kontrolü ellerindeydi, Müslüman ordunun omurgasını onlar oluşturuyordu ve sayısal üstünlüğe sahiptiler. Buna karşılık Muhacirler azınlıkta ve askeri olarak Ensar'a muhtaçtılar. Buna rağmen Sakîfe sürecinin sonunda hilafet Ensar'a değil, Muhacirler arasından H. Ebû Bekir'e geçti. Bu sonuç, dönemin kabile dinamikleri ve Ensar'ın başlangıçtaki konumu göz önüne alındığında açıklamaya muhtaç bir sürece işaret eder. Geleneksel açıklamalar genellikle Kureyş'in Araplar arasındaki prestijine, Ebû Bekir'in şahsî meziyetlerine veya ilahî takdire atıfta bulunur. Ancak bu açıklamalar temel bir soruyu cevapsız bırakır: Ensar, Kureyş'in tarihsel konumunu bütünüyle reddetmeksizin, liderliğin farklı temeller üzerinden de kurulabileceğini savunarak neden kendi adayını öne sürmüştür? Bu çalışma, Sakîfe'deki sonucu tek nedenli bir çerçeveye değil, çok etmenli bir açıklayıcı model içinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Taberî, Belâzürî ve İbn Hişâm gibi klasik kaynakların rivayetleri, modern travma psikolojisi (Volkan, van der Kolk) ve sosyal kimlik kuramı (Tajfel) ile Freud'un "küçük farkların narsisizmi" kavramı ışığında yeniden okunmaktadır. Çalışmanın temel tezi üç ayak üzerine kuruludur. Birincisi, Evs ve Hazrec arasında on beş yıl önce yaşanan Buâs Savaşı'nın (h.ö.5/617) resmî bir barışla sonuçlanmaması ve bıraktığı derin kayıplar nedeniyle, Ensar'ın kolektif hafızasında çözülmemiş bir travma olarak yer etmiş olabileceği ileri sürülmektedir. H. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan otorite boşluğunun, Buâs'ta yaşanan kayıp, tehdit ve ihanet duygularını yeniden tetiklemiş olabileceği değerlendirilmektedir. İkincisi, Beşîr b. Sa'd'ın erken biati ve ardından Üseyd b. Hudayr öncülüğünde Evs'in Muhacirler lehine hizalanması, Ensar içindeki statü rekabetini, fitneden kaçınma dürtüsünü ve "yakın rakipten uzak aktöre yönelme" stratejisini yansıtmakta olabileceği ileri sürülecektir. Bu hamleler, Ensar cephesini içeriden bölmüş ve Sa'd b. Ubâde'nin hilafet ihtimalini ciddi ölçüde zayıflatmıştır. Üçüncüsü, Kureyş söyleminin (biz ümerâ, siz vüzerâsınız) Ensar'ın baştan kabul ettiği bir ilke değil, iç kırılma sonrasında hizalanmayı hızlandıran, fitneyi önleme iddiası taşıyan bir koordinasyon mekanizması olarak işlev görmüş olabileceği değerlendirilmektedir. Bu çalışma İslâm tarih yazımına üç katkı sunmayı amaçlamaktadır. İlk olarak, erken İslâm tarihini seçilmiş travma, zaman çökmesi ve kolektif hafıza gibi kavramlar ışığında yeniden düşünmeye imkân veren bir çerçeve önermektedir. İkinci olarak, Sakîfe'de Ensar'ın kaybını Kureyş üstünlüğü, Sa'd'ın hastalığı veya Muhacir baskısı gibi tekil açıklamaların ötesine taşıyarak çok etmenli bir çerçeve önermektedir. Üçüncü olarak, rivayet metinlerinden elde edilen veri ile psikolojik yorumu bilinçli biçimde ayırarak, anakronizm riskini azaltmaya dönük bir yöntemsel hassasiyet ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, Ensar'ın Sakîfe'deki pozisyon kaybı, Kureyş'in doğal ya da kaçınılmaz üstünlüğünden ziyade, Ensar içi kırılmalıkları da hesaba katan çok etmenli bir model içinde daha açıklayıcı biçimde okunabilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Sakîfe, Buâs Savaşı, Ensar, Evs-Hazrec Rekabeti, Kolektif Travma, Zaman Çökmesi, Sosyal Kimlik

^a  beyazyuz@yandex.com

^{ID} 0000-0002-5770-344X

Citation / Atıf: Beyazyüz, Murat. "Buâs'ın Gölgesinde Sakîfe: Ensar'ın Hilafet Sürecindeki Tavrının Kolektif Travma ve Kabile Dinamikleri Bağlamında Analizi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 25-42. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863854>

1. Giriş

1.1. Problem ve Araştırma Sorusu

Hız. Peygamber'in vefatı (11/632), İslam toplumunda derin bir otorite boşluğu yarattı; yerine kimin geçeceğine dair genel kabul görmüş bir tayin bulunmuyordu. Bu belirsizlik ortamında Medine'nin yerli halkı Ensar, Sakîfe-i Benî Sâide'de toplanarak aralarından bir halife seçmeye girişti.¹

Sakîfe toplantısının başlangıcında Ensar güçlü bir konumdaydı. Medine'nin asıl sahipleri olarak şehrin kontrolünü ellerinde tutuyor, başlıca gazvelerde İslam ordusunun omurgasını oluşturmuş bulunuyorlardı.² Buna karşılık Muhacirler azınlıktı ve askerî açıdan Ensar'a muhtaçtı.

Sakîfe'de cereyan eden hadiseler bu güç dengesinin aksi yönünde bir sonuç doğurdu. Güçlü konumdaki Ensar hilafeti alamadı ve Muhacirler arasından Hız. Ebû Bekir halife seçildi.³ Bu sonuç, dönemin kabile dinamikleri ve Ensar'ın başlangıçtaki konumu göz önüne alındığında açıklamaya muhtaç bir süreçte işaret eder.

Geleneksel açıklamalar genellikle Kureyş'in Araplar arasındaki prestijine, Hız. Ebû Bekir'in şahsi meziyetlerine veya ilahi takdire atıfta bulunur.⁴ Ancak bu açıklamalar temel bir soruyu cevapsız bırakır: Ensar, Kureyş'in tarihsel konumunu bütünüyle reddetmeksizin, liderliğin farklı temeller üzerinden de kurulabileceğini savunarak neden kendi adayını öne sürmüştür? Nitekim İslâm'ın temel ilkeleri kavmi üstünlüğü meşru bir kategori olarak kabul etmez; Ensar'ın talebi bu çerçevede bir inkâr değil, alternatif bir meşruiyet arayışı olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışma, bu soruya çok etmenli bir çerçevede cevap önermektedir: (1) Evs–Hazrec iç rekabeti, (2) Buâs'ın (h.ö.5/617) kolektif hafızada bıraktığı travmatik gerilimin kriz anında tetiklenmesi, (3) fitne kaygısı ve hızlı konsolidasyon ihtiyacı, (4) Kureyş söyleminin sonradan devreye giren koalisyon kurucu etkisi.

1.2. Literatür Değerlendirmesi

Sakîfe olayı, İslâm tarih yazımında hem klasik kaynaklarda hem de modern akademik literatürde tartışılan meselelerden biridir.

Sakîfe üzerine en kapsamlı modern analizlerden biri Wilferd Madelung'un *The Succession to Muhammad* adlı çalışmasıdır. Madelung, Hız. Ömer'in kendi sözlerinden hareketle, Sakîfe'de alınan kararın *felta* –aceleyle gelmiş ve tam düşünülmemiş bir tercih– olduğunu vurgular. Üseyd b. Hudayr'ın Sa'd b. Ubâde'ye karşı çıkışını sürecin dönüm noktası olarak işaret eder; ancak çalışmanın odağı siyasal süreç olduğundan, bu tutumun ardındaki psikolojik motivasyonlar inceleme kapsamı dışında kalmıştır.⁵

W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Medine'de* adlı çalışmasında Medine'nin sosyal yapısını ve kabile dinamiklerini sosyo-ekonomik çerçevede inceler; ancak çalışmanın sosyo-ekonomik çerçevesi, Sakîfe'nin psikolojik boyutunu kapsam dışında bırakmaktadır.⁶

Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans* adlı çalışmasında Evs–Hazrec dinamiğini ve Buâs'ın iki kabile arasında açtığı derin yaraları inceler; fakat çalışmanın tarihsel-toplumsal odağı, bu

¹ İbn Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî (Taberî Tarihi)*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 4/214; Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004), 1.

² Fred McGraw Donner, *İslam'ın Doğuşunda Muhammed ve İnananlar*, çev. Ekrem Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2021), 133-135.

³ Taberî, *Tarih*, 4/220.

⁴ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2021), 4/405; Dâvud el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf - Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Hayatı ve Şahsiyeti Siyasî ve Askerî Mücadeleleri*, ed. Ahmet Demircan, çev. Hikmet Akdemir (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018), 2/287,290; Taberî, *Tarih*, 3/203; Madelung, *Succession to Muhammad*, 28-43; Hamid Muhammed el-Halife, *Sakîfe Olayı ve Hız. Ebû Bekir'e Biat Edilmesi Konusunda Şüphe Edenler Karşısında Alınacak Tavr*, çev. Ahmet İhsan Dündar (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2023), 30-70; Ethem Ruhi Fığlalı, "Sakîfe Olayı veya Hız.Ebû Bekirin Halife Seçimi", *İslam Medeniyeti Dergisi* 5/43 (15 Mart 1982), 7-27; Adem Apak, *Ana Hatları ile İslam Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 3/95-98.

⁵ Madelung, *Succession to Muhammad*, 33.

⁶ W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Medine'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: KURAMER, 2021), 196-197.

düşmanlığın Sakîfe'ye psikolojik yansımalarını kapsam dışında bırakmaktadır.⁷ Fred M. Donner ise *The Early Islamic Conquests* çalışmasında Sakîfe sonrası Ensar'ın konumunu değerlendirir; fakat olayın kabilesel-psikolojik boyutu çalışmanın kapsamı dışındadır.⁸

Hamid Muhammed el-Halife'nin Sakîfe üzerine çalışması ise savunmacı bir yöntem benimser ve olayı ideal bir şûra örneği olarak yorumlar.⁹ Taberî, Belâzürî ve İbn Hişâm'daki sert tartışmalar ve karşılıklı beddualar, bu eserde, düşmanca uydurulmuş rivayetler olarak reddedilir; ancak yazar bu rivayetleri isnad/metin tenkidıyla değil, normatif bir sahabe anlayışıyla eler. Bu nedenle eser, Sakîfe'nin kabilesel ve psikolojik boyutlarını inceleyen akademik literatürün dışında kalır.

Türkçe literatürde Sakîfe'ye dair bazı katkılar öne çıkar. Ethem Ruhi Fığlalı'nın "Sakîfe Olayı veya Hz. Ebû Bekir'in Halife Seçimi" makalesi olayın kronolojisini özetler; Nizamettin Parlak'ın "Sakîfe'deki Halife Adayları" makalesi Sa'd b. Ubâde'nin adaylığını inceler; İdris Çetin'in *Sa'd b. Ubâde'nin Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri* başlıklı tezi ise önemli biyografik malzeme sunar.¹⁰ Fakat bu çalışmalar, kendi disiplin çerçeveleri gereği, Evs-Hazrec rekabetinin psikolojik boyutunu sistematik biçimde inceleme alanına dahil etmemiştir.

Ahmet Akbulut'un *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* adlı çalışması bu bağlamda öne çıkar. Akbulut, Evs'in Hazrec karşısında Kureyş'i tercih ettiğini ve bunun cahiliye dönemi siyasal kültürünün devam eden izleriyle ilişkili olduğunu belirtir; Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte eski kabilesel reflekslerin yeniden görünür hâle geldiğini vurgular.¹¹ Bu tespit, Evs ve Hazrec'in İslâm kardeşliği altında birleşmiş görünseler de eski rekabet dinamiklerinin tümüyle silinmediğini destekler.

Literatürdeki bu katkılara rağmen üç temel boşluk göze çarpar: (1) Evs-Hazrec bölünmesinin psikolojik boyutu derinlikli biçimde incelenmemiştir; (2) Buâs Savaşı'nın Sakîfe'ye (11/632) travmatik hafıza ve kriz anında tetiklenme açısından yansıması sistematik olarak ele alınmamıştır; (3) kolektif travma, zaman çökmesi ve kimlik tehdidi gibi modern psikoloji kavramları erken İslâm tarihine henüz uygulanmamıştır. Bu çalışma söz konusu boşlukları doldurmayı amaçlamıştır.

1.3. Araştırmanın Tezi ve Katkısı

Bu çalışma, Ensar'ın Sakîfe'deki hilafet sürecindeki tavrını çok etmenli bir açıklayıcı çerçeve içinde değerlendirmektedir. Beşir b. Sa'd'ın erken biati (Hazrec iç kırılması) ve Üseyd b. Hudayr'ın Muhacir lehine hizalanması (Evs'in denge arayışı) olay akışının dönüm noktalarıdır. Bu iki tutumun psikolojik boyutu -özellikle Buâs hatırasının kriz anına sızması- rivayet verisinden ayrıştırılarak kuramsal bir yorum olarak sunulmaktadır. Çalışma, modern travma psikolojisi kavramlarını erken İslâm tarihine sistematik biçimde uygulayan disiplinler arası bir katkı sunmaktadır.

1.4. Yöntem ve Kaynaklar

Bu çalışma disiplinler arası bir metodoloji benimser ve tarihsel kaynak analiziyle modern psikoloji teorilerini birleştirir. Birincil kaynaklar olarak Taberî, İbn Hişâm, Belâzürî ve İbn Sa'd'ın eserleri kullanılmıştır.¹² İkincil kaynaklar arasında Madelung, Watt, Lecker ve Donner'ın modern tarihsel çalışmaları; Türkçe literatürden Parlak, Fığlalı, Çetin ve Akbulut'un katkıları yer almaktadır.¹³ Teorik

⁷ Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina* (New York: Brill, 1995), XIV-XV, 19-49.

⁸ Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981), 82-85.

⁹ Halife, *Sakîfe Olayı*, 270-300.

¹⁰ Fığlalı, "Sakîfe Olayı veya Hz.Ebû Bekir'in Halife Seçimi"; Nizamettin Parlak, "Sakîfe'deki Halife Adayları", *İstem* 19 (2012), 121-136; İdris Çetin, *Sa'd B. Ubâde (R.A.)'ın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9-26.

¹¹ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 15.

¹² Taberî, *Tarih*; İbn Hişâm, *Siret*; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*; Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, çev. Ahmet Demircan (İstanbul: Siyer Akademi, 2023).

¹³ Madelung, *Succession to Muhammad*; W. Montgomery Watt, *Hazret Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: KURAMER, 2020); Watt, *Hazret Muhammed Medine'de*; Lecker, *Muslims, Jews and Pagans*; Donner, *The Early Islamic*; Donner, *Muhammed ve İnananlar*; Parlak, "Sakîfe'deki Halife Adayları"; Fığlalı, "Sakîfe Olayı veya Hz.Ebû Bekir'in Halife Seçimi"; Çetin, *Sa'd B. Ubâde (R.A.)'ın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri*; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*.

çerçeve için Volkan (kolektif travma, seçilmiş travma, zaman çökmesi), van der Kolk (travmanın bugünde yaşanması, yeniden yaşantılama), Herman (travma ve güç ilişkileri), Tajfel (sosyal kimlik kuramı) ve Freud'un (küçük farkların narsisizmi) çalışmalarına dayanılmıştır.¹⁴

Yöntem üç ilkeye dayanır: (1) rivayet metinlerinden elde edilen veri ile kuramsal yorumu açıkça ayırmak; (2) anakronizm riskini azaltmak için bağlamsal sınırlara dikkat etmek; (3) rivayet varyantlarını karşılaştırmalı okumak. Amaç, 7. yüzyıl bağlamına sadık kalarak insan davranışının evrensel psikolojik mekanizmalarıyla açıklayıcı bir model önermektir. Bu çalışma, psikanalitik ve sosyal psikolojik açıklayıcı modelleri tarihsel rivayetleri nedensel olarak ikame etmek için değil, davranış örüntülerini yorumlamak için kullanılmaktadır. Zaman çökmesi ve travmatik tetiklenme gibi kavramlar klasik kaynaklarda lafzen yer almaz; bunlar rivayet verisinden çıkarılan kuramsal açıklamalardır ve metinde veri-yorum ayrımı tutarlı biçimde korunacaktır.

2. Arka Plan: Yesrib'in Sosyo-Politik Dokusu ve Çatışma Tarihi

2.1. Yesrib'in Yapısı: Merkezî Otorite Yokluğu ve Kabile Normları

Hicret öncesi Yesrib, Arap ve Yahudi nüfusun iç içe yaşadığı, ancak merkezî otoritenin bulunmadığı bir yerleşimdi. Mekke'nin aksine, tüm kabilelerin boyun eğdiği hegemonik bir güç yoktu. Watt'ın işaret ettiği gibi şehir, göçebe normların hâlâ güçlü olduğu, yerleşik tarım toplumuna geçiş aşamasında kırılğan bir yapıya sahipti; bu durum sürekli güç mücadelelerine zemin hazırlıyordu.¹⁵

Yesrib'de düzeni fiilen belirleyen kabile sistemi ve kan davası normuydu. Her sülale kendi mensubunun kanından sorumluydu; kabile onuru ve dayanışması (asabiyet) adaletin icrasını üstleniyordu. Bu yapı, kalıcı barış üretmekten çok döngüsel şiddeti beslemeye elverişliydi: her intikam yeni bir intikamı doğuruyor, husumet nesiller boyu sürebiliyordu.¹⁶

Yerleşik Arap unsurun omurgasını Evs ve Hazrec oluşturuyordu. Her ikisi de Kahtânî/Ezd kökenli olup Yemen'den göç dalgalarıyla Yesrib'e yerleşmişti.¹⁷ Ortak kökene rağmen zamanla sert biçimde ayrıışmışlardı: her biri çok sayıda alt kola ayrılıyor, olağan zamanda iç rekabet sürerken, dış tehdit anında üst kimlik etrafında hızla kümelenebiliyordu. Yesrib'de ayrıca üç büyük Yahudi kabilesi vardı: Benî Kaynukâ, Benî Nadîr ve Benî Kurayza. Bu kabileler ticaret ve ziraatta belirgin ağırlığa sahipti; ekonomik güçleri onları siyasal denklemin aktif ortakları haline getiriyordu.¹⁸

Sonuç olarak, hicret öncesi Yesrib'in siyasal yapısı kırılıyordu: merkezî otorite yokluğu, kabile özerkliği ve kan davası mantığı, küçük sürtüşmelerin ittifak zincirleri üzerinden hızla şehir çapında krize evrilmesine elverişli bir zemin yaratıyordu.

2.2. İttifaklar ve Çatışmalar: Kabile Politikasının İncelikleri

Hicret öncesi Yesrib'in siyasal dengesi, iki ana Arap kabilesi arasındaki rekabete ve bunların Yahudi kabileleriyle kurdukları ittifak ağlarına dayanıyordu. Evs, Benî Kurayza ve Benî Nadîr ile; Hazrec ise Benî Kaynukâ ile yakın ilişkiler geliştirmişti. Bu ittifaklar, Yahudi kabilelerinin ekonomik ve stratejik kaynaklarını kontrol etmesi nedeniyle Arap kabileleri için belirleyici önemdeydi.¹⁹ Bir

¹⁴ Vamık D. Volkan, *Kanbağı – Etnik Gururdan Etnik Teröre* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1999); Vamık D. Volkan, *Kimlik Adına Öldürmek – Kanlı Çatışmalar Üzerine Bir İnceleme*, çev. Medine Banu Büyükkal (İstanbul: Everest Yayınları, 2007); Bessel A. van der Kolk, *The Body Keeps the Score : brain, mind, and body in the healing of trauma* (New York: Viking Penguin, 2014); Judith Herman, *Trauma and Recovery - The Aftermath of Violence— From Domestic Abuse to Political Terror* (New York: Basic Books, 2015); Henri Tajfel (ed.), *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations* (London: Academic Press, 1978); Sigmund Freud, *Uygurlik Toplum ve Din*, çev. Emre Kapkın (İstanbul: Payel Yayınevi, 2004).

¹⁵ Watt, *H. Muhammed Medine'de*, 196; Donner, *The Early Islamic*, 39-41.

¹⁶ Watt, *H. Muhammed Medine'de*, 196-197.

¹⁷ Ahmet Önkâl, "Hazrec (Benî Hazrec)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/143-144. Hüseyin Algül, "Evs (Benî Evs)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/541-542.

¹⁸ İbnü'l Esîr, *El Kâmil Fi't-Tarih (İslam Tarihi)*, ed. Mertol Tulum, çev. Ahmet Ağırakça vd. (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985), 1/535-536; Lecker, *Muslims, Jews and Pagans*, 10,40-50.

¹⁹ Lecker, *Muslims, Jews and Pagans*, 40-43.

Evs–Hazrec çatışması yalnızca iki Arap kabilesini değil, müttefik Yahudi kabilelerini de içine çekiyor, böylece şehir çapında gerilim dalgası yaratıyordu.²⁰

Bu ittifaklar zamanla blok siyasetine dönüştü. İbnü'l-Esîr, Evs–Hazrec geriliminin yüzyılı aşan bir geçmişe sahip olduğunu ve çok sayıda savaşıla noktalandığını aktarır.²¹ Özellikle 6. yüzyılın sonlarından itibaren çatışmalar neredeyse yıllık bir ritme kavuşmuştur. Kan davası döngüsü kabile onurunu diri tutarken barışı imkânsızlaştırıyordu: bir kabile üyesine saldırı tüm kabileye yapılmış sayılıyor, misilleme meşruiyet kazanıyordu.

Sonuç olarak, Yesrib'in kabile düzeni her an patlamaya hazır bir gerilimle örülmüştü. Alt kollar arasındaki geçici barışlar, dış tehdit veya onur ihlaliyle kolayca bozulabiliyordu. Ekonomik çıkar, toplumsal statü ve geçmişin intikam duygusu iç içe geçmişti.

2.3. Buâs Savaşı (h.ö.5/617) ve Sonrası

H.ö.5/617 yılında, Evs kabilesinden bir kişinin Hazrec'e sığınan bir yabancıyı öldürmesi üzerine iki kabile arasındaki son büyük savaş başlamıştır.²² Her iki taraf da müttefiklerine haber salarak hazırlanmıştır: Evs, Benî Kurayza ve Benî Nadir'le birlikte Müzeyne kabilesinden destek almış, Hazrec ise Benî Kaynukâ'nın yanı sıra Eşca ve Cüheyne kabileleriyle ittifak kurmuştur.²³ Dikkat çekici biçimde, Hazrec'in nüfuzlu isimlerinden Abdullah b. Übey b. Selûl savaşa katılmazken, Evs tarafından da Benî Hârise uzak durmuştur.²⁴

Taraflar, Benî Kurayza toprakları üzerinde bulunan Buâs mevkiinde karşılaşmışlardır. Evs kabilesinin başında Hudayr el-Ketâib b. Simak (Üseyd b. Hudayr'ın babası), Hazrec kabilesinin başında ise Amr b. Nu'mân bulunuyordu.²⁵ Savaşın başlangıcında Evs askerleri hezimete uğrayarak kaçmaya başlamış, bunun üzerine komutanları Hudayr mızrağını ayağının üzerine vurup "Öldürülmedikçe geri dönmeyeceğim" diyerek askerlerini direnişe çağırmıştır. Tam bu kritik anda Hazrec lideri Amr b. Nu'mân'a bir ok isabet etmiş ve onu öldürmüştür. Liderini kaybeden Hazrec safları çözülmeye başlamış ve Evs zaferle savaştan çıkmıştır.²⁶

Savaş her iki kabile için de ağır kayıplarla sonuçlanmıştır. Evs komutanı Hudayr el-Ketâib savaşta aldığı yaralar nedeniyle kısa bir süre sonra ölmüş, Hazrec lideri Amr b. Nu'mân'ın kaybı derin bir liderlik boşluğu yaratmıştır.²⁷ Savaş sonrasında Evs birlikleri Hazrec'in evlerini ve hurmalıklarını ateşe vermiştir.²⁸ Geç dönem Medine tarihçisi Semhûdî, Buâs'ı Evs ile Hazrec arasındaki savaşların "meşhur" olanı olarak anar ve her iki taraftan da çok sayıda ileri gelenin öldüğünü belirtir.²⁹ Bu tasvir, Buâs'ın yalnızca bir askerî çatışma değil, kabile hafızasında derin bir kırılma noktası olarak yer ettiğini gösterir.

Buâs Savaşı'ndan sonra taraflar arasında resmî bir sulh ya da uzlaşa sağlanamamıştır. Burada "resmî" ifadesi, modern anlamda yazılı ve kurumsal bir devlet anlaşmasını değil, kabileler arasında kamusal olarak tanınan ve bağlayıcılık taşıyan bir sulh düzenini ifade etmektedir. Watt'ın belirttiğine göre savaşçılar, aktif mücadeleye devam edemeyecek kadar tükenmişlerdi.³⁰ Şehirde ne açık savaş ne de kalıcı sulh vardı; sadece "bitkinlik ve huzursuz denge" hâkimdi.³¹ Genel olarak düşman gruplar birbirlerine bulaşmamaya çalışıyordu, ancak her an yeniden patlayabilecek bir gerginlik tetikte bekliyordu.

Toplumsal belleğin kıvılcıma ne denli duyarlı olduğunu gösteren çarpıcı bir örnek, İbn Hişâm'ın aktardığı Şa's b. Kays rivayetidir. Yaşlı bir Yahudi olan Şa's, İslamiyet'ten sonra Ensar'ın meclisine

²⁰ Lecker, *Muslims, Jews and Pagans*, 45-49.

²¹ İbnü'l Esîr, *El Kâmil*, 1/537-555.

²² Asri Çubukçu, "Buâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/540.

²³ İbnü'l Esîr, *El Kâmil*, 1/552.

²⁴ İbnü'l Esîr, *El Kâmil*, 1/552.

²⁵ Çubukçu, "Buâs", 6/540.

²⁶ İbnü'l Esîr, *El Kâmil*, 1/553.

²⁷ İbnü'l Esîr, *El Kâmil*, 1/553.

²⁸ İbnü'l Esîr, *El Kâmil*, 1/553.

²⁹ Ebü'l-Hasen Nûreüddîn Ali b. Abdillâh el-Hasenî Es- Semhûdî, *Vefâ'ü'l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l Mustafâ (Medine-i Münnevver Tarihi)*, çev. İbrahim Barca (İstanbul: Siyer Akademî, 2021), 1/255-260.

³⁰ Watt, *H. Muhammed Medine'de*, 200.

³¹ Watt, *H. Muhammed Mekke'de*, 186.

uğrar ve eski husumetleri sözle hatırlatır. Yalnızca bu hatırlatma bile ortamı kısa sürede kutuplaşmaya sürükler; gerilim ancak Hz. Peygamber'in müdahalesiyle söner.³² Geçmiş, sözcüklerle bile kolayca "şimdi"ye taşınabiliyordu.

Uzun süreli kaynak rekabeti, ittifak bloklaşması, lider kayıpları ve merkezî hakem yokluğu Buâs Savaşı'na giden yolu döşemişti. Resmî barışın yokluğu ve ileri gelenlerin ölümü, iki kabile arasında hem çözülmemiş bir hesaplaşma hem de derin bir liderlik krizi bırakmıştır.

2.4. Hakem/üst-otorite arayışı, Medine Vesikası ve “Ensar” Üst-Kimliğinin Oluşması

Buâs sonrasında Yesrib'te kalıcı bir barış kurulamamış, kabileler arası gerilim düşük alevde yanmaya devam etmiştir. İç çatışmayı dış ittifakla dengeleme denemeleri sonuçsuz kalınca, dengelenemeyen şiddet döngüsü "üst-otorite" arayışını hızlandırmıştır. Bu yıpranmanın sahabe hafızasındaki yankısını, Hz. Âişe'nin şu değerlendirmesi gösterir: “Buâs, Allah'ın Resûlü için Allah'ın hazırladığı bir gündü; o gün (iki kabileden) ileri gelenler öldürüldü...”³³ Bu ifade, bir yandan Buâs'ın yerel önder kadroyu ne ölçüde tasfiye ettiğinin farkında olduğunu, diğer yandan da bu iç savaşın geriye dönük olarak Hz. Peygamber'in hakemliğine ve yeni bir üst otoriteye zemin hazırlayan bir eşik olarak anlamlandırıldığını düşündürmektedir. Bu otorite arayışının tarihsel zinciri şöyle okunabilir: I. Akabe (h.ö. 1/621) → II. Akabe (h.ö. 1/622) → Hicret (1/622) → Medine Vesikası → muâhât.³⁴

I. Akabe, ahlakî-dinî taahhütlerin ön plana çıktığı bir yakınlaşmaydı; siyasal-hukukî koruma açıkça formüle edilmemişti. Buna karşılık II. Akabe, Medineli temsilcilerin Hz. Peygamber'e himaye ve müşterek savunma taahhüdünü üstlendiği siyasal bir biat olmuştur.³⁵ Bu taahhüt kısa süre içinde Hicreti doğurmuş, Hz. Peygamber ve Muhacirler Yesrib'e yerleşince kabile-üstü bir otorite ilk kez kurumsal çerçevede somutlaşmıştır.

Bu çerçevenin hukukî iskeletini Medine Vesikası kurmuştur. Vesika, "tek bir ümmet" vurgusuyla farklı kabile ve dinî grupları ortak savunma ve uyuşmazlıkların hakemlikle çözümü ilkeleri etrafında toplamıştır.³⁶ Böylece asabiyet üzerinden işleyen "adaletin kabilece icrası" yerini merkezi hakemlik ilkesine bırakmaya başlamıştır. Vesika'nın pratik tamamlayıcısı "muâhât" uygulaması olmuştur: Muhacirlerle Ensar bire bir "kardeş" ilan edilmiş, kan bağına dayalı dayanışmanın üstüne din kardeşliği katmanı eklenmiştir.³⁷ Savaş pratiği (Bedir, Uhud, Hendek) bu yeni dayanışmayı sahada pekiştirmiş, Evs ve Hazrec "Ensar" adıyla birleşmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in otoritesi bu gerilimi bastırır da liderlik boşluğunda eski bölünmelerin yeniden canlanma potansiyeli taşıdığı Sakîfe'de görülecektir.

3. Sakîfe'de Olanlar

Hz. Peygamber'in vefatı (11/632), Müslüman toplumda derin bir belirsizlik yaratmıştır.³⁸ Hz. Peygamber yalnızca dinî lider değil, siyasî, askerî, hukukî ve toplumsal otoritenin tek kaynağıydı; vefatı bu otorite kaynağının ani kaybı anlamına geliyordu. Vefat haberinin yayılmasıyla Medine'de büyük bir şaşkınlık hali oluşmuştur.³⁹ Hz. Ebû Bekir'in Âl-i İmrân Sûresi'nden “Muhammed ancak bir elçidir; ondan önce de nice elçiler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse, gerisin geriye mi döneceksiniz? Kim topukları üzerinde geri dönerse, Allah'a hiçbir zarar veremez; Allah şükredenleri mükâfatlandıracaktır.” ayetlerini okuması şokun ilk etkisini hafifletse de temel bir soru belirsizliğini koruyordu:⁴⁰ Otorite kime ait olacaktı? Bu belirsizlik ortamında, bir yanda cenaze hazırlıkları sürerken öte yanda Ensar Benî Sâide'de toplanmaya başlamıştı.

³² İbn Hişam, *Siret*, 2/230-232.

³³ Çubukçu, “Buâs”, 6/540.

³⁴ Taberî, *Tarih*, 2/352-355.

³⁵ İbn Hişam, *Siret*, 2/77-92.

³⁶ Saïd Amir Arjomand, “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma”, *International Journal of Middle East Studies* 41/14 (2009), 555-575.

³⁷ Hüseyin Algül, “Muâhât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/306-307.

³⁸ Taberî, *Tarih*, 3/197-201.

³⁹ Taberî, *Tarih*, 3/204.

⁴⁰ İbn Hişam, *Siret*, 4/401.

3.1. Ensar'ın Toplanması ve Sa'd b. Ubâde'nin Adaylığı

Hız. Peygamber'in vefatı duyulunca Ensar, Sakîfe-i Benî Sâide'de toplanmıştır. Toplantının odağında Hazrec'in lideri Sa'd b. Ubâde bulunuyordu.⁴¹ Bu sırada Hız. Ali ve Zübeyr ile bir grup Muhacir cenaze hazırlıklarıyla meşguldü. İbn Hişam, Hız. Ömer'in Ensar'ın toplandığını öğrenince Hız. Ebû Bekir'e "Şu Ensar kardeşlerimizin yanına gidelim, ne yapıyorlar bakalım" dediğini belirtir.⁴² Böylece daha ilk saatlerde, cenaze hazırlıklarının yanı sıra Ensar merkezli ayrı bir istişare süreci başlamıştır.

Sa'd b. Ubâde toplantı sırasında rahatsızdı. Taberî, Sa'd'ın sesini duyuramadığı için bir aktarıcı aracılığıyla konuştuğunu; Belâzürî ise bir sergi üzerinde yastığa yaslanmış vaziyette bulunduğunu kaydeder.⁴³ Sa'd, Ensar içinde prestijli bir konumdaydı: İkinci Akabe'de önemli rol oynamış, başlıca gazvelerde Ensar ordusuna komuta etmiş, cahiliye döneminde okuma-yazma bilen az sayıda kişiden biri olarak "el-Kâmil" lakabıyla anılmıştı.⁴⁴

Taberî'nin aktardığına göre Sa'd, Ensar'a hitabında İslam'daki önceliklerini, savaşlardaki fedakârlıklarını hatırlatır ve otorite boşluğunda yönetim hakkının "yalnızca onların hakkı" olduğunu vurgular.⁴⁵ Ensar bu değerlendirmeyi onaylar: "Görüşünde isabet ettin, seni bu göreve getireceğiz" derler.⁴⁶ Ardından kendi aralarında muhtemel Muhacir itirazını tartışır; bazıları "Bizden bir emir, sizden de bir emir" teklifini gündeme getirir. Sa'd bu cümleyi duyunca "İlk zafiyet budur" diye tepki verir.⁴⁷ Bu ifade, henüz Muhacirler gelmeden Ensar cephesinde tereddütlerin başladığını gösterir.

Sa'd'ın "bu görev yalnızca sizin hakkınızdır" söylemi Ensar'ın ilk refleksini teşkil ederken, "ilk zafiyet budur" tepkisi ileride belirginleşecek iç kırımların ilk işaretini vermiştir.

3.2. Muhacirlerin Gelişi ve Söylem

Ensar'ın Benî Sâide'de toplandığı haberi Muhacirlere ulaştığında Hız. Ömer, Hız. Ebû Bekir ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh ile birlikte Sakîfe'ye yönelmişlerdir.⁴⁸ Merkezde Sa'd b. Ubâde'nin bulunduğu, etrafında Ensar ileri gelenlerinin halka oluşturduğu bir toplantıyla karşılaşmışlardır.⁴⁹ İlk söz Hız. Ebû Bekir'e aitti. Ensar'ın faziletlerini, Hız. Peygamber'i himaye etmelerini ve savaşlardaki fedakârlıklarını teslim etmiş, ardından Kureyş'in konumuna geçmiştir: İlk Muhacirler Hız. Peygamber'in dostu ve aşiretiydi; "ondan sonra insanlar içinde bu göreve en layık olanlar" onlardı. Ensar'a hitaben şöyle dedi: "İlk Muhacirlerden sonra nezdimizde sizin derecenizde kimse yoktur. Biz ümera, siz de vüzerasınız. Meşveret siz olmadan olmaz, siz olmadan hüküm verilmez."⁵⁰ Böylece Ensar'ın "Medine'nin ev sahipliği" anlatısına karşı "Hız. Peygamber'in kavmi ve ilk müminler" vurgusuna dayalı bir Kureyş meşruiyeti kurulmuştur. Hız. Ebû Bekir konuşmasını şöyle tamamlamıştır: "Ancak Araplar bu işin Kureyş'te olmasına rıza gösterebilirler... Ben sizin için bu iki adamdan birini uygun gördüm" diyerek Ömer ile Ebû Ubeyde'nin elinden tutmuştur.⁵¹

Ensar'dan Hubâb b. Münzir söz almış, Ensar'ın güç ve sayısal üstünlüğünü hatırlatarak "Kendi hakkınıza sahip çıkın" demiş ve daha önce Ensar'ın kendi iç istişaresinde de gündeme gelen (bk. 3.1) "bizden bir emir, onlardan da bir emir" teklifini bu kez Muhacirlerin karşısında yeniden dile getirmiştir.⁵² Bu teklife Hız. Ömer sert biçimde karşı çıkmış, "Heyhat, iki kişi bir ipte oynayamaz. Vallahi, peygamberleri sizden olmadığı hâlde emirliğin size verilmesine razı olamayız" demiştir. Bunun üzerine Hubâb çok daha sert yanıt vermiş, "Bu adamın sözlerini dinlemeyin. Vallahi derseniz

⁴¹ Taberî, *Tarih*, 3/214-216; İbn Hişam, *Siret*, 402; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/285-286.

⁴² İbn Hişam, *Siret*, 4/402.

⁴³ Taberî, *Tarih*, 3/214-215; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/286.

⁴⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/413-414.

⁴⁵ Taberî, *Tarih*, 3/214-215.

⁴⁶ Taberî, *Tarih*, 3/215.

⁴⁷ Taberî, *Tarih*, 3/215.

⁴⁸ İbn Hişam, *Siret*, 4/402-403.

⁴⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 286.

⁵⁰ Taberî, *Tarih*, 3/203,215.

⁵¹ Taberî, *Tarih*, 3/203.

⁵² Taberî, *Tarih*, 3/217.

tekrar delikanlılar olarak bu mücadeleyi başlatalım!" demiştir. Hz. Ömer de Hubâb'a "Allah seni kahretsin!" demiş; Hubâb aynı sözle karşılık vermiştir.⁵³

Bu gerilim anında Ebû Ubeyde araya girmiş, "Ey Ensar! İlk yardım eden ve destek olan sizsiniz. İlk tebdil ve tağyir edenler olmayasınız!" diyerek sükûnet çağrısı yapmıştır. Bu söz, Ensar'ın İslam'daki üstün yerini teslim etmekle birlikte, mevcut düzeni bozmanın fitneye yol açacağını ima ediyordu.

3.3. Beşîr b. Sa'd'ın Erken Biatı (Hazrec İç Kırılması)

Sakîfe'de sözlü tartışmalar sertleşmişken, dengeyi bozan ilk somut adım Hazrec içinden gelmiştir. Hazrec'in ileri gelenlerinden Beşîr b. Sa'd, Ensar'ın İslam'daki konumunu inkâr etmeden, ilk Muhacirlerin faziletini ve Hz. Peygamber'e yakınlığını hatırlatmış; Hz. Peygamber'in dost ve ashabı dururken Ensar'ın onların önüne geçip emirlik talep etmesinin uygun olmayacağını söylemiş ve ardından kalkıp Ebû Bekir'e biat etmiştir.⁵⁴

Bu hamle Hazrec içinde ilk görünür kırılmaydı. Kısa süre önce Sa'd b. Ubâde etrafında birleşmiş görünen Hazrec, şimdi kendi kabilesinden bir isim vasıtasıyla Muhacir adayına yönelmişti. Taberî, Ensar'dan bazılarının Beşîr'i "kavmi içinde Sa'd'ın öne geçmesini çekememekle" itham ettiklerini kaydeder. Mesela Hubâb b. Münzir onu kıskançlıkla suçlamıştır.⁵⁵ Böylece hilafet tartışması, Ensar-Muhacir ekseninin ötesinde Hazrec'in kendi iç rekabetleriyle de iç içe geçmiştir.

Beşîr'in biati ortamın fizikî hareketliliğini de tetiklemiştir. Taberî ve Belâzürî, bu adımdan sonra insanların Hz. Ebû Bekir'e biat için öne atıldıklarını, biatlerin peş peşe geldiğini aktarır.⁵⁶ Bu esnada hasta ve örtülere bürünmüş halde yerde bulunan Sa'd b. Ubâde neredeyse kalabalığın ayakları altında kalacak hâle gelmiş, biri topluluğa "Sa'd'ı öldüreceksiniz!" diye bağırıştır. Taberî, bazı isnatlarda Hz. Ömer'in Sa'd hakkında sert ifadeler kullandığını ve "onu öldürün" dediğini kaydeder.⁵⁷ Bu rivayetler, ortamın fiziksel çatışmaya evrilme potansiyeli taşıdığını gösterir. Beşîr'in erken biati böylece Hazrec'i bölmekle kalmamış, şiddet tehdidinin eşlik ettiği bir gerilimi de beraberinde getirmiştir.

3.4. Üseyd b. Hudayr ve Benî Abdü'l-Eşhel (Evs Hizalanması)

Hazrec içindeki bu kırılmanın hemen ardından Ensar'ın diğer ana kolu Evs'in tavrı belirleyici hâle gelmiştir. Taberî, Beşîr b. Sa'd'ın biatini gördükten sonra Evs'in kendi aralarında durumu değerlendirdiğini bildirir: Hazrec'ten bir ileri gelen Ebû Bekir'e yönelmişken kendilerinin geri planda kalması, Ensar içi güç dengesini Hazrec lehine çevirebilirdi.⁵⁸ Bu tür bir endişenin, Evs'in siyasal tercihinde etkili olduğu düşünülebilir.

Belâzürî, Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e biatinden hemen sonra Benî Abdü'l-Eşhel'in lideri Üseyd b. Hudayr'ın öne çıkarak biat ettiğini kaydeder; ardından Benî Abdü'l-Eşhel mensuplarının ve diğer Evsli grupların da Hz. Ebû Bekir'in etrafında toplandığını belirtir.⁵⁹ Üseyd, Buâs Savaşı'nda Evs ordusuna komuta eden ve savaşta aldığı yaralardan dolayı ölen Hudayr el-Ketâib'in oğluydu. Evs'in kilit kolunun Üseyd öncülüğünde Muhacirler lehine hizalanması, Sa'd b. Ubâde'nin hilafet ihtimalini ciddi ölçüde zayıflatmıştır.

3.5. Biatlerin Seyri ve Ertesi Gün Umumî Biat

Sakîfe'de yapılan biat, ertesi gün Mescid-i Nebevî'de yapılan umumî biat ile resmî bir nitelik kazanmıştır. Belâzürî, Ebû Bekir'in ertesi gün mescitte halkın huzuruna çıktığını, insanların grup grup gelerek biatlerini yenilediklerini ve böylece biatin sadece Sakîfe'de hazır bulunanlarla sınırlı kalmadığını belirtir.⁶⁰

⁵³ Taberî, *Tarih*, 3/217.

⁵⁴ Taberî, *Tarih*, 3/217; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/284.

⁵⁵ Taberî, *Tarih*, 3/218.

⁵⁶ Taberî, *Tarih*, 3/220; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/286-288.

⁵⁷ Taberî, *Tarih*, 3/220.

⁵⁸ Taberî, *Tarih*, 3/218.

⁵⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/287.

⁶⁰ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/286-288.

İbn Hişâm, Ömer'in yıllar sonra verdiği bir hutbede bu olayı "*felta*" -aceleye gelmiş, ani bir iş- olarak nitelendirdiğini aktarır. Ömer, bu biatin "ansızın" gerçekleştiğini söylemekle birlikte, aynı zamanda Müslümanları büyük bir fitneden koruduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Bu değerlendirme, Sakîfe'deki sürecin Muhacirlerin kendi iç okumasında bile planlı bir şûradan çok, kriz anında alınmış hızlı bir karar olarak algılandığını gösterir.

Sa'd b. Ubâde bu süreçte Ebû Bekir'e biat etmemiş, Sakîfe'de başlayan gerilim onun konumunu Medine siyasetinde belirsizleştirmiştir.

4. Psikolojik Teorik Çerçeve

4.1. Seçilmiş Travma

Büyük grupların kimliklerini oluştururken kendi tarihlerini nasıl kullandıkları, çatışma davranışlarını anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Volkan, büyük grup kimliğini "on binlerce hatta milyonlarca insanın, bir yandan diğer bir geniş gruba ait insanlarla bazı ortak özellikler taşıırken, bir yandan da kalıcı bir ayrılık duygusunu paylaşması" olarak tanımlar.⁶² Bu kimlik paylaşılan anlatılar ve ortak duygusal deneyimler üzerinden inşa edilir.

Büyük gruplar tarihsel felâketleri yalnızca geçmişte yaşanmış olaylar olarak değil, kolektif kimliğin içine gömülü duygusal çekirdekler olarak taşırlar. Volkan'ın ifadesiyle, "büyük bir grupta utanç, aşağılanma, çaresizlik duyguları ve yas tutma zorluğuna yol açan kitlesel bir trajedinin ortak zihinsel imgesi, onlarca hatta yüzlerce yıl sonra insanların kimlik adına kasten çıkarttıkları cehennem yangınlarını körükleyebilir."⁶³ Bu tür travmatik deneyimler, sıradan tarihsel hatıralardan farklı biçimde, "biz kimiz?" sorusunun bir parçası hâline gelir.

Volkan'ın çalışmaları çoğunlukla nesiller arası travma aktarımını ele alır. Ancak Buâs-Sakîfe örneğinde travma, kuşaklar arası değil, aynı kuşak içinde yeniden tetiklenmektedir. Buâs (h.ö.5/617) ile Sakîfe (11/632) arasında yaklaşık on beş yıl vardır; çatışmayı yaşayanların çoğu hâlâ hayattadır. Bu nedenle Buâs'ın etkisi, nesiller boyunca aktarılmış bir kimlik kaybından ziyade, hâlâ sindirilmemiş bir birinci kuşak travması olarak yorumlanabilir.

Buâs, galip-mağlup ayrımından bağımsız biçimde, her iki kabile için de ağır kayıpların yaşandığı ve kimlik düzeyinde tehdit yaratan bir iç savaş niteliği taşır. Aşağılanma ve kayıp deneyimleri, paradoks biçimde "mağdurların toplumsal ya da geniş grup kimliklerine olan yatırımlarını artırır."⁶⁴ Bu çalışma, Buâs'ın farklı alt gruplar tarafından farklı duygusal tonlarla içselleştirilmiş olabileceği varsayımından hareket etmektedir. Hazrec için kaybedilmiş üstünlük, itibar zedelenmesi ve iç bölünme; Evs için kısmi üstünlük, fakat yine de yüksek bedel ve tehdit içeren kırılğan bir denge söz konusudur.

Sakîfe günü, Buâs yalnızca "geçmişte kalmış bir savaş" değil, kimlik ve güvenlik hissini hâlâ etkileyen bir arka plan deneyimi olarak işlev görmektedir. Liderlik boşluğu, otorite tartışması ve dışarıdan gelen güçlü adaylar gibi tetikleyiciler, Buâs'ın duygusal çekirdeğini yeniden hareketlendirerek grup üyelerini rasyonel hesapların ötesinde, tanıdık savunma hatlarına yöneltebilir.

4.2. Zaman Çökmesi

Seçilmiş travmaların kriz anlarında "sanki şimdi yaşanıyor gibi" hissedilmesinin ardındaki mekanizma, Volkan'ın kavramsallaştırdığı "zaman çökmesi"dir. Volkan'a göre seçilmiş travmalar yeniden etkinleştiğinde "uyanık duygular ve algılar, sanki travma daha yeni yaşanmış gibi canlıdır çünkü bugünle bağlantılı duygular ve algılarla kaynaşmışlar, hatta geleceğe bile yansıtılmışlardır. Geçmişten anımsananlar, şimdi hissedilenler ve gelecek için umulanlar, bir zaman çökmesiyle iç içe geçerler."⁶⁵ Bu süreçte geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sınırlar bulanıklaşır.

Van der Kolk, bu fenomenin biyolojik temelini açıklar: Travmatik deneyimler bellekte sıradan hatıralar gibi zaman bağlamıyla birlikte düzenlenmez. Tehdit ve yüksek duygusal yük altında oluşan

⁶¹ İbn Hişâm, *Siret*, 4/403-406.

⁶² Volkan, *Kimlik Adına Öldürmek*, 4-5.

⁶³ Volkan, *Kimlik Adına Öldürmek*, 6.

⁶⁴ Volkan, *Kimlik Adına Öldürmek*, 44.

⁶⁵ Volkan, *Kimlik Adına Öldürmek*, 305-306.

anılar, belleğin zaman bağlamını düzenleyen sistemlerin sağlıklı çalışmasını engeller ve duyuşsal-bedensel bileşenleriyle "dondurulmuş ama asla dosyalanmamış" bir formda kalır.⁶⁶ Tetikleyici bir uyarı ile karşılaşıldığında bu anılar hatırlamadan çok yeniden yaşantılamaya üretir; bedene "şimdi güvende değilim" sinyali verir.⁶⁷

Herman'ın travmanın zamansızlığına ilişkin bulguları tamamlayıcı bir katman sunar. Travmatik deneyim, kişinin hayatında "zamanı ortadan kaldıran" bir düğüm oluşturur ve her zaman bir güç ilişkisi, kontrol kaybı ve ihanet kırılmalılığı içerir.⁶⁸ Bu nedenle travmatik içeriğin "şimdi gibi" yaşanması yalnızca bedensel değil, aynı zamanda güven, otorite ve sadakat ilişkilerinin yeniden sahneye dönmesi demektir.

Buâs-Sakîfe ilişkisinde travmanın iki yönlü niteliği dikkat çekmektedir. Bir yandan Buâs'ın fiziksel tehdit ve kayıp deneyiminin Ensar'ın kolektif hafızasında canlılığını koruduğu düşünülebilir; diğer yandan çatışmanın Evs-Hazrec arasındaki güç ilişkilerini altüst etmiş olması bir güven ve ihanet eksenini yaratmış olabilir. Sakîfe gününde karşılaşılan liderlik boşluğu, otorite tartışması ve kabile üstünlüğü ihtilafları, yalnızca geçmişteki şiddeti değil, Buâs'ın yarattığı güç dengesi kırılmalılığını da yeniden harekete geçirmiş görünmektedir. Bu çerçevede Buâs ile Sakîfe arasındaki on beş yıllık süre, travmanın etkisini azaltmaktan ziyade "zamanın çöktüğü" bir aralık olarak işlev görmüş olabilir.

4.3. Sosyal Kimlik, Koalisyon ve Küçük Farkların Narsisizmi

Henri Tajfel'in sosyal kimlik kuramı, grup üyelerinin kendi gruplarını ("iç-grup") diğer gruplardan ("dış-grup") ayırarak kimlik inşa ettiklerini ve bu ayrımın davranışları nasıl şekillendirdiğini açıklar. Tajfel'e göre insanlar kendilerini bir grubun üyesi olarak tanımladıklarında, o grubun itibarını ve konumunu kendi benliklerinin bir parçası olarak algırlarlar.⁶⁹ Bu nedenle grubun prestijini artıracak veya koruyacak davranışlara yönelirler.

Tajfel'in minimal grup deneyleri, son derece keyfi temellere dayalı grup aidiyetlerinin bile kısa sürede ayrımcı davranışlar üretebildiğini göstermiştir.⁷⁰ İnsanlar, neredeyse herhangi bir ortak özellik üzerinden "biz" ve "onlar" kategorileri oluşturabilir ve bu kategoriler etrafında kaynak paylaşımı, sadakat ve çatışma dinamikleri inşa edebilirler. Grup içi dayanışma ve grup dışı rekabet, rasyonel hesapların ötesinde kimlik temelli bir mantıkla işler.

Freud'un "küçük farkların narsisizmi" kavramı, yakın gruplar arasındaki rekabetin neden özellikle şiddetli olabileceğini açıklar. Freud'a göre birbirlerine en çok benzeyen gruplar, kimliklerini korumak için küçük farklılıkları abartma eğilimi gösterirler.⁷¹ Ortak özelliklerin çokluğu, kimlik tehdidi yaratır; bu tehdit, "biz onlardan farklıyız" vurgusunu güçlendirerek ayrışma ihtiyacını körükler. Bu dinamik, ortak kökenli ancak ayrı kabile kimlikleri geliştirmiş gruplar arasında özellikle belirgindir.

Evs ve Hazrec'in ortak Kahtânî/Ezd kökeni, aynı şehirde yaşamaları ve benzer ekonomik faaliyetlerde bulunmaları, Freud'un kavramlaştırdığı türden bir kimlik tehdidi yaratmış olabilir. Her iki kabile de Yesrib'in "asıl sahipleri" olma iddiasını paylaşıyordu; bu benzerlik, farklılaşma baskısını artırıyordu. Buâs Savaşı bu ayrışmanın şiddetli ifadesiydi. Sakîfe'de ise liderlik boşluğu yeniden bir koalisyon sorusu ortaya çıkardı: Evs, Hazrec ile birlikte Ensar kimliği altında mı hareket edecek, yoksa Muhacirlerle ittifak kurarak Hazrec'ten ayrışacak mı? Sosyal kimlik kuramı, böyle kritik anlarda grup üyelerinin "hangisi grubumun itibarını daha iyi korur?" sorusuna göre hizalandığını gösterir. Evs'in tercihi, o kriz anında Hazrec'in tek başına hilafeti almasını engellemek yönünde şekillendi; bu Muhacir adayını desteklemek anlamına geliyordu. Ancak bu tercih kalıcı bir Evs-

⁶⁶ van der Kolk, *The Body Keeps*, 32-34,66-68.

⁶⁷ van der Kolk, *The Body Keeps*, 65-69.

⁶⁸ Herman, *Trauma and Recovery*, 33-38.

⁶⁹ Henri Tajfel, "Social Categorization, Social Identity and Social Comparison", *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, ed. Henri Tajfel, European Monographs in Social Psychology 14 (London: Academic Press, 1978), 61-76.

⁷⁰ Henri Tajfel, "The Achievement of Group Differentiation", *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, ed. Henri Tajfel, European Monographs in Social Psychology 14 (London: Academic Press, 1978), 77-100.

⁷¹ Freud, *Uygurlık Toplum ve Din*, 281-282.

Muhacir bloğu yaratmadı; iktidar mücadelesi sona erdiğinde Evs ve Hazrec yeniden ortak Ensar kimliği altında birleşebildi.

5. Yorum ve Tartışma

5.1. Ensar İç Kırılması ve Fitneden Kaçınma Refleksi

Veri: Beşîr b. Sa'd'ın erken biati, Sakîfe'deki kırılmanın kritik eşiğini oluşturur. Hazrec'in önde gelenlerinden olan Beşîr, Hz. Ebû Bekir'e ilk biati yaparak Hazrec cephesini ikiye bölmüş ve Sa'd'ın adaylığını zayıflatmıştır.⁷² Taberî'nin aktardığına göre bu hamle, Hubâb ile Hz. Ömer arasında karşılıklı bedduaların yaşandığı, Hubâb'ın "Vallahi dilerseniz tekrar delikanlılar olarak bu mücadeleyi başlatalım" dediği an gerçekleşti.⁷³ Taberî ayrıca Ensar'dan bazılarının Beşîr'i "kavmi içinde Sa'd'ın öne geçmesini çekememekle" itham ettiklerini kaydeder.⁷⁴

Yorum: Birincisi, "küçük farkların narsisizmi" kavramı (Bölüm 4.3) bu hamleyi açıklar. Freud'a göre, çok benzeyen gruplar arasındaki rekabet daha yoğundur; çünkü kimliğin çekirdeği tehdit edilir.⁷⁵ Beşîr ve Sa'd aynı kabilenin iki ileri gelenidir; aralarındaki statü rekabeti, Muhacirlerle ittifakı daha az tehditkâr kılmış olabilir. Bu çerçeveden bakıldığında, Beşîr için Sa'd'ın hilafetinin, Hz. Ebû Bekir'in hilafetinden daha büyük bir kimlik tehdidi gibi algılanmış olması mümkündür.

İkincisi, 'fitneden kaçınma refleksi' diyebileceğimiz motivasyon etkili olmuş olabilir. Karşılıklı bedduaların havada uçtuğu, Sa'd'ın ezilme tehlikesi geçirdiği atmosferde, Beşîr'in çatışmayı kesen hamlesi Buâs sonrası kolektif hafızayla açıklanabilir. Bölüm 2.3'te görüldüğü üzere, Buâs sonrası resmî barış sağlanamamıştı.⁷⁶ Sakîfe'deki gerilim "yeni bir Buâs" korkusunu tetiklemiş olabilir.

Üçüncüsü, "zaman çökmesi" kavramı (Bölüm 4.2), Beşîr'in ani kararını açıklar. Kriz anlarında travmatik hafıza "şimdi" gibi yaşanabilir; geçmiş tehditler mevcut durumla kaynaşarak otomatik savunma tepkileri tetikleyebilir.⁷⁷ Sakîfe'deki gerilim, Beşîr için Buâs öncesi kaotik atmosferi çağrıştırmış olabilir. Biat, rasyonel hesaptan ziyade "bir daha o günlere dönmeme" refleksinin çıktısı olabilir.

Bu yorum, rivayet metinlerinde doğrudan yer almaz; davranış örüntüsünden çıkarılan kuramsal bir modeldir.

5.2. Evs'te Buâs Tetiklenmesi ve Denge Arayışı

Veri: Üseyd b. Hudayr ve Benî Abdül-Eşhel'in tutumu, Ensar içindeki kırılmanın ikinci eşiğini oluşturur. Taberî'nin rivayetine göre Beşîr b. Sa'd'ın biatini gördükten sonra Evs kendi aralarında durumu değerlendirmiş; Hazrec'ten bir ileri gelen Ebû Bekir'e yönelmişken kendilerinin geri planda kalmalarının Ensar içi güç dengesini Hazrec lehine çevirebileceği endişesini taşımışlardır.⁷⁸ Belâzürî, Benî Abdül-Eşhel'in lideri Üseyd b. Hudayr'ın öne çıkarak biat ettiğini, ardından diğer Evsli grupların da Ebû Bekir'in etrafında toplandığını kaydeder.⁷⁹

Üseyd b. Hudayr'ın Buâs ile kişisel bağı dikkat çekicidir. Babası Hudayr el-Ketâib b. Simak, Buâs'ta Evs ordusuna komuta etmiş ve savaşta aldığı yaralar nedeniyle kısa süre sonra hayatını kaybetmiştir (Bölüm 2.3).⁸⁰ Dolayısıyla Üseyd, Buâs'ın yalnızca kolektif hafızasını değil, babasını kaybetmenin kişisel yasını da taşıyan bir aktördür.

Evs'in iç müzakeresi de kayda değerdir. Taberî'nin nakline göre Evsliler kendi aralarında şöyle konuşmuşlardır: "Vallahi eğer Hazrec bu işi bir kere üstlenirse, sizin üzerinizde daima bir üstünlük elde edecek ve size bundan hiçbir pay vermeyeceklerdir. Kalkın siz de Ebû Bekir'e biat edin."⁸¹ Bu ifade, Evs'in tercihinin Hazrec karşısında statü kaybetme endişesiyle şekillendiğini gösterir.

⁷² Taberî, *Tarih*, 3/217; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/284.

⁷³ Taberî, *Tarih*, 3/217.

⁷⁴ Taberî, *Tarih*, 3/218.

⁷⁵ Freud, *Uygurlik Toplum ve Din*, 50-51.

⁷⁶ Watt, Hz. *Muhammed Medine'de*, 200.

⁷⁷ van der Kolk, *The Body Keeps*, 66-68.

⁷⁸ Taberî, *Tarih*, 3/218.

⁷⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/287.

⁸⁰ İbnü'l Esîr, *El Kâmil*, 1/553.

⁸¹ Taberî, *Tarih*, 3/218.

Yorum: Birincisi, Buâs'ın tarihsel arka planı bu tercihin duygusal zeminini oluşturur. Hz. Peygamber'in otoritesi altında korunan denge, vefatıyla birlikte ortaya çıkan otorite boşluğunda eski güç dengesi kaygılarını gündeme getirdi. Bu açıdan bakıldığında Hazrec liderinin halife olması, Evs açısından Buâs öncesi statükonun tersine dönmesi riskini taşıyordu.

İkincisi, Üseyd'in kişisel biyografisi bu kolektif kaygıyı yoğunlaştırır. Babasını Buâs'ta kaybetmiş bir lider için, Hazrec'in yükselişi yalnızca siyasal tehdit değil, babasının ölümüne yol açan çatışmanın "kazanani"nın nihai zaferi anlamına gelebilirdi. "Zaman çökmesi" kavramı (Bölüm 4.2) bu noktada açıklayıcıdır: Travmatik kayıplar kriz anlarında "şimdi" gibi yeniden yaşanabilir.⁸² Sakîfe'deki liderlik tartışması, Üseyd için on beş yıl önceki kaybın duygusal yükünü tetiklemiş olabilir.

Üçüncüsü, Sosyal kimlik kuramı (Bölüm 4.3), Evs'in tercihinin Evs–Hazrec–Muhacir üçgeninde 'yakın rakip–uzak aktör' konfigürasyonu üzerinden anlaşılmasına imkân tanır. Evs–Hazrec–Muhacir üçgeninde, Evs için "yakın rakip" olan Hazrec'in güçlenmesi, "uzak aktör" olan Muhacirlerin güçlenmesinden daha büyük bir kimlik tehdidi oluşturuyordu.⁸³ Evs ve Hazrec ortak köken, şehir ve din paylaşıyordu; bu benzerlik rekabeti yoğunlaştırıyordu. Nitekim Freud'un "küçük farkların narsisizmi" kavramı (bk. 4.3), tam da bu tür yüksek benzerlik taşıyan gruplar arasındaki rekabetin neden orantısız biçimde şiddetli olabildiğini açıklamaya katkı sunar. Muhacirler ise yeterince "farklı"ydı; onlarla ittifak kimlik sınırlarını tehdit etmiyordu.

Dolayısıyla Evs'in hizalanması karma nedenselliklerle açıklanabilir: Politik pragmatizm (Hazrec'in güçlenmesini önleme), kolektif hafızanın ağırlığı (Buâs'ın çözülmemiş hesabı), kişisel travma tetiklenmesi (Üseyd'in babasını kaybetmesi) ve kimlik koruma refleksi (yakın rakipten uzak aktöre yönelme) iç içe geçmiştir.

5.3. "Kureyş" Söyleminin Koalisyon Kurucu Rolü

Veri: Muhacirlerin Sakîfe'deki temel argümanı Kureyş'in merkezi konumuna dayanır. Hz. Ebû Bekir, "Biz ümera, siz de vüzerasınız. Meşveret siz olmadan olmaz" diyerek Ensar'a vezirlik vaat etmiştir.⁸⁴ Hz. Ömer ise "Peygamber sizden olmadığı hâlde emirliğin size verilmesine razı olamayız" diyerek Kureyş'in önceliğini, Arap siyasal kültürü içinde kabul gören bir norm gibi konumlandırmıştır.⁸⁵ Fakat Hubâb b. Münzir'in "bizden bir emir, onlardan bir emir" teklifi ve "Vallahi dilerseniz tekrar delikanlılar olarak bu mücadeleyi başlatalım" tehdidi, Ensar henüz birlik içindeyken Kureyş argümanının karar verdirici olmadığını gösterir.⁸⁶

Olayın seyrinde Ebû Ubeyde'nin "İlk yardım eden sizsiniz. İlk tebdil edenler olmayasınız!" uyarısı da önemlidir.⁸⁷ Kureyş söylemi böylece "biz daha layığız" iddiasından "değişim fitne getirir" uyarısına genişlemiştir. Ömer'in yıllar sonra Sakîfe'yi "felta" (ani iş) olarak nitelemesi, sürecin planlı şûradan ziyade kriz anında hızlı konsolidasyon olduğunu gösterir.⁸⁸

Yorum: Birincisi, Kureyş argümanı Ensar birliği sağlamken belirleyici değildir. Sa'd etrafında toplanan Ensar, "bu görev yalnızca sizin hakkınızdır" söylemiyle kendi meşruiyetini kurmuştur (Bölüm 3.1). Hubâb'ın Hz. Ömer'e verdiği sert yanıt, Ensar'ın Kureyş iddiasını baştan kabul etmediğini gösterir.

İkincisi, Kureyş söylemi Ensar'ın iç uyumu kırıldıktan sonra "sonradan devreye giren koalisyon kurucu" bir işlev kazanmıştır. Beşir'in erken biati (5.1) ve Üseyd'in hizalanması (5.2) Ensar cephesini parçalamıştır. Bu kırılma anında Ebû Bekir'in "biz ümera, siz vüzera" formülü ve Ebû Ubeyde'nin "ilk tebdil edenler olmayın" uyarısı, bölünmüş Ensar için "çıkış kapısı" sunmuştur. Kureyş'e biat artık "yenilgi" değil, "fitneyi önleyen erdemli tavır" olarak çerçevelenebiliyordu.

Üçüncüsü, sosyal kimlik kuramı (Bölüm 4.3), grup içi uyum zayıfladığında üyelerin çoğu zaman 'en geniş kabul görebilecek' üst norma yönelme eğilimi gösterdiğini öne sürer.⁸⁹ Ensar birliği

⁸² Volkan, *Kimlik Adına Öldürmek*, 305-306.

⁸³ Tajfel, "Social Categorization, Social Identity and Social Comparison", 61-76.

⁸⁴ Taberî, *Tarih*, 3/203,215.

⁸⁵ Taberî, *Tarih*, 3/217.

⁸⁶ Taberî, *Tarih*, 3/217.

⁸⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 2/287.

⁸⁸ İbn Hişam, *Siret*, 4/403-406.

⁸⁹ Tajfel, "Social Categorization, Social Identity and Social Comparison", 61-76.

kırıldıktan sonra ne Hazrec ne Evs çoğunluk oluşturabiliyordu. "Kureyş liderliği" tüm Arap kabilelerinin tanıyabileceği üst norm olarak devreye girdi.

Sonuç olarak, Kureyş söylemi Ensar'ı baştan ikna eden delil değil; iç kırılma sonrası bölünmüş grupları ortak çatı altında toplayan sonradan devreye giren koordinasyon mekanizmasıdır. (Bu çalışmada Kureyş söylemi, fikhî bir 'hilâfetin Kureyşliliği' doktrini tartışmasından ziyade, kriz anında koalisyon kurucu bir üst norm olarak ele alınmaktadır.)

5.4. Alternatif Açıklamalar ve Sınırlılıklar

Veri: Sakîfe rivayetleri klasik kaynaklar arasında tam homojenlik göstermez. Taberî, Belâzürî, İbn Hişâm ve İbn Sa'd'ın aktarımları arasında olayların sıralaması, kritik sözlerin aktarımı ve aktörlerin motivasyonlarına ilişkin varyantlar mevcuttur. Örneğin Beşîr'in biatinin zamanlaması Taberî'nin ana rivayetinde Hubâb-Ömer tartışmasının hemen ardından gelirken, bazı nakillerde farklı verilir. Ömer'in Sa'd hakkındaki sert ifadeleri tüm kaynaklarda aynı şekilde yer almaz. Evs'in iç müzakeresi Taberî'de detaylı aktarılırken, diğer kaynaklarda kısa geçer.

Yorum:

Alternatif Açıklama 1 - Salt Pragmatizm: Bu görüşe göre Beşîr ve Üseyd'in hamleleri travma veya kolektif hafızayla değil, salt güç hesabıyla açıklanabilir. Beşîr, Sa'd'ın gölgesinde kalmak istemediği için Muhacir tarafına geçmiştir; Üseyd, Hazrec'in güçlenmesini önlemek için rasyonel koalisyon tercihi yapmıştır.

Değerlendirme: Bu açıklama davranışların "ne" olduğunu açıklar ama "neden o anda, o şekilde" sorusunu tam karşılamaz. Evs-Hazrec rekabeti on beş yıldır İslam kardeşliği altında bastırılmıştı; bu rekabetin Sakîfe'de neden bu denli hızlı ve keskin biçimde canlandığı salt pragmatizmle tam olarak açıklanamaz. Bu çalışma pragmatizmi reddetmez; ona psikolojik bir derinlik katmanı ekler.

Alternatif Açıklama 2 - Sa'd'ın Hastalığı: Bu görüşe göre Ensar'ın dağılması, Sa'd'ın fiziksel durumunun yarattığı liderlik zafiyetiyle açıklanabilir. Rivayetlerde Sa'd'ın hasta olduğu, sesini duyuramadığı ve örtüler altında yattığı açıkça belirtilmektedir.

Değerlendirme: Sa'd'ın hastalığı rivayetlerde sabittir ve Ensar'ın tereddüdünde rol oynamış olabilir. Ancak bu açıklama, Beşîr'in neden kendi kabilesinin liderine karşı Muhacir adayını tercih ettiğini, Üseyd'in neden yalnızca "tarafsız" kalmak yerine aktif biçimde Muhacir safına geçtiğini açıklamaz. Hastalık pasif geri çekilmeyi açıklayabilir; ancak Sakîfe'deki aktif hizalanma daha derin motivasyonlara işaret eder.

Alternatif Açıklama 3 - Muhacir Baskısı: Bu görüşe göre Ensar, Hz. Ömer'in sert tutumu ve Muhacir grubunun kararlılığı karşısında geri adım atmak zorunda kalmıştır.

Değerlendirme: Bu açıklama, Sakîfe'nin önemli bir boyutunu göz ardı etme riski taşır: Muhacirler oraya yalnızca üç kişi olarak gelmişlerdi (Ebû Bekir, Ömer, Ebû Ubeyde). Ensar'ı sayısal olarak zorlayacak bir güçleri yoktu. Hz. Ömer'in sert sözleri ortamı germiş olabilir, ancak Ensar'ın parçalanması bir dış baskıya boyun eğmek değil, kendi iç dinamiklerinin ürünüdür. Bu çalışma, Beşîr'in biatini ve Evs'in hizalanmasını, öncelikle Muhacir baskısına değil, Hazrec-Evs rekabetine ve fitne kaygısına dayanan hamleler olarak yorumlamaktadır.

Sınırlılıklar: Birincisi, bu çalışma psikolojik kavramları tarihsel aktörlere geriye dönük teşhis olarak değil, açıklayıcı çerçeve olarak kullanmaktadır. İkincisi, klasik kaynaklar olaylardan yüz yılı aşkın süre sonra derlenmiştir; kaynak eleştirisi bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Üçüncüsü, bireysel motivasyonların kesinliği iddia edilmemektedir; amaç "kesin motivasyon" değil, "tutarlı açıklama modeli" sunmaktır.

Üçlü Açıklamanın Tutarlılığı: Bu sınırlılıklara rağmen, Ensar iç kırılması (5.1), Buâs hafızasının yeniden etkinleşmesi (5.2) ve Kureyş söyleminin sonradan devreye giren koalisyon kurucu etkisi (5.3) şeklinde önerilen üçlü açıklama, kendi içinde tutarlı bir çerçeve sunmaktadır: Beşîr'in hamlesi Hazrec'i bölmüş, Üseyd'in hizalanması Evs'i Muhacir safına çekmiş, Kureyş söylemi parçalanmış grupları ortak çatı altında toplamıştır. İkincisi, alternatif açıklamalar tek başlarına bırakıldıklarında önemli boyutları açıklamada eksik kalmaktadır: Salt pragmatizm kırılmanın neden o anda tetiklendiğini açıklamaz; Sa'd'ın hastalığı aktif saflaşmayı izah edemez; Muhacir baskısı kırılmanın

Ensar içinden başladığını göz ardı eder. Bu çalışmanın önerdiği çerçeve, bu alternatifleri reddetmek yerine, onları daha geniş bir açıklama modeli içinde konumlandırmaktadır.

6. Sonuç

Hız. Peygamber'in vefatı (11/632), İslam toplumunda derin bir otorite boşluğu yarattı. Medine'nin yerli halkı Ensar, Sakîfe-i Benî Sâide'de toplanarak aralarından bir halife seçmeye girişti. Hazrec'in lideri Sa'd b. Ubâde etrafında birleşen Ensar, başlangıçta güçlü bir konum sergiledi: şehrin asıl sahipleri olarak sayısal ve askerî üstünlüğe sahiptiler, Hız. Peygamber'in hicretinden itibaren İslam'a verdikleri hizmetlerle övünebilecek bir geçmişleri vardı. Buna karşılık Muhacirler azınlıktaydı ve Medine'de misafir konumundaydı.

Ancak Sakîfe'de cereyan eden hadiseler bu güç dengesinin aksi yönünde sonuçlandı. Toplantının seyri içinde Hazrec'in ileri gelenlerinden Beşîr b. Sa'd, Sa'd b. Ubâde'ye biat etmek yerine Ebû Bekir'e yöneldi; bu hamle Hazrec cephesini ikiye böldü. Ardından Evs kabilesinin önemli kolu Benî Abdül-Eşhel, liderleri Üseyd b. Hudayr öncülüğünde Muhacirler safına geçti. Bu iki kırılma, Ensar'ın birlik görüntüsünü dağıttı ve Sa'd b. Ubâde'nin adaylığını fiilen sona erdirdi. Muhacirlerin Kureyş merkezli meşruiyet söylemi, bölünmüş Ensar için bir "çıkış kapısı" sunarak hizalanmayı hızlandırdı. Sonuçta Ensar, üstün başlangıç konumunu siyasal sonuca tahvil edemedi ve Muhacirler arasından Hız. Ebû Bekir halife seçildi.

Bu çalışma, Ensar'ın Sakîfe'deki kaybını tek bir sebeple değil, çok etmenli bir açıklayıcı çerçeve içinde değerlendirmiştir.

Birincisi, Buâs Savaşı'nın kolektif hafızada bıraktığı iz, Sakîfe gününde yeniden etkinleşmiş olabilir. Evs ve Hazrec arasında on beş yıl önce yaşanan bu şiddetli iç savaş, resmî bir barışla sonuçlanmamış, toplum "bitkinlik ve huzursuz denge" içinde kalmıştı. Hız. Peygamber'in otoritesi bu gerilimi bastırmıştı; ancak vefatıyla birlikte ortaya çıkan otorite boşluğu, eski güç dengesi kaygılarını yeniden canlandırmış görünmektedir. Üseyd b. Hudayr'ın babasını Buâs'ta kaybetmiş olması, bu kolektif hafızanın bireysel düzeyde ne denli derin izler taşıyabileceğine işaret etmektedir. Volkan'ın "seçilmiş travma" ve "zaman çökmesi" kavramları, Buâs'ın Sakîfe'de neden "geçmiş" değil "şimdi" gibi hissedildiğini anlamlandırmaya yardımcı olmuştur.

İkincisi, fitneden kaçınma itkisinin Ensar içi kırılmada belirleyici bir rol oynamış olabileceği değerlendirilmektedir. Beşîr b. Sa'd'ın erken biati, tartışmanın en hararetli anında -Hubâb ile Ömer arasında karşılıklı bedduaların yaşandığı, ortamın fiziksel çatışmaya evrilme potansiyeli taşıdığı bir noktada gerçekleşmiştir. Bu hamle, yalnızca kişisel rekabetle değil, "bir daha Buâs'a dönmeme" refleksiyle de uyumlu okunabilir. Freud'un "küçük farkların narsisizmi" kavramı, Beşîr için neden aynı kabilenin rakibinin (Sa'd) yükselişinin, "dış grup" olan Muhacirlerin yükselişinden daha büyük bir tehdit oluşturduğunu açıklamaya katkı sunmuştur.

Üçüncüsü, Evs'in Muhacirler lehine hizalanması, Tajfel'in sosyal kimlik kuramındaki "üçlü konfigürasyon" mantığıyla tutarlı biçimde okunabilir. İki yakın grup (Evs-Hazrec) ve daha uzakta konumlanan bir üçüncü aktör (Muhacirler) arasındaki ilişkilerde, iç rekabet dış grupla koalisyonu beklenmedik biçimde rasyonel kılabilir. Evslilerin kendi aralarındaki "Hazrec bu işi üstlenirse sizin üzerinizde daima üstünlük elde edecek" değerlendirmesi, bu dinamiği açıkça yansıtmaktadır.

Dördüncüsü, Kureyş söylemi Ensar'ı baştan ikna eden bir delil değil, iç kırılma sonrası hizalanmayı hızlandıran, sonradan devreye giren bir koordinasyon mekanizması olarak işlev görmüş olabileceği değerlendirilmektedir. Ebû Bekir'in "biz ümera, siz vüzera" formülü ve Ebû Ubeyde'nin "ilk tebdil edenler olmayın" uyarısı, bölünmüş Ensar için Kureyş'e biati "yenilgi" değil "fitneyi önleyen erdemli tavır" olarak çerçevelenmiş görünmektedir. Ömer'in yıllar sonraki "felâ" değerlendirmesi, bu sürecin Muhacirlerin kendi okumasında bile ideal bir şûra değil, kriz anında alınmış hızlı bir karar olarak algılandığını göstermektedir.

Bu çalışma, İslam tarih yazımına üç temel katkı sunmaktadır. İlk olarak, modern travma psikolojisi kavramlarını -seçilmiş travma, zaman çökmesi, kolektif hafıza- erken İslam tarihine sistematik biçimde uygulamıştır. İkinci olarak, Sakîfe'de Ensar'ın kaybını tek nedenli açıklamaların ötesine taşıyarak (Kureyş üstünlüğü, Sa'd'ın hastalığı, Muhacir baskısı) çok etmenli bir çerçeveye oturtmuştur. Üçüncü olarak, rivayet metinlerinin sunduğu veri ile kuramsal yorumu açıkça ayırarak, anakronizm riskini azaltmaya dönük bir yöntemsel hassasiyet ortaya koymuştur.

Gelecek araştırmalar için birkaç yön önerilebilir. Bu çalışmada önerilen psikolojik çerçeve, erken İslam tarihinin diğer kritik kırılma noktalarına -Cemel, Sıffin, Kerbelâ- uygulanabilir. Ayrıca Sakîfe sonrası dönemde Ensar'ın siyasal konumunun nasıl evrildiği, özellikle ridde savaşları ve fetihler sürecinde Evs-Hazrec dinamiklerinin nasıl şekillendiği incelenebilir.

Bu  er evede, Ensar'ın Sak fe'deki pozisyon kaybı, Kureyş'in doğal ya da kaçınılmaz üstünlüğünden ziyade, Ensar içi kırılğanlıkları da hesaba katan çok etmenli bir model içinde daha açıklayıcı biçimde okunabilir. Bu s'ın çözülmemiş hesabı, fitneden kaçınma itkisi, yakın rakipten uzak aktöre yönelme stratejisi ve Kureyş söyleminin sonradan devreye giren koordinasyon etkisi, birlikte i leyerek Ensar'ın potansiyel üstünlüğünü içeriden zayıflatmı tır.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Algül, Hüseyin. “Evs (Benî Evs)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Algül, Hüseyin. “Muâhât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 26. Basım, 2022.
- Arjomand, Saïd Amir. “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the Umma”. *International Journal of Middle East Studies* 41/14 (2009), 555-575. <https://doi.org/10.1017/S0020743809990067>
- Belâzürî, Dâvud el-. *Ensâbü’l-Eşraf - Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Hayatı ve Şahsiyeti Siyasî ve Askerî Mücadeleleri*. ed. Ahmet Demircan. çev. Hikmet Akdemir. 2 Cilt. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018.
- Çetin, İdris. *Sa’d B. Ubâde (R.A.)’ın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çubukçu, Asri. “Buâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/540. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Donner, Fred McGraw. *İslam’ın Doğuşunda Muhammed ve İnananlar*. çev. Ekrem Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2021.
- Donner, Fred McGraw. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Sakîfe Olayı veya Hz.Ebû Bekirin Halîfe Seçimi”. *İslam Medeniyeti Dergisi* 5/43 (15 Mart 1982), 7-27.
- Freud, Sigmund. *Uygurlık Toplum ve Din*. çev. Emre Kapkın. İstanbul: Payel Yayınevi, 2004.
- Halife, Hamid Muhammed el-. *Sakîfe Olayı ve Hz. Ebû Bekir’e Bîat Edilmesi Konusunda Şüpheler Edenler Karşısında Alınacak Tavr*. çev. Ahmet İhsan Dünder. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2023.
- Herman, Judith. *Trauma and Recovery - The Aftermath of Violence— From Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books, 2015.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik. *Siret-i İbn Hişam*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2021.
- İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Menî el-Hâşimî el-Basrî. *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*. çev. Ahmet Demircan. 5 Cilt. İstanbul: Siyer Akademi, 4. Basım, 2023.
- İbnü’l Esîr. *El Kâmil Fi’t-Tarih (İslam Tarihi)*. ed. Mertol Tulum. çev. Ahmet Ağırakça vd. 12 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1985.
- Kolk, Bessel A. van der. *The Body Keeps the Score : brain, mind, and body in the healing of trauma*. New York: Viking Penguin, 2014.
- Lecker, Michael. *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina*. New York: Brill, 1995.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004.
- Önkal, Ahmet. “Hazrec (Benî Hazrec)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Parlak, Nizamettin. “Sakîfe’deki Halife Adayları”. *İstem* 19 (2012), 121-136.
- Semhûdî, Ebû’l-Hasen Nûreüddîn Ali b. Abdillâh el-Hasenî Es-. *Vefâü’l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri’l Mustafâ (Medine-i Münevvere Tarihi)*. çev. İbrahim Barca. 3 Cilt. İstanbul: Siyer Akademi, 2021.
- Taberî, İbn Cerîr et-. *Târihu’t-Taberî (Taberî Tarihi)*. çev. Cemalettin Saylık. 7 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Tajfel, Henri (ed.). *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press, 1978.

- Tajfel, Henri. "Social Categorization, Social Identity and Social Comparison". *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. ed. Henri Tajfel. 61-76. European Monographs in Social Psychology 14. London: Academic Press, 1978.
- Tajfel, Henri. "The Achievement of Group Differentiation". *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. ed. Henri Tajfel. 77-100. European Monographs in Social Psychology 14. London: Academic Press, 1978.
- Volkan, Vamık D. *Kanbağı – Etnik Gururdan Etnik Teröre*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1999.
- Volkan, Vamık D. *Kimlik Adına Öldürmek – Kanlı Çatışmalar Üzerine Bir İnceleme*. çev. Medine Banu Büyükkal. İstanbul: Everest Yayınları, 2007.
- Watt, W. Montgomery. *Hız. Muhammed Medine'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: KURAMER, 2. Basım, 2021.
- Watt, W. Montgomery. *Hız. Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: KURAMER, 2. Basım, 2020.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Perception of Social Media Among Theology Faculty Students

Mesut Zavalı ^{1,a,*}

¹ Ordu Metropolitan Municipality, Ordu/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 17/05/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement:

The research was conducted following the Ethics Committee Approval dated 28/01/2025 and numbered 2025/15, obtained from the Social and Human Sciences Ethics Committee Presidency of the Ordu University .

ABSTRACT

Digitalization is profoundly transforming established practices in the production, circulation, and representation of religious knowledge; accordingly, examining how theology students (among the most critical actors in this transformation) engage with these processes is particularly significant. Against this backdrop, the study aims to investigate, through a qualitative lens, students' social media use, perceptions of digital privacy, and evaluations of online religious representations at the Faculty of Theology, Ordu University. The research seeks to reveal how theology students position themselves along the axes of religious knowledge, authority, and privacy in social media environments, and what meaning-making strategies they develop in these domains. The study holds distinctive significance in that it analyzes the transformative impact of digitalization on religious life directly through the eyes of young people with theological training. Adopting a phenomenologically oriented qualitative research design, the study conducted semi-structured face-to-face interviews with 12 students (6 female, 6 male) from the third and fourth years. Interview data were analyzed using thematic analysis, with findings organized into three main themes. The first theme addresses students' social media use habits, platform preferences, and the dilemmas posed by digital life. Findings indicate that students perceive social media as both an unavoidable communication space and a problematic medium in terms of control, visibility, and algorithmic manipulation. Students oscillate between the pressure to remain constantly connected on social media and the desire to distance themselves from this domain; while they effectively utilize the information and communication opportunities offered by platforms, they also clearly identify negative aspects such as algorithmic manipulation and time waste, and adopt a critical stance. The second theme examines the transformation of privacy in digital environments, revealing that students develop selective and restrictive strategies in response to exposure culture, popularity pressures, and identity management. Participants attempt to strike a delicate balance between protecting their private lives and being visible on social media; they carefully select their posts and prefer to remain within certain boundaries. The third theme highlights the issue of digital religious authority and representation; participants note that the limited social media presence of institutional religious structures and academic actors creates space for popular figures whose claims are academically questionable. It has been determined that participants criticize religious content on social media through the lens of "information pollution" and "superficiality"; they resist the consumption of religious knowledge detached from its context. The study demonstrates that theology students are not passive consumers of the digital religious sphere but rather develop critical awareness regarding the opportunities and risks this domain presents. The research confirms the need for qualitative studies to understand how digitalization generates new tensions for theology students concerning privacy, authority, and religious representation.

Keywords: Sociology of Religion; Digital Religion; Social Media; Religious Authority; Privacy Perception;; Theology Students.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Algısı

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 17/05/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayınlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu araştırma için Ordu Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan 28/01/2025 tarihli ve 2025/15 sayılı karar ile etik onay alınmıştır.

ÖZ

Dijitalleşme, dini bilginin üretim, dolaşım ve temsiline ilişkin yerleşik pratikleri dramatik bir biçimde dönüştürmektedir; bu dönüşümün en kritik aktörleri arasında yer alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin söz konusu süreçle kurdukları ilişkinin incelenmesi ise ayrı bir önem kazanmaktadır. Bu gerekçeyle çalışma, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerin sosyal medya kullanım pratiklerini, dijital mahremiyet algılarını ve çevrim içi dini temsillere yönelik değerlendirmelerini nitel bir perspektifle ele almayı amaçlamaktadır. Araştırmanın temel problemi, ilahiyat öğrencilerinin sosyal medya ortamında dini bilgi, otorite ve mahremiyet eksenlerinde nasıl konumlandıklarını ve bu alanlarda ne tür anlamlandırma stratejileri geliştirdiklerini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Çalışma, dijitalleşmenin dini yaşam üzerindeki dönüştürücü etkisini doğrudan ilahiyat formasyonuna sahip gençlerin gözüyle analiz etmesi bakımından özgün bir öneme sahiptir. Nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik desenin benimsendiği çalışmada, 3. ve 4. sınıfta öğrenim gören 12 öğrenciyle (6 kadın, 6 erkek) yarı yapılandırılmış yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen veriler tematik analiz yöntemiyle çözümlenmiş ve bulgular üç ana tema etrafında yapılandırılmıştır. Birinci temada, öğrencilerin sosyal medya kullanım alışkanlıkları, platform tercihleri ve dijital yaşamın doğurduğu ikilemler ele alınmıştır. Bulgular, öğrencilerin sosyal medyayı hem kaçınılmaz bir iletişim alanı hem de kontrol, görünürlük ve algoritmik yönlendirme açısından sorunlu bir mecra olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Öğrenciler, sosyal medyada sürekli çevrimiçi kalma baskısı ile bu alandan uzaklaşma arzusu arasında gidip gelmekte; platformların sunduğu bilgi ve iletişim imkânlarından etkin bir şekilde yararlınsalar da algoritmik manipülasyon ve zaman kaybı gibi olumsuzlukları da açıkça teşhis etmekte ve eleştirel bir tutum sergilemektedirler. İkinci temada, dijital ortamda mahremiyetin dönüşümü incelenmiş; öğrencilerin ifşa kültürü, popülerlik baskısı ve kimlik yönetimi karşısında seçici ve sınırlayıcı stratejiler geliştirdikleri tespit edilmiştir. Katılımcılar, özel hayatlarını koruma ile sosyal medyada görünür olma arasında hassas bir denge kurmaya çalışmakta; paylaşımlarını dikkatle seçmekte ve belirli sınırlar içinde kalmayı tercih etmektedir. Üçüncü temada ise dijital dini otorite ve temsil sorunu öne çıkmakta; katılımcılar, kurumsal dini yapıların ve akademik aktörlerin sosyal medyadaki sınırlı görünürlüğünün, popüler fakat ilmi yeterliliği tartışmalı figürler için bir alan açtığını dile getirmektedir. Katılımcıların, sosyal medyadaki dini içerikleri “bilgi kirliliği” ve “yüzeysellik” üzerinden eleştirdikleri; dini bilginin bağlamından kopararak tüketilmesine karşı direnç gösterdikleri belirlenmiştir. Sonuç olarak çalışma, ilahiyat öğrencilerinin dijital dini alanı pasif biçimde tüketen özneler olmadığını; aksine bu alanın sunduğu imkânlar ve riskler karşısında eleştirel bir farkındalık geliştirdiklerini ortaya koymaktadır. Araştırma, dijitalleşmenin ilahiyat öğrencileri açısından mahremiyet, otorite ve dini temsil bağlamında yeni gerilim alanları ürettiğini göstermekte ve bu dönüşümü anlamaya yönelik nitel çalışmalara duyulan ihtiyacı teyit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dijital Din, Sosyal Medya, Dini Otorite, Mahremiyet Algısı, İlahiyat Öğrencileri.

^a  mesutzav52@gmail.com

 0000-0003-3966-9839

Citation / Atıf: Zavalsız, Mesut. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Algısı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 43-62. <https://doi.org/10.18505/cuid.1864099>

Giriş

İletişim teknolojilerindeki her paradigmatik sıçrama (matbaadan radyoya, televizyondan internete) dini bilginin üretim ve dolaşım haritalarını tarihsel süreçte sürekli yeniden çizmiştir. Bu teknolojik evrim, sadece erişim hızını değil; dini otoritenin hiyerarşisini ve kutsal metinle kurulan ilişkinin tabiatını da dönüştürmüştür.¹ 21. yüzyılın dijital devrimi ise süreci salt bir araçsal değişim olmaktan çıkarıp epistemolojik bir kırılmaya taşımıştır. Sosyal medya bugün, dini içeriğin sadece pasif bir şekilde tüketildiği bir mecra olmanın ötesine geçerek; inancın tartışıldığı, sorgulandığı ve yeniden inşa edildiği dinamik bir alan haline gelmiştir.²

Özellikle “dijital yerliler” olarak adlandırılan gençler için bu platformlar, kimlik inşasının ve sosyalleşme süreçlerinin merkezinde yer almaktadır. Dalaylı³ makalesinde, Z Kuşağı’nın influencer etkileşiminin dini ve kültürel değerler üzerindeki etkisini incelemiş; gençlerin sosyal medya üzerinden yabancı kültürlerle hayranlık duyarak kendi dini değerlerinden uzaklaştığını ortaya koymuştur. Diğer yandan Yalvaç Arıcı ve arkadaşlarının⁴ 2025 tarihli karma yöntem araştırması, bu etkinin tek yönlü olmadığını göstererek, dini değerlere önem veren gençlerin sosyal medya davranışlarının bu değerler tarafından şekillendiğini ve daha güçlü bir öz denetime sahip olabildiklerini tespit etmiştir. Buna karşılık dini değerlere daha az önem atfeden gençlerin ise çevrimiçi ve çevrimdışı ortamlarda aile ve arkadaşlarına karşı daha tepkisel davranışlar sergileyebildiği görülmüştür. Turan’ın⁵ araştırması ise psikolojik boyuta odaklanarak, yalnızlık, dini başa çıkma stratejileri ve sosyal medya kullanımı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Çalışma, yüksek dindarlık algısının yalnızlık ve olumsuz dini başa çıkma ile negatif bir ilişkisi olduğunu; **öte yandan** sosyal medyada fazla görünür olmanın bireyin dini memnuniyetini azaltabildiğini ortaya koymuştur. Son olarak Arıcan ve Arıcı’nın bulguları,⁶ gençlerin sosyal medyada karşılaştıkları dini içeriklere karşı genel bir mesafe ve metodolojik bir şüphecilik geliştirdiklerini işaret etmektedir.

Konuyla ilgili doktora tezleri de literatürde önemli bir yer tutmaktadır. Sarıtuğ⁷ Bursa Uludağ üniversitesinde okuyan üniversite öğrencileri ile gerçekleştirdiği nitel araştırmasında, üniversite gençliğinin sosyal medya deneyimlerini dini değerler açısından incelemiş; gençlerin bu platformlardaki içerikleri yozlaştırıcı bulduğunu ve mahremiyet ihlallerinden rahatsız olduğunu vurgulamıştır. Varsak⁸ da Bursa’da lise öğrencileri ile yapmış olduğu nicel araştırmada, sosyal medya kullanım düzeyinin artmasının öğrencilerin dini inanç ve pratikleri üzerinde zayıflatıcı bir etki oluşturduğunu; kullanım sıklığı yükseldikçe dini tutum ve davranışlarda belirgin bir gerileme gözlemlendiğini dile getirmiştir. Demir⁹ ise Türkiye’nin yedi farklı bölgesindeki ilahiyat fakültesi öğrencileri ile yapmış olduğu nicel araştırmada, ilahiyat öğrencilerinin sosyal medyayı dini bilgiye erişimde yaygın biçimde kullandığını ancak bu mecraı epistemik açıdan sorunlu, güvenilirliği sınırlı ve eleştirel süzgeçten geçirilmesi gereken bir alan olarak gördüklerini ortaya koymuşlardır.

Bu genel gençlik tablosu içerisinde ilahiyat fakültesi öğrencileri, özgün bir konuma sahiptir. İlahiyat öğrencileri, bir yandan klasik İslami ilimlerin tedrisatından geçerken, diğer yandan sosyal

¹ Heidi A Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media*, ed. Ruth Tsuria (London and New York: Routledge, 2021); Stig Hjarvard, *The Mediatization of Culture and Society* (London: Routledge, 2013).

² Mehmet Haberli, “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 309.

³ Feyza Dalaylı, “Evaluation of Generation Z and Influencer Interaction in the Scope of Religious and Cultural Values”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/3 (2023), 769-785.

⁴ Handan Yalvaç Arıcı vd., “The Effect of Religious Values on Self-Control: Social Media Use”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (2025), 1-28.

⁵ Yahya Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434.

⁶ Sümeysa Arıcan - Handan Arıcı, “Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 1095-1099.

⁷ Berrin Sarıtuğ, *Üniversite Gençliğinin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Sosyal Medya Deneyimi (Bursa Uludağ Üniversitesi Örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 303-307.

⁸ Osman Varsak, *Sosyal Medya Kullanımının Dini İnanç ve Davranışla İlişkisi (Bursa Lise Öğrencileri Örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi., 2023), 196-204.

⁹ Mustafa Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 150-153.

medyanın seküler, hız odaklı ve görünürlüğü kutsayan dünyasında var olma mücadelesi vermektedir. Literatürdeki çalışmalar, bu grubun sıradan bir dindar genç profili çizmediğini göstermektedir. Örneğin Cevherli ve Şentepe¹⁰ ile Demir,¹¹ ilahiyat öğrencilerinin sosyal medyayı yoğun bir bilgi kaynağı olarak kullandığını ancak içerik üretimi ve paylaşımı konusunda “temkinli” ve “edilgen” kaldığını belirtmektedir. Yavuz¹² ve Dereli’nin¹³ bulguları ise bu edilgenliğin altında, öğrencilerin geliştirdiği eleştirel süzgecin ve nitelik sorgulamasının yattığını işaret etmektedir.

Mevcut literatür incelendiğinde, ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerine yapılan çalışmaların ağırlıklı olarak nicel desenli olduğu ve konuyu istatistiksel veriler (kullanım sıklığı, tutum ölçekleri vb.) üzerinden ele aldığı görülmektedir.¹⁴ Ancak bu çalışmalar, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medya kullanımlarını yalnızca ölçülebilir değişkenler üzerinden hatırlatmakta; bu kullanımın dini kimlik, mahremiyet anlayışı ve dijital ortamda karşılaşılan dini içeriklerle kurulan ilişki üzerindeki yansımalarını sınırlı biçimde ele almaktadır. Bu çalışma, öğrencilerin sosyal medya deneyimlerini kendi öznel görüşleri üzerinden incelemeyi amaçlamakta; dijital ortamdaki dini içeriklere, mahremiyet sınırlarına ve kurumsal ya da popüler dini temsillere ilişkin değerlendirmelerini fenomenolojik bir çerçevede ele almaktadır.

Bu doğrultuda araştırmanın temel sorunsalı, istatistiksel bir durum tespiti yapmaktan ziyade; “İlahiyat fakültesi öğrencileri, sosyal medya ortamındaki dini içeriklere, mahremiyet ihlallerine ve dijital dini temsillere nasıl tepki vermekte; bu alanları nasıl yorumlamakta ve konumlandırmaktadır?” sorusuna yanıt aramaya çalışmaktır. Bu sorunsaldan hareketle araştırmanın temel amacı, ilahiyat öğrencilerinin dijital ortamlardaki dini ve ahlaki deneyimlerini kendi öznel bakış açılarından (fenomenolojik bir derinlikle) anlamlandırmaktır. Çalışmanın nihai hedefi ise elde edilen bu nitel bulgular ışığında, geleceğin din görevlilerinin dijital çağın getirdiği otorite, mahremiyet ve temsil krizleri karşısında nasıl bir eleştirel farkındalık geliştirdiklerini ortaya koyarak alandaki tartışmalara kuramsal bir zemin sunmaktır.

1. Kuramsal ve Kavramsal Çerçeve

1.1. Gençlik ve Sosyal Medya Kullanımı

İletişim teknolojilerindeki devrimsel dönüşüm, sosyal medyayı geleneksel kitle iletişim araçlarından (TV, radyo, gazete) radikal bir biçimde ayırmış; onu tek yönlü bir bilgi akış mecrası olmaktan çıkarıp, çift yönlü etkileşimin ve anlık paylaşımın merkezi haline getirmiştir. İnternet, günümüzde sadece sanal bir veri deposu değil; sosyalleşme pratiklerinin yeniden üretildiği, kimlik inşasının gerçekleştiği ve bilgi edinme süreçlerinin önemli oranda değiştiği birincil yaşam alanı (habitus) konumundadır.¹⁵

Marc Prensky’nin¹⁶ literatüre kazandırdığı “dijital yerliler” (digital natives) kavramıyla tanımlanan genç kuşaklar için bu mecralar sadece bir araç olmaktan çıkmıştır. Bu kuşağın düşünce yapılarının, sosyal alışkanlıklarının ve değer yargılarının dijital ağların akışkan doğasıyla oluştuğu

¹⁰ Kübra Cevherli - Ayşe Şentepe, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”, *Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri*, ed. Abdullah İnce (Ensar Neşriyat, 2016), 140-142.

¹¹ Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*, 87.

¹² Sefer Yavuz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Dini Paylaşım Tutumları”, *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 60-62.

¹³ Mustafa Derviş Dereli, “Dini Yönelim Düzeyi ile Sosyal Medyada Dini İçerikli Paylaşım Tutumu Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği”, *Erciyes İletişim Dergisi* 9/2 (2022), 1019-1023.

¹⁴ Cevherli - Şentepe, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”; Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*; Yavuz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Dini Paylaşım Tutumları”; Dereli, “Dini Yönelim Düzeyi İle Sosyal Medyada Dini İçerikli Paylaşım Tutumu Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma”; Hüseyin Kasım Koca - Mustafa Mücahit, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımındaki Mahremiyet Algısı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (29 Haziran 2023), 7-32.

¹⁵ H. A. Campbell, “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society”, *Journal of the American Academy of Religion* 80/1 (2012), 64-68.

¹⁶ Marc Prensky, “Digital Natives, Digital Immigrants Part 2: Do They Really Think Differently?”, *On the horizon* 9/6 (2001), 1-6.

görülmektedir. Türkiye’deki güncel veriler, bu dijitalleşmenin ulaştığı boyutu sosyolojik bir gerçeklik olarak önümüze koymaktadır. TÜİK’in 2024 yılı verilerine göre¹⁷ 16-74 yaş grubunda internet kullanım oranı %88,8’e ulaşırken; İstanbul Planlama Ajansı’nın verileri,¹⁸ 16-24 yaş aralığındaki genç nüfusta bu oranın %96,5 ile neredeyse tam kapsama ulaştığını göstermektedir. Bu veriler, gençlerin yaşamlarının önemli bir kısmını “çevrimiçi” (online) bir şekilde geçirdiğini göstermektedir.

1.2. Dijital Din ve Medyatikleşme Süreci

Dijital Din kavramını anlama noktasında Hjarvard’ın “dinin medyatikleşmesi” (mediatization of religion) teorisi önemlidir. Hjarvard’a göre din, modern toplumda medyanın mantığına tabi olmakta; dini içerikler, medyanın talep ettiği “görsellik, hız, eğlence ve tüketilebilirlik” formlarına girerek yeniden oluşmaktadır.¹⁹ Sosyal medyada dini meselelerin on beş saniyelik videolara (Reels/Shorts) sığdırılması, ayetlerin sloganlaştırılarak paylaşılması ve dini anlatının popüler kültür kodlarıyla harmanlanması, bu medyatikleşme sürecinin somut göstergeleridir.

Heidi Campbell ise sürece “dijital din” (digital religion) kavramsallaştırmasıyla yaklaşıyor, çevrimiçi (online) ve çevrimdışı (offline) dini pratikler arasındaki duvarların yıkıldığına dikkat çekiyor.²⁰ Ancak dini içeriğin “beğeni, paylaşım ve takipçi sayısı” gibi seküler göstergelerle ölçülmesi, kutsallığın derinlikli anlamından uzaklaşıp niceliksel bir performansa indirgenmesine (metalaşma) zemin hazırlamaktadır. Türkiye özelinde Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumların dijitalleşme hamleleri, (mobil uygulamalar, e-fetva vb.) çağı yakalama girişimi olarak okunabilse de algoritmik akışın denetimsiz doğası, dini bilginin bağlamını yitirmesine ve otorite algısının aşınmasına yol açabilmektedir.

1.3. Dini Otorite ve Dijital Cemaatleşme

Sosyal medya, dini otoritenin yapısını ve işleyişini önemli oranda dönüştürmektedir. Max Weber’in klasik otorite tipolojisi, dijital alanda yeni bir rekabet sahası bulmakta; geleneksel meşruiyet kaynakları, algoritmik görünürlük ve kullanıcı etkileşimi gibi yeni kriterlerle yan yana gelmektedir. Weber’in²¹ kavramsal ayrımından hareketle düşünüldüğünde, Diyanet İşleri Başkanlığı ve ilahiyat fakülteleri gibi kurumsal yapılar “yasal-rasyonel otoriteyi” temsil ederken; cemaat liderleri ve popüler vaizler “karizmatik otorite” biçimlerine daha yakın durmaktadır. Ancak dijitalleşme bu dengeyi sarsmakta ve Campbell’in kavramsallaştırdığı “ağ tabanlı otorite”²² (networked authority) formunu ortaya çıkarmaktadır.

Modern çağda popüler kültür ve medya araçlarının etkisiyle dini otorite parçalanmakta; geleneksel sosyalleşme kurumlarının (aile, cami, medrese) yerini giderek medyanın almasıyla bireyselleşmiş dindarlık yükselmektedir. Sosyal medya bu süreci hızlandırmakta; bilgi kirliliği, yanlış enformasyon ve dini değerlerin dejenerasyonu gibi riskler ortaya çıkmaktadır.²³

Dolayısıyla geleneksel kurumların resmi dili ve hiyerarşik yapısı, dijitalin hızına ve gençlerin beklentilerine yanıt vermekte zorlanırken; teolojik derinliği tartışmalı ancak dijital okuryazarlığı yüksek sosyal medya fenomenleri popülerlik kazanmıştır.²⁴ Bu durum, otorite krizini beraberinde getirmektedir. Duygusal manipülasyona açık, sansasyonel ve kısa içerikler üreten popülist figürler, dijital cemaatler üzerinde etkili olmaya başlamıştır.²⁵

¹⁷ TÜİK, *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2024* (Türkiye İstatistik Kurumu, 27 Ağustos 2024).

¹⁸ İstanbul Planlama Ajansı, *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması 2024* (İPA, 2024).

¹⁹ Hjarvard, *The Mediatization of Culture and Society*, 78-102.

²⁰ Campbell, “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society”, 76-80.

²¹ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Roth - Claus Wittich (London: University of California Press, 1978).

²² Campbell, “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society”, 74-76.

²³ Seçil Utma, “Dindarlığın Değişen Yüzü: Dinin Popülerleşmesi ve Sosyal Medya Dindarlığı”, *Journal of International Social Research* 12/64 (2019), 895-897.

²⁴ Fouad Gehad Marei, “God’s Influencers: How Social Media Users Shape Religion and Pious Self-Fashioning”, *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 13/2 (2024), 145-160.

²⁵ Haberli, “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”, 308-310; Gülreyhan Şutanrıkulu, “Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık: Derleme”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 985-987.

1.4. Mahremiyetin Dönüşümü ve Gösterişçi Dindarlık

Sosyal medya, dini pratiklerin ve cemaat yapılarının mekânsal sınırlarını ortadan kaldırmıştır. WhatsApp zikir grupları, YouTube sohbet halkaları ve çevrimiçi mukabeleler gibi oluşumlar, geleneksel olarak belirli bir mekâna bağlı olan dini pratiklere yeni ve sınırsız bir erişim imkânı sunar. Bu erişim kolaylığı, çevrimiçi fetva kaynakları ve dijital meal uygulamaları gibi araçlarla dini bilgiye ulaşımı yaygınlaştırıp çeşitlendirse de aynı zamanda dijital ortamda sergilenen bu pratiklerin sahlılığı ve samimiyetine dair yoğun sorgulamaları da gündeme getirmiştir.²⁶

Sanal cemaatlerin coğrafi sınırları aşarak küresel bir “dijital ümmet” tahayyülü oluşturması heyecan verici olsa da bu durum bireysel mahremiyetin erozyonunu hızlandırmaktadır.²⁷ Manevi bir tecrübe olan ibadetin kamusal bir gösteriye dönüşmesi, geleneksel mahremiyet normlarını tersyüz eder. Literatürde Oyman’ın²⁸ “sosyal medya dindarlığı” ve Okumuş’un²⁹ “gösterişçi dindarlık” olarak tanımladığı olgu, dindarlığın Allah rızası ekseninden kayarak bir “imaj yönetimi” aracına dönüşme riskini işaret eder. Nitekim Gezginci ve Işıklı’nın bulguları, kullanıcıların önemli bir kısmının sosyal medyadaki dini paylaşımları “riya” ile ilişkilendirdiğini teyit eder.³⁰

2. Yöntem

2.1. Araştırma Yöntemi ve Deseni

Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımına dayanmaktadır. Araştırma deseni olarak **fenomenoloji (olgubilim)** tercih edilmiştir. Bu desen, belirli bir olgunun bireyler tarafından nasıl deneyimlendiğini, bu deneyimlerin özünü ve yapısını anlamaya çalışır.³¹ Verilerin analizinde ise **tematik analiz** tekniği kullanılmıştır. Tematik analiz, nitel verilerde tekrar eden anlam örüntülerini belirlemek ve bu örüntülerden temalar ve alt temalar oluşturmak amacıyla kullanılan sistematik bir tekniktir.³² Bu teknik aracılığıyla katılımcıların görüşleri arasında hem ortak paydalar hem de farklılaşan anlam boyutları tespit edilerek, her tema altında bütüncül bir yorumlama süreci gerçekleştirilmiştir.

2.2. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubu, nitel araştırma geleneği içerisinde yer alan amaçlı örnekleme tekniklerinden ölçüt örnekleme deseniyle belirlenen 12 lisans öğrencisinden oluşmaktadır.

Bu doğrultuda araştırmaya dahil edilecek katılımcıların belirlenmesinde üç temel ölçüt gözetilmiştir: Birincisi; Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim görmek, ikincisi; ilahiyat formasyonunun ve mesleki kimlik bilincinin belirginleştiği 3. veya 4. sınıf düzeyinde olmak. Üçüncüsü ise sosyal medya platformlarında kullanım yoğunluğu veya biçimi (aktif üretici veya pasif izleyici) fark etmeksizin bir hesaba ve kullanıcı deneyimine sahip bulunmak.

Son sınıf öğrencilerinin (3. ve 4. sınıf) tercih edilmesindeki temel saik, bu grubun hem metodolojik açıdan dini eğitim sürecini tecrübe etmiş olmaları hem de dijital kültürle kurdukları ilişkide daha derinlikli bir muhasebe yapabilecek akademik donanımına sahip olacağının öngörülmesidir. Çalışma grubunun oluşturulmasında, araştırmanın odaklandığı olguların farklı perspektiflerden ele alınabilmesi adına katılımcı çeşitliliğine de özen gösterilmiştir. Bu kapsamda gönüllülük esasına dayalı olarak görüşmeyi kabul eden öğrenciler arasından cinsiyet dengesi (6 kadın, 6 erkek) sağlanmıştır.

²⁶ M Jamil vd., “Virtual Ummah and Religious Movement Contestation: Identity and Discourse” (Proceedings of the 19th Annual International Conference on Islamic Studies, AICIS 2019, Jakarta, Indonesia: EAI, 2020).

²⁷ Jamil vd., “Virtual Ummah and Religious Movement Contestation”, 1-11.

²⁸ Nihat Oyman, “Sosyal Medya Dindarlığı”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2016), 125-167.

²⁹ Ejder Okumuş, “Gösterişçi Dindarlık”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2006), 17-35.

³⁰ Gamze Gezginci - Şevki Işıklı, “Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 117-122.

³¹ John W. Creswell - J. David Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (SAGE Publications, 2017).

³² Virginia Braun - Victoria Clarke, “Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı”, *Journal of Qualitative Research in Education* 7/2 (30 Nisan 2019), 875.

Etik ilkeler doğrultusunda katılımcı kimlikleri gizli tutulmuştur. Yarı yapılandırılmış görüşmeler, 26 Mart-25 Nisan 2025 tarihleri arasında, ilahiyat fakültesi bünyesindeki uygun sınıf ve odalarda yüz yüze yapılmıştır. Her görüşme 25-40 dakika arasında sürmüştür; ses kaydı alınarak veri kaybı önlenmiştir. Tüm görüşmeler, tematik analiz yöntemiyle değerlendirilmiş ve araştırmanın amacına uygun olarak derinlemesine çözümlenmeye çalışılmıştır. Veri analizi sürecinde katılımcılara K1-K12 aralığında kodlar atanmış; ancak bulguların yazımında daha akıcı bir anlatım sağlamak amacıyla bu kodların yerine, katılımcıların gerçek kimliklerini yansıtmayan anonim isimler kullanılmıştır. Katılımcılara ilişkin tanıtıcı bilgiler aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcılara İlişkin Demografik Bilgiler

Sıra	Anonim İsim	Cinsiyet	Sınıf	Görüşme Süresi (Dk.)	Görüşme Tarihi
K1	Zeynep	Kadın	3.	35	26 Mart 2025
K2	Elif	Kadın	4.	40	26 Mart 2025
K3	Meryem	Kadın	4.	32	28 Mart 2025
K4	Büşra	Kadın	3.	28	3 Nisan 2025
K5	Ömer	Erkek	3.	38	3 Nisan 2025
K6	Sümeyye	Kadın	4.	26	3 Nisan 2025
K7	Hamza	Erkek	4.	30	10 Nisan 2025
K8	Yusuf	Erkek	4.	36	14 Nisan 2025
K9	Hasan	Erkek	4.	34	14 Nisan 2025
K10	Ahmet	Erkek	3.	25	18 Nisan 2025
K11	Bilal	Erkek	3.	31	22 Nisan 2025
K12	Ayşe	Kadın	3.	27	25 Nisan 2025

2.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmanın verileri, fenomenolojik desenin doğasına uygun olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla toplanmıştır. Hazırlanan taslak soruların kapsam geçerliğini sağlamak adına Felsefe ve Din Bilimleri alanında uzman üç akademisyenin görüşüne başvurulmuş; alınan dönütler doğrultusunda soruların açıklığı, amaca uygunluğu ve veri üretme potansiyeli titizlikle gözden geçirilerek forma nihai şekli verilmiştir.

Nihai görüşme formu; katılımcıların sosyal medya kullanım alışkanlıkları ve platform tercihlerine, dijital ortamda mahremiyet sınırlarını nasıl kurduklarına, sosyal medyada karşılaştıkları dini içerikleri hangi ölçütlerle değerlendirdiklerine ve bu içeriklere yönelik eleştirel tutumlarına odaklanan sorulardan oluşmaktadır. Bunun yanı sıra formda, Diyanet İşleri Başkanlığı, ilahiyat fakülteleri ve sosyal medyada öne çıkan dini figürlerin dijital temsillerine ilişkin algıları ve sosyal medyanın dini kimlik, değerler ve kutsallık anlayışı üzerindeki mevcut ve geleceğe dönük etkilerine dair değerlendirmeleri açığa çıkarmayı amaçlayan sorulara yer verilmiştir. Görüşme sürecinde formdaki sorular, sohbetin doğal akışını yönlendiren bir rehber olarak tarafımızdan kullanılmıştır; katılımcıların ifadelerine göre sondaj sorularla anlatının derinleşmesine imkân sağlamaya çalışılmıştır.

2.4. Veri Analizi

Analizin ilk aşamasında, saha görüşmelerine ait ses kayıtları, ham veriyi kaybetmemek adına titiz bir deşifre sürecinden geçirilerek yazılı metne dönüştürülmüştür. Elde edilen ham metinler, araştırmacı tarafından defalarca gözden geçirilmiş; satır aralarında gizli kalan anlam örüntüleri, tekrar eden vurgular ve katılımcılar arasındaki özgün farklılaşmalar not edilmiştir. Kodlama sürecinde, benzer anlamı taşıyan ifadeler bir araya getirilerek önce kodlar, ardından bu kodları kapsayan kategoriler ve nihayetinde araştırmanın iskeletini oluşturan alt temalar ve ana temalar inşa edilmiştir. Bu süreç boyunca katılımcıların özgün anlatımlarına öncelik verilerek araştırmacının ön kabullerinin analizi yönlendirmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Kod ve temaların güvenilirliğini sınamak amacıyla oluşturulan kodlama şeması, nitel araştırma yöntemleri alanında deneyimli bir uzmanın görüşüne sunulmuştur. Uzman, kodların katılımcı ifadeleriyle örtüşme düzeyini ve tematik sınıflandırmanın tutarlılığını bağımsız olarak

değerlendirmiş; görüş ayrılıkları tartışılarak uzlaşıya varılmıştır. Bu adım, araştırmanın iç geçerliğini güçlendirmeye ve analitik sürecin şeffaflığını artırmaya yönelik bir güvenilirlik önlemi olarak uygulanmıştır.

Elde edilen temalar, alt başlıklarıyla birlikte tablolar hâlinde bulgular bölümünde sunulmuş ve bu başlıklar altında doğrudan katılımcı alıntılarına yer verilmiştir. Böylece hem analiz süreci şeffaf tutulmuş hem de veriyi sadık kalınarak araştırmanın geçerliliği ve güvenilirliği artırılmıştır.

3. Bulgular

Bu bölümde, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 3. ve 4. sınıf öğrencileriyle gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen nitel veriler sunulmaktadır. Elde edilen veriler, tematik analiz yoluyla çözümlenmiş; benzer anlam örüntüleri ve tekrar eden vurgu noktaları dikkate alınarak bulgular üç ana tema etrafında yapılandırılmıştır.

3.1.Tema 1: Sosyal Medya Kullanımı: Pratikler, Algılar ve Mahremiyet

Araştırmanın ilk teması, katılımcıların sosyal medya platformlarını kullanım pratiklerini, bu pratikler sırasında yaşadıkları kimlik gerilimlerini ve mahremiyet kavramının dijital gözetim kültürü karşısında nasıl dönüştüğünü ele almaktadır. Sosyal medya, ilahiyat öğrencisi için bir yandan çağı yakalama aracı iken, diğer yandan dini hassasiyetlerin (mahremiyet, tevazu) sınındığı kaygan bir zemin olarak tecrübe edilmektedir.

3.1.1. Kullanım Alışkanlıkları, Platform Tercihleri ve Dijital Yaşamın İkilemleri

Katılımcıların sosyal medya kullanım pratikleri incelendiğinde, bu kullanımın yalnızca zaman geçirmek ya da içerik tüketmekle sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Öğrenciler sosyal medyayı bir yandan ders, araştırma ve akademik gereklilikler için bir kaynak olarak görürken; diğer yandan sosyal ilişkilerini sürdürme ve gündelik hayatın temposu içinde kısa molalar verme amacıyla da kullanmaktadır.

Sahadan elde edilen nitel verilerde WhatsApp, Instagram ve YouTube'un kullanım sıklığı bakımından baskınlığı göze çarparken; X (Twitter) platformunun daha çok gündem takibi ve pasif bir haber alma mekanizması olarak konumlandığı anlaşılmaktadır. Ahmet'in "Twitter'da daha çok haber almak için vakit geçiriyorum" ifadesi, öğrencilerin platformları işlevlerine göre kategorize ettiklerini gösterir.

Bununla birlikte Facebook'un katılımcılar nezdinde X kuşağına terk edilmiş arkaik bir mecra olarak kodlanması dikkat çekicidir. Özellikle Ömer'in "Facebook artık eskisi kadar kullanılmıyor, orası daha çok yaşlıların alanı" şeklindeki tespiti, literatürdeki güncel eğilimlerle örtüşmektedir. Örneğin Acılar ve Mersin³³ on yıl önceki çalışmalarında Facebook'un üniversite öğrencileri için merkezi bir rol oynadığını belirtirken, son dönem araştırmaları özellikle Z kuşağı nezdinde bu platformun cazibesini yitirdiğini ve görsel odaklı platformların (Instagram, TikTok vb.) öne çıktığını doğrulamaktadır.³⁴

Kullanım sıklığı ve süresi bağlamında ise katılımcılar, dijital platformların akışkan ve bağlayıcı doğası karşısında iradelerinin zayıfladığına dair bir algı beyan etmektedir. Zeynep'in "Farkında olmadan 5-6 saate ulaşıyorum" itirafı ve Meryem'in "Kota koyuyorum ama yine de girip çıkıyorum" ifadesi, algoritmik yapıların bireyin zaman ve dikkat yönetimi üzerinde kurduğu tahakkümü somutlaştırmaktadır. Bu pasif tüketim hali, esasında katılımcıların aktif üretimden çok pasif tüketime maruz kaldığını gösterir.³⁵ Öğrenciler, sosyal medyayı vazgeçilmez bir bilgi ve iletişim kaynağı olarak değerlendirseler de bu kaynağın kontrolsüz tüketiminin zaman yönetimi ve odaklanma konusunda ciddi sorunlara yol açtığı anlaşılmaktadır.³⁶

³³ Ali Acılar - Sevinç Mersin, "Üniversite Öğrencilerinin Facebook Kullanımı ile Mahremiyet Kaygısı Arasındaki İlişki", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/54 (2015), 103-104.

³⁴ Arıcan - Arıcı, "Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri", 1095.

³⁵ Cevherli - Şentepe, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları", 136-142.

³⁶ Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*, 148-153.

Öğrencilerin çoğu sosyal medyanın etkilerine toptancı bir reddiyeden ziyade eleştirel bir şekilde yaklaşmaktadırlar. Bir taraftan Zeynep, Elif, Meryem, Büşra ve Ömer gibi katılımcılar tarafından vurgulanan bağımlılık, dikkat dağınıklığı ve yalnızlaşma gibi psiko-sosyal riskler mevcuttur. (Elif: “Sosyal medyada bazen bağımlılıktan kurtulmak için kendim de ara ara detoksa giriyorum. Sosyal medya detoksuna. Çünkü ayarı kaçırdığımı hissediyorum. Tamamen bütün hesapları kapatıyorum.” Ömer: “Bu bir bağımlılık oldu. İradeyi törpülüyor. Akışın dışında kalınca hayattan kopmuş gibi hissediyorsunuz.”) Diğer taraftan ise özellikle Sümeyye’nin işaret ettiği, 6 Şubat depremleri örneğinde somutlaşan toplumsal dayanışma, hızlı organizasyon ve bilgi yayma imkânı gibi olumlu yanlara da işaret edilmiştir.

Bu noktada Bilal’in “Nasıl kullandığına bağlı” ifadesinde olduğu gibi, öğrencilerin çoğu, kullanım biçimine odaklanan eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir. Bu farkındalık, Büşra’nın “Medya okuryazarlığı eğitimi şart. Herkes kendi davranışlarından sorumlu, ama bu platformların nasıl çalıştığını, algoritmaların bizi nasıl yönlendirdiğini, verilerimizin nasıl kullanıldığını bilmeden kullanıcı olamayız.” önerisi de bireysel çabaların yanı sıra yapısal ve kurumsal çözüm arayışlarını da beraberinde getirmektedir. Nitekim Kalaman’ın³⁷ Facebook kullanıcıları üzerine yaptığı araştırmada, mahremiyet paylaşım düzeylerinin yüksek olmasına rağmen gözetim ve ihlal farkındalığının düşük çıkmış olması medya okuryazarlığının güçlendirmenin ne kadar önemli olduğunu bize göstermektedir.

Nitekim bazı katılımcılar, bireysel önlemlerin yetersiz kalabileceğini düşünerek düzenleyici kurumsal müdahalelere işaret etmektedir. Ömer, “Yaş denetimi getirilmeli.” derken; Hasan, “yaş sınırlaması yok. Ama bir sınırlama geliyormuş galiba. 16 yaşına sabitleyeceklermiş galiba. Instagram’da hani bu tip hesap açmak için. Ebeveyn gözetiminde yapacaklarmış sistemi.” Katılımcının da ifade ettiği gibi bu yöndeki talep ve beklentiler, araştırmanın saha çalışması tamamlandıktan kısa bir süre sonra, Türkiye’de Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından 15 yaş altına yönelik sosyal medya düzenlemesi gündeme getirilmesiyle politik bir karşılık da bulmuştur.³⁸

Güvenlik risklerine ilişkin endişeler de belirgindir. Zeynep, “Paylaşımlar provokatif olabiliyor, dava konusu oluyor.” ifadesiyle hukuki risklere; Elif, “Fotoğraflar manipüle edilip satılabilir.” sözleriyle kişisel verilerin kötüye kullanımına dikkat çekerken; Hasan, “İzinsiz paylaşılan fotoğraflar, yetkili birim müdahale edene kadar yayında kalıyor.” diyerek içerik denetimindeki sistemsiz boşlukları vurgulamaktadır.

3.1.2. Mahremiyetin Dijital Dönüşümü

Günümüzde mahremiyet, artık yalnızca hane içi ile kamusal alan arasındaki mekânsal bir ayırım üzerinden tanımlanmamaktadır. Dijital ağların yaygınlaşmasıyla birlikte mahremiyet, sosyal medya pratikleri içinde sınırları giderek esneyen bir deneyim alanına dönüşmüştür. Sosyal ağlar, bireyleri görünür olmaya ve onay almaya teşvik ederken; bu süreçte birçok kişi, daha fazla etkileşim ve kabul görme arzusuyla özel alanına ait unsurları paylaşma konusunda daha esnek davranmaktadır.³⁹

Katılımcılardan Zeynep’in “Sosyal medya insanlara kendilerini teşhir etme imkânı sunuyor, mahremiyet, beğeni uğruna harcanan bir metaya dönüşüyor” şeklindeki eleştirisi, mahremiyetin bir değer olmaktan çıkıp bir tüketim nesnesine dönüştüğüne dair bir farkındalığı yansıtmaktadır. Bu tespit, Kütükoğlu’nun⁴⁰ araştırmasında vurguladığı üzere sosyal medyanın mahremiyeti kamusal alana taşıyarak dönüştürdüğü ve bireysel özel alanın anlamını değiştirdiği yönündeki tespitleriyle paralellik arz eder. Benzer şekilde K6’nın “İnsanların yatak odasına kadar görüyoruz, bu kadar şeffaflık korkutucu” ve Yusuf’un “Kâbe’de ibadet ederken bile huşu yerine selfie çekip paylaşma derdindeler.” şeklindeki gözlemleri, dijital alanın bir “**gösterişçi dindarlık**” sahnesine dönüştüğü

³⁷ Sefer Kalaman, “Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü Facebook Türkiye Örneği”, *Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2017), 23-25.

³⁸ Türkiye Cumhuriyeti Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, “Bakanımız Göktaş’tan 15 yaş altına yönelik sosyal medya düzenlemesine ilişkin açıklama” (07 Ocak 2026).

³⁹ Mahmut Akgül, “Sosyal Ağlarda Mahremiyetin Dönüşümü: Instagram Örneği”, *Academic Journal of Information Technology* 10/38 (2019), 104.

⁴⁰ Elif Kütükoğlu, *Sosyal Medyadaki Mahremiyet Algısının Belirlenmesi: X, Y ve Z Kuşakları Üzerinde Bir Araştırma* (Kayseri: Erciyesi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 7-8.

algısını pekiştirmektedir. Oyman'ın⁴¹ “popüler dindarlık” kavramıyla açıkladığı bu durum, ibadet ve maneviyat gibi derin deneyimlerin, dijital platformlarda yüzeysel ve paylaşım odaklı bir forma evrilme riskini barındırmaktadır.

Öte yandan mahremiyetin dönüşümü, toplumsal çözülme bağlamında okunmaktadır. Ayşe, “Eskiden ahlak vardı, edep vardı, haya vardı. Sosyal medya şimdi hepsini yok etmiş.” sözleriyle, dijital kültürün geleneksel değerleri bastırdığını savunur. Bu ifadenin altını dolduran temel düşünce, mahremiyetin sadece özel alanla sınırlı olmadığı aksine bir değer sisteminin taşıyıcısı olduğudur. Bazı katılımcı ifadeleri, mahremiyet ihlallerinin bireysel tercihlerle sınırlı kalmadığını; sosyal çevre, popüler kültür ve gündelik pratikler içinde giderek olağanlaşan bir deneyim alanına dönüştüğünü düşündürmektedir. Hamza'nın “Çevreyi gördükçe, farklı hayatlara özenme ve kıskanma oluyor. İnsanlar en kişisel anlarını bile sergiliyor, mahremiyet ihlalleri çok yaygın. Bu, bizim kültürümüzle bağdaşmıyor. Kendi değerlerimizi korumalıyız.” sözleri, mahremiyetin değerler düzeyinde hissedilen bir kırılma olarak algılandığını gösterir. Bilal'in “Herkesin her şeyi paylaşmasını popüler kültürün esiri olmak olarak görüyorum. İnsanlar görece iyi şartlara ulaştıkça mahremiyetleri aşmıyor.” değerlendirmesi ise bu durumu tüketim kültürü ve refah artışıyla ilişkilendiren bir okuma yapmaktadır. Nitekim Akgül ve Hekimoğlu Toprak'ın⁴² bulgularında gelir seviyesi ile mahremiyet ihlali arasındaki doğru orantı, Bilal'in bu sosyoekonomik analizini doğrular niteliktedir.

Tüm bu riskler ve değerler çatışması karşısında öğrenciler, mahremiyetlerini korumak adına çeşitli yollar denemektedirler. Bir grup katılımcı, dijital ortamdan geri çekilme yolunu seçerek mahrem alanı mutlak anlamda korumayı hedeflemiştir. Örneğin Büşra “Özel hayatımı paylaşmama kararı aldım uzun bir müddettir.” açıklaması, bu yaklaşımı temsil eder. Diğer bir grup ise Meryem'in ifadesinde görüldüğü gibi (“Instagram'ın algoritmasını kullanıyorum. Hoşuma gitmeyen içerikleri ilgilenmiyorum olarak işaretliyorum.”) sosyal medyayı tamamen terk etmek yerine, onun işleyişi uygun bir davranıştan bahsetmiştir. Katılımcıların benimsediği bir diğer yöntem de tek bir platform içinde kimlikleri parçalayarak yönetmektir. Şöyle ki Elif'in “Ben sosyal medyayı özellikle kişisel veriler özel hayat açısından çok büyük tehdit olarak görüyorum. Bu yüzden biri özel hayatıma, diğeri ilgi alanlarıma yönelik iki hesap kullanıyorum.” şeklindeki ifadesi, kamusal ve mahrem alan arasında dijital bir sınır inşa etme çabasını gösterir. Katılımcıların bu tarz görüşleri esasında kimliklerini gizlemek veya daha rahat hareket edebilmek amacıyla fake (sahte/ikincil) hesaplara yönelme eğilimlerinin bir tezahürüdür.⁴³

Dolayısıyla sosyal medyanın temel zeminini oluşturan bu görünür olma arzusu ile İslam düşüncesinin temelini oluşturan mahremiyet (setr) ilkesi arasındaki gerilimin, ilahiyat öğrencileri için en temel çatışma alanlarından biridir. Bu alt tema, Koca ve Mücahit'in⁴⁴ ilahiyat öğrencilerinde “mahremiyet bilincinin yüksek olmasına rağmen gözetim ve ifşa hassasiyetinin değişkenlik gösterdiği” yönündeki nicel bulgularını, nitel düzlemde derinleştirmiştir.

Tablo 2. Sosyal Medya Kullanımı: Pratikler, Algılar ve Mahremiyet

Alt Tema	Kategori	Kodlar (Katılımcı İfadelerine Dayalı)
Kullanım Alışkanlıkları, Platform Tercihleri ve Dijital Yaşamın İkilemleri	Platform Tercihleri	Seçici platform kullanımı (Ömer), Bilgi ve gündem takibi (Hasan)
	Kontrol Kaybı ve Algoritmik Tahakküm	Zaman kontrolünün zayıflaması (Zeynep), Algoritmik yönlendirilme hissi (Meryem)
	Diyalektik Algı ve Eleştirel Yaklaşım	Sosyal medyaya mesafeli duruş (Bilal), Fayda-zarar ikilemi (Büşra)
	Kurumsal Müdahale ve Risk Algısı	Hukuki risk endişesi (Zeynep), Yaş ve içerik denetimi talebi (Ömer, Hasan), Veri güvenliği kaygısı (Elif)
Mahremiyetin Dijital Dönüşümü	Mahremiyetin Metalaşması	Teşhir algısı (Zeynep), Aşırı görünürlük eleştirisi (Sümeyye), Dini pratiklerin gösterileşmesi (Yusuf)

⁴¹ Oyman, “Sosyal Medya Dindarlığı”, 127.

⁴² Mahmut Akgül - Hande Hekimoğlu Toprak, “Sosyal Ağlarda Mahremiyetin Dönüşümü: Instagram Örneği”, *AJIT-E: Academic Journal of Information Technology* 10/38 (2019), 105.

⁴³ Arıcan - Arıcı, “Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri”, 1074.

⁴⁴ Koca - Mücahit, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımındaki Mahremiyet Algısı”, 24-30.

	Geleneksel Ahlak Kodlarıyla Çatışma ve Bireysel Tepkiler	Edep ve haya vurgusu (Ayşe), Sosyal karşılaştırma ve kıskanma (Hamza), Popüler kültür eleştirisi (Bilal)
	Kimlik Yönetimi	Paylaşımı sınırlandırma (Büşra), Algoritmik filtreleme (Meryem), Çoklu hesap kullanımı (Elif)

Tablo 1’deki kategoriler ve ilgili kodlar incelendiğinde, ilahiyat öğrencilerinin sosyal medyaya dair tutumunun tek boyutlu olmadığı söylenebilir. Öğrenciler, dijital çağın sunduğu sınırsız erişim ve görünürlük imkânlarına tamamen kapalı değil; ancak bu imkânları, geleneksel dini ve ahlaki kodların (edep, haya, mahremiyet) süzgecinden geçirerek ve kendi kimliklerini koruyacak pratik yöntemler (paylaşımı sınırlandırma, algoritmik filtreleme, çoklu hesap kullanımı) geliştirerek deneyimlemektedirler. Tema 1 bulgularının bütününe bakıldığında, ilahiyat öğrencileri, dijital platformların sunduğu hızlı enformasyon erişimi ve sosyal etkileşim olanaklarından işlevsel düzeyde yararlanırken; bu mecraların doğasında var olan gözetim ekonomisi, teşhir kültürü ve yüzeyselleştirici akışa karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemektedirler.

3.2. Tema 2: Dijital Dini İçeriklerin Doğası: Metodolojik Sorgulama ve Popüler Temsiller

Bu tema, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medyada maruz kaldıkları dini içerik akışına ve bu içeriklerin baş aktörleri olan popüler figürlere yönelik geliştirdikleri algıları mercek altına almıştır.

3.2.1. Kaynak Güvenilirliği, Sunum Biçimleri ve Tüketim Pratikleri

Dijitalleşmenin bilgi dolaşımını hızlandırdığı ve geleneksel hiyerarşileri büyük ölçüde aşındırdığı bir ortamda, ilahiyat öğrencileri açısından en belirgin meselelerden biri güven sorunu olarak öne çıkmaktadır. Öğrencilerin bir kısmı, karşılaştıkları bir ayet, hadis veya fetvanın doğruluğunu kabul etmeden önce, o bilginin kimden sadır olduğunu ve hangi sened/kaynak zincirine dayandığını araştırmaktadır. Örneğin Elif bu durumu net bir şekilde dile getirir: “Güvenmediğim içeriği paylaşmam, mesela bir videoysa, bir yazıysa kimin paylaştığına bakarım. Sayfaya da bakarım. Kim olduğuna bakarım, rastgele paylaşmam. Yani doğruluğunu onaylamadan paylaşmam.”

Benzer bir hassasiyet Yusuf’un anlatısında da görülmektedir. “Süzgeçten geçirilmeden şu anda biz bile bir video çeksek çok kişiye erişebiliriz. Ama bu ne kadar doğru.” Yusuf’un ifadesinde ayrıca belirli ibadetlerin bir vaade dönüşmesinden de rahatsızlık vardır. “Sosyal medyada hurafeler çok fazla. Yok bir suya şöyle yaparsan birkaç kere şöyle okursan edersen bütün günah bağışların gibi.” Bu noktada Yusuf, kendi paylaşım pratiğini de bu eleştirinin karşısına yerleştirir ve dijital ortamda sorumluluk bilinciyle hareket etmeye çalıştığını ifade eder. “Paylaştığım zaman mutlaka kaynak gösteriyorum. Örneğin Kadir Gecesi’nde paylaştığım bir hadisin hangi hadis kitabında geçtiğini belirtiyorum. Tirmizi’nin şu babında. İnsanlar da girip oradan baksın.”

Bu sorgulama pratiği, öğrenciler nezdinde akademik bir alışkanlıktan ziyade imanî bir yükümlülük olarak da anlamlandırılmaktadır. Nitekim Bilal’in Hucurât Suresi’ndeki “Fasığın haberi araştırılmalı.” ilkesine yaptığı doğrudan atıf, dijital medya etiğinin teolojik normlarla (fıkıh ve ahlak) temellendirildiğini kanıtlamaktadır. Bu durum, öğrencilerin seküler bir mecra olan sosyal medyayı kullanırken dahi dini referanslarla hareket ettiklerini göstermesi açısından mühimdir. Hasan’ın “İlahiyat okuduğumuz için bazı şeyleri direkt doğru-yanlış diye yorumlayabiliyoruz” ifadesi de ilahiyat eğitiminin dijital bilgi kirliliği karşısında ayırt edici bir filtre işlevi gördüğünü teyit etmektedir. Katılımcıların bu tür ifadeleri, Yavuz⁴⁵ ve Demir’in⁴⁶ ilahiyat öğrencilerinin dini içeriklere yönelik seçici, sorgulayıcı ve temkinli tutumlarını ortaya koyan çalışmalarıyla paralellik taşır.

İçeriğin sunum biçimleri söz konusu olduğunda ise sosyal medyanın hız, haz ve görsellik odaklı formatlarının (Reels, Shorts, TikTok videoları vb.) dini bilginin ontolojisini zedelediği düşünülmektedir. Zeynep’in “Süre kısıtlı videolar” vurgusu ve Ömer’in “Bağlamdan koparılmış ayetler” eleştirisi, dijital formatların dini hakikati parçalayarak bütünlüğünden kopardığını ortaya koymaktadır. Öğrencilere göre fikhî meseleler ya da derinlikli teolojik tartışmaların 15-60 saniyelik

⁴⁵ Yavuz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Dini Paylaşım Tutumları”, 50-62.

⁴⁶ Demir, *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*, 75-152.

videolara hapsedilmesi, bilginin doğasına aykırıdır. Dolayısıyla katılımcıların söylemlerinden anlaşılan husus literatürde Hjarvard'ın "dinin medyatikleşmesi"⁴⁷ teziyle bir bakıma örtüşmektedir.

Daha da önemlisi katılımcıların bir kısmı, dijital vitrindeki bu değişimin arka planında işleyen o ticari çarkın ve kurgunun farkındadır. Büşra'nın dikkat çektiği "Duygusal manipülasyon" riski ve Hamza'nın altını çizdiği "Kazanç odaklı istismar" vurgusu, aslında kutsalın bir tüketim nesnesine indirgenmesine duyulan o derin rahatsızlığın dışavurumudur. Dini içeriklerin, izleyiciyi manevi bir tefekküre yönlendirmekten ziyade fon müzikleri ve ajite edilmiş kurgularla "tıklanma" (clickbait) avcılığına dönüşmesi, Ömer'in veciz ifadesiyle "dinin ruhunun buharlaşmasına" neden olur.

Ancak tüm bu eleştirel tablo, sosyal medyanın işlevsel yönünün tamamen görmezden geldiği anlamına gelmez/gelmemelidir. Çünkü madalyonun diğer yüzünde; Elif'in "Sayfamı büyütme gibi bir derdim yok ama bana dinimi hatırlatıyor." itirafı ve Meryem'in "Ekran kaydı alıp dua kitabı oluşturdum." şeklindeki pratik çözümü yer alır. Bu değerlendirmeler, gençlerin en azından belirli bir bölümü için dijital platformların bir tür hatırlatıcı işlevi görebileceğini, kategorik bir reddi kabul etmediklerini gösterir.

3.2.2. Otorite Krizi ve Popüler Dini Figürler

Sosyal medya, geleneksel dini otoritenin dayandığı "icazet, ilim ve liyakat" sacayaklarını sarsarak; yerine algoritma, etkileşim ve beğeni sayılarıyla tahkim edilen yeni bir meşruiyet alanı (fenomen hocalar) inşa etmiştir. Ancak ilahiyat öğrencileri, bu yeni otorite figürlerine karşı eleştirel bir tutum içindedirler.

Öğrencilerin en sık dile getirdiği sorunlardan biri, popüler dini figürlerin kullandığı dilin toplumsal gerilimi beslemesidir. Fenomen vaizlerin hitabet tarzı ve içerik tercihleri, birçok katılımcı tarafından dini açıdan problemli bir alan olarak görülmektedir. "Fenomen hocalar, cemaat liderleri ya da ünlü vaizler sosyal medyada büyük bir kitleye hitap ediyor. Paylaşımları da taraftar buldukları için önemli oluyor. Kullandıkları dil genellikle çok keskin oluyor. Bu da toplumda kutuplaşmalara neden olabiliyor." Zeynep'in bu tespiti, dijital vaizlerin toplumsal bütünleşmeyi sağlayan "kavl-i leyyin" (yumuşak söz/kapsayıcı dil) yerine; algoritmanın ödüllendirdiği, yankı odalarını güçlendiren, çatışmacı ve ötekileştirici bir dili tercih ettiklerini gösterir. Dolayısıyla bir kısım fenomenlerin üslubunun İslam'ın tebliğ metodolojisiyle taban tabana zıt olduğu ve sorunlu olduğu söylenebilir. Nitekim Öztürk ve Tosun'un⁴⁸ lise öğrencileriyle gerçekleştirdiği nitel araştırmada, sosyal medyadaki dini içeriklerin manipülatif doğasının kutuplaşmayı ve nefret söylemini besleyen bir yönünün olduğu tespiti yapılmıştır. Benzer şekilde Varol'un⁴⁹ lise öğrencileriyle gerçekleştirdiği nitel çalışmada da gençlerin sosyal medyada karşılaştıkları dini söylemleri çoğu zaman baskıcı, dayatmacı ve çıkar odaklı buldukları; bu nedenle hem dini gruplara hem de bu grupları temsil eden figürlere karşı mesafeli ve güvensiz bir tutum geliştirdikleri ortaya konulmuştur.

Ayrıca dini sembollerin (sakallı/çarşafı görünüm) arkasına sığınarak sunulan ezoterik ve seküler pratikler, öğrenciler tarafından ciddi bir sorun olarak telakki edilmektedir. Şöyle ki Elif'e göre "...aile dizimi, numeroloji, regresyon... Bunları çarşafı, sakallı insanlar halka açıyor... Allah adıyla başlayıp aslında sizi şeytana götürebiliyorlar." Katılımcının bu ifadesi, dijital dünyada dini otoritenin sınırlarının belirsizleştiğini, New Age akımların İslami kılıflarla pazarlanabildiğini ve bunun dini görünümlü sekülerleşme yarattığını işaret etmektedir. Öğrenciler nezdinde bir diğer turnusol kâğıdı ise "niyet ve samimiyet" sorgulamasıdır. Ayşe'nin "Tıklanmak için yapıyorsa uygun değil... Gerçekten Allah rızası içinse sorun yok." ayrımı, dijital dindarlığın "Allah rızası" (ihlas) ile "beğeni ekonomisi" (gösteri) arasına sıkıştığını göstermektedir. Bunun yanında Yusuf'un "Fon müziğine kadar düşünülüyor... Hitabeti güçlü olanlar insanları kolayca etkileyebiliyor" sözleri, dijital vaazların bir bakıma bir performans dönüşüğünü, hakikatin yerini retoriğin aldığını ima etmektedir.

⁴⁷ Hjarvard, *The Mediatization of Culture and Society*.

⁴⁸ Fatma Dolunay Öztürk - Aybice Tosun, "Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması", *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/2 (2021), 620-622.

⁴⁹ Seher Varol, *Lise Öğrencilerinin Din Algısı Üzerinde Sosyal Medyanın Rolü (Ordu/ Altınordu Örneği)* (Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 177.

Katılımcının bu değerlendirmesi hiç kuşkusuz Haberli'nin⁵⁰ sosyal medyanın dini pratikleri riya ve gösterişe indirgeyerek değerlerin dejenerasyonuna yol açtığı tespitini destekler niteliktedir.

Katılımcıların genelinin söylemlerinden elde ettiğimiz gözlemlere göre sosyal medyada popüler olan figürlerin ilmi derinlikten ziyade “hikâyecilik” (menkıbe anlatıcılığı) üzerinden yükseldiği söylenebilir. Örneğin Hasan'ın “Bir tane adam var. Adını unuttum ama hadis inkârı yapıp ayetleri kafasına göre yorumluyor. Ama adamın alanı ilahiyat falan değil zaten Arapçasını da Türkçesinden okuyor.” eleştirisi ve Ömer'in “Halkın duymak istediği şeyleri anlatıp popüler oluyorlar, ilmi bir derinlikleri yok.” eleştirisi, popülizm ile hakikat arasındaki gerilimi özetler. Bu görüş, Campbell'in⁵¹ “*storied identities*” (hikâyeleştirilmiş kimlikler) kavramıyla ilişkilendirilebilir. Campbell, dijital ortamda dini kimlikler geleneksel otoriteden ziyade anlatısal ve duygusal çekicilikle inşa edildiğini ima eder. Netice itibarıyla ilahiyat öğrencileri, usul ve metodoloji nosyonundan yoksun aktörlerin din adına söz kurmasını, entelektüel bir sorun görmekten çok ilahiyat açısından problem olacağını düşünmektedir.

Tablo 3. Dijital Dini İçerikler: Metodolojik Sorgulama ve Popüler Temsiller

Alt Tema	Kategoriler	Kodlar (Katılımcılar)
Kaynak Güvenirliği, Sunum Biçimleri ve Tüketim Pratikleri	Kaynak ve güven sorgulaması	Kaynak araştırma, ehliyet/kimlik sorgusu (Elif, Yusuf), ayet atfı, Hucurât ilkesi (Bilal), ilahiyat formasyonunu filtre olarak kullanma (Hasan)
	Dijital sunumun bilgiye etkisi	Bağlamdan kopma, yüzeyselleşme (Zeynep, Ömer), kısa video eleştirisi (Zeynep), bilginin atomize edilmesi (Ömer)
	Seçici ve işlevsel kullanım	Hatırlatıcı/tezkire işlevi (Elif), arşivleme-dua biriktirme (Meryem), pragmatik ve temkinli kullanım (Hasan, Ayşe)
Fenomen Hocalar ve Popüler Dini Gruplara Yönelik Algılar	Popülist dil ve kutuplaşma	Sert/ötekileştirici üslup (Zeynep), toplumsal ayrışma üretimi (Sümeyye, Ahmet)
	Teolojik sapma ve senkretizm	New Age pratikleri, dini kılıfla sunum (Elif), zahire aldanmama, içerik tutarlılığı sorgusu (Meryem, Büşra)
	Samimiyet, ehliyet ve otorite krizi	Allah rızası-tıklanma ayrımı (Ayşe), performans/gösteri eleştirisi (Yusuf), usul bilmezlik ve keyfi yorum (Hasan), hikâyecilikle popülerleşme (Ömer)

Sonuç olarak Tema 2'ye ilişkin bulgular, ilahiyat öğrencilerinin sosyal medyanın hızlı, yüzeysel ve popülerlik baskısına dayalı doğasını sorgulamadan kabul etmediklerini açıkça ortaya koymaktadır. Bunun yerine karşılaştıkları dini içerikleri değerlendirirken, ilahiyat formasyonu sayesinde edindikleri yöntemsel birikimi (hadis usulü, fıkıh perspektifi veya metin-bağlam ilişkisi gibi unsurları) etkin biçimde kullanmaktadırlar. Bu bağlamda içeriklerin bağlamdan koparılmasına, dini bilginin popüler figürler aracılığıyla dolaşıma sokulmasına ve maneviyatın tüketim odaklı bir unsura indirgenmesine karşı mesafeli bir tutumlarının olduğu ifade edilebilir.

3.2. Tema 3: Dijital Dini Alanın Kurumsal Varlığı, Dönüşümü ve Yanıt Arayışları

Bu tema, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kurumsal aktörlere (Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakülteleri) yönelik algılarını, bu kurumların dijital adaptasyon süreçlerini ve sosyal medyanın yarattığı dönüşüme dair gelecek beklentilerini kapsamaktadır.

3.2.1. Dini Kurumların Sosyal Medya Varlığı ve Etkisi: Otorite ve Üslup Krizi

Araştırma bulguları, Weberyen anlamda “yasal-rasyonel otoriteyi”⁵² temsil eden geleneksel dini kurumların, dijital dünyanın temel dinamikleriyle karşı karşıya kaldığını gösterir. Bu kurumlar, sosyal medyanın hızına, görünürdeki samimiyetine, yatay ilişki ağlarına ve sürekli etkileşime dayalı doğasına uyum sağlama çabasında ciddi bir zorluk yaşarlar.

Katılımcıların kahir ekseriyeti, Türkiye’de dini hayatın ana omurgasını oluşturan Diyanet İşleri Başkanlığının sosyal medya yaklaşımını, genç kuşağın beklentilerini ve dijital iletişim kodlarını

⁵⁰ Mehmet Haberli, “Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenerasyonu Üzerine Bir Değerlendirme”, *I. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi 23-25 Kasım 2018*, ed. Mustafa Yiğitoğlu (Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 643-644.

⁵¹ Campbell, “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society”, 71-74.

⁵² Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*.

karşılamaktan uzak, tek yönlü, didaktik ve resmi nitelendirmektedirler. Elif'in "Diyanet çok resmi kalıyor, toplumun alt zeminine inemiyorlar, her kesime hitap edebilecek seviyede olmalı." tespiti ile Meryem'in "Diyanet'i takip ediyorum ama çok aktif değil, Topluma yön verme konusunda yetersizler." ifadesi, Diyanet'in kurumsal ve otorite merkezli iletişim dilinin, sosyal medyanın etkileşim üzerine kurulu yapısıyla yeterince örtüşmediğini ortaya koymaktadır. Bu eleştiriler, Sayan'ın⁵³ araştırmasında Diyanet'in merkez ve taşra teşkilatlarının sosyal medya kullanımının sınırlı kaldığı, il müftülüklerinin yalnızca %67'sinin en az bir mecraya sahip bulunduğu ve paylaşımların ağırlıklı olarak tek yönlü dini bilgilendirme odaklı olduğu bulgularıyla örtüşmektedir.

Öğrencilerin bir kısmı da sosyal medyada var olmalarından ziyade sosyal medya dilini/retoriğini doğru kavrayamadıklarını dile getirmiştir. Hasan: "Aslında doğru söylüyorlar ama üslupları yanlış, sosyal medya eğitimi almalılar." Ayrıca ilahiyat öğrencileri, sahil bilginin soğuk bir bürokratik dille sunulmasının, genç kuşakları yanıltıcı bilgi sunan fenomenlere ittiğinin farkındadır. Bu bağlamda Bilal'in "Diyanetin içinde çok iyi psikoloji, sosyoloji bilen, sosyal medyayla alakalı bilgisi olan insanlar da olması lazım." şeklindeki multidisipliner kadro önerisi esasında bu kurumlarda psiko-sosyal bir iletişim sürecinin ne denli önemli olduğunu gösterir.

Eleştiri okları sadece Diyanet'e değil, akademik otoriteyi temsil eden ilahiyat fakültelerine de yönelmektedir. Ergen'in⁵⁴ çalışması, dijital ortamda dini otoritenin algoritmik ölçütler üzerinden yeniden şekillendiğini ve bu alandaki boşlukların hızla popüler ancak ilmi yeterliliği tartışmalı aktörler tarafından doldurulabileceğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda araştırmamızda görüşmeler sırasında öğrencilerin bir bölümü, kendi hocalarının ve fakültelerinin dijital alanda görünmez olmasından yakınmaktadır. Elif'in "İlahiyatçılar sosyal medyada aktif olmalı. Çok fazla bilgi kirliliği var. Dinde olmayan şeyleri dindenmiş gibi sunuyorlar." uyarısı ve Ömer'in "Hocalar TV'de ama sosyal medyada yok. Fakülteler geride." tespiti, akademik bilginin akademik ortamların sınırlarını aşp dijital meydanlara taşınması gerekliliğini vurgulamaktadır. Nitekim diğer katılımcılarda benzer imalar da bulunmakta, ilahiyat fakültelerinin bu mecrada geri kalmasının dijital alanda devasa bir otorite boşluğu yaratabileceğini ve bu boşluğun önceki temada tartışılan ehliyetsiz ancak dijital yetkinliği yüksek fenomenler tarafından doldurulabileceğini düşünmektedirler.

Tüm eleştirilere rağmen, bazı öğrenciler Diyanet'in yerel düzeydeki başarılı örneklerine dikkat çekmektedir. Örneğin Hamza'nın "Ordu Müftüsü'nün (Dr. İsmail Çiçek) öğrencilere yönelik canlı yayınları güzel bir örnek. Hani başka müftü bu kadar etkin midir, bilemem ama Ordu il müftüsü canlı dersler veriyor, her hafta kitaplar veriyor. Öğrencilere destek oluyor, burs veriyor." Buna ek olarak Ömer'in "Diyanet'in meal ve tefsir uygulamaları başarılı." ve Yusuf'un "Diyanet sosyal medyada oldukça aktif. Diyanet'in gençlik kulüpleri iyi çalışıyor." ifadeleri, kurumun bazı alanlarda dijital potansiyeli yakalayabildiğini ortaya koymaktadır. Nihai tahlilde Sümeyye'nin "Sosyal medyanın gücü artık kalemi geçti." metaforu, dönüşümün geri döndürülemez olduğunu özetler niteliktedir. Dolayısıyla Diyanet ve ilahiyat fakülteleri gibi köklü kurumların dijital alanda var olması bir tercihten ziyade kurumsal sürdürülebilirlik ve toplumsal meşruiyet adına oldukça önemli olduğu söylenebilir.

3.2.2. Dijital Dini Alanın Dönüşümü: Kutsallığın Erozyonu, Geleceği

Araştırmanın son alt teması, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medyanın dini yaşam üzerindeki uzun vadeli etkilerine dair öngörülerini ve bu dönüşüm karşısında geliştirdikleri çözüm önerilerini içermektedir. Katılımcıların ifadelerinde, dijital medyanın kutsalı profanlaştıran/sıradanlaştıran yapısına dair kaygı duyulmakla birlikte bu alanı dini amaçlar için dönüştürme (tebliğ) arzusu arasında gidip gelen diyalektik bir yapıda söz konusudur.

Öğrenciler ilk olarak, sosyal medyanın beğeni ve görünürlük ekonomisine dayalı yapısının, dini değerleri özünden kopararak birer tüketim nesnesine dönüştürdüğü görüşündedir. Özellikle katılımcılardan Meryem'in ifadesinde ("Instagram kendine yeni tanrılar yaratıyor bence; insanlar beğenilmek için yaşıyor, takipçi sayısı kadar değer görüyor, dini değerlerimiz ayaklar altına alınıyor,

⁵³ Yunus Emre Sayan, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Sosyal Medya Kullanımı: Başkanlık ve Birimleri Üzerine Bir Araştırma", *Journal of Media and Religion Studies* 4/2 (2021), 334-335.

⁵⁴ Yunus Ergen, "Religious Digital Creatives in Türkiye: A Research on the Axis of Algorithmic Authority", *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 46 (2024), 38-40.

TikTok'ta dini değerlere saygılı içerik göremiyorum.”) artık neye değer verileceğine, neyin görünür ve dolaşımda kalacağına klasik dini otoritelerden çok platformların algoritmik mantığının karar verdiği algısı hâkimdir. Bu söylem, esasında Hjarvard'ın medyanın dini içerikleri çoğu zaman parçalanmış, bağlamından kopuk ve eğlence mantığına eklenmiş olarak dolaşıma soktuğu tespitini çağrıştırmaktadır. Ayrıca dijitalleşmenin yarattığı bir diğer risk alanı bireyi, geleneksel cemaat ve aile merkezli sosyalleşmeden koparmasıdır.⁵⁵ Bu bağlamda Elif, “Sosyal medya, insanları geleneksel bağlardan, aileden ve yüz yüze iletişimden uzaklaştırıyor.” uyarısında bulunurken; Hasan, “Bu gidişle dini normlar ve ahlaki yapı tamamen aşınacak, çünkü sanal alemde bir sınır yok.” diyerek denetimsizliğin gelecekte ahlaki bir anomiyeye (kualsızlık) yol açacağından endişe etmektedir. Ömer ise “Dinin ruhunu kaybediyoruz sanki; her şey egoya, maddiyata ve gösterişe döküldü.” ifadesiyle, şatafatlı dijital yaşamların dinin özündeki tevazuyu yok ettiğini bu yönüyle eklektik bir dindarlık türettiğini vurgulamıştır.

Tüm eleştirilere rağmen bazı katılımcılar, sosyal medyanın önemli bir dini tebliğ aracı olabileceğini vurgulamaktadır. Elif'in, “Kötü yanları var ama sosyal medya aslında bizim için büyük bir tebliğ imkânı sunuyor, milyonlarca gence buradan ulaşabiliriz” şeklindeki ifadesi ile Hamza'nın “dini otoritenin mecburen daha fazla aktif olması gerektiği” tespiti bu durumu destekler niteliktedir. Bu iki görüş birlikte değerlendirildiğinde ilahiyat öğrencilerinin, Campbell'in⁵⁶ “ağ bağlantılı topluluk” (networked community) ve “değişen otorite” (shifting authority) kavramlarıyla örtüşen bir beklenti içinde olduğu görülür. Öğrencilere göre dijital ortamda dini otorite; artık sadece kurumsal makamlarla değil, içerik kalitesi, kullanılan dil, üslup ve doğru etkileşim biçimleriyle yeniden inşa edilmelidir.

Nitekim Bilal, bunu açık bir şekilde beyan etmiştir. “Eski usul vaazlar yerine, gençlerin dilinden konuşan yeni bir din dili inşa ederek.” mümkün olacağını açık bir şekilde ifade etmiştir. Bunun yanında bireysel çabaların ötesinde yapısal çözümlere de ihtiyaç duyulduğu dile getirilmiştir. Hasan, “Yasaklamak çözüm değil, ilkokuldan itibaren medya okuryazarlığı ve dijital etik eğitimi şart.” diyerek pedagojik bir vizyon sunarken; Yusuf, “Her önüne gelen fetva veriyor, bunun bir denetimi ve doğrulama mekanizması olmalı.” uyarısıyla kurumsal otoritenin dijital alanda düzenleyici bir rol üstlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu minvalde öğrenciler geleneksel kurumların geri çekilmesini değil; daha yetkin, samimi, gençlerin dünyasını anlayan ve dijital çağın ruhunu yakından tanımları gerektiğini düşünmektedirler.

Tablo 4. Dijital Dini Alanın Kurumsal Varlığı, Dönüşümü ve Yanıt Arayışları

Alt Tema	Kategori	Kodlar (Katılımcılar)
Dini Kurumların Sosyal Medya Varlığı ve Etkisi: Otorite ve Üslup Krizi	Kurumsal dil ve dijital habitus uyumsuzluğu	Resmiyet, tek yönlü iletişim, etkileşim eksikliği; “alt zemine inememe” (Elif), “aktif olmama/yetersizlik” (Meryem)
	Üslup krizi ve yeni yetkinlik ihtiyacı	Doğru içerik–yanlış üslup gerilimi (Hasan); sosyal medya eğitimi ve multidisipliner kadro ihtiyacı (Bilal)
	Akademik görünmezlik ve otorite boşluğu	İlahiyatçıların dijital alanda pasifliği (Elif, Ömer); boşluğun fenomenlerce doldurulması (Zeynep, Yusuf, Ahmet)
	Kurumsal iyi örnekler ve yerel başarılar	Yerel müftülük uygulamaları (Hamza); dijital uygulamalar ve gençlik çalışmaları (Ömer, Yusuf)
Dijital Dini Alanın Dönüşümü: Kutsallığın Erozyonu ve Gelecek	Kutsallığın dönüşümü ve algoritmik değerler	Beğeni/görünürlük ekonomisi, “yeni tanrılar” metaforu (Meryem)
	Metalaşma ve normatif aşınma kaygısı	Ego ve gösteriş eleştirisi (Elif, Ömer); sınır kaybı ve anomiyeye endişesi (Hasan)
	Yanıt arayışları ve çözüm önerileri	Dijital tebliğ imkânı (Elif); yeni din dili ihtiyacı (Bilal); medya okuryazarlığı ve denetim çağrısı (Hasan, Yusuf)

⁵⁵ Stig Hjarvard, “The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change”, *Culture and Religion* 12/2 (2011), 19-135.

⁵⁶ Campbell, “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society”, 64-67.

Tema 3 kapsamında elde edilen bulgular bütüncül bir perspektifle okunduğunda; ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, Türkiye’deki yerleşik dini otoriteler (Diyanet ve İlahiyat Fakülteleri) ile dijital dünyanın akışkan doğası arasında bir uyumsuzluk tespit ettikleri görülmektedir. Öğrencilere göre kurumsal yapıların resmi, hiyerarşik ve statik dili, dijital habitusun hızlı, yatay ve samimi beklentisini karşılayamamakta; bu otorite boşluğu ise kutsalı metalaştıran popüler kültür figürleri tarafından doldurulmaktadır. Ancak katılımcılar, bu karamsar tablo karşısında pasif bir izleyici konumunda kalmamakta; Tablo 3’te özetlenen “yeni din dili inşası” ve “medya okuryazarlığı” gibi çözüm önerileriyle, geleceğin din görevlileri olarak dijital kaosu yönetecek aktif bir “dijital rehberlik” misyonuna talip olduklarını ortaya koymaktadırlar.

Sonuç

Bu çalışma, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medya deneyimlerini; kullanım alışkanlıkları, dijital mahremiyet algıları, dini içeriklere yönelik tutumları ve kurumsal ya da popüler dini temsillere dair değerlendirmeleri üzerinden nitel bir çerçevede incelemiştir. Bulgular, öğrencilerin sosyal medyayı dini kimliklerini, ahlaki sınırlarını ve mesleki geleceklerine dair sorumluluk algılarını yeniden düşündükleri bir bağlam olarak deneyimlediklerini ortaya koymuştur.

Araştırma sonuçları, ilahiyat öğrencilerinin sosyal medya kullanımında belirgin bir ikili farkındalık geliştirdiğini göstermiştir. Bir yandan sosyal medyanın sunduğu bilgiye erişim, dini içerik çeşitliliği ve dijital tebliğ imkânları kabul edilmekte; diğer yandan algoritmik yönlendirme, zaman kontrolü kaybı ve içeriklerin yüzeyselleşmesi eleştirel bir tutumla karşılanmaktadır. Öğrenciler, dijital alana ne bütünüyle mesafeli ne de bütünüyle teslimiyetçi bir yaklaşımla yönelmekte; sürekli bir değerlendirme ve sınır çizme çabası içinde bulunmaktadır.

Mahremiyet bağlamında elde edilen bulgular, öğrencilerin dijital ortamda görünürlük ile sakınma arasında bilinçli bir denge kurmaya çalıştıklarını göstermiştir. Mahremiyet, katılımcı anlatılarında dini ve ahlaki referanslarla temellendirilen bir sorumluluk alanı olarak ele alınmaktadır. Öğrenciler, kişisel mahrem alanlarını paylaşma noktasında mesafeli durmakta; bazıları paylaşımlarını ciddi biçimde sınırlandırırken, bazıları algoritmaları yönlendirme veya çoklu hesap kullanımı gibi yöntemlerle sosyal medya hesaplarını kontrol altında tutmaya çalışmaktadır.

Çalışmada öne çıkan bir diğer önemli bulgu, sosyal medyada dolaşıma giren dini içeriklere yönelik eleştirel farkındalıktır. Katılımcılar, içeriklerin dini doğruluğundan ziyade sunuluş biçimini, üslubunu ve niyetini sorgulamakta; özellikle popülerlik odaklı, hikâyeleştirici ve ilmi derinliği zayıf buldukları içeriklere mesafeli yaklaşmaktadır. Bu bağlamda dile getirilen liyakat vurgusu, öğrencilerin dini bilginin dijital alanda nasıl temsil edilmesi gerektiğine dair güçlü bir beklenti taşıdıklarını göstermiştir.

Kurumsal dini aktörlere ilişkin değerlendirmeler tek yönlü homojen bir algıya işaret etmemektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı ve ilahiyat fakülteleri, öğrenciler tarafından genel olarak güvenilir yapılar olarak görülmekle birlikte; dijital alandaki temsil biçimleri çoğunlukla yetersiz, resmi ve etkileşimden uzak olarak değerlendirilmiştir. Buna karşın yerel ve hedef kitleye duyarlı uygulamaların olumlu örnekler olarak anılması, sorunun kurumsal varlıktan ziyade dijital iletişim dili ve stratejisiyle ilgili olduğunu akla getirmektedir. Öğrenciler, kurumsal dini aktörlerin daha görünür, daha anlaşılır ve gençlerin dijital kültürünü dikkate alan bir yaklaşım geliştirmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Sonuç olarak bu çalışma, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dijital dini alanda pasif tüketiciler olmadığını; mahremiyet, temsil ve otorite gibi temel meseleler etrafında bilinçli ve eleştirel bir konumlanma geliştirmeye çalıştıklarını ortaya koymuştur. Ancak bulgular, bu konumlanmanın sabit ve yekpare olmadığını; bireysel tercihler, dini hassasiyetler ve dijital deneyimlere bağlı olarak farklılaştığını da gözler önüne sermiştir. Bu sonuçlar ışığında, Diyanet İşleri Başkanlığı ve ilahiyat fakülteleri başta olmak üzere kurumsal dini aktörlerin, sosyal medyanın etkileşime dayalı doğasına uygun, gençlerin dilini ve beklentilerini dikkate alan bir dijital iletişim stratejisi benimsemeleri bir gereklilik olarak öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra ilahiyat müfredatına medya okuryazarlığı ve dijital etik gibi konuların eklenmesi, öğrencilerin hâlihazırda sahip olduğu eleştirel farkındalığın daha sistematik bir zemine oturtulmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca gerek örgün gerekse yaygın din eğitimi bünyesinde, dijital mahremiyet ve gösterişçi dindarlık gibi olgulara yönelik bilinçlendirme

alışmalarının yapılması, bu araştırmada tespit edilen gerilim alanlarının yönetilmesinde etkili bir adım olacaktır.

Bu alışma, sınırlı bir örneklem ve nitel araştırma deseniyle yürütölmüş olup elde edilen bulguların genellenebilirlik iddiası bulunmamaktadır. Ancak ortaya konulan temalar, ilahiyat öğrencilerinin dijitalleşme sürecinde karşı karşıya kaldıkları temel gerilim alanlarını anlamaya yönelik önemli ipuçları sunmaktadır. İleride yapılacak çalışmaların, farklı ilahiyat faköltelerini kapsayan karşılaştırmalı nitel araştırmalarla ya da nicel bulgularla desteklenen karma yöntemlerle bu alanı derinleştirmesi, dijital dini alanın dönüşümünü daha bütöncöl biçimde kavramaya katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Acılar, Ali - Mersin, Sevinç. “Üniversite Öğrencilerinin Facebook Kullanımı ile Mahremiyet Kaygısı Arasındaki İlişki”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/54 (2015), 103-114. <https://doi.org/10.17755/esosder.71918>
- Akgül, Mahmut. “Sosyal Ağlarda Mahremiyetin Dönüşümü: Instagram Örneği”. *Academic Journal of Information Technology* 10/38 (2019), 75-114.
- Akgül, Mahmut - Hekimoğlu Toprak, Hande. “Sosyal Ağlarda Mahremiyetin Dönüşümü: Instagram Örneği”. *AJIT-E: Academic Journal of Information Technology* 10/38 (2019), 75-114. <https://doi.org/10.5824/1309-1581.2019.3.004.x>
- Aric, Handan Yalvaç vd. “The Effect of Religious Values on Self-Control: Social Media Use”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (2025), 1-28.
- Arıcan, Sümeyra - Arıcı, Handan. “Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 1062-1106. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1020477>
- Braun, Virginia - Clarke, Victoria. “Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı”. *Journal of Qualitative Research in Education* 7/2 (30 Nisan 2019), 873-898. <https://doi.org/10.14689/issn.2148-2624.1.7c.2s.17m>
- Campbell, H. A. “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society”. *Journal of the American Academy of Religion* 80/1 (2012), 64-93. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr074>
- Campbell, Heidi A. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media*. ed. Ruth Tsuria. London and New York: Routledge, 2021.
- Cevherli, Kübra - Şentepe, Ayşe. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”. *Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri*. ed. Abdullah İnce. 123-143. Ensar Neşriyat, 2016.
- Creswell, John W. - Creswell, J. David. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. SAGE Publications, 2017.
- Dalaylı, Feyza. “Evaluation of Generation Z and Influencer Interaction in the Scope of Religious and Cultural Values”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/3 (2023), 769-785.
- Demir, Mustafa. *Dini Bilgi Edinme Kaynağı Olarak Sosyal Medya (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Dereli, Mustafa Derviş. “Dini Yönelim Düzeyi ile Sosyal Medyada Dini İçerikli Paylaşım Tutumu Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği”. *Erciyes İletişim Dergisi* 9/2 (2022), 1005-1029. <https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.1119333>
- Ergen, Yunus. “Religious Digital Creatives in Türkiye: A Research on the Axis of Algorithmic Authority”. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 46 (2024), 23-44. <https://doi.org/10.17829/turcom.1488194>
- Gezginci, Gamze - Işıklı, Şevki. “Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 111-133.
- Haberli, Mehmet. “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 307-315.
- Haberli, Mehmet. “Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenereasyonu Üzerine Bir Değerlendirme”. *I. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi 23-25 Kasım 2018*. ed. Mustafa Yiğitoğlu. 640-648. Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Hjarvard, Stig. “The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change”. *Culture and Religion* 12/2 (2011), 19-135.
- Hjarvard, Stig. *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203155363>

- İstanbul Planlama Ajansı. *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması 2024*. İPA, 2024. <https://ipa.istanbul>
- Jamil, M vd. "Virtual Ummah and Religious Movement Contestation: Identity and Discourse". Jakarta, Indonesia: EAI, 2020. <https://doi.org/10.4108/eai.1-10-2019.2291667>
- Kalaman, Sefer. "Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü Facebook Türkiye Örneği". *Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2017), 1-31. <https://doi.org/10.17361/UHIVE.2017.1.0011>
- Koca, Hüseyin Kasım - Mücahit, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımındaki Mahremiyet Algısı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (29 Haziran 2023), 7-32. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1208161>
- Kütükoğlu, Elif. *Sosyal Medyadaki Mahremiyet Algısının Belirlenmesi: X, Y ve Z Kuşakları Üzerinde Bir Araştırma*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Marei, Fouad Gehad. "God's Influencers: How Social Media Users Shape Religion and Pious Self-Fashioning". *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 13/2 (2024), 143-172.
- Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık". *Din Bilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2006), 17-35.
- Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2016), 125-167.
- Öztürk, Fatma Dolunay - Tosun, Aybice. "Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması". *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/2 (2021), 607-630. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1009036>
- Prensky, Marc. "Digital Natives, Digital Immigrants Part 2: Do They Really Think Differently?" *On the horizon* 9/6 (2001), 1-6. <https://doi.org/10.1108/10748120110424816>
- Sarıtunç, Berrin. *Üniversite Gençliğinin Din ve Değerler Eğitimi Açısından Sosyal Medya Deneyimi (Bursa Uludağ Üniversitesi Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Sayan, Yunus Emre. "Diyabet İşleri Başkanlığı'nın Sosyal Medya Kullanımı: Başkanlık ve Birimleri Üzerine Bir Araştırma". *Journal of Media and Religion Studies* 4/2 (2021), 317-340. <https://doi.org/10.47951/mediad.1006864>
- Şutanrıkulu, Gülreyhan. "Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık: Derleme". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 979-1017. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1518606>
- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434.
- TÜİK. *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2024*. Türkiye İstatistik Kurumu, 27 Ağustos 2024. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2024-53492](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2024-53492)
- Türkiye Cumhuriyeti Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. "Bakanımız Göktaş'tan 15 yaş altına yönelik sosyal medya düzenlemesine ilişkin açıklama". 07 Ocak 2026. Erişim 07 Ocak 2026. <http://www.aile.gov.tr/haberler/bakanimiz-goktastan-15-yas-altina-yonelik-sosyal-medya-duzenlemesine-iliskin-aciklama/>
- Utma, Seçil. "Dindarlığın Değişen Yüzü: Dinin Popülerleşmesi ve Sosyal Medya Dindarlığı". *Journal of International Social Research* 12/64 (2019), 894-902. <https://doi.org/10.17719/jisr.2019.3407>
- Varol, Seher. *Lise Öğrencilerinin Din Algısı Üzerinde Sosyal Medyanın Rolü (Ordu/ Altınordu Örneği)*. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Varsak, Osman. *Sosyal Medya Kullanımının Dini İnanç ve Davranışla İlişkisi (Bursa Lise Öğrencileri Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi., 2023.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. ed. Roth - Claus Wittich. London: University of California Press, 1978.
- Yavuz, Sefer. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Dini Paylaşım Tutumları". *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 37-64. <https://doi.org/10.15745/da.718131>



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

cuid.cumhuriyet.edu.tr

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

An Averroistic Text on Intellect: The Treatise Entitled De Intellectu by Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Rushd

Mehmet Dugan^{1,a,*}

¹ Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Logic, Antalya/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 07/04/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

During the High Scholastic period, the majority of discussions concerning the intellect were conducted with the aim of avoiding conflict with Christian thought. Alongside this, some thinkers were also interested in how this issue could be treated from a purely philosophical perspective. In this sense, Averroes' Long Commentary on the De anima of Aristotle (LCDA) is one of the influential and controversial philosophical texts that triggered intense debates on the nature of the intellect in the thirteenth-century Latin world. This study concerns a short treatise known in Latin as De intellectu and attributed to the son of Averroes, Abū Muḥammad ‘Abdallāh. Although an Arabic copy of the treatise has survived to the present day, its Latin and Hebrew translations circulates widely in Europe. Indeed, in some collections, more than one copy is preserved. This situation shows that the treatise was regarded important in certain respects by Christian and Jewish scholarly circles. Similarly, the fact that this treatise was translated into Latin in the first half of the thirteenth century also indicates the intense interest of Christian thinkers in the question of the intellect. The treatise deals briefly and concisely with the analogy between intellect and sense perception, the activity of the active intellect, and the relation between potentiality and actuality. Arguments on these matters are strengthened by quotations from Alexander of Aphrodisias and Themistius, early commentators on Aristotle. This study examines whether the treatise reflects an Averroist conception of the intellect. In this context, the treatise is compared with the third book of the LCDA, which was translated into Latin in the thirteenth century. In this comparison, semantic similarity analysis, one of the methods of the digital humanities, was applied to test the relationship between Abū Muḥammad ‘Abdallāh's treatise De intellectu and the third book of Averroes' Long Commentary on Aristotle's De Anima. At the center of this methodological approach lies the aim of identifying conceptual and contextual overlaps between the two Latin texts by focusing on semantic similarity rather than on direct word matching. The similarity scores obtained through this method were evaluated as guiding indicators and were subjected to manual review to increase accuracy. Through this mixed approach, the claim in the literature that the treatise displays an Averroist approach was evaluated by means of both traditional close reading and digital methods. The findings show that the treatise is conceptually and contextually similar to the LCDA and is a summary of Averroes' theory of the intellect. However, it is also clear that Abū Muḥammad ‘Abdallāh did not merely provide a summary, but also presented a text that brings together, within a certain unity, arguments found in different parts of the Long Commentary. As a result, this study demonstrates, through close reading supported by the quantitative data provided by digital methods, that the treatise functioned as an introductory text on the Averroes' doctrine of the intellect for Latin thinkers.

Keywords: Islamic Philosophy, Abū Muḥammad ‘Abdallāh, Averroes, On the Intellect, Digital Humanities.

Akıl Üzerine İbn Rüşdcü Bir Metin: Ebû Muhammed Abdullah İbn Rüşd'ün *De Intellectu* Başlıklı Risâlesi

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 07/04/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Yüksek skolastik dönemde akıl hakkındaki tartışmaların ekseriyeti Hristiyan düşüncesi ile çelişmemek amacıyla yürütülüyordu. Bunun yanı sıra bazı düşünürler de bu konunun salt felsefi açıdan nasıl ele alınabileceği ile ilgilenmekteydi. Bu anlamda İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *De Anima*'sına yazdığı büyük şerh 13. yüzyıl Latin dünyasında aklın doğası üzerine yoğun tartışmaları tetikleyen etkili ve tartışmalı felsefi metinlerden biridir. Bu çalışma İbn Rüşd'ün oğlu Ebû Muhammed Abdullah'a ait olduğu düşünülen ve Latince *De intellectu* başlığı ile bilinen kısa bir risâle hakkındadır. Risâlenin günümüze bir Arapça nüshası ulaşmasına karşın Latince ve İbranice tercümeleri Avrupa'ya yayılmış durumdadır. Hatta bazı koleksiyonlarda birden fazla kopyası bulunmaktadır. Bu durum Hristiyan ve Yahudi ilmi çevrelerce belli açılardan önemsendiğini göstermektedir. Aynı şekilde bu risâlenin 13. yüzyılın ilk yarısında Latinceye çevrilmesi de Hristiyan düşünürlerin akıl konusuna yoğun ilgisini gösterir niteliktedir. Risâle akıl-duyu analogisi, faal aklın faaliyeti ve kuvve-fil ilişkisini kısaca ve öz bir biçimde işlemiştir. Bu konulardaki argümanlar Aristoteles'in erken şârihleri İskender ve Themistius'un alıntılarıyla güçlendirilmiştir. Çalışmada risâlenin İbn Rüşdcü akıl anlayışını yansıtır yansıtmadığı incelenmiştir. Bu bağlamda risâlenin 13. yüzyılda Latinceye tercüme edilen Büyük Şerh ile karşılaştırılması yapılmıştır. Bu karşılaştırmada Ebû Muhammed Abdullah'ın *De intellectu* adlı risâlesi ile İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *De Anima*'sına yazdığı büyük şerhinin III. kitabı arasındaki ilişkiyi test etmek için dijital beşeri bilimler yöntemlerinden biri olan semantik benzerlik analizi uygulanmıştır. Bu yöntemsel yaklaşımın merkezinde iki Latince metin arasındaki kavramsal ve bağlamsal örtüşmeleri belirlemek için birebir sözcük eşleştirmesinin ötesine geçerek anlamsal benzerliğe odaklanmak yer almaktadır. Bu yöntemde elde edilen benzerlik puanları yönlendirici göstergeler olarak değerlendirilmiş ve doğruluğu arttırmak için manuel bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu karma yaklaşım aracılığıyla risâlenin literatürdeki İbn Rüşdcü bir yaklaşım sergilediği yönündeki iddiası hem geleneksel yakın okuma hem de dijital yöntemler ile değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgular, risâlenin Büyük Şerh ile kavramsal ve bağlamsal benzerlik içinde olduğunu ve İbn Rüşdcü akıl teorisinin kısa bir özeti olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Ebû Muhammed Abdullah'ın bu risâle ile sadece bir özet yapmadığı aynı zamanda Büyük Şerh'in farklı yerlerinde bulunan argümanları belirli bir bütünlük içinde bir araya getiren bir metin ortaya koyduğu görülmektedir. Sonuç olarak bu çalışma dijital yöntemlerin sağladığı nicel verilerle desteklenen yakın okuma sonucunda risâlenin Latin düşünürler nezdinde İbn Rüşdcü akıl üzerine bir giriş metni niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Ebû Muhammed Abdullah, İbn Rüşd, Akıl Üzerine, Dijital Beşeri Bilimler.

^a  mehmetdugan@akdeniz.edu.tr

 0000-0002-9745-4249

Citation / Atıf: Dugan, Mehmet . “Akıl Üzerine İbn Rüşdcü Bir Metin: Ebû Muhammed Abdullah İbn Rüşd'ün *De Intellectu* Başlıklı Risâlesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 63-79. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863843>

Introduction

Averroes, an important figure in Islamic thought, was a philosopher who lived in Andalusia in the 12th century. The philosopher had a significant influence on Christian and Jewish thought in various ways. Most of his works were translated into Latin and Hebrew. However, it is difficult to say that he had such an influence on Islamic thought. Commonly known in the West as Averroes, he came to prominence in the Latin world because of his commentaries on Aristotle's works. Most modern researchers describe Averroes as the most famous and productive of Aristotle's commentators. His thirty-eight commentaries on Aristotle clearly support this statement.¹ These commentaries were written at three levels: short, middle, and long. They led to him being known as *Commentator* in the Latin world and *Shāriḥ* among Islamic thinkers.²

Averroes also wrote commentaries on specific works at different levels. He applied this three-level commentary structure to each of the following texts: *De caelo*, *Physica*, *De anima*, *Metaphysica*, and *Analytica posteriora*. The commentaries on the first four works here are among the first works to be translated into Latin.³ The commentaries were translated by Michael Scotus between 1220 and 1235 and were highly valued by thirteenth-century scholastic thinkers, but the commentaries also led to major debates. It can be said that the most debated topic was intellect. The thesis of the unity of intellect, most associated with Averroism in the Middle Ages and the Renaissance, derives from Averroes' *Long Commentary on the De anima of Aristotle (LCDA)*.⁴ This commentary was translated into Latin as early as the first half of the thirteenth century. It was criticized by thinkers such as Thomas Aquinas, Albertus Magnus, and Bonaventura on the grounds that it was incompatible with Christian thought.⁵

Modern studies on Averroes' theory of the intellect are extensive, particularly in the context of Medieval debates concerning his *LCDA*. Crawford's critical edition (1953) has served as a reference point for later studies. Taylor's English translation (2009) has enabled detailed discussion. The argument of the unity of the intellect in Latin Medieval philosophy has led to the publication of substantial secondary literature on the debates, condemnations, and the responses of scholastic thinkers mostly in Paris. In the same year as Taylor's translation, Dönmez discussed in his book the unity of the intellect in thirteenth-century Latin thought by comparing the views of Siger of Brabant and Thomas Aquinas on it. Recent studies such as Ogden's systematic work titled *Averroes on Intellect* (2022) in relation to Aristotelian psychology and Thomas Aquinas' critique help map the internal structure of the unity thesis and the argumentative positions assigned to the material and agent intellect. More focused contributions have shown that the key nodes of the disagreement concern issue such as conjunction and the relation between the material and agent intellect. Az's work (2021) is valuable for situating later Latin objections against Averroes' arguments. In sum, the studies cited here, along with many others, focus primarily on Averroes' theory of the intellect and its medieval reception.

The treatise discussed in this article, however, has remained largely unexamined apart from its critical edition even though it is among the earliest texts on intellect translated into Latin in connection with Averroes. It has been attributed to his son, Abū Muḥammad 'Abdallāh. Charles Burnett and

¹ Taneli Kukkonen, "Ibn Rushd, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḥafīd (Averroes)," *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund (Dordrecht: Springer Netherlands, 2020), 780.

² For a recent critical study on Averroes' commentaries, see Steven Harvey, "Unfounded Assumptions: Reassessing the Differences among Averroes' Three Kinds of Aristotelian Commentaries," *Contextualizing Premodern Philosophy: Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions*, ed. Katja Krause et al. (New York: Routledge, 2023), 471–494.

³ Dag Nikolaus Hasse, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2010), 30; Charles Burnett, "Arabic Philosophical Works Translated into Latin," *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 2/814–822.

⁴ Kara Richardson, "Averroism," *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund - Benjamin Hill (New York: Routledge, 2017), 140.

⁵ For various comparisons and further information on the nature of the issue, see Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 87–228.

Mauro Zonta edited and published the treatise, known as *De intellectu*⁶, including its Latin and Hebrew translations and a late Arabic copy. The Latin text used in this study is also based on that publication. This study examines the author, translations, and subject of the treatise, and compares it with Averroes' *LCDA* by using a hybrid methodology.

1. The Unity of the Intellect and Medieval Debates

After Averroes' death in 1198, the fate of his original works is controversial. The Arabic originals of some of his writings are no longer extant. In some cases, the Latin translation, the Hebrew translation, or both have survived to the present day. One of these is his *LCDA*. In this commentary, Averroes' theory of the intellect was severely criticized by Christian scholars. The most controversial view is Averroes' argument in his *LCDA* that the material intellect is one and the same for all human beings: "On the basis of this account, we have held the opinion that the material intellect is one for all human beings and also on the basis of this we have held the opinion that the human species is eternal, as was explained in other places."⁷

It has been assumed that accepting a material intellect for all men implies the rejection of individual immortality.⁸ The material intellect, in his theory, is described as eternal and separate, and it does not multiply according to the number of human individuals.⁹ Thus, Averroes was labeled a heretic in the Latin world on the grounds that this contradicted Christian belief.¹⁰ It should also be noted that Averroes' other commentaries or theological works put forward views on the intellect that differ from his statement here.¹¹ However, since these works had not yet been translated in the thirteenth century, scholastic thinkers based their views on this subject on Averroes' arguments in the *LCDA*. It is unclear to what extent Averroes' works that had not yet been translated, were known to scholastic thinkers. Even though it is known that a multilingual intellectual environment existed, one must be cautious when assessing the debates of the period.¹²

Debates about intellect in the thirteenth century were shaped by philosophical questions. Foremost among these questions was the relationship between the soul and the body. The issues addressed included whether the soul is a separate substance that is a determinate particular (*hoc aliquid*). If it is accepted as a substance, the question arises as to how it can also be the form of the body, and how the separate soul and body constitute a human being. A further question is whether the soul is simple or composite. If the soul's composition stems from matter and form, the focus was also given to how it could be as the form of the body was also addressed. Another question central to these discussions relates to the origin of the soul. The question of whether the soul is hereditary (*ex traduce*) was discussed, and thinkers have predominantly declared that it is not. This brings up the question of how the rational soul relates to the vegetative and sensitive souls. In particular, it has been debated how the immortality of the soul can be understood when a person possesses a composite soul consisting

⁶ Only the list of translations from Arabic into Latin by Burnett is mentioned. See Charles Burnett, "Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe," *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005), 400.

⁷ Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, trans. Richard C. Taylor (New Haven, London: Yale University Press, 2009), 324; For how Averroes formulates his argument, see Stephen R. Ogden, *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas' Critique* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 75–108.

⁸ Müfit Selim Saruhan, "İbn Sînâ and Ibn Rushd's Conceptions of the Soul in Light of Aristotle's Theory of Four Causes," *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 11/2 (2025), 239–240.

⁹ For further information on how human individuals think according to Averroes, see Fevzi Yiğit, "İbn Rüşd'de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 443–458.

¹⁰ Süleyman Dönmez, *Akıl Birlikten Çokluğa Yolculuğu: 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü Bağlamında Akılın ya da Akılların Birliği Problemi* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2009), 31–32.

¹¹ For the similarities and differences regarding Averroes' views in his three commentaries on the *De Anima*, see Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 83–86.

¹² Tony Dodd states that the profound intellectual separation regarding this issue was caused by the fact that only Averroes' *Long Commentary* was accessible at the time. For according to him, if his other works also been translated, a significant portion of the conflict between the members of the Faculty of Arts and the theologians could have been avoided. See Tony Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher: An Examination of His Views on the Relationship of Philosophy and Theology* (Lewiston, NY: The Edwin Mellen press, 1998), 206–207.

of both vegetative and sensitive, which is hereditary and corruptible, and the separate rational soul. In addition, the issue has been addressed in terms of terminological problems and the interpretation of Aristotle's statements. In this sense, questions have arisen regarding the nature of the active intellect and its relationship with the rational soul. Those questions include whether there is only one possible intellect for the entire human species or whether it multiplies according to the number of human individuals, and what is meant by the expression separate intellect.¹³

This issue is based on Aristotle's work, translated into Latin as *De anima*. The most complicated issue in this work is the nature of the intellect and its relationship with the human body. From this perspective, the third book of *De anima* is at the center of the debate.¹⁴ The passages Aristotle left unclear were interpreted by thinkers and reconciled in a way that did not contradict their own beliefs. For this reason, Averroes' views have been criticized by both the Church and Christian thinkers on the grounds that they contradict Christian belief. Some of the prominent thinkers of the time, such as Albertus Magnus, Siger of Brabant, and Thomas Aquinas, wrote independent works on the subject. Albertus Magnus criticized Averroes' views in *De homine* and *De anima*, then wrote a work entitled *De unitate intellectus*.¹⁵ During the same period, Bonaventura's sermons against the unity of the intellect and the other theses he considered heretical were influential. At the peak of the debates, in 1270, Thomas Aquinas wrote a work, again titled *De unitate intellectus*. This work responds to Siger's *Quaestiones in tertium de anima*.¹⁶ Some of the articles in the condemnations published by the Bishop of Paris Étienne Tempier, in 1270 and 1277, also directly target the thesis known as the unity of the intellect.¹⁷ The very first article of the 1270 condemnation is directed at the thesis of the unity of the intellect: "Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero."¹⁸ Furthermore, from the Middle Ages to the Renaissance, Averroism was identified with the thesis of the unity of the intellect. It was even considered sufficient for someone to advocate this view in order to be regarded as an Averroist. Considering the historical context, it may be argued that the unity of the intellect is the key thesis of Averroism.¹⁹

Despite the importance of the thesis of the unity of the intellect, it would be incomplete to view Averroes' influence on scholastic thought solely through this thesis. To limit the discussion only to the relationship between the soul and the intellect would mean disregarding his works in the fields of logic, physics, and metaphysics. However, this thesis is at the center of the debates directed at Averroes and his followers, which largely shaped the widespread belief that he was a heretic.²⁰ In this case, it is noteworthy that even a treatise written from an Averroistic perspective was translated into Latin.

¹³ Richard C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century* (Leiden: Brill, 1995), 10–12.

¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trans. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 186–193.

¹⁵ James A. Weisheipl, "The Life and Works of St. Albert the Great," *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, ed. James A. Weisheipl (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980), 34; the title of the work in question is controversial. On this matter, see Henryk Anzulewicz, "Einleitung," *De Unitate Intellectus. Über Die Einzigkeit Des Intellekts* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2022), 11–15.

¹⁶ For details, see Dönmez, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*, 126–133; Şenol Korkut, "Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar," *İslam Araştırmaları* 4/1 (2011), 96–99.

¹⁷ Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, 231–241.

¹⁸ *Chartularium Universitatis Parisiensis: Sub Auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium*, ed. Heinrich Denifle - Emile Chatelaine (Paris: Delalain, 1889), 1/486–487: "That the intellect of all human beings is the same and one numerically."

¹⁹ Dag Nikolaus Hasse, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021); Dag Nikolaus Hasse, "Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy," *Averroes et les averroïsmes juif et latin*, ed. J.-B. Brenet, Textes et Etudes du Moyen Âge (Turnhout: Brepols Publishers, 2007), 40/307–331.

²⁰ Dag Nikolaus Hasse, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance* (Cambridge, London: Harvard University Press, 2016), 191; while it is observed that this is sometimes referred to as monopsychism in the literature, it should be noted that some scholars approach this term with caution, since the thesis of the unity of the intellect concerns the intellectual aspect of the soul rather than the soul directly. For, considered in this light, the correct term would be expected to be mononousism.

2. The Author and Translations of the Treatise

This treatise, one of the texts translated from Arabic for Medieval debates on the intellect, is attributed to Averroes' son, Abū Muḥammad 'Abdallāh. Although he remains a relatively obscure figure, he is mentioned in several sources of the period. The physician and historian Ibn Abi Usabi'a reports that Averroes had more than one son, mentioning only Abū Muḥammad 'Abdallāh by name, the author of this treatise. He states that Abū Muḥammad 'Abdallāh was a good physician, while the others specialized in law and served as judges.²¹ Giles of Rome reports that Averroes' sons were in the court of King Frederick II of Sicily. However, Ernest Renan points out that this contradicted the statements of historians of the period.²² According to Ibn Abi Usabi'a, Abū Muḥammad 'Abdallāh served as a court physician to Caliph Muhammad al-Nasir. In contrast, Charles Burnett states that this possibility should be taken seriously, even if it is weak. Moreover, he notes that the information in the biographies of the period is not sufficient to provide evidence whether Averroes' sons stayed at the court of Frederick II.²³

Although our knowledge of the life of Abū Muḥammad 'Abdallāh is limited, his treatise on intellect has survived to the present day in Arabic, Latin, and Hebrew. The Latin translation is dated to before 1240 by an unknown translator.²⁴ This is inferred from the fact that a copy of the translation was prepared for Richard de Fournival, a traveler and philosopher who lived in the thirteenth century.²⁵ The Hebrew translation was made by Samuel ibn Tibbon. Considering that the translator died around 1230, it can be said that the translations into both languages were made during the same period as the *LCDA*. While multiple copies of the Latin and Hebrew translations exist, only one Arabic manuscript has survived to the present day.²⁶

Arabic Spain, Madrid, Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, 884, 78v-81r
Latin Belgium, Brussels, Bibliothèque royale de Belgique, 1871-1877, 132r-133r France, Montpellier, Bibliothèque Universitaire Historique de Médecine, 33, 139r-140v France, Montpellier, Bibliothèque Universitaire Historique de Médecine, 33, 82v-84v France, Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14385, 170v-171r France, Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 16602, 111v-113v France, Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 6510, 291r-292r Italy, Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VI 52, 324v-326r Italy, Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. VI 53, 58r-59v United Kingdom, Oxford, Bodleian Library, Lat. misc. b.18 Vatican, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1046, 15r-16r Vatican, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 220, 198r-198r Vatican, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2090, 115v-118r
Hebrew France, Paris, Bibliothèque Nationale, héb. 1062 France, Paris, Bibliothèque Nationale, héb. 986, 75v-84v

²¹ Ibn Abī Uṣaybi'ah, *Literary History of Medicine: The 'Uyūn al-Anbā' Fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā' of Ibn Abī Uṣaybi'ah*, ed. Emilie Savage-Smith et al. (Leiden, Boston: Brill, 2024), 3/1117–1118, 1124; Hans Daiber - Helga Daiber, *From the Greeks to the Arabs and Beyond: Islamic Philosophy* (Leiden, Boston: Brill, 2021), 2/611–612.

²² Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük: Tarihsel Deneme*, trans. Ayşe Meral (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 208–209.

²³ Charles Burnett, "The 'Sons of Averroes with the Emperor Frederick' and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd," *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Jan Aertsen - Gerhard Endress (Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999), 267.

²⁴ *De intellectu* (Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, lat. 16602).

²⁵ Richard de Fournival mentions a collection (No. 70) containing this treatise in his *Biblionomia*, in which he provides a list of the works in his library. See Richard de Fournival, *Biblionomia Richardi de Furnivalle, Cancellarii Ambianensis* (Paris: Blanc-Pascal, 1884), 16.

²⁶ For detailed information about the manuscripts, see "DARE Viewer" (Accessed January 12, 2026).

Germany, Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.hebr. 387, 46r-53v
Hungary, Budapest, Magyar Tudományok Akadémia, Kaufmann A 285, 197-199
Italy, Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 02.51
Italy, Parma, Biblioteca Palatina, Parm. 2182, 1r-152v
Italy, Parma, Biblioteca Palatina, Parm. 2349, x-65r
Italy, Parma, Biblioteca Palatina, Parm. 3477, 140v-144r
Italy, Rome, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, Or. 52, 171v-180v
Russia, St. Petersburg, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy, B 191
Spain, Madrid, Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, G-II-2, 154r-159r
United Kingdom, Oxford, Bodleian Library, Opp. 585, 88r-94r
United Kingdom, Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. Qu. 10, 107r-109v
Vatican, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 88

Table 1. Arabic, Latin, and Hebrew copies of the treatise

As can be seen from the table, the Latin and Hebrew translations of the treatise have spread throughout Europe. In fact, some collections contain multiple copies. This suggests that the treatise was considered important in certain respects by Christian and Jewish scholars. Despite the existence of only one Arabic copy, the fact that there are numerous copies in the other two languages demonstrates that the treatise was influential. Considering the points mentioned above, it can be said that these translations reflect the interest of Christian and Jewish scholars in the nature of the intellect. This treatise, along with its Arabic, Hebrew, and Latin versions, was edited by Charles Burnett and Mauro Zonta.²⁷

3. Subject of the Treatise

The title of the treatise is given as *De intellectu (On the Intellect)* in an early Latin manuscript.²⁸ The treatise, also known by its Arabic title, “هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم”²⁹, is a short text on the intellect. Abū Muḥammad ‘Abdallāh states that he wrote the treatise at his father’s request and that he hopes to attain God’s grace.³⁰ In this regard, the treatise is considered in the literature to have an Averroistic orientation.³¹ As the title suggests, the fundamental question of the treatise is whether the active intellect unites with the material intellect whilst it is clothed with the body. Abū Muḥammad ‘Abdallāh aims to explain all the comprehensible ways and solid proofs regarding this question, which he defines as the supreme happiness in the treatise, and addresses various opinions. In this respect, three ways are put forward in the treatise to resolve this question.

The first way is attributed to Alexander of Aphrodisias. According to him, there is a similarity between intellect and sensation. For, as in sensation, there are three things in intellect: i) the material intellect, ii) the intellect *in habitu*, iii) a thing actually outside the soul. Similarly, in sensation there are three things: i) the sensing power, ii) something, the perceived-sensed object, actually outside the soul, iii) the form that sensing power takes from the thing it perceives. Thus, what is perceived by the material intellect is like what is sensed. Since no actual intellect exists outside the soul, it is necessary that the thing toward which the potential intellect is directed be an actual intellect. The potential

²⁷ Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Rušd, “On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect Whilst It Is Clothed with the Body: A Critical Edition of the Three Extant Medieval Versions, Together with an English Translation,” trans. Charles Burnett - Mauro Zonta, *Archives d’histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Age* 67 (2000), 296–297.

²⁸ Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Rušd, *De intellectu* (Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, lat. 6510), fol. 111v.

²⁹ The title in English is that “On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body.”

³⁰ As it is understood from the text, he wrote the treatise at his father’s request. However, in §4, the expression appears in the plural. Drawing attention to this point, Charles Burnett notes that it is unclear whether this is out of respect or whether he is referring to other teachers along with his father. See Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Rušd, “On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect,” 299.

³¹ Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Rušd, “On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect,” 296.

intellect first thinks the forms of material beings imperfectly, that is, in a deficient state; it then thinks the active intellect perfectly. Therefore, it is called the acquired intellect. The intellect *in habitu* has a nobler existence than material beings but a lower one than the active intellect. It occupies an intermediary position between the two. Alexander, in his *De intellectu*, emphasizes its reliability based on Aristotle's adoption of this way. Abū Muḥammad 'Abdallāh's argument here is addressed through Alexander's analogy between the intellect and the soul. Averroes also uses this analogy in his LCDA, aiming to make the subject more understandable by explaining the abstract problem of the intellect through the more concrete example of sensation.

The second way is based on Aristotle's threefold classification in *De anima*. Here, a distinction is made between potential (material) intellect, the intellect *in habitu*, and the active intellect. The active intellect has two activities. The first is that it thinks its own essence, like other separate intellects. The second is that it brings potential intelligibles, which are in the material intellect, from potentiality to actuality. The second is because it conjoins with the human and becomes like his form. Thus, one thinks by means of it when the human wishes. Abū Muḥammad 'Abdallāh states that Themistius' expression, "I write what I write by means of it" indicates this situation. When the human thinks all intelligibles which are the intellect *in habitu*, when no potential intelligible remains for it to bring into actuality, it is necessary for the active intellect to think its own essence. So, this is the final cause of the human. The intellect *in habitu* is theoretical and holds a noble station. Therefore, it is necessary for it to pass from potentiality to actuality. However, the active intellect is more noble than it, because the active intellect brings it into actuality and is prior to it. For the final cause is more noble than that which precedes it. When Abū Muḥammad 'Abdallāh explains this way, his admiration for this order as a manifestation of divine wisdom may indicate that he saw this argument as more central and important.

The third way is grounded in the concepts of potentiality and actuality. The material intellect is potential by nature and ultimately perfects itself towards the actual intellect. This is because potentiality cannot exist without actuality. Therefore, it becomes necessary for this potentiality to think the active intellect, and this is called the acquired intellect. The intellect *in habitu* is also not an actual intellect, but a potential intellect. This intellect thinks the potential intelligibles as theoretical knowledge. The intellect *in habitu* differs from sensation because sensation is actual. Although sensation, in terms of being actual, is higher than intellect, which is potential, intellect is superior to sensation in terms of being universal. This is explained by simple reasoning. The intellect is universal, and the universal is potential, while the sensed is particular, and the particular is actual. The essential property of the material intellect is to think the actual intellect. This requires it to first think something that is not actual. This situation is confirmed, according to Abū Muḥammad 'Abdallāh, by citing Themistius' statement. If the material intellect thinks that which is not intellect *per se*, it should even more so understand that which is intellect *per se*. Furthermore, the potentiality of the material intellect is likened to a child's ability to walk, citing Alexander of Aphrodisias' example. Just as the potentiality for walking ultimately reaches actual walking, the potentiality in the material intellect ultimately reaches actuality, that is, to the point where it thinks the separate intellects. Thus, the human intellect completes itself by progressing from potentiality to actuality, and in this progression, it always moves toward a higher level. The key point here is the Aristotelian principle that potentiality must be directed toward actuality to complete itself and cannot exist without reaching it. Consequently, the existence of the material intellect makes it metaphysically necessary for it to complete its own potential by ultimately achieving conjunction with the active intellect.

At the end of the treatise, it is emphasized that the human is superior to other beings due to his intellectual perfection. The human establishes a link between sensible beings and the separate intellects, thereby elevating himself to a position where all beings serve him. Thus, the activity of knowing is set forth not only as a theoretical perfection but also as the purpose of human creation and a way of attaining the supreme happiness.

4. Methodology

This study employs a hybrid methodology by integrating traditional philological analysis with computational techniques from the digital humanities. The aim is to examine the doctrinal relationship between Abū Muḥammad ‘Abdallāh’s treatise *De intellectu* and the third book of *LCDA*. The treatise is considered in the literature as having an Averroistic orientation. To test the validity of this claim, vector-based semantic similarity analysis was employed as a complement to traditional close reading. This approach to semantic similarity moves beyond word-by-word matching to identify conceptual and contextual overlaps between the texts.

To this end, both texts were converted into plain-text format. Medieval Latin variants that could negatively affect the analysis were normalized. Selected passages from *De intellectu* were used as query units and systematically compared with the entirety of the third book of the *LCDA*. Textual passages were represented as vector embeddings, and semantic proximity was quantified using cosine similarity, and a similarity score was calculated for each comparison. The scores were not considered absolute; all high-scoring correspondences were manually subjected to philological verification.

5. A Comparison of the Treatise with Averroes’ *LCDA*

Averroes’ *LCDA* was one of the first of his works to be translated and one of the most frequently referenced in the Latin world. Although some of the views put forward in this commentary were rejected by Christian scholars, it has become an important reference point for understanding and interpreting Aristotle. Writing commentary on Aristotle is a long-standing tradition, and the *LCDA* is among the most important ones. The *LCDA*, in a sense, was written to clarify the passages concerning the soul that Aristotle had left uncertain. Averroes states in this work that “The reason for that uncertainty and labor, however, is that we find no account by Aristotle concerning this intention, although Aristotle did promise to explain this.”³² Abū Muḥammad ‘Abdallāh also states that he wrote this treatise to provide solid proofs on this issue. Echoing Averroes, the author likewise contends in the treatise that the solution Aristotle promised to provide in *De anima* had not reached him either. What Aristotle promised, therefore, was an explanation of the nature and existence of the soul and what belongs to it. Aristotle had noted from the very beginning that this was a complex subject.³³ Averroes also refers to this situation in his commentary, discussing the difficulty of asserting views on the soul.³⁴

5.1. Textual Concordances

As can be seen, this treatise is a short text. Some long and detailed sections found in the *LCDA* are presented in a shorter and more concise manner in the treatise. This is because the issues are addressed at greater length, with more layers and in greater detail in Averroes’ commentary. Unlike in the treatise, the idea that the knowing intellect *in habitu* holds an intermediary position is not presented as a direct definition. Instead, it emerges because of the exposition regarding its function and hierarchical structure. The treatise focuses on the topics covered in the third book of the *LCDA*. The table below shows the similarities between the two texts. The left column contains the section taken from the treatise, while the right column contains the corresponding section from the *LCDA*.³⁵

Section	De intellectu	Long Commentary on the De Anima
1	[2] Et hec est illa questio quam Philosophus in libro De anima promiserat declarare et adhuc ad nos non pervenit id.	{487} Causa autem istius ambiguitatis et laboris est quia nullum sermonem ab

³² Averroes, *LCDA*, 388.

³³ Averroes, *LCDA*, 388.

³⁴ Averroes, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, critical ed. F. Stuart Crawford (Cambridge, Massachusetts: Mediaeval Academy of America, 1953), 7–8.

³⁵ Numbers in square brackets, e.g. [1] refer to the section numbers assigned by the editor in following publication, see Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Ruṣd, “On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect”; Numbers in curly brackets, e.g. {487} refer to the page numbers assigned by the editor of the following publication, see Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*.

		Aristotele invenimus in hac intentione, sed tamen Aristoteles promisit hoc declarare.
2	[8] ...iam est probatum ibi quod maneries intellectus est similis maneriei sensus...	{381} Et erit dispositio eius secundum similitudinem: sicut sentiens apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia. {438-439} ...iam est probatum ibi quod maneries intellectus est similis maneriei sensus...
3	[8] ...et ita convenit esse in intellectu quod sint in ipso tria, scilicet potencia recipiens et est intellectus materialis et comparatur virtuti sensibili in sensu, et res alia quam predicta potencia suscipit et similiter comparatur rei quam suscipit potencia sensibilis de re que sentitur et hic est intellectus theoreticus et ipse est intellectus in habitu, et res tertia que est extra animam in actu et hoc est id quod est eiusdem gradus in apprehensione intellectus cum re que sentitur in apprehensione sensibili, adeo quod res quam comprehendit intellectus materialis sit intellectus qui sit similis rei sensate. [13] Et dicamus quod iam demonstratum est in libro De anima quod sunt intellectus tres, scilicet intellectus in potencia et hic est intellectus materialis, et intellectus alius cum quo perficitur iste primus et ipse est intellectus qui est in habitu, et intellectus sive intelligencia operans et hic est ipse qui facit res intelligibiles in potencia intelligibiles esse in actu.	{437} Et cum necesse est inveniri in parte anime que dicitur intellectus istas tres differentias, necesse est ut in ea sit pars que dicitur intellectus secundum quod efficitur omne modo similitudinis et receptionis, et quod in ea sit etiam secunda pars que dicitur intellectus secundum quod facit istum intellectum qui est in potencia intelligere omne in actu (causa enim propter quam facit intellectum qui est in potencia intelligere omnia in actu nichil aliud est nisi quia sit in actu; hoc enim, quia est in actu, est causa ut intelligat in actu omnia), et quod in ea etiam sit tertia pars que dicitur intellectus secundum quod facit omne intellectum in potencia esse intellectum in actu. Et dixit: Oportet igitur, etc. Et intendit per istum intellectum materialem; hec igitur est sua descriptio predicta. Deinde dixit: et intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne.
4	[8] ...potencia recipiens et hec est virtus sensibilis, [...] scilicet potencia recipiens et est intellectus materialis et comparatur virtuti sensibili in sensu, [...] adeo quod res quam comprehendit intellectus materialis sit intellectus qui sit similis rei sensate.	{317} Et dixit: Et dicendum est de omni sensu, etc. Idest, et opinandum est quod receptio formarum sensibilibus ab unoquoque sensu est receptio abstracta a materia. Si enim reciperet eas cum materia, tunc idem esse haberent in anima et extra animam. {382} ...sensus apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia; et ut non sit passivum passione sicut passione sensuum, sed recipit formam et est in potencia sicut illud, non illud.
5	[10] Et cum hoc ita sit, igitur intellectus materialis aspicit intelligenciam operantem que est intellectus in actu, set ipse materialis primo intelligit ipsam invencione deficienti et hic est intellectus qui est forme rerum inventarium materialium, et postea ipse intelligit intelligenciam operantem complete, quoniam aspicit ad illam et secundum hoc vocatur intellectus quesitus. [11] Et iste intellectus qui est in habitu, qui est forme rerum inventarium materialium, est sicut medium inter res inventas materiales et intelligenciam operantem; ergo est ex parte formarum rerum materialium in invencione honorabiliore quam invencio materialis, et ex parte intelligencie operantis est in invencione plus deficienti quam eius invencio completa in qua nichil est in potencia, set in actu.	{499-500} Quoniam hoc posito, continget necessario ut intellectus qui est in nobis in actu sit compositus ex intellectis speculativis et intellectu agentis ita quod intellectus agens sit quasi forma intellectuum speculativorum et intellecta speculativa sint quasi materia. Et per hunc modum poterimus generare intellecta cum voluerimus. Quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis. [...] Et manifestum est quod, cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in potencia, quod ipse erit copulatus nobiscum in potencia. Et cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in actu, erit ipse tunc copulatus nobis in actu. Et cum quedam fuerint potentia et quedam actu, tunc erit ipse copulatus secundum partem et secundum partem non; et tunc dicimur moveri ad continuationem.

6	[14] Et hec est intelligencia operans et habet operationes duas: unam in quantum est abstracta et hoc est quod intelligit suam proprietatem quemadmodum est esse aliarum intelligenciarum abstractarum que intelligunt earum proprietates et quod intelligens et intellectum in ipsis est res una et eadem undique; alia operacio est quod intelligit res intelligibiles que sunt in intellectu materiali, hoc est exire facit de potencia ad actum... [23] ...et quoniam intellectus materialis est intellectus in potencia, fuit necessarium quod fuisset intellectus in potencia ad intellectum in actu in quo nichil est de potencia...	{387} Idest, illud igitur ex anima quod dicitur intellectus materialis nullam habet naturam et essentiam qua constituatur secundum quod est materialis nisi naturam possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus. [...] Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum. {443} ...in intelligentia agentis scientia in actu eadem est cum scito, et non est sic in intellectu materiali, cum suum intellectum est res que non sunt in se intellectus. {495} ...intellectus existens in nobis habet duas actiones secundum quod attribuitur nobis, quarum una est de genere passionis (et est intelligere), et alia de genere actionis (et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nichil est aliud nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia).
7	[16] Et demonstratum est quando homo intelligit omnes res intellectibiles, que sunt intellectus in habitu, et non remanet ei aliqua res intellecta in potencia quam ipsa non facit esse intellectam in actu, quod tunc non potest esse absque una duarum rerum: aut quod non habeat opus ullo modo et est adiuncta nobis, scilicet intelligencia operans, aut quod habeat operationem suam secundam. [17] Et impossibile est quod adiuncta sit nobis et non habeat operationem <...> suam secundam, et hoc est intelligere suam proprietatem, et necessarium fuit quod operacio sua prima fuerit propter operationem suam secundam et secunda eius est sicut causa finalis, et hoc quia sciencia divina et dominabilis rectitudo iudicat quod nulla species ex speciebus rerum inventarum nec aliqua maneries ex manerie invencionis remaneat quin exeat ad actum, et intellectus qui est in habitu, et hic est res theoricæ, id est speculative, intellectibiles, et est una maneries ex honorabiliiori manerie invencionis; ergo fuit necessarium quod exiret de potencia ad actum. Et propter hoc quod est ex genere intellectus, fuit necessarium quod extraheret ipsum ad actum res que sit intelligens vel intellectus in actu et quod habeat prioritatem super illum in honore et invencionem, et hec est intelligencia operans.	{442} Idest, et iste semper est in sua substantia actio, et ille invenitur in utraque dispositione, et iam declaratum est quod proportio intellectus agentis ad intellectum patientem est sicut proportio principii moventis quoquo modo ad materiam motam; agens autem semper est nobilius patiente, et principium nobilius materia. Et ideo opinandum est secundum Aristotelem quod ultimus intellectus abstractorum in ordine est iste intellectus materialis. {489} Et quia intellectus qui est in habitu est unum entium generabilium, necesse est ut, quando venerit ad finem in generatione, veniat ad finem in sua actione; et quia actio eius est creare intellecta et intelligere ea, necesse est, cum fuerit in ultima perfectione, ut habeat has duas actiones perfecte. Et perfectio in creando intellecta est facere omnia intellecta in potentia esse intellecta in actu; et complementum in intelligendo est intelligere omnia abstracta et non abstracta. Necesse est igitur, quando intellectus qui est in habitu venerit ad complementum in sua generatione, ut habeat has duas actiones. {500} Et manifestum est quod, cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in potentia, quod ipse erit copulatus nobiscum in potentia. Et cum omnia intellecta speculativa fuerint existentia in nobis in actu, erit ipse tunc copulatus nobis in actu. Et cum quedam fuerint potentia et quedam actu, tunc erit ipse copulatus secundum partem et secundum partem non; et tunc dicimur moveri ad continuationem. {501} Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoquo modo; entia enim nichil aliud sunt nisi scientia eius, neque causa entium est aliud nisi scientia eius. Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi! Et secundum hunc modum

		verificabitur opinio Alexandri in hoc quod dicit quod intelligere res abstractas fiet per continuationem istius intellectus nobiscum; non quod intelligere invenitur in nobis postquam non erat, quod est causa in continuatione intellectus agentis nobiscum, ut intendebat Avempeche, sed causa intellectionis est continuatio, et non econtrario.
8	[26] Set intellectus qui est in habitu, et hoc theorice sciencie speculative, est intellectus in potencia, demonstratum est quod suum intellectum, hoc est forme, intellecte sunt in potencia ad differenciam sensus est sensus in actu, quia sensatum est sensatum in actu, et secundum hoc sensus est nobilior quam iste intellectus qui est in potencia quodammodo, scilicet quia sensus est in actu et intellectus in potencia; set materialis intellectus quamvis sit primo totus in potencia, tamen universaliter est nobilior sensu. [27] Et causa huius est quod intellectus est universalis et universale est in potencia, et sensatum est particulare et particulare est in actu et, cum sentit, potencia senciens in aliquo sensato ad quod sumit potencia senciens vel sensibilis est dispositio illius individui sensati demonstrati sibi in actu et fuit apprehensio ad illud.	{387-388} Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potencia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum. Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potencia omnes intentiones formarum universalium materialium, prima autem materia est in potencia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens. Et causa propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales. {466} Idest, et quia videmus sensibile facere sentiens in actu postquam fuit in potencia, non ita quod sentiens, apud exitum de potencia in actum, transmutatur aut alteratur secundum quod res materiales exeuntes de potencia in actum transmutantur, ideo opinandum est alium modum esse motus et passionis a modo qui est in rebus mobilibus. Quapropter non est inopinabile hoc quod dictum est in intellectu, scilicet quod est exitus de potencia ad actum sine transmutatione et sine alteratione. {503-504} Idest, quia differentie entium quibus dividuntur sunt eodem cum differentiis anime (et sunt potencia et actus; quemadmodum enim sensus et intellectus aut sunt potencia aut actu, ita omne sensibile et intelligibile aut est in potencia aut in actu, et cum ita sit, si sentiens fuerit in potencia, sensatum erit in potencia, et si fuerit in actu, sensatum erit in actu, et similiter est de intellectu cum intellecto), necesse est ut vere dicatur quod illa pars anime est illa pars entium.
9	[31] Et hinc demonstratur veritas probacionis quam fecit Themistius, quod intellectus materialis intelligit intelligencias abstractas, et hoc est quod ipse Themistius dixit: quod intellectus materialis, si intelligit id quod non est in semetipso intellectum, multo magis intellegere debet id quod est in semetipso intellectum.	{487-488} Dicamus igitur quod Themistius sustentatus est in hoc per locum a maiori. Dicit enim quod, cum intellectus materialis habet potentiam ad abstrahendum formas a materiis et intelligendi eas, quanto magis habet innatum intelligendi ea que sunt primo denudata a materia. Et iste sermo aut fiet ita quod intellectus materialis est corruptibile, aut non corruptibile, scilicet separabile aut non separabile. Secundum autem opinionem dicentium quod intellectus materialis est virtus in corpore, et generatus, iste sermo erit sufficiens quoquo modo, non probabilis.

10	[32] Et ita est veritas eius quod dixit Alexander in hac re, cum ipse assimilavit ipsam potenciam que est in intellectu materiali potencie ambulandi que est inventa in infante parvulo, quia ipse dixit: sicut ipsa potencia eundi vel ambulandi ad ultimum pervenit ei in actu, hoc est quod ambulat, ita ipsa potencia que est in intellectu materiali ad ultimum pervenit ad hunc actum, scilicet ad hoc quid intelligit intelligencias abstractas.	{483} ...Et intellectus qui est in potentia, cum fuerit completus et augmentatus, tunc intelliget agentem; quoniam, quemadmodum potentia ambulandi quam homo habet in nativitate venit ad actum Post tempus quando perficitur illud per quod fit ambulatio, ita intellectus, cum fuerit perfectus, intelliget ea que sunt per suam naturam intellecta, et faciet sensata esse intellecta, quia est agens. {488-489} Alexander autem sustentatur in hoc quesito super hoc quod dico, et est quia omne ens generatum, quando pervenerit ad finem in generatione et ad ultimam perfectionem, tunc perveniet ad complementum et finem in sua actione, si fuerit ex entibus agentibus, aut in sua passione, si fuerit ex entibus passibilibus, aut in utroque, si fuerit utriusque; v. g., non venit ad finem in actione eius que est ambulare nisi quando venerit ad finem in generatione. Et quia intellectus qui est in habitu est unum entium generabilium, necesse est ut, quando venerit ad finem in generatione, veniat ad finem in sua actione; et quia actio eius est creare intellecta et intelligere ea, necesse est, cum fuerit in ultima perfectione, ut habeat has duas actiones perfecte.

Table 2. Textual concordances of the texts.

As shown in the table, the textual similarities are striking. However, it goes without saying that they naturally differ in method. While the *LCDA* follows Aristotle's work line by line, this treatise selects certain parts and reconstructs them within an independent logical structure.

5.2. Interpretation of the Correspondences

The similarity between the two texts is clearly demonstrated in the table above. This correspondence begins with the identification of the problem. As seen in §1, both texts emphasize the difficulty of the subject Aristotle discusses in *De anima* and the fact that no answer has been given, despite having been promised. In §2, the treatise adopts the analogy between the intellect and sensation in the *LCDA*. The treatise quotes the passage from the *LCDA* verbatim: "iam est probatum ibi quod maneries intellectus est similis maneriei sensus." Based on the analogy in the previous section, §3 focuses on the tripartite division of the intellect. In the treatise, Abū Muḥammad 'Abdallāh classifies it into three: the material intellect, the intellect *in habitu*, and the active intellect. This classification directly reflects the three distinctions mentioned in the *LCDA*. Following this, §4 addresses the definition of the material intellect as a receptive power. The treatise establishes a parallel with the sensing power. This approach is deeply rooted in the *LCDA*, where Averroes provides a metaphysical explanation for the analogy. Thus, he clarifies that the reception of forms by senses is abstracted from matter. Although methodological differences in the two texts are clearly noticeable in this section, Abū Muḥammad 'Abdallāh adopts Averroes' conclusion while omitting the metaphysical explanation.

In this step, addressed in §5, it is established that in the treatise, the intellect *in habitu* is an intermediary between the forms of material beings and the active intellect. This structure describes how the material intellect first engages with material forms through an imperfect understanding, then turns fully toward the active intellect to reach the stage of acquired intellect. This hierarchical progression is entirely parallel to the *LCDA*. The idea presented there is the transition from potentiality to actuality and the active intellect becoming the ultimate form of human, leading to the highest state of perfection. Abū Muḥammad 'Abdallāh adopts this instrumental role of the intellect by summarizing the details provided in the *LCDA*. He defines the intellect *in habitu* as a stage superior to material beings, but inferior to the active intellect.

The passages in §6 that describe the two activities of the intellect can be found in different places in the *LCDA*. The first activity, namely the active intellect thinks itself, is based on Averroes' interpretation of the active intellect as the identity of knower and the known. The second activity, to bring it intelligibles from potentiality into actuality, is defined by Averroes as the act of abstraction by the active intellect. This act is nothing other than bringing potential intentions into actuality. Furthermore, the description of the material intellect as a pure potentiality in the treatise is a direct reflection of Averroes' interpretation when defining the material intellect as being only of a nature of possibility.

The most remarkable correspondence between the texts in §7 is the hierarchical structuring of the activities of the active intellect. Abstracting the intelligibles is a step toward conjunction, the final cause. Moreover, the emphasis on honor and priority in the treatise corresponds with Averroes' hierarchical ontology and idea of human assimilation to God through the actualization of all intelligibles. Similarly, it is also addressed the intellect and sensation through the relationship of priority and posteriority in §8. Both texts compare the limited nature of sensation, which is tied to particular things, with the intellect, which encompasses universals, placing the intellect in a superior position. Averroes' ontological framework provides the basis for this epistemological distinction. Just as being is divided into potentiality and actuality, the faculties of knowing and perceiving of the soul likewise establish a relationship of universality-particularity with their objects.

Here, in §9, references to Themistius by both Averroes and his son can be seen. The treatise argues that if the intellect thinks that which is not in itself intellect, it should think that which is in itself intellect even more. This approach aligns with the *LCDA*, where Averroes indicates that if the material intellect has the potential to abstract forms from matter, it is all the more disposed to think those already abstracted from matter. It can be seen that the issue is explained by following an *a fortiori* argument. The last section of the table, §10, is about other references belonging to Alexander. Both texts show a conceptual and terminological similarity centered around the analogy of potential for walking. This analogy is used to describe the transition of the material intellect from potentiality to actuality.

The interpretation of the correspondences obtained from the semantic similarity analysis is as above. The similarities in Table 2, which consists of a total of 10 sections, are at an argumentative level rather than literal or terminological. The only exception is §2, which has a high literal similarity, as previously discussed. Even if the texts belong to the same doctrinal line, authors could use their own style while asserting the arguments. This naturally makes it almost impossible to follow source text word for word. Especially considering the possibility that these texts may not have been translated by the same translator, as in this article, it becomes even more challenging. The table demonstrates that the connection between the texts is structural-argumentative rather than literal-terminological. This is why semantic similarity analysis was preferred over literal similarity.

The evidence presented in these ten sections demonstrates an argumentative dependency. Abū Muḥammad 'Abdallāh's treatise not only shares a thematic overlap but also adopts the structure of Averroes' *LCDA*. From verbatim adoption of the intellect and sensation to the systematic usage of the same analogies, the text consistently simplifies arguments in the *LCDA* and reorganizes them into a more pedagogical framework.

Conclusion

Averroes' *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, which was at the center of debates on the intellect during the High Scholastic period, was one of the most influential and controversial philosophical texts in the thirteenth-century Latin world. The treatise titled *De intellectu* systematically brings together arguments found in various parts of the *LCDA* and also stands out as a summary. In contrast to the lack of Arabic copies of the treatise, the widespread circulation of the treatise in the Latin and Hebrew worlds is notable. This is historical evidence for the claim that the text was accepted as an introductory source to Averroes' theory of the intellect among medieval thinkers.

This study employs a hybrid methodology that combines traditional philological close reading techniques with computational techniques from the digital humanities. The vector-based semantic similarity analysis was used to test the claim, found in the literature that the treatise has an Averroistic orientation. The analysis has made it possible to examine the relationship between Abū Muḥammad

'Abdallāh's treatise *De intellectu* and the third book of the *LCDA* at the level of conceptual and contextual overlap between the texts by moving beyond word-by-word matches. The data obtained from cosine similarity analysis were manually subjected to philological verification.

The findings confirm that Abū Muḥammad 'Abdallāh's treatise is a systematic reflection of the third book of the *LCDA*. The treatise deals with a question about the intellect that Aristotle left unanswered in *De anima*, and it reconstructs the concepts of the material intellect, the analogy between the intellect and sensation, the relationship between potentiality and actuality, and conjunction with the active intellect within a certain logical framework.

Key concepts mentioned throughout the treatise, such as the analogy of intellect-sensation and tripartite division of the intellect, are addressed in accordance with Averroes' ontological hierarchy, but in a simpler and more concise manner than in the *LCDA*. References to Alexander of Aphrodisias and Themistius strengthen the position of the treatise within the Peripatetic tradition, while also confirming the active intellect as the ultimate form of human from an Averroistic perspective. In conclusion, *De intellectu* is not merely a text summarizing Averroes' theory of the intellect, but also a concise work that brings together the arguments found in different sections of the *LCDA*. The study shows that the treatise can serve as an introductory text to Averroes' theory for Latin thinkers.

Bibliography

- Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Ruṣd. *De intellectu*. Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, lat. 16602, 111v-113v.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52506094x/f585.item>
- Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Ruṣd. *De intellectu*. Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, lat. 6510, 291r-292r.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52506094x/f585.item>
- Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn Ruṣd. “On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect Whilst It Is Clothed with the Body: A Critical Edition of the Three Extant Medieval Versions, Together with an English Translation.” trans. Charles Burnett - Mauro Zonta. *Archives d’histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Age* 67 (2000), 295–335.
- Anzulewicz, Henryk. “Einleitung.” *De Unitate Intellectus. Über Die Einzigkeit Des Intellekts*. 1–37. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2022.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. trans. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Averroes. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. critical ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts: Mediaeval Academy of America, 1953.
- Averroes. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. trans. Richard C. Taylor. New Haven, London: Yale University Press, 2009.
- Az, Mehmet Ata. *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas’ta Akılların Birliği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Burnett, Charles. “Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe.” *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Burnett, Charles. “Arabic Philosophical Works Translated into Latin.” *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. ed. Robert Pasnau. 2/814–822. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Burnett, Charles. “The ‘Sons of Averroes with the Emperor Frederick’ and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd.” *Averroes and the Aristotelian Tradition*. ed. Jan Aertsen - Gerhard Endress. 257–299. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999.
https://doi.org/10.1163/9789004452756_014
- Daiber, Hans - Daiber, Helga. *From the Greeks to the Arabs and Beyond: Islamic Philosophy*. 2 Volume. Leiden, Boston: Brill, 2021.
- Dales, Richard C. *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill, 1995.
- Dodd, Tony. *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher: An Examination of His Views on the Relationship of Philosophy and Theology*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen press, 1998.
- Dönmez, Süleyman. *Akıl Birlikten Çokluğa Yolculuğu: 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü Bağlamında Akıl ya da Akılların Birliği Problemi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2009.
- Harvey, Steven. “Unfounded Assumptions: Reassessing the Differences among Averroes’ Three Kinds of Aristotelian Commentaries.” *Contextualizing Premodern Philosophy: Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions*. ed. Katja Krause et al. New York: Routledge, 2023. <https://doi.org/10.4324/9781003309895>
- Hasse, Dag Nikolaus. “*Averroica secta*: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy.” *Averroes et les averroïsmes juif et latin*. ed. J.-B. Brenet. 40/307–331. Textes et Etudes du Moyen Âge. Turnhout: Brepols Publishers, 2007. <https://doi.org/10.1484/M.TEMA-EB.4.00052>
- Hasse, Dag Nikolaus. “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Fall 2021., 2021.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/arabic-islamic-influence/>
- Hasse, Dag Nikolaus. *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2010.

- Hasse, Dag Nikolaus. *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2016.
- Ibn Abī Uşaybi‘ah. *Literary History of Medicine: The ‘Uyūn al-Anbā’ Fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā’ of Ibn Abī Uşaybi‘ah*. ed. Emilie Savage-Smith et al. 2 Volume. Leiden, Boston: Brill, 2024.
- Korkut, Şenol. “Latin İbn Rüşdçülüğü, Reddiyeler ve Yasaklamalar.” *İslam Araştırmaları* 4/1 (2011), 83–114.
- Kukkonen, Taneli. “İbn Rushd, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḥafid (Averroes).” *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. ed. Henrik Lagerlund. 780–789. Dordrecht: Springer Netherlands, 2020. https://doi.org/10.1007/978-94-024-1665-7_227
- Ogden, Stephen R. *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas’ Critique*. Oxford: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192896117.001.0001>
- Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük: Tarihsel Deneme*. trans. Ayşe Meral. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Richard de Fournival. *Biblionomia Richardi de Furnivalle, Cancellarii Ambianensis*. Paris: Blanc-Pascal, 1884. <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00018A3800000000>
- Richardson, Kara. “Averroism.” *Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*. ed. Henrik Lagerlund - Benjamin Hill. 137–155. New York: Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315770512.ch6>
- Saruhan, Müfit Selim. “İbn Sīnā and Ibn Rushd’s Conceptions of the Soul in Light of Aristotle’s Theory of Four Causes.” *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 11/2 (2025), 235–252. <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v11i2.434>
- Weisheipl, James A. “The Life and Works of St. Albert the Great.” *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*. ed. James A. Weisheipl. 13–52. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.
- Yiğit, Fevzi. “İbn Rüşd’de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl.” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 443–458. <https://doi.org/10.18505/cuid.1322421>
- Chartularium Universitatis Parisiensis: Sub Auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium*. ed. Heinrich Denifle - Emile Chatelaine. 1 Volume. Paris: Delalain, 1889.
- “DARE Viewer.” Accessed January 12, 2026. https://dare.uni-koeln.de/app/works?&aw_id=76&load_results=true



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

cuid.cumhuriyet.edu.tr

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Theory of Demonstration (Burhān) in Ibn al-Mutahhar al-Ḥillī

Ersan Türkmen^{1,a,*}, Adem Evmeş^{2,b}

¹ Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Trabzon/Türkiye

² Aksaray University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Aksaray/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 30/03/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

This article examines the theory of demonstration (burhān) developed by Ibn al-Mutahhar al-Ḥillī, a multifaceted thinker who lived in the 13th century. Employing an analytical method, this article aims to provide a comprehensive understanding of Ibn al-Mutahhar's theory of demonstration, which has not yet been scientifically studied in Turkish. Primarily known as a Shi'i theologian and methodist, al-Ḥillī authored numerous works in various disciplines. Some of these works dealt with religious problems, while others focused on rational issues. Living after figures like Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Naṣīr al-Dīn al-Tūsī, who are considered representatives of the philosophical theology (al-kalām al-falsafī), al-Ḥillī is particularly recognized as a thinker closely associated with al-Tūsī in terms of his ideas and doctrine. In his works dealing with rational sciences, al-Ḥillī focused particularly on the ontological problems of philosophical theology, especially those referred to as umūr 'amma. However, he also centered his works on the issue of method and methodology, a fundamental problem of philosophical theology. Therefore, in many of his works, al-Ḥillī discussed the problem of knowledge and attempted to systematically ground his thoughts on this subject. In this context, one of the most important topics he addressed in detail was the problems of logic. Al-Ḥillī wrote two types of works on logic: The first are commentaries, examples of which include al-Jawhar al-Naḍīd fī Sharḥ al-Tajrīd and al-Qawā'id al-Jaliyyah fī Sharḥ al-Risālah al-Shamsiyyah. The second type are original works. His work, al-Asrār al-Khafiyyah fī 'Ulūm al-'Aqliyyah, serves as an example for this group. In these works, the thinker particularly focuses on Peripatetic logic and attempts to explain the foundation of his own thought system. Essentially, al-Ḥillī considers logic within the context of the knowledge acquisition process. Initially existing without knowledge, humans begin to acquire information primarily through their sensory faculties. However, these faculties are insufficient for distinguishing truth from falsehood. Therefore, to perform the process of verification and falsification, they are forced to resort to another method or tool. According to al-Ḥillī, the tool that performs this process is nothing other than logic. In some of his works, the thinker refers to logic as a tool, defining it as "a tool that protects the mind from error in thought/idea, as long as it is adhered to." It is possible to say that this definition, which he includes in his works, was known before him. Although he includes this definition in his works, he criticizes some concepts contained in the definition of logic. The most important concept he criticizes is the term "instrument". Al-Ḥillī believes that logic is not an instrument but an independent science by stating that logic is an independent science, Al-Ḥillī argues that the desired outcome of this science is proof (burhān). Proof consists of premises whose truth must be accepted as necessary. Agreeing with most logicians, Al-Ḥillī identifies six types of demonstrative premises: self-evident (awwaliyyāt), observation (mushāhadāt), empirical (mujarrabāt), intuition (ḥāsiyyāt), widely transmitted (mutawātirāt), and natural syllogisms (fiṭrī qiyāsāt). However, he particularly criticized other Peripatetic logicians from various perspectives regarding self-evident and widely transmitted premises. A similar critical stance can be seen in some issues of syllogism. In fact, al-Ḥillī's critical approach in these matters forms a whole with his other philosophical tendencies. Indeed, he largely built his thought system on intellectual and religious matters upon the approach he demonstrated in matters of logic.

Keywords: Logic, Peripatetic, Demonstration, Syllogism, Parts of the Demonstrative Sciences, Ibn al-Mutahhar al-Ḥillī.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'de Burhân Teorisi

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 30/03/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu makalede, 13. asırda yaşamış çok yönlü bir düşünür olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin burhân teorisi ele alınmaktadır. Bu makale, bilimsel olarak incelenmemiş olan İbnü'l-Mutahhar'ın burhân teorisini analitik bir yöntemle ele alarak kapsamlı bir tasavvur ortaya koymayı amaçlamaktadır. Esasında Şîî kelâmcı ve usûlcü olarak bilinen Hillî, çeşitli disiplinlerde çok sayıda eser kaleme almıştır. O, bu eserlerin bir kısmında dinî, diğer bir kısmında ise aklî problemleri incelemiştir. Felsefî kelâm akımının temsilcileri olarak kabul edilen Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddîn et-Tûsî gibi isimlerden sonra yaşayan Hillî, özellikle Tûsî'ye fikir ve mezhep bakımından yakın bir düşünür olarak tanınmaktadır. Hillî, aklî ilimleri konu edinen eserlerinde felsefî kelâmın özellikle umûr-ı âmme olarak adlandırılan ontolojik problemleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte, felsefî kelâmın temel meselelerinden biri olan yöntem ve metot konusunu da merkeze alarak eserlerini kaleme almıştır. Bu sebeple Hillî, birçok eserinde bilgi problemini tartışmış ve bu konudaki düşüncelerini sistemli bir biçimde temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda onun detaylı biçimde ele aldığı konuların en mühimlerinden biri de mantık ilminin problemleri olmuştur. Hillî, mantık ilmi hakkında iki tür eser kaleme almıştır: Bunların ilki şerh türü eserlerdir ki bunlara örnek olarak el-Cevherü'n-nadîd fî şerhi't-Tecrîd ve el-Kavâ'idü'l-celiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsîyye adlı eserleri verilebilir. İkincisi ise telif türü eserlerdir; bu gruba da el-Esrâru'l-hafîyye fî 'ulûmi'l-'akliyye adlı eseri örnek teşkil eder. Düşünür, söz konusu eserlerinde özellikle Meşşâî mantık üzerinde yoğunlaşmış ve kendi düşünce sisteminin temellendirilme biçimini açıklamaya çalışmıştır. Esasında Hillî mantığı bilgi edinme süreci kapsamında değerlendirir. Öyle ki başlangıçta bilgilerden yoksun olarak var olan insan, bilgileri öncelikle kendisinde mevcut olan duyu yetileriyle edinmeye başlar. Ancak söz konusu olan yetiler doğruyu yanlıştan ayırma hususunda yetersizdir. Bu sebeple doğrulama ve yanlışlama işlemini gerçekleştirmek için başka bir yol veya araca başvurmak zorunda kalır. İşte Hillî'ye göre bu işlemi gerçekleştiren araç mantıktan başka bir şey değildir. Düşünür bazı eserlerinde mantıktan alet olarak bahsedip ve onu “fikirde/düşünmede kendisine riayet edildiği müddetçe zihni hatadan koruyan alettir” şeklinde tanımlar. Düşünürün, eserlerinde yer verdiği bu tanım kendisinden önce de bilinen bir tanım olduğunu söylemek mümkündür. Bu tanıma eserlerinde yer verse de söz konusu tanımın içerdiği bazı kavramları eleştirir. Onun eleştirdiği en önemli kavram ise “alet” ifadesidir. Zira Hillî mantığın alet değil müstakil bir ilim olduğunu düşünür. Hillî, mantığın müstakil bir ilim olduğunu söyleyerek, bu ilimden elde edilmek istenilen sonucun da burhân olduğunu ileri sürer. Burhân ise doğruluğu zorunlu olarak kabul edilmesi gereken öncüllerden oluşmaktadır. Hillî, mantıkçıların çoğuyla hemfikir olarak söz konusu burhânî öncüllerin bedihiyyât (evveliyât), müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtîrât ve fitrî kıyaslar olmak üzere altı tür olduğunu belirtir. Ancak özellikle bedihî ve mütevâtîr türden öncüller hakkında diğer Meşşâî mantıkçıları çeşitli açılardan eleştirmiştir. Onun bu eleştirel tavrının benzerini kıyasın bazı meselelerinde de görmek mümkündür. Aslında Hillî'nin bu hususlardaki eleştirel yaklaşımı, onun diğer felsefî konulardaki tenkit eğilimli tavrıyla bir bütün oluşturmaktadır. Öyle ki o, aklî ve mezhebî meselelerdeki düşünce sistemini büyük ölçüde mantık konularında sergilediği yaklaşım üzerine inşa etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Meşşâî, Burhân, Kıyas, Burhânî İlimlerin Kısımları, İbnü'l-mutahhar el-Hillî.

^a  ersanturkmen@trabzon.edu.tr
^b  adem.evmes@aksaray.edu.tr

^{ID}  0000-0002-4432-0896
^{ID}  0000-0001-6934-4221

Citation / Atıf: Türkmen, Ersan –Evmeş, Adem. “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'de Burhân Teorisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 80-93. <https://doi.org/10.18505/cuid.1864066>

Giriş

Zihni, düşünme esnasında hatalardan koruyan alet olarak bilinen mantık¹ Aristoteles (m.ö.384-322) tarafından sistemleştirilmiş bir ilim dalı olarak bilinir. Düşünce tarihinde Aristoteles'e ait olduğu kabul edilen *Organon* külliyyatı bir bakıma söz konusu ilmin konuları ve problemlerini içermektedir. Daha sonra Porphyrios'un (öl.304) lafız ve tümellerle ilgili kaleme aldığı *İsagoge* adlı eser bu külliyyata eklenerek Aristoteles'in düzenlediği mantık ilmi Aristocu olmayan düşünürler tarafından da kabul edilmeye başlanmıştır. Mantık ilmi aidiyeti itibarıyla Aristoteles tarafından vazedilmiş bir ilim olarak kabul edilmesiyle birlikte ondan sonra gelen düşünür ve filozoflar, mantık ilminin içermiş olduğu konuları genişleterek farklı meseleleri de mantık kapsamında ele almışlardır. Söz konusu bu ilimle meşgul olan düşünürler arasında, düşünce tarihinde İslam filozofları olarak bilinen Kindî (öl.252/866 [?]), Fârâbî (öl.339/950), İbn Sînâ (öl.428/1037) ve İbn Rüşd (öl.595/1198) gibi isimler de yer almaktadırlar. İslam düşünürleri tarafından benimsenen mantık ilmi, özellikle kaide ve meseleler bazında geliştirilerek, İslam düşüncesinin temel alanları olan felsefe, kelâm ve fıkıh usulü gibi disiplinlerde yaygın şekilde kullanılmıştır. Nitekim, formel-klasik mantık daha sonra İslam hukukunun da temel kaynaklarından biri haline gelmiştir. Klasik olarak bilinen ve İslam düşünürlerince de benimsenen mantık, esasen tasavvur ve tasdik olmak üzere iki ana bölümden oluşur ve düşünme faaliyeti bu iki bölüme bağlı olarak tamamlanır. Öyle ki bilgi edinme sürecinde önce kavramlar tasavvur edilir, ardından bu kavramlara ilişkin belli hükümlerde bulunulur. Tasdik edilen kavramlardan önermeler, önermelerden ise öncüller oluşturulur. Akıl yürütme olarak adlandırılan süreç de tasdik aşamasında elde edilen öncüller üzerinden gerçekleşir ve burhân, cedel, safsata, hatâbe ve şiir olmak üzere beş farklı sanata ayrılır. Bu açıdan, silojistik kıyas yapısı ve burhan sanatının, klasik mantığın temel amacı olduğu söylenebilir. Yukarıda adı geçen akıl yürütme sanatları dikkate alındığında da mantıkçının asıl amaçladığı şeyin burhân sanatı olduğunu söylemek mümkündür. Zira burhânî kıyas diğer kıyas sanatları arasında en üst mertebede olmakla birlikte tam özsel tanımlarda da kullanılan öncüller kendisinden elde edilir.²

Kesin hüküm elde etmek için yakînî öncüllerden oluşturulmuş yakînî kıyas olarak bilinen burhân³ klasik mantığın en temel konularından biri hatta en önemlisi sayılır. Bu sebeple İslam mantıkçıları burhân konusu üzerinde durarak çok çeşitli ve detaylı eserler telif etmişlerdir. Bu bağlamda özellikle İslam mantığının iki zirvesi olarak kabul edilen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kaleme almış oldukları eserler İslam mantığının burhân telakkisinin yönlendirici metinleri olarak kabul edilmektedir. Öyle ki İslam mantığının tarihi seyrini takip edildiğinde söz konusu ilmin oluşumunda bu iki ismin öne çıktığını görülebilir. Aynı şekilde de kendilerinden sonra gelen diğer İslam düşünürlerine de kaynak teşkil etmişlerdir. Örneğin İbn Sînâ'nın yazmış olduğu *eş-Şifâ* adlı ansiklopedik eserinin *Kitabu'l-burhân* bölümü müteahhirûn döneminin ana kaynağını teşkil etmiştir. Nitekim bu kaynağı hem felsefe ile meşgul olan hem de mantığı kabul ettiği halde felsefeyi eleştiren düşünürler tarafından kabul edildiği bilinmektedir. Örneğin, çalışmanın konusu olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl.726/1325) dâhil olmak üzere kendisinden önce ve İbn Sînâ'dan sonra yaşayan Gazzâlî (öl. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ve Nasîrüddîn et-Tûsî (öl.672/1274) gibi isimleri durumu bu kabildendir.

13. asırda yaşamış olan Hillî genellikle Şîî bir mütekellim ve fakih olarak bilinir. Ancak onun kelam ve fıkıh alanları dışında aklî ve felsefî ilimlerle ilgili kaleme aldığı eserlerden⁴ çok yönlü bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Düşünür söz konusu eserlerinde İslam düşünce tarihinde meşhur olan kelamî ve felsefî problemleri ele almaktadır. Ancak o, ele aldığı problemleri çözüme kavuşturmak amacıyla kullanılan yöntemler hakkında da eserler bırakmıştır. Esasında bu yöntemlerin başında mantık yer almaktadır. Hillî mantık hakkında bağımsız bir eser yazmasa da felsefe ve aklî ilimleri

¹ Ebu Nasr Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, thk. Osman Emîn (Mısır: Matbaatu's-Sa'ade, 1949), 11.

² Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, thk. Ebû'l-Ala Afifi (Mısır: El-matbaatu'l-Emiriyye, 1956), 3/54; Turgut Akyüz - Rukiye Şimşek, "Klasik Dönem Burhan Teorisi Üzerine Bir Değerlendirme -Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddîn Râzî Bağlamında", *ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/4 (2024), 96; Turgut Akyüz, *Mantık* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 226.

³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, 3/76; Ebu Nasr Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 7.

⁴ Eserleri hakkında bilgi edinmek için bk. Ersan Türkmen, *İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Metafizik Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 17-21.

hakkında yazmış olduğu eserlerde İbn Sînâci bir tavır ile mantık konularına yer vermiştir. Örneğin, onun felsefe hakkında yazdığı *el-Esrârü'l-haşiyye fî 'ulûmi'l-'akliyye* adlı eserinin birinci kısmını mantık oluşturmaktadır. Ancak düşünür aynı anda şerh mahiyetinde olan mantıkla ilgili çok değerli eserler de bırakmıştır. Kendisi tarafından yazılan *el-Cevherü'n-nadîd fî şerih't-Tecrîd* ve *el-Kavâ'idü'l-celiyye fî Şerhi'r-Risâleti's Şemsiyye* adlı eserleri bu türdendir.⁵ Hillî bu eserlerinde İslam mantığının konularına açıklık getirerek meşhur problemlerine talikler yapmıştır. Ele aldığı en önemli mesele de burhân teorisidir.

Yukarıda da söylendiği gibi Hillî ağırlıklı olarak kalamcı kimliğiyle tanınmaktadır. Bu sebeple özellikle ülkemizde onun kalam ile ilgili görüşleri hakkında çalışmalar yapılmıştır. Bunun dışında düşünürün felsefî görüşlerini konu edinen Türkçe yapılmış çalışma 2024 yılında yayımlanan Ersan Türkmen'in *İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Metafizik Anlayışı* adlı kitabıdır. Onun mantık hakkındaki görüşleriyle ilgili Türkçede sadece bir çalışma vardır. O da makale olarak Adem Evmeş'in hazırladığı *Hillî'de Kavramlar Mantığı*⁶ adlı çalışmadır. Bu incelemeden yola çıkarak düşünürün aklî ilimler hakkındaki görüşleriyle ilgili oluşan Türkçe literatürün kısıtlı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Esasında bu çalışmanın amacı da eksik olan literatürün tamamlanmasıdır. Yabancı dillerde yapılan çalışmalar söz konusu olunca da düşünürün mantıkla ilgili düşüncelerini konu edinen Tony Street'in *Al-'Allāma al-Hillî (d. 1325) and the Early Reception of Kâtibî's Shamsiyya: Notes towards a study of the dynamics of post-Avicennan logical commentary* adlı bir çalışması bulunmaktadır. Özellikle Hillî'nin mantığını inceleyen bu değerli çalışma, muhtelif meseleler hakkında hazırlanan araştırma notlarının bir araya getirilmesinden ibarettir. Ancak bizim çalışmamız ise diğer çalışmalardan ayıran özellik ise düşünürün burhân teorisi üzerine yoğunlaşmasıdır.

Bu çalışmada Hillî'nin burhân teorisi analitik yöntemle incelenmiştir. Çalışmanın ana konusunu düşünürün kitapları oluştursa da onun özellikle söz konusu nazariye kapsamında fikirlerine açıklık kazandırmak amacıyla kendisinden önce yaşamış İslam mantıkçıların eserlerine de gidilmiştir. Bu konuda Hillî'nin eserleri dışında en çok başvuru eserler Fârâbî ve İbn Sînâ'ya ait olan mantık eserleri olmuştur. Bu vesileyle çalışmanın ikincil hedeflerinden olan Hillî'nin kaynakları da tespit edilmiştir. Buna ilaveten onun önceki mantıkçılara yönelttiği eleştirilerin de bir kısmı ele alınmış ve neden böyle bir tutum sergilediği dolaylı yollarla dile getirilmiştir. Böylece Hillî'nin burhân teorisi hakkında kapsamlı bir analitik tasavvurun hâsıl olması amaçlanmaktadır.

1. Hillî'ye Göre Mantık İlmi

Klasik formel mantık söz konusu olduğunda mantıkçılar, mantık ilminin ana konularını incelemekten önce üzerinde durdukları en önemli konulardan biri de mantığın tanımı, mahiyeti ve konusu meselesi olmuştur. Özellikle İslam mantık tarihi ele alındığında söz konusu meselenin birçok düşünür tarafından ele alındığı da görülmektedir. Bu hususta olan tartışmalar sadece farklı ekollere mensup olan düşünürler arasında gerçekleşmemiştir. Aksine genel itibarıyla tek bir gelenek olarak kabul edilen Meşşâi ekole mensup filozoflar da mantık ilminin birçok meselesinde hemfikir olmalarıyla birlikte söz konusu meselede kimi zaman farklı görüşler benimsemişlerdir. Örneğin, Fârâbî mantığı tanımlayıp konumunu belirlerken nahiv ilminin paralelinde olduğunu ileri sürer. Daha sonra birtakım örneklerle bu iki ilmin işlevinin de benzer olduğunu ifade eder.⁷ Filozof mantığın konusuna gelince de “lafızların kendisine delalet etmesi bakımından makuller, makullere delalet etmesi bakımında da lafızlar”⁸ olduğunu ifade eder. Özellikle mantık bağlamında Fârâbî'yi birçok açıdan takip eden İbn Sînâ yukarıda Fârâbî'den aktarılan benzetme ve tanımlamalara karşı çıkar. İbn Sînâ *eş-Şifâ* eserinde Fârâbî'nin “makullere delalet etmesi bakımından lafızlar” yönündeki sözünün yanlış olduğunu söyleyerek⁹ mantığın konusunun hiçbir açıdan lafızlar olmadığını ileri sürer. Mantığın tanımı ve konusu hususunda önemli bir ihtilaf örneği olarak kullanılan bir iki farklı görüş

⁵ Hillî'nin mantık hakkında kaleme aldığı eserlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Tony Street, “Al-'Allāma al-Hillî (d. 1325) and the Early Reception of Kâtibî's Shamsiyya: Notes towards a study of the dynamics of post-Avicennan logical commentary”, *Oriens* 44/3-4 (2016), 3-6.

⁶ Adem Evmeş, “Hillî'de Kavramlar Mantığı”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2021), 5-37.

⁷ Ebu Nasr Fârâbî, *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî: et-Tavṭie*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Daru'l-meşrik, 1985), 1/55.

⁸ Fârâbî, *İḥşâ'ü'l-'ulûm*, 17.

⁹ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Medhal*, thk. A. Kamavati vd. (Mısır: El-matbaatu'l-Emiriyye, 1952), 1/22.

bazı araştırmacılar tarafından da farklı zeminlerde de yorumlanmıştır. Söz konusu ihtilafı eserlerinde ele alan Tony Street, Fârâbî'nin söyleminin bir bakıma mantığın İslam toplumunda yerleşmesinin sağlamak için siyasî bir iddia olduğunu ileri sürer.¹⁰ Burada yer yer farklılaşmaya rağmen İslam mantık tarihini iki kutbu olarak kabul edilen Fârâbî ve İbn Sînâ mantığının zihnî/insanı düşünmede/fikirde hatalardan koruyan¹¹ olması hususunda neredeyse hemfikirler.

Hillî'ye gelince mantığı, insanın bilgi edinme süreci kapsamında değerlendirmeye çalışır. Ona göre insan nefsi ilimden yoksun olarak var olur. Daha sonra tasavvurî bilgileri kendisine bahşedilen alet sayesinde edinir. Söz konusu olan alet, aslında his/duyudan ibarettir. Ancak insan bilgileri edinme sürecinde kendisinde mevcut olan duyu aleti özellikle doğrulama ve yanlışlama bakımından yetersiz olduğu için başka bir araca ihtiyaç duyar. İşte söz konusu araç Hillî'ye göre mantığın kendisidir. Düşünür mantığı böyle konumlandırdıktan sonra onun için yeni bir tanım ortaya koymadan öncekilerin tanımı olarak adlandırdığı “fikirde/düşünmede kendisine riayet edildiği müddetçe zihni hatadan koruyan alettir” yönündeki betimsel tanıma yer verir.¹² Aslında düşünürün bu tanımı eleştirmeden aktarması tanımı tasvip ettiğini gösterir. Fakat tanımda yer alan “alet” ifadesi üzerinde yoğunlaşır. Öyle ki düşünür mantığın mahiyeti konusuna dönük ele aldığı başka bir meselede mantığın ilim olup olmadığı konusudur. *Tecrid* üzerine yazmış olduğu şerhte mantık tarihinde söz konusu probleme değinir ve mantığın bir ilim olduğunu ileri sürer. Diğer eserlerinde mantık için öncekilerden aktardığı tanımda alet ifadesi yer aldığı halde düşünürün mantığı bağımsız bir ilim olarak kabul etmesi Meşşâî bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Ancak Hillî kendisinden önce yaşamış olan diğer İslam filozoflarından farklı olarak mantık için ilim dışında başka bir tavsif kullanmaz.¹³

2. Kıyas Konusu

İnsan zihninin temel formlarından olan kıyas, benzerliklerden yola çıkarak algılama ve bilinenden bilinmeyene ulaşma çabasıdır. Aristoteles tarafından sistemleştirilen kıyas, insanın akıl yürütme süreçlerinde hataya düşmekten korumayı amaçlamaktadır. İslam düşünce geleneğinde ise başlangıçta formel olarak kullanılmayan kıyas, Aristoteles'in eserlerinin tercümesiyle birlikte formel bir yapıya bürünmüş ve daha teknik bir niteliğe sahip olmuştur.¹⁴ Bu bağlamda İslam mantıkçıları Aristoteles'i takip ederek kıyasa önem vermişlerdir. İslâmî ilimlerin birçok dalında eser veren çok yönlü bir isim olan Hillî, İbn Sînâ'yı takip ederek mantık konularını incelemiştir. Hillî, *el-Esrâru'l-hafıyye fi'l-'ulumil'-l-'akliyye*, Kâtîbî'nin (öl.675/1277) mantığa dair *eş-Şemsiyye* adlı risâlesinin şerhi olan *el-Kavâ'idü'l-celiyye* ile Nasîrüddîn Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd*'ının mantıkla ilgili bölümünün şerhi olan *el-Cevherü'n-nadîd* adlı eserlerinde mantık konularının bütününe ele almaktadır. Hillî kıyası, “önergelerden meydana gelmiş bir sözdür ki, önermeler doğru kabul edildiğinde, zâtı gereği başka söz gerekli olur.” şeklinde tanımlamıştır.¹⁵ Hillî'ye göre kıyas, bir şeyin örnek üzerinden hareketle başka bir şeye kıyaslamaktır.

Hillî, mantık konularını ele aldığı eserlerinde kıyasın tanımını yaptıktan sonra kıyasın tanımında yer alan ifadeleri açıklamaktadır. Hillî'ye göre kıyas, işitilen (mesmu') sözler ve zihnî düşüncelerden meydana gelebilir. Dolayısıyla kıyasın tanımında yer alan “söz (kavl)” ifadesi, cinstir.¹⁶ Tanımda yer alan “önergelerden” ifadesi ile tek bir önermenin döndürülmesi gibi durumlardan kaçınılmıştır.¹⁷

¹⁰ Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 37.

¹¹ Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünyâ (Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992), 1/117.

¹² İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Esrâru'l-hafıyye fi 'ulûmî'l-'akliyye*, thk. Merkezü'l-'Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmî - Merkezü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî (Kum: Müesseset-i Bostân-ı Ketâb, 2009), 48.

¹³ Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların eserlerinde mantık için ilim ifadesi dışında sanat ve fen gibi rastlanmaktadır. Bu tür sözcükler arasındaki ince farkları dikkate almakla birlikte adı geçen filozoflar mantığı bir ilim olarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz.

¹⁴ Ali Durusoy, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/524-525.

¹⁵ Hillî, *el-Esrâru'l-hafıyye*, 117; İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye fi Şerhi'r-Risâleti's Şemsiyye*, thk. Fâris el-Hassûn (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1432), 331; İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1435), 162.

¹⁶ Hillî, *el-Esrâru'l-hafıyye*, 117; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 331; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 162.

¹⁷ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 331; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd* adlı eserinde “önergeler” yerine “sözler (akvâl)” ifadesini kullanır. Bk. Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 162.

Ayrıca Hillî yapmış olduğu kıyas tanımında öncüller (mukaddimât) yerine önermeler ifadesini kullanır. Bunun sebebi, kıyasın tanımında kısır döngünün (devr) meydana gelmesini engellemektir.¹⁸

Tanımda yer alan “kabul edildiğinde” ifadesi ile öncüllerin gerçekte doğru kabul edilmiş veya hasmın nezdinde doğru olması şart koşulmamıştır. Burada Hillî’nin vurgulamış olduğu husus, öncüller doğru kabul edildiğinde bu öncüllere bağlı olarak zorunlu bir sonucun ortaya çıkmasıdır.¹⁹

Hillî, Yunan filozoflarını mütekaddimûn mantıkçılarının kıyası, yüklemli ile şartlı önermelerden oluşanlar şeklinde ikiye ayırdığını aktarmaktadır. Yüklemli önermelerden meydana gelen kıyaslar, iktirânî; şartlı önermelerden meydana gelen kıyaslar ise istisnâî olarak adlandırılmaktadır. Hillî’ye göre mütekaddimûn mantıkçılarının bu yaklaşımı hatalıdır. Çünkü mütekaddimûn mantıkçıları, şartlı iktirânî kıyaslara vakıf değillerdi. Hillî, İbn Sînâ’nın bu problem çözdiğünü ve kıyasları ilk olarak iktirânî ile istisnâî olarak ikiye ayırdığını ifade etmektedir.²⁰

Hillî kıyasları, basit ve bileşik olarak ikiye ayırır. Daha sonra İbn Sînâ’da olduğu gibi²¹ basit kıyası, iktirânî (kesin) ve istisnâî (seçmeli) olarak ikiye ayırır. Buna göre iktirânî kıyas, sonucun kendisi veya çelişigi öncüllerde açıkça görülmeyen kıyastır. Örneğin, “Her C, B’dir.” ve “Her B, A’dır.” O halde “Her C, A’dır.” şeklinde kurulan kıyas iktirânîdir. İstisnâî kıyas ise sonucun kendisi veya çelişigi öncüllerde bilfiil var olan kıyastır. Örneğin;

“Eğer A, B ise C, D’dir.

Fakat A, B’dir.

O halde C, D’dir.” şeklinde kurulan kıyas istisnâîdir.²²

Hillî basit kıyasları, iktirânî ile istisnâî olarak ikiye ayırdıktan sonra kıyasları yüklemli ve şartlı olarak iki bölüm de incelemektedir. İktirânî kıyaslar, yalnızca yüklemli önermelerden meydana gelirse “yüklemli kıyas” olarak adlandırılır. Örneğin, “Her insan, canlıdır. Her canlı cisimdir. O halde her insan, cisimdir.” Söz konusu iktirânî kıyaslar, yalnızca şartlı önermelerden veya şartlı ile yüklemli önermelerden meydana gelirse “şartlı kıyas” olarak adlandırılır.²³

Hillî, en basit kıyasların yüklemli kıyaslar olmasından dolayı yüklemli kıyasların unsurlarını açıklar. Söz konusu yüklemli kıyaslar belli sayıda unsurlardan meydana gelmektedir. İktirânî kıyasın iki öncülünde tekrar edene “orta terim (hadd-i evsât)” denir. Ulaşılmak istenen sonucun konusu “küçük terim (hadd-i asgâr)”, yüklemi ise “büyük terim (hadd-i ekber)” olarak isimlendirilir. Küçük terimin bulunduğu öncüle “küçük öncül (mukaddime-i suğrâ)”, büyük terimin bulunduğu öncüle de “büyük öncül (mukaddime-i kübrâ)” denir. Orta terimin diğer iki terim yanındaki konumuna göre meydana gelen yapıya “şekil (hey’et)” denir. Büyük öncül ile küçük öncülün meydana getirdiği te’lîfe de “karîne” denir.²⁴

Hillî yüklemli kıyasların dört şeklini de incelemektedir. Kıyası meydana getiren terimlerin (hudûd) konumuna göre şekiller dört tanedir. Birinci şekilde orta terim, küçük öncülde yüklem, büyük öncül de konu olur. İkinci şekilde orta terim, her iki öncülde yüklem olur. Üçüncü şekilde orta terim, her iki öncülde konu olur. Dördüncü şekilde ise orta terim, küçük öncülde konu, büyük öncül de yüklem olur.²⁵

3. Bir Kıyas Sanatı Olarak Burhânın Mukaddimleri

Mantık tarihinde kıyas problemine dönük olarak ele alınan önemli problemlerden biri de öncüllerin ontolojik ve epistemolojik durumları olmuştur. Mantıkçılar, akıl yürütme sanatı ve sınıflarını, söz konusu olan öncüllere dayalı olacak şekilde belirtmeye çalışmışlardır. Öyle ki temelde yakînî ve zannî olmak üzere öncülleri iki ayrı kısma ayıran mantıkçılar, doğru ve kesin sonuç veren kıyas yakînî

¹⁸ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 331-332; Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 117.

¹⁹ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 117; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 332; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd* adlı eserinde "kabul edildiğinde" ifadesi yerine "vaz edilmesinden dolayı" ifadesini kullanır. Bk. Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 163.

²⁰ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 119; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 334.

²¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1/374.

²² Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 119; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 334; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 165-166.

²³ Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 166.

²⁴ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 119-120; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 335-336; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 166-167.

²⁵ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 336-355; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 167-179; Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 120-126.

öncüllerden oluşmasının gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁶ Bu öncüllerin sayısı ve çeşitleri tıpkı problemin aslı gibi mantık tarihinde tartışılmıştır. Fakat özellikle Meşşâî mantığı merkeze alarak doğru bilgi veren öncüllerin hangisi olduğu hakkında meşhur olan görüşlerin sınırlı sayıda olup birbirine yakın olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin bu ekolün en önemli temsilcisi olan Fârâbî'ye göre -kadim mantıkçıları kıstas olarak kabul ettikten sonra- yakîniyyât, bedihiyyât ve kimi zaman zarûriyyât olarak adlandırılan yakînî öncüller, doğru olarak kabul edilmesi gereken öncüllerdir.²⁷ Aslında Fârâbî yakînî öncülleri belirleme hususundaki bu yaklaşımı kendisinden sonra gelen İslam mantıkçıları tarafından benimsenmiştir. Söz konusu yakînî öncüllerin sayısı ise yakînî öncüllerin sayısı düşünürlere göre değişse de ittifak halinde yakînî olduğunu kabul ettikleri öncüller evveliyyât (tecrübe öncesi), tecribiyyât (deneyimsel) ve mahsûsât (duyusal) türünden olan öncüllerdir. Ancak müteahhirûn dönemi mantıkçılar, önceki mantıkçıların ifadelerinden yola çıkarak yakînî öncüllerin evveliyyât, fitrîyyât (doğuştan gelen) mahsûsât, hadsiyyât (nedensellik bağına dayalı zihnin içtihiadı), mücerrebât ve mütevâtîrât (herkesin kabul etmiş olduğu doğru haber) olduğunu söylemişlerdir.²⁸

Hillî de tıpkı diğer İslam mantıkçıları gibi öncüller konusuna eserlerinde geniş bir yer ayırarak problemi tartışmaya çalışmıştır. Düşünür başlangıçta öncülleri tasdik bakımından etkisini merkeze alarak ikiye ayırır. Burada onun tasdik bakımından faydası olamayan öncüllerle kastettiği şeyin muhayyelât olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim düşünüre göre bu türden olan öncüller, değerli olarak kabul edilmekle birlikte tasdikî bilgi verme açısından faydalı olmadığı için tasdikî bilgiyi elde etmek için oluşturulan kıyaslarda kullanılmaz. Zira bu türden olan öncüllerle ancak şiişel kıyaslar oluşturulabilir.²⁹

Hillî'nin yapmış olduğu tasnifte yer alan ikinci kısım ise şiişer dışında diğer kıyas türlerini oluşturan öncüller yer almaktadır. Düşünür *el-Esrâru'l-hafîyye* adlı eserinde bu öncüllerin on bir tane olduğunu söyler.³⁰ Bu öncüllerin ilk altısı düşünür tarafından burhânî öncüller olarak kabul edilmektedir. Onlar da sırasıyla şunlardır:

1. Bedihiyyât: Bu önerme hakkında hüküm vermek için önermenin iki tarafını bilmemiz yeterlidir. Yani konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi bilmek doğru olduğunu bilmek için yeterlidir. Örneğin, “Bütün parçadan büyüktür.” önermesi bu türdendir. Hillî yukarıda adı geçen eserinde bedîhî ifadesini kullanılır. Ancak şerh türünden³¹ olan başka bir eserinde bu öncülü evveliyyât olarak adlandırır.³² Bedîhî öncül doğru bilgiyi vermesi için ilk tasavvur yeterli olarak bilinse de kendi içinde açık bedîhî ve kapalı bedîhî olmak üzere ikiye ayrılır. Açık olanlarda konu ile yüklem arasındaki ilişkinin açık olduğu için tüm insanlar tarafından bilinmesi kolay olur. Kapalı olanlarda ise durum farklıdır.

2. Müşâhedât: Hillî'ye göre bu tür öncüllerde akıl kendisi dışında başka bir gücün aracılığıyla hüküm verir. Örneğin, “Güneş aydınlatır.” önermesinde akıl, dışsal bir güç olarak bilinen görme yetisine başvurarak doğruluğa ulaşır. Ancak kimi zaman da dışsal değil içsel bir güç sayesinde bir takım müşâhedât türünden bilgilere ulaşırız. Örneğin içimizde sevgi ve korkunun var olduğunu

²⁶ Ali Durusoy, “Yakiniyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/273.

²⁷ Ebu Nasr Fârâbî, *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî: el-Burhân*, thk. Macid Fahrî (Beyrut: Daru'l-meşrik, 1985), 4/87; Alaattin Tekin - Nazım Hasırcı, “V. Asırdan XI. Asır İslâm Dünyasına Tevarüs Edilen Aristoteles'in Eserlerine Başlanmadan Önce Bilinmesi Gerekli On Temel İlke”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2022), 373.

²⁸ Durusoy, “Yakiniyyât”, 43/273; Yunus Emre Akbay, “Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, *Journal of University Research* 6/1 (2023), 18.

²⁹ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 197.

³⁰ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 198.

³¹ Hillî şerh olarak kaleme aldığı eserlerde çoğunlukla kavram bazında önceki düşünürleri takip ettiği söylenebilir. Ancak telif türünden olan eserlerde ise daha çok yaptığı tercihleri desteklemek üzeri önceki düşünürlerden bağımsız olarak kavramları tercih eder.

³² Hillî *el-Esrâru'l-hafîyye* adlı eserinde bu öncülü bedîhî öncül olarak adlandırsa da *Tecrid* üzerinde yazdığı *el-Cevherü'n-nadîd* adlı şerhinde evveliyyât ifadesini tercih eder. Söz konusu eserde Tûsî'yi takip ettiği açıktır. Ancak onun bu yaklaşımından yola çıkarak bedîhiyi evveliye eşdeğer olarak kabul ettiğinden ziyade burhânî kıyaslarda bedihiliğin (açıklığın ve herkesin tarafından bilindik olmanın) şart olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bir bakıma Hillî burhân teorisinde bedihiliği de merkeze almış oluyor.

bilmemiz bu kabildendir. Aslında düşünüre göre içsel bir güç ile bilinen bu kategorideki önermeler vicdânî önermedir.

3. Mücerrebât: Hillî'ye göre bu tür öncüllerde akıl, aynı durumların tekrar tekrar gerçekleşmesi sayesinde bilgiyi edinir. Örneğin, bir ilacın faydasını bilmek bu kabildendir.

4. Hadsıyyât: “Ay ışığının kaynağı güneştir.” önermesinde olduğu gibi sezgisel olarak bir şeyin bilinmesidir. Hillî'ye göre mücerrebât ile hadsiyyât arasında iki fark vardır. Birincisi hadsî önermelerde insan başka bir fiile tevessül etmeden bilgiyi edinir. İkinci fark ise mücerrebât mahiyet itibarıyla değil sebebiyet (nedensellik) bakımından bilinir. Hadsıyyât ise hem sebebiyet hem de mahiyet açısından bilinir.

5. Mütevâtirât: Şahitliklerin çok olması sebebiyle nefsin şüpheye aldırmandan kabul ettiği önermeler.³³ Hillî'ye göre bu önermenin doğruluğunu tespit etmek için şahitlerin sayısına başvurmak doğru olmaz. Hatta burada sayıyı kıstas olarak kabul edenleri de aptallıkla suçlar!³⁴ Ona göre şahitlerin sayısına bakılmaksızın önermenin yakînî bilgi doğurması bu kategoriye yerleştirilmesi için yeterlidir.

6. Fitrî kıyaslar: Bu tür önermeler kıyaslarıyla birlikte bilinen önermelerdir. Örneğin “İki sayısı, dört sayısının kendine bölündüğü sayıdır. Kendine bölünen her sayı ana sayının yarısıdır. Dolayısıyla, iki dördün yarısıdır.” önermesi bu türdendir.³⁵

Hillî, önceki mantıkçıların burhânî kıyasların sadece bu altı önermeden oluştuğunu kabul ettiklerini ileri sürer ve bu önermeleri kabul edilmesi gereken önermeler olarak adlandırır. Geriye kalan önermelerimin burhânî kıyaslarda kullanılmamasının sebebi ise doğruluğu konusunda eşit bir ortaklığın olmadığını ifade eder. Ancak düşünüre göre bu tutum doğru bir tutum değildir. Zira burhânî kıyaslarda kullanılan önermelerin birincisinde de kimi zaman eşit bir ortaklık oluşmayabilir. Örneğin kapalı olan bedihî önermelerde tüm insanlar arasında bir ortaklık oluşmamıştır.³⁶ Fakat buna rağmen bu tür önermeler de burhânî kıyaslarda kullanılmıştır.

Yukarıda yer alan önermeler doğru olarak kabul edilmesi gereken önermeler olarak bilinir. Hillî bu önermeleri aslında müsellemtâr kısmından kabul etmektedir. Müsellemtârın diğer bölümleri ise meşhûrât ve vehmiyyât türleridir. Bu son iki tür de burhân ve şiir dışında beş sanattan geriye kalan diğer kıyas türlerini oluşturur.³⁷

3.1. Burhânî İlimlerin Parçaları: Konu (Mevzû), İlke (Mebâdî) ve Sorunlar (Mesâil)

Burhânın tanımını, öncüllerini ve bölümlerini inceledikten sonra Hillî, burhâna dayanan ve onu kullanan ilimlerin konu (mevzû), ilke (mebâdî) ve sorunlar (mesâil) olmak üç esas üzerine bina edildiğini ifade etmektedir. Konu, ilimlerin zâtî arazlarının incelendiği kısımdır. İlkeler, o ilimlerin kendilerinde kanıtlandığı ve o ilimde kanıtlanmayan öncüllerdir. Sorunlar ise doğruluğu şüpheli olan durumların aydınlatıldığı önermelerdir.³⁸ Hillî'nin ele aldığı şekilde sırasıyla konu, ilke ve sorunları inceleyeceğiz.

3.1.1. Burhânî İlimlerde Konular

Hillî'ye göre her ilim, kendine özgü şeyleri konu edinir yani zâtî arazlarını inceler. Örneğin, sayı aritmetiğin konusudur. Çünkü aritmetikte, sayı ve sayıya ilişkinler yani zâtî arazlar incelenmektedir. Hillî, “zâtî” arazlar ifadesiyle zatı nedeniyle konuya ilişkin arazları kastetmektedir. Ona göre zâtî arazlar üç kısımdır: (i) İnsana şaşıran olması gibi o şeyin zâtî gereği ilişkinler; (ii) insanın canlı olması nedeniyle iradeyle hareket edenin ilişkisi gibi zatının parçası (cüz'ü) nedeniyle ilişkinler; (iii) İnsanın

³³ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 312.

³⁴ Büyük ihtimalle düşünürün bu hususta sert bir ifade kullanmasının sebebi bazı inanç konularında burada yaptığı açıklamaları referans olarak göstermesidir. Öyle ki özellikle ismet ve imamet gibi tartışmalı olarak kabul edilen meselelerde yaptığı tercihleri mütevâtir olduğunu iddia ettiği öncüllerle desteklemeye çalışır.

³⁵ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 198.

³⁶ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 198.

³⁷ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 310.

³⁸ Yusuf Daşdemir, “İbn Sina Mantiğinde Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”, *Felsefe Dünyası* 1/55 (2012), 222; Mahmut Sami Özdi - Ahmet Nusret Özdi, “İbn Sînâ'nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik”, *Bilimname* 48 (2022), 437.

bilkuvve gülen olması gibi o şeye eşit olan bir şey sebebiyle ilişenler; o şeye dâhil olup ondan daha genel bir şey nedeniyle ilişenlerdir.³⁹

Hillî'nin yapmış olduğu açıklamalardan anlaşıldığı üzere ilimlerin, bir konusu olduğu gibi birden fazla konusu da olabilir. Söz konusu ilimlerin bir tek konusu mutlak anlamda olabilir veya bir kayıtlı beraber incelenebilir. Örneğin, sayı mutlak anlamda aritmetiğin konusudur. Öte yandan “değişmesi bakımında doğal cismin” fiziğin, “bilinmeyene ulaştırması bakımından ikinci akledilirlerin” mantığın konusu olması zâtî araz kaydıyla olurken; “hareketli kürelerin” hareketli küreler ilminin konusu olması garib araz kaydıyla olmaktadır.⁴⁰

İlimlerin birden fazla konusu olduğu zaman, bunları birleştiren bir ortak noktanın olması gereklidir. Bu ortak nokta ise farklı şekillerde olur. Birincisi, konular cinste ortak olabilir. Örneğin, çizgi, yüzey ve cisim geometrinin konuları olduğunda cinste ortaktır. Çünkü üç konu miktar cinsinin altında yer alır. İkincisi, konular aynı gayede ortaktırlar. İnsan bedeni, organları, halleri, ilaçlar ve gıdalar, tıp ilminin konuları olmaları bakımından aynı gayede ortaktırlar. Çünkü bu konuların sağlığa nispetleri aynıdır. Üçüncüsü, konular tek bir ilkedeki ortak olabilir. Örneğin, kelamın konuları, tek bir ilkeye yani Vacip Teâlâ'ya nispette ortaktırlar.⁴¹

Ayrıca Hillî, İbn Sînâ'da olduğu gibi⁴² ilimleri, konularının bazı yönlerden ortak veya farklı olması bakımından sınıflandırmaktadır. Bir şekilde konu ortaklığı bulunan ilimler arasındaki farklı ilişkiler ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Bir ilmin konusu diğer ilmin konusundan daha genel olabilir. Dolayısıyla iki konudan biri, cins gibi diğerinden daha genel, diğeri ise türe özgü arazlar gibi daha özel olabilir. Örneğin, uzay geometrisi ilmi (mücessemât) ile geometri ilmi arasındaki ilişki bu şekildedir. Zira uzay geometrisinin konusu geometrik cisim (cism-i ta'limî), geometrinin konusu ise miktardır. Miktar ise geometrik cismin cinsidir.

1.1. İki ilim dalının konusu bir olur, ancak aynı olan konu, özel konuyu inceleyen ilimde uzak arazla incelenir. Hareketli küreler ile küreler ilmi örnek gösterilebilir.⁴³ Zira hareketli küreler, küreler ilminin altında bulunur ve her ikisinin konusu da kürelerdir. Ancak özel konuyu inceleyen ilim, küreleri hareketli olması cihetinden inceler ve hareket, kürelerin uzak arazıdır.⁴⁴

1.2. Bir ilmin konusu iki şey olabilir. Ancak genel olan konu, özel olan konunun genel arazı olur. Örneğin, ilahiyat ilminin konusu olan vücûd ile geometrinin konusu olan miktar arasındaki ilişki bu türdendir.

1.3. Genel olan ilmin konusu, özel olan ilmin konusunun cinsi olur. Ancak özel olan konunun ilişme (âriz) ile kayıtlanması gerekir. Geometri ile optik ilmi arasındaki ilişki bu türdendir. Zira geometrinin konusu olan miktar, konilerin yüzeyinde varsayılmış olan çizgilerin cinsidir. Bu tür, ilişme (âriz) olma kaydıyla alındığında optik ilminin konusu olur. Optik ilminin konusu ise göze bağlı ışık konisinin yüzeyine yerleştirilmiş çizgilerdir.

Hillî'ye göre ilk iki kısımda ele alınan özel konuyu inceleyen ilimlerin, genel konuyu inceleyen ilmin kapsamına dâhil edilmesi gerekir. Ancak özel konuyu inceleyen iki ilim, genel konuyu inceleyen ilmin bir parçası değildir. Üçüncüsünün ise daha genel konuyu inceleyen ilmin kapsamına girmesi daha uygundur.⁴⁵

2. İki ilim dalının konuları arasında genel-özel ilişkisi olmayabilir. Bunun da beş şekilde tasnif edilebilir:

2.1. İki ilmin konusu, aynı olur. Ancak konuyu inceleme yönü itibarıyla birbirinden ayrışır. Örneğin, âlemin cismi şekil olması bakımından alındığında, doğa ve astronominin (ilmü'l-hey'e)

³⁹ Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 326; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 410; Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 207.

⁴⁰ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 207-208; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 326-327.

⁴¹ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 207; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 411; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 327; Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 104; Daşdemir, “İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”, 223.

⁴² Daşdemir, “İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”, 223-224.

⁴³ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 208; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 410-412; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 333-335.

⁴⁴ Ali b. Ömer Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâ'ik fî keşfi'l-hakâ'ik*, çev. Selman Sucu vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 653.

⁴⁵ Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye*, 208-209; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 410-412; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 333-335.

konusu olur. Ancak doğa bilimci hareketli ve durağan olması açısından âlemin cismini incelerken astronom miktar, şekil ve konuma sahip olması açısından inceler. Hillî iki ilmin, bazı problemlerinin tanımlarında birlik olabileceği ihtimalinden dolayı iki ilimde problemin konu ve yüklemine aynı olabileceğini ifade eder. Fakat bu iki ilmin, burhânı birbirinden farklıdır.⁴⁶

2.2. İlimlerin konuları arasında bazı ortak hususlar bulunabilir. Buna tıp ile ahlak ilimleri arasındaki ilişki örnek gösterilebilir. Tıp ile ahlak, insan nefsinin yetilerini inceleme açısından ortaktır.⁴⁷ Fakat insan bedenini ve organlarını incelemesi bakımından tıp, düşünen nefsi ve onun pratik güçlerini inceleyen ahlaktan ayrılır.⁴⁸

2.3. İki ilim arasında konu bakımından ortaklık yoktur. Ancak bu iki ilim, üçüncü bir ilmin altında yer almaları bakımından aynı seviyede olur. Geometri ile aritmetik ilimleri örnek gösterilebilir. Bu iki ilmin konusu, nicelik kategorisinin altında yer almaktadır.⁴⁹

2.4. İki ilmin konusu, araz olması bakımından birinin konusu, diğerinin konusuna özgü olabilir. Mûsikî ile aritmetik arasındaki ilişki bu türdendir. Zira mûsikînin konusu, telifi gerektiren sayısal nispetlerin kendisine arız olması bakımından nağmedir. Sayısal nispet, matematiğin konusu olan sayıya özgü arazdır. Konuları bakımından ayrılmakla beraber birincisi, ikincisinin altında kabul edilebilir. Bundan dolayı mûsikî, matematiğin altında kabul edilmiştir.⁵⁰

2.5. Söz konusu doğa ve aritmetik gibi bazı ilimler konu bakımından mutlak anlamda birbirlerinden ayrıdır.⁵¹ Söz konusu doğa ilminin konusu, hareketli ve durağan olması bakımından cisim, aritmetiğin konusu ise sayıdır. Bu iki ilim mutlak anlamda zât ve cins bakımından birbirinden farklıdır.⁵²

3.1.2. Burhânî İlimlerde İlkeler

Hillî, İbn Sînâ'nın ilimlerin ilkelerine yapmış olduğu açıklamaları benzer ifadelerle tekrar eder.⁵³ Hillî'ye göre ilimlerin ilkeleri, bir ilmin araştırmalarının kendi üzerine bina edildiği şeylerdir. İlkeler, tasavvurlar ile tasdikler olarak ikiye ayrılır. Tanımlar olarak isimlendirilen tasavvurlar, ilmin konusunun, parçalarının, tikellerinin ve onun zâtî arazlarının tanımını içerir. Öncüller olarak isimlendirilen tasdikler ise ilimlerde kullanılan kıyasları oluşturan öncüllerdir. Bu öncüller ise kesinlik ifade eden (beyyîn) veya kesinlik ifade etmeyen (ğayr-ı beyyîn) olur. Kesinlik ifade eden öncüller, kabulü zorunlu olan öncüllerdir. Bu öncülleri Hillî, usûlü müteârife olarak tanımlar. Buna “Bir şeye eşit nicelikler birbirine eşittir.” ilkesini örnek verir. Başka bir ilimde doğrulanan kesinlik ifade etmeyen öncüller, hocaya duyulan güven sebebiyle doğruluğu kabul edilen veya öğrencinin zihninde bir şüphe bulunduğu halde doğruluğu kabul edilen öncüller gibidir. Hocaya duyulan güven sebebiyle doğruluğu kabul edilenlerin bir kısmı “vaz’ edilmiş usûller (postulat)”; diğer bir kısmı ise “musâderât (hipotez)” olarak adlandırılır. Hocaya duyulan güven sebebiyle doğruluğu kabul edilenler ve tanımların toplamına “vaz’lar (tezler)” olarak isimlendirilir.⁵⁴

3.1.3. Burhânî İlimlerde Sorunlar

Burhânî ilimlerin bir esas olarak sorunlar, yüklemi ilim dalının konusunun, konunun türlerinin veya arazlarının zâtî arazları olan bir önermedir. Zâtî arazlardan oluşan bu yüklemelerin konularına aidiyeti şüphelidir ve bunun ispatı bu ilim dalı içerisinde yapılır ki, sorun kavramı bu aşamada ortaya çıkmaktadır.

⁴⁶ Hillî, *el-Esrâru'l-haşiyye*, 209; bk. Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâ'ik fî keşfi'l-hakâ'ik*, 653.

⁴⁷ Hillî, *el-Esrâru'l-haşiyye*, 209; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 410-412; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 333-335.

⁴⁸ Daşdemir, “İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”, 225.

⁴⁹ Hillî, *el-Esrâru'l-haşiyye*, 209; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 410-412; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 333-335.

⁵⁰ Hillî, *el-Esrâru'l-haşiyye*, 209; Şemsüddîn Semerkandî, *Kıstâsü'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr*, çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 491.

⁵¹ Hillî, *el-Esrâru'l-haşiyye*, 209; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 410-412; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 333-335.

⁵² Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâ'ik fî keşfi'l-hakâ'ik*, 651.

⁵³ Ebû Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 72; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1/474.

⁵⁴ Hillî, *el-Esrâru'l-haşiyye*, 210-211; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 412-413; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 327-329; bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 72; Daşdemir, “İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”, 230; Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâ'ik fî keşfi'l-hakâ'ik*, 646; Semerkandî, *Kıstâsü'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr*, 488.

Diğer taraftan sorun önermesinin konusunun, ilmin konusunun zâtî arazlarından olması ile ilgili dört farklı ihtimal vardır: (i) Sorun önermesinin konusu, ilmin konusu olabilir. “Her miktar, ya bir diğer miktarla ortaktır ya da ondan ayrıdır.” önermesinde sorunun konusu olan “miktar”, ilmin de konusudur. (ii) Sorun önermesinin konusu, ilmin konusunun türü olabilir. “Üç, tek sayıdır.” önermesinde üç sayısı, aritmetik ilminin konusu olan sayının türlerinden biridir. (iii) Sorun önermesinin konusu, ilmin konusunun zâtî arazı olabilir. “Her üçgenin üç açısı, iki dik açıya eşittir.” önermesinde üçgen olma, miktarın zâtî arazlarındanıdır. (iv) Sorun önermesinin konusu, ilmin konusunun bir arazının zâtî arazı olabilir. “Bir başka çizgiyi kesen her düz çizginin, iki kenarında oluşan açılar ya iki dik açıdır ya da iki dik açıya denktir.” önermesinde çizgi, “bir başka çizgiyi kesen” türle kayıtlanmıştır.⁵⁵

Hillî, sorunların yüklemeleri hakkında da açıklamalar yapar. Hillî, ilimlerin sorunlarını oluşturan önermelerin yüklemine ilişkin farklı ihtimalleri ele alır. Ona göre problemlerin yüklemeleri, konularının dışında olmalıdır. Sorunun yüklemine, kurucu (mukavvim) anlamda konusunun zâtî olması mümkün değildir. Çünkü bu anlamdaki zâtî, konunun tanımında zaten bulunur ve konudan önce bilinmiş olur. Dolayısıyla bu zâtî ve bu zâtînin konunun kurucu unsuru olması tasavvur edilmeden, konunun tasavvur edilmesi mümkün değildir. İkinci bir ihtimal olarak, sorunun konusu arazlarıyla veya ismiyle bilinen ise bu durumda konunun yüklemine bu anlamda zâtî olması mümkündür. Örneğin, nefsin cevher oluşunun talep edilmesinde durum bu şekildedir. Söz konusu cevherlik, nefis için zâtîdir. Ancak nefis bize hakikatiyle değil de aksine ismiyle veya beden yöneticisi (müdebbir) gibi bir ilişenle bilindiğinde nefsin cevher oluşunu burhan ile talep etmek mümkün olur.⁵⁶

4. Hillî'nin Kaynakları

Hillî esasında kelamcı hüviyet ile bilinen bir düşünür olarak kabul edilmektedir. Ancak onun Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddîn et-Tûsî'dan sonra yaşaması kendi düşüncelerini felsefî kelam temelinde inşa etmesine yol açmıştır. Bu sebeple kelam ilmi dışında özellikle felsefe ile ilgili çok sayıda eser kaleme almıştır. Nitekim Hillî söz konusu eserlerinde kendi kelamî düşüncesine paralel olarak bir felsefe inşa etmeye çalışmıştır. Hillî birçok İslam düşünürü gibi eklektik düşünce yapısına sahip bir mütefekkindir. Bu sebeple düşüncelerini takrir ederken farklı kaynaklardan beslenmiştir. Onun özellikle kelamî eserlerinde istifade ettiği kaynakları kolayca tespit etmek mümkün iken felsefî konularda zorlaşıyor. Zira kelamî problemlerle ilgili kaleme aldığı eserlerde kaynaklarından -çoğu zaman- açık bir şekilde söz eder. Felsefî problemlere dönük yazdığı eserlerde ise çoğu zaman istifade ettiği kaynakları dile getirmediği gibi tartıştığı düşünürlerin kimler olduğunu açıklamaz.⁵⁷ Ne var ki düşünürün felsefî kaynakları hakkında mevcut olan durum mantık ilmindeki kaynakları için de geçerlidir. Zira o, mantığın problemleriyle ilgili görüş takriri ederken veya bir meseleyi tartışırken isimleri açıklamaz. Ancak düşünürün yaklaşımlarından hareketle kimden istifade ettiğini tespit etmek mümkündür. Hillî'nin yönelimi söz konusu olunca öncelikle onun Meşşâî bir tarza sahip olduğu söylenebilir. Öyle ki o, İsrâkî felsefenin kurucusu olan Sühreverdî'den sonra yaşadığı halde Sühreverdî'nin inşa etmeye çalıştığı paralel mantık anlayışından etkilenmez ve onun Meşşâî mantığa yönelttiği itirazları da itibara aşmaz. Yine onun kavramlar ve tanımlar hakkında ifadeleri dikkate alındığında ekseriyetle İbn Sînâ'nın *Kitâbü 'ş-Şifâ* ve *el-İşârât ve 't-tenbîhât* eserlerinden hareket ettiği anlaşılır. Örneğin mantığın tanımı hakkında kullandığı ifadelerin bir kısmı İbn Sînâ'nın eş-Şifâ eserinde bulunmaktadır. Buna ilaveten Hillî *Tecrid* şarihi olarak da bilinir. Dolayısıyla o, eleştirel yaklaşımıyla birlikte birçok meselede Tûsî'den istifade etmiştir. Örneğin burhânî mukaddimleri betimlerken kullandığı ifadelerin bir kısmına Tûsî'nin eserlerinde rastlamak mümkündür.⁵⁸

⁵⁵ Hillî, *el-Esrârü'l-hafîyye*, 212; Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 413-414; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 329-330; Daşdemir, “İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”, 236.

⁵⁶ Hillî, *el-Kavâ'idü'l-celiyye*, 414-415; Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd*, 332-333; Hillî, *el-Esrârü'l-hafîyye*, 212; krş. Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâ'ik fi keşfi'l-hakâ'ik*, 645.

⁵⁷ Türkmen, *İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Metafizik Anlayışı*, 21.

⁵⁸ Öyle ki düşünür bu hususta önermeleri sıraladıktan sonra söz konusu önermeleri kabul edilmesi gereken önermeler olarak adlandırır. Onun buradaki ifadeleri Tûsî'nin *Telhîşü'l-Muhaşşal* adlı eserinde yer alan ifadelere benzemektedir. Bk. Nasîrüddîn Tûsî, *Telhîşü'l-Muhaşşal*, thk. Nûrânî (Lübnan: Dâru'l-Edvâ, 1985), 13.

Sonuç

Mantık ilminin çeviri faaliyetleriyle İslam dünyasına intikal etmesiyle birlikte İslam entelektüel tarihinin oluşturucu parçalarından birisi haline gelmiştir. Özellikle İslam düşüncesi olarak adlandırılan fikir serüveninin iki ana kısımlarından biri olan İslam felsefesinin vazgeçilmez bir disiplini olmuştur. Öyle ki zaten felsefî bir ilim veya fen olarak bilinen mantık bilhassa Aristocu felsefe merkeze alınınca felsefenin yegâne düşünme aracı olmuştur. Nitekim bu durumun aynısı İslam düşüncesinin ikinci ana kısmı olan kalam için de geçerli olmuştur. Bilhassa Gazzâlî sonrası kalam söz konusu olunca mantık ilmi kelamın da vazgeçilmez bir vasıtası haline gelmiştir. Ancak bu durum sadece Sünnî kalam için geçerli olmadığı aşîkârdır. Gazzâlî'den sonra yaşayan çoğu Şîî kalamcılar da mantığı kelamın giriş kısmı olarak kabul etmişlerdir. Söz konusu o kalamcılardan da biri İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'dir.

Hillî müteahhir Şîî kelamın şekillenmesinde hocalarından olan Nasîrüddîn et-Tûsî'den sonra ikinci isim olarak kabul edilir. Mütebahhir bir bilgin olması itibarıyla da çok farklı disiplinlerde eserler vererek kalamî İslam düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Onun kalam dışında üzerinde yoğunlaştığı meseleler ise aklî meseleler kapsamında yer alan felsefî ve mantıkî problemler olmuştur. Bu bağlamda şerh ve telif olmak üzere iki tür eser kaleme almıştır. Şerh türünden olan eserlerinde ağırlıklı olarak önceki düşünürleri takip etse de telif türünden olan eserlerinde ise öncekilerle hesaplaşarak kendi düşüncelerini açıklamaya çalışır. Bu tavrını da en çok mantık, tabiat ve ilahiyat konularını ele alan *el-Esrâru'l-hafîyye fî 'ulûmi'l-'akliyye* adlı telif eserinde görmek mümkündür. Öyle ki düşünür orada -fikren kendisine yakın olan Tûsî bile dâhil olmak üzere- önceki düşünürleri kısmen eleştirerek kendi düşünce sistemini inşa etmeye çalışır. Esasında Hillî'nin düşüncesini oluşturan en önemli kısım mantık, dolayısıyla burhân teorisinin kendisidir. Hillî söz konusu olan eserlerinin çoğunda belli öncüllerde burhân meselesine yaklaşıp da bu konuya dönük nihaî takriratını yukarıda adı geçen eserinde yapar. Böylece kapsamlı bir burhân teorisi ortaya koymaya çalışır.

Hillî burhân konusunu incelerken, kıyas konusundan bağımsız ele almamaktadır. O, burhân sanatının bir kıyas olduğunu ifade eder. İslam mantıkçılarında olduğu gibi kıyas konusunu ele alır. Burhânla ilişkili olarak ayrıca burhânî ilimlerin unsurları olan konu, ilke ve meseleleri de inceler. Burhânî olan ilimlerde bu unsurların bulunması kanaatindedir. Konu, ilke ve meseleleri incelerken, İbn Sînâcî bir yaklaşım sergileyerek konuyu ele alır.

Bu yazıda Hillî'nin öncekilere paralel olarak inşa etmeye çalıştığı burhân nazariyesi üzerinde detaylıca duruldu. Özellikle önceki mantıkçılarla bağlantısı kurularak düşünceleri tahlil edildi. Bunun yapılmasının asıl amacıysa Hillî fikirlerine dönük açıklık kazandırmakla birlikte düşünür hakkında Türkçe literatüre katkı yapmaktır. Nitekim bu çalışmaya binaen yine Hillî'nin mantıkla ahlaklı diğer düşüncelerinin incelenme fırsatı hâsıl olabilir.

Kaynakça

- Akbay, Yunus Emre. “Fârâbî’nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”. *Journal of University Research* 6/1 (2023), 13-25.
- Akyüz, Turgut. *Mantık*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Akyüz, Turgut - Şimşek, Rukiye. “Klasik Dönem Burhan Teorisi Üzerine Bir Değerlendirme -Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddîn Râzî Bağlamında”. *ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/4 (2024), 94-107.
- Daşdemir, Yusuf. “İbn Sina Mantiğında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları”. *Felsefe Dünyası* 1/55 (2012), 219-240.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/524-528. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Durusoy, Ali. “Yakiniyyât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Evmeş, Adem. “Hillî’de Kavramlar Mantığı”. *Mantık Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2021), 5-37.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî: el-Burhân*. thk. Macid Fahrî. Beyrut: Daru’l-meşrik, 1985.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî: et-Tavṭi*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Daru’l-meşrik, 1985.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *İḥşâ’ü’l-‘ulûm*. thk. Osman Emîn. Mısır: Matbaatu’s-Sa’ade, 1949.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitabu’l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Hillî, İbnü’l-Mutahhar. *el-Cevherü’n-nadîd*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1435.
- Hillî, İbnü’l-Mutahhar. *el-Esrâru’l-haḫfiyye fî ‘ulûmî’l-‘akliyye*. thk. Merkezü’l- ‘Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmî - Merkezü İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî. Kum: Müessesesi-i Bostân-ı Ketâb, 2009.
- Hillî, İbnü’l-Mutahhar. *el-Kavâ’idü’l-celiyye fî Şerhi’r-Risâleti’s Şemsiyye*. thk. Fâris el-Hassûn. Kum: Müesseseti Neşri’l-İslâmî, 3. Basım, 1432.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*. thk. Süleyman Dünyâ. Beyrut: Müessesetü’n-Numan, 1992.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*. thk. Ebû’l-Ala Afîfî. Mısır: El-matbaatu’l-Emiriyye, 1956.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Medhal*. thk. A. Kamavati vd. Mısır: El-matbaatu’l-Emiriyye, 1952.
- Kâtibî, Ali b. Ömer. *Câmi’u’d-dekâ’ik fî keşfi’l-hakâ’ik*. çev. Selman Sucu vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Özdil, Mahmut Sami - Özdil, Ahmet Nusret. “İbn Sînâ’nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik”. *Bilimname* 48 (2022), 429-450.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *Kıstâsü’l-eskâr fî tahkîki’l-esrâr*. çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Street, Tony. “Al-‘Allâma al-Hillî (d. 1325) and the Early Reception of Kâtibî’s Shamsīya: Notes towards a study of the dynamics of post-Avicennan logical commentary”. *Oriens* 44/3-4 (2016), 267-300.
- Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Tekin, Alaattin - Hasırcı, Nazım. “V. Asırdan XI. Asır İslâm Dünyasına Tevarüs Edilen Aristoteles’in Eserlerine Başlanmadan Önce Bilinmesi Gerekli On Temel İlke”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2022), 368-380.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Telhîşü’l-Muḥaṣṣal*. thk. Nûrânî. Lübnan: Dâru’l-Edvâ, 1985.
- Türkmen, Ersan. *İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin Metafizik Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.



The Institutionalization of Nafal in Early Islamic History: from Tribal Bounty to Statecraft Mechanism

Hacı Mehmet Altuntaş^{1,a,*}

¹ Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Aydın/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 24/05/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

This article provides a detailed historical study of the institutionalization of *nafal* (the discretionary grant of war spoils). It evaluates this process as a transition from pre-Islamic tribal traditions to the evolution of a formal mechanism of early Islamic statecraft. The article argues that the *nafal* was a key administrative instrument of the nascent Islamic polity. It also suggests that the new polity inherited pre-Islamic practices of generosity and martial prestige and used them as the basis for its centralized system of military incentivization, resource management, and political consolidation. The methodology employed is a cross-genre reading of classical Arabic sources (history, *sīrah*, hadith, lexicography, poetry, and exegesis) to trace the institutionalization of the *nafal* as a long-term (*longue durée*) structural transformation and is attentive to collective mindsets (*mentalités*). We examine the linguistic and cultural foundations of *nafal* in pre-Islamic tribal society, where the distribution of spoils by a chieftain functioned as a recognized practice of leadership and the personal spoil (*al-salab*) was already understood as part of *nafal*, subject to the chief's discretionary authority. The article then continues with the theological reconfiguration of spoils in *Sūrat al-Anfāl*, where the revelation of *al-Anfāl* 8:1 transferred sovereignty over all war acquisitions to God and the Prophet. This nullified customary tribal claims and set the stage for a new administrative order. During the Prophet Muḥammad's (pbuh) time, the *nafal* became an instrument of command. It served as pre-battle pledges at Badr and Ḥunayn for incentivizing individual valor. He applied a two-tiered distribution procedure, satisfying promised grants first, then dividing the remainder equally; this balanced individual reward with communal welfare. The establishment of *salab* via a ceremonial grant made by the commander demonstrated recognition of warrior skills and of the authority of the state over material gains obtained during war. One of the well-organized uses of *nafal* was the system of fractional shares allocated to different military detachments; one-quarter of the share was given on departure from the main army, while one-third was distributed to them upon their return, after subtraction of the *khums* (one-fifth share of spoils). Thus, risks undertaken by a group were rewarded, but simultaneously, the main army's collective rights were also protected. In addition, the *nafal* could also be applied as a means of rewarding heroic acts, for moral exemplarity, and for political patronage, most notably in the large post-Ḥunayn grants aimed at *ta'īf al-qulūb* (reconciling hearts). In the era of 'Umar ibn al-Khaṭṭāb's caliphate, *nafal* obtained an additional semantic layer: it became a tool for mobilizing tribes according to contracts made beforehand. Even though 'Umar in one important instance upheld the *salab*'s exemption from the *khums*, his general policy on this matter was formulated in the written directive at Jalūlā'. In this decree he levied the *khums* on high-value *salabs*, subordinating the individual warrior's claim to the treasury's broader interests. Finally, the analysis proceeds to an examination of practices related to *nafal* through consideration of the classification described in Abū 'Ubayd's *Kitāb al-amwāl*, in which he systematized *nafal* into a four-part classification. These four categories are: the *salab*, detachment grants, awards from the *khums*, and payments for essential services. He provided a coherent fiscal framework that later jurists could deploy.

Keywords: Islamic History, Institutional History, Nafal, Ghanīma, Salab.

Nefelin Erken İslam Tarihinde Kurumsallaşması: Kabile Ganimetinden Devlet Yönetim Mekanizmasına

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 24/05/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu makale, *nefelin* (savaş ganimetlerinden verilen takdire bağlı ilave pay) İslam öncesi bir kabile geleneğinden kuruluş döneminden başlayarak İslam devlet yönetim sisteminin idari bir mekanizmasına dönüşme sürecini inceler. Makalenin temel tezi, *nefelin*, yeni kurulmakta olan siyasi yapının, Araplara özgü cömertlik ve savaşçı itibarı gibi miras alınan pratikleri, askerî teşvik, kaynak yönetimi ve siyasi bütünleşmeyi sağlayan merkezî bir sisteme dönüştürmesine aracılık eden kilit idari araçlardan biri olduğudur. Klasik Arapça kaynakların (tarih, siyer, hadis, sözlük, şiir, tefsir) türler arası bir okumasına dayanan çalışma, uzun vadeli yapısal dönüşümleri ve kolektif zihniyetleri (*mentalités*) dikkate alan, kurumları tarihsel dönüşüm içinde inceleyen bir yaklaşım benimser. İnceleme, öncelikle *nefelin* İslam öncesi kabile toplumundaki dilsel ve kültürel temellerini ortaya koyar; burada ganimetlerin kabile reisi tarafından dağıtılması yerleşik bir liderlik uygulaması işlevi görmektedir, düellolardan elde edilen kişisel ganimet (*seleb*) ise zaten reisin takdir yetkisine tâbi bir *nefel* türü olarak kabul edilmekteydi. Ardından *Enfâl Süresi*'nde ganimetlere dair ilahî yeniden düzenleme ele alınır; Enfâl 8:1'in nüzulü, savaş yoluyla elde edilen her türlü mal üzerindeki egemenliği Allah'a ve Resûlü'ne devrederek geleneksel kabile taleplerini geçersiz kılmış ve yeni bir idari düzenin zeminini hazırlamıştır. Hz. Muhammed döneminde *nefel* bir komuta aracına dönüştü: Bedir ve Huneyn'de muharebe öncesinde verilen vaatler bireyleri savaşılmaya teşvik ederken, vaat edilmiş ödüllerin teslimini önceleyip ardından kalanı eşitçe bölüştüren iki aşamalı ganimet dağıtım usulü, kişileri ödüllendirirken kamusal dengeyi de gözetmiştir. Muzaffer düellocuların elde ettikleri *seleb*lerin komutan tarafından onaylanarak bahşedilmesi, hem savaşçının katkısını ödüllendirerek onu onurlandırmış hem de devletin ganimetler üzerindeki nihaî denetimini pekiştirmiştir. *Nefelin* en ayrıntılı şekilde düzenlenmiş biçimi, askerî müfrezelere yapılan oransal ödemelerdir: *humus* ayrıldıktan sonra sefere gidişte ele geçirilen ganimetlerden dörtte bir, dönüş yolculuğunda ise üçte birlik pay olarak hesaplanan bu sistem, ana ordunun haklarını korurken yüksek riskli görevlere katılımı özendirmiştir. Hz. Peygamber ayrıca *nefeli* sıra dışı hizmetler, ahlaki örneklik ve siyasi amaçlarla da kullanmıştır; bu bağlamda en dikkat çekici uygulama, Huneyn sonrasında “*telifü'l-kulûb*” (kalpleri ısıdırma) amacıyla yapılan büyük çaplı bağışlardır. Hz. Ömer döneminde ise kurum, hızla genişleyen devletin malî gereksinimlerine uyarlanmıştır. Hz. Ömer, *nefeli* kabileleri savaş için seferber etmek üzere önceden müzakere edilmiş sözleşmeye dayalı bir teşvik aracına dönüştürmüştür. *Selebin* humustan muaf tutulmasını istisnâî durumlarda sürdürmekle birlikte, onun asıl politikası Celûlâ'da yazılı talimatla kayıt altına alındığı üzere yüksek değerli seleblerden humus almak olmuş, böylece savaşçının bireysel talebini devlet hazinesinin daha geniş çıkarlarına bağlı kılmıştır. Çalışma, bu uygulamaların fikhî senteziyle son bulur ve Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-emvâl*'ine odaklanır; Ebû Ubeyd, *nefeli*, *selebi*, müfreze ödemelerini, bizzat *humustan* yapılan bağışları ve temel hizmetlere ilişkin ödemeleri kapsayan dörtlü bir sınıflandırmayla sistemleştirmiş, böylece sonraki hukukçuların kullanabileceği tutarlı bir malî çerçeve sunmuştur. *Nefelin* geçirdiği bu dönüşüm, erken İslam yönetiminde daha geniş bir vakıayı gözler önüne serer: Arkaik bir geleneğin askerî, siyasi ve malî amaçlara hizmet edebilecek kadar dayanıklı ve imparatorluğun baskılarını göğüsleyebilecek kadar esnek bir kuruma pragmatik bir biçimde yeniden işlev kazandırılması.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kurumlar Tarihi, Nefel, Ganimet, Seleb.

^a  hmaltuntas@adu.edu.tr

 0000-0001-7968-2101

Citation / Atıf: Altuntaş, Hacı Mehmet. “Nefelin Erken İslam Tarihinde Kurumsallaşması: Kabile Ganimetinden Devlet Yönetim Mekanizmasına”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 94-110. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863847>

Introduction

In the study of state formation, the institutionalization of customary practices has long been a central theme. Regarding the formation of the Islamic polity in early Islamic history, during its first years of existence, this process arose not from theoretical deliberations but from the concrete political and military realities faced by the Prophet Muḥammad (pbuh) and his community in Medina. Wars became the arena in which the emerging state slowly evolved from tribal traditions to institutionalized customs. In traditional Arabian society, military traditions emphasized the individualism of fighters and the instantaneous division of spoils, based on notions of martial honor and aristocratic generosity. Without a formal institutional framework, these deeply embedded tribal expectations were bound to collide with the demands of an emerging unified state. The new political system presupposed more organized armies and greater financial order generally. In practical terms, the conflict resulted from the community's failure to cope with a crisis caused by the clash of interests that occurred after the Battle of Badr (2/624). The problem concerned pre-war pledges about individual rewards as opposed to collective efforts and the contribution of all the warriors to the victory. This situation could jeopardize the unity of the emerging Muslim community. This tension arose because individualistic warrior traditions stood against the emerging Islamic necessity for communal solidarity and centralized authority.

The *naḥal* was a crucial administrative instrument through which the early Islamic state transformed the traditional prerogative of distributing war spoils into an effective method of incentivization and military resource management. This process, pivotal in the history of Islamic warfare, began with the revelation of the first verse of *Sūrat al-Anḥal*, declaring the full authority of the Prophet over war spoils. It served as an effective and flexible tool for motivating troops during the Prophetic era. After the Prophet, this institution was systematically used by his successors. ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (d. 23/644) used *ijtihād* to adapt the *naḥal* to meet the necessities of new challenges arising from the expansion of the state. His adaptations added a new dimension to the institution. Later scholars such as Abū ‘Ubayd established a juristic framework for the *naḥal*. They transformed this practice into a legally established institution of the state. This article addresses the following questions: How did the *naḥal* evolve from a pre-Islamic tribal custom into an institutional form within the early Islamic state, and what are the implications of this process for our understanding of the early Islamic state's development? The article's argument is that the *naḥal* became a strategic institutional mechanism for military incentive and resource management in the early stages of the Islamic state. The new polity integrated existing traditional warrior customs into a centralized administrative logic, marking a pivotal stage in the institutionalization and development of the early Islamic polity.

The historical-institutional methodology adopted here integrates insights from the Annales tradition, focusing on the long-term (*longue durée*) perspective of structural change and collective mindsets (*mentalités*), and it is an appropriate approach for studying the warfare economy as well as the broader political economy of the early Islamic polity. It relies on the critical analysis of relevant primary Arabic literature across multiple genres, applying three intertwined hermeneutic approaches. A sociolinguistic approach applied to historical dictionaries, such as *Kitāb al-‘ayn* or *Lisān al-‘Arab*, sheds light on the etymology of the word *naḥal*, revealing its core meanings as “addition” (*ziyādah*) and “voluntary grant” (*tafaḍḍul*). Moreover, it illustrates how tribal culture, as preserved in pre-Islamic poetry, linked the distribution of spoils to the principle of leadership. Second, the comparative analysis focuses on historical narratives (e.g., *Kitāb al-maghāzī*, *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*) and exegetical works (such as *Jāmi‘ al-bayān*) to evaluate the process of institutionalization and socio-political changes. Specifically, this method allows for a comparative analysis of different versions of historical events, especially the controversial case of the division of the spoils at Badr, and the exegetical interpretation that shows how the Qur’anic definition of the word established the Prophet's exclusive authority over them. Third, the institutional analysis of juristic compendia such as al-Shāfi‘ī's *al-Umm* and Abū ‘Ubayd's *Kitāb al-Amwāl*, together with narratives of caliphal administration, captures the transformation of the practice into the formalized fiscal and legal framework of the early Islamic state. Taken together, these methods trace the full institutional arc of *naḥal* from its conceptual foundations to its eventual codification in Islamic statecraft.

The economics and motivating role of spoils for warriors is not an innovative theme within Islamic historiography. Nevertheless, the institution of *naḥal* has not received due attention. It is mentioned as a key motivating factor in some macro-historical studies of Islamic expansion, such as those by Fred McGraw

Donner and ‘Abd al-Karīm Binḥamīda.¹ These scholars correctly point out the significance of spoils for warrior motivation, but their broad coverage prevents a detailed discussion of the specific process by which spoils were divided.

Majid Khadduri, in his seminal work on the Islamic law of war, addresses the commander’s power of *tanfīl* (granting of *naḥāl*), confirming the legal legitimacy of granting additional shares to warriors. However, the author focuses primarily on classical theories of the law of war, which results in limited consideration of the *naḥāl*’s role as a practical instrument for the early Islamic state’s management of warfare.² Similarly, Mehmet Nadir Özdemir’s comprehensive study of *ghanīma* (the general spoils of war) in the Prophetic era necessarily subsumes the *naḥāl* within the general category of spoils, which obscures its unique function as a flexible, discretionary share of war spoils for strategic incentivization.³ Encyclopedic scholarship reveals a distinct gap regarding the independent institutional identity of the *naḥāl*. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (*The TDV’s Encyclopedia of Islam*) (DİA) addresses the concept briefly under “Nefel,” but redirects the substantive legal discussion to the entry “Tenfil,” examining its legal issues. This is because the author focuses on the act of distributing spoils rather than on the institution itself. Moreover, the *Encyclopedia of Islam* lacks a dedicated entry for *naḥāl*, subsuming the topic entirely within the broader article on “Ghanīma.”⁴ In general, these works contribute to a broader understanding of spoils, but the field still lacks a comprehensive, multi-dimensional analysis of *naḥāl*.

The analysis begins by examining *naḥāl* in the political economy of pre-Islamic tribal society, then turns to its Qur’ānic reconfiguration in *Sūrat al-Anfāl*, the moment sovereignty over spoils was transferred to God and the Prophet. From there, it traces the practical institutionalization of the practice under the Prophet Muḥammad (pbuh) across a range of military contexts and then follows its elevation into an instrument of high statecraft under ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Lastly, the study closes with an examination of early juristic synthesis. It examines how they codified this versatile tool of military, political, and fiscal control into a foundational institution of the early Islamic state.

1. Linguistic and Cultural Foundations of Nafal in Pre-Islamic Arabia

1.1. Linguistic and Etymological Roots of Nafal

The etymology of *naḥāl* lies in the Arabic trilateral root *n-f-l*. The root also inherently contains the concept of addition or increase (*al-ziyādah*). It is employed across various linguistic and legal contexts.⁵ The early lexicographic tradition elaborates the semantic range of *naḥāl*. Al-Khalīl b. Aḥmad (d. 175/791), in his *Kitāb al-‘ayn*, defines *naḥāl* primarily as spoil (*al-ghunm*). To illustrate this usage, he cites the expression *naḥāltu fulānan*, which means “I granted so-and-so *naḥāl* [or spoils].” It indicates the leader’s prerogative to bestow special war bounties. Moreover, according to al-Khalīl, a person distinguished by unusual generosity can be addressed as *Nawḥāl*. Here again, we find the connection between *naḥāl* and the ideas of leadership and generosity. The basic meaning behind both explanations consists of the notion of “something extra” or “supererogatory.” He further extends the form *nāḥīlah* to designate a grandchild, an addition to one’s direct offspring.⁶ The meaning of this term was crystallized by al-Jawharī (d. before 400/1009), who defined *naḥāl* and *nāḥīlah* as “a supererogatory gift which is not demanded by its source.” The term *nāḥīlah* can therefore be understood in light of its meanings in worship (non-obligatory prayer) and in military matters (extra booty).⁷ Ma‘mar b. al-Muthannā (d. 209/824) also links *nāḥīlah* to *naḥāl*. He glosses it as bounty and spoil

¹ See Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 65; ‘Abd al-Karīm Binḥamīda, “Al-Ghanīmah fī ḥurūb al-İslām al-mubakkir (Spoils of War in Early Islamic Wars),” February 13, 2023, *Mominoun Without Borders Foundation* (Accessed September 8, 2025), 17.

² Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), 124.

³ Mehmet Nadir Özdemir, *Hiz. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları* (Ankara: Otto, 2016), 25.

⁴ Ahmet Yaman, “TENFİL,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/451–452; F. Løkkegaard, “Ghanīma,” *Encyclopaedia of Islam* (New Edition), (Leiden: E.J. Brill, 1991) 2/1005–1006.

⁵ Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta‘wīl āy al-Qur‘ān*, critical ed. ‘Abdullāh b. ‘Abd al-Muḥsin ‘Abdilmuḥsin al-Turkī (Cairo: Dār Hījr, 1422/2001), 11/9–11; al-‘Askarī, *al-Furūq al-lughawīyya*, “al-Farq bayna al-ghanīma wa-al-naḥāl,” 1/102; Ibn al-Athīr, *al-Nihāyah fī gharīb al-ḥadīth wa-al-athar*, “n-f-l,” 5/100.

⁶ al-Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, “n-f-l” 8/325–326.

⁷ Abū Naṣr Ismā‘īl b. Ḥammād al-Jawharī al-Fārābī Abū Naṣr al-Jawharī, *Tāj al-lughā wa-Ṣiḥāḥ al-‘Arabīya*, critical ed. Aḥmed ‘Abdulḡafūr ‘Aṭṭār (Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1407/1987), “n-f-l,” 5/1833.

in a Qur'ānic context. Thus, for these early philologists, the two were distinct expressions of the same underlying idea of increase.⁸

Abū 'Ubayd (d. 224/838) set out to create a coherent theoretical system that encompassed both theological and linguistic dimensions of *naḥal*. According to his general concept of *naḥal*, any supererogatory voluntary deed is defined by its nature outside the scope of obligation (*taḥaddul*). Abū 'Ubayd linked *naḥal* to God's ultimate grant of spoils to the Muslim community, the imām's discretionary grants to individual fighters, and the performance of a supererogatory prayer (*nāḥilah*). In turn, such a theoretical understanding led to the juristic definition of *naḥal* as an additional discretionary gift distinct from the usual share of spoils, awarded to an individual warrior depending on his merits and success in inflicting harm on enemies. Within this theoretical construction, Abū 'Ubayd specified the term *salab* (personal property confiscated from a slain enemy by the killer) as a kind of discretionary gift usually exempt from the obligatory *khums* tax (one-fifth share of spoils).⁹ Similarly, Ibn Qutaybah (d. 276/889) viewed *naḥal* through the prism of voluntariness (*taṭawwu*). In his view, the concept covered two aspects: the commander's grant of the *salab* and the supplemental shares allocated to detachments (*sarāyā*). He then extended this to a broader theological claim. He explained the totality of spoils as the ultimate *naḥal*: divine bounty from God to the Muslim community.¹⁰ In the same manner, al-Zamakhsharī (d. 538/1144) also consolidated this semantic range by grouping the military application, the discretionary reward, and the voluntary prayer under the single root *n-f-l*.¹¹

The root *n-f-l*, by virtue of its basic meaning as *al-ziyādah* (addition), carried a semantic range that reached well beyond the designation of booty. It gave rise to a conceptual link among three domains: the divine bounty granted to the community, the voluntary performance of religious acts, and the commander's discretionary grant of extra spoils.

1.2. Naḥal and Generosity in Pre-Islamic Tribal Leadership

The institutional dimensions of *naḥal* are well illustrated by the pre-Islamic poetic tradition. It is the chief record of tribal values and social organization. In the *qaṣīdah* (ode), *naḥal* was manifested as a marker of aristocratic generosity. It was a locus of social prestige (*jāh*), a means of securing tribal loyalty. The leader's distribution of spoils was a common way of exercising power, and largesse and patronage were expected. Hence, two aspects of the institution can be traced. First, the *karam* (generosity) of the leader created unity among his followers; second, appropriating spoils from rival groups demonstrated military superiority and effective resource management.

The honorific *al-Nawfal* emphasizes the link between leadership, generosity, and the distribution of spoils, identifying a leader known for his generosity.¹² It is often presented as the combination of *al-Nawfal al-Zufar*, which brings together both fundamental components of tribal authority. In *al-Nawfal*, the economic component of the leader is emphasized; he is the greatest distributor of spoils, whereas al-Zufar represents the one who bears the load, including socio-legal duties like paying blood money (*hamāla*). According to the poet A'shā Bāhilah, it is this combined figure of a tribal leader, *al-Nawfal al-Zufar*, that "rejects any form of injustice" (*ya'bā al-ḥulāmah*). Therefore, the distribution of material wealth and protection are inseparably connected within tribal society. The chief's generosity directly funded the socio-legal mechanisms that prevented oppression, coalescing into the social capital that sustained tribal cohesion.¹³

Maintaining social capital in this context required an ongoing influx of wealth. It is thus evident that a chief's legitimacy was based upon his ability to acquire wealth through raids, which often had a customary

⁸ Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, critical ed. Fuat Sezgin (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1381/1961), 1/389.

⁹ al-Qāsim b. Sallām Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, critical ed. Abū Anas Sayyid b. Rajab (Riyadh: Dār al-Faḍīla, 1428/2007), 1/429-430.

¹⁰ Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim Ibn Qutayba, *Gharīb al-ḥadīth*, critical ed. 'Abd Allāh al-Jabbūrī (Baghdad: Maṭba'at al-Ānī, 1397/1977), "n-f-l" 1/229.

¹¹ Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī, *Asās al-balāgha*, critical ed. Muḥammad Bāsīl 'Uyūn al-Sūd (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1419/1998), "n-f-l", 2/295-296.

¹² Abū Naṣr al-Jawharī, *Tāj al-lughā wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīya*, "n-f-l", 5/1833.

¹³ Abū Zayd Muḥammad b. Abī al-Khaṭṭāb al-Qurashī, *Jamharat ash'ār al-'Arab*, critical ed. 'Alī Muḥammad al-Bijādī (Cairo: Dār Nahḍat Miṣr, 1387/1967), 1/571.

dimension in terms of the quarter-share (*mirbā'*)¹⁴ of the leader and his subsequent obligation to redistribute this wealth generously. The classic example of the pre-Islamic chief Ḥātim al-Ṭā'ī (d. 578) aptly encapsulates this relationship in his verse: “*We lead the horses, and we divide the nafal.*”¹⁵ The act of acquiring resources through raids and then distributing them becomes a very clear manifestation of leadership in this line of poetry. Along similar lines, ‘Amr b. Qamī’a (d. 540) further reinforces the idea by depicting a leader’s largesse as being in the form of *nafal*, which “covered their abodes,”¹⁶ thus denoting the prosperity provided through the patronage system. The *nafal* was also used actively as a powerful military incentive in the field. For instance, Abū Sufyān ibn Ḥarb (d. 31/651-52) prepared to launch a major campaign against Medina and explicitly rallied the Quraysh forces by holding out the prospect of absolute plunder. Urging his troops to charge upon the city, he boldly declared that all the possessions of the Muslims were “*nafal*” for them.¹⁷ By appealing to “*nafal*,” Abū Sufyān thus revealed its importance as a crucial method for recruiting soldiers.

The acquisition and redistribution of spoils were key mechanisms in the creation of a distinct warrior identity. The poet Labīd ibn Rabī‘ah (d. 40 or 41/660 or 661) described members of this elite group as “*ahl al-nafal*” or “people of *nafal*,” which was both a title of respect and a designation of their group identity. This depended upon their ability to capture spoils, which was further proven by generosity in redistributing them. In fact, the status of sayyid or qarm (a noble chief) could only be attained by a member of the *ahl al-nafal*.¹⁸ Chivalry in pre-Islamic times also dictated moderation. The poet-warrior ‘Antarah ibn Shaddād (d. 614) boastfully declared of his own tribe that they would “*exercise moderation in dividing anfal.*”¹⁹ Self-restraint against the allure of greed was an admirable quality and proof of true greatness.

The warrior-poet Qays ibn al-Khaṭīm (d. 620) utilized the word *naflī* (“my *nafal*”) to refer to the mortal blow he “gifted” to his foe on the battlefield in a satirical metaphor.²⁰ Here, the word acts as the *maṣdar* (verbal noun) of *nafala*, referring to the blow inflicted in battle, that is, the additional blow that ends his foe’s life. The irony present in the idea of the “grant” is twofold: it serves both as an indication of the warrior’s bravery and as an acknowledgment of his right to the spoils (*al-salab*) of victory.

In pre-Islamic times, the *nafal* operated as an organized form of spoil share management, where allocation depended on prowess. The same logic went on to create the conventional basis for patronage-based leadership, which would later be used by the Islamic state for its financial reforms.

1.3. Salab as Nafal and the Chieftain’s Discretionary Authority

In pre-Islamic tribal warfare, the *salab* (the weapons, armor, clothing, and valuables a warrior stripped from an enemy he had killed)²¹ was a vital source of livelihood. The practice was so deeply embedded that the proverb *man ‘azza bazza* (“whoever is mighty, plunders”) crystallized its logic. Classical philologists glossed the saying bluntly as *man ghalaba salaba*: whoever overcomes, despoils.²² The acquisition of *salab* served as a powerful direct incentive for individuals, encouraging bravery and fighting.²³

¹⁴ On the *mirbā'* as a formalised pre-Islamic institution that underpinned aristocratic authority and was later abrogated by the Qur’ānic *khums*, see Hacı Mehmet Altuntaş, “The *Mirbā'* as an Aristocratic System of Rights, Responsibilities, and Power in Pre-Islamic Arabia,” *Eskiye* 61 (March 31, 2026), 561–584.

¹⁵ Ḥātim ibn ‘Abd Allāh Ḥātim al-Ṭā'ī, *al-Dīwān*, critical ed. ‘Ādil Suleymān Jamāl (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1411/1990), 34.

¹⁶ ‘Amr b. al-Qamī’a, *al-Dīwān*, critical ed. Khalil Ibrahim al-Attīyah (Beirut: Dār Ṣādir, 1415/1994), 53.

¹⁷ Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, *al-Aghānī* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1415/1994), 6/532.

¹⁸ Abū ‘Aqīl al-‘Āmirī Labīd b. Rabī‘a, *al-Dīwān*, critical ed. Iḥsān ‘Abbās (Kuwait: al-Turāth al-‘Arabī, 1382/1962), 198.

¹⁹ ‘Antara b. Shaddād al-‘Absī, *al-Dīwān* (Cairo: al-Hay’a al-‘Āmma li-Quṣūr al-Thaqāfa, 1396/1976), 152.

²⁰ Qays b. al-Khaṭīm al-Awsī, *al-Dīwān*, critical ed. Nāṣir al-Dīn al-Asad (Beirut: Dār Ṣādir, 1387/1967), 12.

²¹ al-Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, “s-l-b”, 7/261.

²² al-Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, “s-l-b”, 7/353; Abū Zayd Sa‘īd b. Aws al-Anṣārī, *al-Nawādir fī al-lughā*, critical ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Aḥmad (Beirut: Dār al-Shurūq, 1401/1981), 1/251; Abū Hilāl al-Ḥasan b. ‘Abd Allāh al-‘Askarī, *Jamharat al-amthāl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1408/1988), 2/288.

²³ al-Anṣārī, *al-Nawādir fī al-lughā*, 250–251.

Although taking the equipment of an opponent after defeating him was traditionally considered a warrior's right, the claim as a rule required the commander's validation, an act described with the verb *naffala* (to grant as *nafal*).²⁴ In the pre-Islamic era, the chieftain's role in the distribution and legitimate acquisition of *salab* was absolute. Al-Marzūqī (d. 421/1030) explained this authority in detail. He states that when a knight participated in a duel and killed an opponent, the chieftain exercised his *hukm* (judgment or discretionary authority) over the acquisition of *salab*. It was the chief's right either to formally grant the *salab* to the killer as *nafal* or to include it in the general spoils.²⁵ This *hukm* process turned what had been an individual act of appropriation of the *salab* into a socio-political exchange that served to strengthen hierarchical ties and loyalty within the tribe. Therefore, the *salab* was understood as a type of *nafal*: a reward resulting from individual effort and achievement, different from general spoils.²⁶

2. The Qur'ānic Reconfiguration of Nafal

The theological reconfiguration of spoils began with the revelation of *al-Anfāl* 8:1: “*They ask you about the anfāl. Say: ‘The anfāl belong to Allāh and the Messenger’.*” The verse redefined authority over spoils. *Anfāl* (the plural of *nafal*) were now placed entirely within divine purview and the Prophet's discretion. It severed customary tribal claims.²⁷ The revelation was a direct response to the disputes over spoils after the Battle of Badr. This dispute had threatened the community's internal cohesion.²⁸ The Companions understood the quarrel over spoils as a breach of communal harmony (*ṣalāh dhāt al-bayn*).²⁹ The solution required a higher authority to impose ethical conduct and restore order. A later decree, *al-Anfāl* 8:41, complemented this initial assertion by mandating the *khums*: “*And know that whatever you take as spoils of war, to Allāh belongs one fifth of it, and to the Messenger.*”³⁰ These two verses established a structured system in which the state's one-fifth tax (*khums*) was reserved for the central authority and communal welfare.

Early exegetes disputed the precise referent of *al-anfāl* in *al-Anfāl* 8:1. Some confined it to the spoils of detachments (*sarāyā*), others to property acquired without combat (*fay'*), while still others took it to mean the totality of war booty.³¹ Al-Ṭabarī (d. 310/923) drew these positions together and offered what he judged “the opinion most proximate to the truth”. He understood *al-anfāl* as the “extras” or supplementary portions drawn from spoils, a reading he anchored in the root sense of *nafal* as “increase” and supported with Labīd's verse, “The piety of our Lord is the best surplus (*nafal*).” On this linguistic basis, al-Ṭabarī defined *nafal* as a grant made for valor, awarded outside the standard division (*‘alā ghayri qismah*), and stressed that it was dispensed by the imam to some or all of the army for the explicit purpose of incentivizing (*targhībān*) and rousing (*taḥrīdān*) the fighters, both for their own benefit and for the collective good of the Muslims. In his synthesis, this category embraced the *salab* and *fay'* alike.³²

²⁴ Muḥammad ibn al-Ḥasan Ibn Ibn Dureyd, *Kitāb Jamharat al-lughah*, critical ed. Ramzī Munīr Ba‘labakkī (Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1408/1987), “f-l-n”, 2/971.

²⁵ Abū ‘Alī Aḥmad b. Muḥammad al-Isfahānī al-Marzūqī, *Sharḥ Dīwān al-Ḥamāsa*, critical ed. Ghārid al-Shaykh (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1424/2003), 1/719.

²⁶ Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/426.

²⁷ Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā’, *Ma‘ānī al-Qur’ān*, critical ed. Aḥmad Yūsuf al-Najāṭī et al. (Cairo: Dār al-Miṣriyya lil-Ta’līf wa-al-Tarjama, 1392/1972), 1/403; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, 11/15,20; Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, critical ed. Aḥmad Mubārak al-Baghdādī (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1422/2001), 217.

²⁸ Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik al-Ḥimyarī Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, critical ed. Muṣṭafā al-Sakḳā (Cairo: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1375/1955), 1/641-642; Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, critical ed. Marsden Jones (Beirut: Dār al-‘Ilm, 1409/1989), 1/99-100; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, 11/9-11.

²⁹ al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, 1/98-99; Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, 1/641-642.

³⁰ al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, 1/99; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, 11/21.

³¹ al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, 11/5-10.

³² al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, 11/10,21.

Al-Ṭabarī contended that *al-Anfāl* 8:1 responded not to an abstract query, but to the Companions' direct demand for the spoils (*al-anfāl*) at Badr.³³ This reading as a material requisition finds crucial support in a variant from the *muṣḥaf* of Ibn Mas'ūd (d. 32/652–653). By omitting the preposition 'an ("about"), the variant renders the verse as a blunt imperative: "They ask you [to give them] the spoils" (*yas'alūnaka al-anfāla*).³⁴ Al-Ṭabarī used this syntactic nuance to frame the revelation as an immediate intervention into a crisis of competing warrior claims. Defining the verse's primary context as a literal request for spoils allowed him to harmonize the disparate historical accounts, the three-way dispute among the army factions (collectors, fighters, and guards) and individual demands like Sa'd ibn Abī Waqqāṣ's (d. 55/675) claim to a captured sword, into a single, coherent *sabab al-muzūl* (reason for revelation). The synthesis affirmed that all assets fell under divine and Prophetic jurisdiction, making the Prophet's subsequent distributions both permissible and binding.³⁵

An early group of legal scholars including Makhūl (d. 112/730) and 'Ikrimah (d. 105/723) held that *al-Anfāl* 8/1 was abrogated (*mansūkh*) by the later *khums* verse (*al-Anfāl* 8/41). In this view, the Prophet's unfettered discretion over the spoils at Badr was a temporary measure, soon replaced by a permanent fiscal rule.³⁶ The Companion 'Ubādah ibn al-Ṣāmit (d. 34/654) reported a key piece of chronological evidence: that *khums* was not taken at Badr but only from the subsequent Banū Qaynuqā' expedition.³⁷ Other authorities, al-Ṭabarī foremost among them, rejected abrogation outright. They interpreted the two verses as complementary and equally sound (*muḥkam*).³⁸ Some harmonized them by restricting *al-anfāl* to *fay'* (property gained without battle) and *ghanimah* to spoils won by force; others defined *al-anfāl* simply as the "extra portions" (*al-faḍl* or *ziyādāt*).³⁹ Al-Ṭabarī's own synthesis affirmed that *al-Anfāl* 8/1 vested the Prophet with discretionary authority over those supplementary grants, which then operated within the fixed framework of division that *al-Anfāl* 8/41 had established.⁴⁰

3. Nafal as an Instrument of Prophetic Statecraft

3.1. Pre-Battle Nafal as Military Incentive

The Prophet utilized the *nafal* as an instrument of management. Before or during combat, he publicly pledged a grant to incentivize his warriors. These promises channeled individual ambition into collective military effort and secured the *nafal* a lasting place in early Islamic statecraft.

At Badr, the Muslim force was outnumbered and hesitant.⁴¹ The Prophet met the moment with a public pledge: "Whoever kills a combatant, for him is such-and-such, and whoever captures a prisoner, for him is such-and-such."⁴² After the victory, a dispute broke out. Those who had guarded the command post feared they would receive nothing if the Prophet honored his specific promises to the front-line fighters.⁴³ The opening verse of *Sūrat al-Anfāl* resolved the crisis by placing all spoils

³³ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, 11/10,21.

³⁴ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, 11/18-19.

³⁵ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, 11/13-21.

³⁶ Abū Bakr 'Abd Allāh b. al-'Absī Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, critical ed. Sa'd b. Nāṣir al-Shatrī (Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyyā, 1436/2015), 18/421.

³⁷ al-Wāqidi, *Kitāb al-maghāzī*, 1/99.

³⁸ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, 11/22.

³⁹ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, 11/7, 20–21.

⁴⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, 11/10,22.

⁴¹ al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, 1/403; Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk, wa-ṣilat Tārīkh al-Ṭabarī*, critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Beirut: Dār al-Turāth, 1387/1967), 2/427; Abū al-Ḥasan al-Balkhī Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, critical ed. 'Abdullāh Maḥmūd Sheḥātah (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1423/2002), 2/101.

⁴² Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijistānī Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, critical ed. 'Ādil Muḥammad-'Ammār 'Abbās (Cairo: Dār al-Ta'ṣīl, 1436/2015) "al-Jihād," 156; al-Wāqidi, *Kitāb al-maghāzī*, 1/98; al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, 1/403.

⁴³ Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, 2/99; al-Wāqidi, *Kitāb al-maghāzī*, 1/98; Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, 1/641–642.

under the Prophet's sole authority, making his subsequent distributions, whether discretionary grants or the final division, both valid and permissible.⁴⁴

After Badr, the Prophet introduced a centralized procedure for handling spoils. He ordered every warrior to return what he had taken, *aslāb* (sing. *salab*) and captives alike, for collection, and appointed 'Abd Allāh ibn Ka'b as custodian of the pooled booty.⁴⁵ The act asserted discretionary authority over all spoils and subordinated individual seizure to centralized adjudication. According to the eyewitness 'Ubādah ibn al-Şāmit, the bulk of the spoils was then divided equally (*'alā al-sawā'*) among the Companions.⁴⁶

Al-Wāqidī (d. 207/823) offered a synthesis that, by his own assessment, best captured the procedure at Badr: The Prophet first delivered (*sallamahu*) the specific *naḡal* grants to those with rightful claims, and only then divided (*qasamahu*) the remaining spoils among the army as a whole. The grants themselves bear out this two-tiered structure. After the single combats (*al-mubārazah*), 'Alī ibn Abī Ṭālib (d. 40/661) took the *salab* (armor) of al-Walīd ibn 'Utbah, and Ḥamzah ibn 'Abd al-Muṭṭalib (d. 3/625) took the weapon of 'Utbah ibn Rabī'ah.⁴⁷ The Prophet awarded Abū Jahl's sword to 'Abd Allāh ibn Mas'ūd as *naḡal* for delivering the killing blow, effectively defining the slayer as the proper recipient of the *salab*.⁴⁸ Sa'd ibn Abī Waqqāş (d. 55/675) was initially ordered to surrender a captured sword, but he received it back once divine confirmation of the Prophet's authority descended.⁴⁹ The Prophet himself selected the prized sword Dhū al-Faqr as his *şafī*, an act the sources describe as *tanafful*.⁵⁰ He also distributed discretionary gifts (*aḡdhā/raqkh*) to the non-combatant slaves who had been present, men who had no entitlement to a formal share.⁵¹ The range of these grants illustrates the flexibility of the Prophet's prerogative within the emerging institutional order.

The two-tiered structure finds corroboration in a tradition of Ibn Ishāq (d. 151/768), preserved by al-Ṭabarī and al-Işbahānī (d. 356/967): the Prophet "had granted as *naḡal* to every man what he captured." The pre-battle promise created initial claims. After the divine ruling, the Prophet formalized and delivered those claims, then divided what remained equally.⁵² Al-Wāqidī's synthesis thus reconciles the narratives of individual incentive with those of collective division.

At Ḥunayn (8/630), after an early Muslim reverse, the Prophet announced: "Whoever kills a combatant and has proof for it, for him is his *salab*."⁵³ The declaration rallied the troops and, in the same stroke, made proof (*bayyinah*) a condition of the claim, a practical response to the difficulty of verifying kills in the confusion of battle. Abū Qatādah (d. 54/674), for instance, had to produce a witness before the Prophet would award him the *salab*.⁵⁴ Abū Ṭalḡah (d. 34/654–55) took twenty *salabs* at Ḥunayn under the same ruling, a measure of how handsomely the system could reward individual performance.⁵⁵

In the battles of Badr and Ḥunayn, the Prophet's decisive role regarding spoils of war and especially the *naḡal* stands out. As a leader and commander of the army, it was his responsibility to make decisions regarding the confusion and conflicting interests involved in war over *naḡal* claims. His role, and that of his delegated commanders in spoils distribution, especially *naḡal* grants, established a generally accepted command mechanism.

⁴⁴ al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, 1/403; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, 11/10, 20–21.

⁴⁵ Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, 1/643.

⁴⁶ Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, 1/642–643; al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, 1/99; Abū 'Abd Allāh al-Shaybānī Aḡmad b. Ḥanbal, *al-Musnad* (Cairo: Jam'iyyat al-Maknaz al-Islāmī, 1431/2010), 8/956 (no. 23189).

⁴⁷ al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, 1/100.

⁴⁸ Aḡmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, 2/1176.

⁴⁹ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, "al-Jihād," 156.

⁵⁰ Abū 'Abd Allāh Muḡammad ibn Sa'd ibn Manī' Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, critical ed. 'Alī Muḡammad 'Omer (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1421/2001), 2/17.

⁵¹ al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, 1/104–105.

⁵² al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk*, 2/457; al-Işbahānī, *al-Aghānī*, 4/390.

⁵³ Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, 2/140.

⁵⁴ Abū 'Abd Allāh Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa'*, critical ed. Muḡammad Muşṭafā al-A'zamī (Abū Dhabi: Mu'assasat Zāyid b. Sulṭān, 1425/2004), "al-Jihād," 441.

⁵⁵ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, al-Jihād, 148.

3.2. The Grant of Salab as Nafal for Duels

The *salab* found its sharpest institutional expression in the formal duel (*mubārazah*), a fixture of pre-Islamic combat that displayed a warrior's victory and prowess. The victor's claim to the belongings of the slain was a deeply rooted cultural expectation. Islam did not abolish it; it formalized it. The victor submitted the prize to the commander, who then publicly bestowed it back as *nafal*, an act described by the verb *naffala*.⁵⁶ This process, known as *tanfīl*, turned individual seizure into a legally recognized grant.⁵⁷ The public bestowal affirmed the fighter's achievement while simultaneously asserting the state's ultimate sovereignty over the spoils of war.

The *salab* assumed institutional shape in the formal duels at Badr. During the battle, Muslim champions, 'Alī ibn Abī Tālib, Ḥamzah ibn 'Abd al-Muṭṭalib, and 'Ubaydah ibn al-Ḥārith (d. 2/624) defeated their Qurayshite opponents and immediately took the *salab*. Al-Wāqidī notes that 'Alī seized al-Walīd ibn 'Utbah's armor, coif, and helmet, while Ḥamzah took 'Utbah's weapon.⁵⁸ Carried out in the Prophet's presence, these acts established the victor's prerogative as a legitimate feature of the new Islamic military order.

The procedure recurred in later campaigns. At Khaybar (7/628), Abū Dujānah (d. 12/633) killed an enemy champion in single combat, took his armor and sword, and presented them to the Prophet, who "granted him that as *nafal*."⁵⁹ Al-Zubayr ibn al-Awwām (d. 36/656) received his *salab* as *nafal* from the Prophet after defeating a Jewish warrior in a duel.⁶⁰ In each instance, the warrior's claim was confirmed by the commander's grant, the act the sources consistently capture with the verb *naffala*, securing individual prowess within the state's ultimate hold on the spoils.

3.3. Nafal for Military Detachments: The One-Quarter and One-Third System

The most tightly regulated form of *nafal* was the detachment grant (*nafal al-sariyyah*), a collective award for special missions. The rules that governed it rewarded the detachment's extra risk while safeguarding the rights of the main army, whose presence made the mission possible. Individual incentive and collective solidarity operated within a single administrative design.

The default rule in early Islam was collective ownership of spoils. A Prophetic tradition states that "*their detached raiding party (mutasarrihin) shares with their stationary one (qā'idihim)*."⁶¹ Jurists such as Abū 'Ubayd and al-Khaṭṭābī (d. 388/998) grounded this principle in the practical dynamics of warfare: the main army serves as the detachment's reserve and support (*rid'*), securing its rear and providing a base to which to return.⁶² The detachment succeeds, they argued, "by means of the army's strength" (*bi-quwwat al-jaysh*); the entire camp is therefore a partner in the venture and its proceeds.⁶³

The Prophet followed a specific, regulated exception to the default rule of collective sharing for detachments. He granted them a fixed fraction instead.⁶⁴ Companions Ḥabīb ibn Maslamah (d. 42/662) and 'Ubaydah ibn al-Sāmit report that he awarded a quarter on the outward journey (*al-bad'ah*) and a third on the return (*al-raj'ah*).⁶⁵ Classical jurists, particularly in the Kufan tradition, saw in this a means to "embolden the Muslims against their enemy" and "incite them to fight" (*yuḥarriḍuhum*). Abū 'Ubayd supplied the practical logic: soldiers grow weary (*kilālan*) and homesick (*aḥabbū al-iyāb*) on the way back, and the larger share was designed to overcome that slump. Al-Khaṭṭābī put it plainly: the grant made them "more energetic in raiding and more eager for jihad" (*anṣaṭ lahum fī al-ghazw wa aḥraṣ 'alā al-jihād*).⁶⁶

⁵⁶ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/437.

⁵⁷ al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, 2/504.

⁵⁸ al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, 1/100.

⁵⁹ al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, 2/504.

⁶⁰ al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, 2/668.

⁶¹ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/442.

⁶² Abū Sulaymān Ḥamd b. Muḥammad al-Khaṭṭābī, *Gharīb al-ḥadīth*, critical ed. 'Abdulkarīm Ibrāhīm al-'Azbāwī (Damascus: Dār al-Fikr, 1402/1982), 1/554; Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/442.

⁶³ Ibrāhīm b. Muḥammad Abū Ishāq al-Fazārī, *al-Siyar*, critical ed. Fārūq Ḥamāda (Beirut: Mu'esseset al-Risāle, 1407/1987), 105.

⁶⁴ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/444.

⁶⁵ Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, 6:1887, 6:903.

⁶⁶ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/442; al-Khaṭṭābī, *Gharīb al-ḥadīth*, 1/554.

Abū 'Ubayd lays out the procedure in careful steps. The *khums* was taken first from the detachment's total haul. From the remaining four-fifths, the *nafal*, either the quarter or the third, was calculated and distributed exclusively to the men who had ridden out. What remained was then merged with the main army's general spoils, and from that pooled mass, the detachment members drew their standard shares (*suhmān*) alongside everyone else.⁶⁷

The testimony of the Companion 'Abd Allāh ibn 'Umar (d. 73/693) shows the system in practice. He took part in a *sariyyah* to Najd.⁶⁸ After the mission, the detachment's field commander granted each man an extra camel as *nafal*, a post facto award, no prior promise having been made.⁶⁹ Separately, from the remaining spoils pooled with the main army, every detachment member drew a standard share (*sahm*) of twelve camels,⁷⁰ vindicating their participatory rights alongside the main force. The commander acted on delegated authority, and when Ibn 'Umar reported the matter, the Prophet "did not change it" (*fa-lam yughayyirhu*) and "did not find fault with what our companion had done."⁷¹ The procedure, in microcosm, shows how discretionary grant and collective right could coexist within a single administrative framework.

3.4. Nafal as Reward for Extraordinary Service

The Prophet and his commanders also granted *nafal* on their own initiative to award a prize for exceptional conduct to those for whom no prior promises had been given. A warrior's tactical maneuver or valor could thus be rewarded beyond the established rules of division, thereby promoting initiative while preserving the integrity of the overarching administrative framework.

The expedition against the Banū Fazārah, led by Abū Bakr (d. 13/634) as the Prophet's appointed commander, supplies the clearest instance. Salamah ibn al-Akwa' (d. 74/693) saw a party of enemy non-combatants breaking for the safety of a mountain and brought them to a halt with an arrow, allowing the Muslims to seize them. Abū Bakr, exercising his delegated authority, granted one of the captives to Salamah as *nafal*, a battlefield reward for a deed that fell outside the normal round of fighting. The deeper institutional point surfaced only after the army's return to Medina. The Prophet asked Salamah to "gift" the girl to him (*hab lī al-mar'ah*), intending to ransom Muslim prisoners in Mecca. The sources say he "requested her as a gift" (*fa-stawhabahā*).⁷² The phrasing is legally precise: it acknowledges that the *nafal* had vested ownership in Salamah, and that even the Prophet would not override that right without his consent. The episode thus exposes the dual logic of the institution: a commander's latitude to reward initiative, and a grant robust enough to bind the highest authority.

At Uḥud, after the Muslim line collapsed, 'Āṣim ibn Thābit (d. 3/624) and 'Abbād ibn Bishr (d. 12/633) retrieved a belt containing fifty dinars and a purse with thirteen *mithqāls* of gold and turned them over to the Prophet. The Prophet granted the entire amount to the two men as *nafal*, exempting it from the *khums*.⁷³ The grant rewarded their honesty and, by example, worked to steady the army in the disorder that followed the retreat. It also demonstrated the imam's latitude to set aside the state's fiscal claim when a larger disciplinary purpose required it.

3.5. Nafal as Political Patronage for Securing Allegiance

Nafal served political consolidation as readily as battlefield reward. After Ḥunayn, the Prophet distributed large camel grants to prominent figures: Abū Sufyān ibn Ḥarb (d. 31/651–52), 'Uyaynah ibn Ḥiṣn (d. 30/650), and al-Aqra' ibn Ḥābis (d. 33/653–54) each received one hundred. The grants were aimed at *ta'liḥ al-qulūb* (reconciling hearts), and the discontent they provoked among veteran fighters underscored the political character of the awards.⁷⁴ Classical jurists studied the episode to

⁶⁷ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1:442.

⁶⁸ Mālik b. Anas, *al-Muwatta'*, "al-Jihād," 637; Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, 4/136.

⁶⁹ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, "al-Jihād," 151.

⁷⁰ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, "al-Jihād," 151; Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, 4/136.

⁷¹ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, "al-Jihād," 151.

⁷² Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, 2/111; Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, "al-Jihād," 128.

⁷³ al-Wāqidī, *Kitāb al-maghāzī*, 1/231-232.

⁷⁴ Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, 5/161.

delineate the imam's financial discretion. Al-Shāfi'ī (d. 204/820) treated the payments as legitimate state expenditure, a form of political patronage (*al-taqwiyah bi-l-ʿaṭiyyah*) disbursed from the Prophet's share of the *khums*, the *khums al-khums* (one-fifth of the one-fifth).⁷⁵ Abū 'Ubayd took a different view, classifying them as a Prophetic prerogative exercised on the gross spoils before the *khums* was set aside. Because the grants preceded the *khums*, he concluded, they were "not permissible for anyone after him," drawing a clear boundary for later rulers.⁷⁶ The episode shows how *nafal*, adaptively deployed, could absorb former adversaries and reinforce the cohesion of the early community.

4. Nafal under 'Umar: Administrative Adaptation and Fiscal Policy

During the caliphate of 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, due to great geographical expansion and new management necessities, the spoils distribution system underwent further systematization. 'Umar's governance moved between a commitment to sunnah (the way of the Prophet) and ijtihād (reasoned judgment, or rational analysis), depending on the political and financial context. 'Umar continued discretionary grants for alliance-building and military motivation. His treatment of the *salab* followed an adaptive approach (discussed below).

4.1. Nafal as a Pre-Campaign Contract for Tribal Alliances

'Umar followed Prophetic precedent but turned the *nafal* to the purposes of an expanding state. When he needed to mobilize the Bajīla tribe for the conquest of Iraq from the Sasanian Empire, he negotiated a contract with Jarīr ibn 'Abd Allāh al-Bajalī (d. 51/671): a quarter of the Sawād's spoils, calculated after the *khums*, as a pre-campaign incentive.⁷⁷ The *nafal* had become a negotiated term of service.

The agreement recast *nafal* as a pre-negotiated political contract: it mobilized a tribal army and bound its interest to the state's campaign. 'Umar later persuaded Jarīr to return his share to the treasury for a lump-sum payment, exercising his prerogative over public welfare (*maṣlaḥah*) and balancing the force of a binding grant against the community's long-term needs. Abū 'Ubayd analyzed the arrangement as a "prior, binding *nafal*" (*nafal al-mutaqaddim*) that created a legal right of ownership.⁷⁸

4.2. Fiscal Adaptation in High-Value Salab

The *salab* was, by settled practice, exempt from the *khums*, a rule 'Umar himself upheld. At Qādisiyya, Zuhrah ibn Ḥawīyah al-Tamīmī killed the Persian commander Jālīnūs and took his *salab*, valued at over 70,000 dirhams. Sa'd ibn Abī Waqqāṣ balked at releasing such a prize, but 'Umar rebuked him: Zuhrah's right to the *salab* as a *nafal* from the imam was absolute, untouched by the *khums*, granted to sustain morale and honor his feat.⁷⁹ The ruling confirmed that the incentive logic of the *salab* held, even for an extraordinary windfall.

The *salab* of al-Barā' ibn Mālik al-Anṣārī drew a different response. He had taken spoils of silk, gold, and jewels valued at 30,000 to 40,000 dirhams.⁸⁰ 'Umar acknowledged the established exemption: "Indeed, we used not to take the *khums* from the *salab*." But the prize, he said, had reached a value he could not ignore, and he took the *khums* from it. The sources record it as the first *salab* in Islam from which the fifth was levied. The decision was not an isolated measure. At the subsequent

⁷⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, critical ed. Rif'at Fawzī 'Abd al-Muṭṭalib (al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1422/2001), 3/212.

⁷⁶ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/450.

⁷⁷ The core of this contractual agreement is widely reported. Ibn Sa'd records a version where 'Umar grants Jarīr "one-quarter of what he conquered." See Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, 6/296; Abū 'Ubayd analyzed this as a pre-campaign *nafal*, with some reports specifying the grant was for a third or a quarter after the *khums*. See Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/125.

⁷⁸ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/448.

⁷⁹ al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk*, 3/567.

⁸⁰ Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, 4/331; Abū al-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān* (Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1408/1988), 1/92.

conquest of Jalūlā', when a Muslim warrior killed an enemy combatant and the field commander wrote to the caliph for guidance, 'Umar sent back a written directive: "Let him be given his *salab*, and let the *khums* be taken from it."⁸¹ What had been a specific act of *ijtihād* now became a general administrative rule, subordinating the individual claim to the *salab* to the fiscal order of the expanding state.

The decrees issued by 'Umar in relation to the *salab* represented a clear change in policy. Indeed, this policy exception continued to apply exclusively in the special case of Zuhrah, because the soldiers' morale and the importance of his feat overrode financial considerations. Nevertheless, the adoption of this policy was firmly established at the conquest of *Jalūlā'*, where the *salab* was incorporated into the state tax system.

5. The Juristic Codification of Nafal

Early Islamic jurists systematized the *nafal*, transforming its character from a pre-Islamic custom to a formal state institution. There were differences between the various schools (across the Hījāz, Syria, and Iraq) on whether discretionary grants were linked to the *khums*. Abū 'Ubayd's *Kitāb Al-amwāl* offered a systematic treatment of the problem. He created a detailed framework that categorized *nafal* as part of a coherent state financial law.

Abū 'Ubayd grounded his synthesis in the linguistic and theological definition of *nafal* as an "addition" or "voluntary grace" (*tafaḍḍul*). He distinguished four categories that brought coherence to the diverse reports and regional doctrines.⁸² The *salab*, the killer's personal spoil, he treated as *khums*-exempt *nafal*, a Prophetic precedent that even 'Umar's later levy on exceptionally valuable prizes nuanced rather than abrogated.⁸³ A second category comprised the fixed-fraction grants to detachments: a quarter or a third of the spoils, calculated after the *khums*, a practice widely recognized in Medinan and Syrian circles.⁸⁴ Abū 'Ubayd also counted as *nafal* the discretionary awards made from the *khums* itself, following Medinan jurists such as Sa'īd ibn al-Musayyib and Mālik ibn Anas, who regarded the *khums* as a flexible public fund subject to the imam's *ijtihād*.⁸⁵ His framework further encompassed payments for essential services (guides, shepherds, drivers) drawn from the gross spoils before the formal division.⁸⁶

Abū 'Ubayd's classification takes into consideration the opinions of the Mālikī school as well as the Ḥanafī position, which recognizes the imam's right to grant pre-announced *nafal* grants from the gross spoils in order to motivate the fighters. The opinions of exegetes concerning the meaning of *al-anfāl* in Qur'ānic verse 8:1 are included in his categorization system, whether it refers to the entire spoils category or just the extra portions. In any case, the authority of the imam in determining this is crucial and may be exercised using *khums* and other discretionary privileges. The imam's authority to determine how to use the *khums* is based on the fact that the *khums* is an *amānah* entrusted to him to disburse at his discretion according to what is best for the community.

Conclusion

The *nafal* was an essential element in the administrative system of the nascent Islamic state. It was a pre-Islamic tribal practice that, under the Prophet and his successors, served as an instrument of centralized command. As an institution, it became a tool of centralized command: a means of military incentive, a vehicle for social cohesion, and a mechanism for consolidating authority. The emerging polity absorbed an inherited custom and gave it a new theological meaning and administrative function, thereby meeting the demands of a new political order.

Across genres, the classical Arabic sources trace the steady development of the *nafal* institution. The Qur'ānic verses revealed after Badr transferred authority over spoils to God and His Messenger

⁸¹ Abū 'Uthmān al-Khurāsānī Sa'īd ibn Manṣūr, *al-Sunan*, critical ed. Sa'd b. 'Abd Allāh al-Ḥumayd - Khālid b. 'Abd al-Rahmān al-Juraysī (Riyadh: Dār al-Alukah, 14332012), 2/263, 329.

⁸² Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/430.

⁸³ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/437.

⁸⁴ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/430.

⁸⁵ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1/430; Mālik b. Anas, *al-Muwatta'*, "al-Jihād," 441.

⁸⁶ Abū 'Ubayd, *Kitāb al-amwāl*, 1:449.

and nullified the old customary tribal claims. Under the Prophet, that authority took its institutional form. Incentives for individual warriors were balanced against the welfare of the community. During his reign, 'Umar b. al-Khaṭṭāb, through *ijtihād*, aimed to meet the fiscal demands of an expanding state and departed from established Prophetic precedent on the *salab*. Abū 'Ubayd, as the culmination of later juristic effort, systematically discussed and synthesized the diverse practices surrounding *nafal*. This effort gave the institution a recognizable legal form, even if full coherence among scholars was never achieved.

The history of *nafal* reveals the institutional logic of early Islamic state formation. It is quite difficult to understand this phenomenon by conducting research within a single academic field. A study of all available source materials (lexicography, poetry, exegesis, narrative history, and jurisprudence) helps reveal the subject in all its aspects. The sources show that the *nafal*, as an inherited tribal custom, gradually evolved during the early stage of Islamic governance and was adapted to the needs of new centralized state management. In this context, the ideology of divine sanction regarding war booty was complemented by the pragmatic requirements of warfare, political and military alliance, and rapid conquest. Ultimately, the Qur'ānic ruling after Badr, the Prophet's improvisations, 'Umar's fiscal decisions, and the juristic synthesis were all attempts to resolve two conflicting issues: rewarding individuals while at the same time controlling that reward. The final solution represented neither a break from precedent nor a radical innovation: pre-Islamic practice provided the content; Islamic politics provided the form and theology provided the justification. This process did not result in the translation of legal norms from abstraction to practice, but rather the other way around: the solutions to administrative problems created by military and political contingencies gradually became the subject matter of legal discourse. In this context, the sunnah operated more as a problem-solving device than as a codified set of practices, leading to the emergence of an institution strong enough to motivate armies and patronize clients yet flexible enough to serve the requirements of expanding governance.

This case is also valuable for comparative studies. Binding warriors to the state through the distribution of wealth is a near-universal feature of statecraft. The transformation of *nafal* under Islam reframed this universal function within a religious perspective, in which the warrior's right became subservient to religious principles and communal equity. The resulting institution offers a sharply drawn instance of how religion, economy, and political power intersected in state formation.

This study necessarily rests on classical Arabic sources, in which the biases of later compilers are, as some have noted, part of the narratives themselves. Second, this research focuses primarily on the earliest written records; archaeological confirmation remains absent. The findings are therefore based solely on textual evidence.

In this vein, a productive approach would be to contextualize the *nafal* alongside other early Islamic financial structures, especially the *fay* and the *khums*, to yield a more coherent interpretation of their interrelationships. The same analytical lens can then be turned to the Umayyad and early Abbasid periods, when increasing state bureaucracy transformed this mechanism to meet new demands. A comparative approach placing the Islamic experience alongside Byzantine and Sasanian Iranian military reward systems would also be valuable.

The evolution and institutionalization of *nafal* show how the distribution of spoils created military unity and political consolidation in the early Islamic polity.

Bibliography

- Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ash‘ath al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*. critical ed. ‘Ādil Muḥammad - ‘Ammār ‘Abbās. 8 Volume. Cairo: Dār al-Ta‘şīl, 1436/2015.
- Abū Ishāq al-Fazārī, Ibrāhīm b. Muḥammad. *al-Siyar*. critical ed. Fārūq Ḥamāda. Beirut: Mu‘esseset al-Risāle, 1407/1987.
- Abū Naşr al-Jawharī, Abū Naşr Ismā‘īl b. Ḥammād al-Jawharī al-Fārābī. *Tāj al-lughā wa Şihāḥ al-‘Arabīya*. critical ed. Aḥmed ‘Abdulḡafūr ‘Atṭār. 6 Volume. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1407/1987.
- Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm al-Anşārī. *al-Āthār*. critical ed. Abū al-Wafā al-Afghānī. 2 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1355/1936.
- Abū ‘Ubayd, al-Qāsim b. Sallām. *Kitāb al-amwāl*. critical ed. Abū Anas Sayyid b. Rajab. 2 Volume. Riyadh: Dār al-Faḍīla, 1428/2007.
- Abū ‘Ubayda, Abū ‘Ubayda Ma‘mar b. al-Muthannā. *Majāz al-Qur‘ān*. critical ed. Fuat Sezgin. 2 Volume. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1381/1961.
- ‘Abbād, Abū al-Qāsim Ismā‘īl ibn ‘Abbād al-Ṭalaqānī al-Şāḥib ibn. *al-Muḥīṭ fī al-lughā*. critical ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn. 10 Volume. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1414/1994.
- ‘Absī, ‘Antara b. Shaddād al-. *al-Dīwān*. Cairo: al-Hay‘a al-‘Āmma li-Quşūr al-Thaqāfa, 1396/1976.
- ‘Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan b. ‘Abd Allāh. *al-Furūq al-lughawiyya*. critical ed. Muḥammad Ibrāhīm Salīm. Cairo: Dār al-‘Ilm wa-al-Thaqāfa, 1418/1997.
- ‘Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan b. ‘Abd Allāh al-. *Jamharat al-amthāl*. 2 Volume. Beirut: Dār al-Fikr, 1408/1988.
- Aḥmad, al-Farāhīdī al-Khalīl b. *Kitāb al-‘ayn*. critical ed. Mahdī al-Makhzūmī - Ibrāhīm al-Sāmarrā‘ī. 8 Volume. Beirut: Maktabat al-Hilāl, 1408/1988.
- Aḥmad b. Ḥanbal, Abū ‘Abd Allāh al-Shaybānī. *al-Musnad*. 12 Volume. Cairo: Jam‘iyyat al-Maknaz al-Islāmī, 1431/2010.
- Altuntaş, Hacı Mehmet. “The Mirbā‘ as an Aristocratic System of Rights, Responsibilities, and Power in Pre-Islamic Arabia.” *Eskiye* 61 (March 31, 2026), 561–584. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1801861>
- Anşārī, Abū Zayd Sa‘īd b. Aws al-. *al-Nawādir fī al-lughā*. critical ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Aḥmad. Beirut: Dār al-Shurūq, 1401/1981.
- ‘Amr b. al-Qamī‘a. *al-Dīwān*. critical ed. Khalil Ibrahim al-Attīyah. Beirut: Dār Şādir, 1415/1994.
- Awsī, Qays b. al-Khaṭīm al-. *al-Dīwān*. critical ed. Nāşir al-Dīn al-Asad. Beirut: Dār Şādir, 1387/1967.
- Balādhurī, Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Yaḥyā. *Futūḥ al-buldān*. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1408/1988.
- Binḥamīda, ‘Abd al-Karīm. “Al-Ghanīmah fī ḥurūb al-Islām al-mubakkir (Spoils of War in Early Islamic Wars).” February 13, 2023. *Mominoun Without Borders Foundation*. Accessed September 8, 2025. <https://www.mominoun.com/articles/2565-الغنيمةفيحروبالإسلامالمبكر>
- Donner, Fred McGraw. *The Early Islamic Conquests*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981.
- Farrā’, Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Ziyād. *Ma‘ānī al-Qur‘ān*. critical ed. Aḥmad Yūsuf al-Najāfī et al. 3 Volume. Cairo: Dār al-Mişriyya lil-Ta‘līf wa-al-Tarjama, 1392/1972.
- Ḥātim al-Ṭā‘ī, Ḥātim ibn ‘Abd Allāh. *al-Dīwān*. critical ed. ‘Ādil Suleymān Jamāl. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1411/1990.
- Ibn Abī Shayba, Abū Bakr ‘Abd Allāh b. al-‘Absī. *al-Muşannaḡ*. critical ed. Sa‘d b. Nāşir al-Shatrī. 25 Volume. Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyyā, 1436/2015.
- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn Abū al-Sa‘ādāt. *al-Nihāyah fī gharīb al-ḥadīth wa-al-athar*. critical ed. Ṭāhir Aḥmed ez-Zāwī - Maḥmūd Muḥammed al-Ṭanāḥī. 5 Volume. Beirut: Al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1399/1979.
- Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan Ibn. *Kitāb Jamharat al-lughah*. critical ed. Ramzī Munīr Ba‘labakkī. 3 Volume. Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1408/1987.
- Ibn Hishām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik al-Ḥimyarī. *al-Sīra al-nabawīyya*. critical ed. Muşṭafā al-Sakḡā. 2 Volume. Cairo: Maktabat Muşṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1375/1955.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim. *Gharīb al-ḥadīth*. critical ed. ‘Abd Allāh al-Jabbūrī. 3 Volume. Baghdad: Maṭba‘at al-‘Ānī, 1397/1977.

- Ibn Sa'd, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Sa'd ibn Manī'. *al-Ṭabaqāt*. critical ed. 'Alī Muḥammed 'Omer. 11 Volume. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1421/2001.
- Iṣfahānī, Abū al-Faraj al-. *al-Aghānī*. 25 Volume. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1415/1994.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.
- Khaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamd b. Muḥammad. *Gharīb al-ḥadīth*. critical ed. 'Abdulkarīm Ibrāhīm al-'Azbāwī. 3 Volume. Damascus: Dār al-Fikr, 1402/1982.
- Labīd b. Rabī'a, Abū 'Aqīl al-'Āmirī. *al-Dīwān*. critical ed. Iḥsān 'Abbās. Kuwait: al-Turāth al-'Arabī, 1382/1962.
- Løkkegaard, F. "Ghanīma." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition EI2* (New Edition). 2/1005–1006. Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Mālik b. Anas, Abū 'Abd Allāh. *al-Muwatta'*. critical ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī. 8 Volume. Abu Dhabi: Mu'assasat Zāyid b. Sulṭān, 1425/2004.
- Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram Ibn. *Lisān al-'Arab*. 15 Volume. Beirut: Dār Ṣādir, 1414/1993.
- Marzūqī, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad al-Iṣfahānī. *Sharḥ Dīwān al-Ḥamāsa*. critical ed. Ghārid al-Shaykh. 2 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424/2003.
- Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad. *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*. critical ed. Aḥmad Mubārak al-Baghdādī. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1422/2001.
- Muqātil b. Sulaymān, Abū al-Ḥasan al-Balkhī. *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*. critical ed. 'Abdullāh Maḥmūd Sheḥātah. 5 Volume. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1423/2002.
- Özdemir, Mehmet Nadir. *Hizmet Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları*. Ankara: Otto, 2016.
- Qurashī, Abū Zayd Muḥammad b. Abī al-Khaṭṭāb. *Jamharat ash'ār al-'Arab*. critical ed. 'Alī Muḥammad al-Bijādī. 2 Volume. Cairo: Dār Nahḍat Miṣr, 1387/1967.
- Sa'īd ibn Manṣūr, Abū 'Uthmān al-Khurāsānī. *al-Sunan*. critical ed. Sa'd b. 'Abd Allāh al-Ḥumayd - Khālīd b. 'Abd al-Raḥmān al-Juraysī. 3 Volume. Riyadh: Dār al-Alukah, 1433/2012.
- Shāfi'ī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs. *al-Umm*. critical ed. Rif'at Fawzī 'Abd al-Muṭṭalib. 11 Volume. al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1422/2001.
- Shaybānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan. *al-Āthār*. critical ed. Khālīd al-'Awwād. 2 Volume. Damascus: Dār al-Nawādir, 1429/2008.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. critical ed. 'Abdullāh b. 'Abd al-Muḥsin 'Abdilmuḥsin al-Turkī. 26 Volume. Cairo: Dār Hijr, 1422/2001.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk, wa-ṣilat Tārīkh al-Ṭabarī*. critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 11 Volume. Beirut: Dār al-Turāth, 1387/1967.
- Wāqidī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar. *Kitāb al-maghāzī*. critical ed. Marsden Jones. 3 Volume. Beirut: Dār al-'Ilamī, 1409/1989.
- Yaman, Ahmet. "TENFİL." *TDV İslām Ansiklopedisi*. 40/451–452. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenfil>
- Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar. *Asās al-balāgha*. critical ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd. 2 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1419/1998.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

/ cuid.cumhuriyet.edu.tr /

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Reading the Psychology of War in the Poet's Supplications: Supplication-Struggle-Comprehension

Merve Güven^{1,a,*}

¹ Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Turkish-Islamic Literature Ankara/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 28/04/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

Social catastrophes and major historical upheavals are fields of crisis that deeply affect not only the material existence of the individual but also their world of meaning and psychological integrity. In such situations, for a believer, prayer transcends being merely a form of worship and becomes a fundamental strategy for coping and meaning-making in the face of fear, loss, helplessness, and uncertainty. War, in this context, constitutes a collective trauma zone that pushes human psychology to its extreme limits, and within the world of faith, supplication emerges as one of the most stable internal resources sought in the face of this destruction. This study approaches prayer not as an individual religious practice but as a psychological mainstay shaped in the face of historical calamities; it examines the literary representations of this act through the poetry of Mehmed Âkif Ersoy and İbrahim Hakkı Eroğlu, who is referred to as the “Second Âkif.” The primary rationale for selecting these two poets—born one year apart and raised in the same climate of political dissolution, war, and occupation—is their development of a shared mentality and sensibility within similar historical conditions. The article first comparatively addresses the general poetics of Mehmed Âkif Ersoy and İbrahim Hakkı Eroğlu through the concepts of truth, nation, morality, zeal, and responsibility; subsequently, it seeks the foundations of these poetics within the historical context defined by the Balkan Wars, the First World War, and the National Struggle. For it is not possible to consider a poet independently from the period they lived in and the social upheaval produced by that era, the world of sensibility of figures like Âkif and Eroğlu, who particularly built their poetry around social issues, was directly shaped by these historical fractures. The texts containing supplications, which lie at the center of the study, are also a manifestation of these historical traumas. In these texts, prayer transcends the boundaries of an individual supplication and becomes a discursive space through which the collective helplessness caused by war, the search for hope, and a sense of social responsibility are articulated. In the final stage, the supplicatory poems of both poets are examined as a psychological course of the devastation caused by the atmosphere of war upon the human soul; these poems are depicted as an emotional map where different states such as anger, recourse, complaint, hope, and surrender—inflicted by traumatic experience—emerge. The study, for the first time, addresses the poetic affinity between Âkif and Eroğlu within an independent and holistic framework; it evaluates this affinity on three levels: general poetics, historical context, and the language of supplication. In this regard, it both adds a new depth to the limited number of studies on Eroğlu and offers a new perspective on the function of supplication discourse in wartime literature.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Mehmed Âkif Ersoy, İbrahim Hakkı Eroğlu, Safahat, Nâle.

Savaşın Psikolojisini Şairin Yakarışlarında Okumak: Dua-Arbede-İstidrak

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 28/04/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Toplumsal felaketler ve büyük tarihsel sarsıntılar, bireyin maddi varlığıyla birlikte psikolojik yapısını da derinden etkileyen kriz alanlarıdır. Bu tür durumlarda inanan insan için dua, salt bir ibadet biçimi olmanın ötesinde; korku, kayıp, çaresizlik ve belirsizlik karşısında işleyen temel bir baş etme ve anlamlandırma stratejisi hâline gelir. Savaş, bu bağlamda insan psikolojisini en uç sınırlarına kadar zorlayan kolektif bir travma alanı oluşturur ve inanç dünyası içinde dua, bu yıkım karşısında sığınılan en istikrarlı iç kaynaklardan biri olarak belirir. Bu çalışma, duayı bireysel bir dindarlık pratiği olarak değil, tarihsel felaketler karşısında şekillenen bir psikolojik dayanak olarak ele almakta, Mehmed Âkif Ersoy ile “İkinci Âkif” olarak anılan İbrahim Hakkı Eroğlu’nun şiirleri üzerinden bu eylemin edebî temsillerini incelemektedir. Bir yıl arayla doğmuş, aynı siyasal çözülme, savaş ve işgal ikliminde yetişmiş bu iki şairin seçilmesinin temel gerekçesi, benzer tarihsel koşullar içinde ortak bir zihniyet ve duyarlık geliştirmiş olmalarıdır. Bu makalede önce Mehmed Âkif Ersoy ve İbrahim Hakkı Eroğlu’nun genel poetikaları; hakikat, millet, ahlak, gayret ve sorumluluk kavramları üzerinden karşılaştırmalı olarak ele alınmakta ardından Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele’nin belirlediği tarihsel bağlam içinde bu poetikaların temelleri aranmaktadır. Zira bir şairi yaşadığı dönemden ve bu dönemin ürettiği toplumsal sarsıntılardan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Özellikle şiirini toplumsal meseleler etrafında kuran Âkif ve Eroğlu gibi isimlerin duyarlık dünyası, doğrudan bu tarihsel kırılmalar ile şekillenmiştir. Çalışmanın merkezinde yer alan dua içerikli metinler de söz konusu tarihsel travmaların bir tezahürüdür. Bu metinlerde dua, bireysel bir yakarışın ötesine geçerek savaşın yol açtığı kolektif aciziyetin, umut arayışının ve toplumsal sorumluluk bilincinin dile getirildiği bir söylem alanı hâline gelmiştir. Son aşamada her iki şairin dua içerikli şiirleri, savaş atmosferinin insan ruhunda açtığı tahribatın psikolojik bir seyri olarak incelenmekte, bu şiirler travmatik deneyimin yol açtığı öfke, iltica, sitem, umut ve teslimiyet gibi farklı hâllerin belirlediği bir duygu haritası olarak resmedilmektedir. Çalışma, Âkif ile Eroğlu arasındaki poetik yakınlığı ilk kez müstakil ve bütüncül bir çerçevede ele almakta; bu yakınlığı genel poetika, tarihsel bağlam ve dua dili olmak üzere üç düzlemde değerlendirmektedir. Bu yönüyle hem Eroğlu üzerine sınırlı sayıdaki çalışmalara yeni bir derinlik kazandırmakta hem de savaş dönemi edebiyatında dua söyleminin işlevine dair yeni bir perspektif sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Mehmed Âkif Ersoy, İbrahim Hakkı Eroğlu, Safahat, Nâle.

^a



mrvguven@ankara.edu.tr



0000-0002-4870-2680

Citation / Atıf: Güven Merve. “Savaşın Psikolojisini Şairin Yakarışlarında Okumak: Dua-Arbede-İstidrak”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 111-131. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863846>

Giriş

Savaş, milletlerarası münasebetlerde krizlere yol açan anlaşmazlıkların; diplomatik girişimler, barışçıl yollar veya birtakım yaptırımlarla giderilememesi durumunda, tarafların çıkarları doğrultusunda, silahlı mücadeleye girmesidir. Toplumların birbiriyle ilişki kurmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren çıkar çatışmaları, güç dengeleri, ideolojik sebepler savaşı insanlık tarihinin bir parçası hâline getirmiştir.¹ Devletler yıkan, devletler kuran; çağ açıp, çağ kapatan; coğrafi değişikliklere, yeniliklere sebep olan bu tarihî olgu, en büyük etkisini bizzat faili olan insan üzerinde bırakır. Savaş sadece savaşa katılanları değil, savaş ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilişki içinde olan her bireyi derinden etkiler.

Savaşların tarafları, tarihleri, sebepleri, sonuçları tarih biliminin temel konularından biri olmakla birlikte bu süreçler konusunu hayattan, toplumdaki, insandan alan edebî eserlerle de izlenebilir. Öyle ki savaşlar etrafında oluşmuş bir “savaş edebiyatı” vardır,² denebilir. Savaşa dair yaklaşımlar, savaş dönemlerinde toplumun her kesiminin sergilediği tutumlar, siperdeki kahramanlar, geride kalan yakınlar, ortaya konan mücadeleler, yaşanan zorluklar manzum veya mensur edebî eserlerde kendisine yer bulur.

Bu makale, savaş tanığı şairlerin şiirlerini, savaşın insan psikolojisi üzerindeki tesiri bağlamında yorumlamayı amaçlamaktadır. Zira savaş fiziki yıkımın yanı sıra psikolojik tahribata da yol açan bir olgudur. Yıkıcılığın boyutları ve etki alanının genişliğiyle çok derin psikolojik izler bırakan kolektif bir travma yaşantısıdır. Doğrudan deneyimlenmiş ya da görece güvenli bir alandan tanık olunmuş olması fark etmeksizin, toplumun tamamını etkileyen ve tehdit ortadan kalktıktan sonra bile etkisini sürdüren bir hadisedir. Binaların, şehirlerin yerle bir olduğu; insanların kitleler hâlinde öldürüldüğü, ailelerini, evlerini, yurtlarını kaybettikleri dolayısıyla aşına olunanın ve güvenin yok olduğu bu yıkım, etkisini tüm şiddetiyle uzun bir süre hissettirir.³ Şiddetin uç bir biçimi olan bu kitlesel travmanın yıkıcı etkilerinin giderilmesi uzun zaman almakta ve çok yönlü baş etme ve iyileşme mekanizmalarını gerekli kılmaktadır. Savaşın psikolojik etkileri üzerine çalışan araştırmacılar, travma mağdurlarının psikolojik dayanıklılığını artıran direnç faktörleri arasında dinî ve manevi pratikleri de zikretmektedir.⁴ İnanan birey için dua, yoğun psikolojik stres ve travmatik yaşantılar karşısında başvurulacak temel baş etme yollarından biridir. Bu çalışmada Osmanlı Devleti’nin son dönemine, Balkan Savaşlarına, Birinci Dünya Harbi’ne, Millî Mücadele’ye ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuna şahit olmuş Mehmed Âkif Ersoy (öl. 1936) ile İbrahim Hakkı Eroğlu’nun (öl. 1955) dua, arbede ve istidrak içerikli şiirleri, savaşın insan psikolojisi üzerindeki tesirinin birer yansıması olarak incelenecektir.

Mehmed Âkif Ersoy ve *Safahat*’ı üzerine bugüne kadar oldukça zengin bir literatür teşekkül etmiştir. Bu çalışmaların önemli bir kısmı şairin hayatı, düşünce dünyası, İslâmcılık anlayışı, toplum ve ahlak telakkisi ile *Safahat*’ın tematik ve poetik yapısı etrafında yoğunlaşmış; eserde yer alan şiirler çoğu zaman münferit olarak ele alınarak savaş, vatan, iman, ahlak, toplum eleştirisi ve ideal insan tasavvuru gibi başlıklar altında ayrıntılı biçimde tahlil edilmiştir.⁵ Ancak “İkinci Âkif” şeklinde anılan İbrahim Hakkı Eroğlu ile Âkif arasındaki poetik ve tematik yakınlık, bugüne kadar müstakil ve sistematik bir karşılaştırmalı incelemeye konu edilmemiştir. Ayrıca Eroğlu’nun şiirleri yakın dönemde neşredilmiş olup poetikası üzerine yapılan

¹ Ahmet Yaman, “Savaş”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/189.

² Harun Duman, “Savaş Edebiyatı”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 58/1 (Haziran 2018), 103.

³ Barışhan Erdoğan - Duran Çakmak, “Savaş ve Yas”, *Savaş Psikolojisi*, ed. Erdinç Öztürk (Ankara: Türkiye Klinikleri, 2023), 52-53.

⁴ Aslı Dila Akiş - Ayşe Rezan Çeçen, “Savaş Travmasının Dissosiyatif Yansımaları ve Psikolojik Stres ile Baş Etme Stratejileri”, *Savaş Psikolojisi*, ed. Erdinç Öztürk (Ankara: Türkiye Klinikleri, 2023), 89.

⁵ Kazım Yetiş, *Mehmet Akif’in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992); İnci Enginün, “Edebiyatımızın Doruklarından Mehmet Akif Ersoy”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 35/Özel Sayı (2021), 25-41; Mehmet Göktaş, *Âsım’ın Nesli Bedeni Sıhhatli Karakteri Sağlam Özlenen Nesil* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024); Gencay Zavotçu, “Mehmed Âkif’in Şiirinde Hürriyet ve Vatan Kavramı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2012), 7-20; Hulusi Arslan, “Mehmet Akif’in Kader ve Tevekkül Anlayışı”, *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 11-27; Şevkiye Kazan Nas, “Klâsik Türk Şiirindeki Leylâ Mazmunundan Modern Türk Şiirindeki Leylâ İmgesine: Mehmet Akif’in Kaleminden Leylâ Şiiri”, *SUTAD* 42 (Güz 2017), 251-271; Kemal Erol, “Mehmet Akif’in Şiirlerinde İki Anahtar Kelime: ‘Cehâlet’ ve ‘Kavmiyet’”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 95-110; Tuba Dalar, “Mehmet Akif Ersoy’da Poetik Söylem”, *Söylem Filoloji Dergisi* 6/2 (Ağustos 2021), 379-390.

çalışmalar da sınırlıdır.⁶ Bu çalışmada, Mehmed Âkif Ersoy ile İbrahim Hakkı Eroğlu arasındaki poetik kesişim; hakikat tasavvuru, toplumsal sorumluluk bilinci, eleştirel söylem ve dua dili eksenlerinde incelenecektir. Bu bağlamda çalışma, Âkif ile Eroğlu arasındaki benzerliği ilk defa karşılaştırmalı bir zeminde ele alarak hem Âkif merkezli literatürde şimdiye kadar ihmal edilmiş bir ilişki alanını görünür kılmayı hem de Eroğlu hakkında henüz sınırlı olan araştırma alanına özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte çalışmanın asıl amacı, dua dilinin tarihsel kırılma hattındaki dönüşümünü ortaya koymaktır. Bu çalışma, kitlesel travma koşullarında duanın işlev ve seyrini edebî metinler üzerinden ilk kez bütünlüklü bir çerçevede ele almaktadır.

Allah’a yakarış konulu manzum edebî metinler üzerine hazırlanmış kapsamlı çalışmalardan biri Abdülhakim Koçin’in *Divân Şiirinde Münâcât* adlı doktora tezidir. Koçin bu çalışmada, 134 şairin şiirlerini inceleyerek türün klasik edebiyattaki biçimsel ve tematik çerçevesini ortaya koymuştur.⁷ Cemal Kurnaz *Münâcât Antolojisi* adlı çalışmada klasik edebiyatın yanı sıra tekke edebiyatından ve Tanzimat’tan günümüze uzanan şiir geleneğinden örnekler seçerek türün sürekliliğine işaret etmiş, antolojinin başında münacatların şekil ve muhteva özellikleri hakkında kısa bir değerlendirme yapmıştır.⁸ Necat Birinci, *Ele Alınan Mevzûlar Açısından Tanzîmat Sonrası Edebiyatında Tevhid ve Münâcât* başlıklı makalesinde Tanzimat’tan sonra eser veren şairlerin kaleme aldığı tevhid ve münacat örneklerini ele almış ve bu metinlerde öne çıkan ortak temaları tespit etmiştir. Çalışmada Şinâsi (öl. 1871), Muallim Nâci (öl. 1893), Recâizâde Mahmud Ekrem (öl. 1914) ve Abdülhak Hâmid Tarhan’ın (öl. 1937) şiirlerinden örnekler veren Birinci, Tanzimat sonrası dönemde kaleme alınan tevhid ve münacatlarda gelenekten devralınan unsurlara ek olarak yeni temaların ortaya çıktığını belirtmiştir. Buna göre her iki dönemde de Allah’ın kudreti ve kâinatın şaşırtıcı nizamı karşısında aczin ifadesi ortak tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâinat karşısında duyulan hayretin hayranlığa dönüşmesi, Allah’ın varlığını ispat meselesi, tesadüf nazariyesine karşı çıkılması ise münacat açısından bu dönemin yeni söyleyiş özelliklerini oluşturmaktadır.⁹ Bu çalışmada ise toplumsal ölçekli travmatik hadiselerin dua diline etkileri; Balkan Harbi, Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele dönemlerini idrak etmiş, aynı tarihsel tecrübeyi yaşamış Mehmed Âkif Ersoy ile İbrahim Hakkı Eroğlu’nun şiirlerinden hareketle incelenecektir. Çalışma hem ele aldığı tarihsel dönem hem de münacatlara yaklaşım biçimi bakımından literatürde önemli ve ayrıcalıklı bir konumda yer almaktadır.

Makalede öncelikle Âkif ile Eroğlu’nun şiirlerinin, hangi bakımlardan benzerlik gösterdiği üzerinde durulacaktır. Böylelikle Eroğlu’nun “İkinci Âkif” şeklinde anılmasının gerekçeleri ortaya konulacak, bu iki şairi birlikte ele almamızın nedenleri açıklanacaktır. Ardından, çalışmanın merkezini oluşturan yakarış içerikli şiirlerin hangi tarihi, toplumsal ve psikolojik zeminde üretildiğini göstermek amacıyla, her iki şairin yaşadığı dönem kendi şiirlerinden örneklerle değerlendirilecektir. Son aşamada ise Âkif ve Eroğlu’nun dua içerikli şiirleri, çağın dönüşümüyle birlikte değişen dua dili bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1. Âkif ve Eroğlu’nun Poetikasının Kesişimi

Örneklem olarak Mehmed Âkif Ersoy ile İbrahim Hakkı Eroğlu’nu seçmemizin nedeni bu iki ismin çağdaş olmalarının, aynı kasvetli, sıkıntılı dönemlere şahit olmalarının yanı sıra toplumsal meseleler karşısındaki tutumlarının ve dolayısıyla şiir anlayışlarının benzer olmasıdır. Bu benzerlik doğrudan okuyucu tarafından tespit edilmiş ve İbrahim Hakkı Eroğlu, yaşadığı dönemde “İkinci Âkif” diye anılmıştır.¹⁰ Âkif ve Eroğlu’nun benzerliği, şiire verdikleri mana ile başlamaktadır. Her iki isme göre de şiir hakikatle bağlantılı olmalıdır:

Şudur cihânda benim en beğendiğim meslek:

Sözüm odun gibi olsun; hakikat olsun tek!¹¹

⁶ Merve Güven - Reyhan Keleş, “Eğitimci ve Şair Kimliğiyle İbrahim Hakkı Eroğlu”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 1321-1362.

⁷ Abdülhakim Koçin, *Divân Şiirinde Münâcât* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998).

⁸ Cemal Kurnaz, *Münâcât Antolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 12.

⁹ Necat Birinci, “Ele Alınan Mevzûlar Açısından Tanzîmat Sonrası Edebiyatında Tevhid ve Münâcât”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 10/4 (Ekim 1981), 74.

¹⁰ Reyhan Keleş - Merve Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2025), 16.

¹¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 212.

Ey kalem, ikdâm edip tasvîr kıl efkârımı
Tercümân-ı kalb-i pâkim ol hakikat nâmına¹²

Şiirini hakikate dayandıran Âkif ve Eroğlu, kendi poetikalarını belirlerken klasik şiire atıfla hayalden uzak gerçeği yansıtan bir şiir anlayışı benimsediklerini “bûlbûl” ve “ankâ” metaforları ile dile getirir. “Dem”, “sahbâ”, “bûlbûl”, “ankâ” gibi klasik şiirin yerleşik imgeleri, “hezâr feryâd”ın yükseldiği bir meydana işlevini yitirir. Felaketin kuşattığı bir toplumda, zevk ve hayalden söz etmek her iki şair için de anlamsız hâle gelir ve gerçekliğin ağırlığı karşısında “abes” kalır. Zira bu imgelerin beslendiği estetik iklim, yerini bir kriz hâline bırakmıştır. Vatan topraklarında, sürekli ve bastırılmayan bir ıstırap sesi hâkimdir. Bu şartlar altında “safâ”dan söz etmek, estetik bir tercih olmaktan çıkar, gerçekliği görmezden gelen yersiz bir söyleme dönüşür. Bu sebeple her iki şair de poetikalarını estetiği bütünüyle dışlamadan vicdani sorumluluk ve tarihsel bilinçle çerçeveler, hayalden uzak hakikati merkeze alan bir şiir anlayışı geliştirir:

Âşinâlık yok, hayâlin konsa en bildik yere,
Yâd ayaklar çiğniyor: Düşmüş vatan yad ellere
Başka ses bilmem, muhîtimden enîn eyler hurûş;
Beklerim dinsin bu mâtem, beklerim, olmaz hamûş!
Âh! Tek bir âşîyândan bin yetîmin nâlesi
Yükselirken, dinleyen insân mıdır bûlbûl sesi!¹³

Dem urma, safâ vü neş'e-i sahbâdan
Çok oldu o zevk kalkalı dünyâdan
Meydânda iken hezâr feryâd hezâr
Bahsetmek abes değil midir Ankâ'dan?¹⁴

Âkif ve Eroğlu, vatan ve millet sevgisini merkeze alan ideallerini, klasik şiirde uğruna can verilen sevgilinin sembolü olan “Leylâ” aracılığıyla ifade eder. Klasik Leylâ-Mecnûn anlatısının duygusal çizgisini muhafaza ederek içeriğini dönüştürür. Âkif ve Eroğlu, klasik edebiyatta bireysel aşkın idealize edilmiş figürü olarak konumlanan Leylâ'yı; İslâm dünyasının geleceğini, Şark'ın istikbalini, insanlığa karşı vicdani ve ahlaki sorumluluğu temsil eden bir imgeye çevirir. Bu bağlamda Mecnûn'un ıstırapı da nitelik değiştirir. Klasik anlatıda Mecnûn'un ıstırapı, Leylâ'ya duyulan bireysel aşkın yol açtığı öznel bir acıyı ifade ederken Âkif ve Eroğlu'nda bu acı toplumsal sorumluluğun ve tarihsel bilinç yükünün doğurduğu bir gerilime dönüşür. Mecnûn bireysel trajedinin öznesi olmaktan çıkar, kolektif acının ve müşterek umut arayışının sembolik taşıyıcısı hâline gelir:

Gel ey Leylâ, gel ey cândan yakın cânân, uzaklaşma!
Senin derdinle cânlardan geçen Mecnûn'la uğraşma!¹⁵

Sen de bir Mecnûn'u ol Leylâ-yı insâniyyetin
Âlemin dil-beste olma bâğına, bostânına
İnkılâb etmezden evvel hâke, aç da dîdeni
Bak şu vîrân beldenin ma'mûr kabristânına¹⁶

Her iki isim de toplumsal meseleleri eleştirel bir bakış açısıyla ele alır, yaşanan sorunların nedenleri üzerine fikir yürütür ve şiirleri ile bu problemlere çözüm önerileri sunar. Yaşanan felaketi yalnızca cephede süregelen savaşımlara, mücadele edilen devletlerin askerî ve teknik üstünlüğüne bağlamayan Âkif ve Eroğlu; yenilginin, bizzat milletin kendinden kaynaklanan iç sebeplerine de odaklanır. Cephedeki düşman ile mücadeleyi önemsedikleri kadar toplumu savunmasız hâle getiren iç dinamikleri teşhis edip bunları yok etmeye yönelik iradeyi ortaya koymayı da önemser.

Âkif ve Eroğlu; cehalet, tembellik, ümitsizlik, ahlaki çözülme gibi unsurları toplumu savunmasız hâle getiren iç dinamikler olarak zikreder ve dışarıdan gelen baskının içerideki bu zaafılarla birleştiğinde yıkıcı

¹² Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 35.

¹³ Ersoy, *Safahat*, 204.

¹⁴ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 138.

¹⁵ Ersoy, *Safahat*, 422.

¹⁶ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 61.

bir güce dönüştüğünü eleştirel ve inşa edici bir muhasebe olarak şiirlerine yansıtır. Her ikisi de “sebebe sarılma” ilkesini merkeze alarak kurtuluşun milletin iradesi, emeği ve ahlaki dirilişiyle mümkün olacağını savunur.

Âkif ve Eroğlu’na göre toplumda görülen her türlü olumsuzluğun temel sebebi ve başlıca mücadele edilmesi gereken düşman cehalettir. Âkif’in “Eyvâh!” nidası ile başlayan aşağıdaki şiir, klasik mersiye geleneğini çağrıştırmakla birlikte burada yası tutulan kayıp, bir canlı değil; din, namus gibi toplumun temel taşlarıdır. Bu kayba sebep olan “hasm-ı hakîkî” ise cehalettir. Soyut bir kavram olan cehaleti kişileştirip aktif ve yıkıcı bir fail olarak konumlandıran Âkif, topluma; dinî, ahlaki ve siyasi çöküşün asıl müsebbibi olan cehaleti ortadan kaldırmayı ilk hedef olarak gösterir:

Eyvâh! Bu zilletlere sensin yine illet...

Ey derd-i cehâlet, sana düşmekle bu millet,

Bir hâle getirdin ki, ne dîn kaldı, ne nâmûs!

Ey sîne-i İslâm’a çöken kapkara kâbûs,

Ey hasm-ı hakîkî, seni öldürmeli evvel:

Sensin bize düşmânları üstün çıkaran el!¹⁷

Eroğlu da cehaleti; kök salmış, dallanmış bir ağaç olarak tasavvur eder. Böylelikle cehaleti tekil bir kusur olmaktan çıkarır ve bütün kötülükleri doğuran asli kaynak şeklinde konumlandırır. Liyakatsizlik, tembellik, zulüm, rüşvet, ahlaksızlık gibi münferit görülen her bir kötülük bu ortak kökten beslenen zehirli birer meyveye teşbih edilir. Dolayısıyla çözüm, münferit kötülüklerle mücadele etmekte değil, onları sürekli üreten cehalet zeminini kökten tasfiye etmektedir. Aksi hâlde yapılan her müdahale, yalnızca dalları budamaktan ibaret kalacak, kök yerinde durdukça aynı “seyyi’ât” farklı suretlerle yeniden zuhur edecektir. Kalıcı ıslah ancak bilgi, idrak ve ahlak temelli bir dönüşümle mümkün olacaktır:

Lâ-kayd eden vazîfesine karşı herkesi,

Mâni‘ olan te‘ammümüne fikr-i gayretin,

Haksızlığın çoğalmasına müstakil sebep,

Bâ‘is revâc bulmasına zulm u rüşvetin,

Ahlâk-ı nâsı başlıca ifsâda vâsita,

Mûcib olan zevâlini hiss-i hamîyyetin,

Mağlûb eden, muhârebede cünd-i nusreti,

İhzâr eden sebeplerini her hezîmetin,

Teshîl eden vukû‘unu her bir fenâlığın,

Tas‘ib eden husûlünü her bir sa‘âdetin,

Her gün esefle gördüğümüz bunca sey yi’ât,

Mahsûl-i zehrînakı, dirâht-ı cehâletin...¹⁸

Sorunun asıl sebebini tespit ve teşrihin ardından Âkif de Eroğlu da toplumu bir an evvel bu felaketten kurtulmaya, yaşananlardan ders almaya çağırır. Cehalet denilen yüz karasından, vatani yakıp yok eden bu gaflet ateşinden sıyrılmak gerektiğini her ikisi de sarsıcı bir şekilde ifade eder ve aksi hâlde yaşanacakları tüm gerçekliği ile zikrederek toplumu uyarır. Âkif’e göre bilgi, insanı insan yapan temel vasıfken cehalet insani yetilerin işlevsiz hâle gelmesidir. Böylece bilgi-cehalet karşıtlığı, insan-hayvan ayrımı üzerinden ontolojik bir zemine taşınır. Cehalet, yalnızca bireysel bir sorun değil, milletin varlığını tehdit eden yapısal bir krizdir. Bu nedenle cehaletle mücadelede toplumsal bir seferberlik gerekir:

“Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”

Olmaz ya... Tabî’i... Biri insân, biri hayvân!

Öyleyse, “cehâlet” denilen yüz karasından,

Kurtulmaya azmetmeli baştan başa millet.

Kâfi mi değil, yoksa bu son ders-i felâket?

Son ders-i felâket neye mâl oldu? Düşünsen:

Beynin eriyip yaş gibi damlardı gözünden!

¹⁷ Ersoy, *Safahat*, 198.

¹⁸ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 36.

“Son ders-i felâket” ne demektir? Şu demektir:
 Gelmezse eğer kendine millet, gidecektir!
 Zîrâ, yeni bir sadmeye artık dayanılmaz;
 Zîrâ, bu sefer uyku ölümdür: Uyanılmaz!¹⁹

Eroğlu da aynı seferberlik çağrısı ile gençlere seslenir. Şiirine hem bir müjde hem de ağır bir sorumluluk içeren “Sizindir istikbâl” ifadesi ile başlar. Kurtuluşu, çalışma ahlakını içselleştirmiş genç nesilde görür. Çalışmanın gerekliliğini dinî terminolojiyi kullanarak ifade eder. Gençlere; soğuk, sıcak demeden; gece, gündüz çalışmak gerektiğini söylerken onlardan bedensel zorlukları aşan bir irade göstermelerini ister. Çalışmayı toplumsal bir sorumluluk ve varoluşsal bir zorunluluk hâline getirir. “Sakın, sakın!” ifadeleri ile bu meseledeki en küçük bir ihmalin önüne geçmeye çalışır. Vatan sevgisini bir ilke olarak daima kalplerinde taşımalarını tavsiye eder:

Vatan çocukları, gayret!.. Sizindir istikbâl
 Çalışmayı size farz eyliyor bugün her hâl
 Vatan bu dem yanıyor nâr-ı cehl ü gafletle
 Aman! Halâsı için eyleyin ki isti‘câl
 Zavallı tu‘me-i dendân-ı ihtirâs olacak
 Koşun! Hazîz-i hakârette olmasın pâmâl
 Sizin çalışmanıza bağlıdır hayâtı onun
 Soğuk, sıcak demeyip sa‘y edin ki rûz u leyâl
 Vatan muhabbeti tâ kalbinizde yer tutsun!
 Sakın, sakın! Bu mühim emri etmeyin ihmâl²⁰

Her ikisi de halkın aslından uzaklaştırdığı, başkalaştırdığı yanlış “tevekkül” anlayışına şiddetle karşı çıkar. Âkif, İslâm’ın, çalışmayı emreden bir hayat nizamı olduğunu, bu emre uymak istemeyen insanların kendi tembelliğini meşrulaştırmak için sahte bir dinî söylem, “hurâfe” ürettiğini belirtir. Bugünkü ataletin tarihî bir devamlılık olmadığını, bilakis tarihten bir kopuş olduğunu söyler:

“Çalış!” dedikçe şerî‘at, çalışmadın, durdun,
 Onun hesâbına birçok hurâfe uydurdun!
 Sonunda bir de “tevekkül” sokuşturup araya,
 Zavallı dîni çevirdin onunla maskaraya!²¹

Dinin özüyle halkın yaşadığı din arasındaki uçurumdan doğan derin hayal kırıklığını “ağlamak” fiili ile dile getiren Eroğlu ise şeriatın icrası iddiasıyla işlenen ancak dinin esası ile bağdaşmayan her bir fiili, dine yapılmış bir haksızlık olarak görür. Cehaleti, insanı uyuşturan, iradeyi felce uğratan bir uyku hâli olarak tasavvur eder ve selameti bu ataletten kurtulmaya bağlar:

Ağladım ahvâline halkın diyânet nâmına
 Mel‘anetler ettiler icrâ şerî‘at nâmına
 Elverir âlûde-i nevm-i cehâlet olduğun
 Terk-i hâb u râhat et artık selâmet nâmına²²

Tevekkülü, tembellik ve sorumsuzluğun mazereti hâline getiren zihniyeti açık bir şekilde eleştiren Âkif ve Eroğlu; sebeplere sarılmadan, çalışmadan girilen huzur ve refah beklentisini yersiz bulur. Âkif, muhataplarının bu yanlış inançlarını çürütmek, onlara düşüncelerini sorgulatmak amacıyla “Ma‘nâ-yı tevekkül bu mudur?” şeklinde cevabı içinde bulunan bir soru yöneltir. Hakikati daha güçlü bir şekilde vurgulamak için sorulan bu soru, istifhâm-ı inkârîdir.²³ Tevekkül, pasif bir bekleyiş değil, sebeplere riayetin ardından ilahi iradeye teslimiyettir:

“Allâh’a dayandım!” diye sen çıkma yataktan ...
 Ma‘nâ-yı tevekkül bu mudur? Hey gidi nâdân!
 Âlemde “tevekkül” demek olsaydı “atâlet”,
 Mîrâs-ı diyânetle yaşar mıydı bu millet?²⁴

¹⁹ Ersoy, *Safahat*, 197.

²⁰ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 181.

²¹ Ersoy, *Safahat*, 237.

²² Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 35.

²³ Ramazan Tural, “Kur’ân-ı Kerîm’de İstifhâm-ı İnkârî Üslûbu: Anlam ve Etki Analizi”, *İslami İlimler Dergisi* 40 (Mart 2025), 307.

²⁴ Ersoy, *Safahat*, 416.

Eroğlu, “Önce deveni bağla, sonra Allah’a tevekkül et.” hadisinden iktibasla tevekkülün; sebepleri devre dışı bırakan bir teslimiyet olmadığını, aksine sebepler alanında en yüksek çabayı göstermeyi zorunlu kılan bir bilinç olduğunu söyler:

İnsân mütevekkil olamaz eylemedikçe
[I‘kıl ve tevekkel]²⁵ deki ma‘nâyı teferrüs
Her kârda Allâh’a güvenmekle berâber
Lâzım gelir âkil için esbâba teşebbüs²⁶

Her iki şair de kurtuluşu genç nesilde görür. Çözülme çağında arzuladıkları dirilişi; ahlak, irade ve bilinçle donanmış bir gençlik prototipi üzerinden temellendirir. Âkif, arzuladığı ideal gençliği Âsım’ın şahsında inşa eder. Âsım; vatanına ve milletine bağlı, tarih bilinci yüksek, haksızlık karşısında susmayan, fikren ve bedenlen güçlü bir tip olarak karşımıza çıkar:

-Hocam, evlâdına benzer bulamazsın arasan,
Görmedim ben bu kadar dörtbaşı ma‘mûr insân.
Ne büyük hilkat o Âsım, ne mu‘azzam heykel!
Onu, bir şi‘r-i hamâset gibi, ilhâm-ı ezel,
Sana sunduysa, açıp rûhunu teşrîhe çalış...
Gâlibâ oğlanı yanlış görüyorsun, yanlış!
Sonra, irfânı için söyleyecek söz bulamam;
Oğlanın bildiği, öğrendiği her şey sağlam.
Boynu dehşetli, evet, beyni de lâkin zinde;
Kafa enseyle berâber gidiyor seyrinde.²⁷

Benzer bir idealleştirme, Eroğlu’nun “Bir Şâkirtin Gâye-i Emeli” şiirinde görülür. Eroğlu; sorumluluk bilinciyle hareket eden, inançla ve aksiyonla bütünleşmiş bir genç figürü üzerinden ideallerini şöyle dile getirir:

İsrâfa yok tahammülü hîç nakd-i vaktimin
Geçmiş zamâna kalmadı imkânı avdetin.
Tembelliğin zamânı değil, sa‘y vaktidir,
Bir hasm-ı bî-emâniyım artık atâletin.
Leyli nehâra kalbedecek bir zamândayım
Yoktur lüzûmu gayrı bana hâb u râhatın.
Birçok vazîfe etmede tahmîl, düşuma
Ahvâl-i pür-melâli şu bedbaht milletin..
Ta‘kîb etmek istediğim gâye mücmelen:
Hakk’ın inâyetiyle ve ilm ü fazîletin
Rehberliğiyle vâlîde-i mihribânımı
Pâmâli etmek istemem artık hakâretin.
Haksızlık eyleyenlere i‘lân-ı harb ile
Etmek cihânda hükmünü icrâ adâletin.²⁸

Âkif ile Eroğlu’nun bir diğer benzerliği tüm yaşananlara rağmen ümitsizliğe düşmemeleri, kurtuluşa olan samimi inançlarıdır. Âkif, ümitsizliği ölüm ile eş değer gördüğü şiirinde toplumu ümit ve azimle harekete geçmeye şöyle çağırır:

Âtîyi karanlık görerek azmi bırakmak...
Alçak bir ölüm varsa, emînîm budur ancak.
Azmiyle, ümîdiyle yaşar hep yaşayanlar;
Me’yûs olanın rûhunu vicdânını bağlar
Lâ‘netleme bir ukde-i hâtır ki: Çözülmez...

²⁵ “Önce deveni bağla, sonra Allah’a tevekkül et.” Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi‘u’l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvad Marûf (Beyrut: Dârul-Garbi’l-İslâmî, 1996), “Şıfattü'l-Kıyâme”, 60 (No. 2517) .

²⁶ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 141.

²⁷ Ersoy, *Safahat*, 383.

²⁸ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 36.

En korkulu cânî gibi ye' sin yüzü gülmez!²⁹

Eroğlu, Yûsuf Sûresi'nin 87. ayetine³⁰ telmihte bulunarak ümitsizliği doğrudan itikadi bir problem hâline getirir. Ümitsizliği şeytani tavrın bir iz düşümü olarak kabul eder. Her derdin çözümünü ilahi kudrete havale ederek ümitsizliğin meşruiyetini ortadan kaldırır:

Ümmîdini kesmek ne revâ lutf-ı Hudâ'dan

Me'yûs olan insân olur iblîs ile hemrâh

Kalbindeki müşkilleri de halleder elbet

Her ukdeyi halletmeye kâdir olan Allâh³¹

Âkif ve Eroğlu, cephedeki askeri de mücadelesinde daima destekler ve zafere yürekten inanır. Verilen mücadeleyi sıradan bir askerî görev olarak görmez, herkese nasip olmayan bir şeref vesilesi kabul eder:

Yurdunu Allâh'a bırak, çık yola:

“Cenge!” deyip çık ki vatan kurtula.

Böyle müyesser mi gazâ her kula?

Haydi, levend asker, uğurlar ola!³²

Sarıl silâhına tekrâr, ey gazanfer ner!

Vatan, o boynu bükülmüş vatan meded ister

O zeyl-i ismeti çâk eylesin mi yad eller?

Bu hâk-i pâk olamaz hayl-i eşkiyâya makar

Mücâhedende devâm eyle, kahramân asker!³³

Esareti Türk'ün tabiatına aykırı bir hâl olarak konumlandırıran Âkif ve Eroğlu, Türk milletinin hürriyetine olan düşkünlüğünü ve bağımsızlığın onun için vazgeçilmezliğini büyük bir inanç ve kararlılıkla dile getirir. Millî Mücadele'nin en buhranlı günlerinde kaleme alınan ve milletin bağımsızlık iradesini sembolleştiren İstiklâl Marşı'ndaki söylemin bir benzerini Eroğlu'nda görmek mümkündür. Âkif'in “ezelden hür yaşama” vurgusu ile Eroğlu'nun “edvâr-ı esârette bile hür yürüme” fikri, hürriyetin Türk milleti için tarihsel ve varoluşsal bir nitelik olduğunu ortaya koyarken “zincir”, “kemend”, “bend” gibi imgeler de esaretin Türk'ün tabiatına aykırılığını ifade eder:

Ben ezelden beridir hür yaşadım, hür yaşarım;

Hangi çılgın bana zincir vuracakmış? Şaşarım!

Kükremiş sel gibiyim, bendimi çiğner, aşarım.

Yırtarım dağları, enginlere sığmam, taşarım.³⁴

Türk'ün takamaz boynuna bir kimse kemendi

Lâzım ise emretmelidir kendine kendi

Edvâr-ı esârette bile hür yürüyendi

Mâzide de âtîde de hâlâ da efendi

Türk'ün emeli başka değil hür yaşamaktır

Elbette bu ârzûsuna nâ' il olacaktır³⁵

Zikrettiğimiz tüm bu ortaklıklar neticesinde Eroğlu, yaşadığı dönemde “İkinci Âkif” olarak anılmıştır. Bu tespiti şiirinde yer veren Eroğlu, “Benzetenler oluyor” ifadesi ile bu benzerliğin dışarıdan atfedildiğini özellikle vurgulamıştır. Şair, “Benzemem amma” diyerek bu yakıştırmayı mütevazı bir tavırla reddederken “çıldırıyor, hopluyorum” sözleriyle de bu benzetmenin kendisinde uyandırdığı memnuniyet ve heyecanı dile getirmiştir. Âkif'i; bilgiyi, hikmeti ve irfanı bir “harman” gibi kaldırıp götüren kurucu bir figür olarak tasvir ederken kendisini bu büyük hasadın ardından kalan “başakları” toplayan bir devam şairi olarak konumlandırmıştır:

²⁹ Ersoy, *Safahat*, 193.

³⁰ “Ey oğullarım! Gidin de Yûsuf'u ve kardeşini iyice araştırın, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü inkâr edenlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez!” *Kur'ân Yolu* (Erişim 12 Ocak 2026), Yûsuf 12/87.

³¹ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 152.

³² Orhan Özdiil vd., *Mehmet Akif Ersoy ve İstiklâl Marşı* (Ankara: Ayrıntı Baimevi, 2021), 62.

³³ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 170.

³⁴ Özdiil vd., *Mehmet Akif Ersoy ve İstiklâl Marşı*, 246.

³⁵ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 131.

Benzetenler oluyor Hazret-i Üstâd'a beni
Benzemem amma yine çıldırıyor, hopluyorum
Kaldırıp hirmen-i irfânını gitti Âkif
Ben onun geçtiği yollarda başak topluyorum³⁶

Âkif de Eroğlu'ndan haberdar olmuş ve onun için bir beyit kaleme almıştır. Eroğlu, bu beyte *Nâle* isimli eserinin ilk sayfasında yer vermiştir:

İşittim Hakkı varmış ol Niğde livâsında
Neş'eyi meş'ale buldum Hakkı'nın me'vâsında³⁷

Çalışmanın bundan sonraki kısmında Âkif ve Eroğlu'nun yaşadıkları dönem yine kendi şiirlerinden hareketle değerlendirilecek, ardından bu iki şairin yaşanan hadiseler karşısında Yaratıcı'ya sığındıkları, yer yer de sitem ettikleri şiirleri savaşın psikolojisini yansıtan birer unsur olarak incelenecektir.

2. Aynı Yangının İçinde: Safahat ve Nâle'de Savaş Manzaraları

Âkif ve Eroğlu'nun geliştirdiği ahlaki, fikrî ve poetik tavrı sağlıklı biçimde çözümleyebilmek için öncelikle yaşadıkları çağın ruhunu, tarihî ve toplumsal atmosferini kavramak gerekir. Bu atmosferi anlamanın en iyi yolu ise yine onların kendi eserlerine yönelmek başka bir deyişle çağa yine kendi gözlerinden bakmak ve hadiseleri kendi kalemlerinden okumaktır. Bu bakımdan *Safahat* ve *Nâle*; bir medeniyetin dağılma sürecini, yeni bir devletin doğuşunu, bu süreçte yaşanan ahlaki, toplumsal, siyasi ve psikolojik sarsıntıları yansıtan birer ayna gibidir.

Çalışmanın odağını oluşturan dua ve yakarışları çözümleyebilmek için her iki şairi bu denli yoğun bir vicdani gerilime, derin bir ıstıraba, çaresizlik hissine ve sığınma ihtiyacına sürükleyen şartları incelemek yerinde olacaktır. Yaşadıkları dünyayı anlamak için de her iki şairin “vatan” tanımlarına bakmak önceliklidir. Zira vatan; insanı hayata bağlayan, ona gelecek tasavvuru kurduran, ideallerinin yeşerdiği ve aidiyet duygusunun olduğu bir zemindir. Âkif için vatan, yaşanan toprak kayıpları ve buna eşlik eden tarihsel yıkım süreci sonunda yaşatan bir yurt olmaktan çıkmış; hayatın çekildiği, ümidin söndüğü, ölümün hüküm sürdüğü bir kabristana dönüşmüştür:

Âh! Karşımda vatan nâmına bir kabristân
Yatıyor şimdi... Nasıl yerlere geçmez insân?³⁸

Eroğlu için ise vatan; huzur veren bir yurt değil, sürekli sınanan, tehdit altında tutulan ve savaşarak savunulmak zorunda olan bir mekândır:

Seferberiz bu cedelgehte altı yüz senedir
Nasîb değil bize âsûdegî. Ne çâre, kader³⁹

Her ikisi de yaşadıkları dünyayı bir “yolcu”nun gözünden tanıtmayı seçmiştir. “Yolcu” figürü, her iki şairde de son derece bilinçli bir tercihtir. Zira yolcu, tanıtılan mekâna ait ve aşına değildir. Bu yüzden onun bakışı, alışkanlıkla körelmemiş, ilk kez gören, sarsılmaya açık bir bakıştır. Âkif ve Eroğlu, vatanın içine düşürüldüğü hâli, içeride yaşayanların kanıksadığı sıradan bir manzara olarak sunmak istemez; aksine onu, dışarıdan bakan bir vicdanın duyduğu hayret ve sarsıntı eşliğinde görünür kılar. Yolcuya hitap etmek, aynı zamanda okuru da o konuma yerleştirmektir. “Yolcu” figürü, okurun doğal konumuyla birebir örtüşür. Zira okur da o dünyaya dışarıdan gelir, bakar ve geçip gitmeye meyllidir. Şair, “seyret” ve “gitme” çağrılılarıyla okurun bu geçiciliğini bozar; onu sadece bakıp uzaklaşan biri olmaktan çıkarıp o manzaranın içine çekmek ister:

Gitme ey yolcu, berâber oturup ağlaşalım:
Elemim bir yüreğin kârı değil, paylaşalım:
Ne yapıp ye'simi kahreyleyeyim, bilmem ki?
Öyle dehşetli muhîtimde dönen mâtem ki!..⁴⁰
Seyret garîb yurdumu ey yolcu, ser-te-ser
Her gördüğün zavallı birer hânümân-harâb

³⁶ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 154.

³⁷ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 17.

³⁸ Ersoy, *Safahat*, 187.

³⁹ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 40.

⁴⁰ Ersoy, *Safahat*, 187.

Oldukça bûm-ı gam dil-i zârımda nevha-ger
Ma' müreler gözümde değildir, cihân harâb⁴¹

Safahat'ta yolcunun/okurun gördüğü manzara ölümün toprağı kapladığı bir vatanıdır. Şair, Süleymaniye Kürsüsünde kitabında İslâm dünyasının içine sürüklendiği genel perişanlığı tasvir ederken Balkan Harbi'nin yol açacağı büyük felaketin işaretlerini de verir. *Safahat*'ın üçüncü kitabını oluşturan Hakkın Sesleri'nde, Balkan Harbi sırasında kadın, ihtiyar, çocuk pek çok masumla birlikte binlerce Müslüman'ın katledilişini savaşın yol açtığı insani yıkımın çarpıcı sahneleri olarak şiirine yansıtır:

Şu mezârlar ki uzanmış gidiyor, ey yolcu,
Nereden başladı yükselmeye, bak, nerde ucu!
Bu ne hicrân-ı mü' ebbet, bu ne hüsrân-ı mübîn...
Ezilir rûh-i semâ, parçalanır kalb-i zemîn!
Azıcık kurcala toprakları, seyret ne çıkar:
Dipçik altında ezilmiş, paralanmış kafalar!
Bereden reng-i hüviyyetleri uçmuş yüzler!
Kim bilir hangi şenâ'atle oyulmuş gözler!⁴²

Bu sahnelerin kuruluşunda "yürüme" ameliyesini bir gözlem ve aktarım imkânı olarak kullanan Âkif, karşılaştığı manzaraları doğrudan ve bütün çıplaklığıyla şiirine taşır.⁴³ Balkan Harbi'nin; Edirne, Sarayıçi, Gümölcine, Kosova, Selanik ve Serez'deki sahnelerini, Fâtih Kürsüsünde kitabının vaaz bölümünde halkı uyandırmak için birer ibret levhası olarak sunar.⁴⁴ Hâtıralar kitabındaki "Berlin Hâtıraları" şiirinde savaşta evlatlarını kaybeden ailelerin acısı üzerinden İslâm dünyasındaki annelerin dramını yansıtır. Âsım kitabındaki "Çanakkale Şehidleri" bölümünde savaşın dehşetini, parçalanan insan bedenlerinin sağanak gibi yağdığı bir manzara ile tasvir eder:

Ölüm indirmede gökler, ölü püskürmede yer;
O ne müdhiş tipidir: Savrulur enkâz-ı beşer...
Kafa, göz, gövde, bacak, kol, çene, parmak, el, ayak,
Boşanır sırtlara, vâdilere, sağnak sağnak.
Saçıyor zırha bürünmüş de o nâmerd eller
Yıldırım yayılımı tûfanlar, alevden seller⁴⁵

Savaş sadece cephede varlığı hissedilen bir hadise değildir. Topyekûn bir milletin maddi, manevi zorluklara göğüs gerdığı bir süreçtir. Eroğlu da bu manzaraların bir tanığı olarak şiirini dönemin şahidi kılar. "Hangi Şehidin Yavrusu?" başlıklı şiirinde babasını savaşta kaybetmiş bir kız çocuğunun, geçimini sağlamak için kuvvetinin ötesinde hizmete talip oluşunu; "Velî" başlıklı şiirinde babası, dayısı, ağabeyleri savaşta şehit olmuş, kendisi ise sakat olduğu için askere gidememiş ve geride kalan ailesine, yeğenlerine bakabilmek için köyde bekçilik yapan bir genci; "Bir Köylü Kadının Tahassürü" şiirinde oğlu Ahmed'i askere göndermiş, onun nişanlısı ile yol gözleyen bir anneyi konu eder. Cephede düşmanla verilen mücadelenin yanı sıra vatan topraklarında geride kalanların yaşadığı sıkıntıları şair bir de "Neler Çekmedik?" şiirinde dile getirir. "Ötede" düşman yıkıcı bir güç olarak memleketi çiğnerken "beride" düzeni sağlamakla yükümlü olması gereken unsurlar silahlarını zavallı köylüye doğrultur:

Ötede düşmen-i hirâs-efken
Mülkü pâmâl-i kahrı eylerken
Beride çekti tîğ-ı udvânı
Çete, jandarma, bir yığın cânî
Kime lâkin? Zavallı köylülere...
Emre âmâde, serfûrû kadere⁴⁶

Ardından savaşın aile yapısını nasıl parçaladığını gözler önüne seren Eroğlu, fedakârlığın ulaştığı insanlık sınırını şöyle resmeder:

⁴¹ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 125.

⁴² Ersoy, *Safahat*, 187.

⁴³ Ahmet Akgül, "Safahat'ta 'Yürüme'nin İşlevleri", *Söylem Filoloji Dergisi* 9/1 (Nisan 2024), 176.

⁴⁴ Alev Sınar Uğurlu, "Fatih Kürsüsünde'n Seslenen Mehmet Âkif", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 35/Özel Sayı (Güz 2021), 84-86.

⁴⁵ Ersoy, *Safahat*, 379.

⁴⁶ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 48.

Oğlunu harbe sevk eden babalar,
 Derd-i hasretle inleyen analar,
 Zevcinin nâr-ı firkatiyle yanan-
 Zevceler. Bî-peder yetîm kalan-
 Yavrular. Hepsi de sefil ü alîl
 Nâ-tüvân, bî-nevâ, hakîr ü zelîl
 Neye mâlikse hepsini verdi
 Aç kalınca zavallı ot yerdî⁴⁷

“Niçin bu azâba katlanıyor?” sorusu ile bu tahammülün hangi bilinç ve inanç ile sürdürüldüğü üzerine düşündürür. Cevap hemen ardından geldiği üzere gelecek ümidi ve vatanın kurtuluşudur:

Nâr-ı hirmân içinde kıvranıyor
 Ne için bu azâba katlanıyor
 Çünkü âtîde bahtiyâr olacak
 Vatanı böylelikle kurtulacak⁴⁸

Mehmed Âkif 1873’te, Eroğlu 1874’te dünyaya gelmiş; ikisi de istikrarlı bir medeniyet düzenine değil, belirsizlikle örülü bir çağın içine doğmuştur. Büyük bir medeniyetin süratle çözülmeye yüz tuttuğu, her cepheden kuşatıldığı, vatan topraklarının birer birer kaybedildiği, ahlaki çözülmelerin derinleştiği bir tarihsel iklim içinde yetişmiştir. Âkif ve Eroğlu’nun; şiirlerini, bireysel estetik arayışlarının ötesine taşıyarak toplumsal bir sorumluluk bilinciyle kaleme almaları, bu tarihsel tecrübenin doğal bir sonucudur. Devrin panoraması, her iki şairin metinlerinde belirginleşen yoğun feryat, yakarış ve sorgulama dilini doğru okumak bakımından önemli bir arka plan oluşturur. Zira buhranlarla kuşatılmış bir dünyada şair, yalnızca olup bitene tanıklık eden bir gözlemci konumunda kalmaz; yaşananı anlamlandırmaya, yön tayin etmeye ve bir çıkış yolu aramaya çalışan sorumlu bir münevver olarak belirir. Âkif ve Eroğlu’nda görülen bu eleştirel bilinç ve çözüm arayışı, nihayetinde mutlak kudret ve hikmet sahibi Yaratıcı’ya yönelen bir sığınma ve iltica diliyle birleşir. Her iki poetikada da dua, tarihî felaketler karşısında tükenen insanın ve insani imkânların dile getirildiği, umudun ve direncin yeniden inşa edildiği bir söylem alanıdır. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde, Âkif ile Eroğlu’nun yakarış dili birlikte ele alınacak, yaşanan tarihî dönüşümlerin yakarış söylemi üzerindeki etkisi, iki benzer poetika üzerinden somut bir zeminde karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

3. Gelenekten Krize Dua Dilinin Dönüşümü

Sosyal ve siyasi hayattaki değişimler, şiirin içeriğini de değiştirmiş, Osmanlı Devleti’nin büyük çalkantılar, savaşlar ve bozgunlarla geçen II. Meşrutiyet sonrası yıllarında, özellikle Balkan Savaşları’nın doğurduğu hâlet-i rûhiyenin etkisiyle şiirin muhtevasında önemli bir dönüşüm yaşanmıştır.⁴⁹ Methiye, naat, münacat gibi türlerde bu dönüşümü belirgin bir şekilde görmek mümkündür.

Eroğlu’nun kaside nazım şekli ile kaleme aldığı “Siper-nişîn Olan Mücâhidîn-i Kirâma” başlıklı methiyesinde “siper”e yapılan övgü bunun bir örneğidir. Klasik şiir geleneğinde bir devlet büyüğüne yazılması alışlagelmiş olan bu türün, siperdeki askere yazılması, hayatın saraydan cepheye doğru kayışıyla birlikte şiirin anlam dünyasında meydana gelen kırılmayı çarpıcı biçimde gözler önüne sermektedir. Bu şiirde “siper”, sıradan bir savunma hattı olmaktan çıkarılarak milletin kaderinin yazıldığı kutsal bir eşik olarak kurgulanır. Kahramanlığın, fedakârlığın, adanmışlığın tecessüm ettiği bir sahne, “hayât-ı hakîkî”ye açılan bir kapı olarak tasavvur edilir. Ölüm, burada bir yok oluş değil, daha yüksek bir mertebeye geçiştir:

Siper ki Ka‘be-i âmâl-i mülk ü millettir
 Harîm-i pâkini kerrûbiyân tavâf eyler
 Siper ki mehbit-i âyât-ı fevz ü nusrettir
 Uçar semâ-yı berîninde rûh-ı peygamber
 Siper ki meşher-i envâ‘-ı kahramânîdir
 Bu hâkdânda kim gördü öyle bir meşher?

⁴⁷ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 49.

⁴⁸ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 49.

⁴⁹ M. Fatih Andı, *Şiirin Ufku Hz. Peygamber’i Şiirle Sevmek* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 17.

Siper mezâr-ı muvakkattır, ol mezâra giren
 Olur hayât-ı hakîkiye dâ'imâ mazhar
 Siper vazî' görünür arza nisbeten ammâ
 Ulüvv-i pâyesi eflâkten de bâlâter
 Siper tarîk-i zaferdir, tarîk-i cennettir
 Bu yolda ancak eder gâziyân, seyr ü sefer
 Siper nümûne-nümâ-yı cahîm olur ba'zen
 Zemîni püskürür âteş, semâsı şimşekler
 Siper o mevki'-i azm ü sebât kim oradan
 Zaferle çıkmaya mev'ûd bütün telâkîler
 Siper o kişver-i zîr-i zemîn ki sükkânı
 İçin yüreklerimiz hiss-i ihtirâm besler⁵⁰

Âkif ve Eroğlu'nun Çanakkale kahramanları için yazdıkları methiyeler de yaşanan çağın ruhunun şiire yansımalarının birer örneğidir. Savaş atmosferinde memduh; vatanın istikbalini, hürriyet idealini ve toplumun umutlarını üzerinde taşıyan askerdir:

Ey, bu topraklar için toprağa düşmüş, asker!
 Gökten ecdâd inerek öpse o pâk alını değer.
 Ne büyüksün ki kanın kurtarıyor tevhîdi...
 Bedr'in arslanları ancak, bu kadar şanlı idi...⁵¹

Dîn hissi, vatan duygusu, haysiyyet-i millet
 Elbette olur hârîka ibdâ'ına kâdir
 Sende bu fazîletler idi müctemi' elbet
 Ey şibl-i esed, ânî yiğit, şanlı bahâdır.⁵²

Bu muhteva değişiminin izleri, Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve bağlılığın dile getirildiği naatlarda da açıkça görülmektedir. Klasik şiirde naatlar, dil ve anlatım bakımından müşterek bir zemin üzerinde teşekkül etmiştir. Bu itibarla naat söylemeye yönelen şairin, gelenek tarafından belirlenmiş hazır ve makbul bir malzemeye şekil verdiği ifade edilebilir.⁵³ Övgü ve şefaata talebi klasik şiirde naatların belkemiğidir. 19. yüzyılın ortalarından itibaren ise şiir vadisinde naat geleneği de eski ile bağlarını yavaş yavaş koparmış ve yeni şiirde naatlar açısından asıl önemli değişim Âkif ile yaşanmıştır. Geleneksel şiirde şairlerin ferdî kurtuluş ve şefaata taleplerini dile getirdikleri naatlar, Âkif ile toplumun yaşadığı sıkıntıların dile getirildiği, milletin felah ve selametinin arzulandığı manzumelere dönüşmüştür. Andı, bu değişimde dönüm noktası olarak Âkif'in "Pek Hazîn Bir Mevlid Gecesi" başlıklı naatını zikretmektedir. Âkif, bu şiirinde kendisinden önceki şairlerden ayrılarak ümmetin içinde bulunduğu siyasi ve toplumsal şartları naatının merkezine taşır. Şiirini dünyevi ve aktüel bir zemine çeken şair, bir kurtarıcı olarak Hz. Peygamber'e yönelir. Bu yaklaşım, naat edebiyatımızda yeni bir ses ve tavrı temsil eder. Zira klasik naat geleneğinde şairin peygambere hitabı çoğunlukla bireysel günahların affı ve ahirette şefaata talebi şeklindedir. Oysa bu şiirde peygamber şefaatchi olarak değil, ruhani otoritesiyle bu dünyadaki kötülüklere müdahale etmesi beklenen, ümmetin içinde bulunduğu siyasi ve ahlaki buhrandan kurtuluş için çağrılan bir rehber ve kurtarıcı olarak tasavvur edilir.⁵⁴ "Yıllar geçiyor ki, yâ Muhammed/Aylar bize hep Muharrem oldu!" dizeleri, süreklileşmiş bir yas hâlini ifade eder. Zaman ilerlerken acı değişmez ve sabit kalır. Mesele yalnızca siyasi, askerî yenilgi değil, kutsal sınırların ihlalidir. İslâm dünyasının pasifleşmesi, edilgenleşmesi ve tarih sahnesinde özne olma vasfını yitirmesi, şairi, kurtarıcı merci olarak Hz. Peygamber'e sığınmaya sevk eder:

Yıllar geçiyor ki, yâ Muhammed,
 Aylar bize hep Muharrem oldu!
 Akşam ne güneşli bir geceydi...

⁵⁰ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 40.

⁵¹ Ersoy, *Safahat*, 379.

⁵² Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 79.

⁵³ Meliha Yıldırım Sankaya, "Peygamber Tasavvurundaki Değişimin Dile ve Edebiyata Yansıması: Na't-ı Şerîf Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 27.

⁵⁴ Andı, *Şiirin Ufku Hz. Peygamber'i Şiirle Sevmek*, 15-17.

Eyvâh, o da leyl-i mâtem oldu!
Âlem bugün üç yüz elli milyon
Mazlûma yaman bir âlem oldu:
Çiğnendi harîm-i pâki şer'in;
Nâmûsa yabancı mahrem oldu!
Beyninde öten çanın sesinden
Binlerce minâre ebkem oldu.
Allâh için, ey Nebiyy-i Ma'sûm,
İslâm'ı bırakma böyle bîkes,
İslâm'ı bırakma böyle mazlûm.⁵⁵

Eroğlu'nun "Bakma artık bizim günâhımıza" dizesi de ferdî kusurlar yerine kolektif ihmallere odaklandığını gösterir. Âkif'e benzer bir şekilde, Cenâb-ı Hak'tan Hz. Peygamber'in yüzü suyu hürmetine yardımını talep eden Eroğlu'nun beklentisi de şefaât değil, dünyevi sıkıntıların ortadan kalkması, toplumun huzur ve refah bulmasıdır:

"Âb-ı rûy-ı Habîb-i Ekrem için"
Bakma artık bizim günâhımıza
Ver nihâyet figân ü âhımıza

"Kerbelâ'da revân olan dem için"
Bize bahş et biraz huzûr u refâh
Erhamû'r-râhimînsin Allâh!..⁵⁶

Şiirdeki bu dönüşümün en keskin örneklerinden biri de münacatlardır. Koçin, klasik edebiyatta münacat yazılmasının başlıca sebeplerini açıklarken ilk sıraya İslâmî kitap tertip geleneğini, ikinci sıraya da duayı teşvik eden ayet ve hadisleri koyar. İslâmî gelenekte besmele, hamdele, salvele ile başlayan metin düzeni, edebî eserlerde de dua ile başlayan bir kompozisyonu zorunlu kılar. Ayrıca Kur'an'da doğrudan dua mahiyetinde veya duayı teşvik eden çok sayıda ayet bulunması ile hadis literatüründeki benzer vurgular, şair ve nasirleri münacat kaleme almaya yönelten temel dinamikler arasında yer alır.⁵⁷ Ancak savaş çağında kaleme alınan metinlerde durum farklıdır. Münacat açısından iki dönem arasındaki ilk fark, şiirin yazılış amacı ve şairin içsel motivasyonunda saklıdır. Âkif ve Eroğlu'nda duaya yönelişi belirleyen saik tarihî felaketler ve kolektif yıkım karşısında hissedilen derin bir yalnızlık ve yoldaşsızlık duygusudur. Bu bağlamda dua, bir tertip ya da kompozisyon gerekliliği olmaktan çıkmıştır. Âkif ve Eroğlu'nun aşağıdaki mısralarında "vatan yok", "hânümân yok", "âşinâ yok", "merhem yok" biçimindeki ardışık olumsuzluklar, dünyevi bütün dayanakların tükendiğini ve şairlerin bir sığınak olarak, yoğun bir ihtiyaç hâli içinde duaya yöneldiğini gösterir:

Yok, yok, dil-i mecrûhuma bir merhem yok
Feryâdımı gûş eyleyecek âdem yok
Muztarrım eyâ Mucîb! Senden başka
Mes'ûlümü is'âf edecek kimsem yok⁵⁸

İlâhî, kimsesizlikten bunaldım, âşinâ yok mu?
Vatansız, hânümânsız bir garîbim... Mültecâ yok mu?
Bütün yokluk mu her yer? Bâri bir "Yok!" der sadâ yok mu?⁵⁹

Klasik edebiyatta çoğu zaman mazmunlar etrafında şekillenen ve genellikle beklenmedik ifade ve imajlar barındırmayan münacatlar,⁶⁰ kulun acziyetini idrak ederek Allah'a samimiyetle yöneldiği, günahlarından duyduğu pişmanlığı dile getirdiği, Hz. Peygamber hürmetine Cenâb-ı Hak'tan af ve mağfiret talep ettiği, samimi yakarış şiirleridir. Millî felaket dönemlerinde ise münacatlarda çerçevenin belirgin biçimde değiştiği ve genişlediği görülür. Klasik şiirde kendisini "abd-i âsî",

⁵⁵ Ersoy, *Safahat*, 205.

⁵⁶ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 45.

⁵⁷ Abdulhakim Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 31-32.

⁵⁸ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 60.

⁵⁹ Ersoy, *Safahat*, 136.

⁶⁰ Orhan Okay, *Mehmed Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 126.

“bende-i nefis”, “esîr-i hevâ”, “pür-cürm ü kusûr”, “garîk-i isyân” gibi terkiplerle tanımlayan kulun,⁶¹ nefis ve şeytanla yürüttüğü iç mücadelede Allah’tan Hz. Peygamber hürmetine yardım talep edişi izlenirken bu kez dua, tarihsel ve maddî bir düşman karşısında verilen fiilî mücadelenin içinden yükselen bir nusret talebine dönüşür:

Yakın zamânda kavuştur şerefli bir sulha
Bırakma, düşmen-i mağrûra gayrı meydânı
Bu harbi vâsıta kıl milletin selâmetine
Habîb-i Ekrem’inin âb-ı rûyu hürmetine!⁶²

Bu şiirlerde, klasik münacatlarda alışık olunan bireysel günah, kusur ve acz söylemi yerini, savaşın ürettiği toplumsal felaket manzaralarına bırakır. Harap köyler, sönmüş ocaklar, çiğnenmiş namuslar, gasp edilmiş haklar, aç ve çıplak bedenler, dullar, yetimler ve yaşlılar merhamet talebinin en güçlü dayanağı olarak zikredilir. Ferdî arayışların yerini, milletin kaderine ilişkin kaygı ve talepler alır. Mübalağalı ve tahkiyevî bir üsluptan uzak olan klasik münacatların⁶³ aksine Âkif ve Eroğlu’nda dua, gerçek felaket sahneleriyle örülü, zaman zaman mübalağalı bir tasvir dünyası içinde ses bulur:

O nûru gönder, İlâhî, asırlar oldu, yeter!
Bunaldı milletin âfâkı, bir sabâh ister.
Înâyetinle halâs et ki, dalga dalga zalâm
İçinde kaynamasın çarpınıp duran İslâm!..
Bu secde-gâha kapanmış yanan yürekler için;
Bütün solukları feryâd olan şu mahşer için;
Harîm-i Ka’be’n için; sermedî Kitâb’ın için;
Avâlimindeki âyât-ı bî-hesâbın için;
Nasîb-i dâ’imi hüsrân kesilmiş ümmet için;
Şu hâk-i pâke bürünmüş semâ-yı rahmet için.⁶⁴

Rahm et! Harâb köylere, tütmez ocaklara,
Pâmâl edilmiş ırlara, mağsûb haklara
Boş mi‘delerle kapkara üryân tenlere
Yokluk içinde varlığa hasret çekenlere
Bî-çâre dullara, babasız yavrucuklara
Âciz, sefil, boynu bükülmüş çocuklara
Ak saçlı ümmehâta, siyehrûz pederlere
İkbâl-i sernigûnlara, meş’ûm kaderlere⁶⁵

Klasik şiirde nefis ve şeytanla mücadelesinde kendisini güçsüz ve yetersiz hissedenden insan, günahlarının çokluğu karşısında Rabbin rahmetinin sınırsızlığına sığınırken⁶⁶ Âkif ve Eroğlu’nda fiziki düşmanın yıkıcı gücü karşısında Yaradan’ın kudretine iltica edilir:

Yâ Rab! Bu kanlı sahneye bir kanlı perde çek!
Artık zavallı kullarını üzdüğün yeter!
Yetmez değil ya kudretin, ey merhamet-me’âb!
Bir parça sarsıver küreyi iş olur biter⁶⁷

Âkif’in münacatlarında ise daha belirgin ve dikkat çekici bir dönüşüm göze çarpar. Okay, Âkif’in asıl sanatkâr ve şair mizacının, dua muhtevalı şiirlerinde ortaya çıktığını söyler. Bu şiirlerde dua, başta yapılan tarifi aşarak yalnızca isteme, acziyet ve sığınma anlamlarıyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda hitap, soru, serzeniş gibi insani duygu ve tutumların tamamını kuşatan geniş bir ifade alanına

⁶¹ Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât*, 117-118.

⁶² Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 42.

⁶³ Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât*, 97.

⁶⁴ Ersoy, *Safahat*, 315.

⁶⁵ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 113.

⁶⁶ Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât*, 100.

⁶⁷ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 87.

dönüşür.⁶⁸ Âkif ve Eroğlu'nun benzeştiği, Eroğlu'na "İkinci Âkif" dedirten en önemli hususlardan biri de Eroğlu'nun dua içerikli şiirleridir:

İlâhî, altı yüz bin Müslümân birden boğazlandı...
Yanan cân, yırtılan ismet, akan seller bütün kandı.
Ne ma'sûm ihtiyârlar süngüler altında kıvrandı!
Ne bîkes hânümânlar işte, yangın verdiler, yandı!
Şu küllenmiş yığınlar hep birer insân, birer cânı!
Tecellî etmedin bir kerre, Allâh'ım, cemâlinle!
Şu üç yüz elli milyon rûhu öldürdün celâlinle!
Oturmuş eğlenirlerken senin -hâşâ- zevâlinle,
Nedir ilhâdî imhâlin o sâmit infi'âlinle?
Nedir İslâm'ı tenkîlin bu müsta'cel nekâlinle?⁶⁹

Nedir? Bilinmedi gitti murâd-ı sübhânî
Neden görünmedi sulhun likâ-yı nâzânî?
Üçüncü kış da siperler içinde buldu bizi
Çelikten olsa dayanmaz vücûd-ı insânî
Henüz rahmete kesb-i liyâkat etmedi mi?
Zavallı âlem-i İslâm, ey kerem kânı!
Bizim yüreklerimiz sızlıyor da gördükçe
Vatan-cüdâ nice yüz bin sefil ü üryânı
Senin o rahmet-i âlem-şümûlün ey Rahmân,
Temevvüc eylemesin var mıdır hiç imkânı?
Fakat nedir bu tahammül-güdâz imhâlin?
Tezelzül ettirecek korkarım ki imânî⁷⁰

Koçin, klasik münacatlarda dünya meşgaleleri ile bozulması mümkün olmayan bir teslimiyet ve bu ruh hâlinin getirdiği tam bir huzur ve sükûnun hâkim olduğunu söyler.⁷¹ Âkif ve Eroğlu'nda ise yer yer istiğrak hâlini yansıtan mısralar ortaya çıkar. Yaşanılan sıkıntılar, içerisinde bulunan atmosfer her iki şaire de "la yüs'el" olmasına rağmen Cenâb-ı Hakk'a sualler sordurur. Her iki şairde de ardışık soru cümleleri, söyleyişi itiraz sınırına yaklaşan bir yakarışa dönüştürür:

İslâm ayak altında sürünsün mü nihâyet?
Yâ Rab, bu ne hüsrândır, İlâhî, bu ne zillet?
Mazlûmu nedir ezmede, ezdirmede ma'nâ?
Zâlimleri adlin, hani, öldürmedi hâlâ!
Cânî geziyor dipdiri... Cân vermede ma'sûm!
Suç başkasınıdır da niçin başkası mahkûm?
Lâ-yüs'el'e binlerce su'âl olsa da kurbân;
İnsân bu mu'ammâlara dehşetle nige-h-bân!⁷²

Yâ Rab! Bu ukûle sığmayan hâlet ne?
-Lâ-yüs'el isen de- bunlara hâcet ne?
Te'dîb ise maksadın günâhkârları
Mazlûmları inletmedeki hikmet ne?⁷³

Acz içinde kıvranan, çaresizlikten bunalan insanın mutlak kudret ve hikmet sahibi Rabbine karşı sitem ve serzenişini içeren bu ifadeler, arbede olarak tanımlanır.⁷⁴

⁶⁸ Okay, *Mehmed Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, 125-127.

⁶⁹ Ersoy, *Safahat*, 184.

⁷⁰ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 60.

⁷¹ Koçin, *Türk Edebiyatında Münâcât*, 101.

⁷² Ersoy, *Safahat*, 196.

⁷³ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 78.

⁷⁴ Süleyman Uludağ, "Arbede", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/347-348.

Yâ Rab, bu uğursuz gecenin yok mu sabâhı?
 Mahşerde mi biçârelerin, yoksa felâhı!
 Nûr istiyoruz... Sen bize yangın veriyorsun!
 “Yandık!” diyoruz... Boğmaya kan gönderiyorsun!⁷⁵

Bir dem bizi güldürmedin ey kân-ı kerem!
 Mahsûs mudur bizlere hicrân u elem?
 Herkes gülüyor, ağlayan ancak bizler
 Gam çekmek için mi halk olunduk bilmem?⁷⁶

Klasik şiirde, Allah'ın, bağışlayıcılığını ifade eden “Rahîm”, “Rahmân”, “Gaffâr”, “Mu‘în”, “Settâr”, “Kerîm”, “Cemâl” gibi isim ve sıfatları münacatlarda sıklıkla anılır.⁷⁷ Âkîf'in münacatlarında ise geleneksel söylemin aksine Cenâb-ı Hakk'ın, “Celâl” sıfatının belirgin biçimde öne çıktığı görülür. Bu tercih şairin, yaşadığı çağın savaşlar ve felaketlerle kuşatılmış atmosferini, ilahi tecellinin daha çok kahır boyutunda tecrübe etmesiyle ilişkilidir:

Her ân ediyorsun bizi makhûr-ı celâlin,
 Kurbân olayım, nerde senin, nerde cemâlin?⁷⁸

Yetmez mi celâlinle göründüklerin artık?
 Kurbân olayım, biz bu tecellîden usandık!⁷⁹

Tecellî etmedin bir kere, Allâh'ım, cemâlinle!
 Şu üç yüz elli milyon rûhu öldürdün celâlinle!⁸⁰

Geleneksel münacatlarda, Cenâb-ı Hakk'ın mağfiret sahibi oluşuna dair ayet ve hadisler telmih veya iktibas yoluyla zikredilerek af için bir dayanak aranır.⁸¹ Eroğlu'nda ise rahmet ve merhameti vurgulayan bu nasslar, doğrudan bir sığınma zemini olmaktan ziyade yaşanan çağın yıkımı ve insani felaketleri karşısında tezat oluşturacak biçimde şiire dâhil edilir. Şair, ilahi vaadin sürekliliği ile tarihsel gerçekliğin örtüşmediğini kastederek:

Ma'sîyetse bu yokluğun sebebi
 Neydi ma'sûmların günâhı aceb?
 “Sebekat rahmetî alâ gadabî”⁸²
 Buyuran sen değil misin yâ Rab!⁸³

Çok ağladık yeter, yeter! Ey merhamet-me'âb!
 Erdir hitâma artık elîm ibtilâmızı
 “Felyedhakû”⁸⁴ da emr-i şerîfin değil midir?
 Halk eyle bir vesîle de handân kıl bizi⁸⁵

Kıvrânır süngüler altında çocuklar da neden
 Bir küçük mevce görünmez yem-i Rahmânî'de
 Merhamet, anlaşılan, bildiğimiz ma'nâdan
 Başka ma'nâya gelir lehçe-i Kur'ânî'de⁸⁶

⁷⁵ Ersoy, *Safahat*, 195.

⁷⁶ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 78.

⁷⁷ Muhsin Macit, “Münâcât”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/562.

⁷⁸ Ersoy, *Safahat*, 32.

⁷⁹ Ersoy, *Safahat*, 266.

⁸⁰ Ersoy, *Safahat*, 184.

⁸¹ Macit, “Münâcât”, 31/563.

⁸² “Rahmet'im gazabımı geçti.” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Tevhîd”, 55 (No. 7553).

⁸³ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 45.

⁸⁴ “Yapıp ettikleri karşısında artık az gülsünler, çok ağlasınlar!” et-Tevbe 9/82.

⁸⁵ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 87.

⁸⁶ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 93.

Âkif ve Eroğlu’nda dua dilinin zorlandığı bu noktada istidrak gerçekleşir. Belagat ilminde, önceki sözden doğabilecek bir eksikliği, hatayı yahut yanlış anlaşılma ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla getirilen tamamlayıcı ifadeye istidrak adı verilir. İstidrak, çoğu zaman sevgi, hüznün, elem, hasret, şaşkınlık ya da öfke gibi yoğun duygularla verilen yanlış hükümlerin, duygusallıktan uzaklaşıldıktan sonra hakikatin daha serinkanlı idrakiyle tashih edilmesi sürecidir.⁸⁷ Ancak burada söz konusu olan rücu, basit bir sözünden cayma değil, bilinçli bir geri dönüş ve yeniden konumlanmadır. Aşırılığa yaklaşan bir hâli yeniden dengeye alma, duygunun sınırdan dolaştığı bir noktadan ilkeye geri dönmedir. Aşağıdaki şiirde “Sus ey dîvâne!” hitabı, Âkif’in kendi kendine yönelttiği sert bir ikazdır. Bu ifade, önceki bölümlerde yükselen feryadın ve “Niçin?” sorularının aşırılığa varma ihtimaline karşı bir bilinç denetimi işlevi görür. Âkif, evrendeki ilahi düzeni hatırlattıktan sonra, sorumluluğu yeniden insana teslim eder. “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder.”⁸⁸ ayetinden iktibasla sabırla sürdürülen gayretin mutlaka karşılık bulacağına dair inancını dile getirir ve duayı eylemin alternatifi olmaktan çıkarır:

Sus ey dîvâne! Durmaz kâ’inâtın seyr-i mu’tâdı.

Ne sandın? Fıtratın ahkâmı hiç dinler mi feryâdı?

Bugün, sen kendi kendinden ümîd et ancak imdâdı;

Evet, sen kendi ikdâmınla kaldır git de bîdâdı.

Cihân kânûn-i sa’yin, bak, nasıl bir hisle münkâdı!

Ne yaptın? “Leyse li’l-insâni illâ mâ-se’â” vardı!..⁸⁹

Eroğlu da “Şairle Vatanın Münakaşası” başlığını taşıyan mesnevisinde, kurtuluştan ümidini kesmiş olan vatana, zaferin yakın olduğunu müjdelerken “Hak dışında her şey yok olur/helâk olur.” ilkesini hatırlatır. Bu nihai ilke önceki dizelerde oluşabilecek yanlış algıyı tashih eden istidrak niteliğindedir. Zulmün kemale ermesi, zevalinin yaklaştığının delilidir. Hiçbir cebbar güç, ne kadar mutlak görünürse görünsün, Kahrhâr olan Allah’ın kudreti karşısında kalıcı değildir:

Şâ’ir: Zan değil sözlerim, hayâl değil,

Vehme hiç uğramaz, hakikat bil!

Var ise cebr ü kahrı a’dânın

Adl ü ihsânı yok mu Mevlâ’nın?

“Her kemâlin zevâli var mutlak”

“Küllü şey’in yezûlü illâ’l-Hak”

Vatan: Yoktur âlemde öyle bir cebbâr

Tahtını sernigûn ede Kahrhâr!⁹⁰

Sonuç olarak dua, savaş gibi ağır stres ve travma koşullarında bireyin başvurduğu temel baş etme stratejilerinden biridir. Âkif ile Eroğlu’nun duaları bunun şiirsel tezahürleridir. Her iki şairde de dua kimi zaman güven, teslimiyet ve umut ekseninde şekillenirken kimi zaman da sorgulayıcı, sitemkâr bir dil kazanır. Bu yoğun ve sınırdan yaşanan yakarış seyri, savaşın bireyin ruh dünyasında yol açtığı sarsıntı ve gerilimin yansımasıdır.

Sonuç

Şairlerin poetik yönelişlerini ve eserlerinin anlam dünyasını kavrayabilmek onları, içinde şekillendikleri tarihsel ve toplumsal bağlamla birlikte değerlendirmeyi gerektirir. Bununla birlikte sanatkarın bu bağlamla kurduğu ilişki her zaman doğrudan ve aynı yoğunlukta olmayabilir. Kimi şairler yaşadıkları çağın siyasi ve toplumsal gerilimlerini şiirlerinde açık biçimde yansıtırken kimilerinde bu gerilimler daha dolaylı ve örtük biçimde yer alır ya da estetik tercihler doğrultusunda geri planda bırakılır. Bu çalışma; çağın nabzını doğrudan tutan, yaşanan krizleri, sarsıntıları ve arayışları şiirin merkezine yerleştirerek dönemin ruhunu yoğun bir biçimde görünür kılan Mehmed Âkif Ersoy ile İbrahim Hakkı Eroğlu’nun şiirlerine odaklanmaktadır.

⁸⁷ İsmail Durmuş, “İstidrâk”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/329; Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî’* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 304.

⁸⁸ en-Necm 53/82.

⁸⁹ Ersoy, *Safahat*, 185.

⁹⁰ Keleş - Güven, *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*, 85.

Âkif ile Eroğlu'nun yaşadığı tarihî zemin, bir kırılma hattına tekabül eder. Büyük bir medeniyetin çözülme sürecine girdiği, siyasi ve askerî bakımdan çok yönlü kuşatmalar altında kaldığı ve nihayet vatan topraklarının fiilen işgale uğradığı bu dönemde, Âkif ve Eroğlu'nda hayale yaslanan bir lirizmden ziyade, hakikati merkeze alan, yaşananı olduğu gibi dile getirmeyi hedefleyen bir şiir anlayışı öne çıkar. Söz konusu dönem, her iki şairin şiirinde yalnızca arka planı teşkil eden bir dekor değil, doğrudan muhtevayı belirleyen asli bir unsurdur. Her iki şair de toplumsal meseleleri şiirin esas konusu hâline getirerek cehalet, ahlaki çözülme, atalet ve ümitsizlik gibi sorunlar karşısında eleştirel bir tavır geliştirir ve yalnız teşhisle yetinmeyip fikir üretmeye, çıkış yolları önermeye yönelir. Bu müşterek hassasiyet ve sorumluluk bilinci, Eroğlu'nun "İkinci Âkif" şeklinde anılmasına zemin hazırlar.

Nitekim bu müşterek tarihsel tecrübe, iki şairin dua dilinde de belirgin biçimde tezahür etmiştir. Âkif ve Eroğlu'nda dua, milletin maruz kaldığı yıkım ve yaşanan aciziyet karşısında kolektif bir feryadın sesi hâline gelmiş, felaketler karşısında tükenen insanın umut ve direnç alanı olarak inşa edilmiştir. Geleneksel münacatlarda ferdî kusurların itirafı ve kulun kendi nefesine yönelen muhasebesi öne çıkarken Âkif ve Eroğlu'nda bu bireysel odak, yerini kolektif ihmallere ve ortak sorumluluk bilincine bırakmıştır. Buna paralel olarak, Hz. Peygamber'den şefaata talebine dayanan geleneksel söylem de dönüşüme uğramış, bunun yerini yaşanan çağın sıkıntılarının giderilmesine ve toplumsal krizlerin aşılmasına yönelik istekler almıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber, dünyevi problemlerin çözümü için sığınılan bir rehber ve kurtarıcı olarak tasavvur edilmiştir. Münacat yazma motivasyonu, klasik şiirde, geleneğe intisap ve edebî teamüle uyum çerçevesinde şekillenirken Âkif ve Eroğlu'nda yoksunluk ve acı karşısında bir sığınma ihtiyacı hâlinde teşekkül etmiştir. Klasik münacatlarda hâkim olan teslimiyet, huzur ve sükûnet yerini, itiraz ve isyan sınırına yaklaşan daha gerilimli bir söyleme bırakmıştır. Tasvir ve tahkiye unsurlarının sınırlı biçimde yer aldığı klasik münacatlardan farklı olarak bu metinlerde; savaşın yıkıcı sonuçları, toplumsal sıkıntılar, açlık ve yoksulluk şiirin merkezinde yer almış, geleneksel münacatlarda rastlanmayan mübalağa unsurları da yaşanan felaketlerin şiddetini görünür kılmak ve anlatımı etkili kılmak amacıyla yoğun biçimde kullanılmıştır. İlahi isim ve sıfatların kullanımında da dikkat çekici bir yön değişimi söz konusudur. Yaşanan çağın zorlu şartlarının şiire yansımalarıyla, klasik münacatlarda öne çıkan "Cemâl" vurgusunun yerini bu metinlerde "Celâl" vurgusu almıştır. Öte yandan klasik metinlerde, Cenab-ı Hakk'ın rahmet ve mağfiret sahibi oluşuna işaret eden ayet ve hadisler, af için bir dayanak olarak zikredilirken incelenen dönemde aynı referansların, yaşanan tarihsel gerçeklikle kurulan bir tezat üzerinden yeniden yorumlandığı dikkat çekmektedir. Bu da münacatın yalnızca bir yakarış formu olarak kalmadığını, aynı zamanda dönemin krizlerinin sorgulanıp anlamlandırıldığı bir söylem alanı niteliği kazandığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Âkif ve Eroğlu'nda dua kimi zaman sınırları zorlayan bir yakarışa kimi zaman da bu taşkınlığı dengelemeye çalışan bir iç muhasebeye dönüşerek yaşanan buhranın şiirdeki en belirgin iz düşümlerinden biri hâline gelmiştir. Dua-arbede-istidrak ekseninde gelişen bu söylem, insanlığın tanık olduğu en büyük trajedilerden biri olan savaşın, bireyin psikolojisine tesirini açıkça göstermektedir.

Kaynakça

- Akgül, Ahmet. “Safahat’ta ‘Yürüme’nin İşlevleri”. *Söylem Filoloji Dergisi* 9/1 (Nisan 2024), 172-196. <https://doi.org/10.29110/soylemdergi.1434890>
- Akış, Aslı Dila - Çeçen, Ayşe Rezan. “Savaş Travmasının Dissosiyatif Yansımaları ve Psikolojik Stres ile Baş Etme Stratejileri”. *Savaş Psikolojisi*. ed. Erdiñç Öztürk. 82-92. Ankara: Türkiye Klinikleri, 2023.
- Andı, M. Fatih. *Şiirin Ufku Hz. Peygamber’i Şiirle Sevmek*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Arslan, Hulusi. “Mehmet Akif’in Kader ve Tevekkül Anlayışı”. *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 11-27.
- Birinci, Necat. “Ele Alınan Mevzûlar Açısından Tanzîmat Sonrası Edebiyatında Tevhid ve Münâcât”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 10/4 (Ekim 1981), 59-74.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi ‘u’ş-şahîh*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî’*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Dalar, Tuba. “Mehmet Akif Ersoy’da Poetik Söylem”. *Söylem Filoloji Dergisi* 6/2 (Ağustos 2021), 379-390. <https://doi.org/10.29110/soylemdergi.930753>
- Duman, Harun. “Savaş Edebiyatı”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 58/1 (Haziran 2018), 99-110. <https://doi.org/10.26650/TUDED425604>
- Durmuş, İsmail. “İstidrâk”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Enginün, İnci. “Edebiyatımızın Doruklarından Mehmet Akif Ersoy”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 35/Özel Sayı (2021), 25-41. <https://doi.org/10.20427/turkiyat.1034575>
- Erdoğan, Barışhan - Çakmak, Duran. “Savaş ve Yas”. *Savaş Psikolojisi*. ed. Erdiñç Öztürk. 52-57. Ankara: Türkiye Klinikleri, 2023.
- Erol, Kemal. “Mehmet Akif’in Şiirlerinde İki Anahtar Kelime: ‘Cehâlet’ ve ‘Kavmiyet’”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 95-110.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Göktaş, Mehmet. *Asım’ın Nesli Bedeni Sıhhatli Karakteri Sağlam Özlenen Nesil*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Güven, Merve - Keleş, Reyhan. “Eğitimci ve Şair Kimliğiyle İbrahim Hakkı Eroğlu”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 1321-1362. <https://doi.org/10.14395/hid.1138895>
- Kazan Nas, Şevkiye. “Klâsik Türk Şiirindeki Leylâ Mazmunundan Modern Türk Şiirindeki Leylâ İmgesine: Mehmet Akif’in Kaleminden Leylâ Şiiri”. *SUTAD* 42 (Güz 2017), 251-271. <https://doi.org/10.21563/sutad.368619>
- Keleş, Reyhan - Güven, Merve. *İbrahim Hakkı Eroğlu Nâle*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2025.
- Koçin, Abdullhakim. *Divân Şiirinde Münâcât*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Koçin, Abdullhakim. *Türk Edebiyatında Münâcât*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Kur’ân Yolu*. Erişim 12 Ocak 2026. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurnaz, Cemal. *Münâcât Antolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Macit, Muhsin. “Münâcât”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/562-564. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Okay, Orhan. *Mehmed Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Özdil, Orhan vd. *Mehmet Akif Ersoy ve İstiklal Marşı*. Ankara: Ayrıntı Baimevi, 2021.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *el-Câmi ‘u’l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvad Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996.
- Tutal, Ramazan. “Kur’ân-ı Kerîm’de İstifhâm-ı İnkârî Üslûbu: Anlam ve Etki Analizi”. *İslami İlimler Dergisi* 40 (Mart 2025), 305-320. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616166>
- Uğurlu, Alev Sınar. “Fatih Kürsüsünde’n Seslenen Mehmet Âkif”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 35/Özel Sayı (Güz 2021), 67-88. <https://doi.org/10.20427/turkiyat.944129>
- Uludağ, Süleyman. “Arbede”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/347-348. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Yaman, Ahmet. “Savaş”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/189-194. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yetiş, Kazım. *Mehmet Akif’in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1992.

- Yıldıran Sarıkaya, Meliha. “Peygamber Tasavvurundaki Değişimin Dile ve Edebiyata Yansıması: Na‘t-ı Şerîf Örneği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 23-49.
- Zavotçu, Gencay. “Mehmed Âkif’in Şiirinde Hürriyet ve Vatan Kavramı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2012), 7-20.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

cuid.cumhuriyet.edu.tr

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Spirit of Stone: The Sufi Semiotics of Divriği Ulu Mosque and Hospital

Hamit Demir^{1,a,*}

¹ Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Department of Sufism, Sivas/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 05/03/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

The Divriği Great Mosque and Hospital, one of the most exceptional monuments in the history of world art and architecture, functions as a unique sanctuary with its inimitable patterns, engravings, motifs, and ornamentations that have remained unsurpassed since its construction. The structure not only reflects the artistic accumulation of its period but also exhibits a distinctive originality through the astonishing details of its decorations. The fact that such a magnificent work was constructed under the patronage of a small principality (the Mengüjekids) within limited means has not yet been established on a convincing theoretical foundation in terms of art and civilization history. To date, the elements constituting the abstract identity and the idea of civilization behind the work have generally been examined within the context of the general Islamic perception of art and concrete architectural forms. However, this structure has not yet been analyzed through a comprehensive lens of Sufism, which seeks to understand the relationship between God, the universe, and humanity by centering His names, attributes, and actions. In its broadest sense, art is a manifestation of God's attribute as-Sâni' (The Artful Creator). The soul and the heart, which are the sources of Sufi experience, constitute the metaphysical ground where Sufism and art converge as the spiritual wellsprings that give birth to artistic creation. Sufi thought, which permeated every segment of Islamic society throughout the Middle Ages, enveloped the artisan's mental world like a pigment; this situation directly influenced the patterns, motifs, and thematic approaches of the works. For these reasons, seeking mystical, spiritual, and semiotic interpretations in a masterpiece like the Divriği Great Mosque and Hospital presents an inevitable necessity. The primary objective of this article is to identify the elements of Sufi semiotics in the philosophy of construction, architectural proportions, and numerical preferences of the Divriği Great Mosque; to determine the signs of tawhid (unity) and manifestation; to analyze the play of light and shadow within the context of the theories of nur-zill (light-shadow) and khalq al-jadid (continuous creation); and to re-read the architecture through a spiritual perspective. Since a detailed examination of the thousands of ornaments exceeds the scope of this article, the study focuses on providing a Sufi framework through specific examples, analyzing selected symbols, and exploring the link between the architect's consciousness of itqan (perfecting one's work) and the station of rida (contentment). Utilizing methods of artistic observation, stylistic analysis, and textual critique, the article aims to pioneer similar research. The fundamental output of the study is the fact that the Divriği Great Mosque and Hospital is not merely a feat of stonemasonry, but a Quran (al-mushaf al-kawnî) that carves Sufism's theory of existence and the ideal of the perfect human (al-insan al-kamil) into stone, while its architectural elements serve as vehicles expressing the spiritual state and Sufi joy of the artisan.

Keywords: Sufism, Divriği Great Mosque, Architecture, Mosque Architecture, Art, History of Art, Turkish Islamic Arts.

Taşın Ruhu: Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası'nın Tasavvufi Semiyotiği

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 05/03/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Dünya sanat ve mimarlık tarihinin en müstesna yapıtlarından biri olan Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası, inşa edildiği günden bugüne dek taklit edilememiş eşsiz desenleri, işlemeleri, motifleri ve bezemeleriyle benzersiz bir mabet hüviyetindedir. Yapı, döneminin sanatsal birikimini yansıtmakla kalmayıp, bezemelerindeki şaşırtıcı detaylarla kendine has bir özgünlük sergilemektedir. Böylesine görkemli bir eserin, bir beylik (Mengücek Beyliği) himayesinde ve kısıtlı imkânlar dâhilinde inşa edilebilmiş olması meselesi, sanat ve medeniyet tarihi açısından henüz ikna edici bir kuramsal temele oturtulamamıştır. Eserin arkasındaki soyut kimliği ve medeniyet fikrini teşkil eden unsurlar, bugüne dek genellikle İslam'ın genel sanat algısı ve somut mimari formlar bağlamında incelenmiştir. Ancak bu yapıya; Allah, âlem ve insan arasındaki irtibatı O'nun isimleri, sıfatları ve fiillerini merkeze alarak anlamaya çalışan tasavvuf ilminin perspektifinden henüz kapsamlı bir nazarla bakılmış değildir. Oysa sanat, en genel anlamıyla Allah'ın es-Sâni' isminin bir tecellisidir. Tasavvufi tecrübenin menbaı olan ruh ve kalp, aynı zamanda sanatı doğuran manevi kaynaklar olarak tasavvuf ve sanatın ortaklaştığı metafizik zemini teşkil eder. Orta Çağ boyunca İslam toplumunun her kesimine nüfuz eden tasavvufi düşünce, sanatkârın zihin dünyasını bir boya gibi kuşatmış; bu durum eserlerin desen, motif ve konuyu ele alış biçimlerine doğrudan yansımıştır. Bütün bu sebepler; Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası gibi bir şaheserde mistik, manevi ve göstergebilimsel yorumlar aranmasını kaçınılmaz bir gereklilik haline getirmektedir. Bu makalenin temel amacı; Divriği Ulu Camii'nin yapılış felsefesindeki, mimari ölçülerindeki ve sayısal tercihlerindeki tasavvufi göstergebilim (semiyotik) unsurlarını tespit etmek, yapıdaki tevhid ve tecelli göstergelerini belirlemek, ışık-gölge oyunlarını nur-zıll ve halk-ı cedîd (sürekli yaratılış) kuramları bağlamında tahlil etmek ve mimariyi manevi bir perspektifle yeniden okumaktır. Eserin binlerce bezemesinin detaylıca incelenmesi makale sınırlarını aşan bir hacme sahip olduğundan; bu çalışma, belirli örnekler üzerinden tasavvuf bir çerçeve sunmaya, seçili sembolleri tahlil etmeye ve mimarın itkan (işini mükemmel yapma) bilinci ile rıza makamı arasındaki bağı irdelemeye odaklanacaktır. Sanatsal gözlem, üslup analizi ve metin tahlili yöntemleri kullanılan makale, benzerlerine öncülük etme gayesi taşımaktadır. Çalışmanın temel çıktısı; Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası'nın salt bir taş işçiliği değil, tasavvufun varlık nazariyesini ve insan-ı kâmil idealini taşınaklardan bir kevnî mushaf niteliği taşıdığı, mimari unsurların ise sanatkârın manevi halini ve tasavvufi neşvesini dışı vuran birer vasıta olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Divriği Ulu Cami, Mimari, Cami Mimarisi, Sanat, Sanat Tarihi, Türk İslam Sanatları.

^a  hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

 0000-0002-5930-0249

Giriş

Anadolu'daki Müslüman Türk hâkimiyetini kalıcı kılan kültürel unsurların başında UNESCO Dünya Miras Listesi'ne Türkiye'den giren ilk mimari eser (1985) olma özelliğini taşıyan Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası vardır. Bu eser sanat tarihi, mimarlık ve arkeoloji gibi temel disiplinlerde çalışan yerli ve yabancı pek çok bilim insanının öncelikli araştırma konularından birini teşkil etmektedir. Türk-İslam medeniyetinin somut bir tezahürü olan bu muazzam yapı, hiç şüphesiz İslam medeniyetini var eden fikrî ve manevî temeller üzerine bina edilmiştir. Söz konusu fikrî unsurların merkezinde ise ontolojik¹ düzlemde Allah-âlem-insan ilişkisini anlamlandırmaya; ahlâkî düzlemde ise bireyi ve toplumu kemale erdirmeye yönelik tasavvuf düşüncesi yer almaktadır. Çifte yönlü tabiatıyla tasavvuf; bir yandan nazarını metafizik âlemin sırlarına çevirirken, diğer yandan içinde bulunan şahadet âlemini, insanı ve toplumu anlamayı ve imar etmeyi amaçlar. Bu iki perspektif, birbirinin alternatifi değil; bilakis birbirini kemale erdiren mütemmim cüzlerdir.

Varlığın hakikatini yalnızca maddi özelliklere indirgemeyi tasvip etmeyen sûfî perspektif; hakikate, onun maddi tezahürlerinden hareketle ulaşılabileceğini de inkâr etmez. Bu bağlamda, Divriği Ulu Camii'nin görünür ve idrak edilebilir özelliklerinden yola çıkarak, yapının ardındaki medeniyet fikrine ve varlık tasavvuruna dair yorumlarda bulunmak mümkündür. Yapılacak bu çıkarımlar, pek çok sırrı henüz çözölememiş olan bu eserin inşa felsefesine² dair muhtemel ve kıymetli veriler sunacaktır. Özellikle yapının inşa edildiği döneme dair detaylı tarihsel verilerin sınırlılığı, banî ve mimarın biyografilerinin yeterince bilinmeyişi, araştırmayı kaçınılmaz olarak *eserden müessire* uzanan bir yorum ve istinbat faaliyetine yöneltmektedir. Esasen Divriği Ulu Camii özelinde yürütölen rehberlik faaliyetleri ile akademik ve popüler metinlerin büyük çoğunluğunun yöntemi de budur. Temelde Ali Saim Ülgen,³ Doğan Kuban⁴ ve Necdet Sakaoğlu'nun⁵ öncü araştırmalarına dayanan bu yorum faaliyetleri, yalnızca tasavvufî perspektif için değil, sanat tarihçilerinin yapıya bakışındaki temel veçhelerden biri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu yöntem bir bakıma, somut yapının metafiziği de dışlamayacak şekilde kendi hikâyesini anlatmasıdır; zira eser, İslam medeniyetinin konuşan bir örneğidir.⁶ Elbette bu yorumlama sürecinin sınırsız bir keyfiyetle değil, yapının karakteristik özelliklerine odaklanarak ve rasyonel delillerle desteklenerek gerçekleştirilmesi, sunulan argümanların ikna ediciliği bakımından oldukça önemlidir.

Divriği Ulu Camii özelinde bugüne dek kaleme alınan kitap, tez, makale ve tebliğler tetkik edildiğinde; yapıyı müstakil bir biçimde tasavvuf perspektifinden inceleyen kapsamlı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte, yapının muhtelif sanatsal özelliklerine odaklanan eserlerde, yer yer tasavvuf düşüncesine kıymetli atıflar yapıldığı görölmektedir. Söz gelimi, *Divriği Mucizesi* adlı eserin müellifi Doğan Kuban, bir yandan külliye'nin "Anadolu'nun en küçük ve güçsüz beyliklerinden birinin ikinci derecedeki bir merkezinde yapılmış olmasını" yadırgarken diğer yandan yapının inşa edildiği dönemdeki zihniyet dünyasının⁷ en önemli göstergelerinden birinin "halk katına inmiş bir

¹ "Her sanat, bir ontoloji görüşünün yansımasıdır. Sanatın ortaya çıktığı düşüncenin varlık görüşü, onun kullandığı malzemeden imge algısına kadar birçok niteliğinde doğrudan etkilidir. Söz konusu İslâm sanatı olunca da İslâm ontolojisinin bilinmesi gereklidir." Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Uğur Karadeniz, *İslam Sanatlarında Estetik* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020), 43.

² "Bu yapı felsefesiz ve şiirsiz okunamaz." bk. Özlem Gider, "Pelin Çift İle Gündem Ötesi 497. Bölüm", *TRT 1 - YouTube* (23 Kasım 2025), 29.59.

³ Ali Sami Ülgen, "Divriği Ulu Camii ve Daru's-Şifası", *Vakıflar Dergisi* 5 (1962); Ülgen'e göre Divriği Ulu Camii'ne Anadolu'nun Elhamra'sı denmesi Ulu Camii'ne bir kıymet izafe etmiş olmayıp bilakis Elhamra'nın sanat özelliğini övmektir.

⁴ Doğan Kuban, *Divriği Mucizesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003).

⁵ Necdet Sakaoğlu, *Türk Anadolu'da Mengücekoğulları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).

⁶ "Nasıl ki medeniyet, bir dünya görüşünün zaman ve mekânda hayat bularak ete-kemiğe bürünmesiye, aynı şekilde İslam medeniyeti de İslam dünya görüşünün maddi, kültürel, kurumsal ve estetik bir kimliğe bürünmesidir. " İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi -İslam Batı İlişkileri Tarihine Giriş-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 26.

⁷ "Tasavvuf bütün Orta Çağ boyunca İslam toplumunun her kesimine öyle nüfuz etmiştir ki nasıl aşk şairi hiç farkına varmadan şiirlerinde tasavvufî terimler ve motifler kullanmış, aşkı çoğu kere fizik ötesi boyutta düşünmüşse İslam sanatkarı da tasavvufun boyası ile boyandığı için eserlerini böyle bir ruh hali altında meydana getirmiştir. Bunu onların kullandıkları desenlerde, motiflerde, renklerde ve konuyu ele alış biçimlerinde görmek mümkündür." Nakledilen pasaj

sufizm”⁸ olduğunu söyler. Caminin minberine nakşedilmiş hadis-i şerifleri konu edinen araştırmalar,⁹ Kuban’ın bu tespiti teyit eder niteliktedir. Benzer şekilde, Kifayet Özkul’un hazırladığı tasarım analizi çalışmasında da¹⁰ hem Selçuklu mimari mirasının¹¹ hem de dönemsel motiflerin yer yer tasavvuf düşüncesiyle irtibatlandırıldığı müşahade edilmektedir. Ancak tüm bu değiniler, eserin tasavvufi bir okumasını sunmaktan ziyade, yan unsurlar olarak kalmıştır. Bu çalışma ise, mezkûr literatürdeki boşluğu doldurmayı ve söz konusu atıfları sistemli bir tasavvufi göstergebilim zeminine taşımayı hedeflemektedir. Zira böyle bir çalışmayı anlamlı hale getiren eksiklik Sakaoğlu tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Külliyenin eşsizliği, tekilliği ve değeri genellikle dört taçkapının bezemelerinde, içeride de mihrapla ahşap minberde vurgulanıyor. Oysa bu koşullandırma başka gerçeklerin gözardı edilmesine neden olmaktadır.”¹²

Bu çalışma iki ana bölüm üzerine kurgulanmıştır: İlk bölümde, yapının genel mimari özellikleri ile tarafımızca seçilen ve yoruma açık olduğu düşünülen sayısal tercihler, özel motif ve desenler; ikinci bölümde ise, yapıya lafzen veya manen nakşedilmesi tercih edilen ayet ve hadislerin seçilme gerekçeleri tasavvufi bir perspektifle değerlendirilecektir.

1. Metafizik Bir İnşa Olarak Divriği Ulu Camii: Tevhid ve Tecelli

Bu bölümde, Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası’nın mimari lisanı; tasavvuf metafiziğinin temel konularından olan tevhid ve tecelli kavramları ekseninde tahlil edilecektir. Öncelikle yapının geometrik kurgusu ve inşa tekniği üzerinden, kesretin ardındaki vahdeti simgeleyen *yapısal bütünlük* ele alınacaktır. Ardından, eserin en dikkat çekici vasfı olan tekrarsız bezeme anlayışı; Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) metafiziğindeki *tecellide tekrar yoktur* ilkesi ve eşyanın atomik düzeyde mütemediyen yaratılışı (halk-ı cedid) bağlamında mütalaa edilecektir. Nihayetinde; taşın, ışığın ve gölgenin bir araya gelerek maddeyi nasıl dinamik bir tecelligâha dönüştürdüğü, mimari estetik ve sanatsal gözlem arasındaki bağlar üzerinden incelenecektir.

1.1. Vahdetin Mimari Formu: Yapısal Bütünlük ve Tevhid Göstergeleri

Bilindiği üzere külliye; cami ve darüşşifadan oluşan iki ana binanın bitişik nizamda inşa edildiği mürekkep bir yapıdır.¹³ Eserin dikkat çekici bir diğer özelliği ise, bu kompleks içindeki iki bölümün, karı-koca olan iki ayrı şahsiyet tarafından yaptırılmış olmasıdır: Mengüceki Beyi Ahmed Şah (ö. ?/?) ve eşi Turan Melek (ö. ?/?). Hayatın olağan akışı ve dönemin imkânları göz önüne alındığında, bu duruma sembolik anlamlar yüklemek adına zorlama tevellere gitmek gerekmemektedir. Bununla birlikte Divriği Ulu Camii, bitişik nizamdaki bir mimari kompleksin farklı bölümlerinin, karı-koca tarafından ayrı ayrı banilik üstlenilerek inşa ettirildiği, Türk-İslam mimarisindeki nadir ve özgün örneklerden birini¹⁴ teşkil etmektedir.

Yapısal bütünlüğün teknik düzlemdeki yansıması, inşa tekniğinde de tezahür etmektedir. Taşların birbirine geçerek kenetlendiği *kilit taşı* tekniği, kesretin vahdete dönüştüğü yekpare bir kütle ortaya

ve konu ile ilgili mütalaalar için bk. Nusret Çam, *İslamda Sanat Sanatta İslam* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008), 96-97.

⁸ Konu hakkında mütalaalar için bk. Kuban, *Divriği Mucizesi*, 11, 18; Sufizmin yöredeki etkinliğine dair detaylı bilgi için bk. Doğan Kuban, *Cennetin Kapıları Divriği Ulucamii’si ve Şifahanesi’nde Hürrem Şah’ın Yontu Sanatı* (İstanbul: Yem Yayın, 2010), 19.

⁹ Bu bahis ileride detaylandırılacak olup mezkûr çalışma için bk. Hüseyin Vuruşkan, “Divriği Ulu Camii Minberinde Bulunan Hadisler ve Tahlili”, *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 1-37.

¹⁰ Kifayet Özkul, *Sivas Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası Motiflerinin Tasarım Analizi* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2025).

¹¹ Anadolu Selçuklu sanatını doğuran dönemin ve muhitin tasavvufi dinamiklerine dair bazı mütalaalar için bk. Semra Ögel, *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler* (İstanbul: Matbaa Teknisyenleri Basımevi, 1986), 1-9.

¹² Sakaoğlu, *Türk Anadolu’da Mengücekoğulları*, 243.

¹³ Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası ile ilgili çevrimiçi erişim imkânı bulunan fotoğraf arşivi için bk. Kültür ve Turizm Bakanlığı, “Türkiye Kültür Portalı Medya Kütüphanesi” (Erişim 15 Aralık 2025); Ayrıca bk. Tekin Şener (ed.), *Anadolu’nun Eşsiz Mirası Divriği Albümü* (Sivas: Sivas Valiliği, 2004).

¹⁴ Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası’na kadın ve erkeğin birlikte yaptırdığı tek külliye değildir. Konuyla ilgili mütalaalar için bk. Talha Uğurluel, “Gözlerimizi Alamadık / Taşa Kazınan Sırlar / Divriği Ulucamii”, *YouTube* (07 Temmuz 2024), 22.01-23.21.

çıkarmaktadır. Bu teknik, hem yapısal sağlamlığı hem de estetik yetkinliği hedeflemesi bakımından İslam ahlakındaki itkân kavramının mimari bir izdüşümü olarak değerlendirilebilir. Zira itkân; bir işi usulüne uygun, sağlam, ölçülü ve güzel yapma disiplini ifade eder.¹⁵ Hz. Peygamber'in (s.a.v.), oğlu İbrahim'in mezarındaki bir kusuru düzeltirken ifade buyurduğu; yapılan işin sağlamlığının yanı sıra "göze hoş görünmesi" ve "en güzel şekilde yapılması" gerektiğine dair vurgusu,¹⁶ estetik ve zerafeti de bu kavramın anlam şemsiyesi altına dâhil etmiştir. Aynı zamanda Allah'ın bir sıfatı olan itkân,¹⁷ O'nun ahlakıyla ahlaklanmış bir sanatkarın fiillerinde tecelli eder. Söz konusu hadisin vürûd sebebinin bir mezar etrafında şekillendiği dikkate alındığında; buradaki fayda ve estetik vurgusunun, dirilere hizmet gayesiyle inşa edilen bir mescid ve şifahanede çok daha yüksek bir şuurla temsil edileceği izahtan varestedir. Nitekim yalnızca kilit taşlarında¹⁸ değil, yapının her bir zerresinde itkân kavramının birer cüzü olan usul, ölçü, dayanıklılık ve estetik letafet müşahade edilmektedir.

Yapıyı oluşturan unsurların birbirine istinat ettiği bu *tevhid sembolü* mescid, aynı zamanda İslam ümmetini sosyolojik bir bütünlüğe davet etmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerim, Saff Sûresi'nde inananların ideal duruşunu "*birbirine kenetlenmiş bir bina (bünyânün mersûs)*"¹⁹ şeklinde betimler. Bu ilahi tasvir ile Divriği Ulu Camii'ndeki yapı tekniğini bir arada yorumlamaya imkân tanıyan temel benzerlik, kenetlenme ve kilitlenme olgusudur. Karşılıklı bir tutunma eylemi ve işteşlik barındıran bu fiziksel durum; mimari düzlemde taşların, sosyolojik düzlemde ise bireylerin birbirine kenetlenerek birlikte var olmasını imgeler. Özellikle ayette geçen ve kurşun anlamındaki rasâs kökünden türeyen mersûs ifadesi; unsurları son derece sağlam biçimde birbirine raptedilmiş, sarsılmaz bir düzen ve ahenk içindeki yapıyı niteler.²⁰ Mabeyn, aslında aynı sarsılmaz nizamla birbirine tutunan inşa ekibinin hem bir sonucu hem de *tek vücut* bir toplumun mektebi hükmündedir.

Tevhidin yapıdaki bir başka tezahürü, külliye'nin oturum ölçülerinde tecelli etmektedir. Yapının 32 metre en ve 64 metre boy ölçüleri,²¹ 1:2 oranındaki matematiksel nispetiyle dikkat çeker. Bu oransal değer, Pisagorcu gelenekte kâinattaki kesretin vahdetini ve musikideki kâmil uyumu²² (diapason) ifade eden temel bir yasadır. Ona göre kare ve iki kareden oluşan dikdörtgen formları; evreni sayılar maharetiyle tanzim eden Yaratıcı'nın vahdetini ve âlemdeki kesreti bir nizam içinde birleştiren geometrik semboller olarak kabul edilir.²³ Divriği Ulu Camii, 1:2 oranındaki bu geometrik nizamıyla veya iki karenin bir araya gelmesiyle kesret içindeki vahdeti mimari bir hacme dönüştürmüştür. Bu 1:2 oranının kesrette gizlediği vahdet sûfî müelliflerden Filibeli Ahmed Hilmi Efendi'nin (ö. 1914) somut görme unsurlarının müşahade keyfiyetini anlatan şu dizesinde kendini göstermektedir: *Hep ikilik birlik için / Bak iki göz bir görüyor*.²⁴ Dolayısıyla bu estetik tekâmül; Allah'ı, âlemi ve bu ikisi arasındaki irtibatı irfanıyla idrak eden kâmil insanın, inşa sürecindeki zihnî ve manevî tercihlerini belirleyen temel saiklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁵ Sabri Türkmen, "İtkân Kelimesinin Arap Dili Açısından Tahlili", *İtkân Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Aralık 2024), 8.

¹⁶ "Bu, ölüye ne fayda ne de zarar verir, ancak hayattakilerin gözüne hoş görünür. Biriniz bir iş yaptığında onu en güzel şekilde yapsın. Zira Allah kişinin, işini sağlam yapmasından hoşlanır." bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1/115, 8/173.

¹⁷ en-Neml 23/88: "Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapaş sağlam yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamiyle haberdardır."

¹⁸ Minberdeki ahşap sanatı da birbirine geçme tekniği ile yapılmıştır. Hasan Topçu TKML, "Divriği Ulucami 1", *YouTube* (17 Nisan 2016), 29.00.

¹⁹ es-Saf 61/4.

²⁰ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, ed. Asım Cüneyt Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023), 5/584.

²¹ Suut Kemal Yetkin, *İslâm Mimarisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965), 103.

²² Pisagor, müzikteki 1:2 oranına dayalı uyumlu aralıkların, kâinattaki her şeyin kaynağı olduğu iddiasındadır. Konu ile ilgili mütalaalar için bk. Ayşegül Acil - Serhat Genç, "Pisagor ve Marin Mersenne'in Monchord'larına Müzik ile Matematik Bağlamında Bir Bakış", *İstanbul Esenyurt Üniversitesi İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ocak 2023), 192 vd.

²³ Konu ile ilgili mütalaalar için bk. Melek Dosay Gökdoğan, "Pisagor", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 06 Ocak 2026).

²⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *A'mâk-ı Hayâl*, haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 161.

Tevhidin bir başka tezahürü ise iç yüzü 12 kaburga ile 12 bölüme ayrılan²⁵ kubbede görünmektedir. Zira buradaki 12 sayısı, birçok yorumla kapı aralamaya müsaittir. Söz gelimi Allah katında ayların 12 olması, Hz. Musa'nın ümmetinden 12 boy için tahsis edilen 12 pınar²⁶ ilk akla gelenlerdir. Ayrıca hadislerde varlığından söz edilen 12 emir de²⁷ bu bağlamda hatırlanabilir. Fakat daha doğrudan bir irtibat olarak kelime-i tevhidin harf sayısı olan 12'nin tarikat taşlarındaki *terk*²⁸ sayısını belirlediği²⁹ bilinmektedir. Buna göre caminin tacı gibi olan kubbe, tıpkı bir derviş tacı gibi 12 terkten oluşmuştur. Tevhidi baş tacı yapan Müslüman sanatkar, 12 sayısını başka bir yerde değil de kubbede işleyerek eserine bunu yansıtmıştır.

Yapıdaki geometrik ve bitkisel tezyinatın odağında yer alan lale ve üçgen motifleri, söz konusu tevhid vurgusunu estetik birer mühürle tamamlamaktadır. Tasavvufî sanatta lale, hem ebced değerinin (66) Allah lafzı ile aynı olması hem de tek bir saptan çıkan zarif duruşuyla vahdetin en güçlü remizlerinden biridir. Divriği'nin sert taşında filizlenen lale motifleri, mabedin yalnızca bir taş yığını değil, her zerresiyle Allah'ı zikreden bir tecelligâh olduğunu; bir başka deyişle taşla üflenen tevhid ruhunu imgeler. Öte yandan, yapının muhtelif yerlerinde karşımıza çıkan üçgen formları; tasavvuf metafiziğinin temelini oluşturan Allah-âlem-insan arasındaki ontolojik irtibatın geometrik bir hülasası olarak yorumlanabilir. Buna göre tabandaki iki köşe insan ve alemi, tepedeki köşe ise Allah'ı imgeleyerek, insanın alemle olan yatay Allah ile olan dikey irtibatını anlatmaktadır. Mihrapta, Süleyman mühründe, dairesel motiflerin iç ve dış kenarlarında görünen bu üçgenler, ilahi iradenin (üçgenin tepesi) mahlukat üzerindeki kuşatıcılığını ve mahlukatın ancak o iradeye istinat ederek bir bütün (yapısal denge) oluşturabileceğini imgeler. Zira ilginçtir ki İbnü'l-Arabî, üçgen şekli ile Hakk'ın kayyûmiyet sıfatı arasında bir irtibat kurmaktadır: *Bizim için benzersiz bir üçgen ortaya çıkar / İkizkenar ve biri benzersiz.*³⁰ Buna göre Divriği Ulu Camii; ölçülerindeki matematiksel uyumdan taşların birbirine kenetlenmesine, kitabelerinden en küçük tezyinatına kadar birçok detayında tevhide işaret eden marifetullah mimarisidir.

Külliyenin yeknesak (bitişik) bir nizamda inşa edilmesi, Divriği topoğrafyasının elverişsizliğiyle açıklanabilirse de Darüşşifa'nın caminin önünde konumlandırılması oldukça manidar bir tercihtir. Mevcut zemin koşullarında herhangi bir alan kaybı yaşanmadan şifahanenin arka plana alınması teknik olarak mümkünken, onun öncelenmiş olması; ibadet ve şifa kavramlarının birbirini besleyen diyalektik ilişkisiyle açıklanabilir. Bu tercihin ilk veçhesinde, ibadetin ruh ve beden sağlığı üzerindeki müspet tesiri; ikinci veçhesinde ise ancak sağlıklı bireylerin ibadetle mükellef olduğu gerçeği karşımıza çıkar. Özellikle buradaki şifahanenin akıl hastalarının tedavisini de kapsayan bir mahiyet taşıması, İslam düşüncesindeki âkil olmak ile mükellef olmak arasındaki kopmaz illet bağıni sembolize etmektedir. Yapıldığı dönemin yerleşim koşulları tam olarak bilinmese de bugün külliyeeye önce şifahane kapısından girilmesi; ferdin önce şifaya kavuşup akli dengesini bulması, ardından mabede geçerek ilahi huzura, yani mükellefiyete adım atması yönündeki manevi hiyerarşiyi imgeler niteliktedir.

Divriği Ulu Camii'nin kuzey taç kapısının doğusundaki kalın kaval silmenin üzerindeki aslan figürü, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) "Biz arslanlarız. Fakat bayrak üzerindeki arslan. Zaman zaman hareketimiz rüzgârın tesiriyledir. Bizim hareketimiz havadandır. Rüzgâr gerçi görünmez ama hep öyle olsun. Bu rüzgâr, bu hareket bize sendendir. Varlığın sırrı, öğretmek

²⁵ Yetkin, *İslâm Mimarisi*, 103.

²⁶ Konu ile ilgili ayetler için bk. et-Tevbe 9/36, el-Bakara 2/60.

²⁷ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Ahkâm", 51.

²⁸ "Dervişlerin başlarına giydikleri taç ve külâhlar üzerinde, dikey iniş şeklinde var olan ve dilim dilim görüntü veren alometlere terk veya terek adı verilir." bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto, 2014), "Terk", 490.

²⁹ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Kitabevi, 1992), 272-273.

³⁰ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 14/92.

feyziyledir.”³¹ dizeleri ile irtibatlandırılmıştır.³² Her ne kadar bu irtibata işaret edilirken son derece zahiri yaklaşılmış, sadece aslan figürü üzerinden bir irtibat kurulmuş ve bahsi geçen figür, kuvveti simgeleyen bir Selçuklu alameti olarak mütalaa edilmişse de dizelerin öncesi ve sonrasına bakıldığında açıkça anlaşılacaktır ki Mevlânâ’nın bu dizeleri ile kastı kendi varlığını yok sayan ve bütün fiilleri fâil-i mutlak olan Allah’a ircâ eden tevhid-i ef’âl düşüncesidir.

Bu başlıktaki son mütalaamız, külliye’nin mimarına dair mühim bir detayı merkeze almaktadır. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda ekseriyetle biyografik bir veri olarak zikredilen bilgiye göre külliye’nin baş mimarı Muğîs oğlu Ahlatlı Hürremşah’tır. Gavs kelimesiyle aynı kökten türeyen ve *yardım isteyenlerin imdadına koşan* anlamını taşıyan Muğîs, bir görüşe göre yağmur duasında geçen “Allahümme eğişnâ”³³ ifadesinin delaletiyle Cenâb-ı Hakk’ın güzel isimlerindendir.³⁴ İslam ilim tarihinde çok da yaygın olmayan bu isme tasavvufi bir perspektifle bakıldığında bir kulun bu ismi taşıması; gücü, kuvveti, iradeyi ve fiili bütünüyle Allah’a ircâ eden bir hakikat telakkisinin tezahürü olarak değerlendirilebilir. Zira bu muazzam külliye, ancak Muğîs olan Allah’ın inayetiyle inşa edilebilecek bir sanat eseridir. Kendi acziyetini müdrik bir sanatkârın, darda kalanlara imdat eden Allah’ın yardımına sığınarak bu *imkânsız* yapıyı vücuda getirmesi, *Lâ fâile illallah* sırrını haykıran bir tevhid-i ef’âl nişanesi olarak görülebilir.

Mimarın nisbesinde yer alan Ahlat ise, o dönemde Kubbetü’l-İslam olarak anılan ve Horasan erenlerinin Anadolu’daki ilk irfan havzasını temsil eden bir merkezdir.³⁵ Bu bağlamda Divriği Ulu Camii ve Külliyesi’ndeki tevhide işaret eden sanat, sayı ve tezyinat detayları; sadece lokal bir zanaatın ürünü değil, Horasan’dan süzülüp gelen, Ahlat’ta yoğrulan ve Divriği’de taşla mühürlenmiş metafizik bir tevhid tasavvurunun meyvesidir.

1.2. Tekrarsızlık ve Tecelli: Motiflerin Dili

Divriği Ulu Camii’nin en karakteristik vasıflarından biri; sanat tarihçilerinin de ittifakla belirttiği üzere, yapıdaki hiçbir motif, süsleme veya bezemenin bir diğeri tekrar etmemesidir. Bu benzersiz çeşitlilik, uzaktan bakıldığında simetrik bir intiba uyandıran, ancak yakından tetkik edildiğinde mutlak bir asimetrinin hâkim olduğu bir yapı ortaya çıkarmıştır. Mevcut literatürde bu durum çoğunlukla Allah’ın birliği ve tekliği³⁶ bağlamında yorumlansa da; tasavvufi perspektif, meseleyi tecelli hakikatine ve Allah-âlem-insan arasındaki ontolojik irtibata kadar genişletmektedir. Zira her düşünce geleneğinin kendine mahsus bir varlık ve bilgi nazariyesi olduğu gibi, sûfilere de varlığın zuhura geliş keyfiyetine dair özgün bir yaklaşımı söz konusudur. Bu noktada, Divriği’nin taş işçiliğindeki tekrarsızlığı anlamlandırmak adına bir husus öne çıkmaktadır: İlâhi tecellinin her an yeni bir şe’nde (oluştur) tecelli eden ve asla tekrar etmeyen mahiyeti.

Sûfilere göre, “*O, her an yeni bir şe’ndedir (yaratma halindedir)*”³⁷ ayeti, ilâhi yaratma sıfatının kesintisizliğine ve sürekliliğine işaret eder. İbnü’l-Arabî’nin *Fütuhât-ı Mekkiyye*’de defaatle vurguladığı üzere bu ayet; mânâdan mânâyâ, suretten surete, varlıktan varlığa durmadan devam eden

³¹ İlgili dizelerin öncesinde yer alan şu ifadeler konunun mutlak varlıkla irtibatını ortaya koymaktadır: “Canın canı sensin. Biz kim oluyoruz. Sana nispet bizim varlığımızın izi nişanı yoktur. Bizde varlık nişanı yok oldu. Sen faniyi gösteren mutlak varlıksın.” bk. Celâleddin-i Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif*, çev. Süleyman Nahîfî (İstanbul: Timaş, 2014), 59.

³² Alper Altın, “Divriği Ulu Camisi ve Darüşşifası’ndaki Figürlü Süslemeler”, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2022), 143.

³³ Buhârî, “İstiskâ”, 7.

³⁴ Takiyüddin İbn Teymiye, *Mecmû’u fetâvâ* (Medine: Mecma’u’l-Meliki Fehd, 2004), 1/111.

³⁵ Horasan menşeli Kayı Boyu’nun ve dolayısıyla Osmanlıların, Anadolu’ya Ahlat güzergâhı üzerinden dâhil oldukları tarihî bir vakıdır. Nitekim Kayılar, 1230 tarihinde Erzincan yakınlarında vuku bulan Yassıçemen Savaşı’nda, Divriği Ulu Camii’nin de kendisine ithaf edildiği Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad’ın safında yer almışlardır. Bu tarihsel süreç ve Ahlat-Anadolu göç hattı hakkındaki mütalaalar için bk. Zeki Velidi Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 348; Türklerin Anadolu’ya girişleri ve Mengücekoğulları’nın tarihi serüveni hakkında detaylı bilgi için bk. Necdet Sakaoğlu, *Türk Anadolu’da Mengücekoğulları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 32-39.

³⁶ Kifayet Özkul, “Sivas Divriği Ulu Cami ve Darüşşifası Bezemeleri”, *International Journal of Volga - Ural and Turkestan Studies* 2/3 (Aralık 2019), 56, 59, 77, 80.

³⁷ er-Rahmân 55/29.

ontolojik bir başkalaşmayı ve devinimi ifade etmektedir. Ayette geçen gün ölçüsü, zaman-ı ferd, yani andır.³⁸ Bu perspektife göre; ilahi isimlerin mazharları olan suretlerin yaratılışı her an yenilenmekte olup bir varlığın iki nefes boyu aynı hal üzere kalması mümkün değildir.³⁹

Mimar Ahlatlı Muğîs oğlu Hürremşah'ın bilinen tek eseri olması hasebiyle Divriği Ulu Camii; ne mimarı tarafından tekrar edilmiş ne motifleri birbirini tekrar etmiş ne de sonraki yüzyıllarda külliye'nin bir benzeri vücuda getirilebilmiştir. Yapıdaki hiçbir motifi tekrarlamayan bu sanat felsefesinin, ilhamını *tecellide tekrarın olmayışı* hakikatinden aldığı aşikârdır. Burada taş, donuk bir madde olmaktan çıkarak her bir kıvrımında ve geometrik düğümünde ilahi tecellinin o anki benzersiz parıltısını yansıtan bir aynaya dönüşmektedir. Bu bağlamda Divriği, taşın sabit bir nesne değil, her an yenilenen bir şuhûd mahalli olduğunun mimari ispatıdır. Bununla birlikte, konuya daha derin bir boyut katarak ifade edilmelidir ki; yapıdaki motifler görsel olarak birebir tekrarlansaydı dahi, bu durum hakikatte ilahi tecellinin tekrarladığı anlamına gelmezdi. Zira bugün modern bilimin de teyid ettiği üzere, her bir atom ve moleküler yapı kendi içinde benzersiz bir dizilime sahip olup sürekli bir devinim ve dönüşüm halindedir. Modern fiziğin atom altı düzeyde her şeyin bir titreşim ve devinim halinde olduğu, atomların mutlak statik bir halde bulunamayacağı yönündeki tespitleri⁴⁰ sûfilerin eşyanın her an yeniden yaratıldığına dair halk-ı cedîd nazariyesinin maddi alemdeki izdüşümü olarak okunabilir. Bu ontolojik hakikat, her an yenilenen bir varlık sahasına işaret eder. Bundan dolayı olsa gerektir “Allah’ım, bana eşyanın hakikatini olduğu gibi göster”⁴¹ niyazında bulunulmuş; eşyanın perdesiz hakikatini ve ardındaki ilahi sanatı keşfedenler de en başta peygamberler ve onlara varis olan arifler olmuşlardır. Nitekim “Şüphesiz bunda, kalbi olan kimse için bir öğüt vardır”⁴² ayeti,⁴³ bu zahiri suretlerin ardındaki batını hakikati ancak kalp gözü (basiret) ile görenlerin⁴⁴ anlayabileceğine işaret etmektedir. Divriği’deki her bir taş, işte bu kalbi olanlar için taşın ötesini, yani maddenin ardındaki kesintisiz tecelliyi haykıran birer remizdir.

Maddenin en küçük cüzü olan atomun kendi içindeki dur durak bilmeyen devinimi, Divriği’de ışığın dışsal müdahalesiyle görünür bir zamanlı tecelliye dönüşür. Zira görme eyleminin asli unsurları olan göz, mesafe ve ışık hiyerarşisinde ışık; sadece hacim, şekil ve renk algısını belirlemekle kalmaz; aynı zamanda değişken doğasıyla çeşitlilik algısını besler. İnsan fizyolojisine ve maneviyatına sağladığı yararın⁴⁵ ötesinde, yapıların doğal ışıkla kurduğu bu ontolojik bağ, Divriği Ulu Camii’nin doğal aydınlatma⁴⁶ unsurlarında düğümlenir. Yapının aydınlatması batı yönündeki dört pencere ve açık kubbe ile sağlanmış; tavandan gökyüzüne açılan güneş kapısı ile ilahi nur arasında doğrudan bir irtibat kurulmuştur. Nitekim şifahanenin tavanındaki açıklıktan süzülen ışığın, tabandaki havuz suyunda yansması da bu nurani akışın bir parçasıdır.⁴⁷ Ancak bu mimari tercihler, estetik bir ışıklandırma gayesinin yanı sıra İbnü’l-Arabî’nin Nur Teorisi ve Işık-Gölge Sembolizmi üzerinden okunabilecek tecellî sahneleridir. Buna göre Divriği Ulu Camii’nde taşın üzerindeki tekrarsızlık sadece formda değil, o formun ışıkla kurduğu dinamik ilişkide gizlidir. Taşın üzerindeki motifler, kendi statik varlıkları içinde birer ayân-ı sâbite gibi dururken; üzerlerine her bir anda farklı bir açı ile düşen güneş ışığı, İbnü’l-Arabî’nin tabiriyle âlemin Allah’ın varlık nurunun düşmesiyle oluşan bir gölge olduğu hakikatine işaret eder. Bir başka deyişle her an yeni bir şe’nde olan ilahi yaratış, madde

³⁸ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 14/288.

³⁹ Konu ile ilgili mütalaalar için bk. İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 8/348; 9/108; 12/101, 13/250, 269, 295.

⁴⁰ Richard Feynman, “Atoms in Motion”, (Erişim 11 Ocak 2026).

⁴¹ Zikredilen dua ile ilgili bk. Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn İbnü’l-Cevzî, *Saydü’l-hâtır* (Şam: Dâru’l-Kalem, 2004), 429.

⁴² Kâf 50/37.

⁴³ Kalbin tecelli ile irtibatına dair mütalaalar için bk. İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/377; 6/397; 13/252, 295; 14/239, 328.

⁴⁴ Bu esere aşk gözü ile bakmak lazım. Özlem Gider, “Pelin Çift İle Gündem Ötesi 497. Bölüm”, 1.19.00.

⁴⁵ Mimari unsurlar olarak ışık ve renk konusuna dair mütalaalar için bk. Lealand M. Roth, *Mimarlığın Öyküsü*, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 112 vd.

⁴⁶ Türk İslam Mimarisi’nde doğal ışık kutsal kabul edilmiş; doğal ışığın mekâna girenlerin mistik manevi duygularını tetikleyen, gizem uyandıran ve huşu doğuran etkisine dikkat çekilmiştir. Konu ile ilgili mütalaalar için bk. Firdevs Kulak Torun, “Çağdaş Cami Mimarisinde Doğal Aydınlatmanın Kutsal Işık Olarak Kullanılması”, *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 14/1 (Aralık 2023), 69.

⁴⁷ Bora Yıldırım - Damla Yüksek, “Doğal Işığın İç Mekân Algısına Etkisinin İncelenmesi: ‘Divriği Ulu Cami ve Darüşşifası’ Örneği”, *Journal of Art and Design* 12/1 (Ocak 2024), 187-188, 196-198.

üzerindeki daimî oluş ve durmayan devinimine doğal ışıkla boyut kazandırmaktadır. Yapının dış cephesinde, belirli mevsim ve saatlerde ortaya çıkan; Tekstil Kapı'daki namaz kılan adam ve Cennet Kapı'daki Kur'an okuyan adam silüetleri, varlığın bu izafî ve geçici doğasına uygun sanatsal birer tezahürdür.

2. İnşadan İmara: Bir Mümin ve Mekân Ontolojisi

Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası, sadece taşın form kazandığı estetik bir yapı değil; aynı zamanda banisinin ve mimarının varlık tasavvurunu nakşettiği bir hitabet kürsüsüdür. Yapının fiziksel inşası, İslam düşüncesindeki ibadet ve hilafet sorumluluğuyla iç içe geçerek, maddeyi manevi bir tekâmül sahasına dönüştürür. Bu bağlamda, yapının mimari unsurları incelendiğinde; bir yanda Allah'ın rızasını talep eden ve Kur'ânî bir mümin portresi çizen inşa bilinci, diğer yanda ise iktidarı mülkün gerçek sahibine teslim eden⁴⁸ fânîlik ve ölüm murâkabeti göze çarpar. Yaratıcıya işaret etmesi bakımından adeta kevnî bir ayet olan yapı, lafzen ve manen içerdiği ayet ve hadislerle de mimarın dinin temel kaynaklarına olan derin aşinalığını belgelemektedir. Bu bölümde, hem yapıya doğrudan nakşedilen lafzî referanslar hem de yapının felsefî arka planını şekillendirdiği anlaşılan manevi işaretler, mimari-metafizik⁴⁹ bütünlük içerisinde incelenecektir.

2.1. Mescid İnşasından Mümin İnşasına: Rıza, Lafzatullah ve 23 Tonoz

Bir mescid inşa etmek, taşları üst üste koymanın ötesinde, maddeyi ilahi kelamın yankılanacağı bir huzur mekânına dönüştürme eylemidir. Divriği örneğinde bu süreç, mimarın elinde sadece somut ve teknik bir başarı değil; hüsn-i niyetin taşa üflediği ruh olarak mütalaa edilebilir. Zira sanat tarihçileri ve mimarlar, eseri ruh disiplini ve bilgeliğiyle inşa edilmiş, dingin bir ruh halini yansıtan bir mabet olarak tavsif etmişlerdir.⁵⁰

Divriği Ulu Camii'nin fiziksel inşasının ardındaki metafizik niyet, yapının kitabelerinde açıkça beyan edilmiştir. Batı kapısındaki kitabe ve minber korkuluğunun alt kenarına paralel meyilli şerit üzerindeki kitabe, eserin varlık sebebi doğrudan "Allah'ın rızasını talep etmek" olarak zikredilir.⁵¹ Bu ifade dönemin şartlarında bu denli devasa bir hacmi ve akıl almaz bir sanatkârlığı bir araya getiren asli motivasyon kaynağını işaret etmektedir. Zira Divriği'deki o eşsiz taş işçiliği, sadece bir zanaat becerisiyle değil; sanatkârın yaptığı işi en mükemmel seviyeye ulaştırma çabası olan *itkan* şuuruyla açıklanabilir. Taşın her bir zerresine binbir zahmetle nakşedilen o tekrarsız detaylar, aslında rıza makamına ulaşmak için sunulmuş birer salih amel hükmündedir. Bir başka deyişle Allah'ı görüyormuşçasına yaşamayı ilke edinenler, hüsn-i niyet ile adetlerini ibadet haline getirirler, Allah rızası için yaptıkları salih amelleri en iyi şekilde yaparlar. Nitekim "Taşı bu kadar elinde yoğuran, ona çamur gibi şekiller veren sanatkara başka yerde rastlamıyoruz."⁵² itirafı konunun sanat yönüne işaret eden güçlü bir yargıdır. Evliya Çelebi de esere dair fikirlerini ifade ettiği şu pasajda bir yandan emeğe bir yandan estetiğe ve bir yandan da hayrete işaret etmektedir:

"Mermer ustası bu camiye öyle emek sarf edip duvar yüzlerini öyle bukalemun nakşı etmiştir ki ne Ayasulug'da Sultan Yakub Camii, ne Bursa'da Yıldırım Han'ın Ulu Camii, ne Sinop şehrindeki minher nakşı, ne Rum ülkesinde Atina'da Ebülfeth (Fatih) Camii ve ne Budin serhaddinde Estergon Kalesi Camii bu Divriği Camii'nin işçiliğindeki ustalığa denk olamazlar. Kısacası övgüsünü yapmakta diller kısa kalır."⁵³

Mescidin yapılış gayesi olan rıza, yapının girişinde sadece niyetle değil, aynı zamanda görsel bir zikirle mühürlenmiştir. Cümle kapısının giriş mahallinin hemen üzerinde, çevre şeridi kırmızı renkte

⁴⁸ Allah'a teslimiyeti ifade eden küpe de yapıya işlenen motiflerdendir. bk. Özlem Gider, "Pelin Çift İle Gündem Ötesi 497. Bölüm", 26.55.

⁴⁹ Prof. Dr. Uğur Tuztaş'na göre bu yapı, hayal aleminin somut bir göstergesidir. Özlem Gider, "Pelin Çift İle Gündem Ötesi 497. Bölüm", 05.09.

⁵⁰ Yetkin, *İslâm Mimarisi*, 104; "Pelin Çift İle Gündem Ötesi 497. Bölüm", 39.42 vd; Talha Uğurluel, "Gözlerimizi Alamadık / Taşa Kazınan Sırlar / Divriği Ulucamii".

⁵¹ Ali Sami Ülgen, "Divriği Ulu Camii ve Daru's-Şifası", 93-94.

⁵² Hilmi Arel, "Divriği Ulu Camii Kuzey Portalinin Mimari Kuruluşu", *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), 105.

⁵³ Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 3/295.

olan altıgen tasarımın alt iki kenarında dik bir şekilde Lillâh (Allah için) yazılıdır. Sırası gelmişken ifade edilmelidir ki minbere işlenen ayetlerden biri de lillâh ifadesini içermektedir: “*Mescidler yalnız Allah’ındır. (Lillâh) O halde Allah ile birlikte başkasına da tapmayın.*”⁵⁴ Bu geometrik kurguda, kapının sağına ve soluna işlenen enine elifler, bu kelimeyi aynı zamanda Allah olarak okumaya da imkân tanımaktadır. Allah lafzı, Arapça gramerinde ve tasavvufi remizlerde, harfleri eksildikçe anlamını yitirmeyen, bilakis her seferinde Hû’ya (O’na) işaret eden eşsiz bir yapıya sahiptir: Allah lafzından elif çıkırsa Lillâh (Allah için), birinci lam çıkırsa Lehû (O’nun için), ikinci lam da çıkırsa geriye kalan Hû (O) olur. Divriği’nin kapısına nakşedilen bu lafzi tecellî; noksanlıklardan münezze olan Allah’ın, varlığın her mertebesinde (zuhurda veya gizlilikte) Baki olduğuna dair mimari bir şehadettir. Taşın üzerindeki bu harf oyunları, mimarın sadece bir taş ustası değil, aynı zamanda kelimelerin ruhuna vâkıf bir arif olduğunu düşündürmektedir.

Divriği Ulu Camii’nin tavan örtüsünde kullanılan 23 adet tonoz, yapısal bir zorunluluktan ziyade bilinçli bir sembolizmin tezahürü olarak dikkat çekmektedir. Mimar Hürrem Şah, statik açıdan kemer ölçülerini daraltarak tonoz sayısını artırabilir, böylece dönemin konstrüksiyon anlayışına göre oldukça ince görünen⁵⁵ kemerlerin üzerindeki yükü hafifleterek yapıyı daha güvenli hale getirebilirdi. Bu teknik serbestiye rağmen 23 sayısının tercih edilmesi, öncelikle Hz. Peygamber’in 23 yıllık risalet ve tebliğ sürecine -ki mescitlerin kurumsallaştığı dönemdir-⁵⁶ bir atıf olarak okunabilir. Ancak bu sayısal tercihin Kur’ânî izdüşümü daha derin bir anlam katmanına işaret eder: Kur’ân-ı Kerîm’in 23. sûresi, Mü’minûn Sûresi’dir. Bu irtibat, Divriği Ulu Camii minberine de işlenen Tevbe Sûresi’nin mescitleri imar edenlerin vasıflarını sayan 18. âyetiyle⁵⁷ birlikte değerlendirildiğinde kurtuluşa ermiş bir mümin portresi⁵⁸ ortaya çıkarır. Tevbe 18’de iman, namaz ve zekât vasıflarına sahip olanların mescidleri imar edebileceği ve onların “*doğru yolu bulanlardan olmalarının umulduğu*” belirtilirken; 23. sûre olan Mü’minûn’un başında, huşu içinde namaz kılan⁵⁹ ve boş işlerden yüz çeviren müminlerin “*kesinlikle kurtuluşa erdiği*” müjdelendir. Bu durum, mescidi inşa eden sanatkarın ve bâninin, Tevbe sûresindeki imar vazifesini Mü’minûn sûresindeki huşu ve arınma nitelikleriyle taçlandırma arzusunu yansıtır. Dolayısıyla 23 tonoz, sadece tavanı ayakta tutan mimari birer unsur değil; altındaki cemaate, mescidin hakiki imarının ancak Mü’minûn sûresindeki ahlaki ve manevi evsafa mümkün olacağını hatırlatan birer ayettir. Bu yönüyle Divriği’deki mimari tercihler, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsir edildiği bir örneğe işaret ederken diğer yandan ancak kâmil mümin vasıflarına sahip kimselerin Allah rızası ile hareket ettiklerinde böylesi sanat değeri yüksek eserler inşa edebileceğinin göstergesidir.

Divriği Ulu Camii’nin kalbi niteliğindeki minberde yer alan hadislerin seçimi, yapının mimari dehası kadar, inşa edildiği dönemin ilmi ve tasavvufi iklimini de yansıtmaktadır. Minber üzerine gayet tabii olarak namaz, imamet, müezzinlik ve Kur’ân tilaveti gibi ibadetlerin faziletine dair hadisler işlenmiştir. Ancak bu rivayetlerin kaynak analizi yapıldığında dikkat çekici bir tablo ortaya çıkar: Mezkûr hadislerin birçoğu, tasavvufi çevrelerde görece daha fazla rağbet gören Aclûnî’nin *Keşfü’l-Hafâ*’sına; bazıları ise doğrudan sufi müelliflerce kaleme alınan Ebû Nuaym’ın *Hilyetü’l-Evliyâ*’sı, Kelâbâzî’nin *Me’âni’l-Ahbâr*’ı ve Semerkandî’nin *Tenbîhü’l-Gâfilîn*’i gibi eserlere dayanmaktadır.⁶⁰ Bu durum, Doğan Kuban’ın Divriğinin inşa edildiği dönem için yaptığı “halk katına inmiş sufizm” tespitiyle tam bir uyum arz etmektedir. Yapıyı inşa eden iradenin, hadisleri akademik bir sıhhat ve sened kritiğinden ziyade, halkın manevi dünyasında karşılık bulan, ibadet şevkini artıran

⁵⁴ el-Cin 72/18.

⁵⁵ Ali Sami Ülgen, “Divriği Ulu Camii ve Daru’s-Şifası”, 96.

⁵⁶ İslam toplumunda mescitlerin inşası ve kurumsallaşması, bizzat bu 23 yıllık vahiy ve tebliğ döneminde gerçekleşmiştir. Mescid-i Nebevi ve Kuba Mescidi bu inşa faaliyetlerinin ilk tezahürleridir.

⁵⁷ “*Allah’ın mescidlerini ancak Allah’a ve âhiret gününe inanan, namazını kılan, zekâtını veren ve yalnız Allah’tan korkup çekinen kimseler imar edebilirler. İşte bunların doğru yolu bulanlardan olmaları umulur.*”

⁵⁸ “*Müminler kesinlikle kurtuluşa ermiştir. Ki onlar, namazlarında derin bir saygı hali yaşarlar. Anlamsız, yararsız söz ve davranışlardan uzak dururlar. Zekâtı verirler.*”

⁵⁹ Namazda huşu ve huzur göz hizası ve altına bir şey işlenmemesi, huşu gayesine mebnidir. Özlem Gider, “Pelin Çift İle Gündem Ötesi 497. Bölüm”, 1.14.00.

⁶⁰ Örnekler için bk. Hüseyin Vuruşkan, “Divriği Ulu Camii Minberinde Bulunan Hadisler ve Tahlili”, *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 6, 18, 23, 28, 29, 33.

ve fezâil-i amale (amellerin faziletlerine) dair olan sözlü/yazılı sufi kültürden devşirdikleri anlaşılmaktadır. Söz gelimi namazın kulu Allah'a yaklaştıracığı, mescitlerde bulunmanın manevi bereketi, sadaka-i câriye ve tahiyyetü'l-mescid namazı gibi konular minberde yer etmiştir. Dolayısıyla minber, sadece sahih rivayetlerin korunduğu bir arşiv değil; o dönemdeki tasavvufi neşvenin, halkın din algısının ve imanı sanata dönüştüren sûfi muhayyilenin ahşaba nakşedilmiş birer belgesidir. Sıhhat tartışmalarının ötesinde⁶¹ bu metinler, yapının ruhani inşâ sürecindeki asli motivasyonu ele vermesi bakımından birer ipucudur.

2.2. Fânîlik Eşiğinden Bekâ Kapısına: Mülk Bilinci ve Ölüm Murâkabesi

Divriği Ulu Camii'nde rıza ve ibadet ekseninde yükselen inşâ süreci, hünkâr mahfili girişinde sarsıcı bir mülk bilinci ve ölüm murakabesi ile tamamlanır. Bugün sadece döşeme kirişleri ayakta kalabilen hünkâr mahfilinin girişinde, hükümdara iktidarının geçiciliğini ve mutlak hâkimin kim olduğunu ihtar eden; “*Bugün mülk kimindir? Vahid ve Kahhar olan Allah'ındır*”⁶² âyetinin bir bölümü nakşedilmiştir. Esasında kıyamet sahnesini betimleyen bu ayetin mimar tarafından dünya sahnesinde resmedilmesi, hakiki varlığın ve mutlak hükümlanlığın ahirete hasretmeyen sûfi muhayyilenin tipik bir ürünüdür. Dolayısıyla bu ayetin padişahın gireceği kapıya nakşedilmesi aralarında güçlü bir sebep sonuç ilişkisi olmakla birlikte bir yandan ahlaki diğer yandan ontolojik bir telkin içermektedir. Buna göre mutlak hükümlanlık sahibini unutmayan hükümdar, tebasına karşı adalet, mahviyet ve tevazu duyguları ile hareket edebilir. Burada mimarın, tasavvuf tarihindeki birçok sûfi gibi hükümdara hakkı, adaleti ve iyiliği emreden kimliği⁶³ açığa çıkmaktadır. Zira maddi imkân, iktidar ve itibar sahibi bir kimsenin ölümü unutmaya işten bile değildir. Zira ölüm gerçeği, her birey tarafından bizzat yalnızca bir kez tecrübe edilebildiği için insanoğlu ve özellikle iktidar sahipleri, bu kaçınılmaz hakikati ekseriyetle nisyan perdesinin arkasında bırakmaktadır. Ölümün unutulması; dünyevî beklentilerin kontrolsüzce canlanmasına ve kulluk şuurunun zayıflamasına zemin hazırlamaktadır. İşte bu noktada sûfiler; ölümü hatırlatan murâkabe uygulaması ve mezarlık ziyaretleriyle gafletin önüne geçmesini ve bireyin fanilik bilinciyle kuşanmasını hedeflemektedirler. Kanaatimizce inşâ esnasında vefat eden işçilerin, mimar ve ustaların naaşlarının yapı içine defnedilmesi de ölümü hatırlatıcı bir yapı unsuru olarak mütalaa edilebilir. İlhamını, “Lezzetleri yok eden ölümü çokça hatırlayınız”⁶⁴ hadis-i şerifinden alan murâkabe-i mevt veya râbîta-i mevt uygulaması, aslında tüm müminlere telkin edilen evrensel bir tefekkür eylemidir.⁶⁵ Tasavvuf klasiklerinin ilkinden itibaren sistemleştirilen bu eylemi sûfiler; salt bir korku unsuru olarak değil, ahlaki dönüşümün temel muharrik kuvvesi şeklinde mütalaa etmişlerdir. Zira ölüm düşüncesi, zühdün karşıtı olan dünyaya yönelik aşırı rağbeti⁶⁶ kırarak ontolojik bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), tasavvuf tarihinin öncü eserlerinden biri kabul edilen *er-Riâye*’de; akıbet ve ahiret tefekkürünün kalbi dünyevi bağımlılıklardan soğutacağını vurgulamaktadır.⁶⁷ Benzer

⁶¹ Hemen burada bizzat hadis âlimlerinin, faziletler konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceğine dair görüşleri kaydedilmelidir. Konuyla ilgili mütalaalar için bk. Mahmut Demir - Mehmet Emin Özafşar, “Zayıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 13 Mayıs 2022); “Çünkü bir hadisin zayıflığı ile ilgili hüküm vermenin bir yönüyle içtihadî bir durum olması sebebiyle, muhaddisler başta olmak üzere ulemânın çoğunluğu zayıf hadislerin, Hz. Peygamber’e ait olabileme ihtimalini her zaman göz önünde bulundurmışlardır. Bunun gereği olarak da akait ve ahkâma dair konularla ilgili olmamak şartıyla fezâil (faziletler) ile ilgili konularda zayıf isnadlı hadislerin rivayetinde bir sakınca görmemişlerdir.” Vuruşkan, “Divriği Ulu Camii Minberinde Bulunan Hadisler ve Tahlili”, 33.

⁶² el-Mü’min 40/16.

⁶³ Örneğin Eric Ormsby, devlet yöneticilerine yazdığı mektuplar ve verdiği tavsiyeleri delil göstererek İmâm Gazzâlî’nin “hükümdarın ilahi vicdanı” olduğunu söyler. Eric Ormsby, *Gazzâlî ve İslam’ın Dirilişi*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020), 57.

⁶⁴ Muhammed b. İshâ b. Sevre b. Musâ b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Zühd”, 4.

⁶⁵ “Râbîta-i mevt, daha çok tasavvufîta işlenmiş olsa bile, hiçbir zaman tasavvufa münhasır bir düşünce olmamıştır. Ahirete iman bütün müslümanların hayatlarında tasavvufîteki râbîta-i mevtin işlevini yerine getiren bir âmil olarak bulunmuştur.” Ekrem Demirli, “Râbîta-i Mevt, Hayatı Ölümle Bağlamak”, *Din ve Hayat Dergisi* 96 (Haziran 2012), 97.

⁶⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâü ‘Ulûmi’d-Dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma’rife, ts.), 4/176.

⁶⁷ Hâris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillah*, thk. Abdulhalim Mahmud (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 61-64.

şekilde Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) de *İhyâ* adlı eserinin murâkabe bahsinde; ölümü hatırd tutmak gayesiyle evinin bahçesine mezar kazdıran Kûfeli zâhid Rebî' b. Hüseyim'in (ö. 65/685 [?]), "Ölüm zikri kalbimden bir saat ayrılrsa, kalbim bozulur" sözünü naklederek, kalbin manevi diriliği ile ölüm tefekkürü arasında doğrudan bir illiyet kurmuştur.⁶⁸ Yaşama iştahını kesen ve hırsı törpüleyen,⁶⁹ kalbi tahkim eden ve dünya ile olan marazi bağları zayıflatan bu tefekkür; hayatın muhtelif tecellileri karşısında bir otokontrol mekanizmasıdır. Neticede hünkâr mahfilî sultan camiye giriş kapısı olduğu kadar nefsin sorguladığı bir eşik olarak kurgulanmıştır.

Hünkâr mahfilinin girişinde lafzen yer alan ayeti, manen tamamlayan unsur; padişahın mabede girerken boynunu eğmesini zorunlu kılan, insan boyundan daha kısa inşa edilmiş kapıdır. Mimari bir lisanla kurgulanan bu kısalık, "*Kapısından eğilerek (secde ederek) tevazu ile girin*"⁷⁰ ayetinde telkin edilen iradi eylemi, mekânsal bir düzlemde ıztırarı (zorunlu) bir fiile dönüştürmüştür. Yapının bu karakteristik özelliği, aslında her nefis için kaçınılmaz (ıztırarı) olan biyolojik ölümü beklemeden, nefsin arzularını dizginleyerek gerçekleştirilen iradi ölümü (mevt-i iradî) salık veren sûfî muhayyilenin bir tezahürüdür. Sûfî perspektifte bu yapı mantığı, kişinin iradesini mutlak hakikate teslim etmesi yönünde bir terbiye usulüdür. Ölümün o sarsıcı ıztırarı gelip çatmadan önce, kulun kendi hesabını bu dünyada görmesi gerektiğini öğütleyen bu yaşam felsefesi, Divriği'de taşın formunda somutlaşır. Hükümdarın başını eğerek girdiği bu kapı, iktidarın zulme, imkânın imtihana ve itibarın kibre dönüşmesini engelleyen bir otokontrol mekanizmasıdır. Kapıdan geçerken bükülen boyun, sadece fiziksel bir hareket değil; nefsin ilahi huzurda bir hiç olduğunu ikrar eden ontolojik bir tevazu eylemidir. Böylece mimar, mekânı sadece bir ibadet alanı olarak değil, nefsi terbiye eden bir hâl makamı olarak tasarlamıştır.

Hünkâr mahfilî girişinde dünyanın geçiciliği (fenâ), tevazu ve ölüm murâkabesi telkin edilirken; kible kapısında ebediyeti (bekâ) simgeleyen hayat ağacı motifinin işlenmesi, zahiri bir tezata işaret eder. Bu durum, insana ait olan her şeyin fâniliğine mukabil, Allah adına vakfedilen mimari eserlerin kazandığı manevi kalıcılığı remzeder. Sultanın şahsi saltanatı ve ömrü geçicidir; ancak Allah rızasıyla inşa edilen mescid, "*Sizin yanınızdakiler tükenir, Allah'ın katındakiler ise bâkidir*"⁷¹ ayetinin sırrıyla ebediyete uzanır. Taş bir yapı, ancak Allah'a vakfedilip bir secdegâha dönüştüğünde kevn ü fesad (oluş ve bozuluş) kanununa karşı manevi bir zırh kuşanır. Bu ebediyet vurgusu, yapının hamisi olan Mengücekliler Beyliği'nin isminde saklı olan mengü (ölümsüz)⁷² kelimesiyle de ontolojik bir uyum içindedir. Benzer şekilde Şifahane Türbesi'nde yer alan, sonsuzluğu simgeleyen çarkıfelek motifi ile yere ve göğe bakan iki üçgenin birleşiminden oluşan geometrik düzenlemeler; Allah için yapılan eserlerin ve O'nun yolunda yaşayanların ölmeyeceği inancının taşa kazınmış temennisidir.⁷³ Bir başka perspektiften bakıldığında ise baninin ve mimarın bu motifleri, Hz. İbrahim'in (as) "*Arkadan gelecekler içinde iyilikle anılmayı bana nasip eyle!*"⁷⁴ duasının bir tezahürü olarak işledikleri söylenebilir. Yüzyıllar sonra dahi bu eserin hayranlıkla temaşa edilmesi ve akademik çalışmalara konu olması, bu halisane duanın zaman içindeki muazzam icabetini gözler önüne sermektedir.

2.3. Sembolik İşaretler ve Tasavvufi Karineler

Makalenin öz kısmında da vurgulandığı üzere; bu çalışma, yapının her bir motif ve bezemesini tasavvufî bir perspektifle bütünüyle şerh etme iddiasından ziyade, eserin böyle bir nazarla okunması gerektiğine dair somut kanıtlar sunmayı amaçlamaktadır. Detaylıca incelenen ana temaların yanında, yapının felsefi arka planını destekleyen diğer bazı hususlar maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, 4/451.

⁶⁹ Demirlî, "Râbîta-i Mevt, Hayatı Ölümle Bağlamak", 97.

⁷⁰ el-Bakara 2/58.

⁷¹ en-Nahl 16/96

⁷² Altın, "Divriği Ulu Camisi ve Darüşşifası'ndaki Figürlü Süslemeler", 133.

⁷³ Talha Uğurluel, "Gözlerimizi Alamadık / Taşa Kazınan Sırlar / Divriği Ulucamî", 33.45 vd, 1.20.00 vd.

⁷⁴ Ş-Şu'arâ 26/84

- Minberin iki yanına işlenen 57 adet yıldız, toplamda 114 sayısına ulaşarak Kur'ân-ı Kerîm'in sure sayısına remzetmektedir.⁷⁵ Bu sayısal tercih, minberin sadece bir hitabet kürsüsü değil, aynı zamanda Mushaf'ın bir yansıması olduğunu duyurur.
- Yapı genelinde cennet tasvirlerinin cehennem tasvirlerinden daha yoğun kullanımı ve sekizgen havuz, sekiz kademeli bordürler gibi sekiz sayısına dayalı geometrik tercihler;⁷⁶ sekiz cennet kapısına ve "Rahmetim, gazabımı geçti"⁷⁷ kudsî hadisine birer telmih niteliğindedir.
- Yapıdaki cehennem kazanı tasvirinin üst kısmının boş bırakılması, estetik bir eksiklikten ziyade; "Cehennem hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım!"⁷⁸ ayetindeki ilahi hükmü hatırlatan sembolik bir suskunluktur. Mimar, burada bir yandan cehennemin varlığını hatırlatırken, diğer yandan boş bıraktığı sütunlarla orayı kimin dolduracağı konusundaki ilahi takdire karışmamış; böylece sanatçı olarak haddini bilmiştir.
- Cümle kapısında yer alan hadisler ve onlara eşlik eden gül motifleri,⁷⁹ Hz. Peygamber'e duyulan muhabbetin taşlaşmış birer imgesidir. Bu kompozisyon, hayatı nebevi öğretilerle şekillendiren bir yaşam felsefesinin kapı eşiğinde ilanidir.
- Şifahanenin tavanında yer alan yuvarlak pergel metaforu,⁸⁰ Müslüman sanatkârın kozmik ve ahlaki duruşunu simgeler. Bu imge, mimarın bir ayağını Hakk'ın rızasına, ilahi aşka ve sünnet-i seniyyeye sabitleyip, diğer ayağıyla tüm evreni ve taşın imkânlarını dolaşan pergelvari duruşunu ve istikametini anlatmaktadır.
- Darüşşifa kapısında yer alan solgun ve canlı rozetler,⁸¹ tasavvufi psikolojinin temel kavramları olan kabz (ruhsal daralma) ve bast (manevi ferahlama) veya telvin (hâlden hâle geçiş) ve temkin (hâlde karar kılma) makamlarının estetik birer yansıması olarak okunabilir. Kalbin bu değişken manevi durumlarının bedene ve yüze yansıyan akisleri, şifa arayan bireyin iç dünyasındaki devinimi kapının yüzeyine taşıyarak mimariyi insan ruhuyla özdeşleştirmektedir.
- Mihrapta sistematik bir kurgu ile aşağıdan yukarıya doğru sıralanan ters boş kalpler, dolu kalpler ve en üstte yer alan lale motifleri, tasavvuf düşüncesindeki manevi mertebeliğin (merâtib) eşsiz birer remzidir. Bu dikey hiyerarşi; her bilenin üzerinde bir bilen, her amel edenin üzerinde bir amel eden, her halin üzerinde bir hal, her kemalin üzerinde bir kemal olduğu gerçeğini hatırlatır. Kalbin tasfiyesiyle başlayan yolculuğun, kalbin ilahi nurla dolmasıyla devam edip Allah'ın birliğini simgeleyen lale ile nihayet bulması, seyr u sülûkun ve Hakk'a yakınlaşmanın bitimsiz bir süreç olduğuna işaret eder. Zira Cenâb-ı Hakk'ın zâtına bir nihayet olmadığı gibi, seyr u sülûk ve O'na giden yoldaki tecelliler de sonsuzdur.
- Minberde yer alan ve Allah'a karşı kabarmış kalpler olarak nitelendirilen motifler,⁸² zikir ve ibadet anında müminin yaşadığı manevi coşkuyu ve göğsün inşirah bulmasını imgeler. Bu görsel anlatım, "Onlar öyle kimselerdir ki, Allah anıldığında kalpleri titrer"⁸³ ayetinde betimlenen kalbi diriliği taşı nakşetmektedir. Nitekim namazın da asli gayesi olan zikir;⁸⁴ usulü, sesli-sessiz, ayakta-oturarak veya zikredilen esmâ ne olursa olsun tüm tasavvufi ekollerin üssü'l-esâs kabul ettiği yegâne terbiye metodudur. Mimar burada, kalbin içsel devinimini ve zikrin ritmini taşın statik yapısında dinamik bir form olarak somutlaştırmıştır.

Sonuç

Dünya sanat ve mimarlık tarihinin en müstesna yapıtlarından biri olan Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası üzerine gerçekleştirilen bu disiplinlerarası okuma göstermiştir ki; karşımızdaki yapı

⁷⁵ Ali Sami Ülgen, "Divriği Ulu Camii ve Daru's-Şifası", 96.

⁷⁶ Hilmi Arel, "Divriği Ulu Camii Kuzey Portalinin Mimari Kuruluşu", 114.

⁷⁷ Buhârî, *Buhârî*, "Tevhid", 22.

⁷⁸ es-Secde 32/13.

⁷⁹ Talha Uğurluel, "Gözlerimizi Alamadık / Taşa Kazınan Sırlar / Divriği Ulucamii", 1.03.00.

⁸⁰ Hasan Topçu TKML, "Divriği Ulucamii 1", 05.39.

⁸¹ Özlem Gider, "Pelin Çift İle Gündem Ötesi 497. Bölüm", 40.25.

⁸² Hasan Topçu TKML, "Divriği Ulucamii 1", 25.58.

⁸³ el-Hac 22/35.

⁸⁴ Tâ-Hâ 20/14: "Beni anmak için namaz kıl!"

sadece bir taş işçiliği mucizesi değil, Selçuklu-Mengücekli döneminin irfâni derinliğini yansıtan görsel bir hitabet kürsüsüdür. Böylesine görkemli bir eserin kısıtlı beylik imkânlarıyla inşa edilebilmiş olmasının ardındaki sır, Orta Çağ İslam toplumunun her kesimine nüfuz eden ve sanatkârın zihin dünyasını bir boya gibi kuşatan tasavvufi motivasyonda gizlidir. Çalışma boyunca, *her motif tasavvufidir* gibi romantik-popüler iddialardan veya tarih bilimince doğrulanması gereken kesin yargılardan kaçınılmış; bunun yerine tasavvuf düşüncesine işaret eden somut karineler üzerinden, sanat felsefesi ve mistisizm arasındaki ilişkiyi güçlü bir teorik zemine oturtan bir yorum yöntemi takip edilmiştir. Çalışma bir yandan Türk-İslam Mimarisi'nde inşa edilmiş muhtelif eserlerin ve özellikle Divriği Ulu Camii'nin tasavvufi bir perspektifle yorumlanması gerekliliğini ortaya koyarken, öte yandan benzer çalışmalara kapı aralama niyetindedir. Yapıdaki her bir mimari unsur, mimar Hürrem Şah'ın elinde sıradan bir yapı elemanı olmaktan çıkarak; Allah, âlem ve insan arasındaki irtibatı anlatan metafizik birer imgeye dönüşmüştür. Eserin genel kurgusunda takip edilen 1:2 oran nizamı, tesadüfi bir geometrik tercih değil; kâinattaki mizanı ve kesretin içindeki gizli nizamı fısıldayan bir tevhid beyanıdır. Benzer şekilde, cami kubbesindeki 12 terkli (dilimli) yapı, on iki emire veya tasavvuf ekollerindeki on iki ekole yapılan bir telmih olarak, yapının sadece fiziken değil manen de bir silsileye tutunduğunu göstermektedir. Yapının birbirini tekrarlamayan motifleri ve şık oyunlarının sunduğu değişkenlik ise Müslüman sanatkârın varlık algısının bir yansıması olup, ilahi tecellinin her an yeni bir şe'nde (halk-ı cedîd) olduğunu duyurmaktadır. Mescidin 23 tonozundaki Kur'ânî atıflarla şekillenen inşa bilinci, hünkâr mahfili ve cümle kapısındaki ızdırari tevazu telkinleri ile mihraptaki dikey sülûk hiyerarşisi; yapının bir bütün olarak insan-ı kâmil idealini taşınak ettiğini belgelemektedir. Özellikle minberdeki hadis seçimleri üzerinden yapılan mütalaa, bu sanatın akademik bir sened kritiğinden ziyade, halkın manevi dünyasında karşılık bulan ve amellerin faziletini önceleyen bir tasavvuf pratiğinin ürünü olduğunu ortaya koyması bakımından kritiktir. Netice itibarıyla Divriği; mimarın bir ayağını rıza ve sünnete sabitleyen pergel duruşuyla, maddeyi manevi bir tekâmül sahasına dönüştürmüş ve yapıyı adeta sessiz bir kevnî mushaf hüviyetine büründürmüştür. Minberdeki kabarmış kalplerin zikir haşyeti, kapılardaki solgun ve canlı rozetlerin kabz ve bast halleri; mimariyi insan ruhunun dinamik birer yansıması haline getirmiştir. Yüzyıllar sonra bile bu eserin önünde duyulan hayranlık, sadece teknik bir beceriye değil; niyetin rıza, amelin itkan, üslubun ise ihsan makamıyla mühürlenmiş olmasına verilen fitri bir cevaptır. Her ne kadar bihakkın görülemese veya işitilemese de Divriği Ulu Camii ve Şifahanesi'nin bezemeleri, asırlardır Hakk'ın es-Sâni' ismini zikretmeye devam eden muazzam bir salih amel beyanıdır.

Kaynakça

- Acil, Ayşegül - Genç, Serhat. "Pisagor ve Marin Mersenne'in Monchord'larına Müzik ile Matematik Bağlamında Bir Bakış". *İstanbul Esenyurt Üniversitesi İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ocak 2023), 191-200.
- Ali Sami Ülgen. "Divriği Ulu Camii ve Daru's-Şifası". *Vakıflar Dergisi* 5 (1962).
- Altın, Alper. "Divriği Ulu Camisi ve Darüşşifası'ndaki Figürlü Süslemeler". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2022), 132-153. <https://doi.org/10.47702/sema.2022.27>
- Ayni, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Kitabevi, 1992.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. 7 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto, 6. Basım, 2014.
- Çam, Nusret. *İslamda Sanat Sanatta İslam*. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 2008.
- Demir, Mahmut - Özafşar, Mehmet Emin. "Zayıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 13 Mayıs 2022, [ZAYIF - TDV İslâm Ansiklopedisi](https://www.turkiyeyazma.com.tr/ansiklopedi/z/zayif).
- Demirli, Ekrem. "Râbîta-i Mevt, Hayatı Ölümle Bağlamak". *Din ve Hayat Dergisi* 96 (Haziran 2012).
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd. *Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. ed. Asım Cüneyt Köksal - Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023.
- Feynman, Richard. "Atoms in Motion". [feynmanlectures.caltech.edu.tr](https://www.feynmanlectures.caltech.edu/I_01.html). Erişim 11 Ocak 2026. https://www.feynmanlectures.caltech.edu/I_01.html
- Filibeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde. *A'mâk-ı Hayâl*. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gider, Özlem. "Pelin Çift İle Gündem Ötesi 497. Bölüm". *TRT 1 - YouTube*. Yayın Tarihi 23 Kasım 2025. https://www.youtube.com/watch?v=zO1HeGXc_RY.
- Gökdoğan, Melek Dosay. "Pisagor". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 06 Ocak 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/pisagor&lang=en>
- Hilmi Arel. "Divriği Ulu Camii Kuzey Portalinin Mimari Kuruluşu". *Vakıflar Dergisi* 5 (1962).
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 9. Basım, 2006.
- İbn Teymiye, Takiyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. 35 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn. *Saydû'l-hâtır*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Kahraman, Seyit Ali - Dağlı, Yücel. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. 5 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi -İslam Batı İlişkileri Tarihine Giriş-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Karadeniz, Mustafa Uğur. *İslam Sanatlarında Estetik*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.
- Kuban, Doğan. *Cennetin Kapıları Divriği Ulucami'si ve Şifahanesi'nde Hürrem Şah'ın Yontu Sanatı*. İstanbul: Yem Yayın, 2010.
- Kuban, Doğan. *Divriği Mucizesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Kulak Torun, Firdevs. "Çağdaş Cami Mimarisinde Doğal Aydınlatmanın Kutsal Işık Olarak Kullanılması". *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 14/1 (Aralık 2023), 66-83. <https://doi.org/10.7456/tojdac.1377631>
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. "Türkiye Kültür Portalı Medya Kütüphanesi". Erişim 15 Aralık 2025. <https://www.kulturportali.gov.tr/medya/fotograf/arama/divri%C4%9Fi>
- M. Roth, Lealand. *Mimarlığın Öyküsü*. çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 3. Basım, 2006.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerif*. çev. Süleyman Nahîfî. İstanbul: Timaş, 2014.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er- Riâye li-hukûkillah*. thk. Abdulhalim Mahmud. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Ormsby, Eric. *Gazzâlî ve İslam'ın Dirilişi*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Ögel, Semra. *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*. İstanbul: Matbaa Teknisyenleri Basımevi, 1986.

- Özkul, Kifayet. “Sivas Divriği Ulu Cami ve Darüşşifası Bezemeleri”. *International Journal of Volga - Ural and Turkestan Studies* 2/3 (Aralık 2019), 56-81.
- Özkul, Kifayet. *Sivas Divriği Ulu Cami ve Darüşşifası Motiflerinin Tasarım Analizi*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2025.
- Sakaoğlu, Necdet. *Türk Anadolu’da Mengücekoğulları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Tekin Şener (ed.). *Anadolu’nun Eşsiz Mirası Divriği Albümü*. Sivas: Sivas Valiliği, 2004.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. Dahhâk et-. *Sünen-i Tirmizî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1996.
- TKML, Hasan Topçu. “Divriği Ulucami 1”. *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Nisan 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=v4nqgm8o9IE>
- Togan, Zeki Velidi. *Umûmî Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 3. Basım, 1981.
- Türkmen, Sabri. “İtkân Kelimesinin Arap Dili Açısından Tahlili”. *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Aralık 2024), 1-9.
- Uğurluel, Talha. “Gözlerimizi Alamadık / Taşa Kazınan Sırlar / Divriği Ulucami”. *YouTube*. Yayın Tarihi 07 Temmuz 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=ZZFQOvyJDEI>
- Vuruşkan, Hüseyin. “Divriği Ulu Camii Minberinde Bulunan Hadisler ve Tahlili”. *Nisar* 2 (Mayıs 2023), 1-37.
- Yetkin, Suut Kemal. *İslâm Mimarisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 3. Basım, 1965.
- Yıldırım, Bora - Yüksek, Damla. “Doğal Işığın İç Mekân Algısına Etkisinin İncelenmesi: ‘Divriği Ulu Cami ve Darüşşifası’ Örneği”. *Journal of Art and Design* 12/1 (Ocak 2024), 187-199.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Theme of Complaint in al-Shāfiʿī's Poems

Mohammad Mohammadi^{1,a,*}

¹ Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric. Konya/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 27/04/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

This study examines the complaint-themed verses found in the poetry of the renowned Islamic scholar Imam al-Shāfiʿī. Although complaint, like wisdom poetry in general, was not treated as an independent poetic theme in classical Arabic literature, it continued to appear from the Jāhiliyyah onward within various poetic genres across different periods and regions. Indeed, despite changing social and historical circumstances, it is possible to speak of certain recurring subjects of human complaint. Verses of complaint, as authentic reflections of the individual's emotional and intellectual world, illuminate both the poet's inner life and the social fabric of the society in which he lived. In this respect, complaint poetry possesses not only literary significance but also historical and sociological value. Imam al-Shāfiʿī (d. 204/820), the eponym of one of the four major Sunni schools of law, was not only a towering authority in Islamic sciences, particularly jurisprudence, but also a scholar distinguished by his poetic talent. Considering poetry's capacity to convey emotions and ideas with sincerity, his verses offer rich material for the study of both personal and social forms of complaint. The introduction of this study addresses the commonalities and distinctions between the theme of complaint and related literary themes. The first chapter briefly discusses the place of complaint in Arabic literature, while the second chapter presents a general evaluation of Imam al-Shāfiʿī's literary personality and his diwān. The third chapter, which constitutes the core of the study, analyses Imam al-Shāfiʿī's complaint-themed verses under various subheadings. These include social issues such as the exaltation of unworthy individuals in society, scholars reduced to servitude at the doors of tyrannical rulers, the squandering of knowledge in the hands of the unqualified, the failure to fulfil the rights of friendship, disloyalty, envy, and hypocrisy, as well as the poet's personal grievances and individual complaints arising from unrequited love. A general consideration of Imam al-Shāfiʿī's complaint poetry reveals that these verses, rather than expressing rebellion, were composed in a critical yet constructive and guiding tone that draws attention to the moral and social problems of society. From this perspective, his poetry may also be regarded as a body of texts carrying ethical and pedagogical messages. Furthermore, these verses provide additional insights into al-Shāfiʿī's character. He emerges as a figure who attached great importance to friendship and loyalty, who displayed exceptional sensitivity toward preserving the dignity of knowledge, and who despised insincerity and affectation. By contrast, those who embodied opportunism, hypocrisy, and moral inconsistency appear as the types he found most objectionable and would never tolerate in his circle. Accordingly, al-Shāfiʿī's verses of complaint are of considerable importance, both because they offer a critical panorama of the social distortions of his age and because they contain valuable clues for understanding his personal and moral world.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Imām al-Shāfiʿī, Poetry, Complaint, Social Critique.

İmam Şâfiî'nin Şiirlerinde Şikâyet Teması

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 27/04/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışma, meşhur İslâm âlimi İmam Şâfiî'nin şiirlerinde yer alan şikâyet muhtevalı beyitleri konu edinmektedir. Genel anlamda hikmet temalı şiirler gibi şikâyet de klasik dönem Arap edebiyatında şiirin müstakil bir teması olarak ele alınmamış olmasına rağmen Câhiliye'den itibaren farklı dönem ve coğrafyalarda çeşitli şiir türleri içerisinde varlığını sürdürmüştür. Zira değişen toplumsal ve tarihi şartlara rağmen insanın ortak şikâyet konularından bahsetmek mümkündür. Şikâyet içerikli beyitler, bireyin duygu ve düşünce dünyasının sahici bir yansıması olarak hem şairin iç dünyasına hem de yaşadığı toplumun sosyal dokusuna ışık tutmaktadır. Bu yönüyle şikâyet şiirleri, edebî olduğu kadar tarihî ve sosyolojik bir değer de taşımaktadır. Dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinden biri olan Şâfiî mezhebinin imamı olan İmam Şâfiî, başta fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerde büyük bir otorite olmasının yanında şairlik yönüyle de temeyyüz etmiş bir âlimdir. Şiirin duygu ve düşüncelerin samimiyetle ifadesi noktasındaki işlevi dikkate alındığında onun şiirleri hem bireysel hem de toplumsal şikâyet konuları açısından zengin bir malzeme sunmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde şikâyet temasının benzer edebî temalarla ortak ve farklı yönleri üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde şikâyetin Arap edebiyatındaki yeri kısaca ele alınmış, ikinci bölümde İmam Şâfiî'nin edebî yönü ve divanına dair genel bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışmanın merkezini oluşturan üçüncü bölümde ise İmam Şâfiî'nin şikâyet konulu beyitleri çeşitli alt başlıklar altında incelenmiştir. Bu başlıklar toplumda değersiz kimselerin yüceltilmesi, zalim yöneticilerin kapısında kul köle olmuş alimler, ilmin ehliyetsiz kişilerde zayıf edilmesi, dostluğun hakkının verilmemesi, vefasızlık, haset ve riya gibi sosyal problemlerin yanı sıra, şairin kişisel hayatına dair kırılganlıklarını ve karşılıksız sevgiden doğan bireysel şikâyetlerini de kapsamaktadır. İmam Şâfiî'nin şikâyet konulu şiirlerine genel olarak bakıldığında bu dizelerin isyan duygusundan ziyade toplumun sorunlarına dikkat çeken, eleştirel bir bakışla fakat yapıcı ve yol gösterici bir üslupla kaleme alındığı görülmektedir. Bu yönüyle onun şiirleri ahlâkî ve pedagojik mesajlar taşıyan metinler olarak da değerlendirilebilir. Bu beyitlerden hareketle Şâfiî'nin karakterine dair başka bazı ipuçları da elde etmek mümkündür. O, dostluk ve vefaya büyük önem veren, ilmin izzetinin korunması konusunda son derece hassasiyet gösteren, samimi ve yapmacık davranışlardan nefret eden bir kişiliğe sahiptir. Buna mukabil ilkesiz, menfaatperest ve riyakâr tutum sergileyen kimseler en fazla hoşnutsuzluk duyduğu ve asla çevresinde barındırmadığı tipler olarak tezahür eder. Bu itibarla Şâfiî'nin şikâyet beyitleri hem çağının toplumsal çarpıklıklarına dair eleştirel bir panorama sunduğu için hem de onun şahsiyet dünyasını anlama noktasında dikkate değer ipuçları barındırdığı için oldukça önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, İmam Şâfiî, Şiir, Şikâyet, Sosyal Eleştiri.

^a  mohammad.mohammadi@selcuk.edu.tr

 0000-0003-4726-4719

Citation / Atıf: Mohammadı, Mohammad. "İmam Şâfiî'nin Şiirlerinde Şikâyet Teması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 148-164. <https://doi.org/10.18505/cuid.1864025>

Giriş

Sözlük anlamı olarak gönül incinmesi, hastalık,¹ birine halinin zayıflığını anlatmak² gibi anlamlara gelen şikâyet, kökleri Câhiliye Dönemi'ne kadar uzanan bir şiir temasıdır. Arap edebiyatında klasik dönem eleştirmenleri şiiri çeşitli temalara göre tasnif etmişlerdir. Mesela Ebû Temmâm (öl. 231/846) şiiri on türe ayırmış,³ Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948 [?]) altı,⁴ Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) beş,⁵ İbn Reşîk ise dokuz konu başlığı belirlemiştir.⁶ Ancak bu farklı sınıflandırmalara rağmen hiçbirinin şikâyet temasını bağımsız bir konu olarak ele almadığı görülmektedir. İbn Reşîk 'itâb babında sitemin pek çok yolu olduğunu söylerken insanların onu farklı şekillerde uyguladığını, kimi zaman siteme gönül alma ve ülfet kazandırma eşlik ettiğini, kimi zaman ise itiraz ve hakkını alma karıştığını, bazen de içinde haksızlığa maruz kalmaktan kaynaklanan şikâyetin bulunduğunu belirterek şikâyet temasını dolaylı olarak 'itâb teması içine derç etmiştir.⁷ Bu sebeple 'itâb, sevgi veya dostluğu sürdürme amacı taşısa da içerik ve üslup yönünden şikâyet söylemiyle benzeştiği, hatta onun bir alt türü veya özel bir biçimi gibi değerlendirilebileceği söylenebilir. Bununla birlikte 'itâb teması, doğrudan belli bir kişiye yöneltilmesi bakımından, muhatabı çoğu zaman belirsiz olabilen şikâyet temasından ayrılmaktadır.

Muhtemelen Arap edebiyatı eleştirmenlerinin şikâyet temasını müstakil bir başlık olarak eserlerinde zikretmemiş olmaları, bu temanın Arap edebiyatının klasik temaları olan gazel, medih, hiciv, mersiye vb. içinde işlenmiş olmasıyla ilgilidir.⁸ Nitekim Abbâsîler Dönemi'nin önemli edip ve tarihçilerinden İbn Hamdûn (öl. 562/1160), zamanın olumsuz şartlarından duyulan şikâyeti hicâ temasının alt başlığı olarak ele almıştır.⁹ Yine toplumda hüküm süren zulüm, ahlaksızlık ve yozlaşmayı dile getiren şikâyet içerikli şiirler, bazı araştırmacılar tarafından ahlâkî hicâ veya toplumsal hicâ kapsamında hiciv teması içinde değerlendirilmiştir.¹⁰ Her ne kadar şikâyetin toplumsal hiciv kapsamında değerlendirilmesi kısmen anlaşılır olsa da şikâyetin bireysel boyutunun da bulunması ve hicvin esasen aşağılama ile alay unsuru etrafında şekillenen müstakil bir tür olması,¹¹ şikâyetin bağımsız bir tema olarak ele alınmasını daha isabetli kılmaktadır. Bir başka açıdan hiciv dışa dönük, yıkıcı ve saldırgan iken şikâyet ise içe dönük, duygusal ve sızlanıcı yönüyle öne çıkmaktadır.

Şâfiî'nin şiirleri üzerine çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da¹² şikâyet teması özelinde müstakil bir inceleme bulunmamakta ve bu da çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Araştırmada nitel

¹ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), "şekâ", 2/350.

² Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdussabûr Şâhin (Kuveyt: Maṭba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2001), "şekâ", 38/388.

³ Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî Ebû Temmâm, *Dîvânü'l-Hamâse*, thk. Abdülmün'im Ahmed Sâlih (Bağdat: Dâru'r-Raşîd, 1980), 24.

⁴ Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, *Naḥḍu's-şi'r*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995), 94-139.

⁵ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Dîvânü'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994), 1/91.

⁶ Ebû Ali el-Hasen el-Ḳayrevânî İbn Raşîk, *el-'Umde fi meḥâsini's-şi'r ve âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 2/113-180.

⁷ İbn Raşîk, *el-'Umde*, 2/160.

⁸ Yâsemîn Ahter, *eş-Şekvâ fi's-şi'ri'l-'arabî fi'n-nuṣfi'l-evvel mine'l-ḳarni'l-'iṣrîn* (İslamabad: el-Câmi'atü'l-İslâmiyyetü'l-'Âlemiyye Külliyyetü'l-Lügati'l-'Arabiyye, Doktora Tezi, 2010), 18.

⁹ Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Ali İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdüniyye*, thk. İhsan Abbâs - Bekr Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1996), 5/30.

¹⁰ Sâmi ed-Dehhân, *Funûnu'l-Edebi'l-'Arabî el-Fennu'l-Ğinâ 6 el-Hicâ* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 10; Abdullah Abdulcebbâr - Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *Kıṣṣatu'l-edeb fi'l-Hicâz fi'l-'asri'l-câhili* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1980), 537; Yusuf Sami Samancı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 234.

¹¹ Hiciv türü içinde ayrı bir yeri olan Nekâizler özellikle bu niteliğiyle temeyyüz etmektedir. bk. İzzettin Bilgehan, "Arap Diline Can Veren Panayır: Mirbed", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (2025), 190.

¹² Şâfiî'nin divanıyla ilgili muhteva açısından yapılan bazı çalışmalar için bk. İbrahim Yılmaz, "İmam Şâfiî Divânında Geçen Başlıca Şiir Temaları", *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 303-319; Kenan Yeniceli, "İmam Şâfiî'nin Şiirlerinde Ahlâkî Değerler", *The Journal of Academic Social Science Studies* 91 (2022), 315-334; Muhammed Mubarek Gündüz, "İtikadî Sorunlara Şiirsel Bir Cevap: İmam Şâfiî'nin Divanı'nda İnanç Konuları", *Batman Akademi*

yöntemlerden belge analizi kullanılmış, Şâfiî'nin divanındaki şiirler taranarak şikâyetle ilişkili görülen beyitler alt başlıklar altında değerlendirilmiştir. İncelemeye geçmeden önce şikâyet temasının Arap edebiyatındaki yeri ile İmam Şâfiî'nin edebî şahsiyeti ve divanına dair genel bir çerçeve sunulması uygun görülmüştür.

I. Şikâyet Temasının Arap Şiirindeki Yeri

Arap şiirinde şikâyet teması Câhiliye'den günümüze insanın en samimi duygularının ifadesi olarak öne çıkmıştır. Ferdî ve toplumsal bağlamda hayatta yaşanmışlıklara karşı bir tepkiyi dile getiren bu tema, müşterek tecrübelerin şiirdeki yansımasıdır. Sevilenlerden ayrı düşme, dostların vefasızlığı, fakirlik, adaletsizlik, zulüm, zamanın sebep olduğu olumsuzluklar ve fanilik gibi şikâyetler, coğrafi ve dönemsel farklılıklara rağmen şairlerin ortak yakınma konuları olmuştur. Dolayısıyla şikâyet temasının şiirin en eski ve kalıcı temalarından biri olarak insanlığın müşterek sesi niteliğini taşıdığından söz edilebilir. Örneğin Câhiliye dönemi muallaka şairlerinden Tarafe b. Abd (öl. 564 [?]), küçük yaşta yetim kaldıktan sonra amcalarının babasından kalan malları kendi aralarında bölüştürerek hakkını gasp etmeleri üzerine kaleme aldığı şiirlerinde hemen herkesin bugün dahi maruz kalabileceği akraba zulmünü dile getirdiği görülürken¹³ bir başka Câhiliye şairi Zühre b. Ebû Sülmâ'nın (öl. 609 [?]) muallakası, yaşlılığın neden olduğu olumsuzlukların dile getirildiği hikemi beyitlerle örülüdür.¹⁴ Benzer şekilde kardeşleri Şahr ve Muaviye'nin öldürülmesi üzerine yazdığı mersiyelerle tanınan Hânsâ (öl. 24/645), şiirlerinde zamanın acımasızlığını ve insana yüklediği felaketleri şikâyet ederken insanoğlunun yaşadığı musibetlerin sorumlusu olarak zamanı suçlaması,¹⁵ kaderin dün olduğu gibi bugün de en yaygın ve ortak şikâyet sebeplerinden biri olduğunu göstermektedir.

Şikâyet teması müşterek duyguları ifade etse de değişen tarihî ve toplumsal şartlarla birlikte her dönemde yeni boyutlar kazanmış, Câhiliye'den Osmanlı dönemine kadar farklı konularla zenginleşmiştir. Câhiliye dönemi şairinin şiirinde yer alan öznel şikâyetler, genellikle sınırlı temalar etrafında şekillenmiştir. Bu şikâyetler çoğunlukla yaşlılık, sevgiliden ayrılık, gurbet ve hayat şartlarının değişimi gibi bireysel hususlara yöneliktir. Ancak söz konusu dönemde, bu temaların ötesinde en baskın ve yaygın şikâyet odağı dehr yani zaman olmuştur. Câhiliye şairi, karşılaştığı musibetlerin ve hayatın zorluklarının sorumlusu olarak dehr'i görmüş; yaşadığı sıkıntıları çoğu zaman dehrin adaletsizliğiyle açıklamıştır. Oysa bu şikâyetlerin arka planında başka sebepler bulunmaktadır. Buna rağmen şair, bu nesnel sebeplerden ziyade zamana yönelttiği şikâyetlerle felaketlerinin temel kaynağını metafizik bir düzlemde tanımlamayı tercih etmiştir. Bu yaklaşım, dehrin Câhiliye şiirinde bir şikâyet figürü olarak öne çıkmasına neden olmuştur.¹⁶ Nitekim Câhiliye Araplarının maruz kaldıkları musibetler sebebiyle dehre sövmeyi bir alışkanlık hâline getirdikleri, hatta içlerinden “şâtimetü'd-dehr” adıyla anılan şairlerin bulunduğu aktarılmaktadır.¹⁷ Câhiliye şiirinde dehrin

Dergisi 8/2 (2024), 229-251; Mahmoud Aljunied - Sehil Dersevi, “el-Mevdû'âtu's-şî'riyyeti's-şâi'a fî divâni'l-İmâmî's-Şâfi'î", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 476-493.

¹³ Onun akraba zulmü ile ilgili şu meşhur beyti, asırlar ötesine hitap eden bir insanlık tecrübesini ifade etmektedir: [Tavîl] *و ظَلَمْتُ ذَوِي الْقُرْبَى أَشَدَّ مَضَاضَةً عَلَى الْمَرْءِ مِنْ وَقْعِ الْحَسَامِ الْمَهْنَدِ* Yakın akrabanın zulmü, insana, keskin bir kılıcın darbesinden daha acıdır. Tarafe b. el-Abd, *Divânu Tarafe b. el-Abd*, nşr. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 27.

¹⁴ Bk. el-A'lem eş-Şentemerî, *Şi'ru Zühre b. Ebî Sülmâ*, thk. Fahrüddîn Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980), 25.

¹⁵ Bk. Ümmü 'Amr Tümmâdır binti 'Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd el-Hansâ, *Divânu'l-Hansâ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 44,62,64.

¹⁶ Salâh 'Abdülhâfız, *ez-Zemân ve'l-mekân ve eşeruhumâ fî hayâtî's-şâ'iri'l-câhiliyyi ve şî'rih* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 1/21; Zâfir b. Abdillâh eş-Şehrî, *eş-Şekvâ fî's-şî'ri'l-'arabiyyi hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâli's-hicrî* (Mekke: Câmî'atü Ümmî'l-Kurâ Külliyyetü'l-Lügati'l-'Arabiyye Kısmü'd-Dirâsati'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 1990), 14.

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî - Mahmûd Ferec el-'Ukde (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısrîyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), "dehr", 6/191; Taha Çelik, “‘Dehre Sövmeyiniz...’ Rivayeti Çerçevesinde Zaman Algısı”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu. Ed. Bilal Kuşpınar*. 1/67-81. (İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016), 1/71.

felaketlerin başlıca sebebi olarak görülmesi, İmru'ülkays'ın (öl. 540 dolayları) şu dizelerinde de açıkça müşahade edilmektedir:¹⁸[Vâfir]

أَلَمْ يَحْزُنْكَ أَنَّ الدَّهْرَ غُولٌ
خَتُّورُ الْعَهْدِ يَلْتَهُمُ الرِّجَالَا
أَزَالَ مِنَ الْمَصَانِعِ ذَا نُؤَاسٍ
وَقَدْ مَلَكَ الْحُزُونَةُ وَالرِّمَالَا

Zamanın, ahbine sadık olmayan ve yiğitleri yutup tüketen bir gulyabani gibi olması seni hiç üzmedi mi?

O zamanki, ovaların ve dağların hâkimi olan (Yemen hükümdarı) Zûnüvâs'ın görkemli saraylarını bile ortadan kaldırdı.

İslâm'ın gelişiyle birlikte kader ve dehr anlayışında köklü bir zihniyet dönüşümü yaşanmış, musibetlerin kaynağını doğrudan zamana yükleyen Câhiliye telakkisi yerini her şeyin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu vurgulayan yeni bir bakış açısına bırakmıştır. Sevgilisi Büseyne'nin kendisinden yüz çevirmesinden dolayı yazdığı şikâyet içerikli gazel şiirleriyle tanınan Emevî şairi Cemîl Büseyne'nin (öl. 82/701) aşağıdaki beyitlerinde dehrden şikâyet, Câhiliye anlayışını hatırlatmakla birlikte şikâyetin yöneltildiği merci artık Allah'tır.¹⁹ [Tavîl]

إِلَى اللَّهِ أَشْكُو لَا إِلَى النَّاسِ حُبَّهَا
وَلَا بُدَّ مِنْ شَكْوَى حَبِيبٍ يُرَوِّعُ
فَأَصْبَحْتُ مِمَّا أَخَذَتْ الدَّهْرُ مُوجِعًا
وَكُنْتُ لِرَيْبِ الدَّهْرِ لَا أَتَحَشَّعُ
فَيَا رَبَّ حَبِيبِي إِلَيْهَا وَأَعْطِنِي
الْمَوَدَّةَ مِنْهَا أَنْتَ تُعْطِي وَتُمْنَعُ

Onun sevgisinden (dolayı yaşadığım ızdırabı) insanlara değil, Allah'a şikâyet ediyorum. (Benim gibi ayrılık) korkusu yaşayan aşığın şikâyet etmesi kaçınılmazdır.

Zira zamanın neden olduğu şeylerden dolayı yaralandım. Halbuki eskiden zamanın sebep olduğu belirsizliklerden korkmazdım.

Rabbim! Beni ona sevdire ve ondan bana bir sevgi ihsan et, zira sevgiyi ihsan eden de engel olan da sensin.

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü üzere dehr, Allah'ın kudreti altında telakki edildiğinden kader anlayışının İslam itikadı çerçevesinde yeniden yorumlandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada tema (dehrden şikâyet) aynı olsa da teolojik zeminde bir kayma söz konusu olup Câhiliye kader anlayışı ile İslâm'ın kader anlayışı arasındaki fark metne yansımıştır.

Arap edebiyatında şikâyet bireysel yaşanmışlıkların yanı sıra toplumda meydana gelen ahlâkî çözüme, açlık, yoksulluk ve yöneticilerin adaletsiz tutumlarının da şiirlere yansıdığı bir tema olmuştur. Abbâsî dönemi şairlerinden Ebü'l-'Atâhiye (öl. 210/825 [?]), toplumda hüküm süren fakirlik ve kıtlığı Halife Mehdî-Billâh'a (öl. 169/785) arz ederken içinde bulunduğu sosyal yapının problemlerine de ışık tutmaktadır:²⁰ [Meczûu'l-Kâmil]

مَنْ مُبْلَغٌ عَنِّي الْإِمَا
مَنْ نَصَائِحًا مُتَوَالِيَةً
إِنِّي أَرَى الْأَسْعَارَ أَسَدَ
عَارَ الرَّعِيَّةِ غَالِيَةً

¹⁸ Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris İmru'u'l-Kays, *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1958), 309.

¹⁹ Cemîl Buseyne, *Dîvânu Cemîl Buseyne*, nşr. Beşîr Yemût (Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1934), 38-39. Bununla birlikte bir tema olarak zamandan şikâyetin Müslüman şairler arasında tarih boyunca Arap şiirinde varlığını sürdürdüğü söylenebilir. bk. İzzettin Bilgehan, *Yemen Arap Edebiyatı Emir San'ânî Divanı* (Konya: Palet Yayınları, 2023), 156; Sedat Şensoy - Mücahit Küçükşarı, "İbn Şeref el-Kayravânî'nin Şiirlerinde Şikâyet Teması", *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2019), 11-13.

²⁰ Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd Ebü'l-'Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1986), 487.

وَأَرَى الصَّرُورَةَ فَاشِيَةً	وَأَرَى الْمَكَاسِبَ نَزْرَةً
ئِحَّةً تُمُّرُ وَغَادِيَةً	وَأَرَى هُمُومَ الدَّهْرِ رَا
أَوْلَادَهَا مُتَجَافِيَةً	وَأَرَى الْمَرَاضِعَ فِيهِ عَنْ
مِلِّ فِي الْبُيُوتِ الْخَالِيَةِ	وَأَرَى الْيَتَامَى وَالْأَزَا
يَسْنُمُو إِلَيْكَ وَرَاجِيَةً	مِنْ بَيْنِ رَاحٍ لَمْ يَزَلْ
تِ ضِعَافٍ عَالِيَةٍ	يَشْكُونُ مَجْهَدَةً بِأَصْوَا

Kim ulaştırır benden imama, ardı ardına gelen nasihatleri?

Çünkü) halkın ihtiyaçlarına dair fiyatların pahalı olduğunu görüyorum.

Kazançların azaldığını, zaruretlerin ise yayıldığını görmekteyim.

Zamanın kaygılarının her sabah ve akşam gelip sürdüğünü görmekteyim.

Emziren annelerin, çocuklarını emzirmekten geri durduğunu görmekteyim.

Yetimleri ve dulları boş evlerde görmekteyim.

Bunlar, her daim sana yönelen ve senden ümitvâr olan kimseler arasındadır.

Onlar zayıf fakat yükselen seslerle, çektikleri meşakkati şikâyet etmektedirler.

2. İmam Şâfiî'nin Edebî Yönü ve Divanına Genel Bir Bakış

İmam Şâfiî'nin dil, edebiyat ve şiire olan vukûfiyetinin temelleri çocukluk ve gençlik yıllarında atılmıştır. Küçük yaşlardan itibaren Arap şiirine, örf, âdet ve tarihine duyduğu yakın ilgi sayesinde başta şiir olmak üzere ensâb ve ahbâr alanlarında derinleşmiştir. Bu tecrübe ona Arapçanın gramer ve fesahatine ilaveten zengin bir kültürel birikim de kazandırmıştır. Uzun süre Arap kabileleri arasında dolaşarak lehçe ve ağız farklılıklarını tespit etmiş, neredeyse anlamını bilmediği hiçbir kelime kalmamıştır.²¹ Özellikle on yedi yıl boyunca Huzeyl kabilesi içerisinde bulunması, onun edebî kişiliğinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Arapların en fasihi olarak gördüğü Huzeyl kabilesinin hem Câhiliye hem de İslâm sonrası döneme ait hamâse, fazîlet ve hikmet içerikli şiirlerini ezberlemiş, bu birikimi sayesinde derin bir edebî donanım kazanmıştır. Şenferâ'nın (öl. 525-550 arası) şiirlerini rivayet etmiş, ünlü dil alimi Asmaî (öl. 216/831) de Şenferâ ve Huzeyl'in şiirlerini ondan öğrenerek nakletmiştir.²² Zamanının edipleri ona gelerek şiir okumuş, anlamını bilmedikleri kelimelerin manasını ondan öğrenmiştir.²³ Câhiz (öl. 255/869), Müberred (öl. 286/900) ve Sa'leb (öl. 291/904) gibi Arap dili ve belagati otoriteleri onu Arapların en büyük edip ve şairlerinden biri olarak nitelendirmiş, nahivde hüccet olduğunu belirtmiştir.²⁴ Kendisi de bu konudaki özgüvenini şu sözlerle ifade etmiştir: "Kitaplarımda (müstensihten kaynaklanan) bir hata bulursanız düzeltin; zira ben Arapçada hata yapmam." Ayrıca edebi zevkini yansıtan değerlendirmelerinde badiye şairleri arasında Zürrumme'nin (öl. 117/735) önüne geçecek kimsenin bulunmadığını belirtmiştir.²⁵ Bütün bu hususlar İmam Şâfiî'nin Arap dili ve şiirinde de otorite kabul edilen bir isim olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İmam Şâfiî'nin divanında yer alan şiirlerinin önemli bir kısmı hikmet ve nasihat içeriklidir. Karakterinin ayırt edici vasıfları olan ilim, takvâ ve verâ, şiirlerinin ana temalarına da yansımış; ilmin ve alimin değeri, iffet, kanaat, cömertlik ve zühd şiirinde öne çıkan konular olmuştur. Şâfiî'nin şiir

²¹ Salâhuddin Halil b. Aybeg eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut - Mustafa Türki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000), 2/121; Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/226.

²² Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfi'i*, thk. es-Seyyid Ahmed Şakar (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.), 2/44-45; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi'i, *Dîvânu's-Şâfi'i*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1985), 24-25.

²³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. Ahmed Ferid Rıfâ'î Bek (Kahire: Dâru'l-Me'mûn, 1938), 17/304.

²⁴ Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfi'i*, 2/48.

²⁵ Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfi'i*, 2/52,54.

söyleme saiki daha çok nasihat ve irşat yönünde tezahür ettiği için klasik Arap şiirinde yaygın olan medih, gazel, fahr, hiciv ve mersiye temaları, divanında ya hiç yer almamış ya da çok az yer bulmuştur. Şiire dair derin vukûfiyetine rağmen o şair olarak değil fakih olarak anılmayı tercih etmiş ve eserlerinin büyük bir bölümünü bu alanda vermiştir. Aşağıdaki beyti, şiire dair bakışını gözler önüne sermektedir:²⁶[Vâfir]

لَكُنْتُ الْيَوْمَ أَشْعَرُ مِنْ لَبِيدٍ

وَلَوْلَا الشُّعْرُ بِالشُّعْرَاءِ يُرْزَى

Şiir, şairleri küçültücü (bir şey) sayılmasaydı bugün ben Lebîd'den daha büyük şair olurdum.

İmam Şâfiî'ye ait müstakil bir divandan klasik kaynaklar söz etmese de şiirleri modern dönemde farklı araştırmacılar tarafından derlenip yayımlanmıştır. Bunları ilk defa Ahmed el-Acemî *Netîcetü'l-efkâr fî mâ yû'zâ ile'l-İmâm eş-Şâfi'î min eş'âr* adlı eserinde toplamıştır. Daha sonra Muhammed Mustafa eş-Şâzelî, 1903'te bu eseri esas alıp *el-Cevherü'n-nefis fî eş'âri Muhammed b. İdrîs* adıyla bir kitap telif etmiş, ardından 1911'de Mahmud İbrâhim Heybe divanını yayımlamış, 1961'de ise Zühdi Yeken yeni bir baskı yapmıştır. Daha sonra farklı yayınevleri çeşitli nüshalarla divanı basmıştır ancak bunlar içerik, şerh, doğruluk ve şiir sayısı bakımından farklılık göstermiştir.²⁷

İmam Şâfiî'nin divanındaki şiirler doğaçlama söylemin²⁸ izlerini taşımaktadır. Bu nedenle divanı yedi ve üzeri beyitlerden meydana gelen uzun kasidelerden değil de daha çok 3-6 beyitten oluşan mukatta'alar ve 2 beyitten oluşan nutfelerden meydana gelmiştir.²⁹ Abbâsîler döneminde yaygın bir edebî form hâline gelen mukatta'alar, kısa ve öz yapıları sayesinde hem dönemin edebî zevkine hem de sosyal ve kültürel ihtiyaçlarına cevap vermekteydi.³⁰ Bu türün özellikle hikmet, öğüt, zühd, ahlâk ve şikâyet gibi temalara uygunluğu dikkate alındığında İmam Şâfiî'nin şiirlerinde mukatta'aları tercih etmesi tabii görünmektedir. Zira onun şiir anlayışında asıl amaç, pedagojik nitelikli hikmetli sözler ve ahlâkî mesajlar vermektir. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin şiirlerinde uzun kasidelerden ziyade mukatta'aların ağırlıkta olması hem döneminin edebî şartlarıyla hem de onun ilmî, ahlâkî ve irşad merkezli şahsiyetiyle doğrudan ilişkilidir. Şiirlerinde fasih ve anlaşılır bir dil kullanmış olan İmam Şâfiî, teşbih ve istiare gibi beyân üsluplarının yanı sıra mezheb-i kelâmî, cinas, tıbak, raddü'l-acüz ale's-sadr, mürâ'âtü'n-nazîr ve iktibas gibi bedî' sanatlarıyla da edebi yönü güçlü bir anlatım ortaya koymuştur.³¹

3. İmam Şâfiî'nin Divanında Şikâyet Teması

İmam Şâfiî'nin şiirleri içerik yönüyle çeşitli araştırmalara konu olmuşsa şikâyet teması bakımından bir incelemeye tabi tutulmadığına değinilmmişti. Hâlbuki pedagojik ve ahlâkî yönleri ön planda olan bu şiirler aynı zamanda şairin ruh dünyasını, yaşadığı dönemin şartlarını ve bireysel tecrübelerini anlamamız için zengin bir malzeme sunmaktadır. Bu şiirlerin bir kısmı kişisel şikâyet konuları çerçevesinde, büyük bir kısmı ise sosyal eleştiri bağlamında ortaya konulmuştur. Bu şikâyet temalarını farklı başlıklar altında ele almak mümkündür.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *Dîvânü'l-İmâmî's-Şâfi'î*, thk. Emîl Bedî' Yakup (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1996), 33.

²⁷ Şâfi'î, *Dîvân*, 33-34.

²⁸ Arap şiirinde doğaçlama söyleyiş için bk. Fatih Yavaş, "Doğaçlama Şiir Söyleme Becerisi Olarak Arap Şiirinde İcâze", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (2024), 350-369.

²⁹ Arap şiirinde beyit sayısına göre farklı adlandırmalar yapılmıştır: tek beyitten oluşan şiire yetim, iki beyte nutfе, 3-6 beyit arasına kıt'a/mukatta'a, yedi ve üzeri beyitten oluşana ise kasîde denir. Detaylı bilgi için bk. Ya'kûb Emîl Bedî', *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî'ilmî'l-'arûd ve'l-kâfiye ve'fünûnu's-şi'r* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1991), 182, 376-377, 378, 445; Fatih Yavaş, *Şair Olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî* (Konya: Palet Yayınları, 2023), 296.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *Dîvânü's-Şâfi'î*, thk. Mücahid Mustafa Behçet (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1999), 38-39; Yunus es-Sâmerrâî, "Zâhiratu'l-mukatta'ât fî's-şi'rî'l-'abbâsî", *Mecelletü Âdâbi'l-Müstenşiriyye* 8 (1984), 279.

³¹ Şâfiî'nin şiirlerinde kullandığı edebî sanatlar için bk. Kenan Yeniceli, *eş-Şâfi'î'nin Edebî Yönü ve Dîvân'ının İncelenmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 113-139; Adnan Arslan, "İmam-ı Şâfiî'nin Divanında Bir Söz Sanatı Olarak Teşbih-i Zımnî", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020), 61-74; Ahmet Tekin - Ali Lewend, "Şâfiî'nin Şiirlerinde Lafzî Güzelleştiren Sanatlar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 301-322; Mustafa Keskin, "İmam Şâfiî'nin Şiirlerinde Kuran'dan İktibas", *İslami İlimler Dergisi* 18/1 (2023), 229-249.

3.1. Zamandan Şikâyet

İmam Şâfiî, seleflerinin izinden giderek şiirlerinde zamandan şikâyet konusuna yer vermiştir. Aşağıdaki beyitlerinde hayatın zorlukları karşısında insanın tecrübe ettiği olumsuzlukları zaman kavramı üzerinden dile getirirken zamanın insana sürekli musibetler yüklediğini, mutlulukların çok nadiren geldiğini ifade etmektedir. Şikâyetin bir diğer boyutu ise zaman iyi kimselere karşı acımasız davranırken alçak kimselere ise daha müsamahakâr davranmasıdır:³²[Kâmil]

مَحْنُ الزَّمَانِ كَثِيرَةٌ لَا تَنْقُضِي
وَسُرُورُهُ يَأْتِيكَ كَالْأَغْيَادِ
مَلَكُ الْكَابِرِ فَاسْتَرْقِ رِقَابَهُمْ
وَتَرَاهُ رِقَاً فِي يَدِ الْأَوْغَادِ

Zamanın felaketleri ardı arkası kesilmeyecek kadar çoktur, sevinçleri ise bayramlar gibi sana (nadiren) gelir.

Nice büyük kimseler üzerinde hükümran olmuş, onları esir ederek boyunlarını eğdirmiştir. Ama sen o zamanı alçakların elinde kul köle olduğunu da görürsün.

İmam Şâfiî yukarıdaki beyitlerde her ne kadar zamandan şikâyet etmekteyse de onun şikâyet temalı şiirleri bir bütün olarak incelendiğinde Câhiliye döneminde sıklıkla rastlanan ve zamanın kendisini hedef alan anlayıştan belirgin bir şekilde ayrıldığı görülmektedir. Onun bu bağlamdaki beyitlerinde şikâyetin nihai muhatabının bizzat zaman değil aksine o zamanda yaşayan ve bozulmalarıyla onu değersizleştiren insanlar olduğu görülmektedir:³³ [Vâfir]

نَعِيبُ زَمَانِنَا وَالْعَيْبُ فِينَا
وَمَا لِرَمَانِنَا عَيْبٌ سِوَانَا
وَهَجُوهُ ذَا الزَّمَانِ بَعِيرٌ ذَنْبٍ
وَلَوْ نَطَقَ الزَّمَانُ لَنَا هَجَانَا
فَلْدُنْيَانَا التَّصْنُوعُ وَالتَّرَائِي
وَنَحْنُ بِهِ نُخَادِعُ مَنْ يَرَانَا
وَلَيْسَ الذَّنْبُ يَأْكُلُ حَمَّ ذَنْبٍ
وَيَأْكُلُ بَعْضُنَا بَعْضًا عَيْنَانَا
لَيْسِنَا لِلْخِدَاعِ مُشَوِّكٌ ضَانٍ
فَوَيْلٌ لِلْمُغِيرِ إِذَا أَتَانَا

Kusur bizde iken zamanı ayıplar dururuz. Halbuki bizim dışımızda, zamanda bir kusur yoktur.

Hiçbir kabahati olmayan şu zamanı yereriz. Halbuki zamanın dili olsa o da bizi yerer.

Sahtekarlık ve ikiyüzlülük dünyamız olmuş ve bu şekilde bizi görenleri kandırır dururuz.

Kurt kurdun etini yemez ama biz açıkça birbirimizin etini yemekteyiz.

Kandırmak için koyun postu giyindik. Bize saldırmak için gelenin vay haline!

3.2. Toplumsal Adaletsizlikten Şikâyet

İmam Şâfiî’de sosyal eleştiri bağlamında şikâyet konusunun temel gerekçelerinden biri toplumda değer yargılarının altüst olması, yani ayakların baş, başların ise ayak hâline gelmesidir. Kaderin bir cilvesi olarak bu kıymetsiz kişiler rahat bir yaşam sürerken değerli kimselerin payına düşen ise karın tokluğuna yaşamak olmuştur. Şiirlerinde bu durumu belirgin bir şekilde vurgulayan Şâfiî, aşağıdaki beyitlerinde kıymeti olmayan fakat el üstünde tutulan kimseleri koyun eti yiyen köpeklerle; hak ettiği değeri göremeyen gerçek değer sahiplerini ise açlıktan ölen aslanlara benzeterek şikâyetini ustalıkla dile getirmektedir:³⁴ [Vâfir]

تَمُوتُ الْأُسْدُ فِي الْغَابَاتِ جُوعًا
وَلَحْمُ الضَّأْنِ تَأْكُلُهُ الْكِلَابُ
وَعَبْدٌ قَدْ يَنَامُ عَلَى حَرِيرٍ
وَذُو نَسَبٍ مَقَارِشُهُ التُّرَابُ

Köpekler koyun eti yerken aslanlar ormanda açlıktan ölür.

Soyca asil kimselerin döşeği toprakken, değersiz bir köle ipek çarşafı üzerinde uyuyabilmektedir.

Değer ile değersizliğin zıtlığını işlediği başka bir beyitte teşbihin odağı bu defa kartallara ve sineklere yöneltilmiştir. Yukarıdaki beyitlere benzer şekilde anlam bakımından kartal ve sineklerin

³² Şâfiî, *Divân*, 70.

³³ Şâfiî, *Divân*, 137.

³⁴ Şâfiî, *Divân*, 45.

gerçek hayvanlardan çok toplumdaki tipleri temsil etmesi yönüyle sembolik anlamları olup bu üslup temsili istiare sanatına da güzel bir örneklik oluşturmuştur.³⁵[Kâmil]

أَكَلُ الْعُقَابِ بِقُوَّةٍ جَيْفَ الْفَلَا وَجَنَى الذُّبَابِ الشَّهْدَ وَهُوَ ضَعِيفٌ

Güçlü oldukları halde kartallar çölin leşlerini yerken sinekler zayıflıklarına rağmen balın özünü toplar.

Yukarıdaki beyitte İmam Şâfiî, layık olanların layık olmadıkları şeylerle yetinmek zorunda kalırken hak etmeyenlerin ise en değerli şeylerle ödüllendirilmesinden şikâyet etmekte ve bu durumu sembolik bir dille eleştirmektedir. Dolayısıyla beyit, şikâyet temasının doğrudan ve yoğun şekilde işlendiği örneklerden biri olup sosyal adaletin bozulduğuna dair derin bir feryadı dile getirmektedir. Aynı minvalde bir başka örnek:³⁶[Tavîl]

أَرَى حُمْرًا تَرْعَى وَتُغْلَفُ مَا تَهْوَى وَأُسْدًا جِيَاعًا تَظْمَأُ الدَّهْرَ لَا تُرْوَى

وَأَشْرَافَ قَوْمٍ لَا يَنَالُونَ قُوَّاهُمْ وَقَوْمًا لِقَامًا تَأْكُلُ الْمَنَ وَالسَّلْوَى

Bakıyorum ki eşekler istedikleri otu yiyip semirirken aslanlar aç ve susuz, ömür boyu suya kanmadan yaşıyor.

Kavmin eşrafı rızıkını elde edemezken alçak kimseler kudret helvası ve bildircin eti yiyor.

İmam Şâfiî'nin toplumsal eleştirilerinde en dikkat çekici temalardan biri de paranın insan ilişkilerinde belirleyici bir güç haline gelmesidir. Aşağıdaki beyitlerde daha önce itibarsız olan kişilerin ellerine para geçtiğinde söz sahibi ve itibarlı hâle geldikleri, ancak buna rağmen ne bir faziletle öne çıktıkları ne de gerçek bir erdem sergiledikleri vurgulanmaktadır.³⁷[Vâfir]

وَأَنْطَقَتِ الدَّرَاهِمُ بَعْدَ صَمَتٍ أَنَسًا بَعْدَمَا كَانُوا سُكُوتًا

فَمَا عَظُمُوا عَلَى أَحَدٍ بِفَضْلِ وَلَا عَرَفُوا لِمَكْرَمَةٍ ثُبُوتًا

Para, daha önce sesi çıkmayan nice kimseleri konuşturur oldu.

Fakat onlar ne kimseye hayır için alaka gösterdiler, ne de herhangi bir erdemi bildiler.

3.3. Zalim Sultanlardan Şikâyet

İmam Şâfiî'nin şiirlerinde rastlanan şikâyet konularından biri de toplumdaki adaletin bozulmasına sebep olan zalim sultanlar ve onların çevresidir. Şâfiî, ilim ve izzet sahibi kimselerin geçici menfaatler uğruna sultanların kapısında beklemelerini ağır bir zillet olarak görmektedir. Çünkü bu kapılarda bulunmak öfkelenmelerinde zulmeden, hoşnut olduklarında ise usanıp yüz çeviren bir topluluğun eline kalmak demektir. Dolayısıyla böyle bir ortamda âlimin vakarını ve haysiyetini koruması mümkün değildir. Bu noktada Şâfiî'nin aşağıdaki şikâyetini hem zalim yöneticilerin keyfi tutumlarına hem de toplumdaki değer yargılarının alt üst olmasına yol açan iktidar dalkavuşu sözde âlimlere yönelik olarak okumak mümkündür. Ona göre sultanın kapısına muhtaç olmak yerine yalnızca Allah'a dayanmak, insana gerçek özgürlüğünü ve onurunu kazandırmaktadır.³⁸ [Basîl]

إِنَّ الْمُلُوكَ بَلَاءٌ حَيْثُمَا حَلُّوا فَلَا يَكُنْ لَكَ فِي أَبْوَابِهِمْ ظِلٌّ

مَاذَا تُؤْتِلُ مِنْ قَوْمٍ إِذَا غَضِبُوا جَارُوا عَلَيْكَ وَإِنْ أَرْضَيْتَهُمْ مَلَّوْا

فَاسْتَعْنِ بِاللَّهِ عَنِ أَبْوَابِهِمْ كَرَمًا إِنَّ الْوُقُوفَ عَلَى أَبْوَابِهِمْ ذُلٌّ

Gerçekten de (zalim) sultanlar bulundukları her yerde bir beladırlar. Sakın onların kapılarında bir gölge olmasın.

³⁵ Şâfiî, *Divân*, 101.

³⁶ Şâfiî, *Divân*, 165.

³⁷ Şâfiî, *Divân*, 56.

³⁸ Şâfiî, *Divân*, 118-119.

Öfkelendiklerinde sana zulmeden, hoşnut ettiğinde ise senden usanıp yüz çeviren bir topluluktan ne bekleyebilirsin?

Onların kapılarına muhtaç olmamak için Allah'la yetin çünkü onların kapılarında durmak zillettir.

3.4. Güvenilir Dost Bulamamaktan Şikâyet

İmam Şâfiî'nin şiirlerinde öne çıkan şikâyet temalarından biri de güvenilir dostun azlığıdır. Şair insanın hayat yolculuğunda kendisine omuz verecek, hata ve kusurlarını görmezden gelip onu yaşarken koruyacak ve ölümünden sonra dahi hayırla anacak gerçek dostlara duyulan ihtiyacı dile getirmektedir. Ancak böylesi dostların neredeyse bulunmaz hâle geldiğini, dostluk iddiasına rağmen hakiki güvene dayalı arkadaşlığın son derece nadir olduğunu şu dizelerle vurgulamaktadır:³⁹[Tavîl]

أَحِبُّ مِنَ الْإِخْوَانِ كُلِّ مُوَاتِي	وَكُلِّ عَضِيضِ الطَّرْفِ عَنْ عَثَرَاتِي
يُؤَافِقُنِي فِي كُلِّ أَمْرٍ أُرِيدُهُ	وَيَحْفَظُنِي حَيًّا وَبَعْدَ مَمَاتِي
فَمَنْ لِي بِهَذَا لَيْتَ أَنِّي أَصَبْتُهُ	فَقَاسَمْتُهُ مَا لِي مِنَ الْحَسَنَاتِ
تَصَفَّحْتُ إِخْوَانِي فَكَانَ أَقْلَهُمْ	عَلَى كَثْرَةِ الْإِخْوَانِ أَهْلُ ثِقَاتِ

Severim dostlardan bana yuları, ayıplarımı görmezden geleni.

Her işte benimle aynı isteği paylaşanı, hayattayken de ölümünden sonra da beni koruyanı.

Ah, kimdir bana böyle bir dost? Keşke bulabilseydim... Tüm iyiliklerimi (sevaplarımı) onunla bölüşürdüm.

Kardeşlerimi gözden geçirdim; çok olmalarına rağmen içlerinde güvene layık olanı pek az buldum.

Şâfiî zor zamanlarda güvenilir dost bulamamanın yanında başına bir musibet geldiğinde sevinip bir nimete nail olduğunda kıskançlık gösterenlerden de yakınmaktadır:⁴⁰[Tavîl]

وَلَمَّا أَتَيْتُ النَّاسَ أَطْلُبُ عَنْدهُمْ	أَخَا ثِقَةٍ عِنْدَ ابْتِلَاءِ الشَّدَائِدِ
تَقَلَّبْتُ فِي دَهْرِي رَحَاءً وَشِدَّةً	وَنَادَيْتُ فِي الْأَحْيَاءِ هَلْ مِنْ مُسَاعِدِ
فَلَمْ أَرْ فِيمَا سَاءَنِي غَيْرَ شَامِتٍ	وَلَمْ أَرْ فِيمَا سَرَّنِي غَيْرَ حَاسِدِ

Ne zaman insanlara gidip belâların sınıdığı zor anlarda yanımda olacak güvenilir bir kardeş aradıysam (bulamadım).

Ömrüm boyunca bollukta da darlıkta da nice hâllere sürüklendim ve diriler arasında 'Yardım edecek kimse yok mu?' diye seslendim

Fakat beni üzen şeylerde yanımda yalnızca felaketimle alay edenleri buldum. Beni sevindiren şeylerde ise yanımda ancak kıskananları gördüm.

3.5. Haset, Riya ve İkiyüzlülükten Şikâyet

İmam Şâfiî'nin insanlardan şikâyeti sadık bir dost bulamamakla sınırlı değildir. Onun bu konudaki şikâyetlerine bakıldığında bu şiirlerde zamanın insanların ahlâkî çöküşünün de tasvir edildiği görülmektedir. Öyle ki kimi insanlar başkalarının musibetlerinden gizli bir sevinç duymakta, onların sahip olduğu nimetlerden ise haset ederek rahatsız olmaktadır. Dostlukta vefa arandığında ise ya yapmacık bir yakınlık ya da kısa sürede yüz çevirme görülmektedir. Bu nedenle sözünde durmayan, sır saklamayan, eski dostluğu inkâr eden, menfaat uğruna dostunu yarı yolda bırakan bu tipler,

³⁹ Şâfiî, *Divân*, 58.

⁴⁰ Şâfiî, *Divân*, 71.

Şâfiî'nin beyitlerinde dönemin toplumsal yozlaşmasının birer göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır:⁴¹[Tavîl]

فَدَعُهُ وَلَا تُكْثِرْ عَلَيْهِ التَّاسُفَا	إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَرْعَاكَ إِلَّا تَكَلَّفَا
وَفِي الْقَلْبِ صَبْرٌ لِلْحَبِيبِ وَلَوْ جَفَا	فَفِي النَّاسِ أَتْدَالٌ وَفِي التَّرِكِ رَاحَةٌ
وَلَا كُلُّ مَنْ صَافَيْنَتْهُ لَكَ قَدْ صَفَا	فَمَا كُلُّ مَنْ هَمَّوَاهُ يَهْوَاكَ قَلْبُهُ
فَلَا خَيْرَ فِي خَلٍّ يَجِيءُ تَكَلُّفَا	إِذَا لَمْ يَكُنْ صَفْوُ الْوَدَادِ طَبِيعَةً
وَيَلْقَاهُ مِنْ بَعْدِ الْمَوَدَّةِ بِالْجَفَا	وَلَا خَيْرَ فِي خَلٍّ يَخُونُ خَلِيلَهُ
وَيُظْهِرُ سِرًّا كَانَ بِالْأَمْسِ قَدْ خَفَا	وَيُنْكِرُ عَيْشًا قَدْ تَقَادَمَ عَهْدُهُ
صَدِيقٌ صَدُوقٌ صَادِقُ الْوَعْدِ مُنْصَفَا	سَلَامٌ عَلَى الدُّنْيَا إِذَا لَمْ يَكُنْ بِهَا

Biri sana yalnızca zorlama ve yapmacık bir ilgi gösteriyorsa onu kendi hâline bırak. Ardından fazla üzüлüp hayıflanma.

Çünkü insanlar arasında onun yerine geçecek başkaları vardır. Ayrılıkta da bir huzur bulunur, kalpte ise sevgili cefa etse bile dayanma gücü vardır.

Zira her sevdiğin kişi, seni gönülden sevmez ve her samimiyet gösterdiğin de sana samimi olmaz.

Eğer dostluğunun samimiyeti tabii değilse zorlamayla gelen dostta da hiçbir hayır yoktur.

Aynı şekilde dostuna ihanet eden, samimiyetinden sonra ona cefayla mukabelede bulunan dostta da hiçbir hayır yoktur.

O kişi ki geçmişte yaşanmışlıkları inkâr edip dün gizlediği sırrı bugün açığa vurur.

Doğru sözlü, vaadine sadık ve adaletli bir dost bulunmadığı sürece dünyaya selâm olsun! (Yoksa, böylesi bir dünya yaşanmaya değmez).

İmam Şâfiî şiirlerinde toplumdaki insan ilişkilerinin riyakârlık ve çıkar üzerine kurulu olmasını keskin bir dille eleştirmektedir. Uzaktan bakıldıklarında çiçek gibi görünen bazı insanların aslında diken gibi zarar verici olduklarından, aldatıcı bir yüz ile içlerindeki kötülükleri gizlediklerinden şikâyet etmektedir. Samimiyetsizlik üzerine kurulu bu muâşeret ortamında zaruret insanı bu tip kişilerle beraber olmaya mecbur bırakırsa şair onlara karşı yumuşak olmayı değil bilakis sert bir tutum takınmayı tavsiye etmektedir:⁴²[Basîl]

شَوْكَ إِذَا لَمَسُوا زَهْرًا إِذَا رَمَقُوا	لَمْ يَبْقَ فِي النَّاسِ إِلَّا الْمَكْرُ وَالْمَلَقُ
فَكُنْ جَحِيمًا لَعَلَّ الشَّوْكَ يَحْتَرِقُ	فَإِنْ دَعَتْكَ ضَرُورَاتُ لِعِشْرَتِهِمْ

İnsanlarda artık hilekârlık ve dalkavukluktan başka bir şey kalmadı. Dokunulduklarında diken, uzaktan bakıldıklarında çiçek gibiler.

Zorunluluk seni onlarla beraber olmaya çağırırsa, onlara cehennem ol da belki diken yanar.

İmam Şâfiî'nin insanlarda gözlemlediği riyakârlık ve ikiyüzlülük eleştirisi, özellikle toplum içinde dindar bir görünüm sergileyip yalnız kaldıklarında gerçek yüzlerini ortaya koyan kimseler için de geçerlidir. Aşağıdaki beyitte sahte takva sahiplerinin bu tutumu koyun postuna bürünmüş kurtlara teşbih edilmiştir:⁴³ [Kâmil]

وَإِذَا خَلَوْا فَهُمْ ذَنَابٌ خِرَافٍ	وَدَعَ الَّذِينَ إِذَا أَتَوْكَ تَنَسَّكُوا

⁴¹ Şâfiî, *Divân*, 100.

⁴² Şâfiî, *Divân*, 104.

⁴³ Şâfiî, *Divân*, 102.

Sana geldiklerinde dindarlık taslayanları bırak çünkü yalnız kaldıklarında koyunlara musallat olan kurtlardır onlar.

İmam Şâfiî, toplumda sahte dindarlık ve ilim kisvesi altında sergilenen yozlaşmayı bireysel bir ahlak zaafı olmasının ötesinde geniş kitleleri etkileyen tehlikeli bir fitne olarak görmekte; ahlaksız âlimlerin ve zahitlik taslayan cahillerin, manevi bir arayış içinde olan insanları yanlış yola sürükleyerek büyük bir toplumsal çürüme kaynağı olduklarını vurgulamaktadır:⁴⁴[Tavîl]

وَأَكْبَرُ مِنْهُ جَاهِلٌ مُتَنَسِّلٌ

فَسَادٌ كَبِيرٌ عَالَمٌ مُتَهَتِّكٌ

لِمَنْ يَحْمَا فِي دِينِهِ يَتَمَسَّكُ

هُمَا فِتْنَةٌ فِي الْعَالَمِينَ عَظِيمَةٌ

Ar perdesi yırtılmış, ahlaksız âlimler toplumda büyük bir çürümedir. Ondan da beteri, cahil ama zahitlik taslayan kişidir.

Bu ikisi toplumlarda, onlara uyup da dinini yaşamak isteyenler için büyük bir fitnedir.

İmam Şâfiî, insanlarda gördüğü ikiyüzlülük, samimiyetsizlik ve vefasızlık gibi olumsuz özellikleri dile getirirken özellikle hasetçilerin düşmanlığından yakınmaktadır. Zira diğer düşmanlıkların zamanla dostluğa dönüşme ihtimali taşıdığını belirtirken hasetçinin kökleşmiş kininin ise hiçbir şekilde dostluğa evrilemeyeceğini şu şekilde dile getirmektedir:⁴⁵[Tavîl]

مُدَارَاتُهُ عَزَّتْ وَعَزَّ مَنَاهَا

وَدَارَيْتُ كُلَّ النَّاسِ لَكِنَّ حَاسِدِي

إِذَا كَانَ لَا يُرْضِيهِ إِلَّا زَوَالُهَا

وَكَيْفَ يُدَارِي الْمَرْءُ حَاسِدَ نِعْمَةٍ

Bütün insanlarla geçinmeye çalıştım fakat hasetçimi idare etmek ağır ve bu yeteneğe erişmek çok zordur.

Eğer onu sadece o nimetin yok olması tatmin ediyorsa bir insan sahip olduğu nimete haset eden biriyle nasıl geçinsin?

İmam Şâfiî'nin insanlardan gördüğü ihanet, riya, haset ve vefasızlık gibi kötülükler nedeniyle bir noktadan sonra büsbütün umutsuzluğa kapıldığı görülmektedir. Bu noktada o, artık insanlardan hayır beklemez. Güvenilecek bir dost bulamayınca yalnız kalıp münzevi bir hayat sürmeyi bir çare olarak sunar. Öyle ki, insanların sahte dostlukları ve ikiyüzlülükleri karşısında sadakatleriyle bilinen köpeklerin bile insanlardan daha hayırlı dost olabileceğini dile getirir:⁴⁶[Basîl]

وَلَيْتَنَا لَا نَرَى مِمَّا نَرَى أَحَدًا

لَيْتَ الْكِلَابَ لَنَا كَانَتْ مُجَاوِرَةً

وَالْحُلُقُ لَيْسَ بِهَادٍ شَرُّهُمْ أَبَدًا

إِنَّ الْكِلَابَ لَتَهْدِي فِي مَوَاطِنِهَا

تَبَقَّ سَعِيدًا إِذَا مَا كُنْتَ مُتَفَرِّدًا

فَاهْرُبْ بِنَفْسِكَ وَاسْتَأْنِسْ بِوَحْدَتِهَا

Keşke komşularımız köpekler olsaydı da şimdi gördüklerimizi görmeseydik!

Gerçekten köpekler kendi yurtlarında rehberlik eder ama insanlar ne yol göstericidir ne de kötülükleri sona erer.

O hâlde insanlardan kaçıp kendini kurtar ve yalnızlığı kendine dost edin ki böylelikle tek başına kaldığında mutlu kalasın.

3.6. İlmi Ehil Olmayanlarda Değersizleştirmekten Şikâyet

İmam Şâfiî'nin şiirlerinde dile getirdiği şikâyetlerden biri de ilim ve hikmetin kıymet bilmez kimseler arasında heder edilmesi meselesidir. Aşağıdaki beyitlerde kıymetli söz ve bilgilerin ehil

⁴⁴ Şâfiî, *Divân*, 112.

⁴⁵ Şâfiî, *Divân*, 121.

⁴⁶ Şâfiî, *Divân*, 158.

olmayan kişiler önünde söylenmesinin bir israf olduğunu vurgulayan şair, ilmin ancak onu anlayacak ve taşıyacak kimselere aktarılması gerektiğini salık vermektedir.⁴⁷[Tavîl]

وَأَنْتُمْ مَثَوْرًا لِزَاعِيَةِ الْغَنَمِ أَأَنْتُمْ دُرّاً بَيْنَ سَارِحَةِ الْبَهَمِ
فَلَسْتُ مُضِيْعاً فِيهِمْ غُرَّرَ الْكَلِمِ لَعْمَرِي لَيْنَ ضِيْعَتْ فِي شَرِّ بَلَدَةٍ
وَلَا أَنْتُمْ الدَّرُّ النَّفِيسَ لِلْغَنَمِ سَأَكُنُّمُ عَلَمِي عَنْ دَوِي الْجُهْلِ طَاقَتِي
وَصَادَقْتُ أَهْلًا لِلْعُلُومِ وَلِلْحِكَمِ لَيْنَ سَهْلٍ اللَّهُ الْعَزِيزُ بِلُطْفِهِ
وَلَا فَمَكْنُونٌ لَدَيَّ وَمُكْتَنَمِ بَثْنْتُ مُفِيداً وَاسْتَفَدْتُ وَدَادَهُمْ
وَمَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ وَمَنْ مَنَعَ الْجُهَالَ عِلْماً أَضَاعَهُ

İnci (gibi değerli ilimleri) otlayan koyunların arasına mı saçayım yahut sözüümü koyun çobanına mı dizeyim?

Ant olsun ki şayet en kötü bir beldede yitip gitsem bile yine de onların yanında en kıymetli sözlerimi israf etmem!

Gücüm yettiğince ilmimi cahillerden gizleyeceğim, değerli incileri koyunlara saçmayacağım.

Eğer Allah, lütfuyla kolaylık sağlar da ilim ve hikmet ehli bir topluluğa rastlarsam

Onlara faydalı sözlerimi yayar, onların sevgisini kazanırım. Aksi hâlde ilim bende gizli ve saklı kalır.

Kim cahillere ilmi verirse onu zayi eder, kim de layık olanlardan ilmi esirgerse zulmetmiş olur.

Şâfiî'nin bu beyitleri, Mısır'a geldiğinde bazı meselelerde kendisini sıkıştıran, kaba tavırlar sergileyen İmam Mâlik taraftarlarına yönelik bir sitem olarak söylediği rivayet edilmektedir.⁴⁸ Yukarıdaki dizeler onun ilim ve hikmet anlayışını ortaya koymasının yanı sıra bu kişileri “otlayan koyun” metaforu üzerinden tasvir etmesi, körü körüne taklide ve sığ anlayışa ram olmuş zihinlere sert bir eleştiri niteliği de taşımaktadır.

3.7. Düşünce ve Meşrep Nedeniyle Yaftalanmaktan Şikâyet

İmam Şâfiî'nin şiirinde şikâyetin sadece toplumsal yozlaşma veya kişisel ilişkilerle sınırlı olmadığı; zaman zaman kendi şahsına yöneltilen itham ve haksız suçlamalardan da yakındığı müşahade edilmektedir. Aşağıdaki beyitlerde, Hz. Ali'ye duyduğu muhabbet sebebiyle Rafizilik ile itham edilmesinden yakınırken bu isnadın aslında bir iftira olduğunu dile getirmekte ve Hz. Ali'ye beslediği sevgi nedeniyle Rafizi olarak yaftalanmayı kesinlikle kabul etmemektedir.⁴⁹ [Muḥalle‘u'l-Basît]

مَا الرِّفْضُ دِينِي وَلَا اغْتِقَادِي قَالُوا تَرَفَّضْتَ قُلْتُ كَلَّا
خَيْرَ إِمَامٍ وَخَيْرَ هَادِي لَكِنْ تَوَلَّيْتُ غَيْرَ شَكِّ
فَإِنَّ رَفْضِي إِلَى الْعِبَادِ إِنَّ كَانَ حُبُّ الْوَلِيِّ رَفْضاً

Dediler ki: Râfîzî oldun! Dedim ki: Asla! Rafizilik (Şiîlik) ne dinimdir ne inancımdır.

Fakat şüphesiz ki ben, en hayırlı imamı ve en hayırlı yol göstericiyi dost edindim.

Eğer o veliyi (Hz. Ali'yi) sevmek Rafizilik ise o hâlde benim Rafiziliğim tüm kullara (açıkça ilan edilmiş olsun)!

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü üzere İmam Şâfiî, Şiî olmadığı hâlde Hz. Ali'ye duyduğu muhabbet sebebiyle Rafizilikle itham edilmesinden yakınmaktadır. Şâfiî'nin buradaki şikâyetini, dönemin hâkim ideolojik söyleminin muhalif addedilen söylemleri kolaylıkla heterodoks kategorilere

⁴⁷ Şâfiî'î, *Divân*, 125-126.

⁴⁸ Beyhakî, *Menâkıbu 'ş-Şâfi'î*, 2/72.

⁴⁹ Şâfiî'î, *Divân*, 72.

dâhil etme eğilimine yönelik eleştirel bir tavrın dışı vurumu olarak da değerlendirmek mümkündür. Zira merkezi otoriteyi temsil eden zihniyetin bazı taraftarları, fer'î düzeydeki ayrışmaları dahi tahammülsüzlükle karşılamakta ve en küçük farklılığı bile ötekileştirme vasıtası kılmaktadır. Nitekim başka bir şiirinde İmam Şâfiî, Hz. Ali'ye duyduğu muhabbeti Hz. Fâtıma ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i de zikrederek daha açık bir biçimde dile getirmekte; Ehl-i beyt sevgisinin bazı çevreler tarafından mezhebî bir mensubiyet göstergesi olarak nitelendirilmesini eleştirmektedir:⁵⁰ [Vâfir]

إِذَا فِي مَجْلِسٍ نَذَرُ عَلِيًّا وَسَبَطِيهِ وَفَاطِمَةَ الرَّكِيَّةِ
يُقَالُ نَحَاوَزُوا يَا قَوْمُ هَذَا فَهَذَا مِنْ حَدِيثِ الرَّافِضِيَّةِ
بَرَأْتُ إِلَى الْمُهَيِّمِينَ مِنْ أَنْاسٍ يَرُونَ الرَّفْضَ حُبَّ الْفَاطِمِيَّةِ

*Ali'yi, (Hz. Peygamber'in) iki torununu ve tertemiz Fâtıma'yı andığımız bir mecliste
"Bunu bırakın; bu Rafizilerin söylemidir" derler.*

Ben Rafiziliği Fâtıma'yı sevmek olarak gören insanlardan, her şeyi gözeten Allah'a sığınırım.

3.8. Sevgiye Karşılık Bulamamaktan Şikâyet

İmam Şâfiî'nin şiirlerinde özel hayatına ışık tutan kişisel şikâyetlerin izlerine de rastlamak mümkündür. Aşağıdaki beyitlerinde sevenin sevgisine karşılık bulamaması ve bunun kalpte meydana getirdiği ızdırap, bir musibet olarak telakki edilmiştir. Kaynaklarda bu beyitlerin Mekke'de evlendiği bir kadın yahut bir cariyesi hakkında, biraz da mizahi bir üslup ile söylendiği rivayet edilmektedir:⁵¹[Meczûu'l-Kâmîl]

وَمِنْ الْبَلَاءِ أَنَّ حُجْرَ بَّ وَلَا يُحِبُّكَ مَنْ حُبُّهُ
وَيَصُدُّ عَنْكَ بِوَجْهِهِ وَتُلِحُّ أَنْتَ فَلَا تُعْبُهُ

Belalardan biri de seni sevmediği halde birini sevmen,

Sen ısrar edip ondan vazgeçemediğin halde onun senden yüzünü senden çevirmesidir.

Kaynaklarda yukarıdaki beyitlerin mizahi bir üslupla söylenmiş olması kaydı bu beyitlerin insan doğasının temel gerçekliğine dair içten bir sızlanma ve şikâyet olarak okunmasına engel değildir. Zira sevilenin ilgisizliği sevenin ısrarıyla birleşince, aşkın hem şiddeti gittikçe artan güçlü bir arzu hem de aynı oranda bir ızdırap hâline dönüşmesi izahtan varestedir. Nitekim İmam Şâfiî, başka bir şiirinde kişinin kendisini değil de başkasını seven birine gönül vermesini talihsizliğin en acı tezahürlerinden biri olarak nitelendirerek aynı psikolojik duruma işaret etmektedir:⁵²[Meczûu'l-Kâmîl]

وَمِنْ الشَّقَاوَةِ أَنْ تُحِبَّ وَمَنْ تُحِبُّ يُحِبُّ غَيْرَكَ

Talihsizliklerden biri de senin birini sevmen, sevdiğinin ise senden başkasına gönül vermesidir.

3.9. İyiliğin Başa Kakılmasından Şikâyet

İmam Şâfiî'nin yakındığı kişisel şikâyet konularından bir diğeri de yapılan bir iyiliğin altında ezilme, minnet yükünden duyulan rahatsızlıktır. Şâfiî, bazı insanların cömertlik görüntüsü altında aslında gönül incitici bir tavır takınmalarını eleştirir. Konuya dair, aşağıdaki beyitlerde geçen تَكُونِي ve تَكُونِي kelimelerindeki tam cinas örneği de şairin edebi yetkinliğine dair dikkate değer bir husustur:⁵³[Tavîl]

رَأَيْتَكَ تَكُونِي بِمِيسَمٍ مِنْهُ كَأَنَّكَ كُنْتَ الْأَصْلُ فِي يَوْمٍ تَكُونِي
فَدَعْنِي مِنَ الْمَنْ الْوَحِيمِ فَلَقَمَةً مِنَ الْعَيْشِ تَكُونِي إِلَى يَوْمٍ تَكُونِي

*Görüyorum ki sanki sen var oluşumda asılmışsın gibi, minnetin kızgın demiriyle beni dağlıyorsun.
Hazmı zor iyiliği bırak, zira hayatta bir lokma ekmek, kefenleneceğim güne kadar bana yeter.*

⁵⁰ Şâfiî'î, *Dîvân*, 152.

⁵¹ Şafedî, *el-Vâfi*, 2/126; Şâfiî'î, *Dîvân*, 50.

⁵² Şâfiî'î, *Dîvân*, 111.

⁵³ Şâfiî'î, *Dîvân*, 146.

Bir başka şiirinde yine bu konuya temas eden İmam Şâfiî minnet yükünün insana ağır geldiğini, iyiliğin altında ezilmenin mızrak darbesinden daha acı geldiğini ifade etmekte ve bu nedenle kimsenin minnet yükünü çekmemeyi öğütlemektedir:⁵⁴[Meczûu'l-Kâmil]

مِنَ الْأَنَامِ عَلَيْكَ مَنَّهُ	لَا تَحْمِلَنَّ لِمَنْ يَمُرُّ
وَاصْبِرْ فَإِنَّ الصَّبْرَ جُنَّةٌ	وَاخْتَرْ لِنَفْسِكَ حَظَّهُ
بِأَشَدِّ مِنْ وَقْعِ الْأَسِنَّةِ	مِنْ رَجَالٍ عَلَى الثَّلَا

İnsanlardan sana gelen iyilikleri (minnetleri) sakın yüklenme üzerine.

Kendi payını seç ve sabret; çünkü sabır bir siper, bir koruyucudur.

Zira insanların yaptığı iyilikler sonucu kalplerde meydana gelen minnet acısı, mızrakların darbesinden daha şiddetlidir.

Sonuç

Araştırma, klasik Arap edebiyatı içerisinde çoğu zaman göz ardı edilen şikâyet temasının insani tecrübelerin en samimi şekilde ifadesi noktasında aslında ne denli köklü bir tema olduğunu İmam Şâfiî'nin beyitleri üzerinden ortaya koymaktadır. Câhiliye şiirinde çoğu zaman doğrudan dehre yöneltilen şikâyet teması coğrafya ve zaman farklılığına rağmen ayrılık, vefasızlık, zulüm vb. konularla Arap şiirinde tarih boyunca yerini almıştır. Şâfiî'nin şikâyet konulu beyitlerine genel olarak bakıldığında muhatabın bizzat insanlar ve onların ahlâkî zaafı olduğu görülmüştür. Bu minvalde toplumsal adaletsizlik, zalim sultanlar ve onların kapısında kul köle olmuş âlimler, ilmin ehil olmayanlarda değersizleştirilmesi, düşünce ve meşrep nedeniyle yaftalanmak, haset, riya ve ikiyüzlülüğün beşerî ilişkilere yön vermesi, iyiliğin başa kakılması gibi şikâyet konularının onun dizelerinde tebellür etmesi, yaşadığı toplumda müşahade ettiği olumsuzluklara karşı güçlü bir sosyal ve ahlâkî eleştiri niteliği taşımaktadır.

Şâfiî'nin şikâyet temalı şiirleri aynı zamanda yol gösterici ve uyarıcı bir karakter taşır. O, toplumsal çözümleri yalnızca eleştirmekle yetinmeyip insanları doğruluk, samimiyet ve vefa gibi erdemlere de çağırır. Örneğin güvenilir dost bulamamaktan yakınırken hakiki dostun vasıflarını da betimleyerek ideal bir insan ilişkisi modeli sunar ya da zalim sultanların kapısında bekleyen âlimleri eleştirirken ilmin ancak vakarla değer kazandığına vurgu yapar. Böylelikle şiir onda salt bir his veya duygu aktarımı olmaktan çıkıp toplumsal ıslahın bir aracı hâline gelir.

Şâfiî'nin beyitleri, onun şahsiyetini de yansıtan bir aynadır. Dostluk ve vefaya gösterdiği hassasiyet, ilmin izzetini korumadaki titizliği, doğruluk ve samimiyet temelinde inşa ettiği karakteri, onun şiirlerinde berrak bir şekilde görünür. Buna mukabil çıkarıcı, riyakâr ve ilkesiz tutumlar sergileyen kimseler ise en fazla rahatsızlık duyduğu karakter tipleri olarak karşımıza çıkar.

Sonuç olarak İmam Şâfiî'nin şikâyet temalı şiirleri hem bireysel hem de toplumsal düzeyde yaşanan sorunlara ışık tutarken aynı zamanda dönemin sosyal yapısını ve değerler dünyasını anlamamız için kıymetli ipuçları sunmaktadır. Onun beyitleri, edebî bir ürün olmanın ötesinde ahlâkî bir duruşun ve samimi bir şahsiyetin kelimelere bürünmüş hâlidir. Bu nedenle Şâfiî'nin şikâyet şiirleri, klasik Arap edebiyatı ve İslâm düşünce tarihi açısından hem edebî hem de fikrî bir değer taşımaktadır. Ayrıca günümüz için de müşterek insani tecrübelerin dile gelmiş hâli olarak önemini korumaktadır. Dolayısıyla, bir şairin hem şahsiyetini hem de içinde bulunduğu toplumun yapısını anlamak bakımından şikâyet temalı şiirlerin daha yoğun ve dikkatli bir şekilde incelenmesi, edebiyat araştırmalarına derinlik kazandıracak önemli bir yaklaşım olacaktır.

⁵⁴ Şâfiî, *Divân*, 138-139.

Kaynakça

- Abdulcebbâr, Abdullah - Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im. *Kışşatu'l-edeb fi'l-Hicâz fi'l-'asri'l-câhilî*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1980.
- 'Abdülhâfiz, Salâh. *ez-Zemân ve'l-mekân ve eşeruhumâ fi hayâtî's-şâ'iri'l-câhiliyyi ve şî'rih*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982.
- Ahter, Yâsemîn. *eş-Şekvâ fi's-şî'ri'l-'arabî fi'n-nısfî'l-evvel mine'l-karnî'l- 'ısrîn*. İslamabad: el-Câmi'atü'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyye Külliyyetü'l-Lügatî'l-'Arabiyye, Doktora Tezi, 2010.
- Algunied, Mahmoud - Dersevi, Sehil. "el-Mevdû'âtu's-şî'riyyeti's-şâi'a fi dîvânî'l-İmâmî's-Şâfi'î". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 476-493.
- Arslan, Adnan. "İmam-ı Şâfiî'nin Divanında Bir Söz Sanatı Olarak Teşbih-i Zımnî". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020), 61-74. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.657639>.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânü'l-Me'ânî*. thk. Ahmed Hasan Besec. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkıbu's-Şâfi'î*. thk. es-Seyyid Ahmed Şakar. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.
- Bilgehan, İzzettin. "Arap Diline Can Veren Panayır: Mirbed". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (2025), 185-206. <https://doi.org/10.18505/cuid.1624321>.
- Bilgehan, İzzettin. *Yemen Arap Edebiyatı Emir San'ânî Divanı*. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Cemîl Buseyne. *Dîvânü Cemîl Buseyne*. thk. Beşîr Yemût. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1934.
- Çelik, Taha. "'Dehre Sövmeyiniz...' Rivayeti Çerçevesinde Zaman Algısı". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. Ed. Bilal Kuşpınar. 1/67-81. İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016.
- Dehhân, Sâmî. *Funûnu'l-Edebi'l-'Arabî el-Fennu'l-Ğinâ 6 el-Hicâ*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1982.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *Dîvânü'l-Hamâse*. thk. Abdülmün'im Ahmed Sâlih. Bağdat: Dâru'r-Raşîd, 1980.
- Ebü'l-'Atâhiye, Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd. *Dîvânü Ebi'l-'Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1986.
- Emîl Bedî', Ya'kûb. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'ilmî'l-'arûd ve'l-kâfiye ve funûnu's-şî'r*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1991.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî - Mahmûd Ferec el-'Ukde. 16 Cilt. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısrîyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003.
- Gündüz, Muhammed Mubarek. "İtikadî Sorunlara Şiirsel Bir Cevap: İmam Şâfiî'nin Divanı'nda İnanç Konuları". *Batman Akademi Dergisi* 8/2 (2024), 229-251. <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1580289>.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. Ahmed Ferîd Rıfâ'î Bek. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'mûn, 1938.
- Hansâ, Ümmü 'Amr Tûmâdır binti 'Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd. *Dîvânü'l-Hansâ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 2004.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Ali. *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*. thk. İhsan Abbâs - Bekr Abbâs. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.
- İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrevânî. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- İmru'u'l-Kays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris. *Dîvânü İmri'i'l-Kays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fađl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 5. Basım, 1958.
- Keskin, Mustafa. "İmam Şâfiî'nin Şiirlerinde Kuran'dan İktibas". *İslami İlimler Dergisi* 18/1 (2023), 229-249.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî. *Nağdu's-şî'r*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1995.
- Şafedî, Salâhuddin Halil b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2000.

- Samancı, Yusuf Sami. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Sâmerrâî, Yûnus. “Zâhiratu’l-muqatta‘ât fi’ş-şî‘ri’l-‘abbâsî”. *Mecelletü Âdâbi’l-Müstensiriyye* 8 (1984).
- Şâfi‘î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *Dîvânu’l-İmâmî’ş-Şâfi‘î*. thk. Emîl Bedî‘ Yakup. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1996.
- Şâfi‘î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *Dîvânu’ş-Şâfi‘î*. thk. Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî. Kahire: Mektebetu’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 2. Basım, 1985.
- Şâfi‘î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *Dîvânu’ş-Şâfi‘î*. thk. Mücahid Mustafa Behçet. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1999.
- Şehrî, Zâfir b. Abdillâh. *eş-Şekvâ fi’ş-şî‘ri’l-‘arabiyyi hattâ nihâyeti’l-karnî’s-sâlisî’l-hicrî*. Mekke: Câmî‘atü Ümmî’l-Kurâ Külliyyetü’l-Lügati’l-‘Arabiyye Kısmü’d-Dirâsâtî’l-‘Ulyâ, Doktora Tezi, 1990.
- Şensoy, Sedat - Küçüksarı, Mücahit. “İbn Şeref el-Kayravânî’nin Şiirlerinde Şikâyet Teması”. *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2019), 1-19.
- Şentemerî, el-A‘lem. *Şi‘ru Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 3. Basım, 1980.
- Ṭarâfe b. el-Abd. *Dîvânu Ṭarâfe b. el-Abd*. thk. Mehdî Muhammed Nâsirüddîn. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 2002.
- Tekin, Ahmet - Lewend, Ali. “Şâfi‘î’nin Şiirlerinde Lafzî Güzelleştiren Sanatlar”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 301-322.
- Yavaş, Fatih. “Doğaçlama Şiir Söyleme Becerisi Olarak Arap Şiirinde İcâze”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (2024), 350-369. <https://doi.org/10.18505/cuid.1413113>.
- Yavaş, Fatih. *Şair Olarak Muhyiddin İbnü’l-Arabî*. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Yeniceli, Kenan. *eş-Şâfi‘î’nin Edebî Yönü ve Dîvân’ının İncelenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yeniceli, Kenan. “İmam Şâfi‘î’nin Şiirlerinde Ahlâkî Değerler”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 91 (2022), 315-334.
- DOI : 10.29228/JASSS.63068.
- Yılmaz, İbrahim. “İmam Şâfi‘î Divânında Geçen Başlıca Şiir Temaları”. *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 303-319.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. thk. Abdüşşabûr Şâhîn. 40 Cilt. Kuveyt: Matba‘atu Hukûmeti’l-Kuveyt, 2001.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

cuid.cumhuriyet.edu.tr

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Meaning, Value and Scope of the Term “Less Weak” (Da’f Yasir) within the Framework of the Phenomenon of Weak Hadith

Cemal Ağırman^{1,a,*}

¹ Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Hadith Sivas/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 22/05/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

Within the axis of *maqbul* (accepted) and *mardud* (rejected), *ahadith*—which are divided into the categories of *shahih*, *hasan*, and *da’if*—are further separated into different degrees within each of their own groups. The primary objective of this study is to determine on an *usuli* (methodological) basis the semantic scope, conceptual boundaries, and actionability of the term “*da’f yasir*” (slight weakness), which occupies a critical position within the degrees of *da’if* *hadith* due to the equal probability of acceptance and rejection inherent in its nature. It is observed that studies dealing with *da’if* *hadith* generally discuss the subject along the lines of its definition, the ruling on acting upon it, the areas of its implementation, and the methods of its support; however, it is observed that the nature and limits of the concept of *da’f yasir* regarding its actionability have not been sufficiently addressed. Furthermore, it is observed that in some of these studies, a rather lenient (*mutasahil*) approach is taken concerning the types of *da’if* *hadith* subjected to support, and a flawed perception is formed as if every type of weakness could be compensated for by the abundance of *asanid* (chains of transmission). In this study, where an inductive method is employed through identification and evaluation, fundamental *usul al-hadith* books, their commentaries, and the *jarh wa-ta’dil* literature have been taken as primary reference sources. The classification of a *hadith* as *da’if* depends either on an interruption (*inqita’*) in its *sanad*, a cause for impugnement (*ta’n*) of its *rawi*, or the condition of its *matn*. While defects that impair the *’adala* (integrity) of the *rawi* are generally not tolerated as they are volitional choices, defects related to *dabt* (precision) -especially those concerning memory- are considered innate and natural, and thus their compensation is seen as possible. *Da’f yasir*, precisely at this point, expresses those *dabt*-related defects that are generally remediable or specific *sanad* interruptions such as *mursal* and *mudallas*. This is because the *irsāl* of a *thiqa* (trustworthy) *tābi* ʿ, or *tadlis al-shuyukh* (the practice of concealing the identity of teachers), which is considered milder among the types of *tadlis*, does not inherently contain a severe weakness. In contrast, it is emphasized that in cases of *inqita’* in the middle part of the *sanad*, since the *jahala* (unknown status) of the omitted *rawi* persists, such interruptions are not amenable to reinforcement and cannot be evaluated within the scope of *da’f yasir*. These types of slightly weak narrations, which cannot be accepted as *ma’mul bih* (acted upon) on their own, require another narration at their own level or stronger. Because they are equally liable to acceptance and rejection, their weakness can be eliminated when they gain reliability through external support such as a *mutābi*ʿ (corroborator), a *shāhid* (witness), being subject to the practice of scholars, *talaqqī bi’l-qabūl* (reception with acceptance), or the testimony of the Qur’ān. Thus, by understanding that their origins are *maḥfūz* (preserved), these narrations are elevated to the rank of *hasan li-ghayrih* and constitute the lowest degree of *ma’mul bih* *hadith*. The fundamental conclusion reached as a result of the investigations is that not every weakness can be eliminated through a *mutābi*ʿ and *shāhid* or through the multiplicity of *ṭuruq* (routes). Specifically, it has been determined that narrations harboring defects of *’adala* such as *kidhb* (lying), *muttāham bi’l-kidhb* (accused of lying), and *fiṣq* (transgression), or containing severe weakness such as *munkar* (denounced) and *matruk* (abandoned), cannot become *maqbul* through a multiplicity of *ṭuruq*; on the contrary, the multiplicity of *ṭuruq* will only increase their weakness. As a result, this article aims -contrary to the lenient approaches discussed in studies concerning the actionability of *da’if* *hadith*- to draw the technical boundaries of the concept of *da’f yasir* with precise lines, to reveal that it is a controlled reinforcement mechanism, and to prove the actionable value of the original weakness that is eligible for reinforcement.

Keywords: Hadith, Weak, Da’f yasir, Less weak, *Ma’mul bih*.

Zayıf Hadis Olgusu Çerçevesinde Az Zayıf (Da‘f Yesîr) Tabirinin Anlamı, Değeri ve Kapsamı

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 22/05/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Makbûl ve merdûd ekseninde *sahîh*, *hasen* ve *zayıf* kategorilerine ayrılan hadislerin her bir grubu kendi arasında da farklı derecelere ayrılır. Çalışmanın temel amacı, zayıflığa sebep olan durumların farklılığına bağlı olarak zayıf hadis mertebeleri içerisinde kabul ve redde aynı derecede ihtimali olması hasebiyle kritik bir konumda bulunan "da‘f yesîr" (az zayıf) tabirinin anlam alanını, kavramsal sınırlarını ve amel edilebilirliğini usûlî bir zeminde belirlemektir. Zayıf hadisi ele alan çalışmalarda konunun genel olarak *tanımı*, *amel etmenin hükmü*, *amel etme alanları* ve *desteklenme yolları* ekseninde tartışıldığı; ancak amel edilebilirlik açısından da‘f yesîr kavramının mahiyeti ve sınırları üzerinde kâfi düzeyde durulmadığı müşahade edilmektedir. Bununla beraber söz konusu çalışmaların bazılarında desteklenmeye konu edilen zayıf hadis çeşitlerinde oldukça mütesâhil davranıldığı, adeta her türlü zayıflığın sened çokluğu ile telafi edilebileceği gibi hatalı bir algının oluştuğu görülmektedir. Tespit ve değerlendirme şeklinde tümevarım yöntemiyle hareket edilen bu çalışmada, birinci derecede başvuru kaynakları olarak temel hadis usulü kitapları, şerhleri ve cerh-ta‘dîl literatürü esas alınmıştır. Bir hadisin zayıf kabul edilmesi ya senedinin inkıtâna veya râvisinin ta‘n sebebine yahut metnin durumuna bağlıdır. Râvinin adaletini zedeleyen kusurlar genellikle iradî tercihler olduğu için tolere edilmeye imkân tanımazken, zapta yönelik kusurlar -özellikle hafızayla ilgili olanlar- fitrî ve tabîî kabul edildiğinden telafisi mümkün görülmektedir. Da‘f yesîr, tam da bu noktada, genellikle giderilmesi mümkün olan zapta yönelik kusurları veya mürsel ve müdelles gibi spesifik sened kopukluklarını ifade etmektedir. Zira sika bir tâbiînin irsâli veya tedlîs türleri arasında daha hafif kabul edilen şüyûh tedlîsi, mahiyeti gereği ağır bir zayıflık barındırmaz. Buna mukabil, senedin ara kısmındaki inkıtâ durumlarında düşen râvinin mechûliyeti devam edeceği için bu tür kopuklukların takviyeye müsait olmadığı ve da‘f yesîr kapsamında değerlendirilemeyeceği vurgulanmıştır. Tek başlarına ma‘mûlün bih kabul edilemeyen bu nevi az zayıf rivayetlerin, kendi düzeylerinde veya daha güçlü başka bir rivayete ihtiyaçları vardır. Kabul ve redde aynı derecede ihtimalli oldukları için mütâbî‘, şâhid, âlimlerin ameline mazhar olmak, telakki bi‘l-kabûl veya Kur‘an‘ın şهادeti gibi dıştan bir destekle güvenilirlik kazandıklarında zayıflıkları giderilebilmektedir. Böylece bu rivayetler, asıllarının mahfuz olduğu anlaşılacak hasen li-gayrihî mertebesine yükselmekte ve ma‘mûlün bih hadisin en alt derecesini teşkil etmektedirler. Yapılan incelemeler neticesinde ulaşılan temel sonuç; mütâbî‘ ve şâhid yoluyla veya tarik çokluğuyla her zayıflığın giderilemeyeceğidir. Özellikle kizb, müttehem bi‘l-kizb ve fîsk gibi adalet kusuru barındıran yahut münker, metrûk gibi şiddetli zayıflık içeren rivayetlerin, tarik çokluğu ile makbul olmayacağı, tarik çokluğunun onların ancak zayıflığını artıracakı tespit edilmiştir. Netice itibarıyla bu makale zayıf hadislerle ilgili yapılan çalışmalarda amel edilebilirliği konusunda bahis konusu edilen mütesâhil yaklaşımların aksine da‘f yesîr kavramının teknik sınırlarını kesin hatlarla çizmeye, onun kontrollü bir takviye mekanizması olduğunu ortaya koymaya ve takviyeye elverişli asıl zayıflığın amel edilebilir değerini ispat etmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zayıf, Da‘f Yesîr, Az Zayıf, Ma‘mûlün bih.

^a



agirman@cumhuriyet.edu.tr



0000-0002-8757-9515

Citation / Atıf: Ağırman, Cemal. "Zayıf Hadis Olgusu Çerçevesinde Az Zayıf (Da‘f Yesîr) Tabirinin Anlamı, Değeri ve Kapsamı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 165-184. <https://doi.org/10.18505/cuid.1864216>

Giriş

İşitmeye veya gözleme dayalı nakledilen haberin doğruluk derecesi birinci derecede haberi nakledenin duyduğu sözü veya gözlemlediği olayı doğru ve eksiksiz bir şekilde belleyip bellemediğine ve bunu olduğu gibi nakledip etmediğine bağlıdır. Duyulan söz veya müşahade edilen olay vuku bulduğu anda olduğu gibi yazı ile kayda geçirilmemişse nakletme ihtiyacı duyulduğunda nakleden kişi hıfzettiği kadarını ancak nakledebilir. Şayet bu bilgi kayda geçirilmiş ve korunmuşsa tarihi yolculuk serüveninde birtakım müdahalelere uğrayıp uğramadığı da söz konusudur. Bilginin doğru aktarımında beşerî zaafıların yanı sıra bazen kişisel kabul ve tercihlerin de etkili olduğu görülür. Bu sebeple haberin doğruluğunun tespit ve kabulünde doğal olarak birtakım kural ve ölçütlerin dikkate alınması kaçınılmazdır. Konu sünnetin yazılı belgeleri olan hadisler olunca İslam âlimlerinin ilk günden beri olaya gösterdiği hassasiyet inkâr edilemez bir gerçekliktir. Zira dini referansların ikinci kaynağı olan sünnet verilerini nakletmek herhangi bir haberi nakletmek gibi değildir.¹ Samimi her Müslüman bunun sadece dünyevî değil uhrevî sorumluluğunun da olduğu bilincindedir.² İlgili sorumluluğun ifasında haberin kaynağına aidiyetini tespit için *râvi*, *metin* ve *isnat* ekseninde kabul veya redde götürecek kurallardan ibaret olan hadis usûlü ilmi geliştirilmiştir.³ Bu ilmin birinci derecedeki hedefi peygamberden sadır olan haberlerin gelecek nesillere doğru aktarılmasını sağlayacak kural ve yöntemleri tespit etmektir.⁴ Her râvinin naklettiği haberin muhatapta uyandırdığı doğruluk derecesi elbette aynı değildir. Haberin kabul edilebilir parametreleri çerçevesinde en üstten en alta doğru dört tür ma'mûlün bih hadis belirlenmiştir.⁵ Ancak bu dereceleri tayin eden vasıf ve durumların tezahürünü doğru ve isabetle tespit etmek pek kolay değildir. Bu tespiti etkileyen *râvi* boyutu olduğu gibi *değerlendirenler* (*münekkit*) boyutu da vardır. Hadislerin sıhhat değerlendirmeleri sübjektif ve genellikle râvi eksenli olduğu için râvilerin durumlarını etkileyen pek çok değişik faktör vardır. Gerek hâfızada gerek yazılı olarak bilgiyi olduğu gibi muhafaza edip gelecek nesillere aktarmada şahsî gayretlerin yanı sıra hafıza gücü veya unutkanlık gibi biyolojik faktörlerin de etkisi vardır. Bu durumlar ister istemez aktarılan bilginin güvenilirlik derecesini de farklılaştırmaktadır. Dolayısıyla bir hadisin dikkate alınmasında ilgili durumların göz önünde bulundurulması elzemdir.

Zayıf hadisin dereceleri farklı olduğu ve ilk dönemlerde bazı derecelerine farklı anlamlar (hasen gibi) yüklendiği için zayıf olarak vasıflanan her hadis mutlak manada amel dışı bırakılmamıştır. Bu sebeple zayıf hadislerle amel etme meselesi tarihte olduğu gibi günümüzde de müstakil kitap, tez ve makale türü çalışmaların konusu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Zayıf hadisi konu alan çalışmalar oldukça fazladır. İlgili bütün çalışmalardan bahsetmek elbette mümkün değildir. Ancak önemli olanların bazılarını yer vermek yerinde olacaktır.

Zayıf hadis Muhammed Avvâme'nin *Hükmü'l-'amel bi'l-hadîsi'z-za'îf*,⁶ Abdülkerîm el-Hudayr'ın *el-Hadîsü'z-za'îf ve hükmü'l-ihcâcî bih*,⁷ Murtazâ ez-Zeyn Ahmed'in *Menâhicü'l-muhaddisîn fî takvîyeti'l-ehâdîsi'l-hasene ve'd-da'îfe*⁸ adlı kitap; Sâcid Mahmûd Feyyâz'ın "*Hükmü'l-ihcâc bi'l-ehâdîsi'z-za'îfe*",⁹ Yusuf Acar'ın "*Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle*

¹ Hucurât 49/6.

² Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2009), "İlim", 7.

³ Muhammed b. Muhammed Ebû Şühbe, *el-Vasît fî 'ulûmi ve mustalahi'l-hadîs* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 30; Nûreddîn İtr, *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1981), 34; Mahmûd et-Tahhân, *Teyssîru mustalahi'l-hadîs* (b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 2004), 10, 11, 17.

⁴ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*, thk. Fehd es-Süleyman (b.y.: Dâru's-Süreyyâ, 2003), 11; İtr, *Menhecü'n-nakd*, 34, 483.

⁵ Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Abdullâh er-Rühaylî (Riyad: Matbaatü Sefir, 1422), 67, 205.

⁶ Muhammed Avvâme, *Hükmü'l-'amel bi'l-hadîsi'z-za'îf* (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 2017).

⁷ Abdülkerîm b. Abdullâh el-Hudayr, *el-Hadîsü'z-za'îf ve hükmü'l-ihcâcî bih* (Riyad: Dâru'l-Minhâc, 1425).

⁸ Murtazâ ez-Zeyn, *Menâhicü'l-muhaddisîn fî takvîyeti'l-ehâdîsi'l-hasene ve'z-za'îfe* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994).

⁹ Sâcid Mahmûd - Muhammed Feyyâz, "*Hükmü'l-ihcâc bi'l-ehâdîsi'z-za'îfe*", *Tehzîbu'l-Efkâr* 2/2 (Temmuz-Aralık 2015), 131-145.

Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni”,¹⁰ Fethullah Yılmaz'ın “*Zayıf Hadisi Makbul Kılan Unsurlar*”,¹¹ Abdurrahman Yılmaz'ın “*Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri*”,¹² Muhammed Re'fet Sa'îd'in “*el-Hadîsü'd-da'îf: Hükmü rivâyetihi ve'l-'amelî bih*”¹³ adlı makalelerin yanı sıra daha başka kitap, tez ve makale türü çalışmalarda da ele alınmış; isimlerinden de anlaşıldığı gibi konu genel olarak *zayıf hadisin tanımı, amel etmenin hükmü, amel etme alanları ve desteklenme yolları* ekseninde tartışılmış; ancak amel edilebilirlik açısından daha çok hasen li-gayrihî olan hadislerle ilişkilendirilen *da'f yesîrin* kavramı olarak karşılığı ve değerinden bahsedilmemiştir. Bununla beraber söz konusu çalışmaların bazılarında desteklenmeye konu edilen zayıf hadis çeşitlerinde de oldukça mütesâhil davranılmıştır. Biz bu çalışmamızda desteklenmeye konu edilecek *da'f yesîrin tanımı ve sınırlarını belirlemeye* çalışacağız. Tespit ve değerlendirme şeklinde tümevarım yöntemi ile hareket edilecek olan bu çalışmada birinci derecede başvuru kaynaklarımız hadis usûlü kitapları ve şerhleridir. Daha sonra cerh ve ta'dîl kitapları gelmektedir. Öncelikle bazı kavramlara yer vermenin konunun anlaşılması açısından isabetli olacağı düşünmekteyiz.

1. Ma'mûlün bih Olan Hadisler

Güvenilirlik açısından makbûl ve merdûd olmak üzere iki kısma ayrılan hadisler genel olarak *sahih, hasen* ve *zayıf* kategorilerine ayrılır. Her birinin kendi arasında da farklı dereceleri vardır. Makbul hadislerin başında *sahîh li-zâtihi* gelir.

1.1. Sahih Li-zâtihi

Güvenilirlik açısından âhâd haberin en üst derecesi olan *sahih li-zâtihi*,¹⁴ hadisi nakleden râvilerin adalet yönünden yalan söylemedikleri, haberi en üst düzeyde doğru belleyip doğru naklettikleri kanaatini uyandıran kimselerin naklettiği hadistir. Râvinin *sika* olarak ifade edilen vasfı kazanabilmesi için güçlü ezber kabiliyeti ve yazılı bilgiyi koruma hassasiyetinin yanı sıra farzları ifa etme ve haramlardan kaçınma (fisktan beri olma) duyarlılığına da sahip olması;¹⁵ ayrıca onu yalan konuşmaya sevk eden veya meylettiren bireysel ve mezhebî kabullerinin de bulunmaması gerekir. Buna göre Ehl-i sünnet çizgisi dışında imanını zedeleyen herhangi bir kabulünün olmayıp farzları yerine getiren ve haramlardan kaçınan her râvi adalet sahibi kabul edilir.¹⁶ Farzları ifa etme, haramlardan kaçınma (fisk sebeplerinden uzak olma) duyarlılığı olmayan bir râvi, yalan konuşma haramını da işleyebilir ihtimalinden dolayı adalet vasfını kaybeder. Hafızası doğuştan zayıf olan, doğuştan güçlü olup sonradan hafıza kaybına uğrayan veya hafızası güçlü olduğu halde haberi iyi koruyamayan bir râvi de zapt vasfını kaybeder.¹⁷ Bunlar râvinin durumu ile alakalı olan hususlardır. Söz konusu durumlara ilâve olarak haberin senedinin muttasıl olması, naklettiği metnin şaz ve illetli olmaması gerekir. Bu şartların bir kısmı raviye yönelik iken bir kısmı da metne yöneliktir. Görüldüğü gibi hadisin sıhhatini belirleyen yegâne unsur râvi ya da senet değildir. Metnin de daha sika râvilerin naklettiklerine aykırı olmaması, naklin veya râvinin güvenilirliğini zedeleyen gizli bir kusurun bulunmaması gerekir. İbn Hacer (öl. 852/1449), bütün bu şartları taşıyan hadisi “Adalet ve zapt sahibi râvilerin yine kendileri gibi adalet ve zapt sahibi ravilerden muttasıl bir senetle şaz ve illetli olmaksızın naklettikleri hadis” tanımıyla dile getirmektedir. Râvi ve senet bütün bu vasıfları bizâtihi

¹⁰ Yusuf Acar, “Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni”, *NEÜİFD* 37/37 (Şubat 2014), 41-70.

¹¹ Fethullah Yılmaz, “Zayıf Hadisi Makbul Kılan Unsurlar”, *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/12 (2019), 47-61.

¹² Abdurrahman Yılmaz, “Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (Aralık 2022), 311-337.

¹³ Muhammed Re'fet Sa'îd, “el-Hadîsü'z-za'îf: Hükmü rivâyetihi ve'l-'amelî bih”, *Mecelletü Merkezi Buhûsi's-Sünne ve's-Sîre* 8 (1995), 211-252.

¹⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 67.

¹⁵ Muhammed b. İbrâhîm el-Hamevî İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fî muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406), 63; Abdurrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *et-Tebîr ve't-tezkire fî 'ulûmi'l-hadîs*, thk. ed-Dâiz el-Feryâtî (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1428), 1/117; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *ed-Dîbâcü'l-müzehheb fî mustalahi'l-hadîs*, thk. Hasan el-İnbâbî (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1931), 49.

¹⁶ Cürcânî, *ed-Dîbâcü'l-müzehheb*, 49; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 69, 205.

¹⁷ Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. İsâm Seyyid, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1997), 4/722.

bünyesinde eksiksiz taşıyorsa nakledilen bu hadis, “kendinden sahih” anlamında *sahih li-zâtihi* adını alır.¹⁸

1.2. Sahih Li-gayrihi

Sahih li-gayrihi, en yüksek kabul vasfını haiz olmamakla beraber yine de teorik olarak sıhhatinden şüphe edilmeyen hadislerdir. Râvisinin zaptı hafif eksik olmanın dışında *sahih li-zâtihi* hadisin şartlarını aynı şekilde taşıyan hadis *hasen li-zâtihi* adını alır. Bu tanım, tek senetli bir rivayet için söz konusudur. Eğer *hasen li-zâtihi* olan bir hadis aynı seviyede başka bir tarikle rivayet edilirse bu hadis *sahih li-gayrihi* derecesine yükselmiş olur.¹⁹ Bu vasfı dışardan bir destekle kazandığı için *sahih li-gayrihi* adını almaktadır. Burada *sahih li-gayrihi* hadisin *hasen li-zâtihi* derecesinde iki farklı tarikle rivayet edilmesi söz konusudur. Dolayısıyla *sahih li-gayrihi* birden fazla tarikle gelen *hasen li-zâtihi* hadistir. Sahih li-zâtihi ile li-gayrihi arasındaki fark li-zâtihinin sahihlik şartlarını zatında, li-gayrihinin ise dışardan bir destekle taşıyor olmasıdır.²⁰

1.3. Hasen Li-zâtihi

Hadis ilminde *hasen* meselesi önemli bir konudur. Sahih ile zayıf arasında bir konum teşkil ettiği için tespit ve tayini kolay değildir. Aslında zorluk, *hasen li-zâtihi* değil temelde zayıf olan *hasen li-gayrihi*nin tespit ve tayinindedir. *Hasen li-zâtihi*, ifade edildiği gibi râvilerinden birinin zaptı hafif eksik (*hafîfu’z-zabt*) olmakla beraber sahihin diğer bütün şartlarını bünyesinde taşıyan hadis demektir.²¹

1.4. Hasen Li-gayrihi

Hasen li-gayrihi, zayıf ile *hasen li-zâtihi* arasında orta bir dereceye sahip olduğu için ma‘mûlün bih olan hadislerin tespitinde en çok zorlanılan hadis çeşididir. Zira bir alt derecesi olan zayıf hadis ile bir üst derecesi olan *hasen* hadise eşit mesafede olduğu için tabii olarak bir şeyin ortasını tespit etmek her zaman kolay olmamaktadır. Zira bu türden hadislerin zayıf olma ihtimali olduğu gibi *hasen* olma ihtimali de vardır. Bu sebeple bazı âlimler *hasen li-gayrihi*nin mahiyeti ve tanımına itiraz etmiş,²² onu farklı şekillerde tanımlamışlardır.²³ Dolayısıyla *hasen li-gayrihi* aslında az zayıf olan bir hadis çeşididir.²⁴ Aynı düzeyde başka bir tarik ile rivayet edilmiş olmasıyla zayıflıktan bir üst dereceye yükselmesi söz konusudur.²⁵ Temelde zayıf olan bu hadis başkasının desteği ile bu dereceye ulaştığı için *hasen li-gayrihi* adını almaktadır. Bu sebeple bazı âlimler temelde zayıf olup başka bir tarikle desteklenen böyle bir hadise mutlak olarak *hasen* ismini vermede tevakkuf etmişlerdir.²⁶

2. Zayıf Hadis ve Dereceleri

Zayıf hadis tek başına hükme medar olamayan (gayri ma‘mûlün bih) bütün hadis çeşitlerini içine alan, kapsamı geniş bir kavramdır. Kimisi râvinin kimisi de haberin nakledilme durumuna bağlı olarak zayıf olma sebeplerinin farklı olması gibi dereceleri de farklıdır.

¹⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 67.

¹⁹ İbn Hacer, *Nuhbetü’l-fiker*, 4/722.

²⁰ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 78.

²¹ Muhammed b. İsmâil es-San‘ânî, *İsbâlu’l-matar ‘alâ Kasabî’s-sükker*, thk. Abdulhamîd b. Sâlih (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 234; a.mlf., *Tavzîhu’l-efkâr li-me‘ânî Tenkîhi’l-enzâr*, thk. Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/168.

²² İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *en-Nüketü’l-vefiyye bimâ fi şerhi’l-Elfiyye*, thk. Mâhir el-Fahl (b.y.: Mektebetü’r-Rüşd, 2007), 1/77.

²³ el-Bikâî, *en-Nüketü’l-vefiyye*, 1/77; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, thk. Ebû Gudde (Suriye: Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1995), 1/360.

²⁴ Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe el-Fârîyâbî (b.y.: Dâru Tayyibe, ts.), 1/67.

²⁵ Bikâî, *en-Nüketü’l-vefiyye*, 1/76.

²⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 130.

2.1. Zayıf Hadisin Tanımı

Bazı âlimler zayıf hadisi tarif ederken kimisi hasen, kimisi de sahih hadisin herhangi bir veya birden çok şartını taşımayan hadis olarak tarif etmişlerdir.²⁷ Zayıf hadisin hasen şartlarını taşımayan hadis olarak tanımlanması, hasen şartlarını taşımayanın sahih şartlarını zaten taşımayacağı için daha uygun görülmüştür.²⁸

2.2. Zayıf Hadisin Dereceleri

Senet ve metnin durumuna göre zayıf olduğu ifade edilen hadislerin zayıflık dereceleri oldukça farklıdır. Bir metnin zayıflığı veya asılsızlığı bazen doğrudan metinden hareketle tespiti mümkün olsa da bu tespit her metin için söz konusu değildir. Bununla beraber senedi olmayan hiçbir metnin - manası ne olursa olsun- Hz. Peygamber'e izafesi mümkün olmadığı²⁹ için hâliyle ilk sıhhat tespiti senede yönelik olmalıdır. Râviye yönelik sıhhat değerlendirmeleri râvinin *adalet* ve *zapt* vasıflarını taşıyıp taşımadığının tespitine bağlıdır. Râvinin adaletini zedeleyen ta'n sebepleri arasında *cehâletü'r-râvî* dışındakilerin tamamı iradî tercihler olduğu için tolere edilmeye ve telafiye imkân tanımamaktadır. Ancak zapta yönelik kusurların -dikkatsizlik gibi- kısmî olarak iradî olduğunu söylemek mümkün olsa da hafızayla ilgili kusurlar fitrî ve tabiidir. Dolayısıyla belli oranda tolere edilmesi ve telafisi mümkündür.³⁰ Onun için *da'f yesir*, genellikle giderilmesi mümkün olan zapta yönelik kusurlardır. Zayıflığa sebep olan durumların farklılığına bağlı olarak zayıf hadisin mertebelerini azlık ve çokluğa göre *az zayıf*, *orta derecede zayıf*, *şiddetli zayıf* olmak üzere üçe ayırmak mümkündür.

2.2.1. Az Zayıf Hadis

Bir hadisin zayıflık derecesi belirtilirken azlıktan çokluğa doğru *da'ifun*, *da'ifun cidden*, *vâhin*, *münker* gibi ifadeler kullanılır.³¹ Tek başına *da'ifun* ifadesi kullanıldığında bununla söz konusu hadis veya râvinin az zayıf olduğu kastedilir.³² Az zayıf olan râvinin hadisine itibar edilir, hemen reddedilmez.³³ Kabul ve redde aynı derecede muhtemel ise *mütâbî*, *şâhit*, *âlimlerin ameline mazhar olmak*, *telakkî bi'l-kabûl* veya *Kur'an'ın şehadeti*³⁴ gibi bir destekle giderilebilecek bir zayıflık demektir. Zikri geçen diğer lafızlarla işaret edilen zayıflıklar destekle giderilmesi mümkün olmayan şiddetli zayıflıklardır. Red yönü daha güçlü olan zayıflıklar giderilemeyip zayıf olarak varlıklarını sürdürürken kabul yönü daha ağır olanlar destekle hasen derecesine çıkabilmektedirler.³⁵ Dârekutnî (öl. 385/995) de azlığından dolayı *zayıflığı giderilebilen* ve şiddetinden dolayı *zayıflığı giderilemeyen* şeklinde iki kategoriye ayırdığı zayıf hadislerin az zayıf olanlarının tarik çokluğu ile giderilmesi muhtemel olan zayıflıklar olduğunu ve bu kabil zayıflıklara "*zayıftır, ona itibar edilir*", "*itibar edilir*", "*zayıftır terke müstahak değildir*", "*terkedilmez*" veya "*hadisi yazılır*" ifadeleriyle işaret edildiğini belirtmektedir.³⁶

²⁷ İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî*, 38; Ömer b. Ali el-Kazvînî, *Meşyehatü'l-Kazvînî*, thk. Âmir Hasan Sabrî (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 1/98; İsmâil b. Ömer b. ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*, thk. Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 44; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 31.

²⁸ Hasan ez-Züheyrî, *Devretün tedribiyye fî mustalahi'l-hadîs* (eBook: el-Mektebetü's-Şâmîle, 2011), 5/5.

²⁹ Tahhân, *Teyisîr*, 11; Sa'd el-Mursifî, *el-Müsteşrikûn ve's-sünne* (Beyrut: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, ts.), 44; Abdülmün'im es-Seyyid Necm, *'İlmü'l-cerh ve't-ta'dîl* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1400), 64.

³⁰ Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Zeynülabidîn b. Muhammed (Riyad: Edvâü's-Selef, 1998), 1/100.

³¹ İbrâhîm b. Mûsâ el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*, thk. Salâh Fethî (by.: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 1/273.

³² Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*, thk. Nüreddîn İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 102-103.

³³ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 125.

³⁴ San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, 2/94.

³⁵ Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ Kitâbi'bni's-Salâh*, thk. Rebî' el-Medhalî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984), 1/409; Râviye bnt. Abdillâh, *el-Mustalahâtü'l-hadîsiyye beyne'l-ittifâk ve'l-iftirâk* (Suudi Arabistan: y.y., 2018), 195.

³⁶ Abdullâh b. Dayfullâh er-Rühaylî, *el-İmâm Ebu'l-Hasen ed-Dârekutnî ve âsâruhu'l-'ilmiyye* (b.y.: Dâru'l-Endelüsî'l-Hadrâ', ts.), 341.

2.2.2. Orta Düzeyde Zayıf Hadis

Bir râvinin veya hadisin orta düzeyde zayıf (*da'fun mutavassıt*) olduğu hükmüne varabilmek için gerek müşahedeye dayalı müzakereler yoluyla yapılan tespitlerle gerekse rivayetlerini güçlü râvilerin rivayetlerine yapılan mukayeselerle tespit edilen hata oranlarına bağlıdır. Beşer olmaları hasebiyle sika râvilerde dahi -nadir de olsa- zapt hatalarının vuku bulması mümkün ve tabiidir. Ancak bunlar tolere edilebilecek düzeydedirler. Bununla beraber yapılan hatalar nadirin biraz üstünde olursa bu durum râviyi “*da'fyesîr: az zayıf*” konumuna düşürür. Ancak zayıflığı aynı düzeyde başka bir tarikla rivayet edilmiş olması, rivayetin doğru nakledilmiş olma kanaatini ihtimalin üzerine çıkartarak şüpheleri giderebilmektedir. Râvinin yanılğaları bazen şüpheleri artıracak düzeyde olur. Buna bağlı olarak şüphelerin giderilmesinde zayıflığı aynı düzeyde başka bir rivayet yeterli olmaz; en az iki veya daha fazla olması gerekir. Rivayetin doğru hıfzedilerek nakledildiği kanaatini zayıflığı aynı düzeyde farklı en az iki tarikla sağlamak mümkün olan zayıflıklar, orta düzeyli zayıflıklardır. Dolayısıyla *da'fun mutavassıt* olarak ifade edilen orta düzeyde zayıf olan bir hadis müteaddit (kendisi dışında en az iki farklı) tariklerle gelirse ancak zayıflığı giderilebilir ve hasen li-gayrihî derecesine yükselir.³⁷ Nitekim Nesâî'nin (öl. 303/915) terkinde icmâ edilmeyen herkesten hadis alma prensibinin³⁸ temelinde yatan ana sebebin ciddi zayıflık içermeme olduğunu söylemek mümkündür. Ebû Dâvûd (öl. 275/889) da ilgili babda sahih hadis bulamadığında zayıf hadis kullanmada bir sakınca görmemiştir.³⁹ Ancak burada söz konusu olan zayıflık şüphesiz ciddi bir zayıflık değildir.

2.2.3. Şiddetli Zayıf Hadis

Dârekutnî, şiddetli zayıflığından dolayı tarik çokluğu ile giderilmesi mümkün olmayan zayıf hadis çeşidine “*ona itibar edilmez*”, “*terkedilir*”, “*metrûktur*” ifadeleriyle işaret eder. Böylesi bir hadisi nakleden râvinin rivayeti ne ihticâc ne de itibar için yazılır.⁴⁰ Mesela sika ve mutkin olmayan bir râvinin sika râvilerle tek başına muhalefet ederek naklettiği hadis olan münker hadisin,⁴¹ aynı düzeyde başka bir rivayetle giderilmesi mümkün değildir. Ahmed b. Hanbel'in (öl.241/855) ifadesiyle⁴² “münker ebedi olarak münkerdir.”⁴³ Çünkü o ya *fuhşü'l-galat/çok hata yapan* veya *kesretü'l-gaflet/çok yanılan* bir râvinin rivayetidir. Her iki durum da şiddetli zayıflık ifade eder.⁴⁴ Nitekim İbn Cemâa (öl. 733/1333) da “*Râvinin kizbi ve fışkından doğan zayıflığı, tarik çokluğu gideremez.*” demektedir.⁴⁵ Bu ifadeler sened çokluğunun vâhî derecede zayıf olan bir hadisi takviye ettiği fikrini ortadan kaldırmaktadır. Netice olarak *da'fun şedîd* olarak ifade edilen şiddetli zayıflık, giderilmesi mümkün olmayan bir zayıflık düzeyini ifade eder. Aynı düzeyde zayıflığı bulunan yüz farklı tarik de desteklense zayıflığı giderilemez.

3. Da'f Yesîr Kavramı ve Müşterek Terimler

Hadisteki zayıflığın azlığı çoğunlukla *da'f yesîr* kavramıyla dile getirilmektedir.⁴⁶ Ancak bazen *da'f yesîr yehtemil (muhtemel)*⁴⁷ veya *da'f karîb muhtemel*⁴⁸ ifadeleri de kullanılmaktadır.

³⁷ Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye fî 'ilmi'r-rivâye*, thk.Ebü'l-Âiş Abdülmün'im İbrâhîm (b.y.: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh, 2001), 153.

³⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 37; Sehâvî, *el-Gâye*, 154.

³⁹ Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.), 30; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 37; Ömer b. Ali el-Mısıri İbnü'l-Mülakkın, *el-Mukni' fî 'ulûmi'l-hadîs*, thk.Abdullâh el-Cüdey' (Suudi Arabistan: Dâru'l-Fevâz, 1413), 1/98.

⁴⁰ Rûhaylî, *ed-Dârekutnî*, 341.

⁴¹ Ebû Bekir Kâfî, *Menhecü'l-İmâm el-Buhârî fî tashîhi'l-ehâdis ve ta'lîlihâ min hilâli'l-Câmi'i's-sahîh* (Beyrut: y.y., 2000), 236.

⁴² Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd* (Kuvveyt: Müessesetü Garâs,2002), 2/61.

⁴³ Beşir Ali Ömer, *Menhecü'l-İmâm Ahmed fî 'ilmi'l-ehâdis* (b.y.: Vakfû's-Selâm,2005), 1/197.

⁴⁴ Tahhân, *Taysîr*, 121.

⁴⁵ İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî*, 37,38.

⁴⁶ Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî 'ilmi'l-eser*, thk. Ali Züveyn (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1407), 171; Bikâî, *en-Nüketü'l-vefîyye*, 1/248, 482.

⁴⁷ San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, 1/333; Muhammed b. Ali el-Esyûbî, *İs'âfu zevi'l-vatar bi-şerhi Nazmi'd-dürer fî 'ilmi'l-eser* (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye,1993), 1/177.

⁴⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 30; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/310.

3.1. Da‘f Yesîr Kavramı ve Karşılığı

Da‘f, sözlükte “zayıflık, güçsüzlük, dayanıksızlık”;⁴⁹ yesîr de “basit, küçük, az, önemsiz”⁵⁰ manalarına gelir. Da‘f yesîr ise “önemsiz, basit, az zayıf” demektir. Bir hadisin zayıf sayılması ya senedinin inkıtına ya râvisinin ta‘n sebebine ya da metnin durumuna göredir.

3.1.1. Senedin Durumuna Göre Da‘f Yesîr

Senedin durumuna göre zayıflık inkıta ile olur. Seneddeki inkıta meydana geldiği yer itibariyle ya sahabe tarafında ya musannif tarafında ya da ara kısımda olur. Atlanan râvi sayısı da doğal olarak durumun bilinmezlik oranına göre zayıflık derecesini artırır.

3.1.1.1. Da‘f Yesîr ve İrsâl

Tâbiînin doğrudan Hz. Peygamber’den naklettiği hadis demek olan mürsel hadis, muhaddislerin çoğunluğuna göre senedinden dolayı zayıf kabul edilen bir hadis çeşididir.⁵¹ Sahabe tarafında meydana gelen kopuklukta atlanan râvi genellikle sadece sahâbî olmakla beraber nadiren de olsa atlanan sahâbî ile hadisi nakleden tabîî arasında başka bir tabîînin de atlanmış olma ihtimali vardır. Zira tâbiînin hadisi her hâlükârda sahabeden alma durumu söz konusu olmadığı için onu sahâbeden alan başka bir tabîîden de almış olabilir. Bu durumda muhtemel olarak atlandığı farz edilen bu râvinin durumunun bilinmemesi, netice itibariyle de hadisin sıhhat şartlarından biri olan senedin muttasıl olma şartının bulunmaması söz konusudur. Bu nevi kopuklukta senetten düşen râvinin çoğu kez tümünün âdil kabul edilen sahâbînin olduğu ve onlar hakkında bilgi sahibi olmamanın hadisin sıhhatine zarar vermediği düşüncesiyle bu nevi bir kopukluk, senedin başka herhangi bir yerinde meydana gelen kopukluktan farklı kabul edilmiş, bu sebeple bazı âlimler mürsel⁵² hadisin tanımı, sıhhat hükmü ve ihticâc etme konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁵³

1- Sahâbîden başka tâbiînin de düşme ihtimalinden dolayı düşen râvinin hâlinin bilinmemesi hadisin sıhhatine zarar vereceği için hadisçilerin çoğunluğu, usûlcü ve fıkıhçıların birçoğu *mürsel hadisin zayıf olduğu, onunla amel edilemeyeceği* görüşündedirler.⁵⁴

2- Sika tabîînin başka sikadan duyduğu hadisi, “Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu” diyerek nakletmesinin câiz görülmesinden dolayı Ebû Hanîfe (öl. 150/767), İmâm Mâlik (öl. 179/795) ve meşhur rivayete göre Ahmed b. Hanbel irsâli yapanın sika olması ve bu râvinin de irsâli yalnız sikadan yapmış olması şartıyla bir önceki görüşün aksine *mürsel hadisin sahih olduğu ve onunla ihticâc edilebileceği* görüşündedirler.⁵⁵ Nitekim Şâfiî (öl. 204/820) öncesindeki âlimler, mürsel hadisle ihticâc etmede sakınca görmemişlerdir.⁵⁶

3- İrsâli yapan râvinin büyük tâbiînden olması, irsâl yaptığı râvinin sika olması ve güvenilir hâfızların rivayetine iştirak etmesi hâlinde onlara ters düşmemesi şartlarına ilâve olarak bazı şartlarla İmâm Şâfiî ve bazı âlimler de mürsel hadisi kabul etmektedirler.⁵⁷

Görüldüğü üzere irsâlde tâbiînin atlanmış olması nadiren söz konusu olduğundan ve irsâli yapan tâbiînin sika olması hâlinde, hadisi tâbiîden almışsa onu ancak sika tâbiîden almış olabileceği varsayımından hareketle, irsâl bazı âlimlerce ciddi bir zayıflık sebebi kabul edilmemiştir. Bu zayıflık

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır,1990), “d‘f”, 9/203-204.

⁵⁰ İbn Manzûr, “ysr”, 5/295-297.

⁵¹ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 53.

⁵² Fıkıh ve usûl âlimlerine göre mürsel hadis, bundan daha genel bir anlam ifade eder. Onlara göre kopukluğu ne şekilde olursa olsun her munkatî hadis mürseldir. bk. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1985), 35; Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2010),78; Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 98-101.

⁵³ Nevevî, *et-Takrîb*, 35.

⁵⁴ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 55.

⁵⁵ Tahrân, *Teyisîr*, 9.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Risâle*, 24.

⁵⁷ En az birinin yerine gelmesi gereken ilave şartlar şunlardır: Hadisin başka bir tarikten müsned olarak rivayet edilmiş olması, ilk mürselin râvileri dışında başka bir tarikten mürsel olarak rivayet edilmiş olması, sahâbînin sözüne uygun düşmesi veya âlimlerin çoğu hadisin muktezasınca fetva vermiş olmaları. bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Muhammed Şâkir (Mısır: Meketbetü Mustafâ el-Bâbî, 1938), 461-465; Tahrân, *Teyisîr*, 89-90.

bazı şartlar dâhilinde rivayet edilen ikinci bir mürsel senetle telafisi mümkün görülmüştür. Ayrıca her ne kadar zayıflık sebebi düşme ihtimali olan tabîinin durumunun bilinmemesinden kaynaklanıyor olsa da bazı Hanefiler mürsel hadisi müsned hadisten daha güvenilir kabul etmişlerdir.⁵⁸ Nitekim İbâ b. Ebân (öl. 220/835) bir hadisin bir kimseye birçok yolla ulaşması durumunda isnad kendisine apaçık olduğundan senedi zikretmeyi bırakıp doğrudan “Resûlullah (sav) şöyle buyurdu” diye şهادette bulunabileceğini ifade ederek irsal yapmanın ve mürsel hadise güvenmenin sebeplerinden birini dile getirmektedir.⁵⁹ Bu kabulün diğer bir sebebinin de irsali yapan tabîiye olan güven⁶⁰ yani sika bir tabîinin, düşürdüğü tabîinin sika olmaması durumunda onu düşürmeyeceği inancı olduğunu söylemek mümkündür.⁶¹ Bu yaklaşım bazılarınca tenkit edilmiş⁶² olsa da onlar Hz. Peygamber’in ifade ettiği hayırlı ilk üç nesilden⁶³ meydana gelen irsallere güvenle yaklaşmışlardır.⁶⁴ Bu yaklaşıma Hz. Osman’ın (öl. 35/656) şehit edilmesi sonrası meydana gelen fitne olaylarından önce isnada bu kadar önem verilmemesinin ve ilk zamanlar Hz. Peygamber’den doğrudan hadis naklinde pek mahzur görülmemesinin⁶⁵ de etkili olduğu söylenebilir.

Şâfiî’nin mürsel hadisin kabul edilmesinde ikinci müsned bir senetle rivayet edilmiş olma şartı, böyle bir durumda itibarın mürsele değil müsnele olması gerektiği olgusundan hareketle tenkide açıktır. Zira destek olacağı ifade edilen müsnele ancak tek başına amel edilemeyecek düzeyde zayıf olması durumunda mürseli desteklemesinden bahsedilebilir. Muhtemelen Şâfiî’nin de kastettiği budur. Çünkü merkeze alınması gereken rivayet mürsel değil müsnele olmalıdır. Esas olan güç olduğuna göre *güçlünün zayıfa* değil *zayıfın güçlüye* destek vermesi, yani merkeze güçlü olan rivayetin alınması gerekir. Netice itibarıyla Şâfiî gibi bazı âlimlere göre mürsel bir hadisin yukarıdaki temel şartlara ilave olarak başka bir tarikle (gelen bir mürsel ile) desteklendiğinde⁶⁶ *hasen li-gayrihi* derecesine yükselebileceğinin, *irsâlin* bazı şartlar dâhilinde başka bir tarikle giderilmesi mümkün olan *da’fyesir/az zayıflık* kabilinden bir zayıflık olduğunu ifade etmek mümkündür.

3.1.1.2. Da’f Yesir ve Tedlîs

Sözlükte malın ayıbını müşteriye gizlemek anlamına gelen tedlîs,⁶⁷ terim olarak isnâdda yer alan bir ayıbı gizlemek ve zahirini güzel göstermek demektir.⁶⁸ Bir râvinin, hadis aldığı hocadan duymadığı hadisi duyduğunu zikretmeksizin rivayet etmesi olarak ifade edilen *isnâd tedlîsi* ile râvinin hocasından işittiği hadisi herhangi bir sebebe mebnî olarak hocasının tanınmaması için onu meşhur olmayan bir *isim*, *künye*, *nisbe* veya *sıfatla* anarak rivayet etmesi demek olan *şüyûh tedlîsi*⁶⁹ olmak üzere temelde tedlîs iki kısma ayrılır. Bir ayıbın gizlenmesi veya zayıf râvinin atlanarak sika râviden rivayet etmek şeklinde gerçekleşen isnad tedlîsi yalanla eş değer kabul edilmekle beraber⁷⁰ müdellisin senetten kimseyi düşürmemiş olması sebebiyle yaptığı şüyûh tedlîsi daha hafif kabul edilmiştir. Hoş karşılanmayışı ise kendisinden rivayette bulunulan hocanın ihmal edilmesi ve işitene onu tanıma yollarının zorlaştırılması sebebiyledir.

Hadisin semâ’ yoluyla alınışında kendisi gibi başkalarının da mevcut olup şeyhin geç vefat etmesi, hadis aldığı hocanın yaşının kendi yaşından daha küçük olması, hocasından yaptığı rivayetlerin sayıca

⁵⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: İhyâu’l-maârifî’n-Numaniyye, 1372), 1/360, 361.

⁵⁹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/361.

⁶⁰ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/361; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsimî, *Kavâidü’t-tahdîs min funûni Mustalahi’l-hadîs*, (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-’ilmiyye, ts.), 136.

⁶¹ Hasan Muzaffer Rızık, *el-Kavlü’l-fasl fi’l-‘ameli bi’l-hadîsi’l-mürsel*, (Medîne-i Münevvera: el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye, 1404/1984), 35.

⁶² Kâsimî, *Kavâidü’t-tahdîs*, 136.

⁶³ Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafâ el-Bugâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993) “Şehâdât”, 9.

⁶⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şirâzî, *et-Tefsîr fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heytû, (Dimaşk: Dâru’l-fikr, 1403), 326; el-Kâsimî, *Kavâidü’t-tahdîs*, 135.

⁶⁵ Müslim, “Mukaddime”, 7; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/361.

⁶⁶ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 53.

⁶⁷ İbn Manzûr, “dls”, 6/86.

⁶⁸ İbn Hacer, *en-Nüket*, 2/614.

⁶⁹ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 74; Nevevî, *et-Takrîb*, 39.

⁷⁰ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 74.

çok olması ve böyle bir durumda râvinin hocasının isminin tek bir şekilde çokça zikredilmesinden hoşlanmaması gibi sebeplerle yapılan şüüh tedlîsinin, bu maksatlarla yapıldığı bilinmesi durumunda hadisin sıhhatine ciddi bir zarar vermeksizin az zayıf kabul edilen zayıflık çeşitlerinden kabul edildiğini; nitekim Şâfiî'nin "*Biri bir defasında tedlîs yapmış fakat rivayetinin ayıbını bize açıklamıştı. Yapmış olduğu tedlîs yalan değildi ki hadisini reddedelim.*"⁷¹ ifadesinden hareketle bazı tedlîs çeşitlerinin reddi gerektirmediğini, dolayısıyla bazı müdelles hadislerin az zayıflık ifade ettiğini ve az zayıf olan başka bir tarikle geldiğinde biri diğerini desteklediğinden *hasen li-gayrihî* derecesine yükseleceğini söylemek mümkündür. Nitekim yukarıda ifade edildiği gibi Ebû Dâvûd da ilgili bâbda sahih hadis bulamadığında *Sünen*'ine mürsel ve müdelles hadis almıştır.⁷²

3.1.1.3. Da'f Yesîr ve İnkıtâ'

Munkatı' ifadesi, hadis ilminde senedin her türlü kopukluğunu ifade eden bir kavram olmakla beraber atlanan râvinin bulunduğu yere ve sayısına göre farklı isimlendirmelere tabi tutulmuştur. Kopukluk senedin baş tarafında (musannif tarafı) olursa *mu'allak*, peş peşe iki râvi atlanırsa *mu'dal*, sahâbî tarafında olursa *mürsel*, bunların dışında senedin ara kısmında meydana gelirse müteahhirûn hadisçilere göre *munkatı'* adını alır. Açık kopukluk olan mürsel ile gizli kopukluk olan müdellesi yukarıda ifade ettik. Diğer kopukluklar, giriş kısmında bahsettiğimiz bazı çalışmalarda her ne kadar desteklenerek ma'mûlün bih olabilecekleri ifade edilmişse de biz bunun bir tesâhül olduğunu kabul etmekteyiz. Muhtemelen inkıtadaki tesâhül *sahih* olma olgusu ile *ma'mûlün bih* olma olgusunun farklı kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira inkıtâ, sahih olma şartlarından birinin kaybı olması dolayısıyla zayıflık anlamına gelir. Ancak bu anlayışa göre sahih olmamakla beraber diğer ma'mûlün bih olan hadis çeşitlerinden biri olmayacağı anlamına gelmez. Sahâbînin düşmesi dışında hangi inkıtâ' olursa olsun düşen râvinin durumunun bilinmemesinden dolayı adalet ve zapt vasfı da bilinmeyeceği için hadisçilere göre munkatı' (senedi kopuk) rivayet her hâlükârda zayıftır. Dolayısıyla munkatı' bir rivayetin yine kendisi gibi munkatı' bir rivayetle desteklenmesi düşen râvilerin mechûliyetini gideremeyeceği için zayıflık vasfı devam eder. Müsned bir rivayetle desteklendiğinde "zayıflığı giderilir" denecek olursa mürsel kısımda ifade edildiği gibi bunun bir mantığı olmaz. Çünkü bu durumda merkeze munkatı' olan değil müsned olan rivayet alınır ve diğeri müsnedi desteklemesi dışında dikkate alınmaz. Netice itibarı ile munkatı' bir rivayet *da'f yesîr* kapsamına girmemelidir. Buhârî'nin (öl. 256/870) mu'allaklarının farklı değerlendirilmesinin sebebi ise eserlerinin başka bir yerinde veya diğer hadis kaynaklarında mevsûl olarak yer almaları ya da bu türden rivayetleri asıl merkeze aldığı hadisler kapsamında değil de daha çok bâb başlıklarında zikretmiş olmasıdır.⁷³

3.1.2. Râvinin Ta'n Sebebine Göre Az Zayıflık

Hadisin zayıf olma sebeplerinden biri de râvisinin otoritelerce *metâ'in-i 'aşereden* biriyle ta'n edilmiş olmasıdır. Her ne kadar bazıları (adalet vasfına yönelik bid'atü'r-râvî ve zapta yönelik sûü'l-hıfz gibi) kendi içerisinde farklı derecelere sahip olsa da genellikle aşırılık ifade ettikleri için ta'n noktaları, herhangi bir destekle giderilemeyecek zayıflık durumlarıdır. Zapta dair yanılmalar aşırı olmamak kaydıyla nadirin biraz üstünde olursa bunlar destekle giderilebilecek düzeyde az zayıflık kabul edilirler. Bu da adalet sahibi olmakla beraber râvisinin zayıflığı hıfz (zapt) eksikliğinden kaynaklanıp başka bir vecihten gelmesiyle zâil olabilen bir zayıflıktır. Hadisi aynı düzeyde başka bir râvi de rivayet ettiğinde birinci râvinin hadisi hıfzettigi anlaşılır ve zapt kusuru giderilmiş olur.⁷⁴

Bir cerh terimi olarak *da'f yesîr* kavramı daha çok hadisi nakleden râvinin güvenilirlik durumunu yansıtan bir ifadedir. Genellikle râvi veya sened için kullanılıyor olmakla beraber bazen metnin durumu için de kullanılır. Adalet vasfına sahip olup *kizble müttehem* olmayan her râvi ta'nın

⁷¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 1/378.

⁷² Ebû Dâvûd, *Risâle*, 30.

⁷³ Geniş bilgi için bk. Cemal Ağırman, "Buhârî'nin Muallakları Ekseninde Mu'allak Hadisin Tanımı Üzerine Bir Deneme", *CÜİD* 29/1 (Temmuz 2025), 160-184.

⁷⁴ Kâfiyecî, *el-Muhtasar*, 170-171.

derecesine göre *da'f yesîr* olmaya adaydır. Aynı düzeyde başka bir râviyle desteklendiğinde rivayet ettiği hadisin *ma'mûlün bih* derecesine çıkması mümkün ve muhtemeldir.⁷⁵

Da'f yesîr kavramı râviler için kullanıldığında bazen “Falan râvide da'f yesîr (az zayıflık) vardır. Çünkü...” veya “Şundan dolayı onda da'f yesîr vardır.” şeklinde zayıflık sebebi açıklanarak kullanılmaktadır. Mesela “Sûû'l-hıfzından dolayı onda da'f yesîr vardır.”⁷⁶ ifadeleri ricâl kitaplarında mevcuttur.⁷⁷ Nitekim “Az Zayıf Hadis” başlığı altında geçen Dârekutnî'nin az zayıf olup tarik çokluğu ile giderilmesi muhtemel olan rivayetler için kullandığı “*zayıf, itibar edilir.*”, “*zayıftır, ancak terke müstahak değildir.*”, “*terkedilmez.*”, “*hadisi yazılır.*” ifadeleri de ricale yönelik tenkitlerdir.⁷⁸

Yapılan bazı *gayri müfesser cerhler* de *da'f yesîr* olarak değerlendirildiği için şâhitleri bulunduğu rivayetleri kabul edilir.⁷⁹ Örneğin isnadında Muhammed b. Amr b. Alkame'nin (öl. 145 veya 144/762) bulunduğu bir hadisin nasıl sahih kabul edilebileceği sorusuna “*hakkında müfesser yaralayıcı bir cerhin sabit olmadığı gerekçesi ile*” cevap verildiğini; Nevevî'nin (öl. 676/1277) *el-Îcâz* adlı eserinin muhakkiki Ebû Ubeyde, söz konusu râvinin sadece *hasenü'l-hadis* olduğunu; Buhârî'nin, hıfzında da'f yesîr bulunduğu hâlde ondan *makrûn*⁸⁰, Müslim'in (öl. 261/875) ise mütâbaat olarak tahrîcte bulunduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Râvi hakkında kullanılan “la be'se bih” ifadesi de Yahyâ b. Maîn (öl.233/848) gibi özel kullanımlar dışında *da'f yesîr* anlamında olup giderilmeye uygun bir zayıflık ifade etmektedir.⁸² Bunlar, râvinin durumu ile alakalı az zayıflık ifade eden vasıf ve değerlendirmelerdir.

Haberi yalancı biri naklettiğinde veya naklettiği haber batıl olmakla yalana yakın olduğunda haberin asılsızlığı güçlü düzeye çıkmış olur. Sıhhatteki kuvvet hadisi nakledenlerin güvenilirlik düzeyi ile doğru orantılıdır. Bu sebeple bir haberi *imâm, hâfiz, mutkîn* gibi güvenilirliğini ispatlamış râviler rivayet ettiğinde haber-i vâhid olması hasebiyle kesin olmamakla beraber sıhhat derecesi yüksek olur. Bununla beraber zayıf ve orta dereceli sika (sadûk, vb.) râvilerin rivayet ettikleri hadislerin sahih veya zayıf olması muhtemeldir. Doğruluk ihtimali, hadisin belli düzeyde başka bir tarikla desteklenmesiyle güçlenir. Bu durum hadisin bir aslının bulunduğu ve mahfûz olduğunun bir göstergesi olur.⁸³

Hadis otoriteleri güvenilirlik vasfını her zaman râvinin durumundan hareketle tespit etmezler. Bazen de râvinin durumunu rivayet ettiklerinden hareketle tespit ederler. Hadisin sıhhat şartlarından şaz olmama durumu böyledir. Râvinin rivayetleri sikanın veya daha sikanın rivayetlerine muhalif olması durumunda râvi, muhalefetlerinin çokluğu veya azlığına göre vasıflandırılır. Sika râvilere muhalefetinden, rivayeti ile meşhur olmayıp inîrat etmesinden veya buna benzer sebeplerden dolayı râvinin zayıflığına hükmedilir.⁸⁴ Dolayısıyla zayıf râvi hadisin zayıflığına sebep olduğu gibi münker metin de râvinin zayıflığına sebep olabilir. Muhalefeti az olursa râvi *da'f yesîr* vasfını alır.

3.2. Müsterek Terimler

Az zayıf anlamına gelen *da'f yesîre* benzer bazı terimler vardır. Bunlar çok küçük nüanslar dışında daha çok farklı kişilerin aynı anlama gelen farklı kullanımlarından ibarettir.

⁷⁵ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/307.

⁷⁶ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-Kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kıble, 1992), 2/151.

⁷⁷ ez-Zehebî, *el-İber fî haberî men ğaber*, thk. Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/205,307; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 12/208,111; Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvûd (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 2/337, 3/109.

⁷⁸ Rûhaylî, *el-İmâm Ebu'l-Hasan ed-Dârekutnî*, 341.

⁷⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 1/102.

⁸⁰ Zehebî, *el-İber*, 1/157.

⁸¹ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Îcâz fî şerhi Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebû Ubeyde (Ummân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2007), 80.

⁸² Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* “la be'se bih” (İstanbul: Hadisevi, 2006), 170.

⁸³ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 1/105-106.

⁸⁴ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/102.

3.2.1. Da‘f Yesîr Muhtemel

Da‘f yesîr kapsamında zikredilen değerlendirme ifadelerinden biri de redde ve kabule ihtimali olan râvi veya hadis için kullanılan *da‘f yesîr muhtemel* kavramıdır. Yanlışa ihtimali olduğu gibi doğruya da ihtimali olduğu için ilgili rivayet *mütâbaat* ve *şâhid* için araştırılır. Araştırma sonucunda *mütâbi‘*, *şâhid* veya *âlimlerin amel etmesi* gibi sabit olduğuna delalet eden bir *karine* tespit edilemezse râvisinin sûu‘l-hıfzından dolayı bu tür hadislerin zayıflığına hükmedilir; sübûtuna delalet eden bir *karine* tespit edildiğinde ise *zayıf olma ihtimalinden hasen* (*ma‘mûlün bih*) derecesine yükselmiş olur.⁸⁵ Bu kavramın da‘f yesîrden farkı zayıf olma ihtimali olmakla beraber İbnü‘l-Cevzî’nin (öl. 597/1201) ifadesiyle hasen olmaya (*ma‘amûlün bih*) daha yakın olmasıdır.⁸⁶ Ancak bu tanıma itiraz edenler de olmuştur.⁸⁷

3.2.2. Da‘f Karîb Muhtemel

Da‘f karîb muhtemel de *da‘f yesîr* anlamındadır.⁸⁸ Senedinde *da‘f karîb muhtemel* bir râvinin bulunduğu hadis *az zayıf* kabul edilir. Tek tarikle gelip başka bir vecihle gelmediği sürece zayıf, aynı düzeyde iki tarikle geldiğinde *hasen li-gayrihi* olarak nitelendirilir. Çünkü hasen olma şartını tek isnadla sağlayamamaktadır.⁸⁹ Ancak bir önceki terim gibi *zayıf* olmakla beraber “karîb” ifadesi ile *hasene* (*ma‘mûlün bihe*) daha yakın olduğu ifade edilmektedir.⁹⁰

Tîbî’ye (öl. 743/1343) göre bazı âlimlerin hasen hadis için söz konusu ettikleri “mâ fihi da‘f karîb muhtemel” sözü, “sahihe (*ma‘mûlün bihe*) yakındır ancak zayıf olması da muhtemeldir.” demektir. “Karîb” sözü, mahrecinin sahihe yakın olduğunu ancak ricâli *mestûr* olduğu için asılsız olma ihtimalinin de bulunduğunu ifade eder.⁹¹ Dolayısıyla sahih (*ma‘mûlün bih*) olmaya da zayıf olmaya da ihtimali vardır; ancak zayıf olduğu için tek başına sahih (*ma‘mûlün bih*) derecesine çıkamamakta, zayıflığının azlığından dolayı da mutlak zayıflık (*gayr-i ma‘mûlün bih*) derecesine düşmemektedir. Bunların *ma‘mûlün bih* olabilmeleri için ikinci bir senetle veya başka âdid ile dışarıdan desteğe ihtiyaçları vardır. Bununla beraber İbnü’s-Salâh (öl. 643/1245), bazı müteahhirün âlimlere göre da‘f karîb muhtemel olan hadisin amel edilmeye uygun hasen hadis olduğunu ifade etmektedir.⁹²

4. Da‘f Yesîr-Hasen İlişkisi

Da‘f yesîr ile nitelenen bir râvinin rivayetinde tek kaldığı hadis, zayıf hadisin en üst (en hafif), desteklendiğinde ise *ma‘mûlün bih* hadisin en alt derecesini ifade ettiği için bu kavram daha çok hasen li-gayrihi olan hadisler çerçevesinde mütalaa edilmektedir. Bilindiği üzere ilk dönemlerde âlimler hadisleri sahih ve sakîm/zayıf olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Ancak zayıf olarak nitelendirdikleri bazı hadislerin gönülleri tatmin edecek derecede zayıf olmadıkları görülmüş, tam olarak sahih ancak zayıf da diyemedikleri bu hadisleri zayıf gurubundan ayırarak *hasen* terimi ile kategorize etmişlerdir. Hasenin tanınmasında temel kaynak Tirmizî’nin (öl. 279/892) el-Câmi‘i olmakla beraber terimi ilk kullanan Tirmizî değildir. Şâfi‘ gibi kendisinden önce,⁹³ Ahmed b. Hanbel⁹⁴ ve Buhârî⁹⁵ gibi kendi dönemine mensup bazı âlimlerin ifadelerinde hasen nitelemesine az da olsa rastlamak mümkündür.⁹⁶

⁸⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 105-106.

⁸⁶ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 30.

⁸⁷ Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, 1/357.

⁸⁸ Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, 1/357.

⁸⁹ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 31.

⁹⁰ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 30.

⁹¹ Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *el-Hulâsa fî ma‘rifeti’l-hadis*, thk. Ebû Âsım el-Eserî (b.y.: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 2009), 42.

⁹² İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 30.

⁹³ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/144.

⁹⁴ Veysel Özdemir, “Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstilahının Ortaya Çıkışı”, *MÜİFD* 45/45 (Eylül 2013), 83.

⁹⁵ Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târihu’l-kebîr* (Haydarabat: y.y., ts.), 1/390, 4/170, 8/153; amlf., *et-Târihu’l-evsat*, thk. İbrâhîm Zâyed (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, 1977), 1/251.

⁹⁶ Bikâî, *en-Nüketü’l-vefiyye*, 1/77; İbn Cemâa, *el-Menhelü’r-revî*, 38. İbn Hacer, Tirmizî öncesi hasen ifadelerinin daha çok sözlük anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. bk. İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/144, 424.

Tirmizî'den önceki âlimlerin *fedâilu 'l-a 'mâl* konularında zayıf hadislerle amel etmenin câiz olduğu⁹⁷ yönündeki sözleri aslında hasen hadislerle alakalıdır. Zira hadislerin *sahih, hasen* ve *zayıf* şeklinde üçlü bir taksime tâbi tutulması henüz söz konusu değildir.⁹⁸ O zamanlar hadisleri sadece *sahih* ve *sakim* olmak üzere ikili bir taksime tabi tutarak birini sahihin (makbul hadisin) en üst ve en alt aralığında, diğerini de zayıfın en üst ve en alt aralığında telakki etmişlerdir. Daha sonraki taksimde hasen gurubuna dâhil edilen hasen li-zâtihî, üçlü taksimden önce *sahih* kategorisinde mütalaa edilmiştir. Ebû Dâvûd'un, *Risâle*'sinde *Sünen*'ine aldığı hadislerden bahsederken “mâ yuşbihuhû”⁹⁹ ifadesi ile *hasen li-zâtihî* olarak ifade edilebilecek hadislerle, “yukâribuhû”¹⁰⁰ ifadesiyle ise *hasen li-gayrihî* hadislerle işaret ettiğini söylemek mümkündür.¹⁰¹ “Mâ yuşbihuhû” ile işaret edilen hadis gurubunun tek senetli olanlarını *hasen li-zâtihî*, birden çok tariki olanlarını da *sahih li-gayrihî* olarak ifade etmeye bir mâni yoktur. Böylece Ebû Dâvûd “yukâribuhû” ifadesiyle *hasen li-gayrihî*ye işaret ederken, Tirmizî de hasen olabilmesi için iki senedli olmayı şart koştukça *hasen li-gayrihî*ye işaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Tirmizî, hasen hadisin tanımında “*Kitabımızda 'hasen hadis' ifadesiyle 'isnadı hasen' olanı kastettik. Zirâ râvisi yalancılıkla itham edilmemiş, bunun gibi başka bir vecihten de rivayet edilmiş ve şaz da değilse bize göre o, hasen hadistir.*” demektedir.¹⁰²

Tirmizî, tanımında “isnadında kizb ile müttehem bir râvinin bulunmadığı” ifadesiyle hasen olarak nitelediği hadisin zayıf olduğunu lâkin kuvvetli ve şiddetli bir zayıflık içermediğini belirtmiş olmaktadır. Şu hâlde Tirmizî'nin, hasen hadis için ileri sürdüğü üç şartın “Hadisi nakleden râvî ciddi zayıf olmayacak, bilakis da'f yesîr olacak; şaz olmama anlamında sikalardan biri ona muhalefet etmeyecek; hadis, aynı düzeyde başka bir vecihten rivayet edilmiş, diğer bir ifade ile her iki isnaddaki zayıf râvinin zayıflığı da'f yesîr düzeyinde olacak.” şeklinde olduğunu ifade etmek mümkündür.

Hasen hadisi tanımlayanlardan biri de Hattâbî'dir (öl. 388/998). Hattâbî'nin tanımına göre hasen hadis “mahreci bilinen, ricâli meşhur olan” hadistir.¹⁰³ İbnü'l-Cevzî ise hasen hadisi “kendisiyle amel edilmeye uygun da'if karîb muhtemel olan hadis”¹⁰⁴ olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁵ Tanımdaki “amel edilmeye uygun” ifadesi her ne kadar hasen li-zâtihîyi çağırıştırıyor olsa da “da'if karîb muhtemel” kaydı tanımın li-gayrihîye daha yakın durduğu izlenimini vermektedir.

İbnü's-Salâh, Tirmizî ve Hattâbî'nin tanımlarını değerlendirdikten sonra hasen hadisin ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Birincisi “ricâli; 'ehliyeti tahakkuk etmemiş mestûr' olmaktan uzak, rivayetlerinde hatası çok muğaffel, müttehem bi'l-kizb ve fâsık olmayan; bununla beraber bir veya daha fazla başka bir vecihten rivayet edilmekle metni bilinen, böylece mütâbi' veya şâhit ile desteklenmiş olmakla şaz ve münker olmaktan da uzak olan” hadistir.¹⁰⁶ Bu tanım Tirmizî'nin tanımına, dolayısıyla hasen li-gayrihîye tekabül etmektedir. İkincisi ise “sıdk ve emanette (adalet) meşhur olmakla beraber hıfz ve itkânındaki eksiklikten dolayı sahihin ricâlinin derecesine ulaşamayan, infirat ettiğinde de hadisi münker sayılanın durumundan üstün olan râvinin rivayet ettiği,

⁹⁷ Râviye bnt. Abdillâh, *el-Mustalahâtü 'l-hadîsiyye*, 146.

⁹⁸ Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995), 18/24-32; Subhî es-Sâlih, *'Ulûmü 'l-hadîs ve mustalahuh* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1984), 1/211.

⁹⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 36. Hadis usûlü kitaplarında Ebû Dâvûd'a isnad edilerek *Risâle*'sinde yer aldığı belirtilen bu ifadeler, Muhammed Lütfî es-Sabbâğ'ın tahkiki ile neşredilen matbu nüshasında yer almamaktadır. Bazı nakillerde ise ilgili ifadeler doğrudan *Risâle*'sinden iktibasta bulunulmamakta, “kâle Ebû Dâvûd” veya “ruvvînâ anhu” şeklinde işaret edilmektedir. bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 36; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/94, 1/337; Irâkî, *et-Tefsîr*, 1/165; Sehâvî, *el-Gâye*, 152.

¹⁰⁰ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 36.

¹⁰¹ Senîkî, *Fethu 'l-bâkî*, 1/152.

¹⁰² Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *el-İlelî's-sağîr*, thk. Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.), 758.

¹⁰³ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 29-30.

¹⁰⁴ Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1/35.

¹⁰⁵ İbrâhim b. Abdillâh el-Lâhim, *Şerhu İhtisâri 'Ulûmü 'l-hadîs* (eBook: el-Mektebetü's-Şâmile, 2010), 77.

¹⁰⁶ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 31.

aynı zamanda şaz, münker ve illetli olmaktan da uzak olan” hadistir. Bu da Hattâbî’nin tanımına, dolayısıyla hasen li-zâtihiye tekabül etmektedir.¹⁰⁷

İbn Hacer, hasen hadisi sahih hadisin tanımı üzerinden yapmaktadır. Onun ifadesiyle sahih hadis “*adalet sahibi zaptı tam râvilerin yine kendileri gibi adâlet sahibi zaptı tam râvilerden senedin başından sonuna kadar muttasıl bir senetle şaz ve illetli olmaksızın naklettikleri*” hadistir.¹⁰⁸ Eğer râvilerden birinin *zaptı hafif eksik* olursa hadis *hasen li-zâtihi* adını alır. İbn Hacer’e göre sahihle hasen li-zâtihi arasındaki fark senetteki râvilerden birinin zaptının hafif eksik olmasıdır.

Görüldüğü gibi hasen hadis ile ilgili yapılan tanımların bir kısmı li-zâtihiye bir kısmı de li-gayrihiye karşılık gelmektedir. Anlaşıldığına göre İbnü’s-Salâh’ın da ifade ettiği gibi *hasen li-gayrihi*, ricâlinin ehliyeti tahakkuk etmemiş ve mestûr olmaktan hâli olmayan bir râvinin rivayet ettiği hadis çeşidi olmaktadır. Bununla beraber ricâlinin hatası çok olan *muğaffel* veya *müttehem bi’l-kizb* de değildir. Hadisin metni başka bir tarik ile rivayet edilmiş olmakla *şaz ve illetli* olmaktan da uzaktır.¹⁰⁹ Dolayısıyla râvisi da’f yesîr konumundadır. *Da’f yesîr* bazen râviyi sika konumundan düşürmez. Bu gibi râvilere “sıkadır hıfzında da’f yesîr vardır. Ancak onun bu zayıflığı hadisini hasen mertebesinden aşağıya indirmez.” gibi değerlendirmelerle işaret edilmektedir.¹¹⁰

Netice olarak râvi veya hadis için da’f yesîr olarak ifade edilen az ve basit zayıflık aynı düzeyde başka bir tarik ile giderilmesi mümkün olan bir zayıflıktır. Başka bir tarik ile rivayet edilmiş olması o hadisin aslı olduğuna delalet eder. Böylece hadis zayıf konumundan hasen li-gayrihi derecesine yükselmiş olur.

5. Mütâbî’-Şâhit ve Tarik Çokluğu ile Da’f Yesîrin Giderilmesi

Zayıfın bazı nevileri vardır ki dışarıdan bir destekle, mütâbaat ve şâhitle dereceleri yükselir ve ma’mûlün bih kategorisine dahil olurlar.¹¹¹

5.1. Mütâbî’ ve Şâhit ile Da’f Yesîrin Giderilmesi

Sözlükte “izlemek, takip etmek” anlamına gelen mütâbaat, hadis usûlünde tek senetle gelen bir rivayetin başka bir senetle naklinin bulunup bulunmadığını araştırmaya *itibar*, araştırma sonucunda tespit edilen ikinci rivayete *mütâbî’* veya *şâhit*, ikinci rivayetin birinci rivayeti desteklemesine de *mütâbaat* denir. Bulunan ikinci rivayet lafız veya mana olarak aynı veya benzeri olabilir. Mana olarak desteklemeye de şâhit denir.¹¹²

Araştırma sonucu tek senetli rivayeti destekleyici nitelikte tespit edilen ikinci rivayet (mütâbî’) şayet birinci tarikten daha güçlü ise mütâbaat birinci tarikten zayıflık şüphesini kaldıracacağı için bunun hasen olduğunu söylemeye bir mâni yoktur.¹¹³ Buna mukabil itibara/araştırmaya uygun olan zayıf tarike, kendisinden daha alt derecede olan bir tarik mütâbaat ederse bu mütâbaat da onu güçlendiremez. Sıhhat derecesi aynı düzeyde başka bir tarik ile mütâbaat edildiğinde ise bu onu güçlendirir ve hasen li-gayrihi derecesine yükseltir. İbn Seyyidinnâs’a (öl. 734/1334) göre ise aynı düzeyde ikinci tarikin mütâbaatı da’f yesîri kuvvetlendirir fakat onu zayıflık vasfının dışına çıkaramaz; zayıflık devam eder. Desteklenen hadisin hasen vasfını kazanabilmesi için mütâbî’in ondan daha güçlü olması gerekir. Bulkînî (öl. 805/1403) İbn Seyyidinnâs’ın aksi görüşündedir. Ona göre zayıf bir senedin başka sahih bir senetle rivayet edilmesi durumunda zayıflığının giderileceği kabulü doğru değildir. Zira böyle bir durumda itimadın sahihe olması gerektiği için zayıf senedin bir hükmü kalmaz.¹¹⁴

¹⁰⁷ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 31-32.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Nuhbetü’l-fiker*, 4/722.

¹⁰⁹ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 31.

¹¹⁰ Nâsirüddîn el-Elbânî, *Za’îfü Süneni Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Müessesetü Garâs, 1423), 2/44.

¹¹¹ Hasan ez-Züheyrî, *Şerhu Kitâbi’l-Ba’îsi’l-hasîs* (eBook, el-Mektebetü’s-Şâmile, 2011), 4/3.

¹¹² Nevevî, *et-Takrîb*, 41. Şâhidin geniş manası için bk. Abdullah Aydın, “şâhid” *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 295.

¹¹³ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/322; Râviye bnt. Abdullâh, *el-Mustalahâtü’l-hadîsiyye*, 198.

¹¹⁴ Râviye bnt. Abdullâh, *el-Mustalahâtü’l-hadîsiyye*, 198.

5.2. Tarik Çokluğu ile Da'f Yesîrin Giderilmesi

Zayıflığın giderilmesinde da'f yesîri/az zayıf olan hadisi bulunduğu konumdan yükselten olgu ikinci tarikin kendisi (vasfı/az zayıflığı) midir? Yoksa tariklerin çokluğu (sayı) mudur? Aslında her ikisidir, demek daha doğru olur. Mesela bir hadis yüz tarikle gelse ve her bir tarikte *yalancı* veya *fısk* ile mecrûh bir râvi bulunsa zayıflığının şiddetinden dolayı tarik çokluğu onun zayıflığını gideremez.¹¹⁵ Burada tarikin vasfı yani zayıflık derecesi önemlidir, ancak tek başına yeterli değildir. Az zayıflığın yanı sıra aynı düzeyde başka bir tarika de ihtiyaç vardır. Dolayısıyla ravisi *yalancı*, *müttehem bi'l-kizb olan*, *münker* veya *metrûk* bir hadis müteaddit tariklerle gelse bile zayıflıktan kurtulamaz; bu durum onun ancak zayıflığını artırır.¹¹⁶ Yine terimsel manada senedi munkatı olan bir rivayet aynı şekilde ikinci bir munkatı senetle rivayet edilmiş olsa, bu durum râvideki mechûliyeti dolayısıyla hadisin zayıflığını gideremez.

Da'f yesîri giderecek ve mecmuu ile hadisi hasen li-gayrihî derecesine yükseltecek *âdid*, *mütâbi* veya *şâhit*lerin sayı ve mertebelerinde ihtilaf edilmiştir. Burada zayıflığın “*az zayıf olup dengi olan tek tarikle*” veya “*az zayıf olup birden çok tarikle*” giderilmesi söz konusudur. Ancak bunu “tariklerin mecmuu ile hadisin hasen li-gayrihî derecesine yükselmesinde destekleme durumunda olan mütâbi’in mütâba’ aleyh (desteklenen hadis) ile *aynı, daha yüksek* veya *daha düşük* derecede olma şartı da söz konusu mudur?”¹¹⁷ sorusu ile birlikte düşünmek gerekir.

Mütâba’ aleyh ve mütâbi’in zayıflıkta eşit olması durumunda bazılarına göre mütâba’ aleyh, zayıf konumundan çıkmayacak bir kuvvet kazanır. Bazılarına göre de kuvvet kazanır ve mecmuu ile hasen li-gayrihî derecesine yükselir. Mütâbi’in mütâba’ aleyhden daha alt derecede olması hâli mütâba’ aleyhin zayıflığını gideremez. Ancak İbn Hacer’in, mütâbi’in zayıflığı şiddetli olup tarik çokluğuna sahip olması durumunda, tarik çokluğunun onu münker veya asılsız olma konumundan yükselteceği görüşünde olduğu nakledilir.¹¹⁸

Bikâî’ye (ö.885/1480) göre itibar edilmeyen vâhî derecede zayıf bir hadisin tarikleri çok olması durumunda tarik çokluğu onu mestûr ve sûû’l-hıfz olan râvinin rivayeti derecesine yükseltir. Bu hadis *da'f karîb muhtemel* olan başka bir tarikte rivayet edildiğinde bunların mecmuu onu hasen derecesine çıkarır. Çünkü vâhî olan bu tariklerin toplamı da'f yesîr olan bir tarik menzilesine çıkmış olur. Böylece her biri bünyesinde da'f yesîr bulunan iki tarik menzilesinde bir derece kazanır. Bu şekilde makbul derecesine yükselmiş olmakla beraber hasen li-zâtihi’nin altındadır. Ancak bazıları buna hasen ismi vermede tevakkuf ederler. Bu tür bir hadise hasen ismi verenler de senedini ve kaynağını değil, mazmununu ve manasını dikkate alarak vermektedirler.¹¹⁹ Ancak bu görüş tenkide açıktır. Çünkü vâhî derecede zayıf olan tarik çokluğu, ifade edildiği gibi zayıfın ancak zayıflığını ve yanılğı derecesini artırır. Doğrusu da budur ve münekkit imamların görüşü de bu istikamettedir.¹²⁰ İmam Ahmed’in dediği gibi münker ebedi olarak münkerdir.¹²¹ Buradan anlaşıldığına göre tarik çokluğu her zaman zayıflığı giderme fonksiyonu icra edemez. Zayıflığın sebebi, derecesi ve niteliği de etkili rol oynamaktadır.

¹¹⁵ Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 109.

¹¹⁶ Züheyri, *Şerhu Kitâbi'l-Ba'isi'l-hasîs*, 4/3.

¹¹⁷ Râviye bnt. Abdullâh, *el-Mustalahâtü'l-hadîsiyye*, 201.

¹¹⁸ Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Bahrü'l-lezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser*, thk. Üneys el-Endûnûsî (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, ts.), 3/1029; Râviye bnt. Abdullâh, *el-Mustalahâtü'l-hadîsiyye*, 202.

¹¹⁹ Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, 1/248.

¹²⁰ Râviye bnt. Abdullâh, *el-Mustalahâtü'l-hadîsiyye*, 202, 230, 583.

¹²¹ Muhammed eş-Şinkîti, *Ehâdis ve merviyât fî'l-mîzân* (Mekke: Mültekâ Ehli'l-Hadîs, 1426), 10.

Sonuç

Tespit, tahlil ve değerlendirme yöntemiyle yapılan bu çalışmada bir haberin (hadis) gelecek nesillere intikalinin doğruluk derecelerinden birini yansıtan da'f yesîr kavramı ele alınmış ve özetle şu sonuçlar elde edilmiştir:

1- Hadislerin sıhhat tespiti öncelikli olarak ravi ve senet eksenli olduğu için da'f yesîr kavramı daha çok raviye yönelik bir değerlendirme kriteridir; genellikle giderilmesi mümkün olan zapta yönelik kusurları ifade eder. Bu kapsamda tamamen iradî olduğu için adalet kusuru tolere edilmezken zapt kusuru kısmen iradî olduğu için da'f yesîr kapsamına girenler bazı dış desteklerle (âdîd ve karinelerle) giderilebilmektedir.

2- Hadisler sahih ve sakîm şeklinde ikili taksime tabii tutulup henüz sahih, hasen ve zayıf şeklinde üçlü bir taksime tabi tutulmadığı ilk zamanlar zayıf hadisin bazı derecelerine farklı anlamlar yüklenmiş; bu sebeple zayıf olarak vasıflanan her hadis âlimlerce mutlak manada amel dışı bırakılmamıştır. Kabul ve redde aynı derecede ihtimali olup mütâbî', şâhit, âlimlerin ameline mazhar, telakkî bi'l-kabûl ve Kur'an'ın şehadeti gibi bir destekle giderilebilen zayıflıklar da'f yesîr kabul edildiği için ilgili oldukları rivayetler hemen reddedilmez, mutabaat için araştırılır.

3- Râvi veya isnat değerlendirmeleri subjektif olduğu için da'f yesîrin tespitinde ilgili hükmü verenlerin müteşeddît, mutavassıt veya mütesâhil olup olmadıklarının da dikkate alınması gerekir.

4- Da'f yesîr kavramı ile tavsif edilen bir ravinin rivayet ettiği hadisler mamulün bih kategorisine dahil olabilmeleri için aynı derecede ikinci bir rivayetin desteğine ihtiyacı vardır. Bu tür rivayetler iyi bir araştırma yapılmadan gayr-i mamulün bih kategorisine dahil edilmeleri kolaycılık olur.

5- Temelde zayıf olup ikinci bir tarikle desteklenmesi durumunda mamulün bih derecesine çıkma özelliğine sahip olan hasen li-gayrihî hadisin zayıflığı da'f yesîr derecesindedir. Bununla beraber hasen li-gayrihî hadis, zayıf ile hasen li-zâtihî arasında orta bir dereceye sahip olduğu için mamulün bih olan hadislerin tespitinde en çok zorlanılan ve yanılmaya müsait olan hadis çeşididir.

6- Da'f yesîri desteklemek için elde edilen ikinci rivayetin daha güçlü olması durumunda prensip gereği daha güçlü olanın merkeze alınması gerektiği için ikinci rivayet destekleyen değil desteklenen konumuna düşmüş olur.

7- Destek için elde edilen rivayetin birinci rivayetle lafzen aynı olması gerekmez. Birtakım farklılıklarla mana ile destekleyen bir rivayet (şâhit) de olabilir. Destek için elde edilen ikinci rivayetin daha güçlü olması durumunda birinci rivayeti merkeze almak suretiyle daha güçlü olan ikinci rivayetteki farklılıklar daha güçsüz rivayete heba edilmemelidir; güçlü olan ikinci rivayetteki farklılıkların dikkate alınması gerekir.

8- Da'f yesîrin rivayeti daha düşük bir rivayetle desteklenmesi genel kanaate göre hadisi mamulün bih konumuna yükseltmez; en az kendi düzeyinde olması gerekir. Ret yönü daha güçlü olan zayıflıklar giderilemeyip zayıf olarak varlıklarını sürdürürken kabul yönü daha ağır olan rivayetler destekle hasen derecesine çıkabilmektedirler.

9- Bir cerh terimi olarak da'f yesîr kavramı daha çok râvinin durumunu yansıtan bir değerlendirme ifadesidir. Genellikle râvi veya sened için kullanılmakla beraber bazen metnin durumu için de kullanılır. Adalet vasfına sahip olup kizble müttehem olmayan her râvinin ta'n sebebinin derecesine göre da'f yesîr olması mümkün ve muhtemeldir.

10- Yapılan bazı gayri müfesser cerhler de da'f yesîr olarak değerlendirildiği için şâhitleri bulunduğu rivayetleri kabul edilir.

11- Da'f yesîr vasfına sahip bir râvinin naklettiği haberin kaynağına ait olma ihtimali kabul edilebilir düzeyden düşük olduğu için infirat etmesi durumunda haberinin zayıflığına hükmedilir. Başka bir tarikle rivayet edildiğinde hadis güçlenir ve sabit olmadığı zannı ortadan kalkar. Böylece isnat ve metin güçlenmiş olur.

12- Vâhî derecede zayıf olan tarik çokluğu zayıflık ve yanılğı derecesini artıracak için tarik çokluğu her zaman zayıflığı giderme fonksiyonu icra edemez; bu konuda zayıflığın sebebi, derecesi ve niteliği de etkili rol oynar.

13- Bazı âlimlerce açık kopukluk ifade eden mürsel ile gizli kopukluk ifade eden müdelles hadisin bazı çeşitlerinin da'f yesîr olarak değerlendirilip amel edilmeye uygun görüldüğü müşahade edilmektedir. Bunun dışındaki senet kopukluklarında düşürülen râvinin adalet ve zapt vasfını bilme

imkânı olmadığı için, bazı farklı görüşler olsa da bu tür senet kopuklukları giderilemeyen zayıflık kategorisinde yer alması gerekir.

14- Da‘f yesîr kapsamına giren durumların değerlendirilmesinde mütesâhil yaklaşımların söz konusu olduğunu belirterek her bir durumun müstakil olarak çalışılıp değerlendirilmesi gerektiğini önermek isteriz.

Kaynakça

- Acar, Yusuf, "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/37 (Şubat 2014), 41-70. <https://izlik.org/JA83NM46LA>
- Ağırman, Cemal. "Buhârî'nin Mu'allakları Ekseninde Mu'allak Hadîsin Tanımı Üzerine Bir Deneme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (01 Haziran 2025), 160-184. <https://doi.org/10.18505/cuid.1621422>
- Avvâme, Muhammed. *Hükümü'l- 'amel bi'l-hadîsi 'z-za 'îf. b.y.: Dâru'l-Minhâc*, 2017.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Bâteli, Hâlid b. Abdilazîz. *et-Tefsîrû'n-nebevî*. Riyad: Dâru Küñûzi İşbîliyâ, 2011.
- Bikâî, İbrâhîm b. Ömer. *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Mâhir el-Fahl. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2007.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebir*. Haydarabat: y.y., ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ el-Bugâ. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cezâîrî, Tâhir. *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Suriye: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1995.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *ed-Dibâcü'l-müzheb fî mustalahi'l-hadîs*. thk. Hasan el-İnbâbî. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1931.
- Ebnâsî, İbrâhîm b. Mûsâ. *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh*. thk. Salâh Fethî. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke ve gayrihim fî vasfi Sünenihî*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fî 'ulûmi ve mustalahi'l-hadîs*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Elbânî, Nâsirüddîn. *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*. Kuveyt: Müessesetü Garâs, 2002.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Haneî Fakihlerin Zayıf Hadisle Hüküm Verme Gerekçeleri -el-Hidâye Örneği-*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Esyûbî, Muhammed b. Ali. *İs'âfu zevi'l-vatar bi-şerhi Nazmi'd-dürer fî 'ilmi'l-eser*. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1993.
- Gül, Mutlu. *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- İrâkî, Abdurrahîm b. el-Hüseyn. *et-Tebîra ve't-tezkire fî 'ulûmi'l-hadîs*. thk. ed-Dâiz el-Feryâtî. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1428.
- İbn Cemâa, Muhammed b. İbrâhîm el-Hamevî. *el-Menhelü'r-revî fî muhtasari fî 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *en-Nüket 'alâ Kitâbi'bni's-Salâh*. thk. Rebî' el-Medhalî. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullâh er-Rühaylî. Riyad: Matbaatü Sefir, 1422.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer b. ed-Dimaşkî. *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvûd. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Alî el-Mısırî. *el-Mukni' fî 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdullâh el-Cüdey'. Suudi Arabistan: Dâru'l-Fevâz, 1413.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *'Ulûmü'l-hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*. thk. Nûreddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Kâfî, Ebû Bekir. *Menhecü'l-İmâm el-Buhârî fî tashihî'l-ehâdis ve ta'lîlihâ min hilâli'l-Câmi'i's-sahîh*. Beyrut: y.y., 2000.

- Kâfiyecî, Muhammed b. Süleymân. *el-Muhtasar fî 'ilmi'l-eser*. thk. Ali Züveyn. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1407.
- Kâsımî, Cemâlüddîn. *Kavâ'idü't-tahdîs fî fînûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kâsımî, Cemâlüddîn. *Kavâ'idü't-tahdîs fî fînûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kazvînî, Ömer b. Ali. *Meşyehatü'l-Kazvînî*. thk. Âmir Hasan Sabrî. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- Lâhim, İbrâhim b. Abdillâh. *Şerhu İhtisârî 'Ulûmi'l-hadîs*. eBook: el-Mektebetü's-Şâmile, 2010.
- Mursifi, Sa'd. *el-Müsteşrikûn ve's-sünne*. Beyrut: Mektebetü'l-Menârî'l-İslâmiyye, ts.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Mektebetü İsâ el-Bâbî, 1955
- Necm, Abdülmün'im es-Seyyid. *'İlmü'l-cerh ve't-ta'dîl*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1400.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-İcâz fî şerhi Süneni Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. Umman: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2007.
- Ömer, Beşir Ali. *Menhecü'l-İmam Ahmed fî lâlî'l-ehâdîs*. b.y.: Vakfû's-Selâm, 2005.
- Özdemir, Veysel. "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstilahının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (Eylül 2013), 67-110. <https://doi.org/10.15370/muifd.52042>
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Râviye bnt. Abdillâh b. Ali Câbir. *el-Mustalahâtü'l-hadîsiyye beyne'l-ittifâk ve'l-iftirâk*. Suudi Arabistan: y.y., 2018.
- Rühaylî, Abdullâh b. Dayfullâh. *el-İmâm Ebu'l-Hasen ed-Dârekutnî ve âsâruhu'l-'ilmiyye*. b.y.: Dâru'l-Endelûsî'l-Hadrâ', ts.
- Sâlih, Subhî. *'Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuh*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1984.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâîl. *İsbâlü'l-matar 'alâ Kasabî's-sükker*. thk. Abdulhamîd b. Sâlih b. Kâsım. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâîl. *Tavzihu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû'l-Âiş Abdülmün'im İbrâhîm. b.y.: Mektebetü Evlâdî's-Şeyh, 2001.
- Senîkî, Zekerîyyâ b. Muhammed. *Fethü'l-bâkî bi-şerhi Elfiyyeti'l-'Irâkî*. thk. Abdüllatîf el-Fahl. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Serahsî. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd: İhyâu'l-maârifî'n-Numaniyye, 1372.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Bahrü'llezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser*. thk. Üneys el-Endûnûsî. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe el-Fâryâbî. b.y.: Dâru Tayyibe, ts.
- Şinkîti, Muhammed. *Ehâdîs ve mervîyyât fî'l-mîzân*. Mekke: Mültekâ Ehli'l-Hadîs, 1426.
- Tîbî, Hüseyin b. Abdillâh. *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs*. thk. Ebû Âsım el-Eserî. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-İlelü's-sağîr*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fî mustalahi'l-hadîs*. thk. Fehd b. Nâsır es-Süleyman. b.y.: Dâru's-Süreyyâ, 2003.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-Kütübî's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible, 1992.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer et-Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1993.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullâh. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynülâbidîn b. Muhammed. Riyad: Edvâü's-Selef, 1998.
- Züheyrî, Hasan. *Şerhu Kitâbî'l-Ba'isi'l-hasîs*. eBook, el-Mektebetü's-Şâmile, 2011.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Ahmad al-Zarqa's Methodological Critiques of the Mecelle Commentary Literature

Abdullah Demirci^{1,a,*}

¹ Kırklareli University Faculty of Theology, Department of Islamic Law Kırklareli/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 21/05/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

As the most significant codification initiative in Islamic and Ottoman legal history, the *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* paved the way for the emergence of a rich commentary literature from the period of its codification onwards. Commentaries authored by late-period jurists such as Crimean Abdüsettar Efendi, Mesud Efendi, Kuyucaklızâde Âtîf Efendi, Türkzâde Hâfız Mehmed Ziyâeddin Efendi, Muhammad Hâlid al-Etâsî, Hacı Reşid Paşa, Ali Haydar Efendi, Selim Rüstem Bâz, and Muhammed Sa'îd al-Mehâsinî have transmitted an immense body of legal knowledge to the present day by elucidating the origins and application of the articles of the code. However, these works were predominantly composed using a casuistic method, and the fiqh origins of the articles are explained in detail. Nevertheless, theoretical analyses regarding the abstract functioning of legal logic, the theoretical infrastructure of general principles, and the systematic integrity of universal rules remain lacking in certain respects. This study aims to examine the methodological critiques directed at the existing commentary tradition, as well as the original doctrinal contributions made to the literature in the work titled *Sharh al-Qawâ'id al-Fiqhiyya* by the Aleppine jurist Ahmed b. Muhammad al-Zarqa. Employing document analysis technique, one of the qualitative research methods, this study determined that while al-Zarqa sometimes directed his criticisms directly at specific commentators, these criticisms also possessed a structural nature that indirectly encompassed the commentary literature in general. The findings indicate that the author's contribution to the literature materialized on three fundamental levels. First, al-Zarqa criticized the superficiality in the commentators' methods of interpretation and legal reasoning (*istidlal*). In this context, he demonstrated the role of expressions considered redundant in the commentaries in the construction of rulings, corrected the methods of interpreting silence in the code from a procedural perspective, questioned the authenticity of transmissions, and rejected the approach of deriving rulings solely from general maxims while neglecting the school's established corpus of particular rulings (*furû*). Second, the author remedied the errors committed regarding the scope and application of universal rules. Within this framework, criticisms were directed at the commentators' unwarranted narrowing of the scope of maxims, incorrect determination of the legal characterization of concepts, procedural errors made when identifying exceptions, and inapt derivations (*tafîr*) that did not align with the logic of the maxim. Third and finally, al-Zarqa shifts the scope of criticism from the level of "the incorrectness of what was said" to the level of "the absence of what should have been said," thereby bringing attention to the deficiencies and omissions in the literature to the agenda. In this regard, he identifies overlooked procedural gaps, addresses the failure to formulate scattered issues through comprehensive controlling precepts (*dābî*), and supplements the deficiencies regarding the extension of the application area of existing maxims to similar fields through original legal connections. The findings demonstrate that Ahmed al-Zarqa possessed the identity not merely of a passive commentator transmitting the *Mecelle* commentary literature, but of a constructive jurist who fortified and complemented it.

Keywords: Islamic Law (Fiqh), *Mecelle* Commentaries, Ahmad al-Zarqa, *Sharh al-Qawaid al-Fiqhiyya*.

Ahmed ez-Zerkâ'nın Mecelle Şerh Literatürüne Yönelik Metodolojik Tenkitleri

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 21/05/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

İslam ve Osmanlı hukuk tarihinin en önemli kanunlaştırma hamlesi olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, tedvin edildiği dönemden itibaren zengin bir şerh literatürünün teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Kırımlı Abdüsettar Efendi, Mesud Efendi, Kuyucaklızâde Âtîf Efendi, Türközâde Hâfız Mehmed Ziyâeddin Efendi, Muhammed Hâlid el-Etâsî, Hacı Reşid Paşa, Ali Haydar Efendi, Selim Rüstem Bâz ve Muhammed Sa'îd el-Mehâsinî gibi son dönem hukukçuları tarafından kaleme alınan şerhler, kanun maddelerinin kökenlerini ve tatbikatını izah etme sadedinde devasa bir hukukî birikimi günümüze taşımıştır. Ne var ki ağırlıklı olarak meseleci (kazuistik) bir yöntemle telif edilen bu eserlerde, kanun maddelerinin fikhî kökenleri detaylıca izah edilmekle birlikte hukuk mantığının soyut işleyişine, genel prensiplerin teorik altyapısına ve küllî kaidelerin sistematik bütünlüğüne dair analizlerin yer yer eksik kaldığı görülmektedir. Bu çalışma, Halepli fakih Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ'nın *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye* adlı eserinde, söz konusu şerh geleneğine yönelttiği metodolojik eleştirileri ve literatüre yaptığı özgün doktrinel katkıları incelemeyi amaçlamaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman incelemesi tekniğiyle yürütülen çalışmada Zerkâ'nın tenkit oklarını, kimi zaman doğrudan belirli şârihlere yönelttiği, bununla birlikte bu eleştirilerin dolaylı yoldan şerh literatürünün genelini de kapsayan yapısal bir mahiyet arz ettiği tespit edilmiştir. Araştırma neticesinde müellifin literatüre katkısının üç temel düzlemde gerçekleştiği görülmüştür. İlk olarak Zerkâ, şârihlerin yorum ve istidlal yöntemlerindeki yüzeysellikleri eleştirmiştir. Bu bağlamda şerhlerde tekrar sanılan ifadelerin hüküm inşasındaki rolünü ispattırmış, kanunun temas etmediği hususların yorumlanma biçimlerini usul açısından tashih etmiş, nakillerin sıhhatini sorgulamış ve mezhebin yerleşik fer'î birikimini ihmal ederek sadece genel kaideden hüküm çıkarma yaklaşımını reddetmiştir. İkinci olarak müellif, küllî kaidelerin kapsam ve tatbikatında düşülen hataları gidermiştir. Şârihlerin kaide kapsamını gereksiz yere daraltmaları, kavramların hukukî vasfını yanlış tayin etmeleri, istisnaları belirlerken düştükleri usul hataları ve kaide mantığıyla örtüşmeyen isabetsiz tefrî'ler bu kapsamda tenkit edilmiştir. Üçüncü ve son olarak Zerkâ, eleştirinin sınırlarını "söylenmiş olanın yanlışlığı" boyutundan "söylenmesi gerekenin eksikliği" boyutuna taşıyarak literatürdeki eksiklikleri ve ihmalleri gündeme getirmiştir. Bu çerçevede gözden kaçan usulî boşlukları tespit etmiş, dağınık meseleleri kuşatıcı üst kurallar (*dâbıt*) ile formüle edememe sorununa değinmiş ve mevcut kaidelerin tatbikat sahasını benzer alanlara teşmil etme noktasındaki noksanlıkları özgün irtibatlarla ikmâl etmiştir. Elde edilen bulgular, Ahmed ez-Zerkâ'nın *Mecelle* şerh literatürünü sadece nakletmekle yetinen bir şârih değil, onu tahkim ve tekml eden inşacı bir hukukçu hüviyetine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku (Fıkıh), *Mecelle* Şerhleri, Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*.

^a  abduallahdemirci@klu.edu.tr

 0000-0002- 0781-8142

Citation / Atıf: Demirci Abdullah. "Ahmed ez-Zerkâ'nın Mecelle Şerh Literatürüne Yönelik Metodolojik Tenkitleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 185-201. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863947>

Giriş

İslam hukuk tarihinin modern anlamda ilk kanunlaştırma (*taknîn*) girişimi olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, bir kanun metni olmanın yanı sıra fıkıh ilminin köklü birikimini modern hukuk formuna dönüştüren bir köprü olarak da büyük bir önemi haizdir. 1868-1876 yılları arasında tamamlanan *Mecelle*, yürürlüğe girdiği andan itibaren hem yargı mensupları hem de ilim ehli nezdinde büyük bir kabul görmüş ve metnin anlaşılması, yorumlanması ve tatbik edilmesi amacıyla geniş bir şerh literatürünün doğmasına vesile olmuştur. Başta Kırımlı Abdüsettar Efendi (öl. 1887), Mesud Efendi (öl. 1894), Kuyucaklızâde Âtîf Efendi (öl. 1898), Türkcâde Hâfız Mehmed Ziyâeddin Efendi (19. yy. sonu), Muhammed Hâlid el-Etâsî (1837-1908), Hacı Reşid Paşa (öl. 1918), Ali Haydar Efendi (Küçük) (1853-1935), Selim Rüstem Bâz (1859-1920) ve Muhammed Sa'îd el-Mehâsinî (1886-1954)¹ gibi son dönem Osmanlı ve İslam hukukçuları olmak üzere pek çok müellif tarafından kaleme alınan bu şerhler; *Mecelle* maddelerinin fikhî kökenlerini, dayandığı kaynakları ve pratik uygulamalarını izah ederek hukuk doktrininin gelişimine eşsiz katkılar sunmuştur. Ancak bu eserler, daha ziyade kanun maddelerini tekil olaylar üzerinden açıklamaya odaklandığından fikhin genel teorisine, hukuk mantığının soyut işleyişine ve küllî kaidelerin sistematik bütünlüğüne dair nazari analizler literatürde yer yer eksik kalmıştır.²

Bu zengin literatür içerisinde, Suriyeli fakih Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ³ el-Halebî (1869-1938)⁴ tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*;⁵ metodolojik yaklaşımı, eleştirel üslubu

¹ Söz konusu şârihlerin biyografileri için sırasıyla bk. Kırımlı Abdüsettar Efendi için: Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/278; Hulusi Yavuz, "Abdüsettar Efendi, Kırımlı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/304. Mesud Efendi için: Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/412-413; Ferhat Koca, "Mesud Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/344-345. Kuyucaklızâde Âtîf Efendi için: Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/281; Hasan Güleç, "Âtîf Mehmet Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/61. Hâfız Mehmed Ziyâeddin Efendi için: Türkcâde Hâfız Mehmed Ziyâeddin, *Osmanlı Hukuk Sözlüğü*, çev. Fethi Gedikli - İbrahim Enes Onat (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2021), 1-8. Muhammed Hâlid el-Etâsî için: Yûsuf el-Mer'âşî, *Neşri'l-cevâhir ve'd-dürer fi 'ulemâi'l-karnî'r-râbi'a 'aşer* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2006), 77. Hacı Reşid Paşa için: Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/138-139; Sami Erdem, "Rûhu'l-Mecelle" (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/214-215. Ali Haydar Efendi için: Mehmet Âkif Aydın, "Ali Haydar Efendi, Küçük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/396-397. Selim Rüstem Bâz için: Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 3-20. Muhammed Sa'îd el-Mehâsinî için: Abdülkâdir 'Ayyâş, *Mu'cemü'l-müellifine's-Sûriyyîn* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1985), 466-467.

² Nitekim eseri neşre hazırlayan Mustafa ez-Zerkâ da Mukaddime'de bu hususa dikkat çekmiş; özellikle Etâsî, Ali Haydar Efendi ve Bâz gibi müelliflerin eserlerinin fikhî nakiller açısından zenginliğini takdir etmekle birlikte babasının eserinin meseleleri ele alış biçimi, tahlil derinliği ve kurduğu teorik çerçeve bakımından onlardan ayrıştığını ve literatürdeki bu boşluğu doldurduğunu ifade etmiştir. bk. Mustafa ez-Zerkâ, "Mukaddime", *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*, mlf. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1409/1989), 12-14.

³ Müellifin "Zerkâ" nisbesinin imlası hususunda kaynaklarda hemzeli (ez-Zerkâ/الزركاء) ve hemzesiz (ez-Zerkâ/الزركا) olmak üzere iki kullanım bulunmakla birlikte Arap dili gramerindeki kasru'l-memduh kuralı, müellifin yakın çevresinin (oğlu ve talebeleri) genel temayülü ve modern literatürdeki yaygın kabul dikkate alınarak çalışmamızda hemzesiz yazım tercih edilmiştir. İmla hususundaki tasarruflar ve detaylı kaynaklar için bk. Muhammed Râğib et-Tabbâ', *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebe's-şehbâ'*, nşr. Muhammed Kemâl (Halep: Dârü'l-Kalemi'l-'Arabî, 1408/1988), 625, 635; Abdülfettâh Ebû Gudde, "Tercemetü'l-Müellif", *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*, mlf. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1409/1989), 17, 18, 21, 26, 29; Abdülfettâh Ebû Gudde, *Terâcimü sittetin min fukahâ'i'l-'âlemi'l-İslâmî fi'l-karnî'r-râbi'a 'aşer ve âsâruhümü'l-fikhiyye* (Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1417/1997), 83, 88, 94, 98; Necmettin Kızılkaya, "Şam Fakihî Ahmed ez-Zerkâ" (1869-1938)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/6 (2005), 205-210; Necmettin Kızılkaya, "Zerkâ, Ahmed Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/285-286; Saffet Köse, "Zerkâ, Mustafa Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/286-289.

⁴ Müellifin hayatı, eseri ve ilmi şahsiyeti hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Gudde, *Terâcimü sittetin min fukahâ'i'l-'âlemi'l-İslâmî*, 83-109; Ebû Gudde, "Tercemetü'l-Müellif", 17-29; Kızılkaya, "Şam Fakihî Ahmed ez-Zerkâ" (1869-1938)", 205-210; Kızılkaya, "Zerkâ, Ahmed Muhammed", 44/285-286.

⁵ Müellifin yegâne telifi olan bu çalışma, *Mecelle*'nin 99 küllî kaidesine dair yazılmış en yetkin şerhlerden biridir. Zerkâ bu eserinde, çok sayıda klasik Hanefî fıkıh ve fetva kaynağından istifadeyle kaidelerin kavramsal çerçevesini çizmiş; fikhî uygulama örneklerini, istisnalarını ve aralarındaki ince nüansları derinlemesine tahlil etmiştir. Eserin literatüre kazandırılması ve müteakip baskılarının ilmi ilavelerle gözden geçirilmesi ise oğlu Mustafa ez-Zerkâ'nın çabalarıyla

ve teori inşasına yönelik gayretiyle müstesna bir konuma sahiptir. Halep Hüsreviyye Medresesi'ndeki ders takrirlerinden teşekkül eden ve müellifin tek eseri olma özelliği taşıyan bu çalışma, *Mecelle*'nin mukaddimesindeki doksan dokuz genel hukuk ilkesini (*kavâid-i külliye*) şerh ederken, yalnızca madde metinlerini açıklamakla yetinmemiş; aynı zamanda kendisinden önceki şerh geleneğiyle metodolojik bir tartışma içine girmiştir. Nitekim eserin ikinci baskısını neşre hazırlayan oğlu Mustafa ez-Zerkâ (1907-1999) da mukaddimedede babasının yöntemini tasvir ederken onun Muhammed Hâlid el-Etâsî, Ali Haydar Efendi ve Selim Bâz gibi otoritelerin eserlerini, ayrıca İbn Nüceym (öl. 970/1563) ve Hamevî (öl. 1098/1687) gibi klasik kaynakları incelediğini, ancak seleflerinin yazdıklarına teslim olmak yerine onları sorgulayıcı ve eleştirel bir gözle incelediğini belirtmiştir.⁶ Bu tespiti derinleştiren talebesi Abdülfettâh Ebû Gudde (1917-1997) ise hocasının söz konusu mümtaz fakihlerden zaman itibarıyla daha sonra gelmiş olmasının ona geniş bir imkân sunduğuna dikkat çekmiştir. Ebû Gudde'ye göre Zerkâ, bu tarihsel konumu sayesinde şerh literatürünü kuşatıcı bir bakışla inceleme imkânı bulmuş; neticede eseri, kendisinden önceki şârihlerin eserlerinde dahi bulunmayan meziyetleri haiz, taklitten uzak ve nev'î şahsına münhasır özgün bir inceleme hüviyeti kazanmıştır.⁷

Bu imkânı yetkin bir şekilde değerlendiren Zerkâ, eserini telif ederken Etâsî, Ali Haydar Efendi ve Bâz gibi devrin önde gelen şârihlerinin birikiminden azami derecede istifade etmiştir. Buna ek olarak, Ebû Gudde'nin müellif biyografisinde saydığı kaynaklar arasında yer almasa da⁸ Zerkâ'nın Mesud Efendi'nin (öl. 1894) *Mir'ât-ı Mecelle* adlı eserinden de yararlandığı, metin içi atıflardan ve fikhî tahlillerinden tespit edilmiştir.⁹ Öte yandan, eserde ismi açıkça zikredilmese de Mehâsinî'nin şerhinin de müellifin incelediği kaynaklar arasında yer aldığı kuvvetle muhtemel görülmektedir.¹⁰

Zerkâ, başvurduğu bu zengin kaynaklara sadece nakilci bir üslupla yaklaşmamış; *Mecelle* metnini ve adı geçen şârihleri, hatta yer yer şerh literatürü dışındaki diğer müellifleri¹¹ de kapsayacak şekilde eleştirel bir süzgeçten geçirmiştir. Ancak Zerkâ'nın eseri; sadece bir tenkit metni değil, aynı zamanda yapıcı katkılar sunan bir inşa metnidir. Müellif, eleştirilerinin yanı sıra yeni fetvalar vermiş,¹² birbirine karışması muhtemel meseleler arasındaki ince farkları ortaya koymuş¹³ ve anlaşılması güç konuları ek ifadelerle¹⁴ ve tablolarla¹⁵ izah yoluna gitmiştir. Bu yapıcı tavrın bir gereği olarak Zerkâ, *Mecelle*'yi şerh ederken selefi/muasırı olan şârihlerin izahlarına sıklıkla müracaat etmiş; eleştirel duruşunu korumakla birlikte, yerinde tespitleri karşısında onları takdir ederek şârihlere karşı hakkaniyetli bir üslup benimsemiştir.¹⁶ Bununla birlikte müellifin bu kadirşinas tavrı, ilmi hakikatler söz konusu olduğunda onun tavizsiz bir tenkit yöntemi izlemesine mâni olmamıştır. Bilakis Zerkâ, fikhî yapıyı tahkim etmek adına, tespit ettiği metodolojik zaafları ve bilgi hatalarını açıkça ortaya

gerçekleşmiştir. Eserin mahiyeti, telif ve neşir süreci hakkında detaylı bilgi için bk. Zerkâ, "Mukaddime", 5-16; Kızılkaya, "Şam Fakihî Ahmed ez-Zerkâ" (1869-1938)", 207-210; Kızılkaya, "Zerkâ, Ahmed Muhammed", 44/286.

⁶ Zerkâ, "Mukaddime", 12. Zerkâ'nın bu titiz inceleme yöntemine dair oğlu Mustafa ez-Zerkâ şu çarpıcı örneği aktarmaktadır: Müellif, o dönemde henüz Arapçaya tercüme edilmemiş olan Ali Haydar Efendi şerhine (*Dürrü'l-hükkâm*) büyük önem vermiş, sırf bu eseri inceleyebilmek için İstanbul'dan Türkçe bir nüshasını getirterek incelemeye ihtiyaç duyduğu kısımları Türkçe bilen dostları aracılığıyla tercüme ettirmiş ve böylece bu metni de çalışmalarında değerlendirmiştir. bk. Zerkâ, "Mukaddime", 11-12.

⁷ Ebû Gudde, "Tercemetü'l-Müellif", 28.

⁸ Ebû Gudde, "Tercemetü'l-Müellif", 28.

⁹ Zerkâ'nın, Mesud Efendi'nin eserine yaptığı atıf örnekleri için bk. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, nşr. Mustafa ez-Zerkâ (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989), 163, 375, 406, 430, 448, 450, 451, 452.

¹⁰ Zerkâ'nın eserinde Mehâsinî'nin adı açıkça geçmemektedir. Ancak hem Mehâsinî'nin Dimaşk Hukuk Fakültesi'nde (*Ma'hedü'l-hukûk*) *Mecelle* müderrisi olması hasebiyle Zerkâ ile aynı ilmi muhiti paylaşması hem de Zerkâ'nın şârihlere yönelttiği bazı spesifik eleştirilerin Mehâsinî'nin şerhindeki izahlarla örtüşmesi, müellifin bu eseri de görmüş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

¹¹ Müellifin, *Mecelle* şerh geleneği dışındaki diğer kaynaklara yönelttiği tenkitlere örnek olarak bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 51, 52, 75, 84, 92, 98, 182, 220, 282, 304, 343-344, 435-436.

¹² Örnek olarak bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 58, 66, 72.

¹³ Örnek olarak bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 59-90.

¹⁴ Örnek olarak bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 156, 157, 206, 209, 265, 337, 338.

¹⁵ Örnek olarak bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 434.

¹⁶ Müellifin diğer şârihlerden istifade ettiği ve onları takdir ettiği yerler için bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 127, 139, 259, 441, 451, 452, 458, 462.

koymaktan çekinmemiştir.¹⁷

Müellifin, yapıcı bir gayeyle ve sağlam bir metodolojiye dayalı olarak geliştirdiği bu eleştirel yaklaşım, elinizdeki çalışmanın hareket noktasını teşkil etmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, Ahmed ez-Zerkâ'nın *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye* eserinde *Mecelle* şerh literatürüne yönelttiği metodolojik tenkitleri¹⁸ tespit etmek; onun fıkıh usulü ve genel hukuk teorisi açısından literatüre yaptığı özgün katkıları ortaya koymaktır. Çalışmanın kapsamı öncelikle Zerkâ'nın eleştirilerinin doğrudan ve kesin muhatabı olan Etâsî, Ali Haydar Efendi ve Bâz ile tenkitlerin dolaylı hedefi konumundaki Mesud Efendi ve Mehâsinî üzerine yoğunlaşmaktadır. Ancak inceleme bu isimlerle sınırlandırılmamış; Zerkâ'nın tenkit oklarının doğrudan hedefinde yer almamasına rağmen, genel metodolojik eleştirilerin literatürdeki geçerliliğini test etmek amacıyla Abdüssettâr Efendi, Ziyâeddin Efendi, Âtîf Efendi ve Reşid Paşa'nın eserleri de çalışmaya dâhil edilmiştir.¹⁹

Modern literatürde *Mecelle*'nin kendisine yönelik eleştirilere dair çalışmalar bulunmakla birlikte²⁰ şerh geleneğine ilişkin metodolojik tenkitleri müstakil olarak inceleyen kapsamlı bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu hususa temas eden Necmeddin Kızılkaya; Zerkâ'nın *Mecelle* ve şerhlerine yönelik eleştirilerinin genel çerçevesine işaret etmekle yetinmiş, ancak bu tenkitler üzerinde detaylı bir tahlilde bulunmamıştır.²¹ Dolayısıyla Zerkâ'nın eleştirilerini sistematik bir şekilde inceleyen bu araştırma, literatürdeki söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Çalışma üç ana başlık altında ele alınmıştır. İlk olarak “Yorum ve İstidlâl Yöntemine Dair Tenkitler” başlığı altında müellifin, şârihlerin metni tahlil ederken sergiledikleri usulî yüzeyselliklere ve kanun koyucunun iradesini göz ardı eden yaklaşımlarına yönelik eleştirileri incelenmiştir. İkinci olarak “Kapsam ve Tatbikat Hatalarına Dair Tenkitler” bölümünde küllî kaidelerin cüz'î meselelere tatbikinde düşülen hatalar, kaidelerin sınırlarının yanlış çizilmesi ve kuralın ruhuna aykırı olarak üretilen istisnalar irdelenmiştir. Son olarak “Literatürdeki Eksiklik ve İhmallere Dair Tenkitler” başlığı altında ise Zerkâ'nın eleştiriyi sadece mevcut hatanın tashihi boyutunda bırakmayıp, literatürün temas etmediği yapısal boşlukları tespit ederek nasıl tamamlayıcı bir rol üstlendiği tahlil edilmiştir.

¹⁷ Müellifin ilmi hakikat adına sergilediği bu tavizsiz tenkit üslubu, eseri neşre hazırlayan oğlunda da aynen görülmektedir. Nitekim Mustafa ez-Zerkâ, ikinci baskıda ilk baskıdaki matbaa hatalarını düzeltme, açıklayıcı dipnotlar ekleme, kaide numaralarının yanına *Mecelle* madde numaralarını ilave etme ve kavâid literatürüne dair bir kaynakça oluşturma gibi teknik katkılarla yetinmemiştir. Neşreden, babasının metnine sadık kalmakla birlikte, eklediği dipnotlarda yer yer onun görüşlerine muhalefet etmiş ve eksik bıraktığı noktaları tamamlayarak babasını eleştirmekten çekinmemiştir. Bu tenkit ve katkı örnekleri için bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye*, 84, 86, 89, 250, 271-272, 296, 340, 389.

¹⁸ Zerkâ'nın doğrudan *Mecelle* Cemiyeti'ne, kanun tekniğine, muhteva ve kapsamına yönelttiği tenkitler müstakil bir çalışmada ele alınmıştır. Bk. Abdullah Demirci, “Mecelle'ye Eleştirel Bir Bakış: Ahmed ez-Zerkâ'nın Kanun Tekniği, Muhteva ve Kapsam Üzerine Tenkitleri”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2026), 397-422.

¹⁹ Zerkâ, eserinde eleştirdiği şârihlerin ismini çoğu zaman sarahaten zikretmeyip “bazı şârihler” (*ba'du's-şürrâh*) ifadesini kullansa da tenkitlerin Etâsî, Ali Haydar Efendi ve Bâz'a yöneltildiği kesindir. Zira hem yaptığımız mukayeseli okumalarda Zerkâ'nın eleştirdiği ibarelerin bu şahısların eserleriyle birebir örtüştüğü tespit edilmiş hem de Mustafa ez-Zerkâ ve Ebû Gudde, müellifin bu eserlerden doğrudan istifade ettiğini teyit etmişlerdir (bk. Zerkâ, “Mukaddime”, 11; Ebû Gudde, “Tercemetü'l-Müellif”, 28). Mesud Efendi ve Mehâsinî ise muhtemel muhataplar kategorisindedir. Nitekim Zerkâ'nın *Mir'ât-ı Mecelle*'den alıntılar yapması Mesud Efendi'den haberdar olduğunu, Mehâsinî ile aynı ilmi muhiti (Suriye) ve dönemi paylaşması ise onun şerhini görmüş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Buna mukabil, metodolojik bir mukayese yapmak üzere çalışmamıza dahil edilen Abdüssettâr Efendi, Ziyâeddin Efendi, Âtîf Efendi ve Reşid Paşa ise Zerkâ'nın tenkitlerinin doğrudan muhatabı değillerdir. Zira söz konusu eserlerin o dönemde Arapça tercümelerinin bulunmayışı ve nüshalarının Suriye coğrafyasında yaygın olmaması, Zerkâ'nın bu metinlere erişimini imkânsız değilse de oldukça uzak bir ihtimal kılmaktadır.

²⁰ Bazı örnek çalışmalar için bk. Sami Erdem, “Türkçede Mecelle Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 673-722; Şahban Yıldırım, “Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 16/2 (2012), 417-445; Zeki Koçak, “Hukuk Tekniği Açısından Mecelle'ye Yapılan Eleştiriler ve Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/2 (2015), 27-48; Ahmet Çetinkaya - Mehmet Seyit Uğur, “Ali Haydar Efendi'nin Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'ye Yönelttiği Tenkitler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1401-1420; Kübra Şemin, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Hazırlanmasında Yalnız Hanefî Mezhebinin Esas Alınmasının Eleştirel Analizi* (Ardahan: Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023).

²¹ Kızılkaya, “Şam Fakihî Ahmed ez-Zerkâ (1869-1938)”, 208; Kızılkaya, “Zerkâ, Ahmed Muhammed”, 44/285.

1. Yorum ve İstidlâl Yöntemine Dair Tenkitler

Zerkâ'nın şerh literatürüne yönelttiği eleştirilerin odak noktasını, şârihlerin usul ve istidlâl yöntemlerindeki yüzeysellikler oluşturur. Müellif bu çerçevede sırasıyla kanun metnindeki bazı ifadelerin tekrar addedilmesini, kanunda temas edilmeyen hususları yorumlarken düşülen usul hatalarını, nakillerin sıhhatinin tahkik edilmemesini ve özel delil olmaksızın sadece genel kaideden hüküm çıkarma yöntemini tenkit eder.

Müellif, şerhlerde tekrar olarak görülen ifadelerin aslında yeni bir hüküm inşa ettiğini savunmuştur. Bunun tipik bir örneği, “Zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izâle olunur” (md. 27) kaidesi ile “İki fesâd te‘âruz ettikde ehaffı irtikâb ile a‘zâminin çâresine bakılır” (md. 28) kaidesi arasındaki ilişkide görülür. Zerkâ, eserinde isim zikretmeksizin “bazıları” (*ba‘duhüm*) diyerek atıfta bulunduğu şârihlerin, bu iki maddeyi birbirinin tekrarı saymalarını tenkit eder. Söz konusu şârihler, 28. maddede ifade edilen hükmün, 27. maddenin aynısı olduğunu; dolayısıyla burada mana açısından bir tekrar bulunduğunu iddia etmişlerdir.²² Zerkâ ise usuldeki “Te‘sis, te‘kidden evlâdır”²³ prensibine dayanarak bu yaklaşıma itiraz eder ve iki madde arasında şu ince ayrımı yapar: Müellife göre 27. madde, vuku bulmuş ve gerçekleşmiş bir zararın ortadan kaldırılması ile ilgilidir. Maddede geçen “izâle olunur” ifadesi, zararın halihazırda mevcut olduğuna işaret eder. Buna mukabil 28. madde, henüz vuku bulmamış ancak çatışma halinde olan (*te‘âruz*) iki muhtemel zararı konu edinir. Burada amaç, mevcut bir zararı kaldırmak değil, gerçekleşmesi muhtemel iki zarardan hangisinin tercih edileceğini belirlemektir.²⁴ Zerkâ, kanun metnindeki “izâle” ve “te‘âruz” lafızlarının bilinçli seçildiğini vurgulayarak ilk maddenin mevcut zararı gidermeyi, ikinci maddenin ise muhtemel zararı önlemeyi hedeflediğini belirtir.²⁵

Zerkâ'nın şerh literatürüne yönelik en ciddi eleştirilerinden biri, şârihlerin kanun metninde düzenlenmeyen hususları yorumlarken düştükleri usul hatasıdır. Müellife göre şârihler, *Mecelle*'nin bir hükmü belirli bir şarta bağladığı durumlarda, o şartın yokluğunu doğrudan hükmün yokluğu olarak tefsir etmişlerdir. Bu durumun en çarpıcı örneği, *bey‘u‘l-vefâ* akdinde müşterinin maldan yararlanma hakkı konusunda yaşanmıştır. Mesele; *bey‘u‘l-vefâ* şeklinde satın alınan bir malın (örneğin bir bağın veya evin)

²² Müellifin bu maddede ismen zikretmeyip “bazıları” (*ba‘duhüm*) lafzıyla eleştirdiği muhatapların; şerhler arası yapılan mukayeseli okumalar neticesinde -19. dipnottaki genel çerçeveye de örtülecek şekilde- Etâsi, Ali Haydar Efendi ve Selim Bâz olduğu anlaşılmaktadır (İlgili şârihlerin görüşleri için bk. Muhammed Hâlid el-Etâsi, *Şerhu‘l-Mecelle* (Pakistan: Mektebe-i Reşdiyye, ts.), 1/69; Ali Haydar Efendi, *Dürerü‘l-hükkâm şerhu Mecelleti‘l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/89; Selim Rüstem Bâz, *Şerhu‘l-Mecelle* (Beyrut: el-Matba‘atü‘l-Edebiyye, 1923), 31-32). Zerkâ'nın eleştirisinin doğrudan muhatabı olan bu isimlerin ötesinde, şerh literatürü incelendiğinde üç farklı eğilim göze çarpmaktadır: Maddelerin tekrar mahiyetinde olduğunu sarahaten ifade edenler, konuya hiç değinmeyenler ve tekrar olup olmadığına dair açık bir hüküm belirtmemekle birlikte konuyu ortak bir örnek üzerinden izah edenler. Yapılan incelemede, bu üçüncü eğilimi temsil eden Mesud Efendi ve Ziyâeddin Efendi'nin meseleyi “secdeye gitmesi halinde yarası olacak kimse” örneğiyle açıkladıkları tespit edilmiştir. Şârihlerin üzerinde durduğu bu örnekte mükellef, iki muhtemel mefsedet arasındadır: Şahıs secdeye giderse yarası kanayacak, abdesti bozulacak ve namazı tamamen batıl olacaktır. Bu durum, henüz vuku bulmamış ancak eylem yapıldığında gerçekleşecek olan ağır ve muhtemel bir zarardır. Buna mukabil secdeyi terk edip ima ile kılması durumunda sadece bir rükün eksik kalacak ancak namazın sıhhati korunacağı için bu durum hafif bir zarar kabul edilecektir. Dolayısıyla söz konusu şârihler, maddeler arasındaki farkı teorik olarak dile getirmeseler de seçtikleri bu spesifik örnekle Zerkâ'nın “28. madde mevcut değil, muhtemel zararların çatışması hakkındadır” düşüncesine zımnen iştirak etmiş görünmektedirler. Buna mukabil, Âtîf Efendi ve Reşid Paşa gibi tekrar iddiasını sarahaten dile getirenler bu örneğe yer vermezken, Abdüssettâr Efendi ve Mehâsinî genel ifadelerle yetinip bu farka temas etmemiştir. Konuya dair şerhlerdeki farklı yaklaşımları mukayese için bk. Kırımlı Abdüssettâr Efendi, *Teşrihu kavâidi‘l-küllîyye* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1301), 21; Mesud Efendi, *Mir‘ât-ı Mecelle* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302), 19; Türközâde Hâfız Mehmed Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi* (İstanbul: y.y., 1312), 27-28; Kuyucaklızâde Âtîf Efendi, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyyeden Kavâid-i Külliyye-i Fıkhiyenin İzahı* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1318), 36; Hacı Reşid Paşa, *Rûhu‘l-Mecelle* (İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1326), 1/110; Muhammed Sa‘îd el-Mehâsinî, *Şerhu Mecelleti‘l-ahkâm-ı adliyye* (Dimaşk: Matba‘atü‘t-Terakkî, 1346), 1/56-57.

²³ Zeynüddin b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve‘n-nezâir*, nşr. Zekeriya ‘Umeyrât (Beyrut: Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1419/1999), 126.

²⁴ Zerkâ, *Şerhu‘l-kavâ‘idi‘l-fikhiyye*, 201.

²⁵ Müellifin, şârihlerin tekrar zannettiği diğer maddelere yönelik benzer tahlilleri ve eleştirileri için bk. Zerkâ, *Şerhu‘l-kavâ‘idi‘l-fikhiyye*, 364-365 (md. 74 hk.), 441 (md. 88 hk.). *Mecelle*'nin 88. maddesi bağlamında tekrar iddiasında bulunan şârihlerin yaklaşımları için ayrıca bk. Etâsi, *Şerhu‘l-Mecelle*, 1/247; Ali Haydar Efendi, *Dürerü‘l-hükkâm*, 1/176-177.

getirisinin, akitte açıkça şart koşulmasa dahi müşteriye ait olup olmayacağıdır. *Mecelle*'nin *bey'u'l-vefâ* akdinin düzenlendiği 398. maddesinde “Mebî'in menâfî'inden bir miktârı müşteriye âid olmak üzere şart kılınsa, ol şarta ri'âyet olunur” denilmek suretiyle, tarafların anlaşması halinde ürünün paylaşılabilceği belirtilmiştir. Zerkâ, şerh literatürüne hâkim olan genel kanaatin aksine, bu maddenin “şart koşulmazsa müşteri yararlanamaz” şeklinde anlaşılamayacağını savunur.²⁶ Müellif, isim vermeden eleştirdiği şârihlerin,²⁷ maddedeki “şart kılınsa, ol şarta ri'âyet olunur” ibaresinden hareketle, şartın yokluğunu intifanın engeli saydıklarını belirtir ve bu istidlâlin tutarsızlığını dört temel gerekçeyle ortaya koyar.

Öncelikle Zerkâ, şârihlerin “şart yoksa intifa da yoktur” kabulünün mezhebin yerleşik içtihadına aykırı olduğunu belirtir. Müellif, İbn Âbidîn'in (öl. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr*'ına²⁸ atıfla Hanefi mezhebinde müftâ bih olan görüşün, “şart koşulmasa dahi müşterinin menfaate malik olacağı” yönünde olduğunu teyit eder.²⁹ Dolayısıyla şârihlerin yorumu, daha en baştan fikhî nakil ve fetva geleneği ile çelişmektedir. İkinci olarak müellif, kanun tekniği açısından 398. maddenin amacının intifa hakkını aslen düzenlemek değil, taraflar arasında yapılabilecek özel bir paylaşım anlaşmasının geçerliliğini teyit etmek olduğunu belirtir. Dolayısıyla madde, şartın bulunmadığı durumlar hakkında sükût etmiştir ve buradan yasaklayıcı bir hüküm çıkarılamaz. Üçüncü ve en güçlü delil olarak Zerkâ, kanunun iç bütünlüğüne dikkat çeker ve 398. maddenin, 118. madde ışığında yorumlanması gerektiğini ifade eder. Zira *bey'u'l-vefâ* akdini düzenleyen 118. maddede bu işlem, müşterinin maldan yararlanması hususunda açıkça bey'-i câiz'e benzetilmiştir. Zerkâ'nın tahliline göre şayet intifa hakkı ancak bir şarta bağlı olarak doğacak olsaydı, kanun koyucunun bu akdi bey'e değil, rehin akdine benzetmesi gerekirdi. Çünkü rehin akdinde mürtehin, rehinli maldan ancak şart koşulursa yararlanabilir; oysa satış akdinde mülkiyet ve yararlanma hakkı, şarta gerek kalmaksızın doğası gereği müşteriye geçer. Son olarak müellif, hukuk normlarının sosyal gerçeklikle bağına işaret eder. Kendi dönemindeki yerleşik örf'e atıf yapan Zerkâ, “Örfen ma'rûf olan şey şart kılınmış gibidir”³⁰ kaidesinden hareketle *bey'u'l-vefâ* akdini yapan herkesin, malın kullanım hakkının müşteriye geçeceğini zımnen kabul ettiğini vurgular. Dolayısıyla şârihlerin hem kanunun sistematigine hem de örf'e aykırı düşen dar yorumları, hukuki dayanaktan yoksundur.³¹

Müellifin fikhî metin tahlillerinde benimsediği titiz metodoloji, bilhassa kaynakların kullanımı ve nakillerin mahiyetinin sorgulanması noktasında bariz bir şekilde tezahür eder. Zerkâ, şerh faaliyetini sadece ibarelerin lafzî manasını açıklamakla sınırlandırmaz; aynı zamanda o ibarelerin dayandığı nakillerin sıhhatinin tahkik edilmesini de metodolojik bir zorunluluk sayar. Bu bağlamda, *Mecelle*'nin “Bi-kaderi'l-imkân şarta mürâ'ât olunmak lâzım gelir” şeklindeki 83. maddesi etrafında şekillenen tartışma, onun nakil ve istidlâl anlayışını yansıtmaları bakımından dikkate şayandır. Bazı şârihler,³² ibranın (alacaktan vazgeçme)

²⁶ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 72.

²⁷ Zerkâ, burada isim zikretmeksizin “*Mecelle* şârihleri” (*şürrâhu'l-Mecelle*) ifadesiyle şerh literatürüne yönelik genel bir tenkit bulunsun da yapılan karşılaştırmalı incelemeler neticesinde müellifin eleştirdiği “şart yoksa intifa yoktur” görüşünü savunan bu şârihlerin Mesud Efendi, Ali Haydar Efendi, Bâz ve Mehasinî olduğu tespit edilmiştir. İncelemelerimize göre tenkidin odağındaki bu isimlerin yanı sıra, eleştirinin doğrudan muhatabı olmasa da Reşid Paşa da aynı yaklaşımla “şart yoksa intifa yoktur” görüşünü benimsemiş; Ziyâeddin Efendi ise konuya hiç temas etmemiştir. Buna mukabil Etâsî, Zerkâ'dan yıllar önce kaleme aldığı şerhinde, ilgili maddeyi (md. 398) Zerkâ'nın benimsediği yaklaşımla tefsir etmiş ve burada müşterinin kullanım hakkının “bey'-i câiz” hükmünde olduğunu savunarak genel eğilimden ayrılmıştır. Tenkit edilen görüşler için bk. Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 125-126; Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/251; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/596; Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 225; Mehasinî, *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmî'l-'adliyye*, 333-334. Etâsî'nin istisnai görüşü için bk. Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/398. Ayrıca bk. Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 185-186.

²⁸ İlgili fetvâ için bk. Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 5/276-277.

²⁹ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 72. *Bey'u'l-vefâ* akdinde müşterinin maldan faydalanmasının, Hanefi fetva literatüründe müftâ bih olan görüş olduğuna dair bk. Eser Aksu, *Alternatif Bir Faizsiz Finansman Modeli: Bey'u'l-Vefâ Akdi* (İstanbul: İFAV, 2025), 193-194.

³⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 84; *Mecelle*, md. 43.

³¹ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 72. Zerkâ, söz konusu şerhlerde kendi görüşünün aksine delil olarak sunulan nakillere de şu ifadelerle cevap verir: “*Mecelle* şerhlerinin bazısında bizim benimsediğimiz görüşün aksini ifade eden nakillere/örneklere gelince; bunlar (zayıf olan) şart koşma görüşüne bina edilmiştir ki bu da bildiğin üzere müftâ bih olan görüşün hilafıdır”. bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 73.

³² Zerkâ'nın metinde açıkça isim zikretmeyip “bazı şârihler” (*enne ba'da şürrâhi'l-Mecelle*) genel ifadesiyle tenkit ettiği muhatapların, bilhassa Ali Haydar Efendi ve Selim Bâz olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Zerkâ'nın usul açısından eleştirdiği ve ibranın fâsid şartla bozulacağı yönündeki görüş, bu müelliflerce açıkça savunulmuştur (bk. Ali Haydar

fâsîd şartlarla batıl olacağı görüşünü savunurken, İbn Âbidîn'in Bedrüddin el-Aynî'den (öl. 855/1451) aktardığı bazı ibareleri ve örnekleri temel dayanak olarak kullanmışlardır.³³ Ne var ki Zerkâ, bu yaklaşımı hem fikhî niteleme hem de kaynak eleştirisi açısından problemlili bulur. Ona göre şârihler; Halebî (öl. 956/1549) ve Zeylâî (öl. 743/1343) gibi otorite fakihlerin, meselenin hukuk mantığına dair yaptıkları güçlü analizleri göz ardı etmişlerdir. Zira bu fakihlere göre ibra, muâvaza değil, bir ıskat tasarrufudur.³⁴ Dolayısıyla örfe uygun olmayan fâsîd bir şart ileri sürüldüğünde, şart lağvedilse dahi ibra geçerliliğini korur.³⁵ Zerkâ'nın eleştirisinin asıl odak noktası ise istidlâl yöntemindeki hatadır. Şârihler, Aynî'nin meseleyi zihinlerde somutlaştırmak adına kurguladığı farazi örnekleri, bağlayıcı bir fikhî rivayet zannederek hükme varmışlardır. Oysa Zerkâ'nın yaptığı tahkik neticesinde şârihlerin fikhî rivayet zannederek sarıldığı bu örneklerin herhangi bir rivayete dayanmadığı, müellifin sırf konuyu tasvir etmek amacıyla zihninden ürettiği kurgusal temsiller olduğu ortaya konulmuştur.³⁶ Zerkâ'ya göre, şer'î bir nakil ile şahsî bir temsili ayırt edememek ve güçlü bir dirayeti zayıf bir kurguya feda etmek, şerh yöntemindeki ciddi bir zaafın göstergesidir.

Müellifin eleştiri yönteminde, fikhî meselelerin çözümünde özel bir delile dayanmaksızın, sadece genel kaidelerden hareketle hüküm verilmesi önemli bir tenkit konusudur. Zerkâ, hakkında açık bir rivayet bulunmayan durumlarda, mezhebin yerleşik fer'î birikimini dikkate almadan salt mantıksal kurallarla sonuca gitmeyi hatalı bulur. Bu yaklaşım sorunu, *Mecelle*'nin "Va'dler sûret-i ta'likî iktisâ ile lâzım olur" şeklindeki 84. maddesi bağlamında belirginleşmiştir. Bazı şârihler,³⁷ mezhebin yerleşik kabulünün aksine kefalet akdinde asıl borçlunun (*mekfûl anı*) ölmesi durumunda kefilin sorumluluğunun düşeceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu iddialarını destekleyecek fikhî bir nakil sunamamış; dayanak olarak sadece "henüz şart sâbit olmadıkça ona mu'allak olan şey ma'dûm olur"³⁸ şeklindeki genel kaideyi gerekçe göstermişlerdir.³⁹ Zerkâ'ya göre, şerh literatüründe bu görüşün nakil yerine kaide ile temellendirilmesi, esasen görüşü destekleyecek sahih bir rivayetin bulunmadığının göstergesidir. Nitekim müellif, dönemin bazı ilim meclislerinde bu görüşü dayanak sadedinde zikredilen rivayetin de aslında nüsha hatasından ibaret olduğunu ispatlamış,⁴⁰ böylece şârihlerin dayandığı görüşün hem teorik hem de pratik açıdan tutarsızlığını

Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/171; Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 55). Bununla birlikte literatürdeki bu yaklaşım sadece mezkûr iki müellifle sınırlı değildir; Abdüssettâr Efendi, Ziyâeddin Efendi ve Reşid Paşa da aynı görüşü benimseyenler arasındadır (bk. Abdüssettâr Efendi, *Teşrihu kavâidi'l-küllîyye*, 45; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 49-50; Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/187). Buna mukabil Etâsî ve Mehâsinî bu eleştirinin kapsamı dışındadır. Zira Etâsî, Zerkâ ile aynı kanaati paylaşarak ibranın muâvaza olmadığını ve fâsîd şartla bozulmayacağını belirtmiş (Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/237); Mehâsinî de fâsîd şartla batıl olan akitleri sayarken ibraya yer vermeyerek zımnen bu görüşü iştirak etmiştir (Mehâsinî, *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmî'l-'adliyye*, 1/108). Mesud Efendi ve Atıf Efendi'nin ise ilgili madde şerhlerinde bu tartışmaya temas etmedikleri görülmektedir (bk. Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 35; Atıf Efendi, *Kavâid-i Külliye-i Fıkhiyenin İzahı*, 93).

³³ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fikhîyye*, 422.

³⁴ Zerkâ'nın bu tahlilinde esas aldığı bilhassa ibranın muâvaza değil, bir ıskat tasarrufu olduğu yönündeki değerlendirmelerin ve Aynî'ye atfedilen örneklerle dair tartışmaların yer aldığı ana kaynak için bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1412/1992, 5/244-245.

³⁵ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fikhîyye*, 423.

³⁶ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fikhîyye*, 423.

³⁷ Zerkâ'nın metinde isim zikretmeksizin "bazı şârihler" (*ba'du şürrâhi'l-Mecelle*) ifadesiyle eleştirdiği ve asıl borçlunun vefatıyla birlikte kefilin sorumluluğunun sakıt olacağını savunan ismin, Ali Haydar Efendi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ali Haydar Efendi, Zerkâ'nın eleştiri konusu yaptığı gerekçelerle bu görüşü *Dürerü'l-hükkâm*'da açıkça savunmuştur (bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/172). Literatürün diğer kanadında yer alan Mesud Efendi ve Ziyâeddin Efendi ise, 623. maddenin şerhinde Zerkâ ile aynı kanaati izhar ederek asıl borçlunun vefatının kefilin sorumluluğunu düşürmeyeceğini belirtmişlerdir (bk. Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 203-204; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 312). Buna mukabil Abdüssettâr Efendi, Etâsî, Reşid Paşa, Bâz ve Mehâsinî gibi şârihlerin, ilgili madde şerhlerinde bu tartışmaya temas etmedikleri görülmektedir (bk. Abdüssettâr Efendi, *Teşrihu kavâidi'l-küllîyye*, 46-47; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/238-240, 3/9; Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/187-190; Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 336-337; Mehâsinî, *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmî'l-'adliyye*, 1/109, 2/8).

³⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/164.

³⁹ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fikhîyye*, 427.

⁴⁰ Zerkâ'nın, "zamanımızdaki bazı *Mecelle* müderrisleri" (*ba'du müderrisi'l-Mecelle fi zemâninâ*) nitelemesiyle atıfta bulunduğu ve *Reddû'l-muhtâr*'daki eksik ibareyi delil getiren şahsın kimliği kaynaklarda sarahaten belirtilmemiştir. Ancak bu şahsın, Zerkâ'nın yaşadığı dönemde Halep-Şam ilim havzasında tedris faaliyetinde bulunan muasırı olması kuvvetle muhtemeldir. Zerkâ, ilmî hassasiyetin bir gereği olarak eleştirdiği müderrisin, söz konusu nakli doğrudan ilgili şârihe (Ali Haydar Efendi) atfetmediğini, bilakis bunu kendi iddiasını destekleyen müstakil bir delil olarak sunduğunu özellikle belirtir. Bununla birlikte, şârihin de eserinde aynı kanaati savunması ve naklî bir delil

ortaya koymuştur.

2. Kapsam ve Tatbikat Hatalarına Dair Tenkitler

Müellifin tenkit metodolojisinin ikinci veçhesini, *Mecelle* şârihlerinin küllî kaideleri cüz'î meselelere tatbik ederken düştükleri usul hataları oluşturur. Zerkâ'ya göre bir hukuk kaidesinin metnini doğru okumak kadar, sınırlarını çizmek ve fikhî olaylarla irtibatını kurmak da hayatî önemi haizdir. Ancak şârihler bu hassasiyeti her zaman gösterememişlerdir. Müellif bu bölümde sırasıyla kaidenin kapsamını gereksiz yere daraltma, kavramların hukukî vasfını yanlış tayin etme, istisnaları belirlerken hataya düşme ve kaide mantığıyla örtüşmeyen hatalı tefrî'lerde bulunma gibi tatbikat kusurlarını tenkit eder.

Zerkâ'nın kapsam belirleme konusundaki ilk temel eleştirisi, “Bir işden maksat ne ise hüküm ona göredir” kaidesini düzenleyen 2. madde bağlamındadır. Müellif, bazı şârihlerin⁴¹ bu kaideyi şerh ederken kapsamı sadece “mubah” fiillerle sınırlandırmalarını ve kuralın mubah dışındaki alanlarda geçerli olmadığını iddia etmelerini isabetsiz bulur.⁴² Bu şârihler, eylemin doğuracağı fikhî sonuca değil, başlangıçtaki fiziksel mahiyetine odaklanmışlardır. Onların yaklaşımına göre, farz veya haram gibi eylemlerin fikhî vasfı niyetle değişmeyeceğinden kaidenin etki alanı daraltılmalıdır. Şârihler bu durumu, yolda bulunan bir malı (lukata) yerden almak gibi başlangıç itibarıyla mubah olan bir fiziksel eylem üzerinden örneklendirerek niyetin sadece bu tarz özünde mubah eylemlerin hukuki neticesini belirleyeceğini iddia etmişlerdir. Zerkâ'ya göre bu kaidenin işleyişi, fiillerin sadece mubah olmasıyla değil, niyetin o fiilin vasfını değiştirip değiştirmediğiyle ilgilidir. Müellif bu konuyu iki aşamalı bir tahlille detaylandırır: Zerkâ öncelikle kaidenin, niyetle vasfı değişmeyen iki mubah durum arasında cereyan etmeyeceğini belirtir. Örneğin şaka ve muvâzaa niyetiyle yapılan satışların her ikisi de hukukî sonuç doğurmaz. İkisi de geçersiz

sunamaması, kendisinin de bu sakat ibareye muttali olduğu ve görüşünü bu zemin üzerine bina ettiği ihtimalini gündeme getirmektedir. Zira Zerkâ'nın, şârihin ismini zikretmese de bu müderris üzerinden yaptığı eleştiri, bir bakıma şârihin de dayanmış olması muhtemel olan bu çürük zemini hedef almaktadır. Dolayısıyla müderrise yöneltilen bu tenkidin, dolaylı yoldan şârihin görüşünün de dayanıksızlığını ortaya koyma amacını taşıdığı söylenebilir. Zerkâ'nın tespitine göre bu müderris, görüşünü doğrudan *Reddû'l-muhtâr*'daki bir ibareye dayandırmıştır. Ancak esas aldığı nüshada meydana gelen bir düşüklük nedeniyle “ben kefilim” (أنا ضامن) ifadesi doğrudan “sonra öldü” (فمات) fiiline bağlanmış; böylece ortaya “...Eğer sana vermezse/ödemezse ben kefilim, -sonra borçlu- öldü... kefalet batıl oldu” (إن لم يُعْطِكَ فأنا ضامن، فمات... بطل الضمان...) şeklinde, müellifin kastını yansıtmayan ve asıl fikhî hükme aykırı bir ibare çıkmıştır. Zerkâ, asıl kaynaklar üzerinden metni tashih ederek hem nüshadaki düşüklüğü gidermiş hem de bu görüşün naklî dayanaktan yoksun olduğunu teyit etmiştir (bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 427-428). Tarafımızca yapılan incelemede, Zerkâ'nın işaret ettiği bu metin düşüklüğünün *Reddû'l-muhtâr*'ın Dâru'l-Fikr, Dâru's-Sekâfe ve Dâru 'Âlemi'l-Kütüb gibi yaygın neşirlerinde de aynen devam ettiği müşahede edilmiştir. Söz konusu neşirlerde ibare, müellif nüshasına sadakat ilkesi gereği mevcut haliyle korunmuş olsa da nâşirlerin dipnotlarda bu düşüklüğe dair herhangi bir açıklamada bulunmadıkları görülmektedir. İbn Âbidîn, söz konusu hükmü *en-Nehrü'l-fâik*'ten nakletmiş olmakla birlikte Zerkâ'nın da isabetle tespit ettiği üzere, ibarenin eksiksiz halinin bulunduğu asıl mecra *el-Bahrü'r-râik*'tir. İlgili yerlerin karşılaştırması için bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 6/240; Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, thk. Ahmed 'Izzu 'Înâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 3/560; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1412/1992, 5/306; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Hüsâmüddîn el-Ferfûr (Dimaşk: Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 1421/2000), 16/98; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-muhtâr* (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/586.

⁴¹ Müellifin metinde isim zikretmeksizin “bazı *Mecelle* şârihleri” (*ba'du şürrâhi'l-Mecelle*) genel ifadesiyle tenkit ettiği muhatabın, bilhassa Selîm Bâz olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Bâz, ilgili maddenin şerhinde “Bu kaide sadece mubahlarda cereyan eder; vacip, mendup, haram ve mekruhta cereyan etmez” şeklindeki ifadeleriyle Zerkâ'nın eleştirdiği daraltıcı görüşü açıkça savunmuştur (bk. Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 18). Literatürde bu kısıtlayıcı yorum Bâz ile sınırlı kalmamış, Abdüssettâr Efendi de kaidenin tatbikat alanını sadece mubah fiillerle sınırlandırarak aynı yaklaşımı sergilemiştir (bk. Abdüssettâr Efendi, *Teşrihu kavâidi'l-küllîyye*, 10). Buna mukabil literatürün geniş bir kesimini oluşturan Mesud Efendi, Âtîf Efendi, Ziyâeddin Efendi, Etâsî, Reşid Paşa, Ali Haydar Efendi ve Mehâsinî; kaidenin kapsamına dair mubah-gayr-i mubah şeklinde teorik bir sınırlamaya gitmedikleri gibi, konuyu izah sadedinde verdikleri lukata örneğiyle Zerkâ'nın yaklaşımıyla paralellik arz etmişlerdir. Zira bu müelliflerin zikrettiği müşterek örnek; niyetin, fiilin sadece mubahlık vasfını değil, aynı zamanda hukukî mahiyetini (emanet-gasp) tayin edici rolünü teyit etmektedir (Örnek kullanımları için bk. Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 12; Âtîf Efendi, *Kavâid-i Külliye-i Fikhiyenin İzahı*, 6-9; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 19; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/14; Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/69-71; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/44; Mehâsinî, *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmî'l-adliyye*, 1/29).

⁴² Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 53.

olduğu için, niyetin farklılaşması hukukî neticeyi değiştirmez. Ancak niyet, işlemin vasfını değiştiriyorsa (gerçek satış ile muvâzaalı satış ayırımında olduğu gibi), kaide mubahlar arasında da işlerlik kazanır. Zerkâ'nın asıl itirazı, mubah ile mahzur arasındaki ilişki noktasındadır. Şârihlerin “kaide sadece mubahlarda geçerlidir” iddiasının aksine müellif, bu kaidenin mubah ile mahzur olan fiilleri birbirinden ayırmada da belirleyici olduğunu savunur. Zerkâ buna, şârihlerin de zikrettiği lukata meselesini örnek gösterir: Bir kimsenin buluntu malı alması fiili, dış görünüşte tek bir eylemdir. Ancak bu eylem, sahibine vermek üzere koruma niyetiyle yapılırsa mubah/emanet; kendine mal edinme niyetiyle yapılırsa mahzur/gasp hükmünü alır.⁴³ Dolayısıyla Zerkâ, niyetin hukukî ve cezaî vasfı dönüştürücü etkisini ispat ederek, şârihlerin kaideyi sadece mubahlara hasreden kısıtlayıcı yorumunun fikhî gerçeklikle bağdaşmadığını ortaya koymuştur.

Zerkâ'nın, şârihlerin kaideyi tatbik ederken kavramların hukukî vasfını doğru tayin edemediklerine ve buna bağlı olarak kuralı yanlış zeminde işlettiklerine dair eleştirisi, bilhassa “Bir şey bâtıl oldukda onun zımnındaki şey dahi bâtıl olur” (md. 52) kaidesi bağlamında görülür. Müellif, öncelikle kaidenin metninde geçen “bâtıl” ifadesinin, akitler söz konusu olduğunda Hanefî terminolojisindeki “fâsid” manasında anlaşılması gerektiğini savunur.⁴⁴ Bu sebeple şârihlerin, fesat hükmünün sirayet etmediği ve esasen yok hükmünde olan tasarrufları da bu kaidenin kapsamına dâhil etmelerini bir tatbikat hatası olarak değerlendirir. Bu teorik çerçevede Zerkâ, şerh literatüründe tartışmalı olan “kanımı sana şu fiyata sattım” örneğini ve buna bağlanan -şahsın öldürülmesi durumunda kısas gerekip gerekmeyeceği şeklindeki- hukukî sonuçları masaya yatırır.⁴⁵ Yapılan incelemede, Zerkâ'nın burada iki farklı şârih grubunu hedef aldığı tespit edilmiştir. İlk olarak Zerkâ, meseleyi doğrudan 52. maddenin tatbikat sahasına dâhil eden Ali Haydar Efendi'nin yaklaşımını eleştirir. Söz konusu yaklaşımında Ali Haydar Efendi, kan satışının bâtıl bir akit olduğunu, dolayısıyla bu sözün içerdiği öldürme izninin de bâtıl sayılacağını ve neticede öldüren kişiye kısas gerekeceğini savunarak hükmü satışın butlanına dayandırmıştır.⁴⁶ İkinci olarak Zerkâ, metinde isim vermeden “ve lâ yeridü...” (şöyle bir itiraz da yöneltilemez) ifadesiyle, Etâsî'nin görüşünü tartışmaya açar. Etâsî, Ali Haydar Efendi'ye itiraz ederek “kanımı sattım” sözünün bir akit değil, boş söz (*lağv*) olduğunu, dolayısıyla meselenin 52. madde kapsamından tamamen çıkarılması gerektiğini savunmuştur.⁴⁷

Zerkâ, her iki yaklaşımı da hukukî vasfı tayini ve gerekçelendirme açısından yetersiz bulur. Müellife göre Ali Haydar Efendi'nin hatası, bir ceza hukuku meselesini satışın butlanı üzerinden, yani borçlar hukuku zemininde çözmeye çalışmasıdır. Etâsî'nin yaklaşımı ise sonuca isabet etmekle birlikte yöntem açısından eksik kalmıştır. Zira Etâsî, sözün lağvolduğunu belirterek meseleyi usûlen kaide dışına itmiş ve konunun doktrinel boyutunu irdelememiştir. Zerkâ ise meseleyi “lağv” diyerek gündemden düşürmek yerine, hükmün dayanağını tashih etme yoluna gitmiştir. Müellife göre burada kısasın vücubiyeti, sözün lağvoluşundan öte, içerdiği irade beyanının niteliğiyle ilgilidir. Zerkâ bu noktada son sözü söyleyerek doktrini tamamlar: Hükmün asıl hukukî dayanağı; mağdurun verdiği izin, ceza hukuku prensipleri açısından fâilden sorumluluğu düşürecek geçerli bir şüphe teşkil etmemesi; fiilin fâile tam ve kusurlu bir iradeyle isnat edilebilmesidir.⁴⁸

Zerkâ'nın şerh literatürüne yönelik tenkitlerinin bir diğer odak noktası, kaidelerden yapılan istisnaların belirlenmesindeki usul hatalarıdır. Müellif, şârihlerin fikhî meselelerin mahiyetini tam tahlil etmeden kurala uygun olan bir meseleyi istisna zannetmelerini, buna mukabil gerçekten istisna edilmesi gereken bir meseleyi ise kapsam dışı bırakmalarını eleştirir. Bu durumu, “Velâyet-i hâssa, velâyet-i âmmeden akvâdır” kaidesini düzenleyen 59. madde bağlamında iki yönlü olarak ortaya koyar. Zerkâ'nın ilk eleştirisi,

⁴³ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fikhîyye*, 53.

⁴⁴ Zerkâ'ya göre aslı ve vasfı itibarıyla bozuk olan bir akit, yok/bâtıl hükmünde olduğu için hiçbir hukuki sonuç doğurmaz ve zımnında bir şey barındırmaz. Kaidenin işlerlik kazanabilmesi için işlemin aslının sahih, vasfının bozuk/fâsid olması gerekir ki, fesat sebebiyle asıl işlem iptal edildiğinde, ona bağlı yan hükümlerin ve zımnındaki şeylerin akıbeti tartışılabilir (bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fikhîyye*, 280-281).

⁴⁵ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fikhîyye*, 281.

⁴⁶ Zerkâ metinde muhatabının ismini açıkça zikretmemiş olsa da yönelttiği eleştirinin Ali Haydar Efendi'yi hedef aldığı tespit edilmiştir. Nitekim Ali Haydar Efendi'nin, tam da Zerkâ'nın tenkit ettiği gerekçelerle aynı argümanı savunması bu tespiti doğrulamaktadır. (bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/118).

⁴⁷ Zerkâ'nın cevap verdiği ve çürüttüğü diğer görüş sahibinin Etâsî olduğu, eserler arası mukayese ile anlaşılmaktadır. Nitekim Etâsî, Ali Haydar Efendi'yi eleştirerek “Bana göre bu örnek kaidenin cüz'iyatından değildir... Zira ‘kanımı sattım’ sözü lağvdır” ifadelerini kullanmıştır (bk. Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/123-124).

⁴⁸ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fikhîyye*, 281.

gereksiz yere ihdas edilen istisnalara yöneliktir. Bazı şârihler,⁴⁹ vasînin (özel velayet) yetkisinde olan bir çocuğun öldürülmesi durumunda, vasînin kısas talep etme yetkisinin bulunmadığını, ancak hâkimin (genel velayet) bu yetkiye sahip olduğunu belirterek bu durumu “özel velayetin genel velayetten daha zayıf kaldığı” bir istisna olarak sunmuşlardır. Zerkâ ise bu yaklaşımı, velayet türlerinin (nefs ve mal üzerindeki velayet) birbirine karıştırılmasından doğan bir hata olarak değerlendirir. Müellife göre burada bir istisna yoktur. Zira kısas hakkı, şahıs üzerindeki velayete tabidir. Oysa vasînin yetkisi sadece mal üzerindeki velayet ile sınırlıdır. Dolayısıyla vasînin kısas isteyememesi, özel velayetin zayıflığından değil, vasînin o alanda hiç yetkisi bulunmamasından kaynaklanır. Yetkinin hiç olmadığı yerde, “genel velayet daha güçlüdür” denilerek bir istisna üretilmesi mantıken tutarsızdır.⁵⁰ Müellifin ikinci eleştirisi ise, şârihlerin gözünden kaçan ve mutlaka zikredilmesi gereken gerçek bir istisnaya işaret eder. Zerkâ’ya göre vakıf hukukunda mütevellînin (özel velayet), vakıf senedinde şart koşulmadıkça vakıf çalışanlarını azletme ve tayin etme yetkisi yoktur. Ancak hâkim (genel velayet), bir şart aranmaksızın bu yetkiye sahiptir. İşte Zerkâ, şârihlerin⁵¹ temas etmediği bu durumun, genel velayetin özel velayetten daha güçlü tezahür ettiği hakiki bir istisna olduğunu vurgular.⁵² Böylece müellif, şârihlerin; olmayan yerde istisna arama, olan yerdeki istisnayı ise gözden kaçırma yönündeki bu yaklaşımlarını tenkit ederek, fıkıh kaidelerinin tatbikatında sınırların doğru çizilmesi gerektiğini hatırlatır.

Zerkâ’nın kapsam ve tatbikat hatalarına dair en hacimli ve sistematik eleştirilerinden biri, kaidelerden türetilen fikhî meselelerin, o kaidenin mantığıyla örtüşmemesi sorunudur. Müellif, şârihlerin “Sâkite bir söz isnâd olunmaz. Lâkin ma’rız-ı hâcette sükût beyandır” kaidesini düzenleyen 67. maddenin, özellikle sükûtun beyan kabul edildiği istisnai durumları ifade eden ikinci şikkı altında zikrettikleri on iki farklı

⁴⁹ Zerkâ’nın metinde isim zikretmeksizin “ahrece ba’duhum” (bazıları -kaideden- istisna etti) ifadesiyle tenkit ettiği ve vasînin kısas talep etme yetkisinin bulunmamasını -hatalı bir yaklaşımla- kaidenin bir istisnası olarak sunan şârihlerin, Etâsî ve Ali Haydar Efendi olduğu tespit edilmiştir (bk. Etâsî, *Şerhu’l-Mecelle*, 1/151; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/128). Buna mukabil, *Mecelle* şârihlerinin kahir ekseriyeti, Etâsî ve Ali Haydar Efendi’nin düştüğü bu metodolojik hataya düşmemişlerdir. Zira literatürdeki hâkim yaklaşım; velayeti, nikâh ve mal olmak üzere iki temel kategoriye ayırmış; vasîyi de sadece mal üzerinde yetkili olan en zayıf velayet türü olarak tasnif etmişlerdir. Bu tasnif mantığı, kaidede geçen velayet kavramının velâyet-i nefsi kapsamadığını, dolayısıyla kısas talebinin zaten konunun mahiyeti gereği kaide harici olduğunu zımnen kabul manasına gelir. Nitekim Âtîf Efendi, diğer şârihlerin bu zımnî mutabakatını; “bu halde gerek malda ve gerek nikâhda velâyet-i hâssa velâyet-i âmmeden akvâdır” şeklindeki kaydıyla açıkça dile getirmiş ve kaidenin tatbikat alanını mal ve nikâh ile sınırlandırmıştır (bk. Âtîf Efendi, *Kavâid-i Külliye-i Fıkhiyenin İzahı*, 66). Dolayısıyla literatürün genel eğilimi, Zerkâ’nın “burada bir istisna değil, yetki alanı farklılığı vardır” şeklindeki eleştirisini destekler mahiyettedir (Diğer şârihlerin yaklaşımı için bk. Mesud Efendi, *Mir’ât-ı Mecelle*, 27; Âtîf Efendi, *Kavâid-i Külliye-i Fıkhiyenin İzahı*, 65-66; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 39-40; Reşid Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, 1/139-142; Bâz, *Şerhu’l-Mecelle*, 43-44; Mehâsinî, *Şerhu Mecelleti’l-ahkâmî’l-‘adliyye*, 1/29).

⁵⁰ Zerkâ, *Şerhu’l-kavâ’idi’l-fikhiyye*, 313.

⁵¹ Müellifin, vakıf mütevellîsi ile hâkim arasındaki yetki farkını gerçek bir istisna olarak zikretmedikleri için dolaylı yoldan eleştirdiği kitle, dönemin şerh literatürünün kahir ekseriyetini oluşturmaktadır. Zira yapılan incelemede tenkidin birincil muhatapları olan Etâsî, Ali Haydar Efendi ve Bâz başta olmak üzere literatürün diğer önde gelen şârihlerinin de ilgili maddenin şerhinde bu meseleye temas etmedikleri tespit edilmiştir (İlgili müelliflerin mezkûr madde şerhlerine bk. Abdüssettâr Efendi, *Teşrihu kavâidi’l-külliyye*, 33; Mesud Efendi, *Mir’ât-ı Mecelle*, 27; Âtîf Efendi, *Kavâid-i Külliye-i Fıkhiyenin İzahı*, 65-66; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 39-40; Etâsî, *Şerhu’l-Mecelle*, 1/147-151; Reşid Paşa, *Rûhu’l-Mecelle*, 1/139-142; Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/127-128; Bâz, *Şerhu’l-Mecelle*, 43-44; Mehâsinî, *Şerhu Mecelleti’l-ahkâmî’l-‘adliyye*, 1/29).

⁵² Zerkâ, *Şerhu’l-kavâ’idi’l-fikhiyye*, 313.

meselenin,⁵³ gerçekte bu kaidenin bir türevi olamayacağını savunur.⁵⁴ Zerkâ'ya göre bu meselelerde sükût, söz yerine geçen bir beyan olduğu için değil, ilgili akitlerde kabul beyanına ihtiyaç duyulmadığı için sonuç doğurmaktadır. Müellif, şârihlerin bu kaideye örnek olarak sundukları “Vekîlin sükûtu vekâleti kabuldür”, “Lehine vakıf yapılanın sükûtu vakfı kabuldür” veya “Lehine ikrar yapılanın sükûtu ikrarı kabuldür” şeklindeki yaklaşımlarını usul açısından hatalı bulur. Şârihler bu durumlarda sükûtu zımnî bir kabul beyanı sayarak meseleyi kaideye dayandırmışlardır. Zerkâ ise vekâlet, vakıf ve ikrar gibi tasarrufların, kuruluş aşamasında karşı tarafın kabulüne ihtiyaç duymadığını vurgular. Müellife göre bu tasarruflar, muhatapın reddi ile reddolunsa yani muhatap istemediğini beyan ettiğinde geçersiz kalsa bile kuruluşları için bir kabul şartı aranmaz.⁵⁵ Dolayısıyla bu meselelerde hükmün geçerli olması, sükûtun “evet” manasına gelmesinden değil, tasarrufun tek taraflı iradeyle tamamlanmasındandır. Netice itibarıyla Zerkâ; sükûtun irade beyanı yerine geçmediği, esasen irade beyanının aranmadığı bu tür meselelerin, 67. madde altında zikredilmesini, kaide ile örnek arasındaki mantıksal bağın kopukluğu olarak nitelendirir.⁵⁶

3. Literatürdeki Eksiklik ve İhmallere Dair Tenkitler

Müellifin *Mecelle* şerhlerine yönelik eleştirel mesaisi, yalnızca mevcut hataların tashihiyle sınırlı kalmaz; eleştirinin sınırlarını “söylenmiş olanın yanlışlığı” boyutundan “söylenmesi gerekenin eksikliği” boyutuna taşır. Ancak Zerkâ bu bölümde, önceki kısımlardaki sarîh reddiyelerden farklı olarak; “lem era...” (bu konuda bir açıklama görmedim) ifadesiyle kurgulanan, zahiren bir durum tespiti gibi görünse de esasen şerh birikiminin meseleleri ihata etmekteki zaafına işaret eden dolaylı ve kolektif bir tenkit üslubu benimser. Zira bir hukuk metninin şerhinde ihtiyaç duyulan bir kriterin eksik bırakılması, en az yanlış bilgi verilmesi kadar ciddi bir metodolojik ihmaldir. Müellif bu bağlamda şârihlerin gözden kaçırdığı tatbikat boşluklarını, dağınık meseleleri sistematize edecek kuşatıcı üst kuralların (*dâbıt*) eksikliğini ve kaidelerin hükmünü benzer alanlara yayma konusundaki kapsam yetersizliğini masaya yatırarak literatüre özgün katkılar sunar.

Zerkâ'nın şerh literatüründeki boşlukları doldurma çabasının bir örneği, “Kadîm kıdemi üzerine terk olunur” (md. 6) ilkesinin tatbikatında ortaya çıkan spesifik bir usul problemidir. Müellif, bu madde bağlamında sıkça karşılaşılan ancak literatürde hiçbir şârihin temas etmediği⁵⁷ şu ihtimali tartışmaya açar:

⁵³ Zerkâ'nın burada tenkidine konu edindiği on iki mesele, şerh literatüründe “sükûtun beyan sayıldığı istisnalar” sadedinde zikredilen ve kaynağı İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eseri olan geniş listeden seçilmiştir. Tarafımızca incelenen dönemin dokuz muteber şerhinin tamamında bu örneklerin izlerine rastlanmakla birlikte, şârihlerin meseleyi temellendirme biçimleri farklılık arz etmektedir. Bilhassa Abdüssettâr Efendi, Ziyâeddin Efendi ve Reşid Paşa, söz konusu istisna mantığını mevzuatla irtibatlandırma yoluna gitmişler; vekâletin işlendiği 1451. madde ile ikrarın hükme bağlandığı 1580. maddeyi, 67. maddedeki genel kuralın açık istisnaları arasında göstermiş ve bu maddelerdeki sükût halinin beyan yerine geçtiğini savunmuşlardır (bk. Abdüssettâr Efendi, *Teşrihu kavâidi'l-küllîyye*, 38; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 43-44; Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/153-154). Öte yandan Mesud Efendi, Ziyâeddin Efendi ve Etâsî; İbn Nüceym ve Hamevî'ye atıfla *Eşbâh*'ta istisnaların otuz yedi adet olarak tespit edildiğini sarahaten naklederken (bk. Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 30; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 43; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/182); diğer şârihler sayı vermeksizin bu havuzdan örnekler sunmakla yetinmişlerdir (Şârihlerin yaklaşımlarının karşılaştırması için bk. Abdüssettâr Efendi, *Teşrihu kavâidi'l-küllîyye*, 37-39; Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 30; Âtîf Efendi, *Kavâid-i Külliye-i Fıkhiyenin İzahı*, 74-76; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 43-44; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/181-185; Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/153-154; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/138-142; Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 47-48; Mehâsinî, *Şerhu Mecelleti'l-ahkâm-ı adliyye*, 1/89-91). Mesele derinlemesine tahlil edildiğinde ise Zerkâ'nın tenkidinin sadece bu şârihleri değil, söz konusu istisna listesini kurgulayan İbn Nüceym'e ve bu listeyi şerhinde aynen tahrir eden Hamevî'ye kadar uzandığı görülmektedir (bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 129-131; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/439-447). Önemle belirtilmelidir ki Zerkâ, İbn Nüceym ve Hamevî tarafından zikredilen bu otuz yedi meselenin tamamını reddetmemekte; bilhassa zımnî kabul gerekçesine dayandırılan (vekâlet, vakıf, ikrar vb.) on iki meseleyi bu listeden ayıklayarak tenkit süzgecinden geçirmektedir.

⁵⁴ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 342-343.

⁵⁵ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 342.

⁵⁶ Müellifin, şerh literatüründe yer alan kaideyle irtibatsız cüz'iyât sorununa yönelik tavrı sadece bu maddeyle sınırlı değildir. Nitekim Zerkâ, 98. madde bağlamında da şârihlerin kaide kapsamına girmeyen birtakım örnekler türettiklerini tespit etmiş; ancak bu kez detaylı tahlile girişmeksizin “Biz bunlara iltifat etmedik/üzerinde durmadık” diyerek söz konusu örnekleri usulden reddetmiştir. bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 468.

⁵⁷ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 98. Dönemin muteber şerhleri üzerinde ilgili madde (md. 6) özelinde gerçekleştirilen inceleme neticesinde yargılama usulüne taalluk eden bu hususa diğer şârihlerin temas etmedikleri tespit edilmiştir (İlgili şerhlerin kontrolü için bk. Abdüssettâr Efendi, *Teşrihu kavâidi'l-küllîyye*, 12; Mesud Efendi,

Bir taraf dava konusu şeyin yeni (hâdis) olduğunu iddia ederek kaldırılmasını isterken, diğer taraf zamanaşımı (*murûr-ı zaman*) savunması yaparsa, mahkeme hangisine öncelik verecektir? Zerkâ, şârihlerin gözden kaçırdığı bu usûlî ayrımı esas alarak, çatışmada murûr-ı zaman iddiasının öncelikli olduğunu belirtir. Zerkâ'ya göre murûr-ı zaman iddiasını ileri süren taraf, esasen davanın içeriğini tartışmamakta; bilakis hâkimin bu davayı usulden reddetmesi gerektiğini savunarak usulî bir itirazda bulunmaktadır. Bu, henüz davanın esasına girmeden çözülmesi gereken bir usul sorunudur. Buna mukabil, zamanaşımı ileri sürmeksizin sadece kıdem savunması yapan kişi, hâkimin davayı usulden reddetme ihtimalini ortadan kaldırmış ve davanın esasına girmeyi seçmiş sayılır. Müellif bu ince ayırmadan hareketle davanın usul boyutunu tartışmaya açan murûr-ı zaman iddiasının, davanın esasına dair olan hudûs iddiasından önce karara bağlanması gerektiğini; dolayısıyla burada ispat yükünün zamanaşımını iddia edene verilmesinin hukuk mantığı açısından daha sağlam olduğunu ispat eder.⁵⁸ Müellif bu tahliliyle, şârihlerin cevapsız bıraktığı bir usul krizini çözüme kavuştururken, aynı zamanda sıkça vuku bulan böyle bir meseleyi ihmal etmenin fikhî bir eksiklik olduğunu ihsas ettirir.

Muhakeme usulüne dair bu tahlilin ardından müellif, eleştiri yönünü fikhin daha soyut ve nazarî zeminine çevirir. Zerkâ, hakların ıskatı meselesinde şerh literatürünün olay bazlı (kazuistik) bir yaklaşım sergilediğine dikkat çeker. Nitekim şârihler, murûr (geçiş) ve tesyîl (su akıtma) haklarının ıskat yoluyla sakıt olacağını belirtirken bu haklara konu olan geçiş yolunun (memer) veya su kanalının (mesîl) bizzat mülkiyetini ifade eden rakabe hakkının ıskat edilemeyeceğini savunmuşlardır.⁵⁹ Ancak şârihlerin, hangi hakkın düşüp hangisinin düşmeyeceğini genel bir kurala bağlamak yerine, meseleyi birbirinden bağımsız cüz'î örnekler üzerinden ele almaları Zerkâ'nın temel itiraz noktasını oluşturur. Müellif, literatürdeki bu dağınıklığa işaret ederek şârihlerin meseleyi kökünden halledecek kuşatıcı bir üst kural (*dâbit*) geliştiremediğini tespit eder.⁶⁰ Literatürde hangi hakkın ıskat ile düşüp hangisinin düşmeyeceğini belirleyen net bir ölçü bulunmadığını belirten müellif,⁶¹ bu nazari boşluğu kendisinin geliştirdiği şu özgün formülle doldurur: "Sahibinin bizzat kendi namına tasarruf yetkisine sahip olduğu, ıskat anında mevcut bulunan, tamamen veya gâliben tasarruf edene ait olan, düşürülmesiyle şer'î bir statüyü değiştirmeyen ve somut bir malın mülkiyetini kazanmaya yönelik olmayan her hak, ıskat ile düşer. Aksi takdirde düşmez."⁶² Zerkâ bu sistematik tasnifiyle, şerh literatüründe dağınık halde bulunan fer'î meseleleri tek bir nazari çerçeveye oturtarak bu alandaki metodolojik boşluğu doldurmuştur.

Mir'ât-ı Mecelle, 13; Âtîf Efendi, *Kavâid-i Külliye-i Fıkhiyenin İzahı*, 14-15; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 20; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/23; Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/76-77; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/54-55; Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 21; Mehâsinî, *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmî'l-adliyye*, 1/35).

⁵⁸ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fıkhiyye*, 99.

⁵⁹ Örnek olarak bk. Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/119; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/2195-2196; Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 40, 673.

⁶⁰ Eseri neşre hazırlayan Mustafa ez-Zerkâ da babasının bu konudaki özgün katkısını teyit eder. Naşir, müellifin ıskat konusundaki fikhî vecihleri ve illetleri bir araya getirerek bu dâbiti formüle etmek için uzun yıllar mesai harcadığını; zira ne önceki *Mecelle* şârihlerinin ne de onlardan evvelki fakihlerin bu kaide altında böylesine kuşatıcı bir kural zikretmediklerini ifade eder. Bu tespiti destekler mahiyette müellifin talebesi Abdülfettâh Ebû Gudde de Zerkâ'nın fıkıhtaki derinliğini ve meselelerin illetlerini keşfetmekteki ilmî kudretini somutlaştırmak sadedinde, *Şerhu'l-kavâ'id-i fıkhiyye* eserindeki fikhî faydalardan seçtiği dört özel örnekten biri olarak bu dâbita yer vermiştir. bk. Zerkâ, "Mukaddime", 13; Ebû Gudde, *Terâcimü sittetin min fukahâ'i'l-âlemi'l-İslâmî*, 101-104.

⁶¹ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fıkhiyye*, 267. Zerkâ'nın formüle ettiği bu dâbit, müellifin meseleye getirdiği özgün bir katkı niteliğindedir. Zira dönemin muteber şerhleri üzerinde ilgili madde (md. 51) özelinde gerçekleştirilen incelemede diğer şârihlerin söz konusu dâbita veya benzer bir tasnife yer vermedikleri tespit edilmiştir. Şerh literatüründeki hâkim eğilimin meseleyi Zerkâ gibi kuşatıcı bir ilke çerçevesinde temellendirmekten ziyade, sadece sâkit olan haklara dair fer'î örnekleri sıralamakla yetinmekten ibaret olduğu görülmüştür (Karşılaştırma için bk. Abdüssettâr Efendi, *Teşrihu kavâidi'l-külliyye*, 30; Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 25; Âtîf Efendi, *Kavâid-i Külliye-i Fıkhiyenin İzahı*, 58-59; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 36; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/118-122; Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/135; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/116-117; Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 40; Mehâsinî, *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmî'l-adliyye*, 1/75-76).

⁶² Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fıkhiyye*, 267. Müellifin, formüle ettiği bu dâbitin unsurlarını, içerdiği kısıtlayıcı kayıtları ve bu kayıtlarla kapsam dışı bıraktığı meseleleri detaylandığı tahlilleri için bk. Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i fıkhiyye*, 267-270.

"كل ما كان حقاً صاحبه عامل فيه لنفسه، وكان قائماً حين الإسقاط خالصاً للمسقط أو غالباً، ولم يترتب على إسقاطه تغيير وضع شرعي، وليس متعلّقاً بتملك عين على وجه متأكّد؛ يسقط بالإسقاط، وما لا فلا".

Zerkâ'nın şerh literatüründeki noksanlıkları ikmâl sadedinde zikrettiği son husus, mevcut kaidelerin tatbikat sahasını genişletmeye yönelik özgün bir fikhî irtibat önerisidir. Müellif, "Asıl sâkıt oldukda fer' dahi sâkıt olur" (md. 50) kaidesini ele alırken şârihlerin genellikle akitler ve borçlar hukukuyla sınırlı tuttukları bu kuralın, yeminler bahsine de teşmil edilmesi gerektiğini savunur. Zerkâ'ya göre, bir fiili işlemeye dair edilen yeminin bağlayıcılığı, o fiilin konusunun varlığına tâbidir; dolayısıyla konu (*asıl*) ortadan kalktığında yemin (*fer'*) de kendiliğinden düşmelidir. Müellif bu yaklaşımını, literatürde bu madde altında zikredilmeyen⁶³ iki örnekle temellendirir: İlki bir borçlunun "yarın borcumu ödeyeceğim" diye yemin etmesi ancak vadesi gelmeden alacaklının onu ibra etmesi, diğeri ise bir kimsenin "şu testideki suyu bugün içeceğim" diye yemin etmesi ancak gün bitmeden suyun dökülmesi. Zerkâ'ya göre her iki durumda da yemin, borcun veya suyun varlığına bağlıdır. Borç ibra ile, su da telef ile ortadan kalktığında bunlara bağlı olarak varlığını sürdüren yemin de kendiliğinden hükümsüz kalır ve kefarete gerekmez.⁶⁴

Sonuç

Mecelle şerh literatürünün gelişim çizgisinde Ahmed ez-Zerkâ'nın *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye* adlı eseri; klasik şerh geleneği ile kanunlaştırma dönemi hukuku arasında organik bir bağ kuran, yalnızca açıklayıcı değil, aynı zamanda kurucu bir metin hüviyetindedir. Bu çalışma, mezkûr eserin literatüre katkısının; metodolojik hatayı tashih, tefrî'âtı (kaide-mesele irtibatını) temellendirme ve mevcut boşluğu doldurma olmak üzere üç temel düzlemde gerçekleştiğini ortaya koymuştur.

Yapılan incelemeler göstermiştir ki Zerkâ'nın literatüre en köklü müdahalesi, şerh faaliyetini lafzi yorum sathiliğinden arındırıp kanun koyucunun iradesi ve nakil sıhhati eksenine dayandırmasıdır. Şârihlerin; farklı hükümleri tesis eden incelikleri tekrar kabul ederek göz ardı etmeleri, kanun metninde düzenlenmeyen hususları hükmün yokluğu olarak yorumlamaları veya farazi kurguları bağlayıcı rivayet zannetmeleri gibi metodolojik zaafılar, Zerkâ'nın geliştirdiği titiz usul sayesinde giderilmiştir. Müellif bilhassa, özel bir delil olmaksızın yalnızca genel kaideden hüküm istinbat etmenin fikhî mahzurlarını ortaya koyarak, *Mecelle* maddelerinin Hanefî fikhî müktesebatıyla irtibatını sahih bir zemine taşımıştır. Bu yaklaşım, şerh literatüründe nakil ile istidlal dengesinin yeniden tesisi anlamına gelmektedir.

Müellifin usul ve istidlal bahsindeki bu metodolojik hassasiyeti, küllî kaidelerin cüz'î meselelere tatbiki (tefrî') sürecine de doğrudan yansımıştır. Bu çerçevede eser, kaide ile fer'î mesele arasındaki irtibatın fikhî mantık zemininde nasıl kurulacağını gösteren isabetli bir tefrî' usulü arz etmektedir. Zerkâ, kaidelerin kapsamını gereksiz yere daraltan, istisnaların tayininde usul hatasına düşen veya hukukî kavramların vasfını yanlış belirleyen yaklaşımları eleyerek, hukuk kurallarının hüküm sahasını netleştirmiştir. Kaide ile mesele arasındaki mantıksal kopuklukların giderilmesi; *Mecelle*'nin genel kurallarının sadece nazari birer ilke düzeyinde kalmayıp, uyuşmazlıkları çözümlemede bilfiil hüküm ifade eden tutarlı birer esasa dönüşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla müellifin bu alandaki müdahalesi, metin üzerindeki bir tashih işleminin ötesinde, sistematik insicamı ve mantıksal tutarlılığı sağlama gayesine matuftur.

Zerkâ'nın eleştirel tutumu, mevcut olanı düzeltmek ile sınırlı kalmamış, eksik olanı tamamlamak ve ihmal edileni eklemek suretiyle literatürdeki yapısal boşlukları da doldurmuştur. Bu bağlamda şârihlerin gözden kaçırdığı tatbikat ihtimallerinin gündeme getirilmesi, dağınık fer'î meselelerin kuşatıcı üst kurallar (*dâbıt*) altında sistematize edilmesi ve *Mecelle* maddelerinin tatbik sahasının genişletilmesi, esere fikhî bir derinlik kazandırmıştır. Müellifin bu ilaveleri, eserin sadece tenkit eden değil, aynı zamanda literatürü tamamlayan yapıcı karakterini de ortaya koymaktadır.

Netice itibarıyla Ahmed ez-Zerkâ, kendisinden önceki zengin birikimi yok saymadan ancak otorite kabul edilen isimlere kayıtsız şartsız teslim de olmadan, *Mecelle* şerh literatürünü ciddi bir usulî süzgeçten

⁶³ *Mecelle* şerhleri üzerinde yapılan incelemede, müellifin 50. madde bağlamında zikrettiği bu yemin örneklerine rastlanmamıştır. Dönemin şârihleri maddeyi ekseriyetle kefalet, rehin ve ibra gibi borçlar hukuku örnekleriyle izah etmekle iktifa etmişlerdir. Dolayısıyla kaidenin hükmünü yeminler bahsine de teşmil eden bu yaklaşımın ve verilen örneklerin literatürde Zerkâ'ya özgü olduğu anlaşılmaktadır. (İlgili şerhler için bk. Abdüssettâr Efendi, *Teşrihu kavâidi'l-küllîyye*, 29-30; Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle*, 25; Âtîf Efendi, *Kavâid-i Külliye-i Fıkhiyyenin İzahı*, 57-58; Ziyâeddin Efendi, *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*, 35-36; Etâsî, *Şerhu'l-Mecelle*, 1/115-118; Reşid Paşa, *Rûhu'l-Mecelle*, 1/134-135; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/115; Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, 40; Mehâsinî, *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmî'l-adliyye*, 1/74).

⁶⁴ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'id-i'l-fikhiyye*, 263.

geçirmiştir. Onun bu eseri, İslam hukukunun kanunlaşma dönemindeki seyrine eleştirel bir ayna tutmakta ve şerh faaliyetinin usulî temellere riayet edilerek nasıl icra edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Abdüssettâr Efendi, Kırımlı. *Teşrihu kavâidi 'l-külliyeye*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1301.
- Aksu, Eser. *Alternatif Bir Faizsiz Finansman Modeli: Bey'u'l-Vefâ Akdi*. İstanbul: İFAV, 2025.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü 'l-hükkâm şerhu Mecelleti 'l-ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Âtîf Efendi, Kuyucaklızâde. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyeden Kavâid-i Külliye-i Fıkhiyenin İzahı*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1318.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Ali Haydar Efendi, Küçük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- 'Ayyâş, Abdülkâdir. *Mu'cemü 'l-müellifne's-Sûriyyîn*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- Bâz, Selim Rüstem. *Şerhu'l-Mecelle*. Beyrut: el-Matba'atü'l-Edebiyye, 1923.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Çetinkaya, Ahmet - Uğur, Mehmet Seyit. "Ali Haydar Efendi'nin Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'ye Yönelttiği Tenkitler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1401-1420.
- Demirci, Abdullah. "Mecelle'ye Eleştirel Bir Bakış: Ahmed ez-Zerkâ'nın Kanun Tekniği, Muhteva ve Kapsam Üzerine Tenkitleri". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2026), 397-422.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Terâcimü sittetin min fukahâ 'i 'l-'âlemi 'l-İslâmî fi 'l-karni 'r-râbi 'a 'aşer ve âsâruhümü 'l-fıkhiyye*. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. "Tercemetü'l-Müellif". *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye*. mlf. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989.
- Erdem, Sami. "Rûhu'l-Mecelle". 35/215-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Erdem, Sami. "Türkçede Mecelle Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 673-722.
- Etâsî, Muhammed Hâlid. *Şerhu 'l-Mecelle*. Pakistan: Mektebe-i Reşîdiyye, ts.
- Güleç, Hasan. "Âtîf Mehmet Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/61. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Hamevî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Ğamzü 'uyûni 'l-besâir 'alâ mehâsini 'l-Eşbâh ve 'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü 'l-muhtâr 'ala 'd-Dürri 'l-muhtâr*. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü 'l-muhtâr 'ala 'd-Dürri 'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü 'l-muhtâr 'ala 'd-Dürri 'l-muhtâr*. thk. Hüsâmüddîn el-Ferfûr. Dimaşk: Dâru's-Sekâfe ve't-Türâs, 1421/2000.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm. *en-Nehrü 'l-fâik*. thk. Ahmed 'Izzu 'Înâye. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü 'r-râik*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Eşbâh ve 'n-nezâir*. nşr. Zekerîya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Kızılkaya, Necmettin. "Şam Fakihî Ahmed ez-Zerkâ (1869-1938)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/6 (2005), 205-210.
- Kızılkaya, Necmettin. "Zerkâ, Ahmed Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/285-286. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Koca, Ferhat. "Mesud Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/344-345. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koçak, Zeki. "Hukuk Tekniği Açısından Mecelle'ye Yapılan Eleştiriler ve Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/2 (2015), 27-48.
- Köse, Saffet. "Zerkâ, Mustafa Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Mehâsinî, Muhammed Sa'îd. *Şerhu Mecelleti'l-ahkâmi'l-'adliyye*. Dimaşk: Matba'atü't-Terakkî, 1346.
- Mer'aşlî, Yûsuf. *Neşrü'l-cevâhir ve'd-dürer fî 'ulemâi'l-karni'r-râbi'a 'aşer*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2006.
- Mesud Efendi. *Mir'ât-ı Mecelle*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302.
- Reşid Paşa, Hacı. *Rûhu'l-Mecelle*. İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1326.
- Şemin, Kübra. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Hazırlanmasında Yalnız Hanefî Mezhebinin Esas Alınmasının Eleştirel Analizi*. Ardahan: Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023.
- Tabbâ', Muhammed Râğib. *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebe's-şehbâ'*. nşr. Muhammed Kemâl. Halep: Dârü'l-Kalemi'l-'Arabî, 1408/1988.
- Türkzâde Hâfız Mehmed Ziyâeddin. *Osmanlı Hukuk Sözlüğü*. çev. Fethi Gedikli - İbrahim Enes Onat. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2021.
- Yavuz, Hulusi. "Abdüssettâr Efendi, Kırımlı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/304. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldırım, Şahban. "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 16/2 (2012), 417-445.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fıkhiyye*. nşr. Mustafa ez-Zerkâ. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1409/1989.
- Zerkâ, Mustafa. "Mukaddime". *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fıkhiyye*. mlf. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1409/1989.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Ziyâeddin Efendi, Türkzâde Hâfız Mehmed. *Mecelle-i ahkâm-ı adliyye şerhi*. İstanbul: y.y., 1312.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

al-Jaṣṣāṣ on the Issue of Ḥalku'l-Qur'ān and Its Reflections on Conception of Fiqh

Ramazan Çökü^{1,a,*},

¹ Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature, Çanakkale/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 21/05/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

Supporting Institution: The study titled "The Theoretical Foundations of Religious Thought in Islam: An Interdisciplinary Examination within the Framework of the Accumulated Knowledge of Kalām and Fiqh Usūl" was produced as part of the TÜBİTAK 1001 project numbered 124K143.

ABSTRACT

This study examines the views of Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981), one of the most important scholars of his time and of the Hanafī school, on the issue of ḥalku'l-Qur'ān and explores its implications for his conception of fiqh. The issue of ḥalku'l-Qur'ān is a significant topic with religious, political, and strategic dimensions. Since its emergence, it has been an intellectual concern of the ulemā, gradually evolved into an ideological activity. The concept of ḥalku'l-Qur'ān, which for a period functioned as the most influential intellectual instrument of the Mu'tazila, led to their isolation with the end of the mihna era. Another aspect that renders the discussion of ḥalku'l-Qur'ān significant is the necessity of accepting those who defend this idea as Mu'tazilites. Within the Mu'tazilite paradigm, it is essential to accept that the attributes of action are contingent in order to apply the principle of justice. This is because that which is eternal is not amenable to rational scrutiny. According to them, speech is also an action-based attribute and, as such, should be subject to the rational principles established within the framework of the principle of justice. Consequently, accepting the created nature of the Word of God is tantamount to embracing the Mu'tazilite understanding of unity and justice. Various scholarly studies have examined on the religious, political, ideological, and intellectual dimensions of the discussion on the creation of the Qur'ān; the views, arguments, and criticisms of different scholars have been explained. al-Jaṣṣāṣ's understanding on the principle of tawhid has also been examined through several issues. However, as far as we can ascertain, his thoughts on the subject of ḥalku'l-Qur'ān have not yet been the subject of an academic study. In addition, the study also reveals how the concept of ḥalku'l-Qur'ān was decisive in al-Jaṣṣāṣ's understanding of fiqh. The study, which draws on various works of kalam, fiqh, and tafsir as well as modern scientific studies, first discusses the strategic importance of the concept of ḥalku'l-Qur'ān. Subsequently, the criteria for determining whether a scholar accepts the concept of ḥalku'l-Qur'ān, that is, the decisive criteria in this matter, have been established. Within this scope, topics such as explicit statements, the nature of practical attributes, the nature and parts of speech, the adoption of the principle of justice, and the theory of the origin of languages are systematically explained in relation to the view of ḥalku'l-Qur'ān, and al-Jaṣṣāṣ's ideas on these topics are identified in light of the information contained in his works. al-Jaṣṣāṣ, who regarded verbal attributes as contingent, argued that speech consists of arranged letters and distinct sounds, just like the Mu'tazila, and generally adopted the Mu'tazilī concept of justice with a few exceptions. He also embraced the idea of the creation of the Qur'ān. He also accepted this as a defining principle in his understanding of knowledge and issued fatwas in accordance with the idea of ḥalku'l-Qur'ān in some fiqh related issues. His acceptance of the doctrine of ḥalku'l-Qur'ān necessitates that al-Jaṣṣāṣ be classified as a Mu'tazilite, despite being one of the most renowned scholars of the Hanafī school. This is because this position placed him within the scope of those who affirm tawhīd and divine justice.

Keywords: al-Fiqh, Kalām, Mu'tazila, Ḥalku'l-Qur'ān, al-Jaṣṣāṣ.

Cessâs'ın Halku'l-Kur'ân Meselesi Hakkındaki Görüşü ve Bunun Fıkıh Anlayışına Yansımaları

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 21/05/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Destekleyen Kurum: Çalışma "İslâm'da Dinî Düşüncenin Teorik Açıdan Temellendirilmesi: Kelâm ve Fıkıh Usûlünün Birikimi Kapsamında Disiplinlerarası İnceleme" adlı, 124K143 numaralı Tübitak 1001 projesinden üretilmiştir. Tübitak tarafından desteklenmiştir.

ÖZ

Bu araştırmada yaşadığı dönemin ve Hanefîlerin en önemli âlimlerinden biri olan Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/981) halku'l-Kur'ân meselesi hakkındaki düşüncesi tespit edilmiş ve fıkıh anlayışındaki yansımaları ortaya konulmuştur. Halku'l-Kur'ân meselesi dinî, siyasî ve stratejik yönü olan önemli bir konudur. İlk ortaya çıktığı yıllardan itibaren ulemânın entelektüel ilgi alanlarından biri olan bu mesele zamanla ideolojik bir faaliyete dönüşmüştür. Bir dönem Mu'tezile'nin en etkin fikrî silahı haline gelen halku'l-Kur'ân düşüncesi, mihne devrinin son bulmasıyla birlikte adeta onların tecrit edilmesine neden olmuştur. Halku'l-Kur'ân tartışmasını önemli kılan bir diğer husus, bu fikri savunuların Mu'tezile'den kabul edilmesinin gerekliliğidir. Zira Mu'tezilî paradigmada adalet ilkesini uygulayabilmek için fiilî sıfatların hâdis olduğunu kabul etmek zorunludur. Çünkü kadim olan şey aklın ta'liline elverişli değildir. Onlara göre kelâm da fiilî bir sıfattır, bundan ötürü adalet ilkesi kapsamında temellendirilen akli esaslara tabi tutulmalıdır. Dolayısıyla Kelâmulhâlin yaratılmışlığını kabul etmek adeta Mu'tezilî tevhid ve adalet anlayışını benimsemek anlamına gelmektedir. Halku'l-Kur'ân tartışmasının dinî, siyasî, ideolojik ve fikrî boyutuyla ilgili çeşitli bilimsel çalışmalar yapılmış; farklı âlimlerin görüşleri, delilleri ve eleştirileri açıklanmıştır. Birkaç mesele üzerinden Cessâs'ın tevhid prensibiyle ilgili görüşü de tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla halku'l-Kur'ân konusundaki düşüncesi henüz akademik bir çalışmaya konu olmamıştır. Bunun yanı sıra araştırmada halku'l-Kur'ân fikrinin Cessâs'ın fıkıh anlayışında nasıl belirleyici olduğu da ortaya konulmuştur. Çeşitli kelâm, fıkıh ve tefsir eserlerinin yanı sıra modern dönemde yazılan bilimsel çalışmalardan da faydalanılan araştırmada ilk olarak halku'l-Kur'ân fikrinin stratejik öneminden söz edilmiştir. Daha sonra bir âlimin halku'l-Kur'ân fikrinin kabul edip etmediğinin nasıl tespit edileceği, yani bu konuda belirleyici olan ölçütler ortaya konulmuştur. Bu kapsamda açık sözlü beyân, fiilî sıfatların mahiyeti, kelâmın mahiyeti ve kısımları, adalet ilkesinin benimsenmesi ve dillerin kökeni teorisi gibi konuların halku'l-Kur'ân görüşüyle nasıl ilişkili olduğu sistematik bir şekilde açıklanmış ve bu esnada eserlerinde yer alan bilgiler ışığında Cessâs'ın sayılan konularla ilgili fikirleri tespit edilmiştir. Fiilî sıfatları hâdis kabul eden, tıpkı Mu'tezile gibi kelâmın dizili harf ve kesik seslerden meydana geldiğini savunan ve birkaç istisna dışında Mu'tezilî adalet anlayışını genel itibarıyla benimseyen Cessâs, halku'l-Kur'ân fikrini de benimsemiştir. Ayrıca bunu bilgi anlayışında belirleyici bir ilke olarak kabul etmiş ve bazı fikhî meselelerde halku'l-Kur'ân düşüncesine uygun bir şekilde fetva vermiştir. Halku'l-Kur'ân fikrini kabul etmesi, Hanefîlerin en meşhur âlimlerinden biri olmasına rağmen Cessâs'ın Mu'tezile'den kabul edilmesini gerektirir. Çünkü bu fikir, onu tevhid ve adaleti benimseyenlerin kapsamına dahil etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Kelâm, Mu'tezile, Halku'l-Kur'ân, Cessâs.

^a



ramazancoklu55@hotmail.com



0000-0002-3639-1600

Citation / Atıf: Çöklü, Ramazan. "Cessâs'ın Halku'l-Kur'ân Meselesi Hakkındaki Görüşü ve Bunun Fıkıh Anlayışına Yansımaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 202-218. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863836>

Giriş

Kelâmullahın mahiyetine yönelik tartışmalar; hâdis mi yoksa ezeli mi olduğu meselesi, İslâm tarihindeki en hararetli tartışmalardan biridir. İlk başlarda birtakım kelâmî endişelerle ortaya atılan bu konu zamanla siyasî, ideolojik ve stratejik bir mesele haline gelmiş ve ulemânın entelektüel ilgi alanlarından birini oluşturmuştur.¹ Öyle ki İslâm âlimleri Kelâmullahın mahiyetiyle ilgili düşüncelerini kelâm ilmiyle sınırlı tutmamışlar; bunun tezahürlerini fıkıh, belâgat ve tefsir gibi farklı alanlardaki eserlerinde de göstermişlerdir.² 4/10. yüzyılın meşhur Hanefî usulcülerinden biri olan Cessâs da konuyla ilgili fikirlerini eserlerinde dolaylı yollarla açıklayan ve fıkıh anlayışında halku'l-Kur'ân fikri belirleyici olan âlimlerden biridir.³

Cessâs'ın itikadî görüşleriyle ilgili modern dönemde çeşitli çalışmalar yapılmış, fakat araştırmacılar onun ilahî sıfatlarla ilgili görüşünü tespit etmeye çalışmakla birlikte, muhtemelen yeterli delile ulaşamadıklarından dolayı halku'l-Kur'ân meselesi hakkındaki düşüncesinden söz etmemişlerdir.⁴ Bunun bir sonucu olarak Cessâs'ın Mu'tezile'den sayılıp sayılmayacağı hakkında iki farklı görüş oluşmuş;⁵ bir kısmı onun Mu'tezilî olduğunu ileri sürerken bir kısmı da buna karşı çıkmıştır.⁶ Araştırmada Cessâs'ın halku'l-Kur'ân meselesine yaklaşımından ve bir âlimin halku'l-

¹ Halku'l-Kur'ân meselesinin itikadî, siyasî, ideolojik ve sosyokültürel yönü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 257-283; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilîzmin İktidar Tecrübesi* (İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2017), 298-326; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 300-303; Muharrem Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname* 37 (2019), 353-382; Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 49-69.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, thk. 'Abdülhamîd b. 'Alî Ebû Züneyd (b.y.: y.y., 1418/1998), 3/15, 75; Abdülazîz 'Atîk, *İlmü'l-Meânî* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1430/2009), 42.

³ Araştırmanın ileriki bölümlerinde bu konuda yeterli düzeyde açıklama yapılacaktır.

⁴ Cessâs'ın itikadî düşünceleriyle ilgili kapsamlı bir araştırma ilk olarak Şükrü Özen tarafından yapılmıştır. Özen, onun tevhid, adalet, siyaset ve vâid konuları kapsamına giren pek çok mesele hakkındaki görüşlerini tespit etmiştir. Daha sonra Mehmet Sait Arvas ve Bahaddin Karakuş da Cessâs'ın itikadî eğilimleri hakkında çalışma yapmışlardır. Ancak bu çalışmalarda genel itibarıyla Cessâs'ın fiilî sıfatlarla ilgili görüşleri tespit edilmeye çalışılmış; halku'l-Kur'ân meselesine yaklaşımı, bunu gerektiren âmilleri ve bu fikri benimseyip benimsemediği bütüncül ve sistematik bir şekilde incelenmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Doçentlik Tezi, 2001), 109-161; Mehmet Sait Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi "Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında"* (Kayseri: Kimik Yayınları, 2018), 54-77; Bahaddin Karakuş, *Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Fıkıh Usûlüne Etkisi (Hicrî II-VI Asırlar)* (İstanbul: İfav Yayınları, 2025), 74; a.mlf., "Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2024), 142-169.

⁵ Araştırmanın bir sonraki başlığında açıklanacağı üzere halku'l-Kur'ân düşüncesi Mu'tezilî inanç sisteminde stratejik bir öneme sahiptir. Fiilî bir sıfat olması dolayısıyla Mu'tezile'nin bakışı açısıyla tevhid ve adalet ilkesini benimsemeyi gerektirmektedir. Hatta bir dönem Mu'tezile ismi halku'l-Kur'ân savunacılarla özdeşleşmiş, Kur'an'ın yaratılmışlığı kabul edenler Mu'tezile'den kabul edilmiştir. Dolayısıyla Cessâs'ın halku'l-Kur'ân fikrini savunduğu tespit edildiği takdirde Mu'tezile'den sayılması zorunluluk arz etmekte, bu da onun itikadî eğilimi hakkındaki tartışmalara son vermektedir. Halku'l-Kur'ân düşüncesinin Mu'tezile ile özdeşleşmesi hakkında bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadân (Beyrut: y.y., 1417/1997), 225; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 157-158.

⁶ Klasik dönemde Hanefî terâcim ve tabakat kitaplarında Cessâs'ın itikadî düşünceleri hakkında bir açıklama yapılmamıştır. Hakîm el-Cüşemî (öl. 494/1101) ve İbnü'l-Mürtezâ (öl. 840/1437) onu Mu'tezile'nin 12. tabakasından saymışlardır. Adı anılan iki âlim ehl-i hadîsten değildir. Aksine Mu'tezilî âlimlerden ders almış, onların fikirlerini, farklılıklarını ve kendilerini ifade etme şekillerini çok iyi bilen kimselerdir. Nitekim eserleri incelendiğinde pek çok âlimin Mu'tezile'nin hangi prensiplerini benimsediklerini açıkladıkları ve "akla önem vermeyi" bunun için hiçbir şekilde temel bir kriter olarak saymadıkları görülmektedir. Yine modern dönemde Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, Şükrü Özen, Heysem Hazne, Mehmet Sait Arvas ve Bahaddin Karakuş, tespit edebildikleri görüşlerini analiz ve Mu'tezile'nin görüşleriyle mukayese ederek Cessâs'ın Mu'tezilî olduğu sonucuna ulaşmışlar, 'Uceyl Câsim en-Neşemî, Semîh Ahmed ve Mevlüt Güngör ise onun Mu'tezile'den sayılmasını yanlış bulmuşlardır. Fakat bu üç araştırmacı Cessâs'ın itikadî eğilimiyle ilgili teferruatlı bir araştırma yapmamışlar, sınırlı birkaç görüşü üzerinden kanaat sahibi olmuşlardır. Modern dönemde Cessâs'ın Mu'tezilî olduğuna karşı çıkılmasının nedeni, muhtemelen bir âlimin Mu'tezilî sayılmasının temel kriterlerinin gözden kaçırılması ve cüz'î inanç esaslarından genel ifadeler çıkarılmaya teşebbüs edilmesidir. Bu konuda gerekli açıklama, araştırmanın son bölümünde yapılacaktır. Cessâs'ın itikadî eğilimi hakkındaki görüşlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-

Kur'an fikrini savunup savunmadığının tespit edilmesi için belirleyici olan kriterlerden ilk kez söz edilecek, böylece hem Cessâs gibi önemli bir âlimin İslâm tarihindeki en kritik konulardan biri olan Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri hakkındaki görüşü ortaya konulacak hem de söz konusu ihtilafın son bulması hususunda çaba sarf edilecektir. Bununla birlikte hâsılı tahsil etmemek için Cessâs'ın itikadî görüşleri kapsamlı bir şekilde incelenmeyecek, bunlara sadece halku'l-Kur'an meselesi hakkındaki fikrini tespit etmeye yetecek seviyede yer verilecektir. Benzer şekilde halku'l-Kur'an meselesinin ontolojik, epistemolojik, ideolojik ve siyasî boyutuna, sosyokültürel etkisine, mihne hadisesine ve farklı mezheplerden çeşitli âlimlerin konuyla ilgili düşüncelerine, bu hususta çok sayıda çalışma yapıldığı için değinilmeyecek,⁷ sadece belirli yerlerde Cessâs'ın halku'l-Kur'an fikrini tespit etmeye olanak sağlayacak düzeyde kısaca yer verilecektir. Yaşadığı dönemde Bağdat'ta Hanefilerin en büyük âlimi kabul edilen ve mihne döneminin sonlanmasına rağmen halku'l-Kur'an tartışmalarının hala canlılığını koruduğu bir dönemde Bağdat'ta yaşayan Cessâs'ın yaklaşımını konu edinmesi nedeniyle önem arz eden araştırma, Cessâs'ın görüşünü eserlerinde açıkça beyân etmeyip satır aralarında ifade etmesi sebebiyle ayrıca önemlidir. Çünkü Cessâs'ın bu tavrı, halku'l-Kur'an tartışmalarının o dönemdeki kelâmî, fikhî, ideolojik ve sosyokültürel etkilerini sembolize etmektedir.⁸ Ayrıca araştırmada gerek Cessâs'ın gerek o dönemde yaşayan bazı âlimlerin görüşleri açıklanmak suretiyle halku'l-Kur'an meselesinin fikhın usul ve fûrûundaki tezahürlerinden söz edilecektir. Daha çok kelâmî meselelere yer verilen araştırmanın konusu fıkıh ilmiyle de ilişkilidir. Ancak Cessâs'ın bu konudaki fikhî görüşleri oldukça sınırlı olduğu için fikhî meseleler kelâmî argümanlara nispetle daha azdır. Bununla birlikte araştırma, bir mesele üzerinden iki ilim dalının kesiştiği temel bir noktaya yer verilmesi ve usulcülerin görüşlerinin ancak disiplinlerarası bir bakış açısıyla incelendiği takdirde doğru bir şekilde tespit edilebileceğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Araştırmanın temel kaynakları Cessâs'ın eserleridir. Bunun yanı sıra halku'l-Kur'an meselesinin incelendiği çeşitli kelâm, fıkıh usulü ve belâgat kitaplarından, tez, makale ve ansiklopedi maddelerinden de istifade edilecektir. Bir âlimin halku'l-Kur'an fikrini benimseyip benimsemediğinin nasıl tespit edileceğine dair özellikle Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) ve Bâkîllânî'nin (öl. 403/1013) eserlerinden istifade edilecek, Cessâs'ın görüşü onların en vurgulu iddiaları üzerinden tikelden tümele doğru bir çıkarımla ortaya konulacaktır. Çünkü bu iki âlim ömürlerinin önemli bir kısmında Cessâs'la aynı asırda yaşamışlardır.⁹ Bunun yanı sıra Kâdî

Hâkim el-Cüşemî, *et-Tabakatâni'l-hâdiyye 'aşerete ve's-sâniyye 'aşerete min kitâbi Şerhi'l-'Uyûn* (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 1439/2017), 406; el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: y.y., 1380/1961), 118; Mevlüt Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kur'an*'ı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1989), 31-33; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 109-161; Heysem Abdülhamit Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1436/2015), 146-154; Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 55-65; Âdil b. Abdurrahmân Sâlih el-Ulyân, "Ârâ'u Ebî Bekr el-Cessâs el-müteallika bi-sıfâtillâhi ve ef'âlihî", *Mecelletü't-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-Buhûsü'l-Akademîyye* 100 (2020), 89-90; Karakuş, "Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme", 142-169.

⁷ Belirli bir âlimin halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili görüşleri hakkında yapılmış çalışmalara örnek olarak bk. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar'da Kelâmulullah Meselesi Örneği)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 195-349; Mustafa Altundağ, "Kelamullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsi-Kelâm-ı Lafzî' Ayırımı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 148-181; Muharrem Akoğlu, "el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname* 8 (2005), 13-32; Halil İbrahim Doğan, "Hicrî IV. ve V. Asırdaki Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Eserlerine Yansıması", *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 479-520; Osman Bilen, "İbâdî Âlim Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'ye Göre Halku'l-Kur'an", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16 (2023), 851-875; Hakan Atalay, "Halku'l-Kur'an Fikrinin Ebû Hanîfe'yle İrtibatlandırılması Sorunu", *Eskiye* 54 (2024), 1121-1146; Cumali Kösen - Mansur Koçinkağ, "Fahreddîn er-Râzî'nin Halku'l-Kur'an Risâlesinin Kelâmulullah Tartışması Bağlamında İncelenmesi ve Değerlendirilmesi", *Theosophia Journal for Religious Studies* 9 (2024), 93-113.

⁸ Bunun nedeni araştırmanın "kelâmın tanımı ve mahiyeti" adlı başlığında izah edilmiştir.

⁹ Cessâs 305/917'de Kâdî Abdülcebbar ise 320-325/932-937'de, yani hicrî 4. asırda yakın tarihlerde doğmuşlardır. Kâdî Abdülcebbar Cessâs'a göre daha uzun bir hayat yaşadığı için hicrî 5. asırda vefat etmiştir. Ayrıca Kâdî, Cessâs'ın ilmi bakımdan oldukça aktif olduğu yıllarda Bağdat'ta bir süre yaşamış ve Cessâs'ın hocası Kerhî'nin (öl. 340/952) diğer talebelerinden Ebû Abdullah el-Basrî'den (öl. 369/969-80) ders almıştır. Dolayısıyla iki usulcünün Bağdat'ta aynı yıllarda kalmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu üç âlimin hayatı ve ilmi serüveni hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427-428; Şerafettin Gölcük, "Bâkîllânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/531-

Abdülcebbâr Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini ispat edebilmek için Mu'tezile adına çok sayıda delil ortaya koymuş ve muhalifleriyle tartışmıştır. Kādî Abdülcebbâr'ın görüşünü temellendirebilmek için ileri sürdüğü deliller, o dönemde halku'l-Kur'an fikrini savunmanın temel kriterlerini oluşturmaktadır.¹⁰ Benzer şekilde kelâm-ı nefsi teorisini savunan Bâkılânî, Kur'an'ın yaratılmışlığına karşı çıkmış ve halku'l-Kur'anı savunan muhaliflerini sert bir şekilde eleştirmiştir.¹¹ Onların ortaya koyduğu argümanlar Cessâs'ın görüşünün tespit edilmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir.

Araştırmada önce halku'l-Kur'an fikrinin stratejik öneminden bahsedilecek, böylece bu görüşü bilinçli bir şekilde savunmanın zorunlu sonuçları; i'tizâlî düşüncedeki belirleyiciliği ortaya konulacaktır. Ardından çeşitli kriterlere göre Cessâs'ın bu konudaki fikri tespit edilecek ve halku'l-Kur'an meselesinin onun fıkıh anlayışındaki yansımaları gösterilecektir. Son olarak da Cessâs'ın Mu'tezile'den sayılıp sayılmayacağı tartışılacaktır.

1. Halku'l-Kur'an Fikrinin Mu'tezilî Öğretideki Stratejik Önemi

İslâmî literatürden elde edilen bilgilere göre Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin hicrî birinci yüzyılın sonları ile ikinci yüzyılın ilk yarısında gündeme geldiği ve tartışıldığı görülmektedir.¹² Önceleri bireysel olarak savunulan halku'l-Kur'an düşüncesi ilk defa Mu'tezile aracılığıyla kitlesel olarak savunulmuş ve zamanla kendileriyle özdeşleşen bu düşünce, adeta Mu'tezilî kimliğin bir sembolü haline gelmiştir.¹³ Muhtemelen bunun nedeni, halku'l-Kur'an düşüncesinin Mu'tezilî paradigmadaki tevhit ve adalet anlayışını birleştiren ve bütünleştiren yönüdür. Şöyle ki Mu'tezile'ye göre kelâm, fiilî bir sıfattır ve fiilî sıfatlar Yüce Allah'ın Zât'ının gayrı olup hâdistirler. Mu'tezile, Kur'an'ın yaratılmışlığı dolayısıyla bir bakıma kendi varlık anlayışını ve ilâhî sıfatlarla ilgili genel kabullerini ilmî, ontolojik ve sembolik olarak savunabilme imkânı bulmaktadır. Diğer taraftan i'tizâlî düşüncede adalet ilkesi kapsamında fiiller, Yüce Allah'ın ve kulun fiili olup olmaması arasında bir ayırım yapılmaksızın hüsün-kubuh vasıflarıyla mualleldir.¹⁴ Bu ta'lîl, Mu'tezilî düşüncede gâib ve şahit âlemin kıyası yoluyla fiillerde akıl-vahiy dengesiyle temsil edilen bir bilgiyi/hükmü ve işin sonunda bir istihkâk zorunlu kılar.¹⁵ Daha açık bir ifadeyle, Mu'tezilî düşüncede fiil, zâtın dışında ortaya çıkan varlığıyla ahlakî sonuçlar doğurmakta, böylece tevhit ve adalet ilkesinin ontolojik ve

535; İlyas Çelebi, "Kādî Abdülcebbâr (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/105-109.

¹⁰ Kādî Abdülcebbâr'ın halku'l-Kur'an savunusu ve muhaliflerine yönelttiği eleştirilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1416/1995), 528, 531-532; a.mlf., *el-Muğnî*, thk. Tâhâ Hüseyin (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1383/1963), 7/3, 88-90; a.mlf., *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 1378/1958), 110-111; Ibnu Rusdi, "Al-Qadî 'Abd al-Jabbar's View on Khalq Al-Qur'an Study of the Book Al Muğnî Fî Abwab al-Tawhîd Wa al-'Adl", *Ulumuna-Journal of Islamic Studies Publish by State Islamic Institute Mataram* 19/2 (2015), 389-409.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *el-İnsâf (fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi)* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 84-99.

¹² Akoğlu, "el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 15.

¹³ Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini ilk ortaya atan kişinin Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) olduğu hususunda mezhepler tarihi yazarlarının genel kabulü vardır. Yüce Allah'ın sıfatlarını inkâr eden Ca'd, doğal olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğu sonucuna varmıştır. Halku'l-Kur'an fikrinin ikinci savunucusu ise Cehm b. Safvân'dır (öl. 128/745-46). Kaynaklarda, o dönemde bu meselenin Ebû Hanîfe ve talebeleri tarafından tartışıldığını aktaran rivâyetler de yer almaktadır. Sonraki dönemde Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini benimseyen ve bu fikri yaymak için yeni deliller ileri süren bir diğer isim, Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'dir (öl. 218/833). Öyle ki halku'l-Kur'an meselesi Bîşr'le birlikte Yüce Allah'ın sıfatları bağlamında başlı başına ele alınan bir probleme dönüşmüştür. Yaşadığı dönemin iki büyük ekolü hadis ve re'y taraftarlarından re'y tarafı içinde yer alan Bîşr, onların en önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Yûsuf'tan (öl. 182/798) ders almış, fakat Ebû Yûsuf, halku'l-Kur'an görüşünü benimseyen Bîşr'i ilim halkasından uzaklaştırmıştır. Daha sonra Mu'tezile ile sembolleşerek siyasî ve ideolojik bir karaktere bürünen halku'l-Kur'an meselesi, zamanla toplumsal bir soruna dönüşmüş ve süreç, mihne uygulamaları ile sonuçlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 7/531; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 288-291.

¹⁴ Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/63, 99-101.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 1-300.

epistemolojik temellerini tek başına temsil etmektedir. Halku'l-Kurân fikri de bunun adeta bir sembolü haline gelmiş, onu savunmak bir bakıma tevhid ve adaleti savunmak olarak kabul edilmiştir. Nitekim Kādî Abdülcebbar *el-Muğnî*'de adalet prensibini benimseyen herkesin Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğu hususunda ittifak ettiğini söyleyerek bu gerçeğe dikkat çekmektedir. Onun aktardığına göre Mu'tezile'nin meşâyihî Kur'an'ın mahlûk olduğu hususunda ittifak etmiştir.¹⁶ Yine Kur'an'ın kıdemini iddia etmenin, Yüce Allah'ın yalan konuşmasını ve anlaşılmayan faydasız bir kelâmı hitap etmesini caiz görmek anlamına geleceğini belirten Kādî Abdülcebbar, bu düşüncenin makul bir din söylemi olmadığını dile getirerek tevhid ve adalet ilkeleri arasındaki sıkı bağlantıya işaret etmiştir. Zira ona göre Yüce Allah'ın kelâmında adalet, ancak ondan faydalanmak mümkün olduğunda söz konusu olur. Bir şeyin kıdemi ise ondan faydalanmaya engeldir.¹⁷ Bu da göstermektedir ki adalet prensibini uygulayabilmek için tevhid ilkesini Kelâmullahı mahlûk kabul ederek benimsemek zorunluluk arz etmekte ve halku'l-Kur'an'ı savunmak, bilfiil Mu'tezile'den sayılmayı gerektirmektedir.

Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin stratejik ve birleştirici yönünü gösteren önemli delillerden bir diğeri, hicrî 3. ve 4. asırlarda halku'l-Kur'an'ı benimsemenin bir bakıma Mu'tezililiği ikrar etmek, ona karşı çıkmanın da Mu'tezile'den ayrılmak gibi bir anlam taşımasıdır. Nitekim ilk başlarda Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden biriyle sonradan tövbe edip ehl-i sünnetin Eş'arî kelâm ekolünü oluşturan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, (öl. 324/935-36) Mu'tezile'den ayrılınca bir Cuma günü Basra Câmii'nin kürsüsüne çıkarak halka; önceden halku'l-Kur'an'ı benimsediğini, Yüce Allah'ın gözle görülemeyeceğine ve şer fiilleri kendisinin yaptığına inandığını, fakat tövbe ederek bu görüşlerinden döndüğünü söylemiştir.¹⁸ Bu da göstermektedir ki o dönemde halku'l-Kur'an görüşü, Mu'tezile'nin en temel esaslarından biridir ve bir âlimin bu düşüncüyü benimsemesi, Mu'tezile mezhebine mensup olmasıyla ilişkilidir.

2. Cessâs'ın Halku'l-Kur'an Meselesi Hakkındaki Görüşünün Tespiti

Cessâs'ın halku'l-Kur'an konusuna yaklaşımının, Mu'tezile'nin görüşünü temellendirmek için ileri sürdüğü deliller çerçevesinde tikelden tümele doğru bir yöntem izlenerek ortaya konulacağı araştırmanın giriş kısmında belirtilmişti. Çünkü Cessâs, tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair açık bir ifade kullanmamıştır. Cessâs'ın konuyla ilgili görüşleri ise ilâhî sıfatların mahiyeti, adalet anlayışı, kelâmın tanımı, kısımlara ayrılması ve dilin tarihsel kökeni meseleleri hakkındaki görüşlerine göre tespit edilecektir. Zira söz konusu meseleler o dönemde halku'l-Kur'an savunusunun temel delilleri arasındadır.¹⁹

2.1. İlâhî Sıfatların Mahiyeti

Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'de açık ifadelerle Yüce Allah'ın rahmet, azap ve gazap gibi sıfatlarının fiilî sıfatlardan olup Zâtı'nın gayrı olduğunu açıklamıştır.²⁰ Ayrıca Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*'da Yüce Allah'ın "Hakîm" sıfatının "Âlim" ve "fiilleri kusursuz ve sağlam olan" şeklinde iki mânaya delalet edeceğini belirtmiş; âlim anlamında kullanıldığında Yüce Allah hakkında "ezelden beri Hakîm" denilebileceğini, fakat diğer anlamında bunun caiz olmadığını söylemiştir. Ona göre Hakîm sıfatı "fiilleri kusursuz ve sağlam olan" anlamında kullanıldığında Yüce Allah için "ezelden

¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/3.

¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/101-102; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 531.

¹⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 225; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 157.

¹⁹ Mu'tezile'nin bu konuda başka delilleri olabilir. Nitekim Kādî Abdülcebbar, çeşitli eserlerinde ele aldığı birçok konuyu halku'l-Kur'an meselesiyle ilişkilendirmiş, *el-Muğnî*'nin 7. cildini ise sırf bu konuya ayırmıştır. Ancak Cessâs'ın eserlerinde halku'l-Kur'an meselesi hakkında özel bir bölüm olmaması bir yana, kendisi bu meselelerin her biri hakkında görüş beyan etmemiş ve bir açıklama yapmamıştır. Bundan ötürü araştırmada mecburen Cessâs'ın eserlerinde tespit edilebilen ve diğer âlimlerin de zikrettiği deliller mercek altına alınmıştır. Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an görüşünü temellendirmek için ileri sürdüğü deliller hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/1-224.

²⁰ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. 'İsmetullâh 'Înâyetullah Muhammed vd. (Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 7/388-390; Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 56.

beri Hakîm” denilmesinin caiz olmaması, tıpkı Yüce Allah hakkında “ezelden beri fâil” denilmesinin caiz olmamasına benzer.²¹

Bu açıklaması Cessâs’ın fiilî sıfatları ezeli değil, Mu‘tezilîler gibi hâdis kabul ettiğini göstermektedir. Mu‘tezile’ye göre Kelâm da fiilî bir sıfat olup hâdis, yani mahlûktur. Dolayısıyla hangi sıfatların fiilî olduğu ve bunların itikadî boyutuyla ilgili Mu‘tezile’nin görüşünü benimseyen Cessâs’ın, kelâm sıfatıyla ilgili de i‘tizâlî düşünceye sahip olması kuvvetle muhtemeldir. Fiilî sıfatlar konusunda Mu‘tezilî akideyi benimseyen Cessâs azamet, kudret ve ilim gibi sıfatları kabul etmeyerek mâna (sübûtî) sıfatlarıyla ilgili de Mu‘tezile’nin görüşünü benimsemiştir. Ona göre Zâtî sıfatların kullanıldığı “وَعِظْمَةُ اللَّهِ” ve “وَقُدْرَةُ اللَّهِ” ifadeleri “وَاللَّهُ الْعَظِيمُ” ve “وَاللَّهُ الْقَادِرُ” anlamlarına delalet etmektedir. Yoksa burada “kendisi sebebiyle Kâdir olduğu bir kudret” ve “kendisi sebebiyle Azîm olduğu bir azamet” anlamı yoktur.²²

Görüldüğü üzere Cessâs, tıpkı Mu‘tezilîler gibi sübûtî sıfatları zâta zâit olarak kabul etmemiştir.²³ Şu hâlde Cessâs’ın sıfatlar konusunda, yani tevhid anlayışında Mu‘tezilî fikirleri benimsediği söylenebilir. Bu da onun Kelâm sıfatı konusunda Mu‘tezile’nin görüşünü benimsediğini; dolayısıyla halku’l-Kur’ân fikrini savunduğunu gösterir.²⁴ Çünkü Mu‘tezile’nin fiilî sıfat kabul ettiklerini fiilî sıfat olarak kabul edip Yüce Allah’ın Zât’ının gayrı saymak ve Mu‘tezile gibi mâna sıfatlarını nefyetmek zorunlu olarak Kelâm sıfatını da fiilî ve Yüce Allah’ın Zât’ının gayrı kabul etmeyi gerektirmektedir.

2.2. Kelâmın Tanımı ve Mahiyeti

4/10. asırda yaşayan bir âlimin halku’l-Kur’ân konusundaki görüşünü tespit etmenin yollarından bir diğeri, kelâmı nasıl tanımladığıdır. Çünkü Mu‘tezilîler, lafzî kelâmın mahlûk olduğu Müslümanların önemli bir kısmı tarafından kabul edilince, onları nefsi kelâmın da mahlûk olduğu hususunda ikna edebilmek için işe kelâmın tanımıyla başlamışlardır.²⁵ Daha açık bir ifadeyle 4/10. asırda halku’l-Kur’ân’ı savunabilmenin bir diğer yolu, kelâmı Mu‘tezilîler gibi hâdis varlıkların özellikleriyle tanımlamaktır. Söz gelimi Kâdî Abdülcebbar kelâmı “حُرُوفٌ مَنْظُومَةٌ وَأَصْوَاتٌ مُقَطَّعَةٌ” “Kesik sesler ve dizili harflerdir” olarak tanımlamıştır.²⁶ Benzer şekilde İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) Mu‘tezilenin kelâmı “أَصْوَاتٌ مُقَطَّعَةٌ وَحُرُوفٌ مُنْتَظَمَةٌ ضَرْبًا مِّنَ الْإِنْتِظَامِ” “Bir tür uyum nizam içerisinde düzenli harfler ve kesik seslerdir.”²⁷ olarak, Şehristânî (öl. 548/1153) de “حُرُوفٌ مَنْظُومَةٌ شَاهِدًا وَعَائِبًا” “Şahit ve gaipse kesik sesler ve dizili harflerdir” olarak tanımladığını aktarmıştır.²⁸ Tanımlar incelendiğinde kesik ses ve dizili harf vurgusu öne çıkmaktadır. Çünkü bu özellikler, sözün bir mahalde ve belirli bir zamanda yaratıldığına, dolayısıyla hâdis olduğuna işaret etmektedir.²⁹ Aynı şekilde Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*’da bir meselenin hükmünü açıklarken kelâmı “حُرُوفٌ مُقَطَّعَةٌ مَنْظُومَةٌ”

²¹ Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1405/1984), 1/397; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 122.

²² Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 7/388; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 123.

²³ Mu‘tezile’nin ilâhî sıfatlarla ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 224-304; Emre Köksal, “İlk Dönem Mu‘tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 235-249; Fatih Kurt, “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Turkish Academic Research Review* 4/4 (2019), 623-630; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

²⁴ Cessâs, irade ve muhabbet sıfatını da tıpkı Mu‘tezilîler gibi yorumlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/397; Âdil b. Abdurrahmân Sâlih el-Ulyân, “Ârâ’ü Ebî Bekr el-Cessâs”, 87-160.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû’l-i‘tizâl*, 111.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 1383, 7/3; a.mlf., *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 528.

²⁷ Ebû’l-Me‘âlî ‘Abdûlmelîk b. ‘Abdullâh el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâtı’l-i‘tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyh - Tefkîk Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1430/2009), 101.

²⁸ Ebû’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-keâm* (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1430/2009), 276.

²⁹ Mu‘tezile’nin konuyla ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/26-43; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, 276.

“بِرَّ النَّظَامِ” “Bir tür nizam içerisinde kesik ve dizili harflerdir.” olarak tanımlamıştır.³⁰ Bu tanım içerik bakımından Mu‘tezile’nin yukarıda zikredilen tanımlarına oldukça benzemektedir. Şu hâlde bir önceki başlıkta açıklanan bilgileri destekleyecek şekilde Cessâs’ın kelâmı fiilî bir sıfat kabul ettiği ve Kur’an’ın yaratılmışlığı fikrini benimsediği için kelâmı Mu‘tezilîler gibi tanımladığı söylenebilir.³¹

Açıkçası klasik kaynaklar incelendiğinde Mu‘tezilî olmamasına rağmen kelâmı yukarıdaki şekillere benzer içerikte tanımlayan âlimler de vardır. Mesela büyük Hanefî fakihî Kudûrî (öl. 428/1037) kelâmı “حُرُوفٌ مَنْظُومَةٌ وَأَصْوَاتٌ مُتَقَطَّعَةٌ”³² olarak, Kâsânî (öl. 587/1191) ise “حُرُوفٌ الْمَنْظُومَةُ وَالْأَصْوَاتُ”³³ olarak tanımlamıştır.³⁴ Acaba bu durum Cessâs’ın kelâm tanımı dolayısıyla halku’l-Kur’ân fikrini savunduğuna yönelik iddiamızı çürütebilir mi? Bâkılânî’nin bu konudaki açıklamaları, sözü edilen şüpheyi ortadan kaldıracak seviyede güçlü ve iddiamızı destekleyici mahiyettedir. Nitekim Bâkılânî, halku’l-Kur’ân meselesine geniş yer verdiği *el-İnsâf* adlı eserinde Mu‘tezile’nin ilâhî sıfatları taaddüd-i kudemâya yol açacağı gerekçesiyle nefyettiğini, fakat açıkça söylemek yerine bu fikre götürecek argümanları dile getirerek insanları ikna etmeye çalıştığını açıklamış ve onların, sıradan insanlar (avam) halku’l-Kur’ân konusunda kendileriyle aynı düşününce sahip oluncaya dek bu propagandaya devam ettiğini belirtmiştir. Öyle ki Mu‘tezilî âlimler, Kur’an’ın yaratılmış ve hâdis olduğunu açık bir şekilde söylemek yerine, onun harflerden ve seslerden oluştuğunu, bu iki vasfın da hâdis varlıkların özellikleri olduğunu ileri sürmüşler, bir bakıma halkı halku’l-Kur’ân fikrini benimsemek zorunda bırakmışlardır.³⁴

Bâkılânî’nin açıklamaları Cessâs’ın da benzer bir tavır sergilediğini ve açık bir şekilde Kur’an’ın mahluk olduğunu savunmak yerine, bunu kelâmı Mu‘tezilîler gibi tanımlayarak dile getirmek istediğini düşündürmektedir.³⁵ Çünkü Bâkılânî hicrî 5. asrın hemen başlarında vefat etse de 3 yıl hariç ömrünün büyük kısmını tıpkı Kādî Abdülcebbar gibi hicrî 4. asırda yaşamış, hayatı boyunca Mu‘tezile’yle ilmî ve fikrî yönden mücadele etmiştir. Dolayısıyla onların amacını, varmak istedikleri yeri ve ulaşmak istedikleri sonucu çok iyi bilmektedir. Benzer şekilde hicrî 4. asrın ilim ve düşünce tarihine damga vuran âlimlerinden biri olarak Cessâs’ın, ortaya koyduğu tanımın kimlerin kelâm tanımına benzediğinden ve işaret ettiği anlamdan habersiz olması ya da kelâmı bilinçsiz bir şekilde tanımlaması söz konusu değildir. Onlar satır aralarında gizlenen mânalar yoluyla hem kendi görüşlerini ortaya koymakta hem de muhaliflerinin meramını anlamaktadır. Bu iddiamızı destekleyen bir diğer delil, Kâsânî’nin açıklamasıdır. Şöyle ki Kâsânî, kelâmı “حُرُوفٌ الْمَنْظُومَةُ وَالْأَصْوَاتُ الْمَقْطَعَةُ” şeklinde

³⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/216.

³¹ Burada, Cessâs’ın kelâma dair ifadelerinin imâmın arkasındaki kişinin susması (insât) ile ilgili olduğu öne sürülüp, bu tarifi bağlamının Kelâmullah hakkında değil de muktedin kelâmıyla ilişkili olduğu düşünülebilir. Ancak makalenin devamında ifade edildiği şekilde o dönemde bu tarif, Mu‘tezile’nin şöhret bulmuş kelâm tanımı ve ifade şeklidir. Bağlamı farklı olsa da işaret ettiği itikadî argümanlar bizzat Bâkılânî tarafından açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bundan daha önemlisi, -makale metninde de ifade edildiği şekilde- Kâsânî’nin asırlar sonra yine yemin konusuyla ilgili fikhî bir bağlam olmasına rağmen bu tanımla kelâm-ı nefsiyi kastetmediğini söylemesidir. Bütün bunlar Cessâs’ın kelâmı bilinçli olarak bu şekilde tanımladığını düşündürmektedir.

³² Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, ‘Alî Cum’a Muhammed (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1427/2006), 12/6476.

³³ ‘Alâ’üddîn Ebü Bekir b. Mes’ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertibi’ş-şerâ’i’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 3/9.

³⁴ Bâkılânî’nin ifadesi şu şekildedir: “لأن المعتزلة تشنع وتقول: إذا كان الباري عالماً بعلم ومتكلماً بكلام والكل قديم يجب أن يكون معه قدماء كثيرة في الأزل، وإذا كانت كهو فيجب أن تكون خالقة رازقة آلهة كهو، وهذا تقوية منهم على عقول العوام، حتى ينفروهم عن أهل التحقيق والسنة والجماعة، ويميلوا إلى باطلهم من نفى صفات الله التي وصف بها نفسه في كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم حتى يوافقهم في القول بخلق القرآن معنى، وإن لم ينطقوا به، وكذلك أن المعتزلة أكثر حجتهم على أن كلام الله تعالى مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن أنه بزعمهم حروف وأصوات فرضوا من هؤلاء العوام أن يصرحوا “في كلام الله تعالى بما يوجب كونه مخلوقاً ضرورة، وإن لم يقولوا إنه مخلوق نطقاً. فإنا لله وإنا إليه راجعون *el-İnsâf*, 103.

³⁵ Nitekim Kādî Abdülcebbar’ın da kelâm-ı nefsiyi savunanları fikirlerinden döndürmek için kelâmın tanımına ve mahiyetine önem verdiği söylenmişti.

tanımladıktan hemen sonra bununla Yüce Allah'ın, sükût ve âfât haline zıt, Zâtı ile kâim ve ezeli olan kelâmını kastetmediğini belirtmiştir.³⁶ Tartışmaların hararetini kaybettiği bir dönemde yaşamasına rağmen Kâsânî'nin bu tavrı, söz konusu tanımın halku'l-Kur'ân fikrini benimsemeye ve savunmaya elverişli bir tanım olduğunu göstermekte, daha da önemlisi Cessâs'ın bunun fazlasıyla farkında olduğunu düşündürmektedir.

Cessâs'la aynı asırda yaşayan Kādî Abdülcebbâr, muhkem ve mufassal olmasının, âyetlerin baş ve sonunun, yarısının, üçte birinin, dörtte birinin olmasının, ziyade ve noksanlığı kabul etmesinin, nâsih ve mensuh olmasının da Kelâmullahın yaratılmışlığına delalet ettiğini söylemiştir.³⁷ Benzer şekilde Mu'tezililer çeşitli âyetlerin ifade ettiği anlamın halku'l-Kur'ân düşüncesini desteklediğini belirtmişlerdir.³⁸ Ne var ki Cessâs genel itibarıyla bu tür yorumlar yapmamıştır.

2.3. Tевhidden Tевfıd Eden Bir Prensip: Adl/Adalet

Araştırmanın ilk bölümünde tevhid ilkesinin adalet prensibiyle ilişkisinden, halku'l-Kur'ân meselesinin bu iki ilkeyi birleştiren yönünden ve Kādî Abdülcebbâr'ın adaleti benimseyen herkesin Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul ettiğine dair stratejik ifadesinden söz edilmişti.³⁹ Burada ise Cessâs'ın Mu'tezilî adalet anlayışını benimseyip benimsemediği mercek altına alınacaktır.

Eserleri incelendiğine Cessâs'ın Mu'tezilî adalet anlayışını benimsediği görülmektedir.⁴⁰ Mesela Cessâs, aklın bazı fiillerin ahlâkî değerini şeriatın bağımsız bir şekilde bileceğini ve şeriatın bunun aksine bir hüküm getirmeyeceğini savunmuştur.⁴¹ Ona göre İlâhî fiiller ve Hz. Peygamber'in fiilleri hüsün ve kubuh vasıflarıyla mualleldirler.⁴² Cessâs, eserlerinin birçok yerinde Yüce Allah hakkında "Bu Allah'a caiz değildir" ifadesini kullanmış (*aslah*), Hz. Peygamber'in yalan konuşmasının caiz olmadığını söylemiş, şartlar ne olursa olsun sahih bir tövbenin günah işleyen kimseden ahirete yönelik azabı düşüreceğini iddia etmiş,⁴³ tekli fi'l mâ lâ yutâkı kabih görmüş,⁴⁴ sevabın istihkâka göre olacağını,⁴⁵ helal ve haram kılma hükmünün eşyaya bittiği hitaplarda bir kimsenin kendi fiili olmayan bir şeyden dolayı sorumlu tutulmayacağını savunarak hükmün fiile izafe edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁶

Cessâs'ın adalet anlayışı kapsamında benimsediği mezkûr görüşleri temellendirebilmesi için fiilî sıfatları ve bunlardan biri olan Kelâm sıfatını hâdis kabul etmesi zorunluluk arz etmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre Yüce Allah'ın Kelâmının aslah ilkesi kapsamında ta'lîle konu edilebilmesi, mezkûr sıfatın Yüce Allah'ın Zâtının gayrı ve hâdis olduğunun kabul edilmesine bağlıdır. Aksi takdirde ezeli ve kadîm olan bir sıfatta böyle bir ta'lîl söz konusu değildir. Buna binaen Cessâs'ın adalet prensibini

³⁶ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i*, 3/9.

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 531-532; a.mlf., *Fazlû'l-i'tizâl*, 110-111.

³⁸ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bâkullânî ve Kādî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği)*, 220-349; Ömer Pakiç, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in Halku'l-Kur'an'la İlişkilendirilen Ayetleri Okuma Biçimi", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 27 (2005-2006), 111-128.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için araştırmanın "Halku'l-Kur'ân Fikrinin Mu'tezilî Öğretideki Stratejik Önemi" adlı başlığına bakınız.

⁴⁰ Cessâs'ın Mu'tezilî adalet anlayışını benimsediğine dair çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla hâsılı tahsil etmemek için burada ayrıntıya girilmeyecek, aktarılan bilgiler konuyu izah etmeye yetecek seviyeye sınırlı tutulacaktır. Cessâs'ın adalet anlayışını benimsediğine dair ayrıntılı bilgi için bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 110-155; Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 55-65; Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkullânî ve Kādî Abdülcebbâr Mukayesesi)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 21-81; Karakuş, *Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Fıkıh Usûlüne Etkisi*, 75-76.

⁴¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010), 2/171, 356, 2/100, 242, 383.

⁴² Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kādî Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

⁴³ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/1/260, 326, 355, 358; Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 61-62; Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 40-41.

⁴⁴ Cessâs, *Âhkâmü'l-Kur'ân*, 2/277, 334.

⁴⁵ Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 137.

⁴⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/1/135-136; Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Edebiyatında Mücmel ve Mübeyyen* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 92-98.

benimsemesi, zorunlu olarak Kelâm sıfatını hâdis kabul etmesini, Kelâm sıfatını hâdis kabul etmesi de zorunlu olarak Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini benimsemesini gerektirmektedir.

2.4. Dilin Tarihsel Kökeni

Mu'tezilî bilginlerden Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) ve Kādî Abdülcebbar'ın, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini temellendirebilmek için ileri sürdüğü teorilerden bir diğeri, dilin tarihsel kökeni tartışmasıdır. Onlara göre dil, tıpkı diğer hâdis varlıklar gibi insanların belirli bir zaman içerisinde aralarında anlaşması ve uzlaşması sonucu oluşmuş, ilâhî hitap da insanların oluşturduğu bu dil üzere indirilmiştir. Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbar'a göre kelimelerin anlamlarına sonradan vazolunması kelâmın kıdemine engel teşkil etmekte ve sonradan yaratıldığını göstermektedir.⁴⁷

Cessâs, "Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti."⁴⁸ âyetini delil getirerek isimlerin anlamlarının insanların uzlaşması yoluyla değil, bizzat Yüce Allah tarafından öğretildiğini ileri sürmüş,⁴⁹ böylece Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbar'a muhalefet etmiştir. Ancak tevkîf görüşünü benimsemesi Cessâs'ın halku'l-Kur'an görüşünü kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Zaten kendisi bu konuyu halku'l-Kur'an düşüncesiyle ilişkilendirmemiştir. Ayrıca Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri daha önceki yüzyıllarda çeşitli delillerle temellendirilmiş ve ideolojik bir söylem olarak kullanılmıştır. Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbar, dilin tarihsel kökeni meselesini kendi görüşlerini iyice pekiştirmek ve yeni bir delil ortaya koymak amacıyla gündeme getirmişlerdir. Yoksa bu teorinin kabul edilmemesi halku'l-Kur'an fikrini savunmaya engel teşkil etmemektedir. Nitekim Kur'an'ı hâdis ve mahlûk kabul eden Ebû Ali el-Cübbâî'nin (öl. 303/916) de tevkîf görüşünü benimsediği aktarılmıştır.⁵⁰ Dolayısıyla Mu'tezile içinde dillerin kökeniyle ilgili farklı düşünen kelâmcıların olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Şu hâlde dillerin kökeni teorisinin Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesine kesin bir şekilde delalet etmediği, ancak tâli delillerden sayılabileceği görülmektedir. Cessâs, bu konuyu yaşadığı dönemin âlimleri arasında tartışıl原因 gelen popüler meselelerinden biri olması nedeniyle ele almış, itikâdî boyutuyla ilişkilendirmeden incelemiştir.

3. Halku'l-Kur'an Görüşünün Cessâs'ın Fıkıh Düşüncesine Etkisi

Âlimlerin halku'l-Kur'an konusuna yaklaşımları fıkıh anlayışlarına da etki etmiştir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Kur'an'ın kadîm ve ezeli olduğunu iddia etmek aklın ta'lîlini ortadan kaldırır. Akıl fonksiyonsuz kalırsa da Kur'an üzerinde akıl yürütmek imkânsız hale gelir. Yüce Allah'ın kullarına anlaşılmayan bir kitapla hitap etmesini caiz görmek anlamına gelen bu yaklaşım ise caiz değildir. Bundan dolayı Kādî Abdülcebbar, Kur'an'ın bilgi ifade edebilmesi için halku'l-Kur'an fikrinin kabul edilmesini zorunlu görmüştür.⁵¹ Benzer şekilde hicrî 4/10. asrın meşhur âlimlerinden Hanefî-Mu'tezilî usulcüsü Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979-70) mücmelin zıttı olarak beyânı "Bir şeyin kendisi sebebiyle açığa çıktığı hâdis bilgi"⁵² şeklinde kelâmın hâdis bir varlık olduğuna işaret ederek tanımlamıştır. Yine kelâm-ı nefsi teorisini savunarak Kelâmulhâşim'in yaratılmışlığı fikrine karşı çıkan Eş'arî usulcüsü Bâkılânî (öl. 403/1013) umum ve hususluğun ve umum bildiren bir lafzın tahsise uğramasının lafzî kelâmın özelliği olduğunu ileri sürmüş, kelâm-ı nefsinin umum bildiren ifadelerinin tahsis edilmesinin asla söz konusu olmayacağını belirtmiştir.⁵³ Adı anılan üç âlimin zikredilen açıklamaları, Mu'tezilî ve Eş'arî usulcülerin halku'l-Kur'an-kelâm-ı nefsi tartışmasını fıkıh usulü de dahil olmak üzere İslâmî ilimlerin adeta bir üst başlığı olarak gördüğünü ve nasların esas alındığı şer'î ilimleri bu iki meseledeki görüşüne uygun bir şekilde yorumladığını göstermektedir.

⁴⁷ Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî*, thk. Mahmut Muhammed Kasım (b.y. y.y., 1378/1958), 5/166-170; a.mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'an* (Kâhire: Dârü't-Türâs, ts.), 2/153-155; Hülya Altunya, *Kādî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında-* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 44-45.

⁴⁸ el-Bakara 2/31.

⁴⁹ Cessâs, *Âhkâmü'l-Kur'an*, 1/36-37.

⁵⁰ Bernard George Weiss, "Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124 (1974), 36.

⁵¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/80-81, 108-110; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 531-532.

⁵² Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa* (Kum: Müessesetü el-İmâm es-Sâdık, 1429/2008), 1/249.

⁵³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 3/15, 173; Çöklü, *Fıkıh Usulü Kelâm İlişkisi*, 52-53.

Cessâs, tespit edebildiğimiz kadarıyla eserlerinde fikhın usulüyle ilgili halku'l-Kur'an görüşüne işaret eden bilgiler aktarmamıştır. Ancak fikhın fûrûuna dair bazı meselelerde bunu destekleyici bazı görüşleri bulunmaktadır. Mesela Cessâs “Kur'ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin”⁵⁴ âyetinin cemaatle kılınan namazlarda imamın okuması sebebiyle cemaatin susmasının vücûbuna delalet ettiğini söyledikten sonra âyette geçen “وَأَنْصِتُوا” ifadesinin, susmak (sükût) anlamında kullanıldığını ve sükûtun tekellümün zıttı olduğunu söylemiştir. Ona göre sükût ve tekellüm arasındaki zıtlık ilişkisi hareket ve sükûn arasındaki zıtlık ilişkisiyle aynıdır. Cessâs burada sözü/kelâmı hâdis varlıkların özellikleri olan arazlarla⁵⁵ ilişkilendirdikten sonra “Bir tür nizam içerisinde kesik ve dizili harflerdir.” şeklinde tanımlamış,⁵⁶ hem doğrudan hem de dolaylı bir şekilde Kur'an'ın yaratılmış olduğuna işaret etmiştir.

Cessâs'ın yemin bahsinde bazı fikhî meselelerle ilgili aktardıkları, doğrudan olmasa da dolaylı yoldan yine halku'l-Kur'ân fikrini savunduğunu göstermektedir. Mesela Cessâs, fiilî ve zâtî sıfatlarla yeminin aynı olmadığını belirtmiş; “وَجَلَّالَ اللَّهِ”, “وَقُدْرَةَ اللَّهِ” ve “وَكِبْرِيَاءَ اللَّهِ” gibi zâtî sıfatlarla yapılan yemini akdedilmiş sayarken “وَعِظْبِ اللَّهِ”, “وَعَذَابِ اللَّهِ” ve “وَرَحْمَةِ اللَّهِ” gibi fiilî sıfatlarla yapılan yemini geçerli saymamıştır. Bunun nedeni yeminin yalnızca Yüce Allah'a edildiği, fiilî sıfatların ise Yüce Allah'ın gayrı olması nedeniyle bunu ifade etmediğidir.⁵⁷ Bu misaller fiilî sıfatlarla ilgili olmakla birlikte Mu'tezile'ye göre Kelâm'ın fiilî bir sıfat, halku'l-Kur'ân meselesinin de bu konudaki en meşhur tartışma olması,⁵⁸ dolaylı olarak Cessâs'ın yeminle ilgili görüşlerini Kur'an'ın yaratılmışlığı konusuyla ilişkilendirmekte ve onun Kur'an'ın yaratılmışlığını savunduğunu göstermektedir.

Cessâs'ın halku'l-Kur'ân düşüncesinin fikh anlayışına etkisine dair burada zikrettiğimiz birkaç mesele dışında başka bir fikhî misal tespit edemedik. Haddizatında halku'l-Kur'ân meselesi, üzerine fikhî hükümler inşa edilen ve fıkıhta önemli ayrışımara sebep olan bir konu değildir. Ulemâ arasında da böyle bir amaca mebni olarak tartışılmamıştır. Fakat usulcüler ilişkili olduğu usul ve fûrû meselelerinde bu konuya işaret etmişlerdir. Buna binaen burada fazla fikhî misal getirememenin konunun yeterli düzeyde açıklanamadığını gösterdiğine dair yanlış bir kanaate varılmamalıdır. Aksine bu konuda asıl önemli olan husus, kelâm ve fikhın bilgi üretirken kolektif bir zeminde buluşması ve birbirini etkilemesidir. Ancak bu sayede fakihlerin görüşleri ve arka planda taşıdıkları endişeler gerektiği şekilde ortaya koyabilir. Dolayısıyla halku'l-Kur'ân meselesinin fikhî hükümlerde şer'î bir delil gibi belirleyici olmasını beklemek ve buna bağlı sayıca fazla fetvalar aramak doğru sonuçlar vermeyebilir. Şu hâlde yukarıdaki örneklerin, sadece birkaç mesele bile olsa halku'l-Kur'ân fikrinin Cessâs'ın fikh anlayışında belirleyici olduğuna yetecek ölçüde delil olabileceği makul görülmelidir. Sırf bundan dolayı makale başlığında Cessâs'ın halku'l-Kur'ân düşüncesine göre verdiği fetvaların değil, bu düşüncenin onun fikh anlayışına yansımalarının açıklanacağına işaret edilmiştir.

4. Cessâs Mu'tezilî midir?

Bir âlimin itikattaki mezhebini tayin edebilmek için itikadî görüşleri ve nispet edildiği mezhebe intisap edilebilmenin ölçütleri şeklinde temel iki kriterin tespit edilmesi gerekir. Aksi takdirde sınırlı sayıdaki cüz'î meseleler üzerinden bir kanaate varıp genel hükümler elde etmeye çalışmak doğru sonuçlar vermeyebilir. Bu gerçekten hareketle Cessâs'ın Mu'tezilî olup olmadığının tespit edilebilmesi için “Mu'tezilî kimdir?” sorusunun yeterli ölçüde cevaplandırılması adeta zorunluluk arz etmektedir. Ancak bundan önce Cessâs'ın itikadî mezhebi hakkındaki yorumların bir etiketleme çabası olarak düşünülmemesi gerektiği hatırdan çıkarılmamalıdır. Zira bu anlayış, araştırmacıların

⁵⁴ el-A'râf, 7/204.

⁵⁵ Arazlar ve hâdis varlıkları ilişkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/337-342.

⁵⁶ Tanımın halku'l-Kur'ân'la ilişkili yönü ve Cessâs'ın görüşüne delil oluşu yukarıda “Kelâmın Tanımı ve Mahiyeti” adlı başlıkta açıklanmıştır. Ayrıntılı bilgi için ilgili bölüme bk.

⁵⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/388-390; Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 55-56.

⁵⁸ Araştırmanın ilâhî sıfatlarla ilgili bölümünde konunun halku'l-Kur'ân meselesiyle ilişkisi ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Ayrıntılı bilgi için ilgili bölüme bk.

meseleye duygusal olarak yaklaşmasına ve objektifliği bir kenara bırakıp subjektif olmasına yol açabilir. Cessâs ilmiyle âmil, dürüst, ahlaklı ve takva sahibi büyük bir âlimdir. Hayatı boyunca birçok talebe yetiştirdiği gibi bıraktığı eserlerle kendisinden sonraki ilim ehline de hocalık yapmıştır.⁵⁹ İşin sonunda herkes gibi o da amellerinin hesabını Yüce Allah'a verecektir. Onun en önemli özelliği, fikirlerinin arkasında durması ve muhaliflerinin görüşlerini delilleriyle birlikte eleştirmesidir.⁶⁰ Bu yüzden Cessâs'ın itikatta mezhebi eserlerinde belirttiği veya işaret ettiği fikirleri üzerinden tespit edilmelidir. Aksi halde benimsemediği görüşleri nispet etmek veya olmadığı bir tarafa koymak en başta Cessâs'ın ilmî mirasına saygısızlık olacaktır.

Araştırma içinde tespit edildiği üzere Cessâs, Mu'tezilî tevhid ve adalet prensiplerini kesin bir şekilde benimsemiş ve bu iki prensip ister fikhî ister kelâmî olsun onun bilgi anlayışında belirleyici olmuştur. Bu itibarla, bu araştırmada Mu'tezile nezdinde en stratejik esaslardan biri olan halku'l-Kur'ân'ı benimsediği tespit edilen Cessâs'ın Mu'tezile'den olduğu kabul edilmelidir. Ecelin değişmeyeceği, kabir azabının ve nazarın hak olduğu gibi birkaç tâli meselede ehl-i sünnete yaklaşması,⁶¹ onun Mu'tezile'den sayılmasına engel teşkil etmemektedir. Burada Cessâs'ın Mu'tezile'den sayılabilmesi için Mu'tezile'nin diğer esaslarıyla ilgili görüşlerinin de açıklanması gerektiğine dair bir itiraz yöneltilebilir. Ancak bunlar geçmiş senelerde başka araştırmacılar tarafından tespit edilmiştir. Mesela Şükrü Özen *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* adlı çalışmada Cessâs'ın, tevhid, adalet, el-menzile ve vaîd ilkelerinde ve bunların kapsamına dahil pek çok tâli konuda Mu'tezile'yle aynı düşüncede olduğunu delillerini göstererek tespit etmiştir.⁶² Daha sonra mevcut bilgileri geliştiren başka araştırmacılar yine Cessâs'ın temel esaslarda Mu'tezile ile aynı düşüncede olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Araştırmanın ilk sayfasındaki literatür taramasında bunlardan söz edilmiştir. Sınırları belli bir araştırmada hâsılı tahsil etmemek ve sözü gereksiz yere uzatmamak için bu kısımda Cessâs'ın tevhid, adalet, el-menzile ve vaîd prensibiyle ilgili görüşlerine ayrıntılı olarak yer verilmemiştir. Dolayısıyla konuya bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşarak halku'l-Kur'ân'ı da benimseyen Cessâs'ın Mu'tezile'den olduğu söylenebilir. Haddizatında onun Mu'tezilî olduğunu kabul etmek için bütün görüşlerinin bilinmesine de gerek yoktur. Çünkü Cessâs Mu'tezilî kimliğin iyice kurumsallaştığı bir dönemde; 4/10. yüzyılda yaşamıştır. Bu dönemde Mu'tezile kendisini ashâbü'l-adl ve't-tevhîd, ehl-i adl ve adliyye gibi adlarla isimlendirmektedir.⁶³ Özellikle ashâbü'l-adl ve't-tevhîd ifadesi genel itibarıyla tevhid ve adalet prensibini, diğer ikisi de adalet anlayışını benimseyen herkesi bu gruba dâhil eden kapsamlı terimlerdir. Bilindiği üzere Mu'tezilî âlimler, kimin Mu'tezile'den sayılacağına dair farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak Mihne sonrası dönemde tevhid ve adalet prensipleri ön plana çıkmış; tevhid ve adaleti benimseme şartıyla bu iki ilke kapsamında incelenen bazı tâli meselelerle ilgili fikir ayrılığına saygı gösterilmiştir. İşin sonunda söz konusu fikir ayrılığının bir kimsenin Mu'tezilî sayılmasına engel teşkil etmeyeceği görüşü yaygınlık kazanmıştır. Nitekim Ka'bî (öl. 319/931) Mu'tezile isminin mezhep sahiplerine *menzile beyne'l-menziyeteyn*⁶⁴ anlayışı sebebiyle verildiğini, kendi yaşadığı dönemde ise tevhid ve adl anlayışını benimseyenlere Mu'tezilî denildiğini söylemiş; menzile beyne'l-menziyeteyn ilkesini benimseseler bile tevhid ve adl anlayışına muhalefet edenlere bu ismin verilemeyeceğini savunmuştur.⁶⁵ Aksi halde Şükrü Özen'in belirttiği gibi kimseye Mu'tezilî

⁵⁹ Cessâs'ın hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Güngör, "Cessâs", 7/427-428.

⁶⁰ Cessâs'ın fikirlerini temellendirmesi ve muhaliflerinin delillerini eleştirmesiyle ilgili mukayeseli bir inceleme için bk. Çöklü, *Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi*, 1-300; a.mlf., *Fıkıh Usulü Edebiyatında Mücmel ve Mübeyyen*, 1-183.

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 151-155.

⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Doçentlik Tezi, 2001), 109-161.

⁶³ Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/391-401.

⁶⁴ Bu prensiple ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Menzile Beyne'l-Menziyeteyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/161-162.

⁶⁵ Kâ'bî'nin ifadesi şu şekildedir "وإن كان سنذكر سببه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، فقد صار في يومنا هذا سمة لمن قال بالتوحيد والعدل، وما يزيل الولاية ويوجب العداوة، وزال عن مخالف التوحيد والعدل، وإن قال بالمنزلة بين المنزلتين. قال بالتوحيد والعدل ولم يعتد من سائر المقالات، ما يزيل الولاية ويوجب العداوة، وزال عن مخالف التوحيد والعدل، وإن قال بالمنزلة بين المنزلتين. أyrıntılı bilgi için bk. Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 1378/1958), 18-19.

denilmemesi gerekir. Çünkü Mu'tezile mezhebinin iki imamı bile bütün itikadî meselelerde ittifak halinde değildir.⁶⁶ Benzer şekilde Kādî Abdülcebbar, dinin asıllarının, Mu'tezile'nin tevhid, adalet, va'd, va'id, el-menzile ve emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker şeklindeki beş temel ilkesinden oluştuğunu açıkladıktan sonra nübüvvet ve şerâi' bahislerinin, aslah prensibinin, va'd ve va'id esaslarının ve el-menzilenin adalet ilkesinin kapsamına dahil olduğunu belirtmiştir. Ardından ulemâ yolunda olmayanların adalet ve tevhidi icmâlî olarak bilmesinin yeterli olduğunu söylemiştir.⁶⁷ Açıkça görülmektedir ki hicrî 4. ve 5. asırlarda tevhid ve adalet ilkeleri ön plana çıkmıştır. Bu yüzden tevhid ve adalet ilkesini benimseyen ve özellikle bu araştırma dolayısıyla halku'l-Kur'ân fikrini de kabul ettiği ortaya konulan Cessâs'ın Mu'tezile'den sayılması en makul yaklaşımdır. Aksi halde yaşadığı dönemin sosyokültürel ve ilmî gerçeklerini göz ardı ederek Cessâs'ın itikadî kişiliğini Mu'tezile'nin ilk dönem temsilcilerinin fikirlerine kıyas yoluyla belirlemeye çalışmak yahut böyle büyük bir Hanefî âlimin Mu'tezile'den sayılmasından huzursuz olup birkaç mesele üzerinden Mu'tezile'ye muhalif olduğuna yönelik genel bir hüküm çıkarmak doğru sonuç veremeyebilir.

Sonuç

İlk başlarda diğer fırkalardan menzile beyne'l-menziileteyn görüşü dolayısıyla ayrılan Mu'tezile, zamanla kendisini ashâbü't-tevhîd ve'l-adl diye isimlendirmeye başlamış, halku'l-Kur'ân fikri de bu ismin sloganı haline gelmiştir. Bunun nedeni, Mu'tezilî paradigmada tevhid ilkesinin temel esaslarından birinin fiilî sıfatların hâdisliği, adaletin de hâdis olan fiilî sıfatlarda tahakkuk etmesidir. Öyle ki Kelâmullahın ontolojik ve epistemolojik boyutu halku'l-Kur'ân savunusu etrafında şekillenmiş; daha da önemlisi, halku'l-Kur'ân görüşünü savunabilmek için aynı anda tevhid ve adalet ilkesinin benimsenmesi zorunlu hale gelmiştir. Bunun sonucu olarak halku'l-Kur'ânı kabul edenlerin Mu'tezile'den kabul edilmesi gerektiği gerçeğiyle baş başa kalınmıştır.

Bir kimsenin Mu'tezilî olup olmadığını iddia edebilmek için kriterler bulunduğu gibi halku'l-Kur'ân görüşünü kabul edip etmediğini tespit edebilmek için de kriterler vardır. Açık sözlü beyân, kelâmı kesik ses ve dizili harflerle tanımlamak, kelâmı hâdis varlıkların nitelikleriyle açıklamak, Mu'tezilî adalet anlayışını benimsemek ve bilgi anlayışını halku'l-Kur'ân fikri üzerine inşa etmek bunlardan sadece bazılarıdır. Cessâs, Mu'tezilî adalet anlayışını benimsemiş, kelâmı tıpkı Mu'tezilîler gibi tanımlamış ve bilgi anlayışında halku'l-Kur'ân düşüncesini belirleyici kılmış, kısaca Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini kabul ettiğini dolaylı yollarla ortaya koymuştur. Cessâs'ın bu konudaki fikrini açık bir şekilde söyleyemeyişinin nedeni, Mu'tezile'nin o dönemdeki ifade şekliyle ilişkilidir. Yani Cessâs, halku'l-Kur'ânı açıkça haykırmak yerine bunu ikrar etmeye sevkeden etkenleri ve kelâmın hâdis kabul edilmesini gerektiren özellikleri zikretmeyi tercih etmiştir.

Cessâs'ın halku'l-Kur'ân düşüncesi fıkıh anlayışına doğrudan ve dolaylı yollarla etki etmiş; yemin bahsinde zikredilen bazı meselelerde ve namazda imam okurken sessizce dinlenmesi konusunda bu düşüncüyü destekleyen fetvalar vermiştir. Sonraki dönemde bazı Hanefî fakihler Kelâmullahın mahiyetiyle ilişkili olan meselelerin bir kısmında Cessâs'ın da içinde bulunduğu Irak meşâyihinden farklı görüşler benimsemişler veya kelâm-ı nefîsî teorisini benimsediklerini açıkça bildirmişlerdir.

Cessâs'ın Mu'tezilî olup olmadığı hususunda modern dönemde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluk onun Mu'tezilî olduğunu ileri sürerken bazıları buna karşı çıkmıştır. Ancak gerek mevcut görüşleri gerekse kaynaklarda bir kimsenin Mu'tezilî sayılması için gerekli görülen kriterler, Cessâs'ın Mu'tezile'den kabul edilmesinin daha doğru olduğunu göstermektedir. Yani Cessâs, halku'l-Kur'ân fikrini benimseyen ve bunu bilgi anlayışınca gösteren Mu'tezilî bir âlimdir.

⁶⁶ Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 157.

⁶⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 122-124.

Kaynakça

- Âdil b. Abdurrahmân Sâlih el-Ulyân. “Ârâ’ü Ebî Bekr el-Cessâs el-müteallika bi-sıfâtillâhi ve ef’âlihî”. *Mecelletü’t-Dirâseti’l-İslâmiyye ve’l-Buhûsü’l-Akademiyeye* 100 (2020), 87-160.
- Akoğlu, Muharrem. “el-Hayde Bağlamında Halku’l-Kur’an Tartışmaları”. *Bilimname* 8 (2005), 13-32.
- Akoğlu, Muharrem. “Siyasallaşma Sürecinde Halku’l-Kur’an Tartışmaları”. *Bilimname* 37 (2019), 353-382. <https://doi.org/10.28949/bilimname.469726>
- Altundağ, Mustafa. “Kelamullah- Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde ‘Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi’ Ayırımı”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 149-181.
- Altunya, Hülya. *Kâdî Abdülcebbar’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu’l-Mütakellim Problemi Bağlamında-*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Arvas, Mehmet Sait. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi “Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında”*. Kayseri: Kimik Yayınları, 2018.
- Atalay, Hakan. “Halku’l-Kur’ân Fikrinin Ebû Hanîfe’yle İrtibatlandırılması Sorunu”. *Eskiye* 54 (2024), 1121-1146. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1463108>
- Ay, Mahmut. *Mu’tezile ve Siyaset Mu’tezilîzmin İktidar Tecrübesi*. İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2. Basım, 2017.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed et-Tayyib. *el-İnsâf (fi mâ yecibü i’tikâdühü ve lâ yecüzü’l-cehlü bihi)*. Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 3. Basım, 1421/2000.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve’l-İrşâd*. thk. ‘Abdülhamîd b. ‘Alî Ebû Züneyd. 3 Cilt. b.y.: y.y., 2. Basım, 1418/1998.
- Bilen, Osman. “İbâdî Âlim Ebû Ya’kûb el-Vercelânî’ye Göre Halku’l-Kur’ân”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16 (2023), 851-875. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1401080>
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî. *Âhkâmü’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1405/1984.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*. thk. ‘İsmetullâh ‘Înâyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye; Dâru’s-Sirâc, 1431/2010.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi’l-usûl*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2. Basım, 1431/2010.
- Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tabakatâni’l-hâdiyye ‘aşerete ve’s-sâniyye ‘aşerete min kitâbi Şerhi’l-‘Uyûn*. Beyrut: Dâru’l-Fârâbî, 1439/2017.
- Cüveynî, Ebû’l-Me’âlî ‘Abdûlmelik b. ‘Abdullâh. *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâtı’l-edille fi’l-i’tikâd*. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1430/2009.
- Çelebi, İlyas. “Kâdî Abdülcebbar (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas. “Menzile Beyne’l-Menzileteyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/161-162. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usulü Edebiyatında Mücmel ve Mübeyyen*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2023.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usulü Kelâm İlişkisi Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Mukayesesi)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.
- Doğan, Halil İbrahim. “Hicrî IV. ve V. Asırdaki Halku’l-Kur’ân Tartışmalarının Beyhakî’nin (ö. 458/1066) Eserlerine Yansıması”. *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 479-520.
- Gölcük, Şerafettin. “Bâkılânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Görgün, Tahsin. “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadî Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar’da Kelâmullah Meselesi Örneği)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

- Güngör, Mevlüt. “Cessâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Güngör, Mevlüt. *Cessâs ve Ahkâmı'l-Kur'an*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1989.
- Haşib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hazne, Heysem Abdülhamit. *Tatavvurü'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015.
- 'Atîk, Abdülazîz. *İlmü'l-Meânî*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Araniyye, 1430/2009.
- Ibnu Rusdi. “Al-Qadî 'Abd al-Jabbar's View on Khalq Al-Qur'an Study of the Book Al Muğnî Fî Abwab al-Tawhîd Wa al-'Adl”. *Ulumuna-Journal of Islamic Studies Publish by State Islamic Institute Mataram* 19/2 (2015), 389-409.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramadân. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut, y.y., 1380/1960.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1378/1958.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Müteşâbihü'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî*. 16/7 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1383/1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî*. 16/6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî*. 16/5 Cilt. b.y., y.y., 1378/1958.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1378/1958.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûlî'l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1416/1995.
- Karakuş, Bahaddin. *Mu'tezile Fıkah Usûlünün Hanefî Fıkah Usûlüne Etkisi (Hicrî II-VI Asırlar)*. İstanbul: İfav Yayınları, 2025.
- Karakuş, Bahaddin. “Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2024), 142-169. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1414338>
- Kâsânî, 'Alâ'üddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Köksal, Emre. “İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018), 235-249.
- Kösen, Cumali - Koçinkağ, Mansur. “Fahreddîn er-Râzî'nin Halku'l-Kur'an Risâlesinin Kelâmulâh Tartışması Bağlamında İncelenmesi ve Değerlendirilmesi”. *Theosophia Journal for Religious Studies* 9 (2024), 93-113. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14558184>
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc, 'Alî Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427/2006.
- Kurt, Fatih. “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”. *Turkish Academic Research Review* 4/4 (2019), 613-630. <https://doi.org/10.30622/tarr.646781>
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkah Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Doçentlik Tezi, 2001.
- Pakiş, Ömer. “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in Halku'l-Kur'an'la İlişkilendirilen Ayetleri Okuma Biçimi”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 27 (2005-2006), 111-128.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.

- Şerîf el-Murtazâ. *ez-Zerîa ilâ usûli 'ş-şerîa*. Kum: Müessesetü el-İmâm es-Sâdık, 1429/2008.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Basım, 1998.
- Weiss, Bernard George. “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124 (1974), 33-41.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldırım, Ramazan. “Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı”. *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 49-69.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Abū al-‘Ushr al-Pazdawī’s Attempt to Purge the Ḥanafī Legal Theory from Mu‘tazilite Influences: The Case of the Specification of the ‘Illah (Effective Cause)

Muhammed Emin Ak^{1,a,*}

¹ Presidency of Religious Affairs, Develi District Mufti Office Kayseri/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 21/05/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

The fact that an effective legal cause (‘illa mu‘aththira) may fail to entail its ruling in certain cases is a recognized phenomenon in Islamic jurisprudence. The Iraqi Ḥanafīs systematized this phenomenon through the logic of the specification of legal causes (takhṣīṣ al-‘ilal). In Transoxiana, however, permitting the specification of legal causes came to be regarded as a distinctive marker of Mu‘tazilī doctrine. Sunnī legal theorists in this region rejected the attempt to conceptualize the aforementioned phenomenon through the specification of legal causes. Instead, they explained it on the basis that a change occurring in the legal cause—whether through deficiency or addition—renders the cause non-existent; and that what no longer exists cannot entail a legal ruling. According to Abū al-‘Ushr al-Pazdawī (d. 482/1089), treating the legal cause as non-existent due to a deficiency or addition in it corresponds to the method adopted by the Ḥanafīs in istiḥsān. A legal cause cannot remain operative as a cause in opposition to a textual proof (naṣṣ). Its failure to produce a ruling is therefore not grounded in the specification of an existing cause, but rather in the absence of the cause itself. This differs from the relation between two textual proofs standing in a general-particular relationship. Since textual proofs do not invalidate one another, specification may occur between them. In the case of legal causes, however, specification amounts to contradiction (naqd). For Pazdawī, applying the general-particular model of textual interpretation to legal causes would lead to the doctrine that every mujtahid is correct in his ijtihād. Thus, such a model cannot be applied to causes. Although Transoxanian legal theorists did not fully agree on the theological consequences generated by the specification of legal causes, Pazdawī maintained that it gives rise to the doctrine of taṣwīb in ijtihād. In his view, there is also a connection between taṣwīb and the doctrine of aṣḥaḥ; and aṣḥaḥ is an i‘tizālī doctrine. This article aims to examine Pazdawī’s understanding of the specification of legal causes, the alternative theory he proposes in its place, and the reasons for his association of this doctrine with i‘tizālī theories. Al-Pazdawī’s association of takhṣīṣ al-‘illa with i‘tizāl is a major and widely debated issue in uṣūl al-fiqh. Since he provides the most detailed account and differs from al-Māturīdī, Abū al-Yusr al-Pazdawī, and al-Sarakhsī, his position merits independent examination. The conclusion reached in this article is that, although the specification of legal causes does not necessarily lead to conclusions contrary to Sunnī doctrine in jurisprudential matters, it is theoretically capable of serving as a basis for certain i‘tizālī doctrines in theological discussions. At theoretical level, the specification of legal causes provides direct support for taṣwīb in ijtihād and indirect support for the doctrine of aṣḥaḥ. This, however, does not mean that these doctrines are necessarily entailed by the acceptance of takhṣīṣ al-‘ilal. Therefore, it is not persuasive to regard a legal theorist who accepts the specification of legal causes as Mu‘tazilī, or to assume that he necessarily adopts one of the fundamental principles associated with i‘tizāl.

Keywords: Islamic Law, Abū’l-‘Ushr al-Pazdawī, Mu‘tazila, Specification of the Legal Cause (Takhṣīṣ al-‘Illah), Verification in Ijtihād (Taṣwīb), Principle of Optimal Choice (Aṣḥaḥ).

Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin Hanefî Usulünden İ'tizâlle Bağlantılı Düşünceleri Temizleme Çabası: İletin Tahsisi Örneği

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 21/05/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Müessir illetin bazı mahallerde hükmünü gerektirmemesi fıkıhta bir vaki'dir. Irak Hanefileri bu vaki'yi illetin tahsisi mantığıyla sistematize etmişlerdir. Mâverâünnehir bölgesinde illetin tahsisini caiz görmek Mu'tezile'nin şiarı olarak görülmüştür. Bu bölgede yaşayan Ehl-i sünnet usulcüler mezkûr vaki'yi illetin tahsisiyle sistematize etmeye karşı çıkmış; illette oluşan bir değişim sebebiyle illetin yok olması ve yok olanın bir hükmü gerektirmeyeceği mantığı ile açıklamışlardır. Ebü'l-Usr el-Pezdevî'ye (öl. 482/1089) göre illette oluşan eksiklik ya da fazlalık sebebiyle illetin yok kabul edilmesi, Hanefîler'in istihsanda izledikleri yöntemdir. İlet nas mukabilinde illet olarak kalamaz. Hükümsüzlüğü de illetin varlığıyla birlikte tahsisine değil bizzat illetin yokluğuna dayandırılır. Bu durum âm-hâs ilişkisi olan iki nassın durumundan farklıdır. Naslar birbirini ifsat edemeyeceği için tahsis söz konusu olabilir. İletlerde tahsis nakz olarak değerlendirilir. Âm-hâs ilişkisini illetlere uygulamak her müctehidin ichtihadında isabet ettiği görüşüne götüreceği için illetlerde söz konusu değildir. Mâverâünnehir usulcülerii illetin tahsisinin kelâmî konularda doğuracağı sonuçlarda hemfikir olmasalar da Pezdevî'ye göre illetin tahsisi icthadda tasvîbi doğurmaktadır. O'na göre icthadda tasvîble aslah görüşü arasında da bir bağlantı vardır. Aslah ise i'tizâlî bir görüştür. Bu makalenin amacı, Mâverâünnehir bölgesinin önemli usulcülerinden Pezdevî'nin illetin tahsisine bakış açısını, illetin tahsisine alternatif olarak sunduğu teorisini ve illetin tahsisini i'tizâlî teorilerle ilişkilendirmesinin gerekçelerini incelemektir. Zira illetin tahsisinin i'tizâlî bağlantısının olup-olmaması fıkıh usulünün önemli tartışmalarındandır. Bu konuda en ayrıntılı bilgiyi ise Pezdevî sunmaktadır. Bu makalenin önemi ise Pezdevî'nin illetin tahsisi ile i'tizâlî görüşler arasında kurduğu bağlantının, bu bölgenin önemli usulcülerinden olan İmam Mâtürîdî, Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî ve kısmen Şemsüleimme es-Serahsî'den farklı olmasından dolayı, onun görüşlerini müstakil olarak incelemesidir. Hanefî usulcüler arasında Pezdevî'nin illetin tahsisi ile i'tizâl arasında kurduğu ilişki özellikle ve ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Bundan dolayı konunun Pezdevî'nin perspektifinden müstakil olarak da çalışılması gerektiği kanaati oluşmuştur. Bu makalede ulaşılan kanaate göre illetin tahsisi fıkıhta Ehl-i sünnet'in görüşlerine aykırı sonuçlara götürmese de kelâmî konularda birtakım i'tizâlî görüşlere mesnet olarak kullanılmaya elverişlidir. İletin tahsisi, teorik düzeyde icthadda tasvîb anlayışına doğrudan, aslah düşüncesine ise dolaylı bir şekilde dayanak olabilecek bir imkân taşımaktadır. Ancak bu, söz konusu görüşlerin zorunlu olarak benimsendiği anlamına gelmemektedir. Bu sebeple, illetin tahsisini kabul eden bir usulcünün Mu'tezilî kabul edilmesi yahut i'tizâlî esaslardan birini zorunlu biçimde benimsemiş sayılması ikna edici bulunmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Mu'tezile, İletin Tahsisi, İctihadda Tasvîb, Aslah.

 m.eminak38@gmail.com

 0009-0004-1934-3684

Citation / Atıf: Ak, Muhammed Emin. "Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin Hanefî Usulünden İ'tizâlle Bağlantılı Düşünceleri Temizleme Çabası: İletin Tahsisi Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 219-238. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863874>

Giriş

Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin *Usûlü'l-Pezdevî* isimli eserinin mukaddimesi incelendiğinde fıkıh usulü-kelâm etkileşimi görülmektedir. Zira Pezdevî burada ilimleri ikiye ayırmış, birinci kısmın tevhid ve sıfatlar, ikinci kısmın fıkıh, şariat ve hükümler olduğundan bahsetmiştir. Birinci kısımda asıl olanın Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin yolunu izlemek olduğu vurgusunu yapmıştır. Devamında istitâatin ancak fiille birlikte olabileceği, kulların fiillerinin mahlûk olduğu, aslah görüşünün batıl bir görüş olduğu, günah işleyenin tekfir edilemeyeceği ve tevbe etmeden ölmesi durumunda da günahının bağışlanabileceği, halku'l-Kur'ân meselesi, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin Mu'tezile ve diğer sapkın fırkaların hiçbir görüşüne meyletmedikleri, onların ahirette insanın bizzat gözleriyle Allah'ı göreceği ve kabir azabının hak olduğu görüşünde olduklarından bahsederek bir giriş yapması Mu'tezile'ye öz bir reddiye mahiyeti taşımaktadır.¹

Pezdevî'nin Hanefî usulünden i'tizâlî ilişkili konuları temizleme çabasında olduğu, âmm lafızlar bağlamında “şey”in ma'dûmu kapsamı,² müteşâbih sıfatlar meselesi,³ nesih bağlamında beyân-ı şart,⁴ ictihadda tasvîb, ta'addüdül-hukûk,⁵ aklın hüküm koyucu illet sayılması,⁶ davet ulaşmayan kimsenin ve akıllı çocuğun imanla yükümlülüğü⁷ gibi daha birçok Mu'tezilî görüşü ele alarak bu görüşleri reddetmesinden anlaşılmaktadır. İletinin tahsisi de bu bağlamda bir konudur. Ayrıca Pezdevî'nin Sünnî-Hanefî bir kelâm anlayışına sahip olduğu⁸ ve fıkıh usulünde i'tizâlî ilişkilendirilen görüşlerin varlığı⁹ söz konusu olduğu için Mâverâünnehir Hanefîleri'nin bu görüşleri usulden ayıklama çabalarından bahsedilebilmektedir.¹⁰

Bu makalenin amacı, Mâverâünnehir usulcülerinden Ebü'l-Usr Pezdevî'nin illetin tahsisine bakış açısını, illetin tahsisine alternatif olarak sunduğu teorisini ve illetin tahsisini i'tizâlî teorilerle ilişkilendirmesinin gerekçelerini incelemektir. Zira illetin tahsisinin i'tizâlî bağlantısının olup-olmaması fıkıh usulünün önemli tartışmalarındandır. Bu konuda en ayrıntılı bilgiyi Pezdevî sunmaktadır. Bu makalenin önemi ise Pezdevî'nin illetin tahsisi ile i'tizâlî görüşler arasında kurduğu bağlantının, bu bölgenin önemli usulcülerinden olan İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) ve kısmen Serahsî'den (öl. 483/1090 [?]) farklı olmasından dolayı, onun görüşlerini müstakil olarak incelemesidir. Hanefî usulcüler arasında Pezdevî'nin illetin tahsisi ile i'tizâlî arasında kurduğu ilişki özellikle tartışılmıştır. Bundan dolayı konunun Pezdevî'nin perspektifinden müstakil olarak da çalışılması gerektiği kanaati oluşmuştur.

Bu çalışmada illetin tahsisinin kelâmî arka planına değinildikten sonra Pezdevî esas alınarak illetin tahsisinin tanımı, illetin tahsisini caiz görenlerin ve reddedenlerin delilleri, illetin tahsisinin i'tizâlî düşüncelerle bağlantısı incelenmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla illetin tahsisi ile ilgili yapılan müstakil bilimsel çalışmalar şunlardır:

1- Mazin Heniyeh, “İletinin Tahsisi”, çev. Mehmet Erdem, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 105-136. Makalede illetin tahsisi konusu her görüşün gerekçeleri ve bu gerekçelere verilen cevaplara yer verilerek incelenmiştir. Bu makalede konunun i'tizâlî ilişkilerine değinilmemiştir.

¹ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016), 90.

² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 97.

³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 103.

⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 493.

⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 615.

⁶ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 806.

⁷ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 806.

⁸ Mehmet Sait Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi “Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında”* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 102.

⁹ Örneğin bk. Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Metâbiu'd-Dûha'l-Hadîsiyye, 1984), 1/1.

¹⁰ Özellikle Pezdevî ve Serahsî genel çerçevede Irak Hanefî usul birikimini sürdürmekle birlikte, i'tizâlî karakter taşıdığını düşündükleri bazı görüşler karşısında seçici ve eleştirel bir tutum benimsemiştir. Onların Irak Hanefîleri'ni takip etmekle birlikte Sünnî-Hanefî kelâmî hassasiyetlerle bağdaşmadığını düşündükleri belirli meselelerde onlardan ayrıldıkları söylenmelidir. Nitekim “illetin tahsisi” ve “temekkün mine'l-fiil” tartışmaları, bu seçici ayrışmanın somut örnekleri olarak değerlendirilebilir. Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 84.

2- Emin Yıldırım, “Klasik Dönem Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İletin Tahsîsi Meselesi” (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014) Tez Hanefî fakihlerin illetin tahsisi konusuna yaklaşımlarını ele almıştır.

3- Ömer Yılmaz, “İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu‘tezili Olmak Mıdır?” *Diyanet İlmi Dergi* 3 (2017), 53-71. Bu makalede konunun i‘tizâlle bağlantısı tartışılmış ve illetin tahsisini kabul etmenin Mu‘tezili olmayı gerektirmeyeceği sonucuna ulaşılmıştır.

4- Ahmet Aydın, “Serahsî’nin *Usûl* ve Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ* Adlı Eserlerinde “İletin Tahsîsi” *Mizânü’l-Hak İslami İlimler Dergisi*, 5, (2017), s. 43-63.

5- Adnan Algül, Emre Bölükbaş, “Cessas’a Göre İletin Tahsisi” *Ekev Akademi Dergisi* 83 (2020), 1-30.

Şu tezlerin bir bölümünde illetin tahsisine değinilmiştir:

6- Muhammed Salih Çelik, “Pezdevî’nin ‘Kenzü’l-Vusûl İlâ Ma‘rifeti’l-Usûl’ Adlı Eserinde İlet Terminolojisi” (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022) Bu tezde konu *Usûlü’l-Pezdevî*’nin şerhlerinden sadece Abdülazîz Buhârî’nin (öl. 730/1330) *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Usûli’l-Pezdevî* isimli eserinden yararlanılarak incelenmiştir. *Usûlü’l-Pezdevî*’nin diğer şerhlerine bakılmadan konunun ele alınması ciddi bir eksikliklerdir.

7- Bahaddin Karakuş, “Hicri II-VI Asırlarda Mu‘tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi” (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023). Bu tezde illetin tahsisi konusu Mu‘tezile’ye ve Hanefiler’e göre (Irak, Semerkant ve Buhara bölgelerine ayrılarak) incelenmiştir. Mezhep ve bölge usulcülerinin illetin tahsisıyla ilgili görüşlerinin kelâmî boyutu genel olarak verilmiştir.

Yukarıdaki çalışmalardan farklı olarak bu makalede Pezdevî’nin illetin tahsisi ile i‘tizâlî görüşler arasında kurduğu ilişkinin şerhlerinde nasıl açıklandığı ve bu ilişkinin kabul düzeyi belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca konu incelenirken Pezdevî’nin illetin tahsisini reddederken sunduğu alternatif düşünce merkeze alınmış ve Pezdevî’nin illetin tahsisi ile ictihadda tasvîb ve aslah arasında kurduğu bağlantının zorunlu olup olmadığını tartışılmıştır. Ebü’l-Usr el-Pezdevî’nin illetin tahsisi düşüncesinde içkin bulunan kelâmî probleme dikkat çekmesi, Serahsî’nin illetin tahsisini câiz görenleri i‘tizâl meyletmekle itham eden yaklaşımından ayrıldığı gibi Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’nin daha ihtiyatlı tutumuyla da tam olarak örtüşmediğini göstermektedir. Bu konu makalenin özgün yönünü oluşturmaktadır.

Bu makalede ilk olarak Pezdevî’ye göre illetin tahsisinin tanımı, illetin tahsisini caiz görenlerin ve reddedenlerin delilleri incelenecektir. Konunun kelâmî arka planına kısaca değinildikten sonra ictihadda tasvîb ve aslah düşüncesiyle bağlantısı araştırılacaktır.

1. İletin Tahsisi

İletin tahsisi meselesi, kıyas konusunda illet-hüküm ilişkisinin sürekliliği ve bu ilişkinin istisnâî durumlarda nasıl açıklanacağı problemi etrafında şekillenmektedir. Bir vasfın illet olarak kabul edilmesine rağmen bazı fer‘lerde hükmünü gerektirmemesi, usulcülerinin bunun illetin tahsisi yoluyla mı yoksa illetin o mahalde yok sayılması yoluyla mı izah edileceği sorusuyla karşı karşıya bırakmıştır. Bu sebeple Pezdevî’ye göre illetin tahsisini caiz görenlerin delillerinin, ardından bu anlayışı reddedenlerin gerekçelerinin incelenmesi uygun olacaktır.

1.1. Tanım

Pezdevî'ye göre illetin tahsisi şöyle demektir: “İlletim¹¹ bu hükmü gerektiriyordu, ancak bir mani¹² sebebiyle hükmünü gerektirmedi. Bu hüküm şu delil sebebiyle bu illetten tahsis edildi.”¹³ Abdülazîz el-Buhârî illetin tahsisinin mahiyeti hakkında şu tanımı tercih etmiştir: “İlletin tahsisi, bazı suretlerinde hükmün illet olduğu iddia edilen vasıftan bir mani sebebiyle geri kalmasından (tehallûf) ibarettir.”¹⁴ Burhâneddin el-Bağabakî (öl. 715/1315 [?]) ve Kıvâmüddîn el-Kâkî (öl. 749/1348) Abdülazîz Buhârî'nin yaptığı tanıma *müessir* vasfını eklemişlerdir.¹⁵ Hüsâmüddîn es-Sîgnâkî (öl. 714/1314) ise Pezdevî'nin tanımı üzerinde durarak bu tanımı daha anlaşılır bir şekilde şöyle açıklamıştır: “İlletin tahsisi muallilin muayyen bir vasfı malum bir hükmün illeti olarak belirlemesinden sonra bu vasfın bizatihi kendisinin bulunmasına rağmen bu malum hükmü gerektirmemesidir.”¹⁶

İlletin tahsisine örnek olarak unutarak orucu bozan fiillerden birini yapmanın orucu bozmaması örnek olarak verilebilir. Oruç imsakten iftara kadar yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmaktır. Orucun bozulmasının illeti yeme, içme ya da cinsel ilişkide bulunmak, bu illetin hükmü ise orucun bozulmasıdır. Ancak unutarak bu eylemlerden birinin yapılması durumunda oruç bozulmaz. Çünkü unutarak yiyen, içen ya da cinsel ilişkide bulunan bir kimsenin orucunun bozulmayacağı konusunda nas vardır. Unutarak bu eylemlerden birinin yapılmasıyla orucu bozmanın illeti bulunmakla birlikte bu illetin hükmü bulunmamaktadır. Bu durum illetin tahsisini caiz görenler tarafından illetin tahsisi olarak kabul edilmiştir.¹⁷

Bir illetin müessir olduğu anlaşıldıktan sonra artık o illetin sıhhati konusunda galip zan oluşmaktadır. Bununla birlikte illetin bazı yerlerde, teşrî'de muteber bir mani sebebiyle hükmünü gerektirmemesi durumuyla karşılaşıldığında ne olacaktır? Zira illet tahsise uğramadığı diğer yerlerde hükmünü gerektirerek illet olmaya devam etmesiyle sıhhatini korumaktadır. İlet teşrî'de muteber bir engel sebebiyle hükmünü gerektirmemesi durumunda da fasit olmamaktadır. Böyle olunca müciblik ve gayr-ı müciblik vasfı aynı şeyde bir araya gelmektedir. Mevzubahis mani illeti fasit kılacak bir delil olarak kabul edilirse bu sefer de sıhhat ve fesat aynı şeyde bir araya gelmektedir. İkisinin de muhal olmasından dolayı bu durumun tutarlı bir teorik zemine oturtulması gerekmektedir. Bu durum iki teori geliştirilmesine yol açmıştır. Birincisi illetin tahsisi, ikincisi mani sebebiyle illetin oluşmadığı yerlerde yok sayılmasıdır.

İlletin tahsisini kabul edenler tarafından bu anlayış tahsis mantığı üzerine kurulmuştur. Çünkü illet manadır. Mananın hakikatte zatı itibarıyla tek bir şey olmasından dolayı umumu olmasa da çeşitli

¹¹ Pezdevî'nin “illetim/علي” diyerek kelimeyi nispet yası ile kullanması kanaatimizce illetin müstenbat illet olduğuna işaret etmektedir.

¹² Pezdevî, illetin hükmünü gerektirmesine mâni olan engelleri tümevarım yöntemiyle belirlemiştir. Buna göre beş tane maniye ulaşmıştır. Bunlar şöyledir: 1. İletin in'ikad etmesini engelleyen, 2. İletin tamamlanmasını engelleyen, 3. Hükmün iptidasını engelleyen, 4. Hükmün tamamlanmasını engelleyen, 5. Hükmün lüzumunu engelleyen manilerdir. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 622-623. Ayrıntılı açıklamalar için bk. Burhaneddin b. Mahmud b. Muhammed el-Buhârî Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî*, (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 958), 2/103a-104a; Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî Sîgnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânet (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 4/1857-1860; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 4/34-36; Erzincanî, *et-Tekmil*, 6/2122 vd.; Celaleddin b. Şemseddin el-Harizmî Kurlânî, *eş-Şafi Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 688), 353b-354a; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî el-Mısırî Bâbertî, *et-Takrîr li usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Ali Abdullah Muhammed el-Hüseyin (b.y.: Ümmü'l-kura, 1422), tahkik metni 8-12; Molla Hüseyin, *Mirkâtü'l-Vusûl İla İlmi'l-Usûl - Mir'âtü'l-Usûl Fi Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl*, çev. Davut İlaş (İstanbul: T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2024), 2/1198-1200; Muhammed Salih Çelik, *Pezdevî'nin 'Kenzü'l-Vusûl İla Ma'rifeti'l-Usûl' Adlı Eserinde İlet Terminolojisi* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022), 170-171.

¹³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 622.

¹⁴ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/32.

¹⁵ Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 958,) 2/102b; Kâkî, *Bünyânü'l-vusûl* (Murad Molla, 00669), 157/a.

¹⁶ Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 4/1856.

¹⁷ Sadru'l-İslâm Muhammed b. Muhammed Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, thk. Abdülkâhîr b. Yâsin b. Nâsir b. el-Hâtîb (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 165; Erzincanî, *et-Tekmil*, 6/2127.

mahallerde bulunabilmesi itibarıyla umumla vasıflandırılmaktadır. İletinin bulunduğu bu mahallerden bazılarının illetin te'sirinden çıkarılması ve illetin amelinin geri kalan kısımlarla sınırlandırılması tahsis gibi olur. Bu âm lafzın fertlerinin bazısının âm lafzın kapsamından çıkarılması ve geriye kalan fertlerle sınırlandırılmasının tahsis olması gibidir. Onlara göre illetin mahallinde hükmün sübutuna delaleti, âm lafzın fertlerine delaleti gibidir. Âmin tahsisi caiz olduğuna göre illetin tahsisi de caizdir.¹⁸

Bu ihtilaf müstenbat illetin tahsisi hakkındadır. Müstenbat illette tahsisi caiz görenler mansûs illette de tahsisi ittifakla caiz görmektedirler. Müstenbat illette tahsisi caiz görmeyenlerin çoğunluğu mansûsta bunu caiz görmüşlerdir. Bazıları ise mansûsta da tahsisi caiz görmemişlerdir. Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027), Ebû Mansûr el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) bu görüşü tercih etmiştir. Şâfiî'nin de bu görüşte olduğu zayıf bir görüş olarak rivayet edilmiştir.¹⁹ *Usûlü'l-Pezdevî* ve serhlerinde mansûs illetlerde tahsis konusunda Pezdevî'nin görüşüne işaret eden bir ibare ya da mefhuma rastlanılmamıştır.

1.2. Pezdevî'ye Göre İletinin Tahsisini Caiz Görenlerin Delilleri

Her bir mezhep içerisinde illetin tahsisini kabul edenler ve etmeyenler bulunmaktadır. İmam Mâlik ve İmam Ahmed b. Hanbel'in illetin tahsisini caiz gördükleri rivayet edilmiştir. Ebû Abdillâh el-Basrî (öl. 369/979-80), Ebû Tâlib el-Hârûnî (öl. 424/1032), Ebû Sa'd el-Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101) ve Ebû Yûsuf el-Kazvîni (öl. 488/1095) başta olmak üzere genel olarak Mu'tezilîler; Kerhî ve Cessâs başta olmak üzere çoğunluk Irak Hanefîleri;²⁰ Mâverâünnehir Hanefîleri'nden Ebû Zeyd ed-Debûsî; Şâfiîler'den Gazzâlî ve Safiyyüddîn el-Hindî (ö. 715/1315), Mâlikîler'den Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285) ve Hanbelîler'den Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116) illetin tahsisini kabul edenlerdir.²¹

Pezdevî illetin tahsisini kabul edenlerin delillerini şu şekilde vermektedir:

¹⁸ Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/213; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/32-33.

¹⁹ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galil fî beyâni mesâ'ili't-ta'îl*, thk. Hamed el-Kebîsî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971), 471; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 336; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/631; Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî*, (Veliyyüddîn Efendi, 958), 2/103a; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/32; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdî eş-Şâfiî Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîl fî usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1994), 7/172.

²⁰ Bazı kaynaklar illetin tahsisini caiz görenler arasında Irak Hanefîleri'nin tamamını zikretmişlerdir. Bu görüş sağlıklı görünmemektedir. İletinin tahsisini caiz görme ve görmeme fûrû-i fıkıhta farklı bir sonuç doğurmamaktadır. İletinin tahsisi konusunda fûrû-i fikh incelenerek usûlî nispetlerin yapılması kanaatimizce doğru değildir. Her iki tarafın, selefîn bu konuda izlediği yöntemin kendi doğru gördükleri yöntem olduğunu iddia etmeleri bu kanaati destekler mahiyettedir. (bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl* (b.y.: Vizâratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994), 4/255-256; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/208; Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkandî Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*, thk. Muhammed ez-Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1992), 636; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 3/177; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm* (b.y.: Matbaatu'l-Ezher, 1947), 177; Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'îl)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 245.) Yılmaz bunu anakronizm olarak değerlendirmiştir. Bunun yerinde bir tespit olduğu düşünülmektedir. Ömer Yılmaz, "İletinin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır?", *Diyanet İlmi Dergi* 53/3 (Eylül 2017), 67-68.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/337; Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn Hârûnî, *el-Müczi fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerîm Cüdbân (b.y.: el-Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013), 4/32 vd.; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 238 vd.; Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed Kazvîni, *el-Vâdih* (Kuveyt: Darü'l-Fâris, 2022), 336; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed et-Temîmî el-Mervezî Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille fî'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/186; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 332; Ubeydullah b. Muhammed Rükneddîn es-Semerkandî, *Câmiu'l-usûl fî beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fikh*, thk. İsmet Garibullah Şimşek (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 2/235-236; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/311; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/32; Kâkî, *Bünyânü'l-vusûl* (Murad Molla, 00669), 157b; Bâbertî, *et-Takrîr*, tahkik metni 4; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'iy*, 2/360-361; Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed Nemle, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 5/2156-2157; Sînâvünî, Hasan b. el-Hâc Ömer b. Abdillâh el-Mâlikî, el-Aslû'l-câmi' li-îzâhi'd-düreri'l-manzûme fî silki Cem'i'l-cevâmi' (Tunus: Matbaatü'n-Nahda, 1928), 3/24; Karakuş, *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 124.

1. Onlara göre sözlük anlamıyla tahsis münâkazadan (nakz) farklı bir şeydir. Tahsis, tahsis edilenin âmmin kapsamına hiç girmediğinin beyan edilmesidir.²² Nakz bir fiilin kendisinden önce olan diğer bir fiile zıt olarak gerçekleşmesidir. Yapılan bir binanın yıkılması böyledir.²³ Kitap ve sünnette tahsis gerçekleşmiş ve bu nakz olarak isimlendirilmemiştir.²⁴

2. Onlar kıyası sünnet, icmâ, zaruret ya da istihsan sebebiyle terk etmenin illetin tahsisi olarak kabul edilmesinde icmâ olduğunu iddia etmişlerdir.²⁵ Bazı Hanefiler istihsan hariç kıyasın mezkûr delillerle terk edilmesine (المعدول بها عن القياس) tabirini; Şafîî ise (المخصوصة عن القياس) ifadesini kullanmıştır.²⁶ İstihsanı ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi istihsanın genel kullanımı, ikincisi dar ya da özel anlamda kullanımıdır. İstihsan, genel anlamda nas, icmâ veya zaruret sebebiyle zâhir kıyasın terk edilmesi; dar anlamda ise celî kıyastan hafî kıyasa dönülmesi şeklinde ikiye ayrılabilir.²⁷ İletinin tahsisini kabul edenler, kıyasın genel ya da özel anlamda istihsan sebebiyle terk edilmesini “kıyasın tahsisi” olarak değerlendirmiş ve bu konuda icmâ bulunduğunu ileri sürerek tahsisin nakz sayılmadığını, dolayısıyla kıyasa zarar vermediğini savunmuşlardır. Buradan hareketle illetin tahsisinin de illeti geçersiz kılmayacağı sonucuna ulaşmışlardır.

3. Asıldaki illetin fer’lerde bulunmasına rağmen, bu fer’lerden bir ya da birkaç tanesine aslın hükmü verilemediğinde iki durum söz konusudur. Birincisi buna teşrî’de muteber bir maninin bulunması, ikincisi maninin bulunmamasıdır. Mani bulunursa illetin tahsisini caiz görenler tarafından buna illetin tahsisi; maninin bulunmaması durumunda ise ittifakla nakz denilmiştir.²⁸ İletinin tahsisini caiz görenlere göre bir vasfın illet olmasına rağmen hükmünü gerektirmemesinde iki ihtimal söz konusudur. Birincisi, hükmün yokluğu illetin fesadından kaynaklanır ki bu nakzdır. İkincisi hükmün yokluğu bir maniden kaynaklanır. Bu mani açık bir şekilde belirlenirse kabul edilmesi gerekir. Bu mani açıklanamazsa yine nakz olur. İletinin tahsisi *illet tahsis edildi* şeklinde salt iddia ile açıklanırsa, illetin fesat ihtimalinin bulunmasından dolayı, bu iddia ile tahsis kabul edilmez. Bu durum naslardaki tahsisten farklıdır. Çünkü naslarda fesat olmaz.²⁹

Yine illetin te’sîri delil ile (nas ya da icmâ) tespit edildikten sonra artık nakz söz konusu olamaz.³⁰ Nakz ancak illetin ıttırad etmemesi yönüyle ileri sürebilir. İttırad, müessir illetlerde söz konusu olmadığı gibi müttarid olmadığı için müessir illete nakz yoluyla yapılan bir itiraz, illetin tahsisiyle izah edilebilir.³¹ Nitekim Pezdevî konuya başlarken müessir illet vurgusu yaparak buna işaret etmiş olmalıdır.

²² Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 622.

²³ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *Tâcü’l-luga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-ilim li’l-melâyîn, 1987), “nkz”, 3/1110; Muhammed b. Mükerrrem bin Ali İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), “nkz”, 7/242; Nesefî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/311-312; Mecidü’d-dîn ebû Tâhir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2005), 656; Bağabakî, *Câmiu’s-şurûh li’l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/103a; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 4/33; Erzincanî, *et-Tekmil*, 6/2120; Kâkî, *Bünyânü’l-vusûl* (Murad Molla, 00669), 157b; Kurlânî, *eş-Şafî* (Haraccı, 688), 353a; Bâbertî, *et-Takrîr*, tahkik metni 6.

²⁴ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 622; Bağabakî, *Câmiu’s-şurûh li’l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/103a; Erzincanî, *et-Tekmil*, 6/2120-2121; Kurlânî, *eş-Şafî* (Haraccı, 688), 353a.

²⁵ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 622; Sindî, *Hâşiye alâ Usûli’l-Pezdevî* (Murad Molla, 00642), 309a-b; Erzincanî, *et-Tekmil*, 6/2121; Kurlânî, *eş-Şafî* (Haraccı, 688), 353a-b; Mazin Heniyeh, “İletinin Tahsisi”, çev. Mehmet Erdem, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2005), 118. İletinin tahsisini caiz görenler tarafından genel kural anlamında kullanılan kıyası terk etmek de tahsis olarak kabul edilmiştir. Ebû’l-Yûsr Pezdevî, *Ma’rifetü’l-huceci’s-şer’iyye*, 165.

²⁶ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsmâîl Debûsî, *Takvîmu’l-edille fi’l-usûl*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 313; Sem’ânî, *Kavâtu’u’l-edille*, 2/188; Bağabakî, *Câmiu’s-şurûh li’l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/103a; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 4/33; Kâkî, *Bünyânü’l-vusûl* (Murad Molla, 00669), 157b.

²⁷ Nemle, *el-Muhezzeb*, 3/1001.

²⁸ Kâkî, *Bünyânü’l-vusûl* (Murad Molla, 00669), 158b; Kurlânî, *eş-Şafî* (Haraccı, 688), 353b; Bâbertî, *et-Takrîr*, tahkik metni 2-3.

²⁹ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 622.

³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/269.

³¹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 312, 328, 349; Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali Şîrâzî, *el-Lüma’ fi’l-usûli’l-fıkh*, thk. Muhyiddin Dîb Mistu - Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 233-234; Mehmet Nezîr Ceylan, *Fıkıh Usûlünde Kıyas Delili* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 136.

Bu çerçevede illetin tahsisini caiz görenlerin temel iddiası, illetin bazı fer'lerde hükmünü doğurmamasının zorunlu olarak nakz anlamına gelmediğidir. Onlara göre hükmün bulunmaması, illetin fesadından değil de şer'an muteber bir maniden kaynaklanıyorsa, bu durum illetin geçerliliğini ortadan kaldırmaz; yalnızca illetin amel alanını sınırlandırır. Bu yaklaşım, tahsisin naslarda olduğu gibi kıyasta da fesat değil, belirli bir alan daraltması olarak anlaşılabileceği kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla Pezdevî'nin aktarımında bu görüş, illet-hüküm ilişkisindeki istisnâî durumları nakz yerine tahsis teorisiyle açıklama teşebbüsü olarak öne çıkmaktadır.

1.3. Pezdevî'ye Göre İletin Tahsisini Reddedenlerin Delilleri

İmam Mâtürîdî, Pezdevî, Serahsî, Ebü'l-Yüsr Pezdevî başta olmak üzere Maverâünnehir Hanefileri'nin çoğunluğu; Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) gibi bazı Mu'tezilîler ve Bâkılânî (öl. 403/1013) illetin tahsisini kabul etmeyenlerdendir. İki rivayetten en güçlü olanına göre İmam Şâfiî'nin de bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir.³²

Bunların temel gerekçesi illetlerde tahsisin nakz olarak değerlendirilmesidir.³³ Pezdevî'ye göre tahsis delili sîgası itibariyle nâsihe, hükmü itibariyle de istisnaya benzer. Bu durumda iki nas arasında tearuz gerçekleşir. Fakat iki nistan biri diğerini ifsat edemez. Böyle olunca âm olan lafza istiârenin bir çeşidi lâhık olur ki bu âm lafzın bir kısmı tahsis edilmekle birlikte kendisi hüccet olarak kalmaya devam eder. Âm-hâs ilişkisini illetlere uygulamak her müctehidin ictihadında isabet ettiği görüşüne götüreceği için illetlerde asla söz konusu değildir. Bu ictihadın hatadan ve nakzdan korunmuş olmasını zorunlu kılar.³⁴

Hâs olan delilin kendisinin müstakil olmasından dolayı sîgasıyla nâsihe, hükmüyle de istisnaya benzemesi, istisnada olduğu gibi, hâs olanın âm olanın kapsamına girmediğini gösterir. Bundan dolayı hâs lafzın âm lafza bitişik/eş zamanlı olması, âm lafzın kapsamının tahsis edilenden geriye kalan kısım olması için şarttır. İstisnadan sonra geriye kalan kısmın kelama dâhil olması için bitişik olması istisnada da şart koşulmuştur. Hâs lafız nâsih ve istisnaya benzediğinden âm olan nas ve hâs olan nas arasında tearuz meydana gelir, fakat ikisinden birinin diğeriyle fasit olduğu söylenemez. Âm olan nas tahsisten sonra kendisi hakkında hüccet olarak kalan kısımda küllün zikredilip cüzün kastedilmesi türünden mecaza dönüşür. Tahsis bu mantık üzere illetlerde söz konusu olamaz. Bu mantık her müctehidin tasvîbine götürür. İctihadın sıhhati, te'siri anlaşıldıktan sonra nakzdan da uzak olmasıyla sabit olur. İctihadın fesadı ve hatalı olması ise nakzedilmesiyle ortaya çıkar. İletin tahsisi makul görülürse, illetinde bir nakz varit olduğunda her müctehid *illetimi bir delille tahsis ettim* şeklinde bir iddiada bulunabilir ve böyle söyleyerek nakzdan kurtulabilir. Böylece ictihadı nakz ve hatadan uzak olur. Her müctehid musîb olur ve dünyada nakza düşen kimse kalmaz.³⁵

Siğnâkî'ye göre tahsis mantığı, hâs olan delil sîgası yönünden nâsihe hükmü açısından da istisnaya benzediği için illetlere uygulanamaz. Zira istisna manalarda değil, lafızlarda tasarrufta bulunmaktadır. Örneğin, “Falanın bende yüz hariç bin dirhem alacağı vardır.” sözünün manası ile “Falanın bende dokuz yüz dirhem alacağı vardır.” sözünün manası aynıdır. İlet ise bir sîga değildir. İletinin istisnaya

³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/337-341; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/284; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik Cüveynî, *et-Telhîs*, thk. Abdullah Culem en-Niyabî - Şebbir Ahmed el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, ts.), 3/274; Sem'ânî, *Kavâtü 'u'l-edille*, 2/186; Rükneddin es-Semerkandî, *Câmiu 'l-usûl*, 2/235-236; Neseî, *Keşfu 'l-esrâr*, 2/311; Buhârî, *Keşfu 'l-esrâr*, 4/32; Bâbertî, *et-Takrîr*, tahkik metni 4; Heniyeh, “İletinin Tahsisi”, 113. Karakuş Kâdî Abdülcebbâr'ı sehven illetin tahsisini kabul edenler arasında zikretmiştir. Karakuş, *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 124. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konuda ayrıntılı görüşleri için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/338-339; Ali Butur, *Cessas ve Kâdî Abdülcebbâr'ın Kıyas Anlayışlarının Karşılaştırılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 125.

³³ Neseî, *Keşfu 'l-esrâr*, 2/311. İletinin varlığına rağmen bir maniden dolayı hükmünü gerektirmemesinin nakz olmasının bir başka açıdan açıklaması şöyledir: Şer'î illetler Allah'ın hükümlerine delâlet eden emârelerdir. Delilin varlığı ile medlûlü meydana gelmelidir. Eğer delilin varlığına rağmen medlûlü meydana gelmezse bu şer'ce tenakuzun nispet edilmesidir. Çünkü delilin medlûlünü gerektirmemesi, “Bu vasıf her nerede bulunursa bu hükme delil ve emâre kılınmıştır.” denilmesine rağmen vakıada böyle olmamasıdır. Bu da nakzdır. bk. Semerkandî, *Mizânü 'l-usûl*, 1/633; Buhârî, *Keşfu 'l-esrâr*, 4/36-37.

³⁴ Pezdevî, *Usûlü 'l-Pezdevî*, 623-624.

³⁵ Bağabakî, *Câmiu 'ş-şurûh li 'l-Pezdevî*, (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/104a; Buhârî, *Keşfu 'l-esrâr*, 4/37-38; Erzincanî, *et-Tekmil*, 6/2124-2125; Kurlânî, *eş-Şafî* (Haraccî, 688), 354b; Bâbertî, *et-Takrîr*, tahkik metni 13-14; Molla Fenârî, *Fusûlü 'l-bedâiy*, 2/362.

benzemesini söylemek doğru değildir. İletlerde nesih de caiz değildir. Çünkü illet nâsih ya da mensûh olmaz. O zaman illetin nâsihe benzediğini ileri sürmek de mümkün değildir. Tahsisite ise söz konusu bu iki özellik mevcuttur. Bundan dolayı illetin tahsisini kabul etmek fasit bir görüştür.³⁶

Müessir illetin, bazı meselelerde hükmünü gerektirmediği görülmektedir. Pezdevî bu durumu illette oluşan bir fazlalık ya da eksiklik sebebiyle illetin yok olmasıyla açıklamıştır.³⁷ İlette oluşan fazlalık ya da eksiklik sebebiyle illet değişime uğramaktadır. Böylece hükmün yokluğu, illetin varlığıyla birlikte tahsis vacip kılan maniye değil, illetin yokluğuna izafe edilir demiştir. Bu farkı da illetin tahsisini kabul edenler ile etmeyenler arasındaki fark olarak vermiştir.³⁸

“İlette oluşan bir fazlalık ya da eksiklik” ifadesiyle hükmü gerektiren illetin küllünde bir vasfın fazlalaşarak ya da eksilerek bir değişiklik meydana getirmesi kastedilmektedir. İlette fazlalık olursa fazlalık oluşmadan önceki illetin küllü olan artık bir kısmı durumuna düşmektedir. İletin küllüne verilen hüküm ise bu bir kısmına verilememektedir. “İlette eksiklik olması” ile de illetin küllünü oluşturan vasıflardan bir vasfın eksilmesi kastedilmektedir. Kül bir kısmının eksilmesiyle kül olmaktan çıkmaktadır. İlet bu çeşit bir değişiklik sebebiyle, hükmünü gerektirmesi gereken fer’de hükmünü gerektirmemekte ve sadece hükmünü gerektirmediği bu fer’de tamamen yok kabul edilmektedir. Bu mantık “Bir şeyin bir kısmının azalmasıyla tamamı yok sayılır ve tamamına verilen hüküm bir kısmına verilemez.” kaidesiyle desteklenmektedir.³⁹

Pezdevî’ye göre illette oluşan eksiklik ya da fazlalık sebebiyle illetin yok kabul edilmesi, Hanefilerin istihsanda izledikleri yöntemdir. Kıyas nas ile terkedilirse, illetin hükmünün yokluğu illetin yokluğuna dayandırılır. İlet nas mukabilinde illet olarak kalamaz. Hükümsüzlüğü de illetin varlığıyla birlikte tahsisine değil bizzat illetin yokluğuna dayandırılır. Bu durum âm-hâs ilişkisi olan iki nassın durumundan farklıdır. Naslar birbirini ifsat edemeyeceği için tahsis söz konusu olabilir.⁴⁰ Bir vasfın mukabilinde icmâ ya da zaruret bulunması durumunda da bu vasıf illet olmaktan çıkar. Zaruretin hükümlere etki edeceği konusunda icmâ vardır. İcmâ da Kitap ve sünnet gibidir. Bir vasfın mukabilinde istihsan bulunması durumunda da bu vasıf, illet olmaktan çıkar. Bu konuda da hükmün yokluğu illetin yokluğuna dayandırılır.⁴¹

İlet tahsisini reddedenlerin temel yaklaşımı, illet-hüküm ilişkisinde görülen her istisnâî durumun tahsis yoluyla açıklanamayacağı yönündedir. Pezdevî’ye göre tahsis, lafzî delillerde âm-hâs ilişkisi bağlamında anlamlı olmakla birlikte illetlere uygulanması, icihadın nakz ve hatadan korunmuş sayılması sonucunu doğurur. Bu ise her müctehidin isabet ettiği düşüncesine kapı aralayacağından, Pezdevî açısından kabul edilebilir değildir. Bu sebeple hükmün bulunmadığı yerlerde mesele, illetin varlığıyla birlikte tahsise uğraması şeklinde değil; illetin o mahalde eksiklik veya fazlalık sebebiyle yok sayılması şeklinde temellendirilmelidir.

2. İlet Tahsisinin Kelâmî Arka Planı

Irak Hanefî ekolüne mensup bazı Hanefî fakihler hakkında, fıkıh usulündeki birtakım kabullerinden dolayı i’tizâlî bir ya da birkaç esası kabul ettiklerine dair iddialar vardır.⁴² Bazı Mâverâünnehir usulcileri tarafından illetin tahsisini caiz görmek de bu bağlamda değerlendirilmiştir.⁴³ Ebû'l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/952), Ebû Bekr el-Cessâs⁴⁴ (öl. 370/981) ve

³⁶ Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1859.

³⁷ İlet müessir olduğunda hata ve fesat ihtimalini bünyesinde barındırır. Bu ihtimal bazı yerlerde illeti hükmen yok kılabilir. İleti değiştirecek bir durum (ki bu durum illetin vasfında gerçekleşen fazlalık ya da eksikliktir) söz konusu olduğunda illet hükmen yok olur. Bu durumda hükmün yokluğu tahsisine değil, illetin yokluğuna dayandırılır. Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/314. Ayrıca bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 2/1200.

³⁸ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 624.

³⁹ Bağabakî ve Abdülazîz Buhârî bu konuyu kül ve ba'z; Erzincanî ise mecmu' ve cüz kelimeleriyle izah etmiştir. Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî*, (Veliyyüddin Efendi, 958), 104b; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/39-40; Erzincanî, *et-Tekmil*, 6/2126-2127.

⁴⁰ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 624.

⁴¹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 624; Erzincanî, *et-Tekmil*, 6/2128. Ayrıca bk. Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/317.

⁴² Ayrıntılı bilgi için bk. Şevket Topal - Mehmet Sait Arvas, “Hanefî Usulündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Haziran 2018), 179 vd.

⁴³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 624; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/208.

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/165.

Hüseyin b. Ali es-Saymerî⁴⁵ (öl. 436/1045) illetin tahsisini kabul edenlerdendir.⁴⁶ Ebû Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039) ise Mâverâünnehir Hanefîleri'nden olmasına rağmen bu konuda Irak Hanefî ekolünün görüşünü benimsemiştir.⁴⁷ Bu usulcüler kabullerinden dolayı Mâverâünnehir Hanefîleri tarafından eleştirilmişlerdir. Bu eleştirilerin en ağırlı görülebildiği kadarıyla Şemsü'l-eimme es-Serahsî'ye aittir. O illetin tahsisini kabul etmeyi i'tizâlî görüşe meyletmek ve Ehl-i sünnet'e muhalefet olarak değerlendirmiştir.⁴⁸ Ebü'l-Usr Pezdevî ise bu eleştiriye konunun kelâmî açıdan i'tizâlîle bağlantılarını kurmak suretiyle dolaylı olarak yapmıştır.⁴⁹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye göre illetin tahsisi istitâat görüşünü gerektirmektedir. Bu cihetiyle i'tizâlî sonuçlarının olduğunu kabul etmesine⁵⁰ rağmen illetin tahsisini caiz görenlerin i'tizâlî ilişkilendirilmesini doğru bulmadığı rivayet edilmiştir.⁵¹

İmam Mâtürîdî illetin tahsisine karşı çıkanlardandır.⁵² İletin tahsisini reddetme konusunda⁵³ İmam Mâtürîdî ile aynı görüşte olan önemli usulcüler arasında Pezdevî kardeşler ile Serahsî de bulunmaktadır.⁵⁴ Serahsî'nin "Mu'tezile'nin esaslarına meyletmek"⁵⁵ ifadesi illetin tahsisinin Mu'tezile'nin birden çok esasıyla ilişkisini ifade etmesi açısından önemlidir. Nitekim konunun ilerleyen kısımlarında illetin tahsisini *ictihadda tasvîb, aslah, el-menzile beyne'l-menzileteyn* ve *vaad-vaîd* konularıyla ilişkilendirmiştir.⁵⁶ Bununla birlikte bu iddiaların teorik bağlantılarından ayrıntılı olarak bahsetmemiştir.

Ebü'l-Usr el-Pezdevî ise illetin tahsisinin i'tizâlî sonuçlar doğuracağı görüşündedir. Zirâ illetin tahsisıyla ictihadda tasvîb ve akabinde aslah görüşüyle bağlantısını bizzat kendisi kurmuştur.⁵⁷ Pezdevî bu konuda Serahsî⁵⁸ ile hemfikir olsa da el-menzile beyne'l-menzileteyn ve vaad-vaîd konularını illetin tahsisi ile ilişkilendirmemesi yönüyle ondan farklı düşünmektedir.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise illetin tahsisinin Mu'tezile'nin istitâat görüşünü doğuracağından bahsederek şöyle demiştir: "Ben illetin tahsisini kabul edenin i'tizâlî mensup olduğunu düşünmüyorum. Çünkü illetin tahsisini kabul edenler bu konuyla istitâat konusunun bağlantısını keşfedememiş olabilir, ancak bizim diyarımızda (özelde Buhara, genelde Mâverâünnehir) illetin tahsisini kabul etmek Mu'tezile'nin şiarı olduğu için bu görüşten sakınmak gerekir."⁵⁹ Bölgenin önemli usulcülerinden Alâüddîn es-Semerkandî (öl. 539/1144) ile Alâüddîn el-Üsmendî (öl. 552/1157 [?]) de illetin tahsisine karşı çıkmakla birlikte i'tizâlî esaslarla bağlantısını kurmamışlardır.⁶⁰

⁴⁵ Hüseyin b. Ali Saymerî, *Kitâbu mesâilî'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdelouahad Jahdanı (b.y.: Universite de Provence Aix Marseille 1, 1991), 283 vd.

⁴⁶ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/32.

⁴⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 310-312.

⁴⁸ (ومن جوز ذلك (أي: تخصيص العلة) فهو مخالف لأهل السنة مائل إلى أقوال المعتزلة في أصولهم) Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/208.

⁴⁹ (وهذا لا يكون في العلل أبداً؛ لأن ذلك يؤدي إلى تصويب كل مجتهد ويوجب عصمة الاجتهاد عن الخطأ والمناقضة، وفي ذلك قول بالأصلح) Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 624.

⁵⁰ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, 164-170.

⁵¹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/32, 39.

⁵² Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, 2/186; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 631; Rükneddin es-Semerkandî, *Câmiu'l-usûl*, 2/236.

⁵³ Pezdevî illetin tahsisini reddetme konusunda İmam Mâtürîdî ile aynı görüşte olmakla birlikte reddetme sebepleri aynı değildir. İmam Mâtürîdî'ye göre, illetin tahsisini kabul etmek Allah'ın fiillerine sefeh ve abesi nispet etmektir. bk. Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, 2/186; Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 4/1858; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/173; Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdîrahîm İbnü'l-İrâkî, *el-Ğaysü'l-hâmi' şerhu Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 591.

⁵⁴ Diğer usulcüler için bk. Karakuş, *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 123-129.

⁵⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/208.

⁵⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/211-212; Ahmet Aydın, "Serahsî'nin Usûl ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ Adlı Eserlerinde 'İletin Tahsisi'", *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 5 (2017), 44-45.

⁵⁷ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 622 vd.

⁵⁸ Pezdevî'nin usul eserine müstakil şerhler yazılmış olmakla birlikte Serahsî'nin usûl eserinin üzerine şerh yazıldığına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. (bk. Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/547.) Bu sebeple şerhleri üzerinden Serahsî'nin illetin tahsisinin i'tizâlî esaslar ile ilişkilendirmesinin kabul düzeyi ortaya koyulamamaktadır.

⁵⁹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/39.

⁶⁰ bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 630 vd.; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 635.

3. Pezdevî'ye Göre İletin Tahsisinin İ'tizâlî Düşüncelerle Bağlantısı

Mâverâünnehir Hanefîleri'nden bazıları kelâmî konular söz konusu olduğunda, illetin tahsisinin bazı i'tizâlî düşünceleri kabule yol açtığını ileri sürmüşlerdir. İletin tahsisi ya da yokluğuyla izah edilen fikhî vakıanın izahında izlenen yöntem her ne kadar fıkıhta farklı sonuçlar doğurmasa da kelâmî açıdan ciddi problemler ortaya çıkardığı Mâverâünnehir Hanefîleri tarafından iddia edilmiştir. Pezdevî illetin tahsisini öncelikle ictihadda tasvîble ilişkilendirmiş ve tasvîbin de aslah görüşünü kabul etmek olduğunu söylemiştir. Makalenin bundan sonraki kısmında bu iki konu incelenecektir.

3.1. İletin Tahsisinin İctihadda Tasvîb Düşüncesiyle Bağlantısı

İctihadda hata-isabet meselesi ictihadın hükmüyle ilgili tartışmaların odağında yer alan bir meseledir.⁶¹ Usulcüler bu konuda temelde iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup her müctehidin ictihadında doğruya isabet ettiğini savunur ki bunlar musavvibe olarak adlandırılır. Musavvibenin çoğunluğuna göre hakkında kat'î nas bulunmayan konularda Allah katında muayyen bir hüküm yoktur. Bu anlayış *taaddüdü'l-hukûk* (doğruların çokluğu) kavramıyla ifade edilmektedir.⁶² Diğer grup ise Allah katında doğrunun muayyen ve tek olduğunu ve müctehidlerden sadece birinin buna isabet etmesinin mümkün olduğunu savunanlardır. Bunlar ise muhattie olarak isimlendirilir.⁶³

Basra Mu'tezilîleri'nden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]), Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye tasvîb görüşü nispet edilmektedir.⁶⁴ Bâkılânî,⁶⁵ Gazzâlî⁶⁶ (öl. 505/1111) ve Necmüddîn et-Tûfî⁶⁷ (öl. 716/1316) gibi Sünnî usulcülerden de bu görüşü tercih edenler vardır. Hanefîler, Mâlikîler ve Hanbelîler'in çoğunluğu ile bir kısım Şâfiî usulcüler ise muhattie grubunda yer almaktadırlar. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Eş'arî'nin bu konudaki kanaatlerine ilişkin birbirine zıt rivayetler bulunmaktadır.⁶⁸ Kerhî, Cessâs ve Debûsî'nin ise muhattie grubunda yer aldıkları söylenebilmektedir.⁶⁹

Bir konudaki hükme sarahaten delalet eden kat'î bir nas bulunmadığında o konu ictihadî bir mesele demektir ki⁷⁰ hakkında tasvîb ve tahtie tartışmasının yapıldığı meseleler bu türden meselelerdir. Bu da esasen ictihadî konularda Allah katında muayyen bir hükmün olup olmadığı tartışmasına dayanmaktadır.⁷¹

Hakkında kat'î delil bulunan konular ise prensip olarak ictihada kapalıdır. Bu tür konular kendi içinde kelâmî (aklî), usûlî ve fikhî konular olmak üzere üç kısma ayrılır.⁷² Hata açısından bakıldığında kelâmî konularda iki durum söz konusu olup her iki durumda da doğrunun tek olduğu konusunda icmâ'a dayanılmıştır. Bunlardan birincisi kişiyi küfre götüren hatadır, ikincisi ise kişiyi günahkâr ve

⁶¹ H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/440.

⁶² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 621; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 352; Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 4/183; Sîgnâkî, *el-Kâfi*, 4/1853; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/31; M. Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 13; Mustafa Çil, *İctihadda Hata-İsabet Tartışması* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2016), 60.

⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 352; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/18; Nemle, *el-Mühezzeb*, 5/2349, 2356; Apaydın, "İctihad", 21/440.

⁶⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/183; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/18.

⁶⁵ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/18; Nemle, *el-Mühezzeb*, 5/2356; Muhammed Mustafa Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 2006), 2/325.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 352 vd.

⁶⁷ Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân Tûfî, *Nihâyetü's-sûl fî ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 399 vd.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 352; Apaydın, "İctihad", 21/440.

⁶⁹ Cessâs'ın ictihadın hükmü bağlamındaki görüşü tartışmalı olmakla birlikte Esen'e göre o muhattiedir. Bilal Esen, "İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefî Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 273-275.

⁷⁰ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (b.y.: Daru'l-Cil, 1991), 1/32-33.

⁷¹ bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/331-332; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/183; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/17; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 8/281-282; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali es-San'ânî el-Yemenî Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Azv İnâye (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 2/230; H. Yunus Apaydın, *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihat)* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 115.

⁷² Apaydın, *Fıkhın Kaynakları*, 114. Ayrıca bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 2/396-400; Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/331-332; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 694; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î*, 2/475.

bidatçı yapan hatadır.⁷³ Usûlî olan kat'î konular icmâ, kıyas ve haber-i vâhidin dini bir kaynak olması gibi konulardır. Bunların kaynak olduğunu bildiren deliller kat'î olduğu için hata eden günahkâr kabul edilmektedir.⁷⁴ Bu konularda da doğrunun tek olduğu ifade edilmiştir. Bu doğruya muhalefet edenin muhti olacağı ve bu hatanın da küfrü gerektireceği söylenmiştir.⁷⁵ Bâkîllânî illetin tahsisinin kat'î olmayan usûlî konulardan olduğu görüşündedir.⁷⁶

Pezdevî'ye göre illetlerde âm-hâs ilişkisinin kurulması ictihadda tasvîb görüşüne götürür. Naslarda âm-hâs ilişkisi, naslardan birinin diğerini ifsat etmesi söz konusu olmayacağı için caizdir. İletlerde de bu ilişki kurulduğunda illetlerin de fesadı söz konusu olmaz. İletlerin fesadı söz konusu olmadığında ise her müctehid ictihadında doğruya isabet etmiş olur ki bu anlayış zorunlu olarak ictihadların hatadan ve nakzdan korunmuşluğunu doğurur.⁷⁷

Hâlbuki ictihadların sıhhati nakz eleğinden başarılı şekilde geçmesi ve te'sîrinin sabit olmasıyla gerçekleşir. Bu açıdan bir ictihadın fesadı ve hatalı oluşu nakzla ispat edilebilir. İletin tahsisi caiz görülecek olursa müctehidin illetinin sıhhatine nakzla itiraz edildiğinde bu müctehid illetinin tahsis edildiği iddiasında bulunarak bu nakzı bertaraf edebilir. Bu durumda her müctehid ictihadında doğruya ulaşmış olur. Çünkü illetin tahsisinin kabul edilmesiyle illeti ifsat edecek olan her nakz itirazı illetin tahsisıyla saf dışı edilmiş olur ve artık ortada nakz diye bir şey kalmaz.⁷⁸

İletin tahsisini caiz görenlere göre, müctehid nakz eleştirilerine delilden mücerret bir tahsis iddiasında bulunursa illetin tahsisi tasvîb görüşüne götürür. Tahsis iddiasını muteber bir delille açıklaması şart koşulduğunda bu tahsis anlayışı tasvîb görüşünü gerektirmez. Zira her müctehidin belirlediği müessir illete nakz eleştirisi yapıldığında, bu nakzı bertaraf edecek delilleri sunamaz. Bu şarta rağmen illetin tahsisinin tasvîb görüşüne götürdüğü iddia edilirse, bu takdirde illetin tahsisini kabul etmeyenlerin kurdukları mantıksal örgü de tasvîb görüşüne götürür. Çünkü illetin tahsisini kabul edenler de etmeyenler de müessir illete rağmen hükmün bulunmamasını vâki görürler. Buna rağmen illetin tahsisini caiz görenler bunu tahsisle, caiz görmeyenler ise illetin vafında gerçekleşen bir değişimin illeti yok kılmasıyla açıklarlar. Bu durumda nakz her iki grup tarafından farklı şekillerde olsa bile pratikte bertaraf edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu mantığa göre illetin tahsisi anlayışı da illetin vafında bir değişim sebebiyle illetin yok kabul edilmesi de tasvîb sonucuna götürür.⁷⁹

Kanaatimize göre bu eleştiriye şöyle bir cevap verilebilir: Naslarda hâs olan delilin âm olan delili ifsat etmemesi, nasların birbirini ifsat etmesinin imkânsızlığı ilkesine dayandırılmıştır. İletlerde de âm-hâs ilişkisi böyle kabul edilince illetlerde de hâs olan kısım, âm olan kısmı ifsat edemez. Dolayısıyla illetlerde fesat söz konusu olmaz. Bu da her müctehidin isabet ettiği sonucuna götürür denilmiştir. İletin tahsisi hâs olan delilin âm olan delili ifsat etmeyeceği mantığına dayandırılmıştır. İletin tahsisini reddedenler ise vasfa arız olan bir ziyade ya da noksanlık sebebiyle illetin ilgili konuda yok olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iki anlayış arasındaki farklılık tahsisi iddia edenlere göre hâs olanın âm olanı ifsat etmeyeceğidir. Tahsisi reddedenlere göre ise illet burada hiç mevcut olmayıp yokluğa hüküm nispet etmek doğru değildir. Yani olmayan illetin tasvîbi zorunlu kılacağını iddia etmek doğru değildir. Tasvîbi zorunlu kılan illetin varlığına rağmen hükmün yokluğunun

⁷³ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/17.

⁷⁴ Apaydın, *Fıkhın Kaynakları*, 114.

⁷⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/281.

⁷⁶ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/274.

⁷⁷ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 623-624.

⁷⁸ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/38; Kurlânî, *eş-Şafi* (Haraccı, 688), 354b; Bâbertî, *et-Takrîr*, tahkik metni 14. Hamîdüddin ed-Darîr (öl. 666/1268) ve Siğnâkî illetin tahsisinin ictihadda tasvîbi gerektirmesini salt aslah mantığına dayandırmışlardır. Şöyle ki, musavvibeye göre illette nakz olamaz, çünkü nakz müctehidin belirlediği illetin hatalı olmasını gerektirir. Müctehidin hatalı olması da onun hakkında aslah olan değildir. Aslah görüşü her müctehidin tasvîbini gerektirir. Bu sebeple ictihadda hata olmayacağına göre illette de nakz olamaz. Bu durum illetin tahsisini zorunlu kılar. bk. Hamîdüddin ed-Darîr, *el-Fevâid*, 186-187; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/1861-1862.

⁷⁹ Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/104a; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/38; Kâkî, *Bünyânü'l-vusûl* (Murad Molla, 00669), 159b; Kurlânî, *eş-Şafi* (Haraccı, 688), 354b. İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) ve İbn Emîru Hâc'a (öl. 879/1474) göre illetin tahsisinin ictihadda tasvîb görüşüne götürebilmesi için, illetin hükmünü gerektirmesine mani olan şey açıklanmaksızın illetin tahsis edildiğinin iddia edilmesi gerekmektedir. bk. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 455; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/176.

açıklanmasında izlenen yöntemdir. İletinin yokluğuna rağmen hükmün yokluğu ise gayet makul bir durumdur.⁸⁰

Bağabakî'ye göre, müctehidin uygun bir maniye açıklamakta aciz kalabileceği iddiası doğru değildir. Müctehid buna güç yetirebilir. Mani eser, icmâ, zaruret ya da zahir ve uygun olan başka bir illet olur. Müctehidin bunlara ulaşmakta aciz kalması düşünülemez. İkinci olarak her ictihadda, zahiren nakz edilmemiş olsa bile, hata ihtimali daima vardır. Bundan dolayı nakz suretinde illetin yokluğunun ispat edilmesinin ictihadda hata ihtimalinin yokluğunu gerektirmemesi her müctehidin tasvîbini gerektirmez.⁸¹

Pezdevî'ye göre illetlerde âm-hâs ilişkisini mümkün görmek, nakzın illeti ifsat edici fonksiyonunu ortadan kaldıracığı için her müctehidin ictihadında isabet ettiği sonucuna kapı aralamaktadır. Buna karşılık illetin tahsisini savunanlar, tahsisin ancak muteber bir mani veya delille temellendirildiğinde tasvîb sonucunu zorunlu kılmayacağını ileri sürmektedir. Bu nedenle tartışmanın merkezinde, hükmün yokluğunun illetin varlığıyla birlikte tahsis yoluyla mı, yoksa illetin ilgili mahalde eksiklik veya fazlalık sebebiyle yok sayılmasıyla mı açıklanacağı problemi yer almaktadır.

3.2. İletinin Tahsisinin Aslah Düşüncesiyle Bağlantısı

Aslah, Allah'ın kullar için en faydalı, en yararlı ve en uygun olanı yaratmasını ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.⁸² Eş'arîler, kullar hakkında aslah olanı yaratmanın Allah'a vacip olmadığı, Allah'ın fiillerinin hükümsüz ve maksatsız da bulunabileceği görüşündedirler. Mükellim usulcülerden Seyfeddin el-Âmidî (öl. 631/1233), bu görüşte olmakla birlikte, şer'î hükümlerin kula dönük hikmet ve maksatları barındırdığını, ancak bunun böyle olmasının Allah'a vacip olmasıyla değil, böylece vâki olmasıyla açıklamıştır.⁸³ Mu'tezilîler ise kullar açısından aslah olanı yaratmayı Allah'a vacip görmektedirler. Onlara göre Allah kulların maslahatına en uygun olanı yaratır. Çünkü Allah âdildir ve hakîmdir, aklen çirkin bir şeyi yapmaz. Allah'ın fiilleri bir hikmet ve amaç içerir, zulüm ve abesten uzaktır. Bundan dolayı Allah kulları açısından aslah olanı yaratır.⁸⁴ Mâtürîdîler'e göre, Allah aslah olanı yapar ve hükümleri maslahatlara mebnidir, ancak bu Allah'a vacip olmayıp Allah'ın hikmetinin sonucudur.⁸⁵

Aslah kavramını ilk kullananların Ebû İshâk en-Nazzâm (öl. 231/845), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Ali el-Esvârî (öl. 240/854) gibi Mu'tezilî kelâmcıları olduğu rivayet edilmiştir.⁸⁶ Bu görüş Mu'tezilîlerin çoğu tarafından benimsenmiş olmakla birlikte Dırâr b. Amr el-Gatafânî (öl. 200/815 [?]) ve Bısr b. el-Mu'temir el-Bağdâdî (öl. 210/825) başta olmak üzere bazı Mu'tezilî bilginler tarafından da kabul görmemiştir.⁸⁷ Bununla birlikte bu görüşün i'tizâlî bir görüş olduğu açıktır.

Pezdevî illetin tahsisıyla aslah görüşünü doğrudan ilişkilendirmemiştir. Öncelikle illetin tahsisıyla ictihadda tasvîbi; daha sonra ictihadda tasvîb ile aslah görüşünü ilişkilendirmiştir.⁸⁸ Şöyle ki illetin tahsisini savunanlara göre, müctehidin belirlediği illetin teşrî' de muteber mani sebebiyle hükmünü

⁸⁰ Nesefî bu konuda, '(والعدم بالعدم ليس من الخصوص في شيء)' Bir şeyin yokluk sebebiyle yok kabul edilmesi tahsis anlamına gelmez.' diyerek konuya açıklık getirmiştir. Bu ifade bizde oluşan kanaati destekler mahiyettedir. Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/314.

⁸¹ Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/104b.

⁸² bk. Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495-496; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2012), 277 vd.; Ramazan Altıntaş, "Salâh-Aslâh Meselesi", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 445 vd.; Mahsum Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi Ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (Bahar 2019), 87.

⁸³ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/189; Tûfî, *Nihâyetü's-sûl*, 61.

⁸⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/58-133; 14/110-137.

⁸⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2014), 333 vd.; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 2/988.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6/127-128; İlhan, "Aslah", 3/495.

⁸⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 3/92; İlhan, "Aslah", 3/495.

⁸⁸ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 624.

gerektirmemesi makul görüldüğünde illette nakz olmaz. Bu şartlar altında illette nakzı ileri sürmek ise müctehid için aslah olana aykırıdır. Allah'a vacip olan kullar hakkında aslah olanla hükmetmesidir. Allah'ın müctehide hem ictihadı emredip hem de onu hataya sevk etmesi ise caiz görülemez.⁸⁹ Bundan dolayı illetin tahsisi ictihadda tasvîbi, ictihadda tasvîb ise aslah görüşünü gerektirir.

İlletin tahsisini kabulün aslah görüşünü kabule götüreceğine, birçok Ehl-i sünnet âlimin ictihadda tasvîb görüşünde olmasına rağmen aslah görüşünü reddetmeleri gerekçe gösterilerek itiraz edilmiştir. Zira bu âlimler ictihadda tasvîb görüşünü aslah görüşüyle değil, *teklîfi mâ lâ yutâk* ilkesiyle izah ederek temellendirmişlerdir. Şöyle ki eğer doğru Allah katında muayyen ve tek olsa ve müctehidlerden bu doğruya ulaşmaları talep edilse bu güç yetirilemeyecek bir teklif olurdu.⁹⁰

Bu itiraza ise şöyle cevap verilmiştir: İllet bulunmasına rağmen hükmü bulunmaz ise bu illetin nakz olunduğu anlamına gelir. Bu da zorunlu olarak muallilin ictihadında hatalı olduğunu kabul etmeyi gerektirir. İctihadda tahtie ise onların inancının zıttıdır. Bundan dolayı illetin tahsisini kabul etmeye mecbur kalmışlardır. Çünkü onlara göre müctehidin illetinin nakz olunamaması her müctehidi ictihadında musîb görmelerinin zorunlu bir sonucudur. İctihadda tasvîb ise müctehid hakkında aslah olandır. İlletin tahsisini kabul etmeyenlere göreyse, müctehidin hata yapması caiz olduğundan dolayı illetinin nakz olunması da caizdir.⁹¹

Abdülazîz Buhârî ictihadda tasvîbin aslah görüşünün kabulünü zorunlu olarak gerektirmeyeceği kanaatinde. Ona göre ictihadda tasvîb görüşü iki farklı temel üzerine kurulmuştur. Birincisi aslah, ikincisi teklîfi mâ lâ yutâktır. İctihadda tasvîb Mu'tezile'ye göre aslahın; Ehl-i sünnet'e göreyse teklîfi mâ lâ yutâkın sonucunda kabul edilen bir ilkedir.⁹² Abdülazîz Buhârî'nin bu ifadelerinden ictihadda tasvîb ile aslah arasındaki ilişkiyi zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi olarak görmediği anlaşılmaktadır. Molla Fenârî ise "İctihadda tasvîb aslah görüşü üzerine kurulu olsaydı, aslah görüşünde olmayanlar ictihadda tasvîb görüşünü benimsemezlerdi. Ehl-i sünnetten pek çok kimse ictihadda tasvîb görüşünde olmasına rağmen aslah görüşünü benimsememişlerdir." şeklinde yapılan bir itiraza şöyle bir cevap vermiştir: "Bu itiraz haklı bir itiraz değildir. Usulde, bir şeyin birçok şeyin lazımı olabilmesi konusunda bir tartışma yoktur. Onların nezdinde ictihadda tasvîbin dayanağının aslah kaidesi olması, başkalarının nezdinde ictihadda tasvîbin dayanağının aslah kaidesinden başka bir şey olmasını nefyetmez."⁹³

İlletin tahsisi ile aslah düşüncesi arasındaki ilişki doğrudan ve zorunlu bir ilişki olmaktan ziyade, ictihadda tasvîb meselesi üzerinden kurulan dolaylı bir irtibat niteliğindedir. Pezdevî'nin yaklaşımında illetin tahsisini kabul etmek, nakz itirazını bertaraf ederek müctehidin ictihadını hatadan koruyan bir işlev gördüğü için tasvîb anlayışına; tasvîb anlayışı da Mu'tezilî düşüncede aslah ilkesiyle temellendirilen bir sonuca dönüşmektedir. Buna karşılık Abdülazîz el-Buhârî ve Molla Fenârî'nin değerlendirmeleri, tasvîbin yalnızca aslah ilkesine indirgenemeyeceğini, Ehl-i sünnet bağlamında teklîf-i mâ lâ yutâk düşüncesiyle de açıklanabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla illetin tahsisini kabul etmek, aslah görüşünü zorunlu olarak benimsemeyi gerektirmemekle birlikte, özellikle Mu'tezilî usul düşüncesinde bu iki mesele arasında teorik bağ kurulmasına imkân vermektedir.⁹⁴

⁸⁹ Hamîdüddin ed-Darîr, *el-Fevâid*, 186-187; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1861-1862; Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/104a-b; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/38. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/282; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/284; Karakuş, *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 124.

⁹⁰ Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/104a-b; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/38; Kâkî, *Bünyânü'l-vusûl* (Murad Molla, 00669), 159b.

⁹¹ Hamîdüddin ed-Darîr, *el-Fevâid*, 186-187; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1861-1862; Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/104b; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/38; Kâkî, *Bünyânü'l-vusûl* (Murad Molla, 00669), 159b.

⁹² Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/31.

⁹³ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î*, 2/481.

⁹⁴ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye göre ve önemli bir kısım *Usûlü'l-Pezdevî* şerhlerinde illetin tahsisi ile it'izâlî görüşler arasında kurulabilecek en güçlü bağlantı, istitâatin fiilden önce mevcut olduğu düşüncesinde ortaya çıkmaktadır. Ancak Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Serahsî'nin illetin tahsisi ile istitâat arasında ilişki kurmamaları dikkat çekmektedir. Bu konu kısaca şöyledir: İstitâat kavramı, H 2. asrın başlarında kader ve kulların fiilleri bağlamında gündeme gelmiştir. (Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/399.) Kelâm literatüründe bu kavram, bir fiilin gerçekleşmesini mümkün kılan araçlar ve fiili meydana getiren kudret olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 389-390; Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/780-

Sonuç

Pezdevî'nin illetin tahsisine yönelik eleştirisi Hanefî usulünü i'tizâl ile ilişkilendirilebilen düşüncelerden temizleme çabasının bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Onun Irak Hanefî usulünden intikal eden bazı usûlî görüşleri Sünnî-Hanefî kelâmî hassasiyetler doğrultusunda yeniden konumlandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda illetin tahsisi meselesine yaklaşımı, i'tizâlî sonuçlar doğurabileceğini düşündüğü unsurları ayıklamaya çalıştığı seçici ve eleştirel tutumun somut örneklerinden biridir. Dolayısıyla Pezdevî'de illetin tahsisi karşıtlığı, hem usûlî tutarlılığı koruma hem de Hanefî usulünü Sünnî kelâmî zemin üzerinde tahkim etme amacına hizmet eden bir tartışma olarak okunmalıdır.

Pezdevî'nin illetin tahsisini reddetmesinin müstenbat illetin mahiyeti, nakzın illet üzerindeki etkisi, icthadda hata-isabet meselesi ve bazı i'tizâlî kabullerle kurulabilecek teorik irtibatlar çerçevesinde şekillenen geniş bir sistematik düşünceye dayandığı görülmüştür. Mâverâünnehir Hanefileri açısından illetin tahsisini caiz görmeyen üç sonucu vardır. Birincisi fıkıh, ikincisi fıkıh usulü, üçüncüsü ise kelâmî açıdandır. İletin tahsisi fıkıh ve fıkıh usulü açısından kat'î konular içerisine dâhil edilemeyeceğinden dolayı bu konuda hata edenin bidatçi ve günahkâr olduğu söylenemez. Kelâmî açıdan ise illetin tahsisi görüşünden hareketle i'tizâlî anlamda aslah görüşü kabul edilirse kişi hatalı kabul edilmektedir. Bu konudaki hata ise kişiyi bidatçi ve günahkâr kılmaktadır.

Pezdevî'ye göre illetin tahsisini caiz görmek, illet-hüküm ilişkisinde ortaya çıkan istisnâî durumları âm-hâs ilişkisine benzer bir yöntemle açıklamaktır. Ancak ona göre bu yöntem naslar hakkında geçerli olsa da müstenbat illetler hakkında aynı şekilde işletilemez. Zira naslar Şâri'in hitabı olmaları bakımından birbirini ifsat edici mahiyette değerlendirilemezken, müstenbat illetler müctehidin zannî istinbatına dayanmaktadır. Bu sebeple bir illetin hükmünü doğurmadığı yerde mesele, illetin varlığına rağmen tahsise uğraması şeklinde değil, illetin o mahalde eksiklik veya fazlalık sebebiyle yok sayılması şeklinde açıklanmalıdır. Böylece Pezdevî, illetin tahsisi yerine illetin ilgili fer'de tahakkuk etmediğini ileri süren alternatif bir teorik izah geliştirmektedir.

Çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri, Pezdevî'nin illetin tahsisini kabul edenleri doğrudan Mu'tezilî saymadığıdır. Onun temel iddiası, illetin tahsisi düşüncesinin kelâmî alana taşındığında bazı i'tizâlî görüşlere mesnet teşkil edebileceğidir. Bu yönüyle Pezdevî'nin tavrı, Serahsî'nin daha sert nitelendirmeleri ile Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin daha ihtiyatlı değerlendirmesi arasında orta bir

781; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 1/289; Muhammed A'lâ b. Ali Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/155; Urûsî, *el-Mesâilü'l-müşterake*, 135-136; M. Sait Yazıcıoğlu, "İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstîtâat", *İslami Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Temmuz 1986), 52.) Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre fiili meydana getiren kudret, Allah tarafından her fiil için ayrı ayrı yaratılan ve fiille birlikte bulunan bir arazdır. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 390; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 90; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/155; Yazıcıoğlu, "İstîtâat", 52; Yavuz, "İstîtâat", 23/399.) Bu anlayışta istîtâat illet, fiil ise onun hükmü konumundadır. Mu'tezile'ye göre ise fiilin gerçekleşmesini sağlayan istîtâat fiilden önce mevcuttur. (Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'n-Nehdatü'l-Mısıryye, 1950), 1/274-275; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/783-784.) Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, illetin tahsisi düşüncesinin bu anlayışa teorik zemin sağladığını belirtir. Buna göre eli-kolu bağlı bir kimsede kaçma kudreti bulunmakla birlikte, bağlanmış olma hâli bir mani teşkil ettiği için kaçma fiili meydana gelmez. Böylece illet bulunduğu hâlde hükmün bir mani sebebiyle gerçekleşmemesi mümkün görülmüş olur ki bu da illetin tahsisi anlayışıyla paralellik arz eder. (Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rîfetü'l-huceci's-şer'iyye*, 164; Hamîdüddin ed-Darîr, *el-Fevâid*, 185; Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 4/1857-1858; Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî*, (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/102b; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/39; Erzincanî, *et-Tekmil*, 6/2119; Kâkî, *Bünyânü'l-vusûl* (Murad Molla, 00669), 157b. İletin tahsisi ile ilişkilendirilen diğer kelâmî konular için bk. Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/39; Karakuş, *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 123-129.) Bağabakî illetin tahsisinin istîtâatin fiilden önce bulunması düşüncesinin fer'î olması iddiasına karşı çıkmıştır. Onun gerekçesi ise illetin tahsisini kabul etmesine rağmen istîtâatin fiille eş zamanlı olması görüşünde olan ehl-i sünnet âlimlerin bulunmasıdır. (Bağabakî, *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî*, (Veliyyüddin Efendi, 958), 2/102b.) Mu'tezile'ye mensup olanlardan bazılarına göre fiilden önce istîtâatin varlığı şer'î illetin tahsisini kabul etmeyi gerektirmektedir. Ancak şer'î illetin tahsisini caiz görme fiilden önce istîtâat görüşünü gerektirmemektedir. Çünkü şer'î illetler hakikatte hükümlere emâredirler. Şer'î illetlerin medlûllerinin kendisinden tahsis edilmesi caizdir. Aklî illetlerin ise zatları itibarıyla mûcib olmalarından dolayı, kırmak ve kırılmak örneğinde olduğu gibi, medlûllerinin kendilerinden ayrılması düşünülemez. İstîtâat konusu da bu kabildendir. (Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/39.) Bu açıklamalar aynı zamanda Bağabakî'ye cevap mahiyetindedir.

konumda görünmektedir. Pezdevî illetin tahsisinin özellikle ictihadda tasvîb ve aslah görüşleriyle ilişkilendirilebilir bir zemin oluşturduğunu düşünmektedir.

İlletin tahsisi ile ictihadda tasvîb arasındaki ilişki, Pezdevî'nin eleştirisinin merkezinde yer almaktadır. Ona göre illetin tahsisi kabul edildiğinde, müctehidin illetine yöneltilen nakz itirazı tahsis iddiasıyla bertaraf edilebilir hâle gelmektedir. Bu durumda ictihadın hatalı olabileceğini gösteren önemli usûlî kabullerden biri işlevsizleşmekte ve her müctehidin ictihadında isabet ettiği sonucu doğmaktadır. Bununla birlikte, illetin tahsisini savunanlar açısından bu sonuç zorunlu değildir. Zira onlar tahsisin ancak muteber bir mani veya delille temellendirilebileceğini kabul etmekte; delilsiz tahsis iddiasını ise geçerli saymamaktadırlar. Dolayısıyla Pezdevî'nin tasvîb eleştirisi kendi teorik sistemi içinde tutarlı olmakla birlikte, karşı tarafın tahsis anlayışı dikkate alındığında zorunlu bir sonuç olarak değerlendirilmemelidir.

İlletin tahsisi ile aslah görüşü arasındaki irtibat da doğrudan ve zaruri bir ilişki değildir. Pezdevî bu bağlantıyı illetin tahsisinden tasvîbe, tasvîbden de aslah düşüncesine uzanan dolaylı bir hat üzerinden kurmaktadır. Ancak tasvîb görüşünün yalnızca aslah ilkesiyle temellendirilmediği, Ehl-i sünnet çevrelerinde teklîf-i mâ lâ yutâk düşüncesiyle de savunulabildiği dikkate alındığında, tasvîbin aslahı zorunlu olarak gerektirdiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan Pezdevî'nin eleştirisi, illetin tahsisini kabul edenlerin fiilen aslah görüşünü benimsedikleri iddiasından ziyade, bu teorinin Mu'tezilî düşünce içerisinde aslah lehine kullanılabilecek bir imkân taşıdığı şeklinde anlaşılmalıdır.

İlletin tahsisi meselesi, fıkıh usulünde yalnızca illetin te'siri ve kıyasın geçerliliğiyle sınırlı bir tartışma değildir. Bu mesele, Mâverâünnehir Hanefî usul düşüncesinde kelâmî duyarlılıkların usûlî teoriye nasıl yansıdığını göstermesi bakımından özel bir öneme sahiptir. Pezdevî'nin yaklaşımı, Irak Hanefileri'nden tevarüs edilen bazı usûlî kabullerin Mâverâünnehir bağlamında kelâmî sonuçları açısından yeniden değerlendirildiğini göstermektedir. Bu çerçevede illetin tahsisini reddetmek, Pezdevî açısından Ehl-i sünnet kelâmıyla uyumlu bir usûlî çerçeve inşa etme çabası olarak nitelendirilebilir.

Son olarak illetin tahsisini kabul eden her usulcüyü i'tizâlî düşünceyle irtibatlandırmak isabetli değildir. Bu görüşü benimseyenler arasında Mu'tezilî usulcülerin yanı sıra Ehl-i sünnetten farklı mezheplere mensup bazı isimler de bulunmaktadır. Bu nedenle mesele, şahısların mezhebî kimliğini belirleyen bir ölçüt olarak değil, belirli bir usûlî düşüncenin kelâmî alanda hangi sonuçlara imkân verdiğini gösteren teorik bir tartışma olarak değerlendirilmelidir. Pezdevî'nin katkısı da bu noktada ortaya çıkmaktadır: O, illetin tahsisini reddederken hem kıyas teorisinde nakzın fonksiyonunu muhafaza etmekte hem de fıkıh usulünün kelâmî sonuçlar doğurabilecek yönlerine dikkat çekmektedir.

Kaynakça

- Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. b.y.: Daru'l-Cil, 1991.
- Altıntaş, Ramazan. “Salâh-Aslâh Meselesi”. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihat)*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. “İctihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arvas, Mehmet Sait, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi “Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında”*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Aydın, Ahmet. “Serahsî'nin Usûl ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ Adlı Eserlerinde ‘İllet Tahsisi’”. *Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 5 (2017), 43-63.
- Aytepe, Mahsum. “Mu'tezile'nin Aslah Teorisi Ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (Bahar 2019), 85-104.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî el-Mısırî. *et-Takrîr li usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Ali Abdullah Muhammed el-Hüseyn. b.y.: Ümmü'l-kura, 1422.
- Bağabakî, Burhaneddin b. Mahmud b. Muhammed el-Buhârî. *Câmiu's-şurûh li'l-Pezdevî*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 958.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Bedir, Murtaza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2004.
- Bilal Esen, “İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefî Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 269-298.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Butur, Ali. *Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın Kıyas Anlayışlarının Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Candan, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'il)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. b.y.: Vizâratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilim li'l-melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Ceylan, Mehmet Nezir. *Fıkıh Usûlünde Kıyas Delili*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim. *Uyûni'l-mesâ'il*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *et-Telhîs*. thk. Abdullah Culem en-Niyabî - Şebbir Ahmed el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Çelik, Muhammed Salih. *Pezdevî'nin 'Kenzü'l-Vusûl İlâ Ma'rifeti'l-Usûl' Adlı Eserinde İlet Terminolojisi*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Çil, Mustafa. *İctihadda Hata-İsabet Tartışması*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2016.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî'l-usûl*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Ebû'l-Yüsr Pezdevî, Sadrû'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. thk. Abdülkâhir b. Yâsin b. Nâsır b. el-Hâtib. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2000.

- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teyşîrû't-Tahrîr*. 4 Cilt. Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Erzincanî, Vecihüddin Ömer b. Abdülmuhsin el-Lahmî. *et-Tekmil şerhu Usûli'l-Pezdevî*. thk. Zâkir Avde el-Hamâdî. 7 Cilt. b.y.: Dâru'n-Nûr el-Mubîn, 1. Basım, 2021.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'n-Nehdatü'l-Mısıryye, 1. Basım, 1950.
- Fîrûzâbâdî, Mecidü'd-dîn ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beirut: Müessetü'r-Risâle, 2. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ fî ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. *Şifâ'ü'l-galîl fî beyâni mesâ'ili't-ta'lîl*. thk. Hamed el-Kebisî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 7. Basım, 2012.
- Hamidullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. TDV Yayınları, 2009.
- Hamîdüddin ed-Darîr, Necmü'l-ulema Hamîdüddin Ali b. Muhammed er-Ramuşî. *el-Fevâid alâ usûli'l-Pezdevî*. thk. Ahmed Cumî. b.y.: Ümmü'l-kura, 2010.
- Hârûnî, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn. *el-Müczi fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülkerîm Cüdbân. 4 Cilt. b.y.: el-Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013.
- Heniyeh, Mazin. "İlletin Tahsisi". çev. Mehmet Erdem. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2005), 105-136.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Tahrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem bin Ali. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beirut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zûr'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm. *el-Ğaysü'l-hâmi' şerhu Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Tâmir Hicâzî. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbnü'l-Kassâr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî. *el-Mukaddime fî'l-usûl*. thk. Mustafa Mahdûm. Riyâd: Dâru'l-Muallime, 1. Basım, 1999.
- İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. ed. Tâhâ Hüseyin. b.y., ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. İbrâhim Medkûr. b.y., ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. b.y., ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Muhammed Muhammed Kâsım. b.y., ts.
- Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî. *Bünyânü'l-vusûl fî şerhi'l-Usûl li'l-Pezdevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 00669.
- Karakuş, Bahaddin. *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kazvîni, Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed. *el-Vâdih*. Kuveyt: Darü'l-Fâris, 2022.
- Kurlânî, Celalettin b. Şemseddin el-Harizmî. *eş-Şafi Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. Bursa: İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 688.
- Kutub Mustafa Sânu. "el-Mutekellimûn ve usûlu'l-fikh kırâeten fî cedeliyyeti'l-alâka beyne ilmeyi'l-usûl ve'l-keâm". *Mecelletu İslâmiyyeti'l-ma'rife* 3/9 (1997), 27-70.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Molla Fenârî. *Fusûlü'l-bedâyi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Usûl - Mir'atü'l-Usûl Fî Şerhi Mirkâtî'l-Vusûl*. çev. Davut İltaş. 2 Cilt. İstanbul: T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2024.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed. *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâren*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1999.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2015.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Said Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2016.
- Rükneddîn es-Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Câmiu'l-usûl fî beyânî'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fikh*. thk. İsmet Garibullah Şimşek. 2 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Kitâbu mesâili'l-hilâf fî usûli'l-fikh*. thk. Abdelouahad Jahdanı. b.y.: Universite de Provence Aix Marseille 1, 1991.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Metâbiu'd-Düha'l-Hadîsiyye, 1. Basım, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânet. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2001.
- Sînâvûnî, Hasan b. el-Hâc Ömer b. Abdillâh el-Mâlikî, *el-Aslû'l-câmi' li-izâhi'd-düreri'l-manzûme fî silki Cem'i'l-cevâmi'*. Tunus: Matbaatü'n-Nahda, 1928.
- Sindî, Süleyman b. Ahmed b. Zekerîyya. *Hâşiye alâ Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 00642.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlu'l-ahkâm*. b.y.: Matbaatu'l-Ezher, 1947.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed Azv İnâye. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1999.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddin Dib Mistu - Yusuf Ali Büdeyvi. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1995.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfû Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Topal, Şevket - Arvas, Mehmet Sait. "Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Haziran 2018), 175-209.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân. *Nihâyetü's-sûl fî ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Urûsî, Muhammed Abdulkadir. *el-Mesâilu'l-müştereki beyne usûli'l-fikh ve usûli'd-dîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkandî. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. thk. Muhammed ez-Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1. Basım, 1992.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstitâat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yazıcıoğlu, M. Sait. “İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitâat”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Temmuz 1986), 50-53.
- Yılmaz, Ömer. “İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu’tezilî Olmak Mıdır?” *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (Eylül 2017), 53-71.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır eş-Şâfiî. *el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fikh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kütübî, 1. Basım, 1994.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*. Dımaşk: Dâru’l-Hayr, 2. Basım, 2006.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

cuid.cumhuriyet.edu.tr

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Dark Pattern Practices in E-Commerce: An Assessment from the Perspectives of Positive Turkish Law and Islamic Law

Recep Bağbancı^{1,a,*},

¹ Ataturk University, Faculty of Law, Department of Islamic Law, Erzurum/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 25/05/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

With the rapid expansion of digital technologies, commercial activities have increasingly shifted to online environments, giving rise to various subtle and often invisible manipulation techniques commonly referred to as dark patterns. Dark patterns are interface design strategies that intentionally steer, pressure, or mislead users into making decisions they would not otherwise choose under conditions of full information and genuine freedom of choice. These practices are particularly prevalent in e-commerce platforms, subscription-based services, and digital advertising, where consumers' decision-making processes are influenced through design rather than explicit persuasion. This study examines dark patterns from a comparative legal perspective, focusing on Turkish positive law and Islamic law. The main argument of the article is that although dark patterns are a contemporary and technologically mediated concept, their underlying logic—the manipulation of consent and distortion of informed choice—closely corresponds to legal and ethical concerns long addressed in both legal traditions. From the perspective of Turkish law, dark patterns are not regulated as a distinct legal concept. Nevertheless, they fall within the scope of consumer protection rules, particularly under the Law on the Protection of Consumers No. 6502 and the Regulation on Commercial Advertising and Unfair Commercial Practices. These instruments prohibit practices that significantly distort, or are likely to distort, the economic behaviour of consumers. Within this framework, dark patterns generally appear as misleading actions, misleading omissions, or aggressive commercial practices. Decisions of the Advertising Board further demonstrate that interface-based manipulations, such as hidden costs, artificial urgency, or misleading presentation of contractual conditions, may constitute unlawful commercial practices. From the perspective of Islamic law, the concept of dark pattern—a modern concept—overlaps in terms of content and purpose with many prohibited acts discussed in classical fiqh literature. In this study, the relationship between dark patterns and Islamic law is analysed through the concepts of *taghrîr* (misleading inducement), *tadlîs* (concealment of defects or deceptive presentation), *ghabn* (manifest imbalance in consideration), and *najash* (artificial manipulation of demand or price perception). These doctrines share a common normative foundation: the prohibition of conduct that distorts the will of the other party through deception, concealment, or manipulation. Islamic law places particular emphasis on transparency, honesty, and fairness in commercial transactions. Accordingly, practices that obscure essential information, exaggerate scarcity or popularity, or create false impressions regarding price or value are regarded as violations of both legal and ethical norms. The study concludes that Turkish law and Islamic law converge in their objective of protecting consumers, although they differ in their conceptual frameworks and methods. Turkish law adopts a regulatory and result-oriented approach focusing on the effects of practices on consumer behaviour, whereas Islamic law integrates legal rules with moral accountability by emphasising intention, honesty, and the preservation of trust in market relations. The study also demonstrates that deceptive commercial practices may be evaluated not only from the perspective of private law but also in terms of sanctions, and that such practices can be addressed under the concept of *ta'zîr* in Islamic law.

Keywords: Islamic Law, Commercial Law, E-Commerce, Dark Patterns, Manipulation.

E-Ticarete Karanlık Tasarım (Dark Pattern) Uygulamaları: Pozitif Türk Hukuku ve İslâm Hukuku Bakımından Değerlendirme

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 25/05/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Dijitalleşmenin hız kazanmasıyla birlikte ticari faaliyetlerin önemli bir kısmı çevrimiçi platformlar üzerinden yürütülmeye başlanmış ve bu durum, tüketicinin karar alma süreçlerini etkileyen yeni ve çoğu zaman görünmez manipülasyon tekniklerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Son yıllarda literatürde *karanlık tasarımlar* (dark patterns) olarak adlandırılan bu teknikler, kullanıcı arayüzleri aracılığıyla tüketicinin bilgiye erişimini sınırlamayı, tercihlerini yönlendirmeyi veya normal şartlar altında vermeyeceği ekonomik kararları vermesini sağlamayı amaçlamaktadır. Karanlık tasarımlar, özellikle e-ticaret, abonelik hizmetleri ve dijital reklamcılık alanlarında yaygın olarak kullanılmakta; tüketicinin irade özgürlüğü ve bilinçli seçim yapma yeteneği üzerinde ciddi etkiler doğurmaktadır. Bu çalışma, karanlık tasarımlar olgusunu hem pozitif Türk hukuku hem de İslâm hukuku perspektifinden ele alarak karşılaştırmalı bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel iddiası, karanlık tasarımların her ne kadar modern ve dijital bir kavram olarak ortaya çıkmış olsa da öz itibarıyla tüketicinin korunmasına ilişkin klasik hukukî ve ahlâkî ilkelerle yakından ilişkili olduğudur. Türk hukuku bakımından karanlık tasarımlar, müstakil bir kavram veya teknik terim olarak düzenlenmiş değildir. Bununla birlikte, 6502 sayılı Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun (TKHK) ile Ticari Reklam ve Haksız Ticari Uygulamalar Yönetmeliği (TRHTUY) çerçevesinde, karanlık tasarımlarla örtüşen birçok düzenlemeye yer verildiği görülmektedir. Özellikle haksız ticari uygulama yasağı, aldatıcı ve saldırgan ticari uygulamalara ilişkin hükümler ile Reklam Kurulu kararları, karanlık tasarımlarla mücadelede temel normatif araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk hukukunda benimsenen yaklaşım, ağırlıklı olarak tüketicinin ekonomik davranışının bozulması veya bozulma ihtimali kriterine dayanmakta; bu yönüyle karanlık tasarımlar, haksız ticari uygulamaların dijital ortamlardaki özel bir görünümü olarak değerlendirilmektedir. İslâm hukuku bakımından ise modern bir kavram olan karanlık tasarım, içerik ve amaç itibarıyla klasik fıkıh literatüründe ele alınan birçok yasaklı davranışla örtüşmektedir. Çalışmada bu bağlamda özellikle tağrîr, tedlîs, gabn ve neceş kavramları üzerinden bir analiz yapılmıştır. Tağrîr, karşı tarafın yanlış bir kanaate sevk edilmesini; tedlîs, malın ayıbının gizlenmesini veya malın olduğundan farklı gösterilmesini; gabn, edimler arasındaki açık nispetisizliği; neceş ise yapay talep veya fiyat algısı oluşturmayı ifade etmektedir. Bu kurumların ortak noktası, taraflardan birinin iradesinin dürüst olmayan yollarla sakatlanmasıdır. İslâm hukukunda ticari ilişkilerin temelini karşılıklı rıza, dürüstlük ve açıklık ilkeleri oluşturmaktadır. Bu çerçevede bilginin gizlenmesi, yanıltıcı sunumlar yapılması veya tüketicinin karar ortamının manipüle edilmesi, yalnızca akdın sıhhatini değil, aynı zamanda kazancın meşruiyetini de etkileyen ciddi ihlaller olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle İslâm hukuku, karanlık tasarımlarla mücadelede yalnızca hukuki değil, aynı zamanda güçlü bir ahlâkî referans çerçevesi sunmaktadır. Çalışmanın ulaştığı temel sonuçlardan biri, Türk hukuku ile İslâm hukukunun karanlık tasarımlar karşısındaki koruma amacının büyük ölçüde örtüştüğü, ancak kullanılan yöntemlerin ve kavramsal çerçevenin farklılaştığıdır. Türk hukuku daha çok sonuç odaklı ve düzenleyici bir yaklaşım benimserken; İslâm hukuku, niyet, dürüstlük ve bilgilendirme yükümlülüğünü merkeze alan normatif bir yapı sunmaktadır. Bu karşılaştırma, karanlık tasarımların yalnızca teknik bir tasarım sorunu değil, aynı zamanda hukukî ve ahlâkî bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmada ayrıca karanlık tasarımların yalnızca özel hukuk ilişkileri bakımından değil, yaptırım açısından da değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmış ve İslâm hukukunda aldatıcı ticari uygulamaların ta'zîr kapsamında ele alınabildiği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ticaret Hukuku, E-Ticaret, Karanlık Tasarımlar, Manipülasyon.

^a



rcp.bgbnc25@gmail.com



0000-0003-4297-1959

Citation / Atıf: Bağbancı, Recep. "E-Ticarete Karanlık Tasarım (Dark Pattern) Uygulamaları: Pozitif Türk Hukuku ve İslâm Hukuku Bakımından Değerlendirme ". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (Haziran 2026), 239-259. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863887>

Giriş

Karanlık tasarımlar terimi ilk kez Harry Brignull tarafından 2010 yılında kullanılmış ve dijital arayüzlerin, kullanıcıları kendi menfaatleri doğrultusunda yanıltıcı, baskılayıcı veya manipülatif biçimde yönlendirebileceğine dikkat çekilmiştir.¹ Brignull, bu tasarımları kullanıcıyı istemediği tercihlere sevk eden, bilginin sunum biçimini bozarak rıza sürecini şekillendiren ve çoğu zaman fark edilmesi güç olan uygulamalar olarak tanımlamıştır. Kavram, özellikle e-ticaret, abonelik hizmetleri, mobil uygulamalar ve çevrimiçi reklamcılık alanlarında yaygınlık kazanmış ve tüketicinin ekonomik davranışını etkileme gücü sebebiyle hukuk, bilişim ve davranışsal ekonomi literatüründe yoğun biçimde tartışılmaya başlanmıştır.

Literatürde karanlık tasarımlar; tüketici hukuku, veri koruma hukuku ve rekabet hukuku ekseninde ele alınmakta ve Avrupa Birliği hukukunda haksız ticari uygulamalar, aldatıcı eylem ve ihmaller ile saldırgan ticari uygulamalar çerçevesinde değerlendirilmektedir. Türk hukukunda da özellikle 6502 sayılı Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun,² Ticari Reklam ve Haksız Ticari Uygulamalar Yönetmeliği³ ve Reklam Kurulu kararları bağlamında karanlık tasarımların hukuki niteliği incelenmeye başlanmıştır. Literatürde, kavramın tanımı, türleri ve pozitif hukuk bakımından doğurduğu sonuçlara ilişkin akademik çalışmaların giderek arttığı görülmektedir.

Türk hukukunda karanlık tasarımlar üzerine yapılan çalışmaların önemli ölçüde, tüketicinin korunması, haksız ticari uygulamalar, Reklam Kurulu kararları, dijital platformların yükümlülükleri ve Avrupa Birliği düzenlemeleri çerçevesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu kapsamda karanlık tasarımların hukuki niteliği, tüketici özerkliği üzerindeki etkileri, çevrimiçi arayüzlerin manipülatif yönü ve idari yaptırımlar özellikle özel hukuk ve tüketici hukuku perspektifinden incelenmiştir. Nitekim Bektaş ve Pektaş, karanlık tasarımları davranışsal ekonomi ve reklam hukuku bağlamında değerlendirirken;⁴ Korkmaz ve Sönmez, Türk hukukundaki haksız ticari uygulama rejimi ile Reklam Kurulu uygulamasına odaklanmıştır.⁵ Benzer şekilde Oruç tarafından yapılan çalışma ise çevrimiçi ortamda tüketicinin korunması ekseninde karanlık ticari tasarımların Türk hukuku bakımından doğurduğu sorunları incelemiştir.⁶

Buna karşılık, İslâm hukuku perspektifinden karanlık tasarımlar konusunu doğrudan ele alan müstakil bir akademik çalışmaya rastlanmamaktadır. Oysa İslâm hukukunda ticarî ilişkilerde rızanın korunması, aldatmanın yasaklanması ve taraflar arasındaki bilgi asimetrisinin giderilmesi temel ilkeler arasında yer almaktadır. Klasik fıkıh doktrininde geliştirilen tağrîr, tedlîs, gabn ve neceş gibi kavramlar, tüketicinin iradesinin yanıltıcı yöntemlerle sakatlanmasını konu edinmekte ve modern karanlık tasarımlarla fonksiyonel düzeyde önemli benzerlikler taşımaktadır.

Bu çalışmada karşılaştırmalı analiz yöntemi esas alınmıştır. Makalede pozitif Türk hukuk mevzuatında kullanılan bazı yaklaşımlar ile İslâm hukuk sistemindeki bazı kavramsal olgular karşılaştırılmıştır. Çalışma kapsamında öncelikle karanlık tasarım uygulamalarına ilişkin Türk hukuku, Avrupa Birliği düzenlemeleri ve Reklam Kurulu kararları incelenmiştir. Ardından söz konusu uygulamalar İslâm hukukundaki tağrîr, tedlîs, gabn ve neceş gibi klasik kavramlar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda çalışmada karşılaştırmalı hukuk yönteminden yararlanılarak modern dijital ticaret uygulamaları ile İslâm hukukundaki irade sakatlığı ve aldatma yasağına ilişkin kurumlar arasında benzerlik ve farklılıklar analiz edilmiştir.

Çalışmanın temel iddiası, karanlık tasarımların her ne kadar dijital çağın ürünü gibi görünse de öz itibarıyla İslâm hukukunda irade sakatlığına dayalı yasaklı ticari davranışların güncel ve teknolojik bir görünümü olduğudur. Bu çerçevede makalede, öncelikle Türk hukukunda karanlık tasarımlarla mücadelede başvuru normatif çerçeve ortaya konulacak ve ardından İslâm hukukunda tüketicinin

¹ Harry Brignull, "Part 1: Diving into the world of deception", *Deceptive.Design* (Erişim 31 Aralık 2025)

² Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun (TKHK), *Resmî Gazete* 28835 (28 Kasım 2013), Kanun No. 6502.

³ Ticari Reklam ve Haksız Ticari Uygulamalar Yönetmeliği (TRHTUY), *Resmî Gazete* 29232 (10 Ocak 2015).

⁴ İbrahim Bektaş - İrem Betül Pektaş, "Karanlık Tasarımlar: Hukuki Çerçeve ve Reklam Kurulu Uygulaması", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 31/1 (2025), 753-783.

⁵ Alperen Korkmaz - Taner Sönmez, "Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)", *Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/1 (2025), 669-697.

⁶ Nilay Buse Oruç, "Çevrimiçi Ortamda Tüketicinin Korunması: Karanlık Ticari Tasarımlar Bakımından Türk Hukukunun Değerlendirilmesi", *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 5/2 (2025), 667-704.

korunmasına ilişkin ilkeler ele alınarak klasik kavramlar üzerinden karanlık tasarımlarla kurulan bağlantılar analiz edilecektir. Bu yönüyle çalışma hem modern tüketici hukuku tartışmalarına İslâm hukuku perspektifinden katkı sunmayı hem de İslâm hukukunun güncel dijital sorunlara cevap üretme kapasitesini görünür kılmayı hedeflemektedir.

1. Karanlık Tasarım Kavramı ve Özellikleri

Karanlık tasarım, çevrimiçi platformların kullanıcı arayüzlerine bilinçli olarak entegre edilen ve tüketicilerin karar verme süreçlerini manipülatif, yanıltıcı veya baskılayıcı yöntemlerle etkileyerek normal şartlarda tercih etmeyecekleri seçimlere yönelmelerine sebep olan çeşitli tasarım stratejilerini ifade eden kapsamlı bir kavramdır.⁷ Karanlık tasarım için Avrupa Komisyonu, Avrupa Parlamentosu ve OECD de benzer mahiyette tanımlar yapmaktadır. Avrupa Komisyonu karanlık tasarımı “Tüketicileri manipüle etmeyi amaçlayan kullanıcı arayüzü tasarımları” şeklinde ifade etmektedir.⁸ Avrupa Parlamentosu bu kavramı “web sitelerinde ve uygulamalarda, satın alma veya bir şeye kaydolma gibi istemediğiniz şeyleri yapmanızı sağlayan hileler” olarak tanımlamaktadır.⁹ OECD ise, “özellikle çevrimiçi kullanıcı arayüzlerinde, dijital seçim mimarisinin unsurlarını kullanan ve tüketicinin özerkliğini, karar verme sürecini veya seçimini bozan veya zayıflatan iş uygulamalar” olarak karanlık tasarım kavramını açıklamaktadır.¹⁰

Karanlık tasarıma ilişkin yapılan tanımların özellikle manipülasyon, karar verme sürecine etki, yanıltma gibi kavramların ekseninde geliştiği görülmektedir. Bu doğrultuda karanlık tasarımın amacının kullanıcıları normal koşullarda benimsemeyecekleri akılcı olmayan tercihlere veya istemedikleri seçeneklere yönelten manipülatif karar ortamları oluşturarak, işletmenin ekonomik çıkarlarını öncelikli kılmak olduğunu söyleyebiliriz.¹¹ Bu durum, ekonomik faydanın azami seviyeye çıkarılmasını merkeze alan kapitalist piyasa anlayışının, bazı dijital ticaret uygulamalarında tüketicinin tam ve sağlıklı irade açıklamasını ikinci plana itebildiğini göstermektedir. Özellikle kullanıcı davranışlarının manipülasyonu yoluyla ekonomik kazanç elde edilmesi, tüketicinin zarar görmesi ihtimalinin dahi ticari stratejinin bir parçası hâline gelebildiğini ortaya koymaktadır.

Karanlık tasarıma ilişkin kavramsal nitelendirme konusunda da birtakım görüş farklılıkları kendini göstermektedir. Zira bazı yazarlar karanlık tasarım yerine “aldatıcı tasarım”¹² ve “manipülatif tasarım”¹³ ifadelerini kullanmaktadır. Hatta karanlık tasarım kavramını ilk kez literatüre kazandıran Harry Brignull, kavramın kısmen eskimesi ve istemeden ırkçı çağrışımlar taşıyabilecek olmasından ötürü, bu kavram yerine, aldatıcı tasarım (*deceptive pattern*) ya da manipülatif tasarım (*manipulative pattern*) kavramlarını kullandığını belirtmektedir.¹⁴ Ancak özellikle literatürdeki kullanım yaygınlığı

⁷ Tim Kollmer - Andreas Eckhardt, “Dark Patterns”, *Business & Information Systems Engineering* 65/2 (2023), 201–202; Oruç, “Çevrimiçi Ortamda Tüketicinin Korunması: Karanlık Ticari Tasarımlar Bakımından Türk Hukukunun Değerlendirilmesi”, 670; Bektaş - Pektaş, “Karanlık Tasarımlar: Hukuki Çerçeve ve Reklam Kurulu Uygulaması”, 757; Korkmaz - Sönmez, “Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)”, 672.

⁸ European Commission (EC), *Communication from the Commission to the European Parliament and the Council: New Consumer Agenda – Strengthening Consumer Resilience for Sustainable Recovery*, COM(2020) 696 final, 10.

⁹ Polona Car - Filippo Cassetti, *Regulating Dark Patterns in the EU: Towards Digital Fairness* (European Parliamentary Research Service, 2025), 1.

¹⁰ Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), *Dark Commercial Patterns*, OECD Digital Economy Papers, no. 336, (Paris: OECD Publishing, 2022), 8.

¹¹ Arunesh Mathur vd., “Dark Patterns at Scale: Findings from a Crawl of 11K Shopping Websites”, *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction* 3/CSCW (2019), 1–2; Bektaş - Pektaş, “Karanlık Tasarımlar: Hukuki Çerçeve ve Reklam Kurulu Uygulaması”, 757.

¹² Luiz Adolpho Baroni - Roberto Pereira, “Deceptive Patterns under a Sociotechnical View”, *IHC '24: Proceedings of the XXIII Brazilian Symposium on Human Factors in Computing Systems* 42 (2024), 1–13; Emre Kocyigit vd., “DeceptiLens: an Approach supporting Transparency in Deceptive Pattern Detection based on a Multimodal Large Language Model”, *FACt '25: Proceedings of the 2025 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, (2025), 1942–1959.

¹³ Maxwell Keleher vd., “How Well Do Experts Understand End-Users’ Perceptions of Manipulative Patterns?”, *NordiCHI '22: Nordic Human-Computer Interaction Conference* 52 (2022), 1–21.

¹⁴ Harry Brignull, “Part 1: Diving into the world of deception”, *Deceptive.Design* (Erişim 3 Aralık 2025).

ve Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı ile Reklam Kurulu¹⁵ raporlarında bu haliyle geçtiği dikkate alınarak, bu çalışmada karanlık tasarım kavramı tercih edilmiştir.

1.1. Özellikleri

Karanlık tasarımların özellikleri literatürdeki çalışmalar, OECD ve Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu raporları bağlamında şu şekilde sıralanabilir:

- Sinsi/gizli olma
- Aldatıcı olma
- Kısıtlayıcı/engelleyici olma
- Dengesizleştirilmiş arayüz

1.1.1. Sinsi/Gizli Olma

Kullanıcılar, karanlık tasarımların kendi karar süreçlerini etkilemek amacıyla oluşturulduğunu çoğu zaman fark edemezler. Bu nedenle etkisi çoğunlukla örtük ve görünmez bir nitelik taşır. Hatta kimi durumlarda kullanıcılar, manipülatif arayüzler aracılığıyla yönlendirildiklerini bilmeden, daha rasyonel veya avantajlı bir tercih yaptıklarını dahi düşünebilirler.¹⁶ Örneğin dijital bir platformda, gerçekte bulunmayan müşteri yorumları veya yapay biçimde yükseltilmiş puanlarla nitelikli bir ürün izlenimi uyandırılan bir malın satışlarının giderek artması bu duruma örnektir. Karanlık tasarımların bir diğer boyutu ise maliyet başta olmak üzere tüketicinin kararına etki edebilecek kritik bilgilerin kasıtlı biçimde saklanması, geciktirilmesi veya belirsizleştirilmesidir.¹⁷ Bu tür sinsilikler, özellikle işlem sürecinin son aşamalarında tüketicinin açık rızasına dayanmayan ek ücretlerin otomatik olarak siparişe yansıtılması gibi uygulamalarda belirginleşir. Dolayısıyla karanlık tasarımlar hem bilgilendirme yükümlülüğünü zedeleyen hem de tüketicinin özgür iradesine dayalı karar alma sürecini işlevsizleştiren manipülatif bir araç hâline gelmektedir.

1.1.2. Aldatıcı Olma

Karanlık tasarımlar, kullanıcılar nezdinde gerçeğe aykırı bir kanaat oluşturmak amacıyla geliştirildiğinden, nitelikleri gereği objektif olarak aldatıcı kabul edilir. Ortalama bir tüketicide yanlış bir inanç, güvensizlik veya hatalı bir beklenti yaratmaya elverişli her arayüz, aldatıcılık niteliğini haizdir.¹⁸ Bu kapsamda, gerçekte indirim konusundaki olmayan bir ürünün fiyatının düşmüş gibi gösterilmesi ya da aslında süreye bağlı olmayan bir kampanyanın sanki belirli bir zaman dilimi içinde sona erecekmiş gibi tasarlanması, literatürde en sık rastlanan karanlık tasarım örnekleri arasında yer almaktadır. Örneğin, bir web sitesi sınırlı süreli bir indirim varmış izlenimi uyandırabilir ancak kullanıcı sayfayı yenilediğinde söz konusu indirimin yeniden başladığı görülebilir. Bu durumda tüketici, indirimin kendisine sunulan özel ve geçici bir fırsat olduğunu düşünerek hızla karar alma eğilimine girebilir. Hâlbuki indirim mekanizmasının gerçekte sürekli olarak yeniden tetiklendiğini bilseydi, tüketicinin aynı yönde bir karar vermesi beklenmeyebilirdi.¹⁹ Dolayısıyla tüketicide oluşturulan bu hatalı kanaat, karar verme sürecini doğrudan etkileyen ve ekonomik davranışı manipüle eden bir yanılgıya dönüşmektedir.

1.1.3. Kısıtlayıcı/Engelleyici Olma

Karanlık tasarımlar, kullanıcıların seçim özgürlüğünü doğrudan kısıtlayan mekanizmalardır. Zira bu tür tasarımlar, kullanıcıların aslında tercih etmek istedikleri bazı seçeneklere ulaşmalarını güçleştirirken, istemedikleri seçimlere yönelmelerini kolaylaştırır. Örneğin bir internet sitesinde işleme devam edebilmek için yalnızca belirli sosyal medya hesapları üzerinden giriş yapılmasının zorunlu tutulması, hem kullanıcının tercih alanını daraltmakta hem de platforma gereğinden fazla

¹⁵ Güler, *Reklam Kurulu 2024 Raporu*, 11.

¹⁶ Bektaş - Pektaş, "Karanlık Tasarımlar: Hukuki Çerçeve ve Reklam Kurulu Uygulaması", 758.

¹⁷ Colin M. Gray vd., "The Dark (Patterns) Side of UX Design", *CHI '18: Proceedings of the 2018 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems* 534 (2018), 7; Güler, *Reklam Kurulu 2024 Raporu*, 12.

¹⁸ Bektaş - Pektaş, "Karanlık Tasarımlar: Hukuki Çerçeve ve Reklam Kurulu Uygulaması", 759.

¹⁹ Mathur vd., "Dark Patterns at Scale: Findings from a Crawl of 11K Shopping Websites", 5.

kişisel veri toplama imkânı sağlamaktadır.²⁰ Benzer şekilde, bir dijital hizmetin kaydını veya gizliliğe müdahale eden ayarların kabulünü son derece kolaylaştırırken, üyelikten ayrılma veya daha mahremiyet odaklı ayarlara dönme seçeneklerinin karmaşılaştırılması da sıklıkla başvurulmuş bir karanlık tasarım örneğidir.²¹ Bu tür uygulamalarda tüketicinin izleyebileceği yollar bilinçli biçimde zorlaştırılarak, karar verme süreci üzerinde yapay engeller oluşturulmakta ve böylece kullanıcının serbest iradeye dayalı tercih imkânı sistematik olarak daraltılmaktadır.

1.1.4. Dengesizleştirilmiş Arayüz

Karanlık tasarımlar çoğu kez kullanıcıya dengesizleştirilmiş bir arayüz sunulması yoluyla oluşturulur. Bu tür arayüz müdahalelerinde, kullanıcı lehine olan seçenekler görsel veya işlevsel açıdan geri planda bırakılırken, kullanıcı aleyhine sonuç doğurabilecek tercihler öne çıkarılmakta ve böylece bireyin gerçek iradesine uygun olmayan bir seçimi onaylaması kolaylaştırılmaktadır.²² Arayüz tasarımında önemli bilgilerin kasıtlı biçimde gizlenmesi, hizmet sağlayıcı açısından avantajlı olan seçeneklerin varsayılan biçimde önceden işaretlenmiş olarak sunulması veya bu seçeneklere görsel üstünlük tanınması da aynı manipülatif stratejinin parçasıdır.²³ Örneğin bazı web sitelerinde çerezleri kabul etmeye yönelik buton açık ve dikkat çekici biçimde tasarlanırken, çerez reddetme seçeneği daha az görünür hâle getirilebilmekte ya da ikinci bir sayfanın içine gizlenebilmektedir.²⁴ Bu tür dengesizleştirilmiş arayüzler, karar ortamını yapay biçimde biçimlendirerek kullanıcıyı belirli bir tercihe yönlendirmekte ve seçim özgürlüğünü fiilen sınırlandırmaktadır.

2. Karanlık Tasarım Türleri

Karanlık tasarım olarak adlandırılabilir uygulamalar çeşitlilik göstermekte, günden güne de bu uygulamalara yenisi eklenmektedir. Teknolojinin gelişimine bağlı olarak çok daha farklı uygulamalarla karşılaşılması da olası görülmektedir. Bu uygulamalarda, çeşitli tanıtım ve arayüz tasarımları ile kullanıcıların aldatılması, tercihlerinin yönlendirilmesi ve tek taraflı olarak fayda sağlanması ya da faydanın arttırılması amaçlanmakla birlikte, bu uygulamaların çeşitlilik gösterdiği ve sayma yoluyla daraltılmasının da zor olduğu görülmektedir. Ancak Harry Brignull'un tasnifi ve OECD raporları ışığında karanlık tasarımın en belirgin uygulamaları şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

Zorla işlem (forced action), kullanıcının gerçekleştirmek istediği işlemle doğrudan bağlantısı bulunmayan ek eylemlerin zorunlu tutulması yoluyla işleyen bir karanlık tasarım türüdür.²⁵ Bu yöntemde kullanıcı, belirli bir ürünü veya hizmeti edinmek isterken kişisel verilerini paylaşmaya mecbur bırakılabilir. Bu şekilde elde edilen veriler daha sonra kâr amaçlı satılabilir, üçüncü kişilerle paylaşılabilir veya hedefli reklamcılık faaliyetlerinde kullanılabilir. Bu uygulamada kullanıcılar, yapmak istedikleri işlemle birlikte aslında rıza göstermedikleri bir başka işlemi de gerçekleştirmeye yönlendirilmektedir. Örneğin bir internet sitesine kayıt sırasında telefon numarasının zorunlu olarak talep edilmesi ve bu numaranın reklam ile kampanya bildirimleri için kullanılmasına onay verilmesinin mecbur bırakılması bu duruma tipik bir örnek teşkil etmektedir.²⁶ Daha geniş anlamıyla zorla işlem, dijital bir hizmetten yararlanabilmek veya bir uygulamayı kullanmaya devam edebilmek için belirli bir eylemin zorunlu tutulmasına dayanır. Ücretsiz sürüm olarak sunulan bir uygulamaya erişebilmek için dahi ödeme bilgilerinin girilmesinin şart koşulması, gereksiz kişisel verilerin paylaşılmasının zorunlu tutulması veya tüm çerezlerin kabul edilmesi dışında bir seçeneğin sunulmaması gibi durumlar, bu tür karanlık tasarım tekniklerinin yaygın görünüm biçimleri arasında yer almaktadır.²⁷

²⁰ Mathur vd., "Dark Patterns at Scale: Findings from a Crawl of 11K Shopping Websites", 5.

²¹ Güler, *Reklam Kurulu 2024 Raporu*, 12.

²² Bektaş - Pektaş, "Karanlık Tasarımlar: Hukuki Çerçeve ve Reklam Kurulu Uygulaması", 759.

²³ Güler, *Reklam Kurulu 2024 Raporu*, 12.

²⁴ Mathur vd., "Dark Patterns at Scale: Findings from a Crawl of 11K Shopping Websites", 5.

²⁵ Oruç, "Çevrimiçi Ortamda Tüketicinin Korunması: Karanlık Ticari Tasarımlar Bakımından Türk Hukukunun Değerlendirilmesi", 676.

²⁶ Korkmaz - Sönmez, "Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)", 675.

²⁷ Bektaş - Pektaş, "Karanlık Tasarımlar: Hukuki Çerçeve ve Reklam Kurulu Uygulaması", 761-762.

Rahatsız edici derecede ısrar (nagging), hizmet sağlayıcının lehine olan bir tercihin yapılmasını sağlamak amacıyla kullanıcıya belirli taleplerin sürekli ve tekrarlayan biçimde iletilmesine dayanan bir karanlık tasarım türüdür. Bu yöntemde kullanıcı, daha önce açıkça reddettiği bir seçimi değiştirmesi için sık sık uyarılarla karşılaşmakta ve bu bildirimlerin sürekliliği zamanla psikolojik baskı oluşturarak kullanıcının istemediği hâlde önerilen seçeneği kabul etmesine yol açabilmektedir.²⁸ Örneğin, bir uygulamanın konum bilgisi veya bildirim izni talebini kullanıcıya her kullanımda yeniden sorması, olumsuz yanıtı uzun süreli olarak kaydetme imkânı vermemesi ya da kullanıcının kararına rağmen aynı izni ısrarla yeniden istemesi bu yöntemin örnekleri arasındadır. Bu tasarım türü, diğer karanlık tasarımlarda olduğu gibi doğrudan yanlış bilgi sunmayı değil, tekrar eden taleplerle oluşturulan psikolojik baskının kullanıcı davranışını değiştirme potansiyelini istismar etmeyi amaçlar. Rahatsız edici derecede ısrar, aynı zamanda, dijital ortamın kullanıcıya sürekli önerilerde bulunması veya belirli bir tercihin daha makul, avantajlı ya da gerekli olduğu algısını tekrar tekrar pekiştirmesi yoluyla da işlemektedir. Kullanıcının ücretsiz sürümde kalma seçimini defalarca belirtmesine rağmen, platformun her kullanımda profesyonel sürümüne geçmenin daha mantıklı olduğuna dair bildirim göstermesi veya bu sürümün işlem kolaylığı sağladığını sürekli vurgulaması, kullanıcıyı bıktırarak rasyonel karar alma sürecini zayıflatmakta ve sonuçta istemediği hâlde söz konusu seçeneği tercih etmeye yönlendirilebilmektedir.²⁹

Engelleme (obstruction), tüketicinin işletme lehine olmayan bir tercihte bulunmasını güçleştirmek ve onu yormak suretiyle bu tercihten vazgeçirmeyi amaçlayan bir karanlık tasarım türüdür. Bu yöntemde kullanıcıya hizmete erişim son derece kolay sunulurken, söz konusu hizmetten ayrılmak veya üyeliği sonlandırmak çeşitli engellerle güçleştirilmektedir. Oysa tüketicinin bir ürün veya hizmete erişimi ne kadar kolaysa, aynı hizmetten vazgeçmesinin de eşit ölçüde kolay olması gerekir. Çevrimiçi bir hizmetin tek tıkla satın alınabilir olmasına karşın, iptal işleminin yalnızca müşteri hizmetleri aranarak yapılabilmesi gibi uygulamalar, kullanıcının yıpranmasını ve süreci terk etmesini hedefleyen tipik örneklerdir.³⁰ Engellenmenin bir diğer biçimi ise tüketicinin seçme hakkının fiilen daraltılmasıdır. Burada kullanıcı lehine olan seçenekler ya görünmez kılınır ya da hiç sunulmazken, aleyhe olan seçenekler belirginleştirilir. Örneğin kişisel veri paylaşımına onay vermeyi kolaylaştıran butonlar açık ve erişilebilir biçimde tasarlanırken, verilerini paylaşmak istemeyen kullanıcıya yalnızca “verileri yönet”, “daha sonra hatırlat” gibi dolaylı seçenekler sunulması, bireyin iradesini istemediği yönde şekillendirmeye yönelik bir diğer engelleme taktiğidir.³¹

Sahte kıtlık ve aciliyet (fake scarcity and urgency), bir ürün veya hizmetin gerçekte olmadığından daha sınırlı miktarda sunulduğu izleniminin yaratılması, tüketicilerde fırsatı kaçırma endişesini tetiklemeyi amaçlayan önemli bir karanlık tasarım türüdür. Bu yöntemde kimi zaman “son birkaç ürün”, “yüksek talep”, “azalan stok” gibi ifadeler kullanılarak yapay bir kıtlık algısı oluşturulur.³² Böylece tüketicinin kıtlık önyargısından yararlanılarak, ürünün aslında olduğundan daha değerli veya özel olduğu hissi pekiştirilir. Bu algı, bireyin seçenekleri sağlıklı biçimde değerlendirmesini engelleyerek hızlı ve düşünülmemiş satın alma kararlarına yol açabilir. Özellikle stok durumuna ilişkin verilen bilgilerin gerçeği yansıtmaması veya sistematik biçimde abartılması, açıkça yanıltıcı bir karanlık tasarım niteliği taşır. Bu tasarımın bir başka görünümü ise sahte aciliyet yaratılmasıdır. Burada kullanıcıya, karar vermek için çok sınırlı bir zaman kaldığına ilişkin gerçek dışı mesajlar verilmekte veya bir fiyat avantajının yalnızca kısa bir süre için geçerli olduğu iddia edilmektedir.³³ Geri sayım sayaçlarının kullanılması, sürekli yenilenen “son fırsat” bildirimleri, tüketiciyi hızla karar almaya yönlendirmek için kullanılan tipik tekniklerdir.³⁴

Sahte sosyal kanıt (fake social proof), kullanıcıların karar verme sürecini diğer bireylerin davranışlarına atıf yaparak yönlendirmeyi amaçlayan bir karanlık tasarım türüdür. Bu yöntemde

²⁸ OECD, *Dark Commercial Patterns*, 10.

²⁹ Korkmaz - Sönmez, “Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)”, 676.

³⁰ Oruç, “Çevrimiçi Ortamda Tüketicinin Korunması: Karanlık Ticari Tasarımlar Bakımından Türk Hukukunun Değerlendirilmesi”, 677; Güler, *Reklam Kurulu 2024 Raporu*, 12.

³¹ Korkmaz - Sönmez, “Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)”, 676.

³² Harry Brignull, “Chapter 18: Scarcity”, *Deceptive.Design* (Erişim 7 Aralık 2025).

³³ Mathur vd., “Dark Patterns at Scale: Findings from a Crawl of 11K Shopping Websites”, 14.

³⁴ Harry Brignull, “Chapter 15: Urgency”, *Deceptive.Design* (Erişim 7 Aralık 2025).

platform, belirli bir ürünün veya seçeneğin başkaları tarafından yoğun biçimde tercih edildiğini, beğenildiğini ya da olumlu değerlendirildiğini ifade eden mesajlar kullanarak tüketicide “çoğunluğun tercihi doğru tercihtir” algısını harekete geçirir.³⁵ Ancak çevrimiçi ortamlarda diğer kullanıcıların görüşlerinin gerçekliği son kullanıcı tarafından doğrulanamadığından, bu bilgilerin manipüle edilmesi ciddi bir aldatma riski taşır. Ürünle ilişkin olumsuz yorumların görünürlüğünün azaltılması, değerlendirme puanlarının yapay biçimde yükseltilmesi veya gerçekte böyle bir durum söz konusu değilken yüzlerce kişinin ürünü sepete eklediği ya da favorilere aldığı yönünde bildirimlerin gösterilmesi, sahte sosyal kanıt oluşturma pratiklerinin tipik örnekleridir. Bu tür müdahaleler, bireyin kendi rasyonel tercih sürecini zayıflatarak onu çoğunluğa uyma eğilimine sürüklemekte ve sonuç olarak seçim özgürlüğünü fiilen sınırlandırmaktadır.³⁶

Her ne kadar karanlık tasarıma ilişkin en sık görülen uygulama şekilleri yukarıda sayılan durumlar olsa da kişide suçluluk duygusu oluşturmaya yönelik *onaylama utancı (confirmshaming)*³⁷; tüketicinin satın alma sürecinde açıkça fark edemediği ek ücretlerin işlem tamamlandıktan sonra ortaya çıkması ve bu nedenle başlangıçta öngördüğünden daha yüksek bir ödeme yapmak zorunda bırakılması şeklinde işleyen *gizli maliyet (hidden costs)*³⁸ gibi uygulamalar da mevcuttur.

3. Pozitif Türk Hukuku Bağlamında Karanlık Tasarımlar

Dijitalleşmenin ticari ilişkiler üzerindeki etkisi, tüketici ile satıcı arasındaki klasik güç ve bilgi dengesizliğini daha karmaşık bir hâle getirmiştir. Özellikle çevrimiçi ortamda sunulan mal ve hizmetlerde kullanılan arayüz tasarımları, tüketicinin karar verme sürecini yönlendirme potansiyeli taşımakta ve bu durum ise karanlık tasarım olarak adlandırılan yeni bir haksız ticari uygulama türünü gündeme getirmektedir. Türk pozitif hukukunda karanlık tasarımlar, müstakil ve bütüncül bir kanuni düzenlemeye konu edilmemiş olmakla birlikte, tüketicinin ekonomik davranışını önemli ölçüde bozma ölçütü esas alınarak haksız ticari uygulamalar çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu bağlamda karanlık tasarımlara ilişkin düzenlemeler, başta TKHK olmak üzere ikincil mevzuat ve idari uygulamalar üzerinden şekillenmektedir.

Türk hukukunda karanlık tasarımlara yönelik yaklaşımın temelinde, tüketicinin serbest ve bilgilendirilmiş iradesinin korunması amacı yer almaktadır. Dijital arayüzler aracılığıyla tüketicinin farkında olmadan belirli tercihlere yönlendirilmesi, yalnızca bireysel menfaatleri değil, aynı zamanda piyasa düzenini ve adil rekabet ortamını da zedeleyen bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle karanlık tasarımlar, Türk hukukunda salt teknik bir tasarım sorunu olarak değil, tüketici hukuku bakımından hukuka aykırı sonuçlar doğuran bir davranış biçimi olarak ele alınmaktadır.

Pozitif hukuk bakımından karanlık tasarımlar, öncelikle *haksız ticari uygulama* kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Nitekim TKHK’de haksız ticari uygulamalar, tüketicinin ekonomik davranışını önemli ölçüde bozan veya bozma ihtimali bulunan uygulamalar olarak tanımlanmış ve aldatıcı ve saldırgan ticari uygulamalar bu kapsamda açıkça yasaklanmıştır. Karanlık tasarımlar, çoğu durumda tüketiciye yanlış veya eksik bilgi verilmesi, seçeneklerin dengesizleştirilmesi, cayma ve vazgeçme imkânlarının zorlaştırılması ya da psikolojik baskı oluşturulması yoluyla tüketicinin iradesini sakatladığından, bu yasak alanın doğrudan içinde yer almaktadır.

Türk hukukunda karanlık tasarımların açık biçimde isimlendirilmesi ve dijital mecralara özgü bir sorun olarak ele alınması ise ikincil mevzuat düzeyinde gerçekleşmiştir. TRHTUY’da yapılan değişikliklerle birlikte, internet ortamındaki kullanıcı arayüzlerinde tüketicinin tercihlerini manipüle eden tasarımlar açıkça haksız ticari uygulama olarak kabul edilmiştir. Böylece Türk hukukunda ilk defa karanlık tasarım kavramı, teknik bir terim olarak değilse de içerik itibarıyla açık biçimde yasaklanan bir uygulama türü hâline gelmiştir.

³⁵ Mathur vd., “Dark Patterns at Scale: Findings from a Crawl of 11K Shopping Websites”; Bektaş - Pektaş, “Karanlık Tasarımlar: Hukuki Çerçeve ve Reklam Kurulu Uygulaması”, 764; Korkmaz - Sönmez, “Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)”, 675.

³⁶ Harry Brignull, “Chapter 17: Social Proff”, *Deceptive.Design* (Erişim 7 Aralık 2025); OECD, *Dark Commercial Patterns*, 11.

³⁷ Harry Brignull, “Chapter 16: Misdirection”, *Deceptive.Design* (Erişim 7 Aralık 2025); OECD, *Dark Commercial Patterns*.

³⁸ Gray vd., “The Dark (Patterns) Side of UX Design”, 4.

Bu düzenlemelerin uygulanması ve somutlaştırılması bakımından Reklam Kurulu'nun rolü büyük önem taşımaktadır. Kurul, dijital platformlarda kullanılan manipülatif arayüz tasarımlarını denetlemekte ve tüketicinin seçim özgürlüğünü sınırlayan, aldatıcı veya kısıtlayıcı nitelikteki uygulamalar hakkında idari yaptırımlar uygulamaktadır. Reklam Kurulu kararları incelendiğinde, karanlık tasarımların yalnızca bireysel tüketici zararına yol açan uygulamalar olarak değil, aynı zamanda piyasada güven unsurunu zedeleyen sistematik bir problem olarak değerlendirildiği görülmektedir.

3.1. 6502 Sayılı Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun Çerçevesinde Karanlık Tasarımlar

TKHK, karanlık tasarım kavramını açıkça tanımlamamakla birlikte, bu tür uygulamalarla mücadele edebilecek kapsamlı bir normatif çerçeve sunmaktadır. Kanunun temel amacı, tüketicinin ekonomik çıkarlarını korumak ve karar verme sürecinde serbest, bilgilendirilmiş ve baskıdan uzak bir irade ortaya koymasını sağlamaktır. Bu yönüyle Kanun, dijital ortamlarda tüketicinin davranışlarını manipüle eden karanlık tasarımların hukuki değerlendirilmesinde başvurulacak temel düzenleme niteliği taşımaktadır.

TKHK'de karanlık tasarımlarla doğrudan ilişkilendirilebilecek kavram haksız ticari uygulamadır. Haksız ticari uygulama ilgili kanunda şu şekilde düzenlemiştir:

“Bir ticari uygulamanın; mesleki özenin gereklerine uymaması ve ulaştığı ortalama tüketicinin ya da yöneldiği grubun ortalama üyesinin mal veya hizmete ilişkin ekonomik davranış biçimini önemli ölçüde bozması veya önemli ölçüde bozma ihtimalinin olması durumunda haksız olduğu kabul edilir. Özellikle aldatıcı veya saldırgan nitelikte olan uygulamalar ile yönetmelik ekinde yer alan uygulamalar haksız ticari uygulama olarak kabul edilir. Tüketicieye yönelik haksız ticari uygulamalar yasaktır.”³⁹

Madde metni incelendiğinde, bir ticari uygulamanın, mesleki özen yükümlülüğüne aykırı olması ve muhatap aldığı ortalama tüketicinin veya yöneldiği tüketici grubunun ortalama üyesinin mal ya da hizmete ilişkin ekonomik davranışını önemli ölçüde bozması ya da bu yönde ciddi bir bozma ihtimali doğurması hâlinde, söz konusu uygulama haksız ticari uygulama olarak nitelendirilir.⁴⁰ Bu çerçevede, tüketicinin karar alma sürecini etkileyebilecek nitelikte bir etki doğurmaya elverişli herhangi bir eylem veya davranışın varlığı, söz konusu ticari uygulamanın haksız kabul edilmesi bakımından yeterlidir.⁴¹

Haksız ticari uygulamaların aldatıcı ve saldırgan nitelikte bir özellik gösterdiği kanun koyucu tarafından ifade edilmiştir. Aldatıcı nitelik bakımından TKHK ticari reklamlara işaret etmektedir. Zira TKHK'ye göre tüketiciyi aldatıcı ticari reklam yapılamaz.⁴² Reklamdaki aldatıcılık, karanlık tasarımlar bakımından önem arz etmektedir. Zira tüketicinin iradesini yönlendirmeye yönelik hukuka aykırı reklamlar ile karanlık tasarımlar, amaç ve etki bakımından büyük ölçüde örtüşmektedir. Her iki uygulama da hukuka aykırı pazarlama teknikleri aracılığıyla kullanıcıları yanıltmakta ve normal koşullarda vermeyecekleri satın alma kararlarını almaya sevk etmektedir. Bu nedenle dijital mecralarda sunulan bir reklamın, aynı zamanda manipülatif arayüz tasarımlarıyla desteklenerek karanlık tasarım unsurları içermesi mümkündür. Başka bir ifadeyle, aldatıcı reklam ile karanlık tasarımın birlikte kullanılması, dijital pazarlama pratiklerinde sıklıkla karşılaşılan ve tüketicinin serbest iradesini daha da zedeleyen birleşik bir hukuka aykırılık görünümü ortaya koyabilmektedir.

TKHK'de karanlık tasarımlarla bağlantılı diğer bir düzenleme ise sözleşmeler ile bilgilendirmelerin en az on iki punto büyüklüğünde, anlaşılabilir bir dilde, açık, sade ve okunabilir bir şekilde olma hususudur.⁴³ Her ne kadar söz konusu düzenlemeler doğrudan karanlık tasarım

³⁹ TKHK, md. 62/1.

⁴⁰ Alper Çağlar Koyuncu, *Tüketici Hukuku Çerçevesinde Haksız Ticari Uygulamalar* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022), 35; Ebru Ceylan, “Tüketici Hukukunda Haksız Ticari Uygulamalar ve Uygulama Örnekleri”, *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 15 (2020), 128.

⁴¹ Korkmaz - Sönmez, “Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)”, 682.

⁴² TKHK, md. 61/3.

⁴³ TKHK, md. 4/1.

kavramını içermese de karanlık tasarımın gizli olma ve dengesizleştirilmiş arayüze sahip olma özelliklerini işaret etmektedir. Bu doğrultuda Reklam Kurulu'nun örnek kararı şu şekildedir:

“Tespitler: İşletmeye ait reklam panolarında büyük harflerle “Ezine Peyniri”, “Ezine Peyniri Fabrika Satış Noktası” şeklinde ifadelere yer verilerek Coğrafi İşaret Tescilli “Ezine Peyniri” isminin kullanıldığı, aynı zamanda bahsi geçen ifadelerin altına, fiyatların büyük puntolarla yazılmasına rağmen “köy peyniri, kg ve TNK” ibarelerinin küçük puntolarla yazıldığı tespit edilmiştir.

Değerlendirme/Karar: Yapılan incelemeler sonucunda; panolarında büyük harflerle “Ezine Peyniri”, “Ezine Peyniri Fabrika Satış Noktası” şeklinde ifadelere yer verilerek Coğrafi İşaret Tescilli “Ezine Peyniri” isminin kullanıldığı, bu sebeple tüketicilerin aldatıldığı değerlendirilmiş olup ... anılan reklamları durdurma cezası uygulanmasına karar verilmiştir.”⁴⁴

3.2. Ticari Reklam ve Haksız Ticari Uygulamalar Yönetmeliği Çerçevesinde Karanlık Tasarımlar

TRTHUY, Türk hukukunda karanlık tasarımlarla mücadele bakımından en somut ve işlevsel düzenlemeleri içeren ikincil mevzuat niteliğindedir. TRHTUY, her ne kadar karanlık tasarım kavramını teknik bir terim olarak tanımlamasa da tüketicinin karar verme sürecini manipüle eden dijital uygulamaları kapsayacak şekilde geniş ve işlevsel bir yaklaşım benimsemektedir. Bu yönüyle TRHTUY, TKHK’de yer alan genel haksız ticari uygulama yasağını, özellikle çevrimiçi ortamlar bakımından somutlaştıran ve detaylandıran bir düzenleme olarak karşımıza çıkmaktadır.

TRHTUY haksız ticari uygulamaları, tüketicinin ekonomik davranışını önemli ölçüde bozan veya bozma ihtimali bulunan uygulamalar olarak tanımlanmakta ve aldatıcı ve saldırgan nitelikteki ticari uygulamaları bu kapsamda açıkça yasaklamaktadır. Dijital mecralarda kullanılan karanlık tasarımlar, çoğu durumda tüketiciye sunulan bilginin eksik, belirsiz veya yanıltıcı biçimde aktarılması ya da tüketicinin tercih özgürlüğünün çeşitli yollarla sınırlandırılması suretiyle ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle karanlık tasarımlar, yönetmelik sistematigi içerisinde ağırlıklı olarak aldatıcı veya saldırgan ticari uygulama kategorileri altında değerlendirilmektedir.

TRHTUY’de aldatıcı ticari uygulamalar olarak aldatıcı eylemler ve aldatıcı ihmaller düzenlenmiştir. Yönetmelikte *aldatıcı eylemler* şu şekilde tanımlanmaktadır:

“Yanlış bilgi içeren veya verilen bilgiler esasen doğru olsa bile sunuluşuna dair bütün koşullar değerlendirildiğinde, ortalama tüketiciyi aldatan ya da aldatmaya elverişli olan ve bu suretle tüketicinin normal şartlar altında taraf olmayacağı bir hukuki işleme taraf olmasına yol açan ya da yol açma olasılığı bulunan ticari uygulamalar...”⁴⁵

Bununla birlikte, anılan maddenin ikinci fıkrasında yer verilen ve örnekleyici nitelik taşıyan eylemlerin, aldatıcı özellik göstermesi veya bu yönde bir ihtimal barındırması hâlinde aldatıcı ticari uygulama olarak değerlendirileceği açıkça ifade edilmektedir. Bu kapsamda, özellikle fiyatın sunumu veya hesaplama yöntemine ilişkin aykırılıklar, tüketicinin ekonomik davranışını yanlış yönlendirmeye elverişli olmaları sebebiyle aldatıcı eylem niteliği taşımaktadır.⁴⁶ Fiyatın sunumu veya hesaplama yöntemine ilişkin bu tür aykırılıklar, dijital mecralarda sıklıkla gizli maliyet şeklinde ortaya çıkan karanlık tasarım uygulamalarıyla doğrudan ilişkilidir. Tüketicie ilk aşamada düşük bir bedel izlenimi verilmesine rağmen, işlem ilerledikçe zorunlu ek ücretlerin ortaya çıkarılması ya da fiyatın gerçek maliyetinin ödeme aşamasına kadar gizlenmesi, tüketicinin karar alma sürecini ciddi biçimde etkilemektedir. Bu tür uygulamalar, tüketicinin ekonomik davranışını bilgilendirilmiş ve serbest bir iradeye dayalı olarak belirlemesini engellediğinden, hem aldatıcı ticari uygulama niteliği taşımakta hem de karanlık tasarımın tipik bir görünümünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla fiyat ve hesaplama yöntemlerine ilişkin yanıltıcı sunumlar, dijital arayüzlerde kullanılan karanlık tasarımların en yaygın ve en etkili biçimleri arasında yer almaktadır.

⁴⁴ T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu Başkanlığı, 360 Sayılı Reklam Kurulu Toplantısı Basın Bülteni (14 Ağustos 2025).

⁴⁵ TRHTUY, md. 29/1.

⁴⁶ TRHTUY, md. 29/2.

Aldatıcı ihmaller ise, tüketiciye yönelmiş olduğu öneride önemli bir bilgiyi gizlemesi, öneriyi tüketiciye anlaşılmaz bir şekilde veya uygun olmayan bir zamanda sunması, amacı açıkça belli olan ticari uygulamanın amacını tüketiciye bildirmemesi ve bu durumların ortalama bir tüketicinin normal şartlar altında taraf olmayacağı bir hukuki işleme taraf olmasına yol açması ya da yol açma olasılığının bulunması halidir.⁴⁷ Sayılan bu ihtimallerin sadece birinin varlığı dahi aldatıcı ihmal için yeterlidir.⁴⁸ Aldatıcı ihmalde de bilgileri gizleme, tüketicinin kararını etkileme hususları olduğundan karanlık tasarıma yol açmaktadır.

Aldatıcı eylem ve ihmale ilişkin Reklam Kurulu karar örneği şu şekildedir:

“Tespitler: Firmaya ait www.....com.tr adresli internet sitesinde yayımlanan "Yeni" adlı ürüne ilişkin reklam ve tanıtımlarda, aracın motor gücünün 125 kW (170 Bg) olduğunun belirtildiği tespit edilmiştir. Değerlendirme/Karar: Yapılan incelemeler sonucunda; firmaya ait www.bmw.com.tr adresli internet sitesinde yayımlanan "Yeni" model otomobile ilişkin yapılan reklam ve tanıtımlarda, aracın gücünün 125 kW (170 Bg) olduğu belirtilmesine rağmen, aracı satın alan tüketicinin araç ruhsatında motor gücünün 115 kW olarak tescil edildiği, reklam ve tanıtımlarda yer alan motor gücü bilgisi ile "Araç Tescil Sistemi" arasında farklılıklar olduğu, elektrikli ve benzinli (içten yanmalı) iki ayrı motora sahip hibrit bir otomobil olmasına rağmen ruhsatta sadece benzinli motorun gücünün belirtildiği, söz konusu reklamların tüketicileri yanıltıcı ve aldatıcı nitelikte olduğu ve dürüst rekabet ilkelerine aykırılık teşkil ettiği değerlendirilmiş olup, Dolayısıyla inceleme konusu tanıtımların; - Ticari Reklam ve Haksız Ticari Uygulamalar Yönetmeliği'nin 7/1, 7/2, 7/3, 7/4, 7/5-a, 9/1, 9/2, 9/4, 9/5, 29/1, 29/2-a ve 32/1 inci maddeleri, - 6502 sayılı Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun'un 61 inci maddesi, hükümlerine aykırı olduğuna...”⁴⁹

3.3. Pozitif Türk Hukukunda Uygulanan Yaptırımlar Çerçevesinde Karanlık Tasarımlar

Karanlık tasarımlar, yalnızca özel hukuk bağlamında irade sakatlığı veya haksız ticari uygulama sorunu olarak değil, aynı zamanda kamu otoritesinin müdahalesini gerektiren bir yaptırım meselesi olarak da değerlendirilmektedir. Türk hukukunda tüketicinin korunması amacıyla bu tür faaliyetlerin henüz zarar doğmadan önlenmesi büyük önem taşımaktadır. Bu noktada ise en etkili araçları idari denetimler ve bu denetimler sonucunda uygulanan idari yaptırımlar oluşturmaktadır.⁵⁰

İdari makamların kamu gücünü kullanarak tesis ettikleri bu yaptırımlar, doğrudan idari organlarca hayata geçirilen işlemlerdir. Karanlık tasarımlara yönelik yaptırımların temel dayanağı TKHK m. 77/12'dir. İlgili hüküm gereğince, reklam yükümlülüklerine aykırı hareket eden reklam verenler, ajanslar ve mecralar hakkında durdurma, aynı yöntemle düzeltme, idari para cezası ve gerekli görülen hallerde üç aya kadar tedbiren durdurma cezaları uygulanabilmektedir.⁵¹ Reklam Kurulu, ihlalin niteliğine göre bu yaptırımları birlikte veya ayrı ayrı verme yetkisine sahiptir. Özellikle dijital mecralardaki ihlallerde, haksız ticari uygulamanın tüm süreçlerinde tüketicinin korunabilmesi adına içeriğin çıkarılması ve erişimin engellenmesi gibi en etkili yolların takdiri de idareye bırakılmıştır.⁵²

Reklam Kurulu'nun karanlık tasarımlara ilişkin yaptırım pratiği incelendiğinde, 1 Şubat 2022 tarihinde Ticari Reklam ve Haksız Ticari Uygulamalar Yönetmeliği'ne yapılan eklemeye bu uygulamaların açıkça haksız ticari uygulama olarak kabul edildiği görülmektedir. Kurul, özellikle 8 Ağustos 2023 tarihli toplantısından itibaren karanlık tasarım örneklerini içeren vakalarda yoğun bir denetim süreci başlatmıştır. Bu kapsamda, abonelik iptalini zorlaştıran uygulamalar, tüketicinin rızası dışında ek paketlerin seçili sunulduğu yöntemler ve "fırsatı kaçıyorsunuz" algısıyla oluşturulan sahte sayaçlı uygulamalar gibi birçok yönetime yönelik durdurma ve idari para cezaları verilmiştir.⁵³

⁴⁷ TRHTUY, md. 30/1.

⁴⁸ Ceylan, “Tüketici Hukukunda Haksız Ticari Uygulamalar ve Uygulama Örnekleri”, 136; Korkmaz - Sönmez, “Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)”, 684.

⁴⁹ T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu Başkanlığı, 361 Sayılı Reklam Kurulu Toplantısı Basın Bülteni (11 Eylül 2025).

⁵⁰ Yaşar Güçlü, *İdari Para Cezaları ve Diğer İdari Yaptırımlar* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020), 163-164.

⁵¹ THKH, md. 77/12.

⁵² Korkmaz - Sönmez, “Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)”, 688.

⁵³ T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu Başkanlığı, 343 Sayılı Reklam Kurulu Toplantısı Basın Bülteni (12 Mart 2024); T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu Başkanlığı, 336 Sayılı Reklam Kurulu Toplantısı Basın Bülteni (08 Ağustos

Verilen bu yaptırım kararlarına karşı hukuki denetim mekanizmaları da işletilebilmektedir. Kurul kararları aleyhine idari yargı yoluna başvurulabildiği gibi, 30 Ekim 2024 tarihinde yürürlüğe giren yasal değişiklikle birlikte artık Reklam Kurulu tarafından uygulanan idari para cezaları için de uzlaşma yoluna gitmek mümkündür.⁵⁴ Uzlaşma müessesesi, dava süreçlerinin yaratacağı kamusal maliyetlerin düşürülmesi ve ihlalin hızlıca sonlandırılarak tüketicinin korunması açısından olumlu bir adım olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, doktrinde Kurul kararlarının ihlale ilişkin daha ayrıntılı değerlendirmeler içermesi ve benzer fiillere farklı yaptırımlar uygulanırken bu tercihin nedenlerinin karar metninde şeffaf bir şekilde açıklanması gerektiği yönünde eleştiriler de mevcuttur.⁵⁵

4. İslâm Hukuku Bağlamında Karanlık Tasarımlar

Tüketicinin korunması kavramı, esas itibarıyla 19. yüzyılda sanayi devrimiyle birlikte seri üretimin yaygınlaşması ve mal ile hizmet çeşitliliğinin hızla artması sonucu hukuk alanında sistematik biçimde gündeme gelmiştir. Bu döneme kadar tüketicilere sunulan mal ve hizmetler hem sayı hem de çeşit bakımından sınırlı olup, üretici ile tüketici arasındaki ilişki büyük ölçüde yüz yüze ve karşılıklı güvene dayalıydı.⁵⁶ Ancak modern tüketici hukukunun görece geç bir dönemde kurumsallaşmış olması, tüketicinin korunmasına ilişkin ilkelerin daha önce mevcut olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim İslâm hukukunda, erken dönemlerden itibaren akidlerin geçerliliği ve muamelelerin meşruiyeti, taraflar arasında bilgi dengesinin sağlanması, aldatmanın ve hilenin önlenmesi ile rızanın serbestçe oluşmasına bağlanmış ve bu çerçevede tüketicinin zayıf taraf olarak korunmasına yönelik kapsamlı ve yerleşik ilkeler geliştirilmiştir.

Bu bağlamda İslâm hukukunda tüketicinin korunması, modern dönemde ortaya çıkan müstakil bir hukuk dalı şeklinde değil; akid hukukunun temel ilkeleri içerisinde ele alınmıştır. Tüketicinin karar verme sürecini sakatlayan davranışlar, klasik fıkıh literatüründe farklı kavramlar altında ayrıntılı biçimde incelenmiş ve hukuki sonuçlara bağlanmıştır. Özellikle tüketicinin yanıltılması veya yanlış bir kanaate sürüklenmesi hâllerini ifade eden tağrîr ve tedlîs, aşırı dengesizliğe yol açan gabn, yapay talep oluşturmaya yönelik neceş kavramları, tüketicinin serbest ve bilinçli iradesini korumaya yönelik normatif çerçevenin temel unsurlarını oluşturmaktadır. Bu kavramlar, günümüzde dijital mecralarda karanlık tasarım olarak adlandırılan uygulamaların fonksiyonel karşılıklarını tespit etmeye imkân veren güçlü bir teorik zemin sunmaktadır.

4.1. Tağrîr Çerçevesinde Karanlık Tasarımlar

Sözlükte, “aldatmak, bir kimseyi yanıltmak, hile” anlamındaki tağrîr, satılan malın gerçek özellikleri gösterilmeyerek müşteriyi sözlü olarak aldatmadır.⁵⁷ *Mecelle* de tağriri aldatmak olarak ifade etmektedir.⁵⁸

İslâm hukukunda ticarî ilişkilerin temelini, tarafların karşılıklı rızasına dayanan meşru kazanç anlayışı oluşturmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de mal edinmenin ancak rızaya dayalı yollarla meşru olduğu vurgulanmış⁵⁹; aldatma, hile ve bâtıl yollarla başkasının malını elde etme açık biçimde yasaklanmıştır.⁶⁰ Özellikle alışverişlerde ölçü ve tartının tam yapılması, insanların mallarının eksiltilmemesi ve ekonomik ilişkilerde dürüstlüğü korunması üzerinde ısrarla durulmuş ve bu ilkelere aykırı davranışların ağır sonuçlarla karşılaşacağı bildirilmiştir.⁶¹ Bu çerçevede tağrîr,

2023); T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu Başkanlığı, *351 Sayılı Reklam Kurulu Toplantısı Basın Bülteni* (12 Kasım 2024).

⁵⁴ THKH, md. 77/A.

⁵⁵ Korkmaz - Sönmez, “Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)”, 693-694.

⁵⁶ Fatma Zeynep Altınar Yolcu, “Tüketicinin Korunması Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Bu Gelişimin Türk Hukukuna Yansımaları”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 24/2 (2018), 1111-1112.

⁵⁷ Hacı Mehmet Günay, “Tağrîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/375; Mehmet Erdoğan, “Tağrîr”, *Fıkıh ve Hukuki Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 534.

⁵⁸ *Mecelle*, md. 164.

⁵⁹ en-Nisâ 4/29.

⁶⁰ el-Bakara 2/188.

⁶¹ el-A‘râf 7/85; er-Rahmân 55/9; el-Mutaffifin 83/1-3.

yalnızca bireysel bir ahlâk ihlâli olarak değil, ticarî düzeni ve güven ortamını bozan hukuka aykırı bir davranış olarak değerlendirilmiştir.

Hız. Peygamber'in ticarî ilişkilerde aldatmayı yasaklayan hadisleri⁶² de tağrîr yasağının normatif temelini güçlendirmektedir. Özellikle satılacak hayvanların memelerinde süt biriktirilmesini yasaklayan ve literatürde "musarrât hadisi" olarak bilinen rivayet, tağrîrin en çarpıcı örneklerinden biri olarak fakihlerin değerlendirmelerine konu olmuştur.⁶³ Bu rivayet, alıcının sözleşmeye konu mal hakkında yanlış bir kanaate sevk edilmesinin, açık bir yalan bulunmasa dahi hukukten sakıncalı sayıldığını göstermektedir. Fakihler, bu tür yanıltıcı davranışların tüketicinin iradesini sakatladığını kabul etmekle birlikte, ticarî hayatta güven ve istikrarın korunması amacıyla, tağrîrin akde etkisi ve doğuracağı sonuçlar konusunda ayrıntılı bir doktrin geliştirmişlerdir. Bu doktrin çerçevesinde tağrîr, tüketicinin yanlış bir kanaate sürüklenmesi sonucunu ifade eden üst bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Tağrîrin varlığı, çoğu zaman sözlü beyanlar, davranışlar veya sözleşme sürecinin bütününe sirayet eden yönlendirici tutumlar yoluyla muhatabın karar ortamının bozulmasına dayanmaktadır. Bu yönüyle tağrîr, tüketicinin serbest ve bilinçli iradesinin şeklen mevcut olmakla birlikte içerik bakımından sakatlanmasına yol açan bir yanıltma hâlini ifade etmektedir.⁶⁴

İslâm hukukunda tağrîrin hukuki sonuçları değerlendirilirken, güven ve istikrarın korunması amacıyla akidlerin kolayca bozulmaması ilkesi de göz önünde bulundurulmuştur. Bu sebeple fakihler, tağrîrin her durumda akdi geçersiz kılan bir irade kusuru oluşturmadığını; ancak tüketicinin normal şartlar altında taraf olmayacağı bir sözleşmeye yönelmesine neden olması hâlinde, alıcı lehine muhayyerlik gibi sonuçlar doğurabileceğini kabul etmişlerdir. Böylece tağrîr, tek başına değil, doğurduğu etki ve tüketicinin karar sürecine olan müdahalenin ağırlığı dikkate alınarak değerlendirilmiştir.⁶⁵

Bu ilkeler birlikte ele alındığında, modern dijital piyasalarda kullanılan karanlık tasarım uygulamalarının önemli bir kısmının, tüketicinin karar ortamını bozarak yanlış bir kanaat oluşturması sebebiyle, İslâm hukukunda tağrîr yasağının hedef aldığı davranışlarla fonksiyonel açıdan örtüştüğü görülmektedir. Dijital arayüzlerde bilginin yönlendirici biçimde sunulması, bazı unsurların öne çıkarılırken diğerlerinin geri planda bırakılması veya tüketicinin algısının belirli bir tercihe doğru şekillendirilmesi, biçimsel olarak yeni tekniklere dayanmakla birlikte, öz itibarıyla tağrîrin yasakladığı yanıltıcı etkiyi doğurmaktadır. Özellikle satım akitleri, müzayede benzeri satış ilişkileri ve güven esasına dayalı tevliye ve murâbaha işlemleri bakımından tüketicinin karar sürecini etkileyebilmektedir. Bu bakımdan karanlık tasarımlar, İslâm hukukunun tüketicinin iradesini korumaya yönelik tağrîr karşıtı yaklaşımıyla doğrudan çatışan çağdaş uygulamalar olarak değerlendirilmeye elverişlidir.

4.2. Tedlîs Çerçevesinde Karanlık Tasarımlar

Tedlîs, İslâm hukukunda, bir tarafın karşı tarafı aldatmak amacıyla sözleşmeye konu olan mal veya hizmete ilişkin önemli bir bilgiyi gizlemesidir.⁶⁶ Tedlîsin ayırt edici yönü, muhatabın yanlış bir kanaate sürüklenmesinin, bilinçli ve aktif bir gizleme veya örtme davranışına dayanmasıdır. Bu

⁶² Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "İmân", 164; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Büyü", 74 (No. 1315).

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Büyü", 64 (No. 2148); Müslim, "Büyü", 11.

⁶⁴ Mustafa Ahmed ez-Zerka, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî şevbihi'l-cedîd: el-Medhalu'l-fikhiyyu'l-'âm* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1967), 1/379.

⁶⁵ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/48, 49; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 3/231; Arı, "Fıkhi Açısından Sözleşmelerde Karşı Tarafı Yanıltma(Hile)", 261.

⁶⁶ Muhammed Emin İbn Âbidin, *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr* (Mısır: Matbaat-u Bulak, 1299), 7/230; Heyet, "Hadiâ", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1990), 19/32; Bünyamin Erul, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262; Günay, "Tağrîr", 39/375; Erdoğan, *Terimler Sözlüğü*, 556.

bakımdan tedlîs, tüketicinin karar verme sürecine doğrudan müdahale eden ve bilgilendirilmiş rıza ilkesini zedeleyen bir yöntem olarak değerlendirilmiştir.

Klasik fıkıh literatüründe tedlîs, yalnızca açık yalan beyanlarla sınırlı görülmemiş, satıcının sözleşmeye konu mala ilişkin karşı tarafın kararını etkileyebilecek bazı hususları kasten gizlemesi de tedlîs kapsamında değerlendirilmiştir. Bu tür davranışlar, alıcının mal hakkında gerçeğe aykırı veya eksik bir kanaate ulaşmasına neden olması hâlinde “hıyârü’t-tedlîs” olarak ifade edilen muhayyerlik hakkını gündeme getirebilmektedir.⁶⁷ Fakihlerin çoğunluğu, özellikle ayıbın gizlenmesi veya malın olduğundan farklı gösterilmesi gibi durumlarda, aldatılan tarafa akdi sürdürme yahut feshetme yönünde seçim hakkı tanımışlardır.⁶⁸ Mâlikî mezhebinde ise kusurun ağırlığına bakılmaksızın, bilginin gizlenmiş olmasının tek başına bu muhayyerliği doğuracağı kabul edilmiştir.⁶⁹ Bu yönüyle tedlîs, tüketicinin karar sürecini yanıltıcı müdahalelerle etkilemeye yönelik davranışların hukuki sonuç doğurabileceğini göstermektedir.

Tedlîsin bu şekilde geniş yorumlanması, İslâm hukukunda tüketicinin korunmasına verilen önemi açıkça ortaya koymaktadır. Zira tüketicinin kararını etkileyebilecek bilginin gizlenmesi, yalnızca bireysel bir ahlâk ihlâli olarak değil, sözleşmenin meşruiyetini doğrudan etkileyen hukuki bir sorun olarak ele alınmıştır. Bu nedenle tedlîs, akdin geçerliliğini mutlak surette ortadan kaldırmaya da tüketici lehine muhayyerlik sonucu doğurabilen hukuka aykırı bir davranış olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede dijital arayüzlerde bilginin gizlenmesi, küçük puntolarla sunulması, karmaşık bağlantılar arasına saklanması veya işlem sürecinin ilerleyen aşamalarına ertelenmesi suretiyle tüketicinin karar ortamının manipüle edilmesi, İslâm hukukunda tedlîs kapsamında yasaklanan davranışlarla fonksiyonel açıdan büyük ölçüde örtüşmektedir. Karanlık tasarımlar aracılığıyla tüketicinin sözleşmeye konu işlem hakkında tam ve sağlıklı bilgiye ulaşmasının engellenmesi, biçimsel olarak modern tekniklere dayanmakla birlikte, öz itibarıyla klasik fıkıhta yasaklanan tedlîs fiillerinin güncel ve dijital görünümünü oluşturmaktadır.

4.3. Gabn Çerçevesinde Karanlık Tasarımlar

Gabn, İslâm hukukunda iki taraflı akidlerdeki karşılıkların değer yönünden aşırı dengesizliğini ifade eden bir kavramdır.⁷⁰ Klasik doktrinde gabn-i yesîr ve gabn-i fâhiş olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Gabn-i yesîr, örf ve teamüller çerçevesinde tolere edilebilir görülen ve genellikle bilirkişinin takdir ettiği değer aralığı içerisinde kalan fiyat farklılıklarını ifade etmektedir. Bu tür gabn, piyasa şartlarının doğal sonucu olarak değerlendirilmekte ve kural olarak sözleşmeye müdahale sebebi sayılmamaktadır.⁷¹ Buna karşılık gabn-i fâhiş, bilirkişinin belirlediği makul değer sınırlarını aşan ve taraflar arasındaki edim dengesini açık biçimde bozan aşırı nispetsizlik hâllerini ifade etmektedir.⁷² *Mecelle*’de gabn-i fâhiş, somut oranlar üzerinden tanımlanmış ve ticari mallarda yirmide bir, hayvanlarda onda bir, taşınmazlarda beşte bir, parada ise kırkta bir veya daha fazla oranda aldanma gabn-i fâhiş olarak kabul edilmiştir.⁷³ Bu oranlar, aşırı dengesizliğin objektif ölçütlerle tespit edilmesine imkân tanımayı amaçlamaktadır.

⁶⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 6/66; Abdusselam Arı, “Fıkhi Açısından Sözleşmelerde Karşı Tarafı Yanıltma(Hile)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 261.

⁶⁸ Şemsuddin Muhammed b. el-Hâtip eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma ‘rifeti me’âni’l-elfâzi’l-Minhâc* (Beyrût: Daru’l-Mâ’rife, 2010), 2/51; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî İbn-i Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dârü’l-Fikr, 1992), 4/263; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dar’ül Marife, 1989), 15/76; Zerkâ, *el-Medhal*, 1/459-469; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 2/144-145; Arı, “Fıkhi Açısından Sözleşmelerde Karşı Tarafı Yanıltma(Hile)”, 261.

⁶⁹ Bilmen, *Kamus*, 6/67.

⁷⁰ Ali Bardakoğlu, “Gabn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/268; Erdoğan, “Gabn”, *Terimler Sözlüğü*, 151.

⁷¹ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ud El-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fî tertibi’s-şerâ’i’* (Mısır: Matbaatu’l-Cemâliyye, 1910), 6/30.

⁷² Ebî Bekr El-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mübtedî* (Beyrût: Dârü’l-Erkam b. Ebi’l Erkam, ts.), 3/146; Kâsânî, *Bedâ’i*, 6/30.

⁷³ *Mecelle*, md. 165.

Klasik fıkıh doktrinde gabn, çoğu zaman aldatma unsuru ile birlikte ele alınmış ve özellikle gabn-i fâhiş hâllerinde tüketicinin korunmasına öncelik verilmiştir. Zira gabn, salt matematiksel bir fiyat farkından ibaret olmayıp, tüketicinin karar verme sürecinin sağlıklı biçimde oluşup oluşmadığıyla yakından ilişkilidir. Bu sebeple fakihler, gabnin tağrîr veya tedlîs ile birleştiği durumlarda, alıcıya sözleşmeyi feshetme veya sürdürme konusunda muhayyerlik tanınması gerektiğini kabul etmişlerdir.⁷⁴ Böylece gabn, tüketicinin yalnızca ekonomik olarak değil, aynı zamanda irade serbestliği bakımından da korunmasını amaçlayan bir kavram hâline gelmiştir.

Modern dijital piyasalarda kullanılan karanlık tasarım uygulamaları, gabn yasağının hedef aldığı bu denge anlayışını zedeleyen yeni görünüm biçimleri ortaya çıkarmaktadır. Özellikle sahte indirimler, gerçekte mevcut olmayan fiyat avantajlarının varmış gibi sunulması, karşılaştırmalı fiyat bilgilerinin yanıltıcı biçimde düzenlenmesi veya gerçek maliyetin işlem sürecinin ilerleyen aşamalarında ortaya çıkarılması, tüketicinin mal veya hizmete gerçekte olduğundan daha yüksek bir değer atfetmesine yol açabilmektedir. Bu tür uygulamalar, tüketicide yapay bir avantaj algısı oluşturarak, normal şartlar altında kabul etmeyeceği bir bedelle sözleşmeye taraf olmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda gizli maliyetler, damla fiyatlandırması (*drip pricing*)⁷⁵ uygulamaları ve yanıltıcı indirim mekanizmaları, fonksiyonel açıdan gabn kavramıyla yakından ilişkilidir. Gizli ücretlendirme uygulamaları yalnızca klasik satım (bey') akitlerinde değil, maliyet unsurunun güven esasına dayalı olarak önem taşıdığı murâbaha satışlarında ve dijital hizmet sunumuna dayalı icâre benzeri sözleşmelerde de taraf iradesini etkileyebilmektedir. Tüketici, sözleşmenin başında sunulan fiyat bilgisine güvenerek işlem yapmakta ancak zorunlu ek ücretlerin daha sonra ortaya çıkması sebebiyle, başlangıçta öngördüğünden çok daha ağır bir edim yükü altına girmektedir. Tüketicinin sözleşme kurulurken gerçek maliyeti tam olarak öngörememesi ve yönlendirici arayüzler sebebiyle eksik bilgiye dayalı irade açıklamasında bulunması, taraflar arasındaki ekonomik dengeyi bozabilmektedir. Bu yönüyle karanlık tasarım uygulamaları, İslâm hukukunda gabn yasağının engellemeyi amaçladığı aşırı ve hakkaniyete aykırı menfaat dengesizliklerine zemin hazırlayabilmektedir.

4.4. Neceş Çerçevesinde Karanlık Tasarımlar

Neceş, bir mal veya hizmete yönelik gerçek bir satın alma iradesi bulunmaksızın, başkalarını yanıltmak amacıyla talep veya değer algısı oluşturmayı ifade eden yasaklı bir davranıştır. Klasik fıkıh literatüründe neceş, özellikle fiyatın veya talebin olduğundan fazla gösterilmesi suretiyle alıcının yanlış bir kanaate sürüklenmesini hedef alan bir aldatma biçimi olarak değerlendirilmiştir.⁷⁶ Bu yönüyle neceş, tüketicinin karar verme sürecini doğrudan etkileyen ve irade özgürlüğünü zedeleyen fiiller arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber de “Neceş yapmayınız”⁷⁷ buyurmuştur. İslâm hukukçuları da neceşin caiz olmadığı noktasında ittifak etmiş ve neceşten zarar gören tarafın sözleşmeyi feshedebilme hakkının olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁸

Neceş yasağının temelinde, piyasa ilişkilerinde dürüstlük ve güven ilkesinin korunması amacı yatmaktadır. Zira bir mal veya hizmete yönelik yapay talep izlenimi oluşturulması, alıcının piyasadaki gerçek durumu doğru biçimde değerlendirmesini engellemekte ve onu normal şartlar altında kabul etmeyeceği bir sözleşmeye yönlendirebilmektedir. Bu nedenle İslâm hukukunda neceş, yalnızca alıcıyı bireysel olarak zarara uğratan bir davranış olarak değil, aynı zamanda piyasa düzenini bozan ve toplumsal güveni zedeleyen hukuka aykırı bir fiil olarak görülmüştür.

Modern dijital piyasalarda kullanılan bazı karanlık tasarım uygulamaları, fonksiyonel açıdan neceş yasağının hedef aldığı davranışlarla büyük ölçüde örtüşmektedir. Özellikle çevrimiçi platformlarda “çok sayıda kişinin bu ürünü görüntülediği”, “binlerce kişinin sepetine eklediği” veya “en çok tercih

⁷⁴ Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râîḳṣerḥu Kenzi'd-daḳâik* (Mısır: Matbaatü'l-İlmiyye, 1311), 6/125; Eminefendizâde Küçük Ali Haydâr Efendi, *Dürrü'l-hükkâm serḥu Mecelleti'l-ahkam* (İstanbul: Matbaa-i Ebûzziya, 1912), 1/588; İbn Âbidin, *Reddu'l-muḥtâr*, 7/363.

⁷⁵ Ek maliyetlerin gizlenerek ürünün fiyatında gösterilmemesi şeklindeki uygulamadır.

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâ'i*, 5/233.

⁷⁷ Müslim, "Büyü", 13; Buhârî, "Büyü", 58 (No: 2140).

⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/206; Cengiz Kallek, “Müzayede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/236.

edilen ürün” gibi ifadelerle oluşturulan yapay popülerlik algısı, tüketicide gerçek dışı bir talep izlenimi meydana getirebilmektedir. Bu tür uygulamalarda, söz konusu bilgilerin doğruluğu kullanıcı tarafından denetlenememekte dolayısıyla tüketici, başkalarının tercihlerine atıfla yönlendirilen bir karar ortamında sözleşmeye taraf olmaktadır. Bu bağlamda sahte sosyal kanıt olarak adlandırılan karanlık tasarım türleri, neceş kavramı ile yakından ilişkilidir. Gerçekte var olmayan kullanıcı yorumları, abartılı değerlendirme puanları veya manipüle edilmiş istatistikler aracılığıyla bir mal veya hizmete yönelik talebin yüksek olduğu izleniminin yaratılması, tüketicinin serbest iradesini zayıflatan bir etki doğurmaktadır. İslâm hukuku bakımından bu tür uygulamalar, neceş yoluyla aldatma yasağının dijital ve çağdaş görünüm biçimleri olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte dijital ortamlarda neceşin etkisi, bazen rahatsız edici ısrar şeklindeki karanlık tasarım teknikleriyle güçlendirilmektedir. Kullanıcıya, belirli bir ürün veya hizmetin başkaları tarafından yoğun biçimde tercih edildiğini ima eden bildirimlerin, uyarıların veya açılır pencerelerin tekrar eden şekilde sunulması, tüketici üzerinde süreklilik arz eden bir psikolojik baskı oluşturmaktadır. Gerçekte talep düzeyi belirsiz veya sınırlı olan bir ürünün, arayüz yoluyla sürekli gündemde tutulması, klasik neceşte olduğu gibi tüketicide “kaçırma” ve “geri kalma” endişesini tetiklemektedir. Bu yönüyle rahatsız edici ısrar, neceşin doğrudan fiyat artırımı içermeyen, ancak talep algısını sürekli diri tutarak iradeyi zayıflatan dijital bir görünümü olarak değerlendirilmelidir.

Neceş çerçevesinde karanlık tasarımların değerlendirilmesinde dikkat çekici bir husus da yanıltmanın çoğu zaman dolaylı ve örtük biçimde gerçekleştirilmesidir. Tüketici, doğrudan yanlış bir bilgiyle karşılaşmasa dahi başkalarının davranışlarına atıfla oluşturulan yönlendirici bir algı sebebiyle karar vermektedir. Bu durum, aldatmanın açık yalan şeklinde değil, karar ortamının manipülasyonu yoluyla gerçekleştiğini göstermektedir. İslâm hukukunda neceşin yasaklanmasının temel gerekçesi de tam olarak bu noktada ortaya çıkmakta ve alıcının, piyasadaki gerçek durumu doğru biçimde değerlendirme imkânının ortadan kaldırılması hukuken sakıncalı kabul edilmektedir.

4.5. Ta‘zîr Çerçevesinde Karanlık Tasarımlar

Ta‘zîr suçları, hakkında naslarla belirlenmiş sabit bir ceza bulunmayan ancak kamu düzenini, kişi haklarını veya toplumsal güveni ihlal eden hukuka aykırı fiilleri ifade etmektedir. Bu suçlarda uygulanacak yaptırımın türü ve miktarı, fiilin niteliği, meydana getirdiği zarar ve failin durumu dikkate alınarak hâkimin veya kamu otoritesinin takdirine bırakılmıştır.⁷⁹ Bu yönüyle ta‘zîr sistemi, değişen toplumsal şartlar karşısında ortaya çıkan yeni hile ve manipülasyon biçimlerine müdahale edilmesini mümkün kılan esnek bir yaptırım alanı oluşturmaktadır.

Karanlık tasarımlar, kullanıcının iradesini sakatlayan ve onu aldatan eylemler barındırmasından ötürü İslâm ve Osmanlı ceza hukuku sistematiği içerisinde, ta‘zîr cezası kapsamında değerlendirilmelidir. Zira İslâm hukukunda ticari ilişkilerde dürüstlük, açıklık ve tarafların bilinçli rızası temel esaslar arasında kabul edilmektedir.⁸⁰ Buna aykırı hareket eden ve Hile yaparak karşı tarafı aldatan kişilere ta‘zîr cezası verileceği konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği bulunmaktadır.⁸¹

Nitekim Osmanlı ceza hukuku uygulamalarında da aldatma ve hile fiillerinin ta‘zîr suçları kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Özellikle ölçü ve tartıda hile yapılması, tüketicinin yanıltılması, sahte belge düzenlenmesi, ekonomik güvenin zedelenmesi ve ticari hayatta güven ilişkisini ortadan kaldıran uygulamalar hakkında farklı ta‘zîr yaptırımları uygulanmıştır. Örneğin, Osmanlı uygulamasında eksik gramajlı ekmek üretenlere para, dayak ve hapis cezası verildiği görülmektedir.⁸² Benzer şekilde günümüzde dijital ticaret ortamında kullanılan karanlık tasarım

⁷⁹ Tuncay Başoğlu, “Ta‘zîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/198; Mehmet Koç, “Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (Haziran 2019), 125; Bilmen, *Kamus*, 3/24.

⁸⁰ en-Nisâ 4/29.

⁸¹ Heyet, “Ta‘zîr”, *el-Mevsû‘atü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1988), 12/256; Saffet Köse, “Hile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/29.

⁸² *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927/1513-1521)*, haz. Bilgin Aydın-Ekrem Tak, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, 147; Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku II: Özel Hükümler* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018), 611; Koç, “Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları”, 129.

uygulamaları da tüketicinin gerçek maliyet, ürün niteliği veya sözleşme şartları konusunda eksik ya da yönlendirici bilgiye maruz kalmasına yol açabilmektedir. Özellikle gizli ücretlendirme, sahte indirim algısı oluşturma ve tüketiciiyi istemediği tercihlere yönlendiren arayüz tasarımları, klasik dönemde ölçü ve tartıda hile yapılmasına benzer şekilde ekonomik karar sürecinin manipülasyonu sonucunu doğurmaktadır. Bu yönüyle karanlık tasarımlar, İslâm hukukunda piyasa güvenini ve dürüst ticari ilişkiyi korumayı amaçlayan ta'zîr anlayışı kapsamında değerlendirilmeye elverişli görünmektedir.

Diğer bir örnekte ise, “düşük fiyata kaliteli cam yapacağını” söyleyerek halkı aldatan ve gerçekte kalitesiz ürün üreten bir ustanın şikâyet üzerine tembih edildiği görülmektedir.⁸³ Bu örnekte, tüketicinin ekonomik kararının gerçeğe aykırı kalite ve fiyat algısı üzerinden şekillendirilmesi söz konusudur. Modern dijital piyasalarda kullanılan “indirim algısı oluşturma”, “gerçek dışı avantaj sunma” veya “tüketiciiyi yanıltıcı güven hissi meydana getirme” şeklindeki karanlık tasarım uygulamaları da benzer biçimde karşı tarafın karar sürecini manipüle etmektedir. Bu yönüyle klasik dönemdeki hile ve aldatma örnekleri ile günümüz dijital manipülasyon teknikleri arasında amaç bakımından önemli bir benzerlik bulunduğu söylenebilir.

Sonuç

Türk hukuku bakımından karanlık tasarımlar, açık bir kavramsal tanıma kavuşturulmamış olmakla birlikte, TKHK ve TRHTUY çerçevesinde dolaylı biçimde düzenlenmektedir. Özellikle haksız ticari uygulama yasağı, aldatıcı ve saldırgan ticari uygulamalara ilişkin hükümler ile Reklam Kurulu uygulamaları, karanlık tasarımlarla mücadelede temel normatif zemini oluşturmaktadır. Türk hukukunda benimsenen yaklaşım, tüketicinin ekonomik davranışının bozulmasını veya bozulma ihtimalini esas almaktadır. Bu yönüyle karanlık tasarımları haksız ticari uygulamaların özel ve dijital bir görünümü olarak değerlendirmeye elverişli bir yapı sunmaktadır. Ancak mevcut düzenlemelerin büyük ölçüde geleneksel reklam ve ticari uygulamalar mantığına dayanması, karanlık tasarımların teknik ve psikolojik boyutlarını doğrudan hedef alan özel hükümlerin eksikliğini de ortaya koymaktadır. Çalışmada ayrıca karanlık tasarımların yalnızca özel hukuk ilişkileri bakımından değil, yaptırımlar açısından da değerlendirilmesi gerektiği ortaya konulmuştur. Türk hukukunda Reklam Kurulu tarafından uygulanan idari yaptırımlar, tüketici güveninin ve dürüst rekabet düzeninin korunmasını amaçlamaktadır.

İslâm hukuku bakımından ise karanlık tasarımlar, öz itibarıyla klasik fıkıh doktrininde yasaklanan pek çok davranışla örtüşmektedir. Tağrîr, tedlîs, gabn ve neceş gibi kurumlar, tüketicinin aldatılması, bilginin gizlenmesi, fiyat dengesinin bozulması ve yapay talep oluşturulması suretiyle iradenin sakatlanmasını konu edinmektedir. Bu kavramlar çerçevesinde geliştirilen doktrin, ticari ilişkilerde dürüstlük, açıklık ve karşılıklı rızaya dayalı dengeyi esas almakta; tüketicinin iradesinin manipüle edilmesini ahlâkî ve hukukî bakımdan kabul edilemez görmektedir. Özellikle bilginin gizlenmesi, yanıltıcı sunum ve yapay fiyat algısı oluşturulması, İslâm hukukunda yalnızca akdın sıhhatini değil, kazancın meşruiyetini de etkileyen ciddi ihlaller olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca, İslâm hukukunda ticari hayatta güven ilişkisini zedeleyen ve tüketiciiyi sistematik biçimde yanıltan uygulamaların ta'zîr kapsamında değerlendirildiği görülmektedir.

Her iki hukuk sistemi birlikte değerlendirildiğinde, karanlık tasarımlara karşı koruma amacının ortak olduğu, ancak kullanılan araçların ve kavramsal çerçevenin farklılaştığı görülmektedir. Türk hukuku daha çok sonuç odaklı, yani tüketicinin ekonomik davranışının bozulup bozulmadığına odaklanan bir yaklaşım benimserken; İslâm hukuku, niyet, dürüstlük ve bilgilendirme yükümlülüğünü merkeze alan daha normatif ve ahlâk temelli bir koruma anlayışı sunmaktadır. Bu yönüyle İslâm hukuku, karanlık tasarımlarla mücadelede yalnızca hukuki değil, aynı zamanda etik bir referans çerçevesi de sağlamaktadır.

Sonuç olarak, karanlık tasarımlar modern dijital ticaretin ortaya çıkardığı yeni bir sorun alanı olmakla birlikte, tüketicinin korunmasına ilişkin temel ilkeler bakımından ne Türk hukuku ne de İslâm hukuku açısından tamamen yabancı bir olgu değildir. Türk hukukunda mevcut düzenlemelerin dijital arayüzlere özgü manipülasyon tekniklerini daha açık biçimde kapsayacak şekilde

⁸³ Avcı, *Osmanlı Ceza*, 544.

geliştirilmesi; İslâm hukukunda ise klasik doktrinin güncel dijital uygulamalarla ilişkilendirilerek yeniden yorumlanması, tüketicinin irade özgürlüğünün korunması bakımından önem arz etmektedir. Bu çerçevede çalışma, karanlık tasarımların yalnızca teknik bir tasarım problemi değil, aynı zamanda hukukî ve ahlâkî bir mesele olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

- Ali Haydâr Efendi, Eminefendizâde Küçük. *Dürerü'l-hükkâm serhu Mecelleti'l-ahkam*. İstanbul: Matbaa-i Ebûzziya, 1912.
- Altınar Yolcu, Fatma Zeynep. “Tüketicinin Korunması Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Bu Gelişimin Türk Hukukuna Yansıması”. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 24/2 (2018), 1111–1124.
- Arı, Abdusselam. “Fıkhi Açısından Sözleşmelerde Karşı Tarafı Yanıltma(Hile)”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 247–261.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Ceza Hukuku II: Özel Hükümler*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.
- Banu, Güler, Reklam Kurulu 2024 Raporu, T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu, 2024. https://ticaret.gov.tr/data/67a4be8e13b87622acec68ee/REKLAM%20KURULU%202024_YILI_RAPORU.pdf
- Bardakoğlu, Ali. “Gabn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/268–273. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Baroni, Luiz Adolpho - Pereira, Roberto. “Deceptive Patterns under a Sociotechnical View”. *IHC '24: Proceedings of the XXIII Brazilian Symposium on Human Factors in Computing Systems* 42 (2024), 1–13. <https://doi.org/10.1145/3702038.3702081>
- Başoğlu, Tuncay. “Ta‘zîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bektaş, İbrahim - Pektaş, İrem Betül. “Karanlık Tasarımlar: Hukuki Çerçeve ve Reklam Kurulu Uygulaması”. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 31/1 (2025), 753–783. <https://doi.org/10.33433/maruhad.1696331>
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Brignull, Harry. "Part 1: Diving into the world of deception". *Deceptive.Design*. Erişim 3 Aralık 2025. <https://www.deceptive.design/book/contents/part-1>
- Brignull, Harry. “Chapter 16: Misdirection”. *Deceptive.Design*. Erişim 7 Aralık 2025. <https://www.deceptive.design/book/contents/chapter-16>
- Brignull, Harry. “Chapter 17: Social Proff”. *Deceptive.Design*. Erişim 7 Aralık 2025. <https://www.deceptive.design/book/contents/chapter-17>
- Brignull, Harry. “Chapter 15: Urgency”. *Deceptive.Design*. Erişim 7 Aralık 2025. <https://www.deceptive.design/book/contents/chapter-15>
- Brignull, Harry. “Chapter 18: Scarcity”. *Deceptive.Design*. Erişim 7 Aralık 2025. <https://www.deceptive.design/book/contents/chapter-18>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi ‘u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dârü Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Car, Polona – Cassetti, Filippo. *Regulating Dark Patterns in the EU: Towards Digital Fairness*, European Parliamentary Research Service (EPRS). Brussels, 2025.
- Ceylan, Ebru. “Tüketici Hukukunda Haksız Ticari Uygulamalar ve Uygulama Örnekleri”. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 15 (2020), 123–147. <https://doi.org/10.18771/mdergi.757341>
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuki Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Erul, Bünyamin. “Tedlîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/262–264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- European Commission (EC), *Communication from the Commission to the European Parliament and the Council: New Consumer Agenda – Strengthening Consumer Resilience for Sustainable Recovery*, COM(2020) 696 final, Brussels, 13 Kasım 2020, EUR-Lex, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52020DC0696>.
- Gray, Colin M. vd. “The Dark (Patterns) Side of UX Design”. *CHI '18: Proceedings of the 2018 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems* 534 (2018), 1–14. <https://doi.org/10.1145/3173574.3174108>
- Güçlü, Yaşar. *İdari Para Cezaları ve Diğer İdari Yaptırımlar*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.

- Günay, Hacı Mehmet. “Tağrîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/375–376. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Heyet. “Hadiâ”. *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye*. 19/32-35. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1990.
- Heyet, “Ta‘zîr ”, *el-Mevsû‘atü’l-fikhiyye*. 12/254-287. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1988.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin. *Reddu’l-muhtâr ‘alâ’d-Durri’l-muhtâr* . 14 Cilt. Mısır: Matbaat-u Bulak, 1299.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Baḥru’r-râikşerḥu Kenzi’d-daḳâik*. 8 Cilt. Mısır: Matbaatü’l-İlmiyye, 1311.
- İbn Rüşd el-Hafid, Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1425/2004.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (919-927 / 1513-1521)*. haz. Bilgin Aydın - Ekrem Tak. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Kallek, Cengiz. “Müzayede”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/236–238. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ud. *Bedâi’us-Sanâi’ fi Tertibi’s-Şerâ’i* . 7 Cilt. Mısır: Matbaatu’l-Cemâliyye, 1910.
- Keleher, Maxwell vd. “How Well Do Experts Understand End-Users’ Perceptions of Manipulative Patterns?” *NordiCHI ’22: Nordic Human-Computer Interaction Conference 52* (2022), 1–21. <https://doi.org/10.1145/3546155.3546656>
- Koç, Mehmet. “Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (Haziran 2019), 119-139. <https://doi.org/10.30627/cuilah.522363>
- Kocyigit, Emre vd. “DeceptiLens: an Approach supporting Transparency in Deceptive Pattern Detection based on a Multimodal Large Language Model”. *FACCT ’25: Proceedings of the 2025 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, 1942–1959. <https://doi.org/10.1145/3715275.3732129>
- Kollmer, Tim - Eckhardt, Andreas. “Dark Patterns”. *Business & Information Systems Engineering* 65/2 (2023), 201–208. <https://doi.org/10.1007/s12599-022-00783-7>
- Korkmaz, Alperen - Sönmez, Taner. “Türk Hukukunda Karanlık Tasarımlar (Dark Patterns)”. *Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 15/1 (2025), 669–697. <https://doi.org/10.54704/akdhfd.1666577>
- Koyuncu, Alper Çağlar. *Tüketici Hukuku Çerçevesinde Haksız Ticari Uygulamalar*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2022.
- Köse, Saffet. “Hile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mathur, Arunesh vd. “Dark Patterns at Scale: Findings from a Crawl of 11K Shopping Websites”. *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction 3/CSCW* (2019), 1–32. <https://doi.org/10.1145/3359183>
- Merğînânî, Ebî Bekr. Ebî Bekr El-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti’l-mübtedî* . 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Erkam b. Ebi’l Erkam, ts.
- Müslim, Ebü’l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-’Arabî, ts.
- OECD, Organisation for Economic Co-operation and Development. *Dark Commercial Patterns*, OECD Digital Economy Papers, No. 336. Paris: OECD Publishing, 2022. https://www.oecd.org/content/dam/oecd/en/publications/reports/2022/10/dark-commercial-patterns_9f6169cd/44f5e846-en.pdf
- Oruç, Nilay Buse. “Çevrimiçi Ortamda Tüketicinin Korunması: Karanlık Ticari Tasarımlar Bakımından Türk Hukukunun Değerlendirilmesi”. *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 5/2 (2025), 667–704. <https://doi.org/10.59909/khm.05.02.008>

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dar'ül Marife, 1. Basım., 1989.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b. el-Hâtip. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrût: Daru'l-Mâ'rife, 2010.
- T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu Başkanlığı, *336 Sayılı Reklam Kurulu Toplantısı Basın Bülteni* (08 Ağustos 2023). <https://ticaret.gov.tr/tuketici/ticari-reklamlar/reklam-kurulu-kararlari>
- T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu Başkanlığı, *343 Sayılı Reklam Kurulu Toplantısı Basın Bülteni* (12 Mart 2024). https://ticaret.gov.tr/data/5d1c9edd13b87615344cd4c8/_343_Reklam_Kurulu_Basin_Bulteni.pdf
- T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu Başkanlığı, *351 Sayılı Reklam Kurulu Toplantısı Basın Bülteni* (12 Kasım 2024). https://ticaret.gov.tr/data/5d1c9edd13b87615344cd4c8/_351_Bas%C4%B1n%20B%C3%BClteni.pdf
- T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu Başkanlığı. *360 Sayılı Reklam Kurulu Toplantısı Basın Bülteni* (Ağustos 2025). https://ticaret.gov.tr/data/5d1c9edd13b87615344cd4c8/_360_Reklam_Kurulu_Basin_Bulteni.pdf
- T.C. Ticaret Bakanlığı Reklam Kurulu Başkanlığı. *361 Sayılı Reklam Kurulu Toplantısı Basın Bülteni* (Eylül 2025). https://ticaret.gov.tr/data/5d1c9edd13b87615344cd4c8/_361_Reklam_Kurulu_Basin_Bulteni.pdf
- TKHK, Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun (Kanun No. 6502). *Resmî Gazete* 28835 (28 Kasım 2013). Erişim 31 Aralık 2025. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.6502.pdf>
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- TRHTUY, Ticari Reklam ve Haksız Ticari Uygulamalar Yönetmeliği (TRHTUY). *Resmî Gazete* 29232 (10 Ocak 2015). Erişim 31 Aralık 2025. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/01/20150110-5.htm>
- Zerka, Mustafa Ahmed. *el-Fıkhi'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd: el-Medhalu'l-fikhiyyu'l-'âm*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1967.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Doctrinal Comparison of the Mu'tazila and the Murji'a

Yunus Eraslan^{1,a,*}

¹ Kilis 7Aralık University, Faculty of Theology, Department of Kalām, Kilis/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 29/04/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

This article seeks to provide a doctrinal comparison of the Mu'tazila and the Murji'a, two theological schools that emerged in the early Islamic period. Although the historical perspective has been shaped by the view that the two schools of thought stand in opposition to one another, it becomes evident that, at the doctrinal level, this perception is confined to specific issues. In this context, while they diverged on certain matters, they also exhibited similarities on others. Although these similarities do not necessarily imply a direct organic link or interaction between the two sects, the outcomes of the solutions they proposed for similar problems within the same historical conjuncture remain significant. During the early period, when sects had not yet acquired fully institutionalized structures, the Mu'tazila possessed a broader sphere of intellectual interaction, which led to occasional intersections between the trajectories of the two schools. While the Mu'tazila and the Murji'a clearly diverged on issues related to faith, it may be argued that a degree of permeability existed between them in other areas. Accordingly, this article reaches its conclusions through a separate examination of the principal issues on which the two schools converged and diverged. Whereas the classical literature approaches the subject within a similar framework, modern scholarship has likewise not undertaken a direct and holistic comparison of these two schools of thought. Although the traditional approach has generally regarded the Mu'tazila and the Murji'a as two opposing creedal formations, this study argues that such divergence represents only one dimension of historical reality. In this regard, the aim of the research is to analyze jointly the ways in which both formations positioned themselves vis-à-vis Khārijite thought and the functions they assumed within the religious and political atmosphere of the Umayyad period. Methodologically, a comparative approach has been adopted through a combined evaluation of classical sources and modern scholarship. In both classical and modern literature, the Mu'tazila and the Murji'a have generally been examined through the lens of opposition, without the development of a more holistic perspective. As primary sources, this study draws not only on Ash'arite heresiographical works but also on Mu'tazilite *ṭabaqāt* literature and general biographical compendia. In addition, alternative assessments by Western scholars such as van Ess and Watt, together with local studies centered on individuals and sects, have enriched the analysis. The study demonstrates that the Mu'tazila initially emerged as a reaction to the rigid stance of Khārijism, yet in terms of practical implications displayed affinities with the Murji'a. Although the two schools developed distinct solutions regarding faith and sin, they exhibited similar approaches in areas such as divine unity (*tawḥīd*), justice, and social reconciliation. Accordingly, it is concluded that the Mu'tazila and the Murji'a were historically shaped by similar motivations centered on social unity, justice, and moral responsibility, and that these two orientations developed in the early period not through sharp antagonism, but rather within a framework of mutual interaction. Since both formations were products of a religio-intellectual outlook characterized by a *mawālī*-oriented, rationalist, and critical distance from Umayyad politics, they diverged historically while also converging on common ground within Islamic thought.

Keywords: Kalām; Mu'tazila; Murji'a; Ḥanafism; Tawḥīd; Īmān.

Doktrinel Açidan Mu‘tezile ile Mürcie’nin Karşılaştırılması

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 29/04/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu makale erken dönemde ortaya çıkan Mu‘tezile ve Mürcie kelâm okullarını doktrinel açıdan karşılaştırmaya çalışmaktadır. Tarihsel bakış açısı her iki düşünce okulunun birbirlerine muhalif olduğu yönünde şekillense de meselenin doktrinel yönünde bu algının belli konularla sınırlı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bazı konularda ayrışırken başka konularda da benzerlik içine girmişlerdir. Her ne kadar benzerliklerden yola çıkarak iki mezhep arasında doğrudan organik bir bağ ve etkileşimin olduğu ileri sürülme de aynı konjonktürde benzer problemler için sunulan çözüm önerilerinin sonuçları kıymetlidir. Mezheplerin henüz kurumsal bir yapı arz etmediği erken dönemde, Mu‘tezile daha geniş bir entelektüel etkileşim alanına sahip olduğundan her iki mezhebin yolları zaman zaman kesişmiştir. Mu‘tezile ile Mürcie imana dair konularda birbirinden açık bir şekilde ayrışırken, diğer konularda iki mezhep arasında geçişkenliğin olduğu söylenebilir. Bu çerçevede makalede her iki mezhebin benzeştikleri ve ayrıştıkları konu başlıkları ayrı ayrı ele alınarak bir sonuca gidilecektir. Konuyla ilgili olarak klasik literatür aynı düzlemde ilerlerken, modern çalışmalar da iki düşünce okulunu doğrudan bütüncül bir şekilde karşılaştırmamıştır. Geleneksel yaklaşım Mu‘tezile ve Mürcie mezheplerini birbirine zıt iki akide formu olarak değerlendirse de bu çalışma, söz konusu ayrışmanın tarihsel gerçekliğin yalnızca bir yönünü temsil ettiğini ileri sürmektedir. Buna göre araştırmanın amacı, her iki oluşumun Hâricî düşünceye karşı konumlanış biçimlerini ve Emevî dönemi dinî-siyasî atmosferinde üstlendikleri işlevleri birlikte analiz etmektir. Yöntem olarak klasik kaynaklar ile modern literatür birlikte değerlendirilerek karşılaştırmalı bir yaklaşım benimsenmiştir. Klasik ve modern literatürde Mu‘tezile ve Mürcie genellikle karşıtlık üzerinden ele alınmış, bütüncül bir yaklaşım geliştirilmemiştir. Kaynak olarak Eş’arî fırak eserlerinin yanında Mutezile tabakat türü eserler ve genel tabakat kitaplarından yararlanılmıştır. Bunun yanında van Ess ve Watt gibi batılı araştırmacıların alternatif değerlendirmeleri ile kişi ve fırka temelli yerli çalışmalar da konuya zenginlik katmıştır. Çalışma, Mu‘tezile’nin başlangıçta Hâricîliğin katı tutumuna bir tepki olarak doğduğunu, buna karşın pratik sonuçları bakımından Mürcie’ye yakınlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Her iki düşünce okulu da iman ve günah konularında farklı çözüm yolları geliştirmiş olsa da tevhîd, adalet ve toplumsal uzlaş gibi alanlarda benzer yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu münasebetle Mu‘tezile ve Mürcie mezheplerinin tarihsel süreçte toplumsal birlik, adalet ve sorumluluk ilkeleri etrafında benzer motivasyonlarla şekillendiği ve erken dönemde bu iki yönelimin keskin bir zıtlıktan ziyade karşılıklı etkileşim zemininde geliştiği sonucuna ulaşılmıştır. Zira her iki oluşum da mevâlî eksenli, akılcı ve Emevî siyasetine mesafeli bir din anlayışının ürünü olduğundan tarihsel süreçte ayrıştıkları kadar, İslam düşüncesinde ortak bir zeminde de buluşmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm; Mu‘tezile; Mürcie; Hanefilik; Tevhid; İman.

^a  yunus.eraslan.@kilis.edu.tr

 0000-0003-2439-1950

Citation / Atıf: Eraslan Yunus. “Doktrinel Açidan Mu‘tezile ile Mürcie’nin Karşılaştırılması”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 260-280. <https://doi.org/10.18505/cuid.1864272>

Giriş

İslam düşüncesinin erken dönemlerinde fikri çeşitlilik ve hareketlilik bölgelere göre yerel düzeyde bir görünüme sahiptir. Bu dönemde henüz merkezde siyasetin de desteğiyle ana akım haline gelip, diğer fırkaları etkisi altına alan bir yapılanmadan söz etmek mümkün değildir. Bu münasebetle fikrî farklılıkları, sahabe döneminde başlayıp Emeviler döneminde etkisini iyice arttıran siyasi ve sosyal gelişmelerin belirlediği söylenebilir. Buna bağlı olarak ilk ayrışmanın gelenekçi yapıyla yenilikçi ve akılcı yapı arasında gerçekleştiği görülmektedir. Bu ayrışmada belirleyici unsur yalnızca metodik tercihler olmayıp, arka planda sosyo-kültürel bir temelin varlığından da söz etmek gerekmektedir. Emeviler dönemi Kûfe ve Basra şehirlerinde ortaya çıkan Mu‘tezile ve Mürcie kelâm okulları da bu bağlamda değerlendirilebilecek hareketlerdendir. Mezhepler tarihi kaynaklarına bakıldığında genellikle birbirinin muhalifi gibi gösterilen Mu‘tezile ve Mürcie okulları, beslendiği sosyo-kültürel altyapı ile benimsediği dinî metodoloji bakımından aynı cenahta değerlendirilebilecek yapılardır. Erken dönemde fırkaların kurumsal bir yapı olarak ana akım haline gelmedikleri süreçte aralarındaki ilişki ve geçişkenliğin daha yoğun olduğu, ancak mezhep kimlik ve kriterlerinin belirgin hale gelmesiyle birlikte bu etkileşimin azalarak bloklaşmaya dönüştüğü görülmektedir. Dolayısıyla burada ilgi ve dikkatlerin yoğunlaştığı süreç, henüz merkezi ve ortodoksi yapılanmaların teşekkül etmediği erken dönemdir. Bu dönemde iki oluşum arasında doğrudan bir iletişim ve etkileşimin olup olmadığı kesin olmamakla birlikte tarihsel geri okumalarda sonuçları bakımından fikrî düzeyde bir karşılaştırma yapıldığında farklılıkların yanında benzerliklerden de bahsetmek mümkündür. Bunda kişi ve fırkaların sosyo-kültürel yapıları ile dini anlama ve yorumlamada gelenekçi yapının karşısında akılcı oluşumun içinde yer almaları etkili olmuştur. Her iki düşünce okulu da yöntem farklılığına rağmen bir taraftan ilk dönem olaylarının İslam düşüncesine miras bıraktığı meselelerde uzlaştırmacı bir tavır içine girerken, diğer taraftan da yeni müslüman olan toplumların İslam’a uyum sürecinde kolaylaştırıcı ve kuşatıcı bir rol üstlenmişlerdir. Dolayısıyla teorik açıdan birçok meselede uzlaşa ya da ayrışma içine girmiş olsalar da konsept olarak her iki düşünce okulunun da niyet ve amaç temelinde benzerlik gösterdiği söylenebilir. Makale, klasik ve modern literatürde genellikle karşıt mezhepler olarak ele alınan Mu‘tezile ve Mürcie’nin, erken dönem İslam tarihinde sanıldığı kadar keskin bir ayrışma içinde gelişmediğini ileri sürmektedir. Bu çalışma, klasik ve modern literatürde Mu‘tezile ve Mürcie kelâm okullarını doğrudan ve müstakil biçimde ele alan bir araştırmanın bulunmayışından hareketle, bu iki oluşum arasındaki doktrinel kesişimleri yeniden değerlendirmek gayesindedir. Bu çerçevede her iki yaklaşımın Hâricî düşünceye karşı konumlanışlarını ve Emevî dönemi dinî-siyasî bağlamdaki işlevlerini birlikte ele alarak, tarihsel-karşılaştırmalı bir yöntemle aralarındaki etkileşimi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada Eş‘arî fırak eserleri, Mu‘tezile tabakat literatürü ve genel tabakat kaynakları temel alınmış; ayrıca Batılı araştırmacıların değerlendirmeleri ile kişi ve fırka merkezli yerli çalışmalar analiz edilerek araştırma zenginleştirilmiştir. Josef van Ess ve W. Montgomery Watt gibi araştırmacıların çalışmaları konuya dolaylı temaslar sunarken, Joseph Givony’nin Mürcie’yi Hanefilik bağlamında ele alması önemli bir katkı sağlamıştır. Bunun yanında ulusal düzeyde kişi ve fırka temelli çalışmalar da konuyu kendi ilgi alanına bağlı olarak sınırlı biçimde incelemiştir. Bu durum, Mu‘tezile ve Mürcie ilişkilerinin erken dönemde ortaya koydukları fikirlerin kapsamlı biçimde ele alınmasını gerekli kılmıştır. Çalışmada, klasik fırak literatürü ile modern araştırmalar karşılaştırmalı olarak analiz edilmekte; Mu‘tezile ve Mürcie mezhepleri içerik ve bağlam analizi yöntemiyle değerlendirilmektedir. Araştırmanın temel amacı, literatürde çoğunlukla muhalif olarak sunulan bu iki düşünce okulunun fikrî yönünü henüz sistematikleşmemiş erken dönem safhalarındaki etkileşimlerini ve ortak yönlerini anokronizme düşmeden ortaya koymaktır. İnceleme, Mu‘tezile ve Mürcie ilişkisini teorik bağlamıyla sınırlandırmakta; bu iki okulu indirgemeci bir yaklaşımla özdeşleştirmekten kaçınarak, tarihsel süreçte muhalif kanatlarda şekillenen oluşumlar arasındaki etkileşim ve kesişim noktalarını görünür kılmayı hedeflemektedir. Sonuç olarak Mu‘tezile düşüncesinin Hâricîliğe tepki olarak doğmasına rağmen pratikte Mürcie’ye yakınlığı, her iki akidenin iman, günah, adalet ve toplumsal uzlaşa konularında benzer motivasyonlarla şekillendiği ve ortak bir düşünsel zemin paylaştığı savunulmaktadır.

1. Mu‘tezile ile Mürcie Arasında Benzerlik ve Uzlaşma Noktaları

1.1 Sosyo-Kültürel Altyapı

Mu‘tezile ve Mürcie’nin sosyo-kültürel altyapıları hakkında bilgi sahibi olmak için öncelikle ortaya çıktıkları coğrafyaya bakmak gerekmektedir. Zira erken dönemde ortaya çıkan hiçbir itikadi ve fikhî oluşum bağlı bulunduğu coğrafyadan bağımsız düşünülmeyeceği gibi ilgili olduğu coğrafyaya ait birçok unsuru da bünyesinde barındırmıştır. Mürcie Kûfe, Mu‘tezile ise Basra merkezli olup, mevâlînin çoğunlukta olduğu yerlerde ortaya çıkmışlardır. Kufe’de Mürcie’ye, Basra’da Mu‘tezile’ye öncülük eden isimlerin çoğunluğu mevâlî kökenli isimlerden oluşmaktadır.¹ Ayrıca mevâlînin reaksiyonuyla Araplarla aynı haklara sahip olmak için Emevi karşıtı hareketlerin Kûfe ve Basra merkezli olması rastlantı değildir.²

Erken dönemde Kûfe’nin sosyal yapısı; nüfusun yarısından fazlasını oluşturan mevâlî, arap savaşılar ve kabile üyeleri, arap aristokratlar ve zimmilerden müteşekkildir.³ Mevâlî nüfusu çok olmakla birlikte bu sayının hangi oranda ırcâ hareketine yöneldiğini tespit etmek mümkün değildir. Ancak mevâlî nüfusun tümünün Araplar karşısında uğradıkları sosyal eşitsizliklerden dolayı toplumsal bir statü elde etmek istedikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Araplarla eşit bir statü elde etme yönündeki sosyal motivasyon hem mürciî hem de mürciî olmayan mevâlîlerin tutumlarını etkileyen önemli bir unsur olmuştur. Buna göre mevâlî içinde ırcâ akidesinin benimsemesinde sosyal saiklerin önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Kufe’de Hasan b. Muhammed’in (ö. 100/718 [?]) çağrısına uymak suretiyle ırcâ akidesini benimseyen mevâlî kesim, bununla fırkalar arası çatışmanın sona ereceğini ve sosyal eşitlik elde edeceklerine inanmışlardır. Öte yandan onların bu akideyi benimsemelerinde bir başka etkenin de Hz. Ali taraftarı mevâlî grupların yarattığı hayal kırıklığı olmalıdır.⁴

Mu‘tezile düşüncesinin öncü isimleri olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile hocaları Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi isimlerin yanında Mu‘tezile bilginlerinin çoğunluğu da mevâlî kökenlidir.⁵ Vâsıl b. Atâ’nın mevâlî kökenli olması, onun toplumdaki konumunu ve düşünsel tavrını etkilemiştir. Vâsıl, Emevî döneminde Arap-mevâlî ayrımcılığına karşı duyarlılık göstermiş ve Arap üstünlüğüne dayalı kabile anlayışını reddetmiştir. Kaynaklar, onun Arap asıllı olmayıp Basra’da yaşayan bir mevlâ olduğunu belirtir. Bu kimliği, Vâsıl’ın düşünsel bağımsızlığını güçlendirmiş ve onu adalet ile eşitlik vurgusunu öne çıkaran bir kelâmcı hâline getirmiştir.⁶

Mu‘tezile’nin ortaya çıktığı bölgenin yoğun bir mevâlî nüfusuna sahip olması ve tartıştığı problemlerin çoğunun İslâm’a yeni giren Arap olmayan unsurlardan kaynaklanması, bu mezhebin oluşum sürecinde mevâlînin etkisini kaçınılmaz kılmıştır. Ayrıca İslâm karşıtı grupların gayr-ı İslâmî fikirleri yayma çabaları, özellikle yeni mühtediler üzerinde etkili olmuş; bu durum sapkın fırkaların doğuşunu kolaylaştırdığı gibi, akılcılığı öne çıkaran ve felsefî yönelimleri güçlü i‘tizâl akidesinin teşekkülüne de zemin hazırlamıştır.⁷ İslâm coğrafyasının genişlemesi ve farklı kültürlerin sürece dâhil olması, yeni düşünsel kalıpların doğmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Mu‘tezilî âlimler, eski din ve kültürlerle yürüttükleri münazaralar sayesinde geliştirdikleri yöntem ve tekniklerle özgün bir sistem inşa etmişlerdir. Felsefeye duydukları ilgi ve kazandıkları felsefî donanım, çoğunluğu

¹ Albert N. Nader, *Le Systeme Philosophique Des Mu‘tazila*, (Beyrut: Dâru Ma‘hedi Edebi’ş-Şarkıyye, 1956), 16-46; George F. Hourani, “Islamic and Non-Islamic Origins of Mu‘tazilite Ethical Rationalism”, *International Journal of Middle East Studies* (Jan, 1976), 7/1, 65.

² İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/425.

³ Joseph Givony, *The Murji‘a and The Theological School of Abu Hanifa a Historical and Ideological Study* (Edinburgh: University of Edinburgh, Philosophy in the Faculty, Degree of Doctor, 1977), 49-50.

⁴ Givony, *The Murji‘a*, 59-61.

⁵ Hafız Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehabî, *Siyerü a‘lâmi‘n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûti, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982), 5/464; İbn Hallikân, *Vefeyâtü l-a‘yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1978), 3/460, 6/7; Hourani, “Islamic and Non-Islamic Origins of Mu‘tazilite Ethical Rationalism”, 63; Nader, *Le Systeme Philosophique Des Mu‘tazila*, 16-46.

⁶ Süleymân eş-Şevâşî, *Vâsıl b. ‘Atâ ve arâuhu l-kelebiyye* (Kâhire: Dâru l-Arabiyye li l-Küttât, 1993), 25-26.

⁷ Adnan Demircân, *İslam Tarihi’nin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 137-138.

mevâliden oluşan bu bilginlerin görüşlerini ve ilkelerini şekillendirerek dini anlama ve yorumlamada yeni bir paradigma ortaya koymalarına zemin hazırlamıştır.⁸ Öte yandan mevâlî, dinin doğruluğunu akılcı yöntemlerle temellendirme ve nassı dönemin entelektüel paradigmalarına uygun şekilde, insan özgürlüğünü vurgulayarak yorumlama ihtiyacı duymuştur. Bu yaklaşım hem özgürlükçü söylemin hem de Mu'tezilî düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Söz konusu düşünce ekolünün oluşumu, gelişimi ve özgün bir kimlik kazanmasında mevâlînin belirgin bir rol oynadığı, ekol mensuplarının büyük ölçüde bu toplumsal kesimden geldiği görülmektedir.⁹

1.2. Hanefî Kimlik

Erken dönemde Mu'tezilî ve Mürciî düşüncelerin kesiştiği önemli noktalardan birisi de şüphesiz gelenekçi yapı karşısında akılcı düşünceyi benimseyen Hanefî üst kimlik olmuştur. Bir yandan Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashabının Mürcie içinde kabul edilmesi¹⁰ diğer yandan ise sonraki Hanefî ashabından birçok ismin Mu'tezile'yle ilişkilendirilmesi,¹¹ Hanefiliğin Mu'tezile ve Mürcie düşünceleri açısından ortak bir zemin oluşturmalarını sağlamıştır. Erken dönem İslam düşüncesinde akılcı yorumuyla öne çıkan Hanefilik, fikhî açıdan homojen bir yapıya sahipken, itikadî açıdan oldukça heterojen bir görünüm sergilemiştir. Hanefilik; Mu'tezile, Neccâriyye, Kerrâmîyye,¹² Mürcie ve Cebriyye¹³ gibi farklı itikadî eğilimlerle ilişkilendirilmiş; Ebû Hanîfe'nin şahsiyeti de gerek Mürcie gerekse Mu'tezile bağlamında çeşitli itham ve değerlendirmelere konu olmuştur. Ebû Hanîfe, büyük günah işleyenlerin imanını sorgulamayan yaklaşımı sebebiyle Mürcie ile ilişkilendirilmiş,¹⁴ Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki kendisine nispet edilen farklı görüşler nedeniyle de Mu'tezile ile bağlantılı görülmüştür.¹⁵ Buna göre o, bazı Hanefî-Mu'tezilî isimlerce itikadî konularda Mu'tezile ile arasına mesafe konularak Mürcie içinde kabul edilirken, fikhî konularda Mu'tezilî isimlerle aynı görüşte buluşmuştur.¹⁶

Irak ve Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde Ebû Hanîfe'nin farklı yönleri öne çıkarılmış; Irak'ta fakih kimliği ön plana çıkarken, Horasan'da onun itikadî görüşlerini savunan bir gelenek oluşmuştur. Horasan-Mâverâünnehir'de Mürcie'nin tartışmasız manevi lideri Ebû Hanîfe kabul edilmiştir. Bu sebeple bölgede Mürcie denildiğinde, onun ve taraftarlarının temsil ettiği rey ekolü anlaşılmıştır. Ebû Hanîfe'nin vefatının ardından Irak'taki öğrencileri daha çok onun fikhî görüşlerini sürdürürken, Belh, Nişâbur ve Semerkant'taki Mürciîler hem fikhî hem de itikadî mirasını devam ettirmişlerdir.¹⁷ Ebû Hanîfe'den sonra fıkıhta Hanefî mezhebine mensup isimlerin Mu'tezile ile ilişkileri halku'l-Kur'an ve adalet fikri üzerinden değerlendirilmiştir.¹⁸ Bu münasebetle mezhebin Ebû Hanîfe'den sonra önde gelen isimlerinden olan Züfer b. el-Hüzeyl, (ö. 158/775) Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, (ö. 189/805) Ebû Mutî' el-Belhî, (ö. 199/814) Muhammed b. Şücâ' es-Selcî, (ö. 266/880) Ebû Mûsâ İsâ b. Ebân, (ö. 221/836) Ebû Abdillâh Muhammed b. Semâa (ö. 233/848) gibi önemli isimleri muhtelif sebeplerle Mu'tezile ile irtibatlandırılmışlardır.¹⁹ Bununla beraber başta Ebû Hanîfe ve hocası

⁸ Osman Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2003/1) 2/3, 24.

⁹ Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", 21.

¹⁰ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980), 138-139.

¹¹ Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 106-107.

¹² Abdulcelil el-Kazvinî, *en-Nakz*, tash. Mir Celalledin Muhaddis (Tahran: Encümen-i Asarı Milli, 1358/1979), 105.

¹³ Seyyid Murteza İbn Dâî Hazan er-Râzî, *Tebssiratü'l-avâm fî mârifeti makâlâti'l-en'âm*, tahk. Abbas İkbal, (Tahran: Matbat-ü Meclis, 1313), 91.

¹⁴ Seyyid Bahçıvan, "İrca Fikri ve Ebû Hanîfe'nin İrca ile İthamına Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1999) 8, 171.

¹⁵ Hatip el-Bağdadî, *Târîhu Medineti's-Selâm-Târîhu Bağdât*, thk. Beşşar Avvar Maruf (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 15/518-528.

¹⁶ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 201, 440, 501.

¹⁷ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 290.

¹⁸ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, 181.

¹⁹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 191; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: by. 1987), 128-129; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid

Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) olmak üzere Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed gibi önemli isimler Mürchie'ye de nispet edilmelerinden dolayı "fukaha Mürciîliği" adı verilen bir düşünceyi benimsedikleri ileri sürülmüştür.²⁰

1.3. Tevhîd

Mu'tezile ve Mürchie mezhepleri ulûhiyyete dair konularda kısmen benzerlik göstermiştir. Bu çerçevede Mu'tezile ve Mürchie okullarında Allah'ın zatının birliği ve benzersizliği vurgulanır. Allah, cisim ve arazdan münezze olup, hiçbir varlığa veya sığata benzetilemez; ezeli ve ebedidir. Aynı zamanda her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlıktır. Mekân ve zamanla sınırlı olmayışı, O'nun her yerde hazır ve nâzır olduğunu gösterir. Allah'ın belirli bir mekânda bulunup başka bir mekânda bulunmaması düşünülemez; zira böyle bir durum hudûs alameti taşır ve bu özellik Yüce Allah'a isnat edilemez.²¹ Her iki mezhepte de Allah, zâtı ve kudreti itibarıyla sınırsızdır ve sonu yoktur. Buradaki zât, belirli cihetlerle çevrili veya varlığı ve kudreti sınırlı olan bir anlam taşımamaktadır. Allah, cisim ve araz gibi yaratılmış varlıklardan münezze olup, tüm sınır ve sonları yaratan olarak mutlak kudrete sahiptir. Hiçbir varlık O'nu acziyete düşüremez; O, kendi zatıyla her şeye kâdirdir ve başka bir kudrete muhtaç değildir.²²

Burada i'tizâl akidesinin daha sonra Mu'tezile ile sistematik ve müesses bir yapıya dönüşürken ircâ akidesinin ilerleyen süreçte böyle bir yapıya kavuşmadığının altını çizmekte fayda vardır. Bu çerçevede Mürchie için herhangi bir konuda tüm müntesiplerini bağlayıcı genel bir görüşten bahsetmek pek mümkün olamamaktadır. Bu durum ulûhiyyete dair konularda da görülebilir. Nitekim Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) kaydettiğine göre Mürchie bu konuda çeşitlilik göstererek, bir kısmı Mu'tezile'ye meylenmiş, diğer bir kısmı Ebû Muhammed Abdullâh b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basrî'ye (ö. 240/854 [?]) yönelmiş, başka bir kısmı teşbih görüşünü benimsemiştir.²³ Bu münasebetle Mürchie, tenzihle teşbih arasında geniş bir düşünce yelpazesine sahip olmuştur. Burada Eş'arî'nin Mu'tezile ile ilişkilendirdiği kesim Cehmiyye fırkası olmalıdır.²⁴ Bu konuda görüş belirten bir başka isim olan Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) ise böyle bir sınırlandırma yapmadan Mu'tezile ile Mürchie'yi aynı çizgide birleştirir. Onun kaydettiğine göre Mu'tezile ve Mürchie'ye göre Allah zatıyla her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Eğer Allah, kendisinden başka bir ilimle ve kudretle âlim ve kadîr olsaydı, bu durumda o ilmi ve kudreti O'nun zatı dışında veya zatının bir parçası olması gerekirdi. Allah'ın ilmi ve kudreti bizzat O'nun zatı olup, ne zatının dışında ne de zatının bir parçasıdır.²⁵ Buna göre Mu'tezile ve Mürchie tevhîd konusunda tenzihe dayalı düşüncede birleşmişlerdir. Eş'arî tarafından Mürchie içinde değerlendirilen Neccâriyye fırkası da Allah'ın sıfatlarını nefyedip, rû'yetullahı inkâr ettikleri gibi Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü benimsemişlerdir.²⁶ Şu halde Mürchie içinde Kaderiyye, Cehmiyye ve Neccâriyye gibi önemli kesimlerin tevhîd ve sıfatlar konusunda i'tizâl akidesine yaklaştıklarını söylemek mümkündür.

Meseleye ulûhiyyet açısından bakıldığında kader konusunun Mu'tezile ve Mürchie düşünceleri arasında geçiş niteliğine sahip olduğu görülmektedir. İrcâ akidesi belli bir zümre ya da düşünce yapısına hasredilemediği için kader konusunda da tek tip bir düşünceden bahsetmek mümkün değildir. Eş'arî'ye göre kader konusunda Mürchie'nin bir kısmı i'tizâl akidesine yaklaşırken Neccâriyye'nin içinde olduğu başka bir kısmı ise cebre dayalı bir anlayışa yönelmiştir.²⁷ Ancak

(Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 357; Hâkim el-Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 103.

²⁰ Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1992/1413), ^{1/143-144}; Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 188.

²¹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 241, 244.

²² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 246.

²³ Eş'arî, *Makâlât*, 152-154.

²⁴ Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 156; Şehristânî, *el-Milel*, 90.

²⁵ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 249.

²⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 153.

²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 154, 284-285.

Ka‘bî’nin kaydettiğine göre Mürcie içinde cebriye anlayışına meyleden ancak mezhebin geneli içinde kayda değer bir sayısı olmayan Hüseyin b. Muhammed b. Abdillâh en-Neccâr er-Râzî (ö. 230/845 civarı) ve takipçileri olup, bunların dışındaki Mürcie’nin âlim ve fakihleri adl görüşünü kabul etmişlerdir.²⁸ Öte yandan Emeviler devrinde Gaylân ed-Dimeskî’yle ortaya çıkan Kaderiyye hareketi bir yönüyle fiiller konusunda i‘tizâl akidesine temel teşkil ederken, diğer taraftan da iman konularındaki ırcâ anlayışını benimseyen yönüyle her iki akide formu için kesişme noktasına dönüşmüştür. İrcâ akidesinin başlangıçta geniş bir kesime teşmil edilmesi, sonraki fırak âlimlerini Mürcie’yi belirli tasniflere tabi tutmaya yöneltmiştir. Nitekim Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, (ö. 429/1037-38) Mürcie’yi Kaderiyye, Cebriyye ve bu ikisinin dışında kalanlar şeklinde üçe ayırmıştır. Bu çerçevede Gaylân ed-Dimaşkî, Ebû Şemr el-Hanefî, Fadl er-Rakâşî ve Muhammed b. Şebîb el-Basrî gibi isimler, iman konusunda ırcâ akidesini benimserken; kader meselesinde i‘tizâl görüşünü kabul ederek her iki doktrini birleştirmişlerdir.²⁹ Fırak geleneğinde Gaylâniyye, Fadliyye, Şemriyye, Sâlihiyye ve Şebîbiyye şeklinde tasnif edebileceğimiz bu grupların temel özellikleri esmâ ve ahkâm konularında ırcâ akidesine temayül gösterirken, adl konusunda i‘tizâl akidesiyle uyumlu olmalarıdır.³⁰ Bu fıraklara nispet edilen isimlerden bazıları Mu‘tezile’nin beş esasına dayalı kritere uymadıkları için dışlansa da önemli bir kısmı Mu‘tezile tabakat kitaplarında listelere dahil edilmişlerdir.³¹

Ka‘bî’nin kaydettiğine göre Mu‘tezile ve Mürcie içerisinde “adl ehli” olarak bilinen grup, Allah’ın küfür, günah ve kendisini gazaplandıracak fiilleri dilemesinin mümkün olmadığını savunmuştur. Onlara göre Allah, günahların gerçekleşmesini engellemeye ve kulları itaate zorlamaya kadirdir; ancak bunu yapmaz. Çünkü bu durum, kulluk imtihanını ve sınama hikmetini ortadan kaldırır. Bu yaklaşım, Allah’ın iradesi ile kudreti arasında belirgin bir ayrım ortaya koyar. Allah, istemediği şeyleri ortadan kaldırmaya muktedirdir; dilediği şeyleri de zorla yaptırabilir. Fakat eğer gücü yettiği hâlde bir fiili engellemiyor veya icbar etmiyorsa, bu durum onun acziyetinden değil, bilinçli bir tercih ve sabır göstergesi olarak yorumlanmalıdır. Böylece “adl ehli”, ilahî kudreti sınırlamadan, insanın fiillerinden sorumlu olduğunu temellendirmeye çalışmıştır.³² Bu durumda Mürcie’nin âlim ve fakihlerinin geneli adl görüşünü kabul etmiş olup, cebr anlayışı Mürcie’nin genel görüşü değildir.³³

Mürcie, salah–aslah meselesinde Mu‘tezile ile benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Mürcie’ye göre bir fiilin yapılmasının terkinin aslah olduğunu bildiğinde, Allah’ın o fiili terk etmesi imkânsızdır. Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm’ın (ö. 231/845) örneğiyle, cennet ehlinin nimetlendirilmesi yokluktan daha hayırlı olduğundan, Allah’ın onları öldürmesi düşünülemez. Bu çerçevede Mürcie, Allah’ın zulme güç yetiremeyeceğini ve haber verdiği bir fiilden geri dönmesinin aklın imkânsız olduğunu savunmuştur.³⁴ Kâ‘bî’nin kaydettiğine göre Allah’ın kabih fiilleri yaratması meselesinde Mürcie, Nazzâm’ın kabih ile ilgili görüşleriyle benzer bir çizgide değerlendirilmiştir. Buna göre, Allah’ın çirkin ve kabih fiilleri yaratması O’nun cehaletini gerektirir ki bu, ilahî kemal sıfatlarıyla bağdaşmaz. Böyle bir kabul, Allah’ın güvenilirliğini zedeleyecektir. Bu bağlamda Kâ‘bî, Mürcie’nin Allah’ın küfür ve kötülüğü yaratmasını caiz görmediğini, O’na gazap sebebi olacak şeylerin Allah’a isnat edilemeyeceğini savunduğunu aktarmaktadır.³⁵

²⁸ Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 207.

²⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 138, 148; Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 201.

³⁰ Fatmanur Alibekiroğlu, “Kaderî-Mürcîi Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Aralık 2018), 433-434; Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 168.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, thk. İbrahim Ensari (Kum: el-Mu‘temerul Alemi, 1413), 46-47; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû’l-i‘tizâl*, 248, 268, 271-272; İbn Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtî’l-Mu‘tezile*, 57, 72, 77, 138; Ebû Halef Sa‘d b. Abdillâh el-Kummî, *Kitabu’l-Makalat ve’l-Fırak*, thk. Muhammed Cevad Şekûr (Tahran: Matbaatu Haydarî, 1321), 141; Ebû’l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 197.

³² Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 299-300

³³ Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 207.

³⁴ Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr*, 77-78.

³⁵ Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 261-262.

Burada değinilmesi gereken bir başka meselede rü'yetullah konusudur. Eş'arî bu konuda Mürcie'nin yeknesak bir görüşe sahip olmayıp, bir kısmının rü'yetullahı inkâr ederek Mu'tezile'ye yaklaştığını diğer kısmın ise rü'yetullahı mümkün gördüğünü belirtir.³⁶ Ancak Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî ile Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) anlatımına göre, Mürcie'nin büyük çoğunluğu rü'yetullahın imkânsız olduğunu savunmuştur. Bu kanaat, onların Mu'tezile ile aynı doğrultuda yer aldığını göstermektedir. Söz konusu görüş, Allah'ın cisim, araz veya parçadan müteşekkil bir varlık olmadığı; benzeri bulunmadığı ve herhangi bir cihetle kuşatılamayacağı gerekçesine dayandırılmıştır. Dolayısıyla Mürcie'nin çoğunluğu, Allah'ın maddi gözle görülmesinin aklen caiz olmadığını ileri sürmüştür. Bununla birlikte, Süfyân b. Sehbân gibi "nazar ehlinden" bazı Mürcie mensuplarının rü'yetullahın imkânını kabul ettikleri de rivayet edilmiştir. Bu durum, Mürcie içerisinde konuyla ilgili görüş birliğinin bulunmadığını, ancak ekseriyetin Mu'tezile ile paralel şekilde rü'yetullahı reddettiğini göstermektedir.³⁷

Erken dönemde başta tevhîd konuları olmak üzere birçok meselede i'tizâl akidesiyle uyumluyken, kader konusunda cebre dayalı bir fikre sahip olduğu nakledilen Cehmiyye ise ayrıca değerlendirilmesi gereken bir konudur. Alemin hâdis olduğunu, Allah'ın zatı dışında kadîm sıfatlarının bulunmadığını ve naslardaki haberî sıfatların aklî te'vile tabi tutulması gerektiğini savunan Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) fırak geleneğinde Cehm b. Safvân es-Semerkindî'nin (ö. 128/745-46) hocası ve fikirlerinin kaynağı olarak gösterilir. Bağdâdî onu Kaderiyye içinde zikretse de ta'tîl görüşü nedeniyle Kaderî gelenek tarafından sahiplenilmemiştir.³⁸ Fırak kaynakları, Ca'd'ın Gaylân ed-Dımaşkî ile ilişkisine değinse de asıl etkisinin Cehm b. Safvân üzerinden sürdüğü kabul edilmiştir.³⁹ Cehm'in fiillere dair yaklaşımının temelinde, cebrî bir kader anlayışı kurma amacından ziyade, ulûhiyyeti tenzih ilkesi doğrultusunda temellendirme çabası bulunmaktadır. Bu çerçevede o, Allah'ın ilim, kudret ve fiil sıfatlarını, insanlara ait niteliklerden kesin biçimde ayırmaya özen göstermiştir. Böylelikle ilahî sıfatların beşerî özelliklerle benzeştirilmesini reddederek, Allah'ın aşkınlığını ve mutlak farklılığını vurgulayan bir anlayış geliştirmiştir.⁴⁰ Bu bağlamda ona atfedilen cebr anlayışının, onun sıfatlar ve halku'l-Kur'an konusundaki görüşleriyle birlikte değerlendirilmesi gerekir. Her ne kadar fırak geleneğinde Cehm'e cebre dayalı bir kader anlayışı nispet edilse de modern çalışmalarda halku'l-Kur'an ve sıfatlar konusundaki görüşleriyle⁴¹ cebr fikrinin birbiriyle çeliştiği vurgulanarak, bu görüşün ona ait olmadığı yönünde bir kanaat oluşmuştur. Halku'l-Kur'an meselesi, insan fiillerinin önceden belirlenip belirlenmediği ve insanın özgürlüğü bağlamında ele alınmıştır. İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunan Ehl-i Sünnet, Kur'an'ın mahluk olmadığını ileri sürerken; insanın özgür olduğunu savunan Mu'tezile, Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmiştir. Cehm'in Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan ilk isimler arasında gösterilmesi, onun özgürlük yanlısı bir yaklaşım içinde olabileceğine işaret eder. Zira halku'l-Kur'an fikrinin kabul edilmesi, fiillerin önceden belirlenmesini reddetmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle, cebr anlayışı ile bu görüşün aynı kişide birleşmesi tutarsız görüldüğünden ya cebr düşüncesi ya da halku'l-Kur'an görüşü Cehm'e yanlıs nispet edilmiş olmalıdır.⁴² Öte yandan siyasi bir muhalif olarak onun Emevi devlet politikası haline gelen cebr ideolojisini desteklemesinin ortaya çıkaracağı çelişki de bu kanaati desteklemektedir. Bu çerçevede Cehm'e atfedilen cebr anlayışının, siyasal kadercilikten ziyade ontolojik bir zorunluluk (nedensellik) anlayışı olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre Cehm, fiillerin yaratılmasını Allah'a nispet ederken, insanın bu fiillerde bir tür aracılık ve yönelim sahibi olduğunu

³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 153.

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965), 4/139; Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 247-248.

³⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 17-18.

³⁹ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), 2/452-453.

⁴⁰ Ebû Temmâm, *Bâbü's-şeytân min kitâbi's-şecere*, ed. Wilfred Madelung-Paul E. Walker (Leiden: Brill, 1998), 42-45.

⁴¹ Ebû'l-Muzaffer İsferyânî, *et-Tabsîru fî'd-dîn ve'temyîzu fî'rakati'n-nâciye ani'l-fırakı'l-hâlikî*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 107-10.

⁴² Ahmet Erkol, "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 89-90.

kabul etmiştir.⁴³ Şu halde mevâlî eksenli bir din anlayışı geliştiren Cehm, bilgisizlikten doğan fiilleri zorunlu kabul ederek bunları sorumluluk dışı bırakmış, buna karşılık bilgi ve iradeyle yapılan fiilleri ise sorumluluk gerektiren eylemler olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda Emevî yöneticilerinin dinî hükümleri bildikleri için cebr sığınamayacaklarını savunmuş, cehaleti ise geçerli bir mazeret saymıştır. Onun bu yaklaşımı, sıfatlar teorisi ve halku'l-Kur'ân görüşüyle temellendirilmiş olup, Emevîlerin cebr anlayışıyla taban tabana zıttır. Cehm'in kader anlayışı, tüm sorumluluğu Allah'a yükleyerek insanı edilgenleştiren Emevî doktrininden farklı olarak insan iradesini ve sorumluluğunu öne çıkarmış olup, bu yönüyle siyasi bir muhalefet ve özgün bir kelâmî sistem inşası olarak değerlendirilebilir.⁴⁴

1.4. Halku'l-Kur'ân

Erken dönemde daha çok Mu'tezile ile özdeşleşmiş olan halku'l-Kur'ân konusu genel olarak mezheplerin tevhiid ve sıfat görüşleriyle paralel şekillenmiştir. Halku'l-Kur'ân düşüncesinin ilk izleri, Mu'tezile'nin teşekkülünden önce Cehm b. Safvân'da ortaya çıkmış ve bu görüşü benimseyenler Cehmiyye içinde tasnif edilmiştir. Mihne öncesinde Bısr b. Gıyâs el-Merîsî el-Bağdâdî (ö. 218/833) gibi Mürcîî kimliğiyle öne çıkan şahısların bu görüşü kabul etmesi, halku'l-Kur'ân fikrinin Mürcîî gelenekte karşılık bulduğunu göstermektedir. Nitekim Mürcie içerisinde Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyen bir zümre mevcut olup, bu kabul mihnenin baskıcı politikalarından bağımsız olarak tezahür etmiştir. Ancak halku'l-Kur'ân, Mürcie'nin tamamına teşmil edilmemiş ve Mürcîî akidenin temel unsuru olarak görülmemiştir. Süreç içinde mesele, Mu'tezile'ye özgü bir doktrin hâline gelmiş; bu nedenle halku'l-Kur'ân fikrini benimseyen her şahıs Mu'tezile sayılmamış olsa da her Mu'tezilî için bu görüşü kabul zorunlu addedilmiştir.⁴⁵ Eş'arî'nin kaydettiğine göre Mürcie'nin önemli bir kısmı halku'l-Kur'ân fikrini savunurken bir kısmı da buna karşı çıkmış bir başka kısmı da bu konuda sessiz kalmıştır.⁴⁶ Kâ'bî ise halku'l-Kur'ân konusunda Mürcie'nin, Mu'tezile, Râfıza, Zeydiyye ve Hâricîler ile aynı görüşte olduğunu iddia etmiştir. Buna göre, Kur'an Allah'ın kelâmı, vahyi ve tenzildir. Kur'ân mahluk olup, daha önce yokken sonradan olmuştur. Kur'ân ya Allah'ın zatındandır ya da başkasındandır ya da O'nun parçasıdır. Okunup yazıldığı için Allah'ın zatı ya da parçası olamaz. Bu durumda O'ndan başka ve mahluk olmalıdır.⁴⁷

İ'tizâl, ircâ ve cebr akideleriyle ilişkilendirilen Ca'd b. Dirhem'e (ö. 124/742) göre Allah'ın zatının dışında kadim sıfatları olmayıp, naslarda geçen haberi sıfatlar aklî tevillle anlaşılmalıdır. Bu münasebetle ona göre Kur'ân da hâdistir. Bağdâdî, Ca'd'ı Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) ve Gaylân ed-Dimeşkî'yle birlikte Kaderiye içinde sayar.⁴⁸ Görünürde Kaderî çizgide duran Ca'd, ta'tîl görüşü sebebiyle Kaderî gelenek tarafından sahiplenilmemiştir. Rivayetler onun Gaylân ed-Dımaşkî ile ilişkili olduğunu iddia etse de yaygın olan görüş, Cehm b. Safvân'ın hocası ve fikrî öncüsü olduğudur. Ashâbü'l-hadîs çizgisindeki rivayetler, Ca'd ile Cehm arasında açık bir bağ kurup Cehm'in fikirlerinin kaynağını Ca'd olarak sunmuştur. Bu bağ, özellikle iki ismin ta'tîl ve halku'l-Kur'ân gibi görüşlerinde kendisini göstermektedir. Cehm'in determinist yaklaşımı ile Ca'd'ın metafizik temelli eleştirileri bu bağlamda bir süreklilik içinde değerlendirilir.⁴⁹ Buna göre halku'l-Kur'ân fikri birbiriyle irtibatlı olarak Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından ileri sürülmüştür. Bu isimlerin fırak geleneğinde ircâ akidesiyle bağlarının yanı sıra i'tizâl akidesinin önemli ilkelerinden halk'ul-Kur'ân fikrinin öncüsü konumunda değerlendirilmeleri önemlidir. Ca'd ve Cehm, Kur'ân'ın mahluk olduğu söylemini Emevîlerin cebrî ideolojisine ve kader anlayışına karşı teorik bir muhalefet aracı olarak geliştirmişlerdir. Tarihsel süreçte bu söylem, Emevî karşıtlığıyla özdeşleşirken, Kur'ân'ın mahluk olmadığı görüşü ise Emevî taraftarlığının sembolü hâline gelmiştir. Halku'l-Kur'ân söylemi, Halife Me'mûn dönemine kadar muhalefetin iktidara karşı kullandığı bir

⁴³ Erkan Bulut, "Emevî Politik Teolojisi ve Cehm b. Safvân", *Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7/2 (2024), 227.

⁴⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 628.

⁴⁵ Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, 109-110.

⁴⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 153, 582.

⁴⁷ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 268-269.

⁴⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 17-18.

⁴⁹ Ess, *Theologie*, 2/452-453.

argüman iken, Me'mûn ile birlikte siyasal iktidarın muhalefeti bastırmak için benimsediği ideolojik bir doktrin hâline gelmiştir.⁵⁰

Kaynaklarda halku'l-Kur'ân fikrinin Ca'd ve Cehm'den sonraki önemli savunucularından birisi de Bağdat Mürciesinden olduğu kaydedilen ve Mürcie'nin kollarından birisinin reisi olan Bîşr el-Merisi'dir.⁵¹ Hanefî fıkıh geleneğinden gelen Bîşr,⁵² Ebû Yusuf'un öğrencisi olup, Hanefî fukahasının ileri gelenlerinden iken kelim ilmine yönelmesiyle birlikte halku'l-Kur'ân fikrinin savunucusu ve davet edicisi olmuştur. Bîşr, kendi döneminde Cehm b. Safvân'a ulaşamamış ancak takipçilerinden görüşlerini öğrenmek suretiyle Cehmiyye'nin önde gelen temsilcisi konumuna yükselmiş, onların ilmi ve fikrî önderi sayılmıştır.⁵³ İbn Hazm'ın değerlendirmelerine göre ise Bîşr, Hüseyin en-Neccâr'la birlikte Mu'tezile içinde kabul edilmiştir.⁵⁴ Şu halde erken dönemde Mu'tezile'yle özdeşleşen ve mihne döneminin hakim söylemi haline gelen halku'l-Kur'ân fikri Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Bîşr el-Merîsî tarafından süreklilik ilişkisi içinde savunulmuştur. Bu isimlerin ircâ akidesiyle ilişkileri açık olmasının yanında i'tizâl akidesiyle de ilişkili bir fikrin öncüsü konumunda olmaları dikkate değer bir konudur.

Halku'l-Kur'ân fikrinin kurumsal olarak nispet edildiği bir başka gelenek de Mu'tezile ve Mürcie düşüncelerinin her ikisiyle de ilişkilendirilen Hanefî gelenektir. Yukarıda ismi geçen şahıslardan bağımsız olarak halku'l-Kur'ân fikri başta Ebû Hanîfe olmak üzere⁵⁵ Hanefî gelenekten birçok isimle irtibatlandırılmıştır. Bu ilişkinin Me'mûn döneminden itibaren mihne süreciyle birlikte belirgin hale geldiği görülmektedir. Bu süreçte Hanefîlik ile Mu'tezile, rey ve akıl merkezli yöntemleri sebebiyle Irak coğrafyasında birbirleriyle etkileşim içinde gelişmiştir. Hicrî 4.-5. asırlara kadar Hanefî fakihler kelâmî, Mu'tezile kelâmcıları ise fikhî aidiyetlerini keskinleştirmemiş; bu durum itikatta Mu'tezile, fıkıhta Hanefîlik tercihinin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Nitekim birçok Mu'tezilî âlim fıkıhta Ebû Hanîfe'ye tabi olurken, pek çok Hanefî fakih de i'tizâl düşüncesiyle ilişkilendirilmiştir.⁵⁶ Bu münasebetle Hanefî fukahanın i'tizâl akidesiyle irtibatlandırılmasında temel kriterlerden birisi de adl fikrinin yanında halku'l-Kur'ân görüşü olmuştur. Bu süreçte Hanefî ashabından Züfer b. Hüzeyl, Muhammed b. Hasan, İsa b. Ebân b. Sadaka (ö. 221/836) Muhammed b. Şücâ' es-Selcî, (ö. 266/880) Mis'ar b. Kidâm, (ö. 155/772) İbn Semâa, (ö. 233/848) Kâdî Şüreyh (ö. 80/699 [?]) ve Ali b. Musa el-Kummî gibi birçok ismin Mu'tezile'nin adl görüşüyle birlikte halku'l-Kur'ân fikrini kabul edip insanları buna davet ettikleri rivayet edilmiştir.⁵⁷

Şu halde dönemsel olarak farklılık göstermekle birlikte her iki düşünce okulunda da halku'l-Kur'ân fikri genel kabul görmüştür. Bu düşünce önceleri Emevi muhalefet söyleminin bir parçası olarak Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından savunulmakla birlikte Abbasiler döneminde Mu'tezile eliyle politik teolojinin önemli bir argümanı haline gelmiştir. Halku'l-Kur'ân düşüncesinin gelişim süreci Mürcîî isimlerle sağlanmış daha sonra Mu'tezile'nin hâkim söylemi haline gelmiştir. Mihne döneminde bu fikrin Irak Hanefîleri tarafından kabul edilip sahiplenilmiş olması, yalnızca Hanefîler arasındaki i'tizâl eğilimiyle açıklanamayıp, aynı zamanda Hanefî geleneğin ircâ söylemiyle de temellendirilmelidir. Buna göre farklı zamanlarda önce ircâ akidesiyle irtibatlı isimler daha sonra da i'tizâl aidiyetine sahip isimler tarafından savunulan bu fikir, mihne sürecinde hem ircâ hem de

⁵⁰ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 290, 298-300.

⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, 140-141.

⁵² Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 150.

⁵³ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10/199-200; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/277.

⁵⁴ İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/10.

⁵⁵ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 44; Hatip el-Bağdadî, *Târîhu Medineti's-Selâm-Târîhu Bağdât*, thk. Beşşar Avvar Maruf (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 15/518-528.

⁵⁶ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşâbih* (Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, 1985), 165-173; Ebû Mansûr et-Teymî es-Semânî, *Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 1/485; Takiyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî, *Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983), 1/90.

⁵⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebu'l-Ğudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 6/256; Bağdadî, *Târîhu Medineti's-Selâm*, 12/482; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 103; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 128-129.

i'tizâl aidiyet ve eğilimine sahip Hanefî fukahası tarafından sürdürülmüştür. Dolayısıyla halku'l-Kur'ân fikrinin ircâ ve i'tizâl akideleri bağlamında en önemli yansıma alanını Hanefî gelenek oluşturmuştur.

1.5. İmamet ve Siyaset

Erken dönem İslam düşüncesinde itikadi yapılanmalar teorik olarak imamet konusunda fikir beyan ettikleri gibi pratikte de konjonktürel olarak muhalif veya destekçi pozisyonlarında siyasi iktidarlarla bir şekilde irtibat halinde olmuşlardır. Dönemsel olarak bakıldığında Emeviler dönemi Mu'tezile açısından muhalif bir rol belirlemişken; Mürcie de son tahlilde siyasi iktidarın destekçisi olmamıştır. Bu bağlamda Mürcie'nin Emevi yönetimine destek verdiği yönündeki Şîî ve Haricî suçlamalar tarihsel olarak abartılı gözükmemektedir. Haccâc b. Yûsuf b. el-Hakem es-Sekafi'nin (ö. 95/714) ölümüne kadar geçen süreçte Mürcie mensupları, geçmişteki başarısız isyanların ardından otoriteye karşı temkinli bir duruş sergilemiş ve baskıcı yönetimlere sempatiyle yaklaşmamışlardır. Ancak isyan tecrübesinden duyulan hayal kırıklığı, onları toplumsal birliği önceleyen klasik ircâ doktrinine döndürmüştür. Her ne kadar bu dönüş doğrudan bir siyasi yakınlaşma anlamına gelmese de muhalif mezhepler tarafından Emevi yanlısı olmakla itham edilmişlerdir. Mürcie'nin Alî b. Ebî Tâlib'e (ö. 40/661) mesafeli yaklaşımı ve Haricîleri reddetmesi, bu algının oluşmasında belirleyici olmuştur. Şîî ve Haricî baskılarının giderek artması, Mürcie'yi bu gruplara karşı sertleştirmiş ve onları fiilen Emevilere yaklaştırmıştır. Bu yönelimin asli sebeplerinden birisi, dışsal dinî ve siyasi baskılar olup, esas itibarıyla Mürcie'nin başlangıçta doğrudan Emevi destekçiliği gibi bir niyeti bulunmamaktadır.⁵⁸

İrcâ akidesinin temel özelliğinin amelin imana dahil edilmemesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir yaklaşımın Emevi iktidarı karşısında mevâlîyi destekleyen bir siyaset güttüğü söylenebilir. Her ne kadar iman konularında Hâricî anlayışa ters düşmüş olsa da imameti ilgilendiren konularda Hâricî ve Mutezilî anlayışla benzer fikirlerde buluşmuştur.⁵⁹ Bu münasebetle Mürcie'nin iman anlayışı Emevî iktidarını meşrulaştırma amacı gütmeyip, iman tanımındaki esneklik, özellikle İran ve Mâverâünnehir'de siyasi baskı altında İslam'ı kabul eden, Arapça bilmeyen ve farklı dinî geleneklerden gelen topluluklara ümmet içinde yer açma ve onlara vatandaşlık hakkı tanıma işlevi görmüştür. Ayrıca bu yaklaşım, cizye gibi ekonomik boyutlarla da bağlantılı olup, yeni Müslüman kitlelerin hem toplumsal hem de siyasî açıdan sisteme entegre edilmesini hedeflemiştir.⁶⁰ Öte yandan Mürcie, başlangıçta siyasetten uzak bir tavır sergilemişse de Abbâsîler döneminde kadılık görevleri üstlenmiş; ancak kelâm yerine daha çok fıkıhla meşgul olmaları sebebiyle önceki etkinliğini koruyamamıştır. Mihne sürecinde bazı Mürciîlerin devletin resmî politikasına destek vermeleri ise gerek Bağdat'ta gerekse Horasan ve Mâverâünnehir'de Mürcie'nin Mu'tezile ile aynı muameleye tabi tutulmasına yol açmıştır.⁶¹

Dönemin siyasi ve sosyal gelişmeleri göz önünde bulundurulduğunda her iki oluşumun da tarafsızlık ve uzlaştırma temelinde benzer bir misyon yüklendikleri söylenebilir. Mürcie, Irak'taki mezhep ve siyasal ayrışmaları yumuşatma amacıyla ortaya çıkmıştır. Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed b. Ali'ye (ö. 100/718 [?]) atfedilen "Kitâbü'l-İrcâ", Hâricîler ile Hz. Ali taraftarları arasında uzlaşma arayışını yansıtmaktadır. Eser, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) meşru halifeler olarak kabul edilmesini, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin ise hükümünün ertelenmesini önererek erken dönem İslam toplumundaki bölünmeleri azaltmayı hedefleyen barışçıl bir yaklaşım ortaya koymaktadır.⁶² Mu'tezile de Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafetinden sonra yaşanan iç karışıklıklarda tarafsızlığı tercih eden sahabe ve onların takipçileriyle ilişkilendirilmiştir. Bu tavır, can ve mal güvenliği ile dinî hassasiyetler gibi çeşitli gerekçelere dayanmaktadır. Nâşî el-Ekber (ö. 293/906) bu bağlamdan hareketle Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi isimleri bu düşüncenin

⁵⁸ Givony, *The Murji'a*, 96-97.

⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/105.

⁶⁰ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 620-621.

⁶¹ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 291.

⁶² Givony, *The Murji'a*, 43.

takipçileri arasında değerlendirmiştir.⁶³ Bu münasebetle ilk dönem olaylarının ardından ortaya çıkan Mürcie ve Mu'tezile, başlangıçta uzlaştırıcı nitelikleriyle dikkat çekmiştir. Mürcie, ilk fitnelerden sonra siyasî ılımlılığı temsil etmiş ve nihai iman hükmünü Allah'a bırakan teolojik bir yaklaşıma yönelmiştir. Ancak bu tutum, siyasî koşullar karşısında sınırlı kalmış; yerine, ahlâkî ve epistemolojik sorgulamaları öne çıkaran Mu'tezile düşüncesi geçmiştir. Mu'tezile, iç savaş aktörlerinin adalet vasfını yitirdiğini savunarak tarihsel olayları ahlâk merkezli değerlendirmiş, Mürcie'nin ertelediği kebîre sorununu bireysel sorumluluk ve adalet ilkesi çerçevesinde sistematik bir kelâm diliyle yeniden tanımlamıştır.⁶⁴

Meseleye bu çerçevede bakıldığında her iki akidenin de iyiliğin emredilmesi kötülüğün sakındırılması hususunda da benzer fikirlere sahip oldukları söylenebilir. Bu konu imamların dinî ve siyasî otoriteleriyle bağlantılı olarak imametle irtibatlandırılmıştır.⁶⁵ Bu ilke, bireyin başkalarının iyi olanı yapmasını ve kötü olanı terk etmesini gözetleme sorumluluğunun sınırlarını gündeme getirmiştir. Mu'tezile'nin ve kısmen diğer ekollerin genel yaklaşımı, iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın bir yükümlülük olduğu; imkân ve güç bulunduğu anda bunun dil, el ve hatta kılıç ile yerine getirilebileceği yönündedir. Dolayısıyla bu prensibi savunmak, başarı ihtimali bulunduğu takdirde zalim bir yöneticiye karşı silahlı bir isyanı meşru gösterebilmektedir. Bunun yanı sıra, ahlaki uyarının da bireysel düzeyde bir görev olduğu ve en azından olumsuz bir sonuç doğurma ihtimali bulunmadığı kabul edilmiştir. Öte yandan bu ilkenin yalnızca muhalefet için değil, aynı zamanda iyiliği emreden ve kötülüğü yasaklayan bir yöneticiyi destekleme yükümlülüğünü de içerdiği belirtilmiştir.⁶⁶

Mu'tezile ve Mürcie'nin çoğunluğuna göre "iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak" Müslümanlar için farzdır. Bu görevin icrası güç nispetinde farklı şekillerde yerine getirilmelidir: Öncelikle kılıç, el veya dil ile; bu mümkün değilse kalben buğz ederek ve Allah'tan yardım dileyerek yapılmalıdır. İmkanlar çerçevesinde asilere kılıçla müdahale edip hakkı ifa etmek vaciptir. Ayrıca bu gruplar, bir toplum zalim veya fâsık bir imam tarafından yönetildiğinde, Müslümanların imkânları ölçüsünde onu görevden alarak yerine ehil bir imam getirmeleri gerektiğini savunmuşlardır. Güç yetiremediği durumlarda ise kalben karşı durmakla yetinilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁶⁷ Kur'ân'a dayalı bu ahlaki ilke, Mu'tezilî temsilciler tarafından tarihsel süreçte içeriği dönüştürülerek farklı amaçlarla kullanılmıştır. Muhalefet döneminde Mu'tezile, bu ilkeyi Emevî yönetiminin zulme dayalı uygulamalarına karşı toplumsal muhalefet oluşturma ve iktidara karşı isyanı meşrulaştırma aracı olarak öne çıkarmıştır. Buna karşın, iktidar döneminde, özellikle Abbâsî Halifesi Me'mûn zamanında, söz konusu ilke siyasî bir araç hâline getirilmiş; toplumsal düzenin sağlanması, denetimin güçlendirilmesi ve kontrol mekanizmasının inşası için kullanılmıştır.⁶⁸

Halifenin belirlenmesi hususunda Mu'tezile ve Mürcie genel olarak benzer düşüncelere sahip olup, nasların bu konuda sessiz kalmak suretiyle istişareyi işlevsel hale getirdiğini ileri sürmüşlerdir. Halife nasla belirlenmediği gibi tevarüs yoluyla da geçmeyip;⁶⁹ bu husustaki yöntem akit ve seçimdir.⁷⁰ Mu'tezile ve bazı diğer fırkalara göre Yüce Allah, Hz. Peygamber dışında hiç kimseyi doğrudan imamet için belirlememiştir; dolayısıyla imamet, ümmetin tercih ve seçimine bırakılmıştır. Müslümanlar bir araya gelerek bir kişiyi imam seçmedikçe bu makam sabit olmaz. Seçilen kişinin Kureyş kabilesine mensup olması şart değildir; önemli olan İslâm'a bağlı, adaletli ve iman sahibi kimselerin onu kabul etmesidir. Bu seçim her dönemde Müslümanlar üzerine vaciptir.⁷¹ Zira

⁶³ Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâme ve muhtefâfât mine'l-Kitâbi'l-Evsa' fi'l-makâlât*, nşr. Joseph van Ess (Beyrut: 1971), 16-17; Kummî, *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*, 4-5.

⁶⁴ Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Marie Todd (USA: Harvard University Press, 2006), 122-124.

⁶⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/688.

⁶⁶ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 285-286.

⁶⁷ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 407-408; Eş'arî, *Makâlât*, 279, 451.

⁶⁸ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 181-182; 189; 201.

⁶⁹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 429-430, 432.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/694.

⁷¹ Ali b. Hüseyin el- Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/185-186.

Toplumsal düzenin korunması ve barış ortamının sağlanması, insanların kendilerini bir araya getiren, aralarında adalet ve güvenliği temin eden, hukukun hükümlerini uygulayan, sınırları belirleyen, ordulara önderlik eden ve ganimet ile zekâtı adil biçimde dağıtan bir imamın otoritesi altında bulunmalarına bağlıdır.⁷²

Halifelerin Kureyş'ten olması düşüncesi fırkalar açısından dönemsel değişikliklere uğramıştır. Emevîler döneminde muhalif konumda bulunan ve mevâlî kökenli olan ilk Mu'tezilî temsilciler, Kureyş üstünlüğünü reddederek daha eşitlikçi bir yaklaşım sergilemişlerdir. Buna karşılık Abbâsîler döneminde iktidar ile yakın ilişki içinde olan sonraki Mu'tezilî temsilciler, Kureyş'in imametteki önceliğini savunmuşlardır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu konudaki tutumu muhalefet-iktidar ilişkisiyle doğrudan bağlantılıdır; ancak ilk temsilcilerin daha tutarlı ve objektif bir çizgi izledikleri görülmektedir.⁷³ Erken dönem için ırcâ ve i'tizâl akidelerinde bu mesele dönemsel olarak farklılık gösterse de halifenin Kureyş dışından olabileceği de yaygın fikir olarak öne çıkmaktadır.⁷⁴ İbn Hazm ve Şehristânî'nin kaydettiğine göre Mu'tezile'nin bir kısmı ve Mürcie'nin çoğunluğu, imametin yalnızca Kureyş kabilesine ait olduğunu savunurken; Hâricîlerin tamamı, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Mürcie'nin bir kısmı, Kur'an ve Sünnet ile hükmeden herkesin ister Kureyşli, ister Arap, hatta köle kökenli olsun imametin câiz olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁵ Bununla beraber Kureyşli olmanın diğerlerine karşı bir tercih sebebi olarak ön plana çıkarılan görüş olduğu da belirtilmiştir.⁷⁶

Her iki oluşumda da Hz. Ali, Hz. Osman'dan daha faziletli olup; Mürcie de Mu'tezile ile paralel düşünmüştür.⁷⁷ Mu'tezile'de kamu yararı ve toplumun barış ve huzuru için mefdûlün imameti de caiz görülmüştür. İmamın seçilmesinde yalnızca ahlâkî fazilet değil, kamu yararını temin eden nitelikler de dikkate alınmalıdır. İmamet, ihtilafları önleme, adaleti sağlama, mali düzeni koruma ve halkın maslahatını gerçekleştirme gibi fonksiyonlara bağlı olduğundan, bu görevleri yerine getirmede daha yetkin olan mefdûl, faziletçe üstün olsa bile efdale tercih edilebilir. Ayrıca efdal adayın cesaret, mali idare veya zulmü engelleme gibi pratik alanlarda yetersiz kalması hâlinde mefdûlün imameti meşru görülür. Böylece siyasal birlik ve toplumsal maslahat, şahsî faziletin önünde bir ölçüt olarak değerlendirilmiştir.⁷⁸ Mürcie ise imametin yalnızca efdal ve din işlerinde en yetkin kişiye verilmesi gerektiğini savunur. Mefdûlün imamlığı caiz görülmez; zira bu durum ümmetin maslahatına zarar verir, adaletin değerini düşürür ve fitneye yol açar. Efdalin imameti engellenirse, adalet ehlinin bu duruma karşı mücadele etmesi gerektiği ileri sürülür.⁷⁹ Bu görüş Mürcie'nin çoğunluğu ve bazı Mu'tezile âlimleri tarafından savunulmakla birlikte bazı Mürciîler de fâsık bir kimse güç kazanıp biat aldığı anda günahı terk edip adaletli yönetirse, imametin geçerli ve bağlayıcı olacağını, bu durumda azlinin caiz olmayacağını ileri sürmüşlerdir.⁸⁰ Dolayısıyla bu konuda mefdûlün imameti hususunda ırcâ ve i'tizâl akideleri arasında tam bir mutabakat yerine kısmi bir uyuşmadan bahsetmek mümkündür.

2. Mu'tezile ile Mürcie Arasında Ayrışma Noktaları

2.1. Esmâ ve Ahkâm

Tarihsel süreçte Mu'tezile ve Mürcie akideleri arasında temel ayrılık noktası olarak imana dair meselelerin öne çıktığı görülmektedir. Mürcie başka birçok konuda farklı düşünmekle birlikte ameli imana dahil etmeyen fırkaların ortak yönünü oluşturur.⁸¹ Buna karşın Mu'tezile'de iman söz ve amelden ibaret olup ameli imana dahil etmeyen Mürcie'den ayrışır. Nafilelerin iman kapsamına girip girmemesi konusunda ilk dönem Mu'tezilî düşüncede farklı görüşler olmakla birlikte Kadî Abdülcebbâr'ın tercihi göre iman farz ve nafîle tüm tâatleri yerine getirip kötülüklerden

⁷² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 426.

⁷³ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 63, 66-67.

⁷⁴ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 428.

⁷⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/158; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/79, 140.

⁷⁶ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 428.

⁷⁷ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 436; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 211.

⁷⁸ Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 20-1/227-229; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 63, 66-67.

⁷⁹ Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâme*, 62.

⁸⁰ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 428.

⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, 132-141.

sakınmaktır.⁸² Mu‘tezile ve Mürcie arasındaki iman tanımlarının teorik tartışmalar cihetinde asıl yansıması ise kebîre meselesinde tezahür etmiştir. Her iki düşüncede de kebîre sahibinin dünya ve ahiretteki durumu tartışma konusu olup, meseleyle ilgili farklı öneriler getirilmiştir. Mürcie yapmış olduğu iman tanımına bağlı olarak kebîre sahibinin dünyada mümin olup cennetlik veya cehennemlik olacağı yönünde bir hüküm verilemeyeceği bunun ahirete bırakılması gerektiğini savunmuştur. Zira küfürle birlikte itaat fiilleri fayda sağlamayacağı gibi imanla birlikte de masiyet fiilleri zarar vermez. Mürcie bu düşüncesini kebîre sahibinin kâfir olup cehennemde ebedi kalacağını iddia eden Hâricîliğin kollarından Vaîdiyye’ye karşı geliştirmiştir.⁸³ Bu bağlamda Mürcie kebîre sahibinin dünya ve ahiretteki durumuyla ilgili olarak merkezde Hâricîler’le bunun yanında ise Ashâbu’l-Hadîs ve Mu‘tezile ile karşı karşıya gelmiştir.⁸⁴

Mu‘tezile’de “el-menzile beyne’l-menzileteyn” doktrini mucibince kebîre sahibi fâsık uygulanan hükümler mümin ve kâfire uygulanan hükümlerden farklı ve bağımsız olmalıdır.⁸⁵ İman, sahibine övgü ismi olan mümin adını kazandıran bir dizi hayırlı hasletten oluşurken, fâsık bu nitelikleri taşımadığı için mümin ismini alamaz. Ancak şehadet ve bazı salih amelleri bulunduğundan kâfir olarak da nitelendirilemez. Kebîre sahibi tövbe etmeden ölürse, ebedî olarak cehennemde kalacak fakat azabı kâfirlerden daha hafif olacak, derecesi ise onlarınkinden daha yukarıda bulunacaktır.⁸⁶ Buna göre fâsık olarak isimlendirilen kebîre sahibinin mümin vasfını alamamasının öncelikli sebebi, bu ismin müminlere özgü övgü, hürmet ve Allah’a yakınlık gibi özel anlamları muhtevi olmasıdır.⁸⁷ Zira böyle bir kimse günahı sebebiyle kınama, lanet, küçümseme ve ihaneti hak etmiş durumdadır. Oysa şeriatta mümin ismi, övgü, saygı ve dostluk göstermeyi hak eden kimseler için kullanılmaktadır.⁸⁸

Mu‘tezile’nin bu meseledeki konumu “el-menzile beyne’l-menzileteyn” ilkesi gereğince amel-iman ilişkisinde ve buna bağlı konularda iki farklı kutupta yer alan Mürcie ve Hâricîliğin ortasında yer almak suretiyle orta yolu bulmak olarak değerlendirilmiştir. Mürcie, Hâricîlerin büyük günah anlayışına karşı çıkarak bu meselede onlara muhalefet eden ilk fırka olmuş; Mu‘tezile’nin ortaya çıkışıyla tartışma Mürcie ile Mu‘tezile arasında devam etmiştir. Ancak pratikte, özellikle sosyal hayat bağlamında Mürcîî anlayışın etkisi belirleyici olmuş, zira Mu‘tezile dahi büyük günah işleyeni mümin saymasa da ona Müslüman muamelesi yaparak fiiliyatta Mürcîî tavra yaklaşmıştır.⁸⁹ Dolayısıyla kebîre sahibi imanı zail olsa da küfre girmemiş; mümin veya kâfir olarak isimlendirilmeyip fâsık ismini almış, ancak kendisine iman hükümleri uygulanıp mümin muamelesi yapılmıştır.⁹⁰

Mu‘tezile’de kebîre meselesiyle ilgili olarak el-menzile fikrinin ahiretle ilgili yönü Hâricî düşünceden, dünyevi yönü ise ırcâ akidesinden izler taşıdığından Hâricîlik ve Mürcie ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Kebîre sahibinin mümin-kâfir arasında konumlandırılması iki kutup arasındaki gerilimi yumuşatıp uzlaştıran orta bir yola işaret etmektedir.⁹¹ Nitekim kebîre sahibi için mümin adı mutlak şekliyle kullanılmazken, mukayyed olarak kullanılabilir. Buna göre fâsık, Allah’a ve peygamberine inanan birisi olarak ikrarından dolayı sınırlı bir şekilde mümindir.⁹² Kebîre sahibi mümin olarak kabul edilmese de ona küfür hükümleri de uygulanmaz.⁹³ Dolayısıyla i‘tizâl akidesinde dünyevi hukuk açısından kebîre sahibi hiçbir zaman kâfirle aynı hüküm ve uygulamalara tabi değildir. Kâfir büyük azabı hak eden birisi olarak miras, nikah ve müslüman mezarlığına defnedilme gibi

⁸² Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî, *Kitâbu’l-Makâlât*, thk. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 36-37; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/628.

⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/105, 137.

⁸⁴ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 105.

⁸⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/614-615.

⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/42-43.

⁸⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* 1/228-229.

⁸⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/620.

⁸⁹ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 104.

⁹⁰ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbu’l-imân*, M. Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü’l-maârif, 2000), 101.

⁹¹ Muharrem Akoğlu, “Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu‘tezile İlişkisi” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2007/2), 23/331.

⁹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/620.

⁹³ Kādî Abdülcebbar, *Faḫlū’l-i’tizâl*, 367.

imkanlardan mahrum bırakılırken, fâsık bu ve benzeri uygulamalarda Müslümanlara uygulanan hükümlere tabidir. Kebîre sahibinin kâfir olarak isimlendirilmesi ve müslüman hukukundan mahrum bırakılması caiz değildir.⁹⁴

İrcâ fikri çıkış noktası itibariyle sahabîlerin durumuyla ilgili olarak Hâricîlerin aksine, şirk veya küfür dışında işlenen günahların kişiyi iman dairesinden çıkarmayacağı görüşünü benimseyerek kurumsal bir hal almıştır.⁹⁵ Böylece ircâ, yalnızca sahabîlerle sınırlı kalmayıp ümmetin bütün günahkârlarını kapsayan genel bir ilkeye dönüşerek, kebîre sahibinin uhrevi durumunda bu anlayışa sıklıkla başvurulmuştur. Mu‘tezile içinde de benzer bir eğilim görülmüş, Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) aktardığına göre genel olarak şüpheli meselelerde tevakkuf etmek alimlerin tercih ettiği bir yol olduğundan Vâsıl da sahabe hakkında değerlendirme yapmaktan kaçınarak hükmü Allah'a havale etmek suretiyle “vukûf” ilkesini benimsemiştir.⁹⁶ Bu bağlamda Mu‘tezile'nin öncü isimleri ilk dönem olaylarıyla ilgili olarak özellikle sahabenin geneli için tevakkuf etmenin ötesine geçerek onları imametleri sahih, mümin, sâlih ve başka meselelerde şahadetleri makbul kimseler olarak tanımlamışlardır.⁹⁷ Bu yaklaşım el-menzile prensibiyle ircâ fikri arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koymaktadır. Sahabeyle ilgili kesin bir yargıda bulunmamak onların iman-küfür bağlamında konumlarını da belirsiz hale getirmiş ve onlarla ilgili tam bir destek ya da reddiye tavrı gelişmemiştir. Böylece Müslümanların İslâm devletinin geçmişine dair toplumsal bütünlüğü korumaları amaçlanmış; farklı grupların kendilerini belli siyasî cereyanlara bağlamalarının önüne geçilmek istenmiştir. Ancak bu yaklaşım, bir tür siyasî uzlaşma denemesi olmakla birlikte farklı bir çözüm sunmamış ve fiiliyatta Mürcie'nin tavrına oldukça yakın kalmıştır.⁹⁸

Şu halde Mu‘tezile ve Mürcie'nin amel kavramına bağlı olarak iman ve mümin tanımları farklı olup, bu farklılık daha çok kebîre sahibinin ahiretteki durumuna yöneliktir. Dünya hayatında ise isimlendirmede ortaya çıkan ihtilaf, hükümlerin uygulanması bakımından bir farklılık doğurmamıştır. Bu bağlamda ircâ akidesinde kebîre sahibine mümin hukuku uygulandığı gibi i'tizâl akidesinde de mukayyed olarak mümin kabul edildiğinden küfür hükmü değil mümin hukuku uygulanmıştır. Hâricîlerin kebîre konusundaki dışlayıcı tavrı sürekliliği olmadığından, ircâ akidesininki de ahlaki gevşekliğe yol açacağı endişesi taşıdığından ikisi arasında uzlaştırmacı konumunda olan el-menzile görüşü, teorik açıdan özgün görünse de pratik yönü itibariyle Hasan el-Basrî'nin görüşünden büyük ölçüde farklı olmayıp son tahlilde kebîre sahibinin dünyevî cezalandırılmasına dair pratikte farklı bir uygulama getirmemiştir.⁹⁹ Öte yandan her iki uç görüş de Emeviler döneminde siyasi bir içeriğe sahip olduğundan el-menzile fikrinin de siyasetle bağlantısını gözden kaçırmamak gerekir. Zira Hz. Osman'ı kebîre sahibi olduğu düşüncesiyle küfürle itham etmek, mevcut siyasi otoriteye muhalefet anlamına gelirken; onunla ilgili hükmü erteleyip Allah'a havale etmek en azından meşruiyetini kabullenmek sonucunu doğuruyordu.¹⁰⁰ Meseleye bu açıdan bakıldığında Mu‘tezile kebîre konusunda el-menzile fikriyle daha çok Hâricîlerin tekfir nazariyesini hedef almıştır.¹⁰¹ Dolayısıyla el-menzile görüşü de ircâ akidesinde olduğu gibi toplumsal birliği korumayı hedefleyerek, Hâricîlerin büyük günah işleyeni toplumdan tamamen dışlamasına karşı, daha gerçekçi ve toplumsal istikrarı önceleyen bir çözüm üretmiştir. Bu yönüyle söz konusu doktrin, “değiştirilmiş bir Hâricî pozisyonu” olarak da nitelendirilebilir.¹⁰²

⁹⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/261, 636, 638, 648; Kādî Abdülcebbar, “el-Muhtaşar fî usûli'd-dîn”, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed İmâre (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), 272-273; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 237-238.

⁹⁵ Cübbâî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 36-37.

⁹⁶ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 166; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 174.

⁹⁷ Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâme*, 17, 54.

⁹⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 284-285.

⁹⁹ Şevâşî, *Vâsıl b. 'Atâ*, 235.

¹⁰⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 284.

¹⁰¹ Abdurrahman Sâlim, *et-Tarihu's-Siyasî li'l-Mu'tezile* (Beyrut: Merkezü Nemâi li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2018), 70.

¹⁰² William Montgomery Watt, *Early Islam: Collected Articles* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 131.

2.2. el-Va'd ve'l-Va'id

Mu'tezile ve Mürcie arasındaki iman konularına dair ihtilaf, kebîre sahibinin ahiretteki durumuyla ilgili olarak el-va'd ve'l-va'id meselesinde de kendini göstermiştir. Esasen bu mesele Hâricîliğin bir kolu olan Va'idîyye ile Mürcie arasında bir tartışma olarak başlamıştır. İrcâ akidesinin kebîre sahibinin ahiretteki haliyle ilgili dünyada bir hüküm vermeyip, bunu ahirete bırakması, onu Va'idîyye'nin karşısında konumlandırmıştır.¹⁰³ Vaidiyye'nin Hâricîlerin, Cebriyye'nin de Mürcie'nin bir kolu olduğu¹⁰⁴ düşünüldüğünde Mu'tezile ile Mürcie'nin karşı karşıya getirildiği va'id meselesi esas itibariyle Cebriyye ile Hâricîlik arasında bir ihtilaf meselesi gibi gözükmemektedir. Ancak daha sonra i'tizâl akidesinin de el-menzile fikriyle bu konuda fikir beyan etmesiyle birlikte mesele Mu'tezile'nin de dahil olduğu daha geniş platformda tartışılmaya başlamış ve ircâ ile i'tizâl arasında sürekli bir ihtilaf halini almıştır.¹⁰⁵

Mürcie'de kebîre sahibi imanını koruduğu için mümin sayılmakla birlikte işlediği günahtan dolayı fâsık mertebesindedir. Onun nihai durumu Allah'ın iradesine bırakılmış olup; dilerse affeder, dilerse cezalandırır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın günahkârları bağışlaması yalnızca tövbe, istiğfar ve pişmanlıktan sonra mümkün olsa da Mürcie tövbe etmeyenin de bağışlanabileceğini iddia etmiştir.¹⁰⁶ Çünkü Allah'ın va'dinin mutlaka gerçekleşeceğini, ancak va'idin bağlayıcı olmadığını,¹⁰⁷ günahların cezayı gerektirmediğini, Kur'ân'da geçen va'idin aslında küfür ve şirk hakkında olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁸ Buna göre mükâfatı yerine getirmek Allah'ın fazlı gereği zorunlu iken, cezadan vazgeçmek adalette bir eksiklik değil, affedici ve fazilet sahibi oluşunun göstergesidir. Kebîre sahibi cezalandırılrsa bile bu ceza kâfirlerdeki gibi ebedi bir cehennem azabı değildir. İbn Şebîb'in dışında Mürcie'ye göre cehennemde ebedî kalmak yalnızca kâfirlere mahsustur; Allah'ı tanıyıp farzlarını kabul eden salât ehli bu kapsama dâhil değildir.¹⁰⁹

Mu'tezile'de el-va'd ve'l-va'id ilkesi, Allah'ın iyilik sahiplerine mükâfat vadetmesi, kötülük sahiplerini ise cezayla tehdit etmesinden dolayı söz konusu kişiler için bu vaat ve tehditleri muhakkak yerine getirileceğini içermektedir. Zira Allah'ın sözünden dönmesi ve yalan söylemesi mümkün değildir.¹¹⁰ Kebîre sahibi tövbe etmeden ölürse Allah'ın va'id gereği kâfirler gibi cehennemde ebedi kalacaktır. Tövbe ederse cenneti hak etmekle birlikte büyük günahları tekrar ederse önceki ve sonraki günahlardan cezaya müstehak olur.¹¹¹ Allah'ın âsîleri cezayla tehdit etmekle birlikte tövbe edenleri ve küçük günah işleyenleri cezalandırması hasen değildir. Bu nedenle söz konusu iki grup va'idin kapsamı dışında değerlendirilmiştir. Büyük günah ise farklıdır; çünkü onun karşılığında cezalandırmak adalet gereği hasen kabul edilir. Allah'ın lütuf ve affıyla cezayı düşürmesi mümkün olsa da bu durum, büyük günahkârın cezalandırılmasını adalet açısından hasen olmaktan çıkarmaz.¹¹²

İki düşünce okulu arasında fâsıkın ahiretteki durumuyla ilgili tartışmanın kaynağı ilgili ayetlerin umum veya tahsis ifade edip etmediğiyle ilgilidir. İ'tizâl akidesinde fâsıkın cehennemde ebedî kalacağı, Kur'an'daki va'id ifadelerinin umumiliğiyle temellendirilmektedir. Bu bağlamda Nisâ 4/14'te¹¹³ yer alan "âsî" kavramı, lugavî ve şer'î delâleti itibariyle hem kâfiri hem de fâsıkı kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Burada lafzın mutlak biçimde umûma delâleti, fâsıkın da hüküm kapsamına dâhil olduğunu gerektirmektedir. Eğer bu tehdit yalnızca kâfirlere tahsis edilmiş olsaydı, nassın tahsis edici bir beyanla gelmesi zorunlu olurdu. Böyle bir beyanın bulunmayışı, lafzın zâhirine bağlı kalınarak fâsıkın da tıpkı kâfir gibi ebedî azapla cezalandırılacağına işaret etmektedir. Va'id

¹⁰³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/38, 137.

¹⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 22.

¹⁰⁵ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 141.

¹⁰⁶ Cübbâî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 36-37.

¹⁰⁷ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 141-142.

¹⁰⁸ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-Mu'temed fi' usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1974), 122.

¹⁰⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 46.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/220.

¹¹¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 46; Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 403; Hayyat, 129.

¹¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 570.

¹¹³ en-Nisâ, 4/14: "Kim de Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır."

ayetlerinde geçen “hulûd” ve benzeri kavramlar, büyük günah işleyenlerin ebedi azapla cezalandırılacağını göstermektedir. Ayrıca fâsıkın affedilmesi imkân dahilinde olsa bile affedilmediği takdirde cehennemde ebedî kalacağı; affedildiği takdirde ise sevap veya lütuf yoluyla cennete girmesinin aklen ve naklen geçersiz olacağı belirtilir. Bu nedenle Mu‘tezile, fâsıkın cehennemde ebedî kalacağı hükmünü kesin kabul eder. Bu bağlamda ilgili ayetlerin umum manası ifade etmeleri kebîre sahibi fâsıkların tövbe ve pişmanlık dolayısıyla bağışlanmadıkları takdirde hak ettikleri cezayı kesin olarak alacakları anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım, Mu‘tezile’nin vaîd doktrininin kelâmî tutarlılığı açısından temel bir istidlâl biçimi olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁴

Eş‘arî’nin kaydettiğine göre Mürcie, Allah’tan gelen ve lafız itibarıyla umum ifade eden va‘d ve vaîd haberleri konusunda farklı yorumlar geliştirmiş ve yedi fırkaya ayrılmıştır. İlk üç fırka, va‘d ve vaîd ayetlerinin istisna ihtimali, gizli istisna veya yorumsuz kabul edilmesi üzerinde durmuş; bazıları haberlerin zahiren umum ifade etmesine rağmen hükmün özel olabileceğini savunmuştur. Muhammed b. Şebîb taraftarları (dördüncü fırka), lügat açısından umum ifade eden ayetlerin aslında belli gruplara özgü olabileceğini belirtmişlerdir. Beşinci fırka, vaîdin namaz kılanlara değil yalnızca müşriklere yönelik olduğunu, müminlerin cezaya uğramayacağını savunmuştur. Altıncı yaklaşımda, va‘d mutlaka yerine getirilirken vaîdin Allah’ın affına bağlı olduğu, bu durumun O’nun keremini gösterdiği öne sürülmüştür. Yedinci fırka ise umum ifade eden ayetlerin, Kur’ân’da ittifak edilenler dışında özele delalet ettiğini ileri sürmüştür. Böylece Mürcie, va‘d ve vaîd meselesinde lafız, istisna ve kapsam farklılıkları üzerinden çeşitlenen yedi farklı görüş geliştirmiştir.¹¹⁵

Va‘d ve vaîd meselesinin devamı olarak iki akide formu arasında ihtilaf konularından birisi de şefaattir. Bu anlayışın şekillenmesinde Mürcie’nin iman-amel ayırımına dayalı yaklaşımı belirleyici olmuştur. Mu‘tezile ve Hâricî kelâmının aşırı katı tutumuna karşılık olarak, günahkârların affedilmesini mümkün kılacak bir ara çözüm arayışı doğmuş; bu bağlamda Peygamber’in ümmetinin günahkârlarına şefaet ederek onların bağışlanmasını sağlayacağı inancı, söz konusu arayışın teolojik bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.¹¹⁶ İlke olarak ahirette şefaatin olacağı kabul edilmekle birlikte bunun kimlere yönelik olacağı hususu ihtilaflıdır. İbn Şebîb hariç Mürcie’ye göre Hz. Peygamber kebîre sahiplerine şefaet edecekken, Mu‘tezile’ye göre şefaet kebîre sahiplerini ve isyankârları kapsamayıp yalnızca itaatkârlara yöneliktir. Dolayısıyla ikâba müstehak olanlar için şefaet yoktur.¹¹⁷ Mu‘tezile’de şefaet, tövbe eden müminler için geçerli olup, cezasının devamlılığından dolayı tövbe etmeyen fâsıklar için geçerli değildir. Zira kebîre sahibine şefaet edilmesi vaîdle ilgili hadislerle de çelişmektedir. Günahları sebebiyle cehenneme girenler azabı hak ettikleri için orada ebedi kalacaklardır. Onların sevap ehli sayılması mantıksal bir çelişki doğuracağından aklen imkânsızdır. Bu bağlamda kebîre sahipleri için şefaatin kabul edilmesi onların cennete girmesine ve fazilet sahipleriyle aynı konuma yükselmelerine imkân tanıyacağından kabul edilemez. Bu durum adaletle bağdaşmadığı gibi aklen de mümkün değildir.¹¹⁸

Mürcie’de ise şefaet, namaz ehli olan fâsıklar için geçerlidir.¹¹⁹ Zira ircâ akidesinde kebîre sahibi imandan çıkmayıp bu dünyada mümin kabul edildiği gibi ahiretteki hali de Allah’a havale edildiğinden bağışlanması ve cehennem azabından kurtulması mümkündür. Bu bağlamda şefaetle bağışlanmak suretiyle cehennemden kurtulup cenneti kazanma ihtimali vardır. Dolayısıyla kebîre sahipleri için şefaet söz konusudur. Ancak bu durum Mürcie’nin geneli için söz konusu olmayıp, Mürcie’den bir kısım şefaati kebîre sahibi için gerekli görürken Mu‘tezile bunu tamamen inkâr etmiştir.¹²⁰

¹¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/550, 560, 574, 592.

¹¹⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, 1444-148.

¹¹⁶ Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 82.

¹¹⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 47.

¹¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/608; Kādî Abdülcebbar, *Fazlû’l-i’tizâl*, 175; Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbu’l-Fâ’ik fi uşûli’l-dîn*, thk. Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2010), 546-549.

¹¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/604.

¹²⁰ Belhî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 402-403.

Mu'tezile'de şefaatin konusu şefaati yapılan kişinin ihtiyacını karşılamakken, ırcâ akidesinde bu kişiden yalnızca zararı gidermektir.¹²¹ İ'tizâl akidesinde şefaati, ihtiyacı gidermenin ötesinde aynı zamanda hayır ve nimet kazandırma yönünü de kapsar. Bu münasebetle şefaati, Allah'ın düşmanları olan ceza ehline olmayıp, Allah'ın dostları olan mükâfat ehline yöneliktir. Ayrıca şefaati, Allah'ın dostları ve müminler için mükâfatın artırılması yahut derecelerin yükseltilmesi bağlamında işlerlik kazanır. Enbiyâ 21/28¹²² şefaatin müminlere özgü olduğunu teyit etmekte olup, Mü'min 40/18¹²³ gibi ayetler şefaatin kâfirler ve kebîre sahiplerine fayda sağlamayacağını ortaya koymuştur.¹²⁴

Şu halde kebîre sahibinin dünyadaki hali her iki akide formunda da küfür olarak tanımlanmazken, i'tizâl akidesinin ahiret için tavrı daha nettir. Buna göre dünyada günah eylemi iman lehine tolere edilen kebîre sahibi fâsık, bu halini tövbe ile yenilemezse ahirette küfür lehine bir tanımlamaya tabi tutulacaktır ki, bu durumda şefaati kendisi için mümkün değildir. İrcâ akidesinde ise böyle bir kayıt konulmaksızın açık bir şekilde inkâr olmadığı sürece kebîre sahibi mümindir ve ahirette de mümin olarak gidecektir. Bu açıdan tövbe eden fâsık her iki akide de ahirette mümin olarak tanımlanırken, tövbe etmeyen fâsık ırcâ akidesinde yine mümin i'tizâl akidesindeyse küfür lehine bir tanımlamaya tabi tutulmaktadır. Bu durumda ırcâ akidesinde iman vasfı devam ettiği için kebîre sahibine şefaati mümkünken, i'tizâl akidesinde iman vasfı ortadan kalktığından şefaati mümkün değildir.

Sonuç

Mu'tezile ve Mürcie tarihsel süreçte hep karşıt yönleriyle ön plana çıkarılmış ve birbirine muhalif yapılar olarak anlaşılmıştır. Bu bir tercih olmakla birlikte tarihsel realitenin yalnızca bir tarafını temsil etmektedir. İki mezhep arasında kişiler ve fırkalar bağlamında tarihsel ve organik bir bağın olup olmadığı bir yana günümüzden geriye dönüp bakıldığında fikrî düzeyde benzerlik ve farklılıkların varlığından bahsetmek mümkündür. Mu'tezile ile Mürcie arasında karşılaştırmalar genellikle erken dönemde mezhebî doktrin sürecinin tamamlanmadığı konjonktür temel alınarak yapıldığından irtibat da dönemin fikrî tartışmaları bağlamında iman konularıyla sınırlı kalmıştır. Aralarındaki temel ve en önemli farklılık da bu noktada gerçekleştiğinden iki düşünce okuluyla ilgili tarihsel algı farklılık ve zaman zaman zıtlık üzerine kurulmuştur. Ayrıca önce Mürcie'nin sonra da Mu'tezile'nin varlıklarını sürdürememiş olmaları, karşılaştırmaların alanını kısıtlamıştır. Söz konusu farklılık fikrî düzeyde gerçekleşse de pratik sonuçları itibarıyla birbirlerine yaklaştıkları ya da aradaki mesafenin azaldığı söylenebilir. Bu bağlamda kebîre sahibinin dünya hayatında, kimliği farklı olsa da müminlerin yararlandığı her türlü haktan faydalanabilmesi, Hâricî nazariyenin onu dünya ve ahirette dışlayan tavrına göre Mürcie doktrine daha yakın durmaktadır. Mürcie iman ve mümin tanımlamalarında daha kapsamlı bir sosyal bakış açısı içine girerken, Mu'tezile de söz konusu bakış açısından kaynaklı olarak ahlaki bir tavır geliştirmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, bu konudaki farklılık meselenin uhrevi yönünde gerçekleşmekte olup, dünyevi tarafında pratik sonuçların birbirine yaklaştığı anlaşılmaktadır. Her iki oluşumun da birbirine karşı konumu belirlenirken karşısında durdukları fikrî yapılanmalar da etkili olmuştur. Bu münasebetle Hâricî iman anlayışı karşısındaki fikirleri onların muhalif olarak tanımlanmalarında etkili olmuştur. Hâricîliğe tepki olarak ortaya çıkan Mürcie bir tarafta dururken, Mu'tezile iman nazariyesinin Hâricîliğe daha yakın algılanması doğal olarak Mu'tezile'nin de Mürcie karşısında konumlandırılmasına sebep olmuştur. Öte yandan her iki oluşum arasındaki fikrî farklılıklar iman konularıyla sınırlı olmakla birlikte diğer başka konularda bu oranda bir farklılık ve kampaşmadan söz etmek mümkün değildir. Nitekim erken dönemde ortaya çıkan akılcı ve nakilci ayrımında her iki okulun da akılcı kanatta yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Buna İslam hukukunda Hanefî reyciliğini de eklediğimizde bu noktadaki benzerlik oranının daha da arttığı görülmektedir. Zira her iki itikadi yapılanmanın fıkıhta ortak kimliği genellikle Hanefilik olmuştur. Genellikle ırcâ akidesiyle irtibatlandırılan Hanefiliğin ilerleyen süreçte i'tizâl akidesine eğilim

¹²¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/608.

¹²² "Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de (bildiklerini de bilmediklerini de) bilir. Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaati edemezler ve Allah korkusundan titrerler!"

¹²³ "Yaklaşan gün konusunda onları uyar; çünkü dehşet içinde yutkunurlarken yürekleri ağızlarına gelmiş olacak; zalimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaatiçisi olacaktır."

¹²⁴ Kādî Abdülcebbar, *Faḫlū'l-i'tizâl*, 173-174.

göstermiş olması bunun önemli kanıtlarından birisidir. Hanefî reyciliği ve genel olarak akılcı metodolojinin aynı noktada buluşmasında şüphesiz sosyal açıdan mevâlî faktörü de etkili olmuştur. Çıkış noktaları ile sosyal ve kültürel altyapıları incelendiğinde, Kûfe ve Basra merkezli iki düşünce okulunun mevâlî eksenli akılcı bir din anlayışı geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Mu‘tezile ve Mürcie doktrini çoğunlukla mevâlî kökene sahip isimler tarafından geliştirilmiştir. Bu durum her iki düşünce yapısına mensup isimlerin fikri planda Emevî politik teolojisine mesafeli durmalarıyla sonuçlanmıştır. Bununla beraber her iki oluşum arasındaki fikrî farklılıklar noktasında tarafların mensupları arasında fikir birliği varken, Mu‘tezile’yle benzerlik içeren meselelerde genellikle Mürcie’de yekvücut bir tavırdan bahsetmek mümkün olmamıştır. Bu itibarla ulûhiyyet ve tevîd konuları başta olmak üzere, halku’l-Kur’ân ve imamet-siyaset meselelerinde küçük nüansların dışında her iki oluşum arasında genel bir mutabakattan bahsetmek mümkündür. Mürcie içinde Mu‘tezile’nin temel görüşlerinden özellikle adalet ve halku’l-Kur’ân fikrini savunan isimlerin çıkması bu mutabakatta belirleyici rol oynamıştır. Bu konularda Mu‘tezile’nin fikirleri daha net ve belirgin olduğundan mutabakatın yönü de Mu‘tezile’den Mürcie’ye doğru şekillenmiş, Mürcie içinde dağınık halde bulunan fikrî yapıdan sistematik bir tavır ve yön belirlenememiştir. Bunda Mu‘tezile’nin mezhebî teşekkül sürecini tamamlayarak tüm kelâm konularında özgün fikirler ileri sürmesine karşın, Mürcie’nin belli bir mezhep sistematığına ve sınırlarına sahip olmaması ve ilerleyen süreçte etkisini farklı yapılarda sürdürmesi belirleyici olmuştur. Bu münasebetle çalışma her iki oluşum arasında şahıs ve fırka temelli olarak fikrî planda etkileşime ve iletişime dayalı tarihsel ve organik bir bağın olduğunu iddia etmemektedir. Böyle bir iddia tarihsel gerçekliklerin karşısında anakronik bir yaklaşım olur. Bununla beraber güncelden geçmişe geriye dönük olarak bakıldığında, fikrî ve pratik sonuçları itibariyle farklılıkların yanında birtakım benzerlik noktalarının da olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tarihsel algının fikrî düzeydeki farklılıkları çok iyi işleyerek canlı tutarken, aynı hassasiyeti benzerlik ya da uzlaşi noktaları için de geliştirmediği görülmektedir.

Kaynakça

- Akoğlu, Muharrem. “Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu‘tezile İlişkisi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/2 (2007) 317-339.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. “Kaderî-Mürciî Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 431-470.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu‘tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü’l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebu’l-Ğudde. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2002.
- Ay, Mahmut. *Mu‘tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî’nin Rolü”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003) 1-26.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne’l-Fırak)*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bağdâdî, Hatip. *Târîhu Medineti’s-Selâm-Târîhu Bağdât*. thk. Beşşar Avvar Maruf. Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2001.
- Bahçivan, Seyyid. “İrcâ Fikri ve Ebü Hanife’nin İrcâ ile İthamına Bir Bakış”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999) 141-176.
- Belhî, Ebû’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka‘bî. *Kitâbu’l-Makâlât ve meahû Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû’l-Feth, 2018.
- Bulut, Erkan. “Emevî Politik Teolojisi ve Cehm b. Safvân”, *Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7/2 (2024), 217-228.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam’da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Cübbâî Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb. *Kitâbu’l-Makâlât*. thk. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim. *Uyûnü’l-mesâ’il*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru’l-İhsân, 2018.
- Demircân, Adnan. *İslam Tarihi’nin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Ebû Temmâm. *Bâbü’ş-şeytân min kitâbi’ş-şecere*. ed. Wilfred Madelung-Paul E. Walker. Leiden: Brill, 1998.
- Erkol, Ahmet. “İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan’ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım”. *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 77-94.
- Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 1-4. Berlin: Walter de Gruyter, 1991-1997.
- Ess, Josef van. *The Flowering of Muslim Theology*. çev. Marie Todd. USA: Harvard University Press, 2006.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan. *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan. *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Daru Franz Şitayz, 1980.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Ferrâ’, Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Mu‘temed fî usûli’d-dîn*. thk. Vedî‘ Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1974.
- Givony, Joseph. *The Murji’a and The Theological School of Abu Hanifa a Historical and Ideological Study*. Edinburgh: University of Edinburgh, Philosophy in the Faculty, Degree of Doctor, 1977.
- Hayyât, Ebû’l-Hüseyn. *Kitâbü’l-İntisâr*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu’l-îmân*. thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 2000.
- Hourani, George F. “Islamic and Non-Islamic Origins of Mu‘tazilite Ethical Rationalism”. *International Journal of Middle East Studies* 7/1, (1976), 59-87.
- İbn Hallikân. *Vefayâtü’l-a’yân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fî’l-milel ve’l-ehva ve’n-nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu Tabakâtî'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Wiesbaden, 1961.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tabsîru fî'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikî.*, thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Râzî, Seyyid Murteza İbn Dâî. *Tebsiratü'l-avâm fî mârifeti makâlâtî'l-en'âm.*, tahk. Abbas İkbâl. Tahran: Matbat-ü Meclis, 1313.
- Sâlim, Abdurrahman. *et-Tarihu's-Siyasî li'l-Mu'tezile*. Beyrut: Merkezü Nemâi li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2018.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Ahbabu Ebî Hanîfe ve aşhâbih*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1985.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- Şehristânî, Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l Kütübî'lmiyye, 1992/1413.
- Şevâşî, Süleymân. *Vâsıl b. 'Atâ ve arâuhû'l-kelâmiyye*. Kâhire: Dâru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, 1993.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Evâilü'l-makâlât*. thk. İbrahim Ensari. Kum: el-Mu'temerul Alemî, 1413.
- Kādî Abdülcebbâr. *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârabî, 2018.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1962-1965.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr. “el-Muhtaşar fî usûli'd-dîn”. *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd*. thk. Muhammed İmâre. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Kazvinî, Abdulcelil. *en-Nakz*. tash. Muhaddis Celaladdin. Tahran: Encümen-i Asarı Milli, 1358/1979.
- Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh. *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*. thk, Muhammed Cevad Şekûr. Tahran: Matbaatu Haydarî, 1321.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Melâhimî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed. *Kitâbü'l-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*. thk. Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'Asriyye, 2005.
- Nader, Albert N. *Le Systeme Philosophique Des Mu'tazila*. Beyrut: Dâru Ma'hedi Edebi's-Şarkıyye, 1956.
- Nâşî el-Ekber. *Mesâ'ilü'l-imâme ve muhtetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsaf fî'l-makâlât*. nşr. Joseph van Ess. Beyrut: 1971.
- Temîmî, Takiyyüddîn b. Abdülkâdir. *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Yiğit, İsmail. “Mevâli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Hafız Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.
- Watt, William Montgomery. *Early Islam: Collected Articles*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Perception of Nawābit in Mu‘tazilite Kalām: A Theological Analysis and Its Philosophical Implications

Mikail İpek^{1,a,*}

¹ Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Kalam Kırklareli/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 31/03/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

This article examines the semantic content, historical development, and shifts in meaning of the concept of nawābit within Mu‘tazilī kalām, addressing its doctrinal (i‘tiqādī), social (ijtimā‘ī), and political dimensions. The scope of the study is limited to identifying the various meanings attributed to the term by scholars who engaged with the concept of nawābit in Mu‘tazilī thought, as well as analyzing the semantic transformations the term underwent over time. In this regard, particular attention is devoted to the views of prominent theologians such as al-Jāhiz, al-Khayyāt, and al-Zamakhsharī, who employed the concept in a pronounced manner. The study aims to demonstrate that the discourse of nawābit was not merely utilized as a label of denigration and disparagement; rather, it also functioned as an instrument of exclusion and defense through which different intellectual schools delineated their epistemic boundaries, articulated their perceptions of social order, and constructed claims to legitimacy. In this respect, the article highlights the often-overlooked role of conceptual labels and polemical designations in shaping power relations and processes of knowledge production within the fields of kalām and the sectarian historiography. As a products of the systems they construct, sectarian formations seek both to establish epistemic authority through the production of knowledge in the field of kalām and to generate sociopolitical spheres of power through their relations with political authority and society. Within this framework, the concept of nawābit emerges as an expression of the need to define the *correct* by first identifying and excluding the *incorrect*. The first chapter of the study offers an etymological analysis of the term nawābit, constructing its metaphorical semantic field through the distinction between nābita and nabāt. This analysis suggests that the term nawābit was employed to designate individuals or groups who neglect reason in matters of belief, interpret religious texts in a rigidly literalist manner, and are perceived as lacking epistemic competence. Al-Jāhiz employs the term nawābit to describe those who sought to legitimize the injustice, abuses, and erroneous practices of the Umayyad political authority; who adopted a determinist (jabrī) understanding of predestination; and who advanced anthropomorphic (tajsīm) and assimilationist (tashbīh) views through literalist readings of scriptural texts. Later Mu‘tazilī theologians such as al-Khayyāt and al-Zamakhsharī preserved the core meaning of the term while simultaneously expanding its semantic scope. In the course of this development, the concept underwent significant semantic shifts. Indeed, following al-Jāhiz, the term came to signify not a specific sect, but rather epistemic degeneration within sectarian structures, scholarly inadequacy, polemical excess, and tendencies toward marginalization. Among Islamic philosophers, al-Fārābī employs the concept of nawābit to characterize the vicious elements within the virtuous city, whereas Ibn Bājja uses the same term to refer to the virtuous individuals within a corrupt society. By contrast, certain scholars associated with Ahl al-Hadīth, such as Ibn Qutayba and Ibn Abī Ya‘lā, employed the term to describe Ahl al-Ra‘y and other groups critical of their positions. Methodologically, the study adopts a text-centered reading alongside a historical-conceptual analytical approach.

Keywords: Kalām, Society, Mu‘tazila, Nawābit, Terminology

Mu‘tezile Kelâmında Nevâbit Algısı: Kelâmî Bir Analiz ve Felsefî İzdüşümleri

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 31/03/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu makalede, Mu‘tezile kelâmı içinde *nevâbit* kavramının anlamsal içeriği, tarihsel gelişim serüveni ve kelâm alanında geçirdiği anlam kırılmaları; i‘tikâdî, ictimâ‘î ve siyâsî boyutlarıyla incelenmektedir. Çalışmanın kapsamı, Mu‘tezile kelâmında nevâbit kavramına temas eden âlimlerin bu kavramı hangi anlamlarda kullandıklarının tespiti ve kelimenin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği anlam değişimlerinin incelenmesiyle sınırlanmıştır. Bu çerçevede, nevâbit kavramını belirgin bir şekilde kullanan Câhız, Hayyât ve Zemahşerî gibi kelâmcıların konuya ilişkin görüşleri merkeze alınmıştır. Çalışmanın amacı, nevâbit söyleminin yalnızca bir aşağılama ve tahkir etiketi olarak kullanılmadığını; bunun yanı sıra ekollerin kendi epistemik sınırlarını, toplumsal düzen algılarını ve meşruiyet iddialarını tanzim ederken başvurdukları bir tür dışlama veya savunma enstrümanı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktır. Ele alınan çalışma bu yönüyle kelâm ve mezhepler tarihi çalışmalarında zaman zaman göz ardı edilen kavramsal etiketlerin ve yaftalamaların, iktidar ilişkileri ve bilgi üretimi noktasında ne tarz bir rol üstlendiğini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Mezhepler, kurdukları sistemin bir çıktısı olarak hem kelâm alanında bilgi üreterek epistemik otorite elde etmeye hem de iktidar ve toplumla tesis ettikleri ilişkiler üzerinden sosyopolitik iktidar alanları oluşturmaya çalışmaktadır. Nevâbit kavramı, bu zeminde *doğru* olanı tanımlayabilmek için öncelikle *yanlış* olanı belirleme ve dışlama ihtiyacının bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde nevâbit kavramının etimolojik tahlili yapılmış; *nâbite* ile *nebât* arasındaki anlam farkı üzerinden kelimenin mecaz anlam alanı inşa edilmiştir. Bu tahlil, nevâbit kelimesinin inanç meselelerinde akli ihmal eden, dinî metinleri literalist bir tarzda yorumlayan ve epistemik yeterliliği bulunmayan kişi veya gruplar için kullanılan bir kavram olduğu sonucuna götürmektedir. Câhız nevâbiti, Emevî iktidarı dönemindeki zulüm, haksızlık ve yanlış uygulamaları meşrulaştıran; kader konusunda cebrî anlayışı benimseyen, nasları literal biçimde okuyarak teccüm ve teşbîh içeren görüşler ileri süren kişi ve grupları tanımlamak için kullanılmaktadır. Hayyât ve Zemahşerî gibi sonraki dönem Mu‘tezilî kelâmcılar ise nevâbitin temel anlamını korumakla birlikte kelimenin anlam dünyasını genişletmişlerdir. Bu süreçte kavramın önemli anlam kırılmalarına maruz kaldığı söylenebilir. Nitekim Câhız’dan sonra kelime, belirli bir mezhebi işaret etmekten ziyade, mezhepler içindeki epistemik yozlaşmayı, ilmi yetersizliği, polemikçi dili ve marjinalleşme eğilimlerini ifade eden bir kavrama dönüşmüştür. İslâm filozoflarından Fârâbî, nevâbit kavramıyla *erdemli toplumun erdemsizlerini* nitelerken, İbn Bâcce, aynı kavramla *erdemsiz toplumun erdemlilerini* kastetmektedir. Ehl-i Hadis’e mensup İbn Kuteybe ve İbn Ebî Yâ‘lâ gibi bazı âlimler ise bu kelimeyi, *Ehl-i Rey* ve kendilerini eleştiren grupları nitелеmek amacıyla kullanmıştır. Yapılan çalışmada yöntem olarak, metin merkezli okuma ve tarihsel-kavramsal analiz yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Toplum, Mu‘tezile, Nevâbit, Terminoloji

*  mikail_ipek22@yahoo.com

 0000-0001-7594-0230

Citation / Atıf: İpek, Mikail . “Mu‘tezile Kelâmında Nevâbit Algısı: Kelâmî Bir Analiz ve Felsefî İzdüşümleri ”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 281-300. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863844>

Giriş

Nevâbit kavramı, tarihsel süreçte bilhassa i'tikâdî ve siyâsî bölünmeler kapsamında zuhur eden, dışlayıcı ve tartışma içeren bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilhassa Mu'tezile kelâmında nevâbit, sadece belirli birey veya toplulukları vasıflandıran basit bir isimlendirme değildir. Bu kavram aynı zamanda i'tikâdî paradigmayı inşa eden ve toplumsal düzene yön veren bir söylem enstrümanına evrilmiştir. Bu açıdan nevâbit kavramı, kelâm literatüründe bir tasnif kategorisi olmanın ötesinde muhalif olanları itibarsızlaştırmaya yönelik bir retorik aracı olarak telakki edilmiştir. Bu itibarla nevâbit kavramının semantik alanı, lügavî anlamını aşarak, meşruiyet, otorite ve siyâsî polemik zemininde şekillenen çok boyutlu bir yapı arz etmektedir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki söz konusu kavramın ortaya çıkmasında, İslâm toplumunda bilhassa erken dönemde cereyan eden birtakım siyâsî ve i'tikâdî kırılmalar son derece etkili olmuştur. Özellikle Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehâdeti ve akabinde vuku bulan Cemel ile Sıffin savaşları, toplumun tefrikaya düşmesine sebebiyet vermiştir ve böylece muhtelif fırkaların teşekkülü için uygun bir zemin oluşmuştur. Böylesi bir süreçte her mezhep, kendi i'tikâdî meşruiyetini temellendirmek ve diğerlerine hükmedebilmek gayesiyle birtakım kavramsallaştırma faaliyetlerine yönelmiştir. Bu kavramsallaştırmaların bazıları aklî ve naklî istidlâllere dayanırken, bazıları da tartışma, dışlama ve tahkir dilini öne çıkaran nitelemeler üzerine bina edilmiştir. Nevâbit kavramını ikinci kategori içinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim bu kavram muhalif olanları dışlama ve değersizleştirme görevini icra eden bir terim mahiyetindedir. Mu'tezile kelâmcılarından bazıları nevâbit kavramına bu minvalde yer vermiş, telif ettikleri kaynaklarda söz konusu kavrama ayrıca muhtelif anlamlar yüklemiştir. Osman el-Câhız (ö. 255/869), bilhassa Emevîler dönemindeki siyâsî anlayışı ve zihniyeti tenkide tâbi tuttuğu pasajlarda, bu zihniyete destek veren grupları nâbite/nevâbit olarak isimlendirmiştir. Ancak Câhız'ın nevâbit isimlendirmesinde, sadece siyâsî bir muhalefet ifade edilmemektedir. Ona göre bu kavram aynı zamanda ahlâkî ve nazarî açıdan sıkıntılı kabul edilen bir grubu da ifade etmektedir. Bu açıdan Câhız'ın kavramsallaştırması, nevâbit kelimesine tartışmacı ve tefrikacı bir muhteva kazandırmaktadır. Mu'tezilî kelâmcılardan Hayyât (ö. 300/912 [?]) da nevâbit kavramını paralel bir bağlamda kullanmıştır. Hayyât, özellikle muhalif grupları ve Mu'tezile karşıtı zihniyetleri temsil edenleri nevâbit olarak nitelendirmiştir. Câhız ve Hayyât'ın bu tutumları, nevâbit kavramının erken dönemlerden itibaren Mu'tezilî polemik geleneğinde yerleşik bir kullanıma dönüştüğünü ve belli bir söylem literatürü oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Nevâbit kavramı, Mu'tezile kelâmında kazandığı çerçeveye sınırlı kalmamıştır. Bu kavram sonraki dönemlerde İslâm Felsefesi'ne de intikâl etmiştir. Bu bağlamda kelimenin, bilhassa meşşâ'î literatüre dolaylı bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950), erdemli şehir projesinden bahsederken, toplumsal düzen ve huzuru bozan unsurları açıklamış, bu bağlamda nevâbit kavramına yeni bir anlam alanı açmış ve kavramı felsefî bir muhtevayla yeniden yorumlamıştır. Diğer bir İslâm filozofu olan İbn Bâcce (ö. 533/1139), siyâset ve ahlâk anlayışını açıklarken, kendini toplumdan soyutlayan insan tipini ele almış ve nevâbit kavramına farklı bir perspektif kazandırmıştır. Bahsi geçen filozofların ikisi de nevâbit kavramına yeni anlamlar yüklemekle birlikte, kelâmî anlayıştaki dışlayıcı mânâyı kısmen korumuş görülmektedir. Böylece nevâbit, sistematik bir tipolojiye temas eden teorik bir söyleme evrilmiştir. Bu kapsamda nevâbit, bir taraftan Mu'tezile kelâmî içinde muhalif unsurları değersizleştiren ve dışlayan bir söylem olarak işlev görürken, diğer taraftan İslâmî felsefede toplumsal düzeni incelemeye ve analiz etmeye dönük teorik bir kategori olarak telakki edilmiştir. Tarihsel süreçte gerek kelâm ilmi içerisinde gerekse kelâmdan felsefeye, nevâbit kavramına ilişkin dönüşüm, kelimenin İslâm düşünce geleneğindeki evrimini ve anlam genişlemesini ortaya koyması açısından önemlidir. Bu yönüyle nevâbit kavramının izini sürmek, sadece bir kelimenin etimolojik tahlilini yapmak anlamına gelmemektedir. Bu eylem aynı zamanda disiplinler arası etkileşim ve aktarım süreçlerini anlamayı da mümkün kılmaktadır.

Nevâbit kavramına ilişkin kaleme alınan birçok makale, tez¹ ve ansiklopedi maddesi² söz konusudur. Doğrudan nevâbiti konu edinen bir kitaba ise rastlanmamıştır. Bilhassa kaleme alınan makaleler incelenmiş ve neredeyse tamamının İslâm Felsefesi alanında yapılan çalışmalar olduğu tespit edilmiştir.³ Söz konusu makalelere yer yer müracaat edilmiş ve sunulan bilgi ve yorumlardan faydalanılmıştır. Bunun yanı sıra nevâbit kavramına kelâmî açıdan az da olsa değinen çalışmalar mevcuttur. Mustafa Vacid Ağaoğlu'nun "Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak 'Nevâbit'" isimli makalesi buna örnek verilebilir. Ağaoğlu, makalede Fârâbî ve İbn Bâcce'nin söz konusu kavrama yaklaşımını ele almış, bununla birlikte Câhız üzerinden nevâbitin kelâm ilminde nasıl algılandığını kısaca açıklamıştır. Ancak söz konusu açıklama Câhız'ın birkaç cümlesiyle sınırlı kalmıştır. Nitekim Hayyât, Zemahşerî (ö. 538/1144), İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) ve İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?])⁴ gibi önemli bilginlerin, sonraki dönemlerde bu kavrama yükledikleri farklı anlamlar söz konusudur. Kelâm alanında kaleme alınmış diğer önemli bir eser ise Fatih İbiş'in "Nevâbitten Bir Mütakellim: Dırâr b. Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-" adlı makalesidir. İbiş bu çalışmada genel olarak Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) Mu'tezile ekolü içinde farklı bir karakter ortaya koyduğunu, bu sebeple dışlandığını ve nevâbit mesabesinde kabul edildiğini aktarmaktadır.⁵ O, Dırâr b. Amr'ı, İbn Bâcce'nin nevâbit kavramına yüklediği anlam üzerinden okumuş görülmektedir. Bahsi geçen iki makale dışında ülkemizde kelâm alanında nevâbit kavramının ne şekilde algılandığını ortaya koymaya çalışan bir esere rastlanmamıştır. Nâbite/nevâbit kavramını kelâmî bağlamda ele alan bazı batı menşeli çalışmalardan da söz etmek mümkündür. 1993 yılında yayımlanan Wadâd al-Qâdî'nin "The Earliest 'Nâbita' and the Paradigmatic 'Nawâbit'" isimli makalesi bilhassa Emevîler Dönemi'nde Mu'tezilîlerin söz konusu kelimeyi hangi amaçla kullandığını tartışmaktadır.⁶ Patricia Crone, 2004 yılında *God's Rule- Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought* isimli bir kitap kaleme almış ve burada İslâm dünyasında mezheplerin nâbite ve haşv gibi kavramları dışlayıcı bir söylem olarak ne şekilde kullandığını aktarmıştır.⁷ Oliver Leaman'ın *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* isimli eseri ise bilhassa filozofların nevâbit kavramına yaklaşımını ele alan bölümler içermekte, meseleyi çağdaş düzlemde incelemektedir.⁸ Pakistanlı fikir adamı Main Mohammad Sharif'in (1893-1965), *A History of Muslim Philosophy* isimli kitabının özellikle Fârâbî ve İbn Bâcce'yi ele alan bölümlerinde, onların nevâbit kavramına yükledikleri anlamlar ve bu anlamların toplum inşasını nasıl etkilediği tartışılmıştır.⁹ Söz konusu kavramın İslâm Felsefesi alanında kayda değer bir teveccüh gördüğü açıkça görülmektedir. Ancak Câhız'la başlayan, Hayyât'la devam eden ve Mu'tezile geleneği içinde önemli bir literatürü barındıran nevâbit meselesi genel olarak kelâm alanında ilgi çeken bir konu

¹ Fatih Irmak, *Platon'un Filozof Kralı ve İbn Bâcce'nin Nevâbiti Temelinde Erdemli Devlet ve Mutluluk İlişkisi* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniveristesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Aytaç Odacılar, *Türkiye'deki İslâmcı Düşünüşte Bir Nevâbit: İsmet Özel Ontoloji Üzerinden İslâmcılık* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022); Hatice Kübra Köse, *İslâm Felsefesinde Nevâbit Kavramı: Fârâbî ve İbn Bâcce Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2025).

² İlyas Üzümlü, "Nâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/263-264.

³ Örnek olarak bk. İbrahim Aksu, "Fârâbîci Sosyal Zümre Modeli Üzerine Bir İnceleme", *Âsâr Akademik Dini Araştırmalar Dergisi* 1/5 (2025), 1-31; Özkan Kerimoğlu, "Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2023), 130-162; Adem Çaylak - Onur Yıldırım, "Nevâbitten Muhalefete: Mutevâhhid'in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2020), 333-359.

⁴ "İbnü'n-Nedîm'in bazı Sünnî âlimlerinden söz ederken "Haşviyye'dendir" ifadesini kullanması, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'yi Cebriyye'den sayması hoca ve dostları arasında İsmâilî ve Mu'tezilîler'in bulunması gibi hususlar sebep gösterilerek onun Şîi-Mu'tezilî olduğu kabul edilmektedir." Ayrıntılı bilgi için bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbnü'n-Nedîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/171.

⁵ Mustafa Vacid Ağaoğlu, "Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak 'Nevâbit'", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2024), 152-180.

⁶ Wadâd al-Qâdî, "The Earliest 'Nâbita' and the Paradigmatic 'Nawâbit'", *Studia Islamica* 78 (1993), 27-61.

⁷ Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought* (New York: Columbia University Press, 2004), 65-70, 125-145, 197-219.

⁸ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1985), 182-202.

⁹ Mian Mohammad Sharif, *The History of Muslim Philosophy* (Lahore: y.y., 1961), 1/450-469, 506-526.

olmamıştır. Wilferd Madelung (1930-2023) *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* isimli kitabının bazı bölümlerinde Ehl-i Hadîs'in Mu'tezile tarafından nevâbit şeklinde isimlendirilmesinin teorik nedenleri üzerinde durmaktadır.¹⁰ Charles Pellat ise *Encyclopaedia of Islam* isimli ansiklopedide “Nâbite” maddesini kaleme almış, burada kelimenin sözlük anlamından bahsettikten sonra klasik kaynaklarda meselenin ele alınışından söz etmiş ve mezheplerin bu kavramı bir kalkan olarak kullanıp, diğer mezhepleri dışladığını belirtmiştir.¹¹ Kelâm alanında nevâbit kavramına ilişkin çalışmalar, odaklandıkları konular itibarıyla özgün olmakla birlikte Mu'tezile'nin nevâbit kavramına genel bakışını aktarmaktan uzak görünmektedir. Yapılan çalışmada söz konusu boşluğu doldurabilmek ümidiyle Mu'tezile'nin nevâbit algısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada genel olarak şu sorulara cevap aranmıştır: (1) Nevâbit kavramı Mu'tezile geleneği içinde hangi anlamlarda kullanılmıştır? (2) Nevâbit meselesi sadece ilmî-teolojik zeminde konumlanan bir tartışma olarak mı kalmış, değilse bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında dönemin siyasetine nasıl etki etmiştir? (3) Mu'tezile ekolü içinde, tarihsel süreçte nevâbit kavramına yüklenen anlam, Ehl-i Hadîs ile çekişme bağlamında hangi yöne evrilmiştir? (4) Mu'tezilîler ve İslâm filozofları arasında, bu anlamda bir etkileşim söz konusu mudur?

Bu soruların cevapları başta Câhız'ın *Resâilü'l-Câhız* adlı eserinin ikinci cildinde geçen “*Risâle fi'n-Nâbite*” isimli risalesi, Hayyât'ın *el-İntisâr* isimli eseri, İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* ve *Esâsü'l-belağâ* isimli eserleri ve İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'si olmak üzere konuya temas eden kelâmcıların, Fârâbî ve İbn Bâcce gibi filozofların kitaplarında aranmıştır. Esas itibarıyla nâbite kavramı birçok Mu'tezilî eserde geçmekte ancak bunların birçoğu konumuzu doğrudan ilgilendirmeyen, kelimenin lügavî mânasına yani *bitki* anlamına işaret etmektedir.¹² Bazı kaynaklarda ise bu kavram hiç geçmemektedir. Nâbite kavramı bazı pasajlarda Haşviyye'yle aynı anlama gelecek mahiyette ele alınmış daha çok *haşv* kelimesi öne çıkarılmıştır.¹³ Ayrıca yer yer nâbiteye değinen ancak kapsamı bir-iki cümleyle sınırlandıran metinler de bulunmaktadır. Yapılan çalışmada bütün bu parametreler göz önünde bulundurularak nâbite kavramına özel ilgi gösteren Câhız, Hayyât ve Zemahşerî gibi Mu'tezilî kelâmcıların konuya ilişkin fikirleri merkeze alınmıştır. Meseleye birkaç cümleyle değinmiş, Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854), Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve Kâ'bî (ö. 319/931) gibi kelâmcıların nâbite kavramına dair kurduğu cümleler ise konuyu destekleyen ve zenginleştiren argümanlar olarak çalışmaya katkı sağlamıştır. Çağdaş dönemde kaleme alınan kelâm ıstılahları sözlüklerinde ise kavrama çoğunlukla değinilmemiştir.¹⁴ Bu da söz konusu kavramın klasik dönem sonrasında çok teveccüh görmediğini ortaya koymaktadır.

1. Nevâbit ve Nebâtât Kavramları

Nevâbit kavramı Arapça n-b-t (نبت) kökünden türeyen *nâbite* kelimesinin çoğuludur. Sözlükte, “yerden bitmek, filizlenmek ve büyümek” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵ Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) göre yerden biten şey (*nebât*) ister canlı olsun ister cansız, buna *nâbite* denmektedir. Ancak insanın yaratılışı için bu kavramın (inbât) kullanılması uygun değildir. Öte yandan ölümden sonra toplayıp diriltme (*haşr*) manasında bu kelimenin -mecaz olmak kaydıyla- kullanılması câizdir.¹⁶ Nâbite kelimesinin “tecrübesiz, toy, yeni yetişen, sonradan zuhur eden” gibi

¹⁰ Wilferd Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London: Variorum Reprints, 1985), 13-29, 233-254.

¹¹ Charles Pellat, “Nâbite”, *Encyclopaedia of Islam, New Edition Online (El-2)*, ed. P. Bearman vd. (Leiden: Brill, 2012).

¹² Örnek olarak bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Ömer Çelik vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016), 5/716.

¹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/504.

¹⁴ Gulâm Ali Ya'kûbî vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-kelebiyye*, nşr. İbrahim Rifa'a (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1436/2015).

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belağâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/240.

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 480; Üzümlü, “Nâbite”, 32/263.

anamlara geldiği de ifade edilmiştir.¹⁷ Nâbite kelimesinin karşımıza çıkan diğer bir kullanımı ise *nebât/nebâtât* şeklindedir. Bu kelimenin özsel anlamda nevâbit kavramından bir farkı yoktur. Ancak *nebât/nebâtât* daha çok bir bilim dalı olan botaniğin (*İlmü'n-nebât*) konusudur. Dolayısıyla Nevâbit, acemi, rüşünü tamamlamamış sabî, câriye ve tecrübesiz kimseler için kullanılırken, nebâtât doğrudan bitkileri (*plants*) ifade etmektedir. Bu denklemden hareketle, nebât/nebâtâtın (*plants*), toprakta yetişen ve yetişmesi arzu edilen bitkileri; nevâbitin (*weeds*) ise bağ-bahçede, yetişmesi istenmediği halde kendi kendine yetişen bitkilere işaret ettiği söylenebilir. Bu anlamda nevâbit daha çok *yabanî ot* veya *ayrık otu* mesabesinde kabul edilmektedir.¹⁸ Terim olarak ise nevâbit, i'tikâdî meselelerde aklı devre dışı bırakan, hadisleri ve dinî metinleri yorumlayacak ve değerlendirecek kabiliyete sahip olmayan, bundan dolayı da söz konusu metinleri literalist ve zâhirî bir perspektifle okuyan, yaşadıkları dönemin şartlarından ve olup bitenden haberi olmayan tecrübesiz insanları ifade etmektedir.¹⁹ Nevâbit kavramı erken dönem edebiyat metinlerinde hayatın gerçekleri karşısında afallayan, tecrübesiz ve acemi olan kimseler manasında kullanılmıştır. Söz konusu kavramın fikrî veya i'tikâdî bir topluluğu nitelemek amacıyla kullanılması ise hicrî ikinci asra tekabül etmektedir. Örneğin Ebû's-Sırrî eş-Şümeytî (ö.?), nevâbit kavramını bir şiirinde *ashâb-ı harûra* (Hâricîler) ile zikretmiştir.²⁰ Bağdat Mu'tezilesi'nden Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) de bir şiirinde bu kavramı, Haşviyye, Râfizîyye ve İbâziyye'nin görüşlerine yakın fikirleri savunan bir grubu ifade etmek için kullanmıştır.²¹

2. Mu'tezile Kelâmcılarının Nevâbit Algısı

Mu'tezile içinde nevâbit kavramını ilk kullanan kelâmcının Osman el-Câhız olduğu ifade edilmiştir.²² Onun *er-Resâil* adlı eserinin ikinci cildinde "*Risâle fi'n-Nâbite*" isimli müstakil bir risâlesi bulunmaktadır.²³ Câhız muhtelif kaynaklarda da bu kavrama ayrıca değinmektedir.²⁴ Öte yandan Hayyât, *el-İntisâr* isimli eserinin çeşitli bölümlerinde nâbite kavramına yoğun bir şekilde temas etmiş, Câhız'ın değindiği noktaları yinelemekle birlikte kelimeye yeni anlamlar yüklemiştir.²⁵ İbnü'l-Murtazâ da aynı şekilde nevâbit kavramını zaman zaman kullanmış ve Câhız'ın kelimeye yüklediği anlam üzerinden konuyu değerlendirmiştir.²⁶ Ebû Ca'fer el-İskâfî, Kâ'bî ve Kâdî Abdülcebbar gibi kelâmcılar da nâbite kavramını daha çok halku'l-Kur'ân bağlamında ele almış,

¹⁷ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 242; Üzüm, "Nâbite", 32/263.

¹⁸ Fatih İbiş, "Nevâbitten Bir Mütakellim: Dırâr b. 'Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-", *KADER* 19/2 (2021), 500.

¹⁹ Çaylak - Yıldırım, "Nevâbitten Muhalefete: Mütavahhid'in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma", 337; Adem Çaylak - Cansu Kaya, "İsmet Özel ve Türk Tanımının Nevabit Kavramı Bağlamında Analizi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 82 (2024), 145. Haşviyye kavramı nevâbit kelimesiyle ortak yönleri bulunan ancak bazı noktalarda ondan ayrılan bir özelliğe sahiptir. Haşviyye'nin farklı tanımları olmakla birlikte genel olarak benimsenen tanımı şu şekildedir: "Dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayı teşbîh ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyen kimselerdir." ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdağ, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere Haşviyye teşbîh ve teccîm konularında aşırıya gidecek derecede, metinleri literalist ve zâhirî tarzda okuyan bir anlayışı temsil etmektedir. Nevâbit ise bir anlamda bu özellikleri nisbeten taşıyan ancak buna ek olarak yaşadığı dönemin politik, dinî ve toplumsal dinamiklerine yabancı kalan, siyâsî konularda mutaassıp bir tavır takınan kimseleri nitelemektedir.

²⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*, nşr. Abdüsselâm M. Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 2/5.

²¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, nşr. Abdüsselâm M. Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1967), 6/62-63.

²² Üzüm, "Nâbite", 32/263-264.

²³ Câhız, "Risâle fi'n-Nâbite", 2/7-23.

²⁴ bk. Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 6/62-63.

²⁵ Ebû'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Râvendî el-mülhîd*, nşr. Nyberg (Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 1993), 37, 69, 89, 139.

²⁶ Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Sûsenne Difeld Filzer (Lübnan: y.y., 1380/1961), 82.

Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenleri nevâbitten saymıştır.²⁷ Son dönem Mu'tezile kelâmcılarından Zemahşerî ise nâbite kavramını Haşviyye fırkasıyla birlikte zikrederek kelimenin, evveliyatı olmayan ve ilmî konularda acemi olan grupları nitelediğini ifade etmiştir.²⁸ Ancak şunu ifade etmek gerekir ki söz konusu kavram teolojik, toplumsal ve siyâsî zeminde en çok Câhız ve Hayyât'ın dikkatini celbetmiştir. Şimdi nevâbit kavramının ele alındığı bağlamlar dikkate alınarak kaynaklarda geçen bilgiler değerlendirilecektir.

2.1. Dinî Açıdan Nevâbit

Nâbite/nevâbit kavramı Mu'tezile kaynaklarında önemli bir yer işgal etmektedir. Başta Câhız olmak üzere, Hayyât, Zemahşerî, İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Murtazâ gibi Mu'tezile'ye yakınlığıyla bilinen kelâmcıların söz konusu kavrama yükledikleri anlam, kaleme aldıkları eserlerde değerlendirilmiştir. Konuyla ilgili en geniş kapsamda çalışma yapan Mu'tezilî kelâmcının Câhız olduğu söylenebilir. Onun meseleye ilişkin metinleri incelemeye tâbi tutulduğu zaman, nâbite kavramının merkezine Emevî taraftarlarını konumlandığı hemen anlaşılmaktadır. Câhız'a göre Emevî hükümeti, kendi siyasetini dikte etmek amacıyla, i'tikâdî bir zemin oluşturmuştur. İ'tikâdî ilkeleri referans alan Emevî idaresi, bu yolla halka adaletli davranmamış ve tabir yerindeyse tefrikaya sebep olabilecek uygulamaları icraata geçirmiştir. Toplumun bazı kesimleri ise onların bu uygulama ve düşüncelerine destek vermiştir. Câhız'a göre asrın nevâbiti (نابئة عصرنا) aslında bunlardır. Ona göre yöneticiler Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in yolunu terk ettikleri, Müslümanlara, Hz. Hüseyin'e ve Ehl-i Beyt'e zulmettikleri ve mukaddesata hürmet etmedikleri için küfre düşmüştür. Nevâbit ise onları tekfir etmediği, aksine onları desteklediği için küfre düşmüştür. Nevâbit, halka asla Muâviye'ye sövülmemesi gerektiğini, onun sahâbî olduğunu, ona sövmenin açık bir bid'at olduğunu ve onu kalbiyle buğz etmenin ise sünnete aykırı olduğunu telkin etmiştir. Câhız'a göre böyle bir telkin, sünneti terk etmenin sünnet olduğu iddiası taşımaktadır. Ona göre nevâbitin küfrü, Emevî yönetiminin küfründen daha büyüktür.²⁹

Nevâbit kavramı Hayyât'ın *İntisâr* isimli eserinde Câhız'ın kullanımlarına benzer tarzda geçmektedir. Hayyât'a göre nevâbit, ilmî derinlikten yoksun, belli bir kelâm paradigması olmayan, sonradan ortaya çıkan marjinal bir oluşumdur.³⁰ O, nevâbitin bir kelâm ekolü olmadığını belirtmekte, ilmî meclislere katılıp temelsiz görüşleri savunanları nâbite/nevâbit kavramıyla nitelemektedir.³¹ Hayyât, nevâbitten bahsederken genellikle Müşebbihe, Mücessime, Cebriyye, Mürchie ve Revâfiz gibi grupları da aynı kulvarda gördüğünü ima etmektedir. Ona göre nevâbit, tartışmacı, cüretkâr ve istikrarsız grupları içine alan şemsiye bir kavramdır. Dahası nevâbit, bütün ekollerin içinde bulunan ve mezhebin genel ilkeleriyle uyumlu görüşler ortaya atmayıp marjinal fikirleri savunan, bu yolla mezhep içi çatışmaya sebebiyet verenleri temsil eden bir anlayıştır. Bu yönüyle nevâbit, ilmî çevrelerde dolaşan bir hastalık olarak nitelendirilmiştir.³² Söz konusu grup Mu'tezile'yi her fırsatta eleştirmektedir. Örneğin bir mecliste Mu'tezile'den Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49), nevâbit tarafından kötülenmiş meclis sahibi de buna engel olmaya çalışmıştır. Nevâbit, ilmî otoriteye ve belli bir paradigmaya sahip olmayan, ilmî meclislerde ulemâyı tahkir eden, ilim hiyerarşisini önemsemeyen, meşhur görüşleri reddeden, ahlâk ve epistemik kültürden yoksun polemikçi bir gruptur.³³ Hayyât'a göre nevâbit Mu'tezile'yi en çok eleştiren oluşumdur. Mürchie, Ehl-i Hadîs ve Şîa gibi gruplar Mu'tezile'den farklı anlayışa sahip olsalar da temel İslâmî noktalarda bütün ekoller birleşmektedir. Ancak Hayyât'a göre bu durum nevâbit için geçerli değildir. Onlar cahil ve aşırı bir

²⁷ Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu (İstanbul: Kuramer Yayıncılık, 2018), 270-272; Ebü Ca'fer el-İşkâfî, *el-Mi'yâr ve'l-muvâzene fî fe'dâ'ili'l-İmâm Emîri'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, thk. Muhammed Bakır el-Mahmûdî (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1981), 70-71; İmâdüddîn Ebü'l-Hasan Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim Mankdîm, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 366.

²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/940.

²⁹ Câhız, "Risâle fi'n-Nâbite", 2/12; Karakaya, "Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit", 138.

³⁰ Hayyât, *İntisâr*, 17-18.

³¹ Hayyât, *İntisâr*, 27.

³² Hayyât, *İntisâr*, 69.

³³ Hayyât, *İntisâr*, 89.

gruptur.³⁴ Zemahşerî, meseleyi siyâsî ve i'tikâdî boyuttan ziyade terminolojik bağlamda ele almıştır. O, nâbitenin, Sâbitler (Ehl-i Hadîs) ve Haşviyye için kullanılan bir kavram olduğuna dikkate çekmektedir. Bu bağlamda ilmî ve aklî açıdan yetişmeyen ve olgunlaşmayan kimselere nevâbit denmektedir.³⁵

2.1.1. Cebri Anlayış

Câhız'ın aktardığına göre nevâbitin en önemli özelliklerinden biri Emevî iktidarının zulmünü meşru görmesidir. Onlara göre yöneticiler her ne yaparsa yapsın, yapılanlar Allah'ın dilemesi ve yaratmasıyla meydana gelmektedir. Dolayısıyla yöneticilerin söz konusu uygulamalarda iradeleri etkin değildir. Bu anlamda yöneticilerin eylemlerini sorgulayan ve eleştirenler aslında Allah'ın eylemlerini sorgulamaktadır. Câhız'a göre bu büyük bir dalâlettir ve düpedüz Allah'a zulüm isnat etmektir. Nitekim yöneticiler yaptıkları zulümle küfre düşerken nevâbit bu zulmü meşru kılmakla daha koyu bir küfre girmiş olmaktadır. Câhız, yöneticilerin uygulama ve zulümlerinden dolayı lanetlenmesi ve tekfir edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak nevâbit lanetlenmesi gerekenlere laneti meneden bir tavır sergilemiştir. Yöneticiler, birçok haksızlık ve zulmün yanında bu eylemlerini “cebr teorisiyle” açıklamış olmasına karşın nevâbit bunların lanetlenmesinin fitne ve bid'at sonucunu doğuracağını ifade etmiştir. Câhız'ın aktardığına göre bu insanlar, bir mü'mini kasten öldüren kimsenin lanetlenmesi gerektiği hususunda ittifak hâlinindedir. Ancak bu, bir yönetici veya sultan olursa durum değişmektedir. Sultan, toplumda korkuya, katliamlara, fakirlerin aç bırakılmasına ve zulme sebep olsa da içki içip açık açık günah işleyip hadleri işlemez hâle getirirse de onun görevden alınması, ayıplanması, sürgün edilmesi veya ona sövülmesi helal değildir.³⁶ Câhız'ın bildirdiğine göre nevâbit, yöneticilerin cebri bir zihniyetle uyguladığı bütün her şeyi meşru görmüştür. İktidarın Cuma namazı ve vakit namazları hakkında verdiği ve nassa aykırı olan bazı hükümler de nevâbit tarafından caiz kabul edilmiştir. Toplum içinden bazı sâlih kimseler bu ve benzeri konularda yetkili kimseleri uyarmış ve âkıbetin kötü olacağını ifade etmiş, ancak Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705) ve Haccâc b. Yusuf (ö. 95/714) dönemlerinde söz konusu tebliğler yasaklanmış, dahası bunu yapanlar ölümle cezalandırılmıştır.³⁷ Hayyât da nevâbitin söz konusu cebri anlayışa yaklaşımından satır aralarında bahsetmiş ve Câhız'ın söylemlerine paralel cümleler kurmuştur. O, bazı kaynaklarda birtakım metodolojik yanlışlar bulunduğunu, örneğin Şîa'nın aşırı gruplarından birilerinin “Allah Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır.” demesinin bütün Şîa'ya mâl edildiğini ifade etmiştir. Hayyât'a göre bu anlamda Mu'tezile'ye dönük ithamlar da söz konusudur. Yani iki ekol arasındaki önemsiz bir benzerlikten dolayı bu iki mezhebin aslında özdeş olduğunu söylemek isabetsizdir. Hayyât da bu yolla Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirilerin haksızlık olduğunu savunarak, bu eylemin nevâbit tarafından yapıldığını ima etmektedir. Ona göre örneğin nevâbitle ortak bir görüşe sahip olmak, Mu'tezile'yi nevâbit kılmaz.³⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* isimli eserinde meseleye temas ederek nâbite/nevâbit kavramını Cebriyye ve Haşviyye ile yan yana zikretmiştir. Nitekim Câhız ile başlayan, nevâbite anlam verme süreci incelendiğinde söz konusu kavramın genellikle cebri ve tescîm-teşbîh düşünceleri etrafında dolandığı görülebilir. İbnü'n-Nedîm de bu genellemeyi göz önünde bulundurarak Nâbite, Cebriyye ve Haşviyye kavramlarını bir araya toplamış, bunların aynı düşüncenin ürünü olduğunu ima etmiştir.³⁹ Câhız'a göre nevâbit, cebr söylemi üzerinden, iktidarın zulmünü Allah'a isnat ederek meşrulaştıran ve bu minvalde ahlâkî ve i'tikâdî yozlaşmaya zemin hazırlayan bir topluluktur. Buna göre siyâsî iktidarın halka karşı bir sorumluluğu kalmamaktadır ve insanların iktidarı eleştirmesi dinî açıdan problemli kabul edilmektedir. Böylece iktidarın her eylemi ve kararı meşru hale gelmiş olmaktadır. Hayyât bu konuda Câhız'a katılmakla birlikte, nevâbit

³⁴ Hayyât, *İntisâr*, 139.

³⁵ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 2/240.

³⁶ Câhız, “Risâle fi'n-Nâbite”, 2/14-15.

³⁷ Câhız, “Risâle fi'n-Nâbite”, 2/16.

³⁸ Hayyât, *İntisâr*, 17-18, 144-145.

³⁹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 610.

söyleminin birtakım metodolojik hatalarla diğer mezhep ve grupları itham eden ve Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri haklı çıkarmaya çalışan bir enstrüman olarak kullanıldığını ima etmektedir.

2.1.2. Literalist Yaklaşım ve Tecsîm Görüşü

Mu'tezile kelâmcılarının nevâbit hakkında üzerinde önemle durdukları meselelerden biri de Allah'a teşbîh ve tecsîm isnadında bulunulmasıdır.⁴⁰ Bunun en önemli nedeni ise dinî metinlerin literalist, lafızcı ve zâhirî bir tarzda okunmasıdır. Câhız'ın aktardıklarına göre, bilhassa ru'yetullâh ve haberî sıfatlar konusunda nasları zâhirî bir bakış açısıyla okuyan Emevî zihniyeti, Allah'ın âhirette görüleceğini kabul etmiştir. Ona göre bu dönemde bazıları Allah'ın âhirette görülmeyeceğini söylemiş ve lafı uzatmamıştır. Bazıları ise Allah'ın kifayetsiz (*bilâkeyf*) bir şekilde görüleceğini kabul ederek teşbîh ve tecsîmden arınmayı gaye edinmiştir. Ancak nevâbit, bu görüşlerin hepsini inkâr ederek, Allah'ın bir sûret ve sınıra sahip olduğunu ve bu şekliyle âhirette görüleceğini kabul etmiştir.⁴¹ Câhız Kur'an'dan bazı müteşâbih âyetleri örnek göstererek, nevâbitin bu âyetleri zâhirî bir bakış açısıyla okuduğu için hakikati anlayamadığını ifade etmiştir. Birileri çıkıp bu durumu kendilerine sorduğu zaman ise "Biz bunu seleften işitmedik." cevabını vermişlerdir.⁴² Benzer şekilde Kâ'bî de nevâbitin, dinî metinleri literalist bir bakış açısıyla değerlendirdiğini kaydetmiştir. Bunun en önemli sebebi ise ilmî yetkinlikten yoksunluk ve aklı kullanma konusundaki yetersizliktir.⁴³ Câhız'a göre bu devrin en büyük küfrü cebr ve teşbîhtir. Nevâbitin işlediği bu günah, geçmişte yaşamış olan insanların hepsinin bütün günahlarından daha büyüktür. Nevâbit, küfre düşmüş iktidarı dost edinmesi ve onları tekfir etmekten kaçınması sebebiyle küfre düşmüştür. Nitekim âyette, bir kimsenin başka birilerini veli, arkadaş ve otorite olarak kabul etmesi hâlinde onlardan sayılacağı belirtilmektedir.⁴⁴ Câhız'a göre teşbîh nedeniyle küfre giren kimse ile yapılan haksızlık ve zulmü meşrulaştıran (*tevcîr*) kimse küfür bakımından aynı seviyede değildir. Bu anlamda nevâbit, Yezîd, Muaviye, İbn Ziyâd ve diğerlerinden daha kâfirdir.⁴⁵

Hayyât, Câhız'ın ifade ettiklerine katılmakla birlikte *cebr* fikrinde olduğu gibi teşbîh ve tecsîm görüşünde de yöntemsiz birtakım yanlışlıklara değinmektedir. Hayyât'a göre nevâbit cebr, teşbîh, tecsîm ve ircâ fikirlerini benimsemektedir. Ancak Hayyât'ın metinlerinde asıl dikkat çeken nokta, yukarıda da ifade edildiği gibi nevâbit kavramının, ekollerin birbirini aşağılama ve kendini üste çıkarma çabasının bir enstrümanı olarak kullanılmasıdır. Örneğin nâbite "sonradan biten (ortaya çıkan)"⁴⁶ anlamındadır. Sözgelimi Mu'tezile de sonradan ortaya çıkan bir ekol olduğu için nevâbit konumundadır. Diğer bir ifadeyle o dönemde cebr, tecsîm ve teşbîhin yanı sıra nevâbit kavramı da mezhepler üstü bir sapma etiketi olarak telakki edilmiştir. Hayyât burada Mu'tezile'yi savunurken Şîa'nın da aynı şekilde hedef olduğunu belirtmiş ve onları da müdafaa etmiştir.⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezilî kelâmcılardan bahsederken onların, ümmetin fırkalarını beşe ayırdığını ifade etmiştir. Buna göre Mu'tezile, Hâricîler, Mürcie, Şîa ve nevâbit İslâm ümmetinin beş ana grubunu temsil etmektedir. Burada nevâbit ile kastedilenin Ehl-i Sünnet olduğu belirtilmiş, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat ile kastedilenin ise Ehl-i Hadîs ve Müşebbihe olduğu kaydedilmiştir.⁴⁸

2.1.3. Halku'l-Kur'an

Mu'tezile kelâmcılarının nevâbiti eleştirirken dayandıkları noktalardan biri de Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı meselesidir. Burada meselenin aslı sıfatlar konusuyla ilgilidir. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmasının ilgili olduğu sıfatların, ezeli olup olmadıkları ve sıfatların

⁴⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Halku'l-Kur'an*, nşr. Abdüsselâm M. Harun (*Resâ'ilü'l-Câhız* içinde Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 3/295.

⁴¹ Câhız, "Risâle fi'n-Nâbite", 2/18.

⁴² Câhız, "Risâle fi'n-Nâbite", 2/19.

⁴³ Kâ'bî, *Makâlât*, 270-271.

⁴⁴ Câhız, "Risâle fi'n-Nâbite", 2/20.

⁴⁵ Câhız, "Risâle fi'n-Nâbite", 2/14.

⁴⁶ Câhız, "Halku'l-Kur'an", 3/288.

⁴⁷ Hayyât, *İntisâr*, 144-145.

⁴⁸ İmâdüddîn Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, (Tunus: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyye, 1974), 12.

Allah'ın zâtının aynı mı yoksa gayrı mı olduğu konularına da değinen Hayyât şunları aktarmıştır: Nevâbit, Allah'ın ezeli sıfatları bulunduğunu iddia eden ve bu görüşleri nedeniyle ta'addüd-i kudemâyı (ezeli olanların çokluğunu) benimseyen bir topluluktur.⁴⁹ Mu'tezile Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia ederken aslında sıfatların zâtan gayrı ezeli mânalar olmadığını ima etmektedir. Nitekim Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve kelâm sıfatının bir tecellisidir. Câhız'a göre nevâbitin benimsediği yanlışlardan biri de Kur'an'ın yaratılmış olduğunu reddetmesidir. Onun aktardığına göre nevâbitin görüşü şöyledir: Kur'an Allah kelâmıdır ve Hz. Peygamber'i tasdik etmektedir. Ayrıca onlara göre Allah dileyseydi Kur'an'ı artırabilir, eksiltebilir ve hatta değiştirebilirdi. Kur'an tenzil ile inmiş ve tafsil ile açıklanmıştır ve bu filler Allah'a mahsustur. Câhız'a göre nevâbit bu görüşleri kabul etmesine rağmen Kur'an'ın mahlûk olduğunu itiraf etmekten kaçınmıştır. Câhız'a göre onlar yaratılmış olanlara özgü bütün özellikleri Kur'an'a atfetmekle birlikte onun mahlûk olduğunu reddetmiştir ve bu bir çelişkidir. Ona göre nevâbit bu konuda yanılmaktadır. Çünkü onlara neden "Kur'an mahlûktur demiyorsunuz?" diye sorulduğunda onlar "Biz bunu selefimizden işitmedik." şeklinde mukabelede bulunmaktadır. Câhız'a göre bu tatmin edici bir cevap değildir. Çünkü onlar seleflerinden "Kur'an mahlûk değildir." sözünü de işitmemiştir.⁵⁰ Bu tartışmaya Kâ'bî'de de rastlamak mümkündür. O nâbiteden bahsederken onların, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu kabul etmekle birlikte mahlûk olduğunu reddettiğini aktarmakta ve bunun bir çelişki olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Hayyât'a göre nevâbit, halku'l-Kur'an meselesi etrafında farklı fırkalara bölünmüş, bu anlamda karşılıklı tekfir söylemleri üreten, şiddetli tartışmaları seven ancak istikrarsız bir hüviyete sahip olan grupların genel adıdır. Ancak ona göre bu bir mezhep içi çatışma değil bir hastalık veya bozulmadır. Câhız ve Hayyât'a göre nevâbit, bilhassa halku'l-Kur'an polemikleri kapsamında, mezhep içi anlaşmazlıkların tekfire varan formlarını niteleyen kavramsal bir isimlendirme mahiyeti taşımaktadır.⁵² İbnü'n-Nedîm'e göre İbn Küllâb, Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmediği için nevâbittendir. O, buna benzer çeşitli âlimlerin ismini zikrederek, kimisini Haşviyye'ye kimisini ise Cebriyye'ye nispet etmek suretiyle nevâbit konumunda zikretmiştir. Hatta Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862) ve Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) bu zihniyete sahip âlimler olarak kabul edilmiştir. Ona göre Kerâbîsî bazı eserlerinde Hz. Ali'yi tenkit ettiği için bu gruptan sayılmıştır. Eş'arî, başta Mu'tezilî olmasına karşın sonraları Kur'an'ın mahlûk olduğunu reddettiği, kader konusunda Mu'tezile'nin düşüncelerini bâtıl bulduğu ve mü'minlerin âhirette Allah'ı göreceğini kabul ettiği için söz konusu grubun bir mensubu olarak kabul edilmiştir.⁵³ Kâdî Abdülcebbar, nevâbiti Hanbelî mezhebinin ayrışmaları olarak nitelendirmektedir. Bunun en önemli nedeni ise halku'l-Kur'an meselesidir. Nitekim onun aktardığına göre nevâbit, Kur'an'ı gayr-ı mahlûk olarak kabul etmektedir.⁵⁴ O Başka bir eserinde ise nâbite/nevâbit kavramlarını doğrudan zikretmemekle birlikte bu gruba işaret ederek bazı tenkitlerde bulunmuştur. Kâdî, *el-Muğnî* isimli eserinin yedinci cildinde (Halku'l-Kur'an) Kur'an'ı ezeli kabul edenleri Haşviyye, Mücessime ve Mürcie şeklinde nitelendirerek nevâbite göndermede bulunmakta, onların konuya ilişkin görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır.⁵⁵

2.2. Siyâsî ve İctimâî Açından Nevâbit

Câhız, İslâm dünyasında ortaya çıkan ve tefrikaya sebep olan hadiselerden bahsederek tarihsel süreci aktarmış, daha sonra ise Emevîler Dönemi'nde cereyan eden bazı olaylar üzerinden konuyu işlemiştir.⁵⁶ Bilhassa 661 yılında Hz. Ali'nin şehit olması ve Hz. Hasan'ın halifelikten ferâgat etmesi, uzun zamandır devam eden "çift halifelik" dönemini sona erdirmiştir. Bu yıl *Cemâat Yılı* şeklinde isimlendirilmiş ve ümmetin siyâsî ve ictimâî birliği sağlanmıştır. Câhız'a göre bu yıl *Cemâat Yılı*

⁴⁹ Hayyât, *İntisâr*, 75.

⁵⁰ Câhız, "Risâle fi'n-Nâbite", 2/18-19.

⁵¹ Kâ'bî, *Makâlât*, 270-271.

⁵² Hayyât, *İntisâr*, 69; Câhız, "Halku'l-Kur'an", 3/300.

⁵³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 612-616.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 366.

⁵⁵ İmâdüddîn Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Tâhâ Hüseyin, (Kahire: y.y., 1965), 7/4-5, 214-215.

⁵⁶ Câhız, "Risâle fi'n-Nâbite", 2/7-11.

olmaktan çok uzaktır. Ona göre Emevî iktidarının başladığı yıla tekabül eden bu dönem Müslümanların tefrikaya düştüğü, zorbalık, parçalanma, haksızlık ve hukuksuzluğun egemen olduğu bir dönemdir. O yıldan itibaren imâmet tam anlamıyla krallığa dönüşmüş ve aşiretçi bir kimliğe bürünmüştür. Câhız'a göre bu topluluk Hz. Peygamber'in sünnetini ve ümmetin icmâını terk etmiş, büyük bir sapkınlığa düşmüştür. O, söz konusu dalâlete bazı örnekler vermiştir. Hz. Ali taraftarlığıyla bilinen sahâbî Hucr b. Adî'nin (ö. 51/671) Muâviye tarafından öldürülmesi, Amr b. Âs'ın (ö. 43/664) Mısır'ın vergilerini toplamakla görevlendirilmesi, devletin ileri gelenlerinin yanlış kişilere danışması, tayinlerin menfaatler doğrultusunda yapılması, yargı ve denetimin göz ardı edilmesi Câhız'a göre iktidarın içinde bulunduğu gafleti göstermektedir. Dahası onlar bu şekilde yaparak bir anlamda belirlenmiş ahkâmın, sünnet ve icmâın önünü kapatmış olmaktadır.⁵⁷

Câhız, kaleme aldığı risâlelerde nevâbite isnat ettiği i'tikâdî görüşlerin siyâsî ve ictimâ'î yansımalarından söz etmektedir. Yezîd'in Hz. Hüseyin'i darp etmesi ve Kerbelâ'da şehit etmesi, Hz. Peygamber'in kızlarının başları açık hâlde azılı develere bindirilmesi, Ali b. Hüseyin'in bâliğ olup olmadığının anlaşılması için avret yerinin açılması (şayet bâliğse öldürülecektir, değilse sürgüne gönderilecektir) birer zulümdür. Müslümanların işkence görmesi, kadınların ellerine damga vurulması, fakihlerin katledilmesi, önder imamlara sövülmesi, Ehl-i Beyt'e düşmanlık beslenmesi, emirlerin cuma günleri halkın gözü önünde minbere çıkarak yemek yemeleri, halkı tahkir etmeleri, dahası bu zulümlere karşı çıkanların cezalandırılması amacıyla *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker*in yasaklanması zikredilmesi gereken diğer olaylardır. Birilerinin çıkıp yapılanların yanlış olduğunu söylemesi daha büyük olaylara sebebiyet vermekte, *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* yapan kişi, çocuklarının ve ailesinin gözü önünde acımasızca katledilmektedir.⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr, Emevîler Dönemi'ndeki üç gruptan bahsetmektedir: (1) Nâkısîn (biatını bozanlar), (2) Kâsîtin (zâlimler/haktan sapanlar): Muâviye ve taraftarları ve (3) Mârikîn (dinden çıkanlar): Hâricîler. O, her ne kadar nevâbit kavramını doğrudan kullanmasa da ikinci grubun nâbite olduğunu ima etmektedir. Kâdî'ye göre bahsi geçen ikinci grup, taklitçi ve taassup ehli insanlardan müteşekkildir.⁵⁹

Câhız daha sonraları için yönetim anlayışının ve yöneticilerin değiştiğini (Abbâsîler Dönemi) ancak nevâbit olarak nitelenen grubun çok değişmediğini ifade etmektedir. Ona göre nevâbit, Abbasîler Dönemi'nde de nevâbitliğini konuşturmaya devam etmiş, bidatlere sarılmış ve arkasından insan kitlelerini sürüklemiştir. Gerek Emevî gerekse Abbasîler Dönemi'nde nevâbitin tutumları ve iktidarın Arap milliyetçiliği ortaya *Şuûbiyye*⁶⁰ adında bir grubun çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁶¹ Şuûbiyye, bilhassa Abbasîler Dönemi'nin ilk yıllarında, baskın Arap milliyetçiliği karşısında özellikle İranlıların başını çektiği ve Arap olmayanlardan (mevâlî/الموالي) müteşekkil entelektüel bir grup olarak tanımlanabilir. Mevâlî diye isimlendirilen ve Arap dışı unsurları içinde barındıran grubun içinden “zuhur eden, filizlenen” anlamında nâcime/نَجْمَة isminde bir grup türemiştir. Bunların temel iddiası ise mevâlînin *mevlâ* veya *velâ* yoluyla Araplaşmış olmasıdır. Onlar bu fikri desteklemek amacıyla Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu haberi nakletmiştir: “Velâ nesep bağı gibi bir bağıdır. Satılmaz ve bağışlanmaz.” Nâcime grubuna göre mevâlî topluluğu Araplardan daha üstündür. Çünkü onlar önceleri Acemler içindeki konumları itibarıyla Araplardan daha şerefli bir pozisyona gelmiştir. Araplar arasında *velâ* ile kazanılan bağ sayesinde de Acemlerden daha üstündür. Arapların buradaki tek üstünlüğü nesep olarak Arap olmalarıdır. Sonuç olarak mevâlî Araplardan üstündür.⁶² Hayyât'ın nevâbite ilişkin aktarımlarına bakıldığında, onların kelâmî bir ekol olmadığı, dahası kendi içinde tutarlı bir sisteme de sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Onlar çeşitli ilim meclislerinde tartışmalara katılmakta ancak tartışmanın usûlünü bilmemektedirler. Nevâbit, meclislerde genellikle aynı

⁵⁷ Câhız, “Risâle fi'n-Nâbite”, 2/11.

⁵⁸ Câhız, “Risâle fi'n-Nâbite”, 2/17.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 20/93-95.

⁶⁰ “Arap olmayan milletlerin Araplar'dan üstün olduğunu iddia eden siyâsî, fikrî ve edebî hareket.” Geniş bilgi için bk. Adem Apak, “Şuûbiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/244-246.

⁶¹ Câhız, “Risâle fi'n-Nâbite”, 2/20.

⁶² Câhız, “Risâle fi'n-Nâbite”, 2/21-22.

görüşleri nakarat gibi zikreden, büyük âlimlere hakareti marifet sayan bir zihniyettir.⁶³ Hayyât nevâbitten bahsederken onları Râfızîlerle bir arada zikretmektedir. Ona göre her ekolün kendi içinde kabul edilebilir bir i'tikâdî duruşu vardır. Ancak mezhepler içindeki aşırı oluşumlar buna gölge düşürmektedir. Bu anlamda Revâfîz ve nevâbit, benzer tavır, tutum ve düşüncelere sahip gruplardır.⁶⁴ Hayyât'a göre bunlar sonradan türeyen, ilimden yoksun ve ilmin yöntemlerini bilmeyen ancak cahilliklerinin de farkında olmayan grupların genel adıdır.⁶⁵ Zeydî/Mu'tezilî kelâmcı İbnü'l-Murtazâ nevâbit kavramının teolojik tahliline girmeden meselenin siyâsî-ictimâ'î boyutunu değerlendirmiştir. Ona göre nâbite *hadis nakledenler* şeklinde telakki edilmektedir. Nevâbit, hadis nakletmekle birlikte siyasal ve ahlâkî hassasiyetleri ve tutarlılıkları olmayan bir topluluktur. Onlar Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili rivayetleri, iktidar yanlısı olduklarından, muteber görmemektedir. İbnü'l-Murtazâ'ya göre onlar ilmî meclislere sonradan girmiş ancak ana bünyeyi bozan *yabanî ot* mesabesinde. Burada öne iki nokta çıkmaktadır: Birincisi nevâbitin hadis rivayet edenlere nispet edilmesi, ikincisi ise onların siyâsî sadakati ilmî hassasiyetin önüne geçirmesidir.⁶⁶ İbnü'n-Nedîm'in nevâbit kavramına ilişkin aktardıklarına bakıldığında, onun Mu'tezile'den herhangi bir sebeple ayrılan kimseleri nâbite olarak nitelediği görülmektedir. O, Muhammed en-Neccâr'dan (ö. 230/845 civarı) bahsetmiş, sesinin yarasa sesini andırdığını ifade ederek kendisinin nevâbitten olduğunu ve zaman zaman Nazzâm ile (ö. 231/845) tartıştığını belirtmiştir.⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, Hafs el-Ferd'in (ö. 204/820'den sonra) de önceleri Mu'tezilî olmasına karşın, kaderle ilgili görüşünü değiştirmesi sebebiyle bu zümreye dahil olduğunu ifade etmiştir. Onun aktardıklarına göre bu şahıs Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ile birçok münazaraya girmiş ancak hepsini kaybetmiştir. İbnü'n-Nedîm, İbn Küllâb'ın (ö. 240/854 [?]) da Haşviyye'den, yani nâbite olduğunu ifade etmiştir. Onun da Abbâd b. Süleyman ile (ö. 250/864) çeşitli münazaralar yaptığını kaydetmiştir.⁶⁸ Ebû Ca'fer el-İskâfî, veda haccı sırasındaki Gadir-i Hum olayını aktarırken, söz konusu hâdisenin anlatılma amacının, nâbitenin (nevâbitin) mazeretini ortadan kaldırmak ve iddialarını boşa çıkarmak olduğunu nakletmiştir. Çünkü ona göre nâbite hakikatin açık beyanına rağmen onu örtmeye çalışan ve bu anlamda mazeret üreten, epistemik derinlikten yoksun ve siyâsî fanatizmle hareket eden grupları temsil etmektedir.⁶⁹ Aktarılan bilgiler nevâbit kavramının çoğu zaman epistemik çerçevede kalmadığını, mezheplerin bu kavramı bir dışlama enstrümanı olarak kullandığını ve meselenin politik zemine intikal ettiğini göstermektedir. Başta teolojik ve siyâsî bir hüviyetle tartışmaya açılan mesele daha sonraları bir kimlik tartışmasına dönüşmüş izlenimi vermektedir. Dönemin şartları, Mihne Dönemi'nde yaşananlar, Mu'tezile'nin başat konumda yer alması vb. göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu kavramın siyâsî bir malzeme olarak kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir.

3. İslâm Filozoflarında Nevâbit Algısı

İslâm Filozofları, nâbite/nevâbit kavramına müsbet ve menfi olmak üzere iki farklı cihette yaklaşmıştır. Menfi anlamdaki yaklaşım Fârâbî'ye aitken müsbet yaklaşım İbn Bâcce'ye aittir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Fârâbî, nevâbit kavramını, topluma ayak uyduramayan, yöneticinin sistemine göre hareket etmeyen, toplum içinde insanlara zararı dokunan ve hakikati anlama noktasında bir çabası olmayan kimseleri nitelemek için kullanmaktadır. İbn Bâcce'de ise nevâbit, her açıdan geri kalmış ve tahrif olmuş bir toplumda kendini sistemden soyutlayıp kenarda yaşayan ve bir taraftan da toplumu bu durumdan kurtarmayı arzulayan bilge kişiliği ifade etmektedir.⁷⁰ Antik Yunan felsefesinde Sokrates'in *at sineği/gadfly* (κῶνωψ) olarak nitelediği bilge kimse de İbn Bâcce'nin özelliklerini aktardığı figürü andırmaktadır.⁷¹

⁶³ Hayyât, *İntisâr*, 27.

⁶⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz, *Fî sinâ'ati'l-keâm*, nşr. Abdüsselâm M. Harun (*Resâ'ilü'l-Câhîz* içinde Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 4/243.; Hayyât, *İntisâr*, 69.

⁶⁵ Hayyât, *İntisâr*, 89, 139; Wadâd al-Qâdî, "The Earliest 'Nâbita' and the Paradigmatic 'Nawâbit'", 27-61.

⁶⁶ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 82.

⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 610.

⁶⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 612-616.d

⁶⁹ İskâfî, *el-Mi'yâr ve'l-muvâzene*, 70-71.

⁷⁰ Çaylak - Yıldırım, "Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid'in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma", 337-339.

⁷¹ Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki antik çağda nâbite veya nevâbit kelimeleri, Arapça kökenli olması nedeniyle, kullanılan kavramlar değildir. Bununla birlikte Fârâbî veya İbn Bâcce'nin kastettiği manayı ifade eden örnek ve

Benzer şekilde Platon'daki *garîb/atopos* (ἄτοπος) metaforu, cahil ve geri kalmış toplum içinde ayakta ve erdemli kalmaya çalışan kimseye işaret etmektedir.⁷² Platon'un *garîb* metaforu yanında *yaban arısı/kēphēn* (κηφήν) benzetmesi de oldukça ilginçtir. Platon bu benzetmede yaban arısını Fârâbî'nin nevâbitine yakın bir anlamda kullanmaktadır.⁷³ Antik Yunan'da nevâbit kavramı bir *sosyal zümreyi/social stratum* ifade etmek amacıyla doğrudan kullanılmamıştır. Ancak İslâm geleneği içindeki kullanımların izine bu dönemlerde rastlamak mümkündür. Sokrat'ın *at sineği/gadfly* (κύνωψ) benzetmesiyle Platon'un *garîb/atopos* (ἄτοπος) metaforu İbn Bâcce'nin nevâbitine yakın bir karakter ortaya koyarken, Platon'un *yaban arısı/kēphēn* (κηφήν) örneği Fârâbî'nin nevâbit anlayışını anımsatmaktadır. Nitekim Fârâbî de benzer manaya işaret eden *ayrık otu* ifadesini kullanmaktadır. Nevâbit kavramının İslâm literatürüne (lafız değil manâ itibarıyla) Platon'dan geçmiş olabileceğine yönelik birtakım varsayım ve tartışmaların olduğunu ifade eden çalışmalar⁷⁴ söz konusu olmakla birlikte bu varsayımı reddedenler⁷⁵ de olmuştur.

Nevâbit kavramını gündemine alan ilk İslâm filozofu Fârâbî'dir.⁷⁶ Fârâbî, *Medinetü'l-fâzıla* ve *Siyâsetü'l-medeniyye* gibi önemli eserlerinde şehirleri genel olarak iki kategoride ele almıştır. Buna göre şehirler *erdemli şehir* ve *erdemsiz şehir* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ona göre erdemsiz şehir kendi arasında dört (4)'e ayrılmaktadır: Fâsik şehir (المدينة الفاسقة) câhil şehir (المدينة الجاهلة), sapmış şehir (المدينة الضالة) ve değişen (bozulan) şehir (المدينة المبدلة).⁷⁷ Fârâbî'nin buna benzer başka tasniflerinden bahsetmek de mümkündür.⁷⁸ Ancak temelde erdemsiz şehir, yöneticinin bilge olmadığı ve erdemsiz insanların yoğunluk olarak erdemli insanlardan fazla olduğu beldeler olarak kabul edilmektedir. Başkanının bilge ve erdemli

benzetmelerden bahsetmek mümkündür. Örneğin Sokrates'in bir mahkeme savunması esnasında kurduğu ve Platon (ö. MÖ 347) tarafından aktarılan cümleler bu durumu ortaya koymaktadır. Buna göre Sokrat, mahkemede kendini savunurken, hâkimlerin yanlış yaptığını, şayet kendini cezalandırırlarsa bu durumun Tanrı'nın rızasına uygun olmayacağını ifade etmiştir. Sokrat, içinde bulunduğu toplumu büyük, iri ve bundan dolayı da ağır olan bir ata, kendisini ise o atı uyandırmaya ve kaldırmaya çalışan bir *at sineği/gadfly* (κύνωψ) mesabesinde olduğunu zikretmiştir. Sokrat bunu söyledikten sonra kendisinin serbest bırakılması gerektiğini, aksi halde Tanrı'nın başka bir at sineği gönderene kadar atın uykuda kalacağını belirtmiştir. Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), 39; Ağaoğlu, "Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak 'Nevâbit'", 157. Anlaşıldığı kadarıyla burada Sokrat kendini toplum içinde özel bir konumda görüp, toplumun gaflete kapılmaması için çaba gösterdiğini ifade etmektedir. Sokrat'ın savunmasında zikrettiği at sineği benzetmesi İslâm filozofları ve kelâmcıların kullandığı nâbite/nevâbit kavramına tekabül etmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki burada daha çok İbn Bâcce'nin kavrama yüklediği anlamı andıran bir manzara söz konusudur.

⁷² Meseleye Platon açısından bakıldığında iki farklı algının olduğu görülmektedir. Platon nevâbit kavramını doğrudan kullanmamaktadır. Ancak İbn Bâcce'nin nevâbite yüklediği müsbet mananın farklı bir varyantını Platon'da da görmekteyiz. Platon burada *garîb/atopos* (ἄτοπος)" ifadesini kullanmaktadır. O garîbi, vahşi ve azgın hayvanların arasına düşmüş ve onlarla birlikte hareket etmek isteyen ancak hayvanların azgın olmalarından dolayı bunu başaramayacağını anlayan, bu sebeple kenara çekilen ve mutluluğu yalnızlıkta arayan bilge kimse için kullanmaktadır. Bu örnekte, garîb asla kendi menfaati için bir şey beklememekte yalnızca toplumun refaha kavuşmasını istemektedir. Kendisini yalnızlığa mahkûm eden garîb, çevresinde peyda olan haksızlık ve yolsuzluklardan kendini kurtardığı için şanslı ve mutludur. Ancak devletine bir fayda sağlayamadığı için bu mutluluk aslında büyük bir mutluluk değildir zira kendisi de hak ettiği devlete kavuşamamıştır. Bk. Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüboğlu - M. Ali Cingöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 209.

⁷³ Buna göre toplumda bazı kimseler vardır ki devletin bütün imkânlarından faydalanmalarının yanı sıra devlete hiçbir fayda sağlamazlar bilakis zarar verirler. Platon bu kişileri peteğin içindeki yaban arısında benzetmektedir. Burada petek devlet, yaban arısı ise devletin baş belasıdır. Bu arılar peteğin içinde doğup büyümüş ancak daha sonra petekteki diğer arılara bir şekilde zarar veren cistendir. Bu arılar iki çeşittir: iğnesi olanlar ve iğnesizler. İğnesi olanlar diğer arıları sokarak zarar verirler; iğnesi olmayanlar ise tembellik yapıp çalışmaz daha çok dilencilik yaparlar. Dolayısıyla toplum içinde üzerlerine düşen görevi yerine getirmeyerek devlete fazladan yük olan insanlar yaban arıların iğnesizlerine benzetilmiştir. Platon'a göre bu arının iki cinsi de devlet için zararlıdır. Geniş bilgi için bk. Platon, *Devlet*, 280-306.

⁷⁴ Ağaoğlu, "Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak 'Nevâbit'", 156.

⁷⁵ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 277.

⁷⁶ Hasan Özalp, "Karakterin Şehri ve Şehrin Karakteri Bozması: İslam Siyaset Düşüncesinin Ayrık Otları (Nevâbit/Türediler)", *Şemseddin Sivâsî Anısına Şehir ve Kimlik*, ed. Hakan Yekbaş - Ahmet Yüksel (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2023), 268.

⁷⁷ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ el-Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 206-210; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023), 134.

⁷⁸ İbrahim Sezgül, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi", *Felsefe Dünyası* 1/47 (2008), 201.

kimselerin erdemsizlerden fazla olduğu yerler ise erdemli şehir hüviyetindedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin erdemliler şehrinde nevâbite yer vardır.⁷⁹

Fârâbî'nin *erdemli şehir* projesinde hiyerarşi, yardımlaşma, düzen ve ortak inanç (uyum) büyük önem arz etmektedir. Bu sistem bir vücuda benzetilmiş, şehrin yöneticisi *kalp* olarak nitelenmiştir. Bu durumda nasıl ki vücudun bütün organları kalbin ritmine ve amacına uygun hareket ediyorsa, toplumun her bir birimi ve zümresi başkanın hedefi doğrultusunda hareket etmelidir. Zümreler arasında adalet, sevgi, yardımlaşma, uyum ve ortak yaşam tarzı kendini göstermelidir. Ancak bu şekilde hakiki anlamda mutluluk yakalanabilir.⁸⁰ Fârâbî'nin erdemli şehri beş ana zümreden müteşekkildir. Bunlar hiyerarşiye göre: (1) hukemâ ve filozoflar, (2) müzisyenler, hatipler ve şairler, (3) doktorlar, muhasebeciler ve mühendisler (ölçüm yapanlar), (4) mücahitler (askerler) (5) tüccâr, çoban ve çiftçi (zenginler) şeklinde sıralanmaktadır.⁸¹ Bu zümreler içinde öyle insanlar vardır ki erdemli toplum hakiki anlamdaki mutluluğu hedeflerken onlar hakiki olmayan mutluluğun peşine düşmüştür. Bu insanlar başkanın nihai gayesini amaç edinmeyen, toplumun özümsemişi erdemli kabul ve inanışları benimsemeyen kimselerdir. Durum böyle olunca bunlar gerçek mutluluğu yakalamamanın da önüne geçmiş olmaktadır. Fârâbî bu insanları *nevâbit* olarak nitelemektedir.⁸² Bu anlamda *muhaletet* kavramına da değinen filozof bu kelimeyi, iktidarın tercih ve uygulamalarına eleştiri yönelten bir grup için değil,⁸³ mevcut toplumsal düzeni reddeden ve bu yaşam tarzının tamamen dışında kalan kimseler için kullanmaktadır.⁸⁴ Siyaset konusunda Fârâbî'yi takip eden Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ve Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572) tasnif ve ayrıntılarda bazı küçük farklılıklar taşımakla birlikte⁸⁵ genel manada Fârâbî'nin düşüncelerini benimsemişlerdir. Onlar toplumun mutluluğunu mutlak anlamda gerekli görmüş ve söz konusu mutluluğa ve toplumsal düzene aykırı davranışları *nevâbit* şeklinde nitelemiştir. Onlara göre böyle kimselerin eğitilmesi gerekmektedir. Şayet eğitim çözüm olmazsa çeşitli şekillerde meşgul edilmeleri veya cezalandırılmaları toplumun maslahatı açısından elzemdir.⁸⁶

İbn Bâcce nevâbiti “doğru ya da yanlış olsun fark etmez, şehirde yaşayan insanların genelinin kabul ettiği anlayışı benimsemeyenler” şeklinde tarif etmektedir.⁸⁷ Bu tanımdan anlaşılmaktadır ki İbn Bâcce nevâbiti, “erdemli şehrin erdemsizleri ve erdemsiz şehrin erdemlileri” tarzında genel bir dışlamayı düşündürecek bir boyutta benimsemiştir. Bununla birlikte onun yaptığı açıklamalar nevâbiti daha çok *erdemsiz şehrin erdemlileri* şeklinde kabul ettiğini göstermektedir. Ancak İbn Bâcce nevâbitin erdemli şehirde bulunmadığına işaret etmektedir. Ona göre böyle bir durumda düzen bozulur, işler yolunda gitmez. Dahası İbn Bâcce sadece nevâbite değil, doktorlara (أطباء) ve hâkimlere (حُكَّام) erdemli şehirde yer vermemektedir. Ona göre erdemli şehirde nevâbit düzeni bozar, hâkim ve doktorlara ise ihtiyaç duyulmaz. Çünkü erdemli şehirde zaten insanlar sağlık ve sosyal düzen konusunda kemale ermiştir ve bunlara gerek yoktur. Bu durumda nevâbit, doktorlar ve hâkimler erdemsiz toplumda bulunması gereken kimselerdir. İbn Bâcce tam bu noktada nevâbit kavramını Fârâbî'nin benimsediği anlayışın tersine çevirmektedir. Ona göre erdemsiz toplum nevâbite de ihtiyaç duymaktadır. Çünkü erdemsiz şehirdeki nevâbit, erdemli ve aydın bireyleri nitelemektedir. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin genel tanımında nevâbit müsbet ve menfi olmak üzere iki manaya da gelebiliyorken, onun çoğunlukla bu kavramı müsbet anlamda kullandığı söylenebilir. O, Fârâbî'nin *ayrık otu* şeklinde nitelediği nevâbiti erdemli şehirde *doğru görüşlü kimseler* şeklinde ifade

⁷⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 134.;Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, 144-145.

⁸⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 56-62; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”, 137.

⁸¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusûsü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 81;a. mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 116; Sezgül, “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi”, 203; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”, 142-143.

⁸² Ebû Nasr el-Fârâbî, *Tahsisü's-sa'ade*, çev. Ahmet Aslan (Ankara: Divan Kitap, 2015), 93; İlai Alon, *Fârâbî’nin Garip Bîtikisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit*, çev. Kazım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 217-249.

⁸³ Adnan Gürsoy, “Fârâbî’nin Erdemli Toplumunda Muhallifler”, *Hikmet Yurdu* 13/26 (2020), 179.

⁸⁴ Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddîn et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”, 145.

⁸⁵ Aksu, “Fârâbîci Sosyal Zümre Modeli Üzerine Bir İnceleme”, 10-14.

⁸⁶ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 236-290; Ali Çelebi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Fahri Unan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 335-345.

⁸⁷ Geniş bilgi için bk. İbn Bâcce, *Tedbirü'l-mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*, çev. İlyas Özdemir (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 74-100.

etmektedir.⁸⁸ İbn Bâcce bu kimseleri *mütevahhid* (متوحد) olarak nitelemektedir. O bu düşünceden hareketle *tedbîrî'l-mütevahhid* teorisini geliştirmiştir. Bu teoriye göre, mütevahhid kimseler, erdemin olmadığı bir şehirde, cehalet, taassup ve bağınazlıkla çevrili bir ortamda varlıklarını sürdürmeye çalışmaktadır. Bu yaşam aslında onlara göre değildir. Onlar böyle bir ortamda kendi aklı, ahlakî ve karakterli duruşlarını bozmadan yaşamaya devam eder ve toplumun iyileşmesini sağlama yönünde imkân dâhilinde çaba gösterirler. Anlayışlar arasında bir kıyaslama yapmak gerekirse Fârâbî'nin *ayrık otu* gül bahçesindeki haşin ve vahşi dikenleri nitelerken; İbn Bâcce'nin analojisinde nevâbit, bahçede bulunan ve çoğunluğu teşkil eden diğer bitkilerden farklı olarak, kendilerine önem verilmemesine rağmen yeşeren ve kendi varlığını korumaya çalışan bitkiyi sembolize etmektedir.⁸⁹ Zirâ toplumu düzelterek olan onlardır. Mu'tezile kelâmcısı Dırâr b. Amr, yukarıda da belirtildiği üzere Fatih İbiş'e ait bir çalışmada bu minvalde ele alınmıştır.⁹⁰

Filozoflara göre nevâbit, iyi olsun kötü olsun, bir toplumda az sayıdaki aykırı tiplerdir. Mu'tezile kelâmında ise durum farklıdır. Kelâmcılara göre önemli olan sayının az veya çok olması, toplumun geneline aykırı olması değildir. Önemli olan i'tikâdî açıdan Cebriyye, Haşviyye, Müşebbihe ve Ehl-i Hadîs ekollerinin görüşlerini benimseyen ve bu konuda ısrarlı olan kimselerden müteşekkil olmasıdır. Onlara göre nevâbit, aşırı kaderci, iktidara mutlak itaati benimseyen, dinî bilgiyi menfaat için kullanan, nasları bağlamından koparan, gücü dinî söylem üzerinden meşrulaştıran, eleştirel aklı gereksiz gören ve ahlakî hesap vermeyi anlamsız kabul eden kişi ve grupların genel adıdır. Burada özellikle dinî söylemi siyâsî menfaat için kullananlar, Fârâbî'nin de kendi sisteminde zikrettiği (*el-mütekannisûn*/fırsatçılar) bir gruptur. Mu'tezile'nin nevâbite yönelttiği eleştirilerin i'tikâdî olanları incelendiğinde, aslında söz konusu ekolün, daha çok Cebriyye ve Ehl-i Hadîs'in fikirlerine yönelik ithamlarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Cebriyye'nin kader görüşü, Ehl-i Hadîs'in ise halku'l-Kur'ân düşüncesi ve lafızcı yaklaşımı tenkit edilmiştir. Eleştirinin dozunu arttırmak amacıyla Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye'nin metin okuma yöntemleri Ehl-i Hadîs ile yan yana zikredilmiştir. Halbuki Ehl-i Hadîs'in ru'yetullâh ve haberî sıfatlar meselesindeki fikirleriyle bahsi geçen grupların anlayışı aynı değildir. Mu'tezilî kelâmcılar bilhassa Ehl-i Hadîs ve Cebriyye ekollerini nevâbit başlığı altında toplamış, meselenin siyâsî boyutunu da görünür kılarak söz konusu mezhepleri küfürle nitelemiştir. Buradan da Emevî hükümetini en çok destekleyen grupların Cebriîler ve Ehl-i Hadîs olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada şunu da ifade etmekte fayda vardır ki Mu'tezile kelâmcılarının Emevî iktidarını ve onları destekleyenleri tekfir etmesi lanet okuması, altında bazı siyâsî sebepleri barındırmaktadır. Bilhassa Câhız'ın konuya ilişkin cümle ve ifadeleri, onun meseleye duygusal ve siyâsî açıdan da baktığını göstermektedir. Câhız, Kur'an'ın mahlûk olmadığını benimseyenleri nevâbit olarak nitelerken, Hayyât nevâbit kavramına yeni açılımlar getirmiş görünmektedir. Ona göre nevâbit bir ekol veya grup olmaktan ziyade bir zihniyeti temsil etmektedir. Bu anlamda her mezhebin içinde hastalıklı ve bozuk inanışlar söz konusudur. Nevâbit ise bu zihniyetin genel adıdır. Mu'tezile anlayışında nevâbit bazen çoğunluğu temsil etmiş ve iktidarı desteklemiş bazen de azınlığı nitelemek amacıyla kullanılarak muhalefeti temsil etmiştir. Bu anlamda İslâm filozofları nevâbiti toplumsal ölçekte aşağılama veya yüceltme enstrümanı olarak ele alırken, kelâmcılar fikrîsel bazda ve genellikle aşağılama yönlü bir tasnif yapmıştır. Mu'tezile kelâmında nevâbit kavramı başta Emevî iktidarını destekleyen ve bu zihniyeti benimseyen insanlara verilen genel bir isimken, daha sonraki dönemlerde ilmî mecralarda marjinal tavırlar takınan, büyük âlimlere hakaret etme teşebbüsünde bulunan, epistemik yetkinlikten yoksun, aklı ve tefekkürü görmezden gelen kişi ve grupları nitelemek amacıyla kullanılmıştır. Dahası nevâbit kavramı aynı zamanda bütün mezheplerde var olan, mezhep içi yozlaşma ve geri kalmışlığı temsil eden bir kavram olarak da anılmıştır. Bilhassa Hayyât'ın aktarımlarından bu durum rahatlıkla görülebilmektedir. Bunun epistemik, i'tikâdî, ictimâ'î vb. birçok nedeninden bahsedilebilir ancak en önemli nedenlerinden biri hiç şüphesiz bilgi-iktidar mücadelesidir. Dolayısıyla ilk dönem İslâm düşüncesinde mezhepsel ayrılıkların sadece i'tikâdî ve epistemik temelli olmadığı söylenebilir. Ehl-i Hadîs âlimlerinden bazılarının nevâbit kavramını bilhassa aklı önceleyen gruplar için kullanması, bu söylemin mezhepler arası bir dışlama ve aşağılama aracı olarak kullanıldığını da göstermektedir. Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131) kaleme aldıkları

⁸⁸ Ejder Okumuş, "İbn Bâcce'nin Siyaset ve Yönetim Anlayışı", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2023), 754-755; İbn Bâcce, *Tedbîrî'l-mütevahhid: Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği*, 86-88.

⁸⁹ Okumuş, "İbn Bâcce'nin Siyaset ve Yönetim Anlayışı", 755.

⁹⁰ İbiş, "Nevâbitten Bir Mütekellim: Dırâr b. 'Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-", 494-521.

eserlerde, Ehl-i Hadîs'in nevâbit olarak isimlendirildiğini⁹¹ ancak bunun bir haksızlık olduğunu belirtmiştir. Onlara göre asıl nevâbit, kendilerine muhalefet eden Ehl-i Rey,⁹² Kaderiyye, Mürcie ve Râfıza gibi gruplardır.⁹³ İbnü'n-Nedîm'in nevâbit olarak zikrettiği âlimlere bakıldığında ise ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Öyle ya da böyle Mu'tezile'nin herhangi bir görüşünü kabul etmeyen kimse nâbitedir. Hayyât'ın aktardıklarına göre bu durum daha sonraları metodolojik bir problem hâline gelmiş, zihniyet olarak birbirinden uzak olmalarına rağmen, bir konuda aynı görüşe sahip olmalarından dolayı bazı gruplar bir arada zikredilmiş ve söz konusu anlayış (metot) eleştirilmiştir. Bu da başta belirtildiği gibi nevâbit kavramını, bilgi-iktidar mücadelesi bağlamında mezheplerin birbirini aşağılamak amacıyla kullandığı bir enstrüman konumuna getirmektedir.

Nevâbit kavramını ilk kullananların Mu'tezililer olduğu bilinmektedir. Bu kavram sonraki dönemlerde diğer fırkaların diline de düşmüş ve genellikle bir dışlama refleksi olarak tezahür etmiştir. İslâm filozofları için de benzer cümleler kurmak mümkündür. Nitekim Fârâbî, söz konusu kavramı Mu'tezile'nin kullanımına benzer tarzda ele almış ve nevâbiti erdemli toplumdaki erdemsizleri nitelemek için kullanmıştır. Buradaki ortak nokta kavramın bir dışlama mekanizması olarak kullanılmasıdır. Diğer bir ifadeyle kavramın yöneltildiği topluluklar mahiyet itibarıyla birbirinden farklı olsa da temelde iki grup da istenmeyen ve tahkir edilen pozisyonundadır. Sonraki dönemlerde nevâbit kavramını gündemine alan İbn Bâcce ise Mu'tezile ve Fârâbî'nin kastettiği manayı korumakla birlikte bu kelimeyi erdemsiz toplumdaki erdemlileri nitelemek için kullanmıştır. Kanaatimizce İslâm filozofları nevâbite anlam yüklerken iki ayrı mecradan etkilenmiştir. Bunlardan birincisi Mu'tezile'dir. Nitekim kelimeye yüklenen olumsuz anlamın farklı bir versiyonu filozoflarda da devam etmiştir. İkincisi ise antik çağ Yunan filozoflarıdır. Kezâ onlar her ne kadar nevâbit kelimesini doğrudan kullanmamış olsa da gerek Fârâbî gerekse İbn Bâcce'nin kelimeye yüklediği anlamı içeren yaklaşımlar sergilemiştir. İslâm filozoflarının bu anlamda onlardan etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

Bu çalışma, nevâbit kelimesinin Mu'tezile kelâmı içindeki pozisyonunu, anlam sınırlarını ve tarihsel kırılmalarını; siyâsî, i'tikâdî ve ictimâ'î yönleriyle ele almaktadır. Bu kavramın yalnızca inanç noktasında basit bir kırılmayı niteleyen bir kelime olmadığı, bilakis Mu'tezile düşüncesinde epistemik meşruiyetin temellendirilmesi amacıyla kurgulanan ve birçok boyuta sahip bir tür dışlama refleksi olduğu görülmektedir. Mu'tezile ekolü içerisinde nevâbit kavramını ilk defa kullanan ve sistematize eden isim Câhîz'dır. Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinde söz konusu kavramı ilk defa kullanan ve teo-politik zemine taşıyan kişinin de Câhîz olduğu söylenebilir. O, nevâbit kavramını bilhassa Emevî yönetiminin adaletsiz uygulamalarını meşru kılan cebr söylemine ve nasları aklın kontrolünden geçirmeden literalist bir tarzda okuyarak teşbîh ve tecsîm görüşüne yaklaşanlara karşı bir dışlama argümanı olarak kullanmıştır. Nevâbit söylemi her şeyden önce yanlış bir inanç formunu temsil etmektedir. Bu kavram aynı zamanda Emevî iktidarının zulmünü meşru kılan, muhalifleri ise bidatçi olarak benimseyen ve *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* ilkesini pasivize eden bir yapının mümessili mesabesindedir. Hayyât'a göre ise nevâbit kavramı, ilmî terbiye ve epistemik nitelikten yoksun, mezhep içi dengelere zarar veren, kelâm ilmi konusunda derinlikli bilgiye sahip olmayan ancak tartışmacı bir tavır takınan ve ilmî yetkinliği bulunmayan kişi ve toplulukları nitelemek için kullanılmıştır. Tarihsel süreçte nevâbit kelimesinin anlam sınırları genişlemiş, sonraki dönemlerde dinî grupların birbirini tekfir ve tahkir etmek amacıyla başvurduğu bir dışlama enstrümanına dönüşmüştür. Dahası bu kavram mezheplerin iç dinamiklerini derinden sarsan bir nitelik kazanmıştır. Nitekim mezhepler kendi içinde birtakım polemikler yaşamış ve bu polemiklerde aynı mezhep mensupları birbirlerine hakaret ederken nevâbit kavramını kullanmıştır. İnşası Mu'tezile tarafından

⁹¹ Bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 401.

⁹² Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Bağdâdî Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1419), 1/72-73.

⁹³ Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* thk. Şeyh İsmail el-Es'ardî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 77.

başlatılan bu nevâbit tasavvurunun, İslâm filozoflarının, bilhassa Fârâbî ve İbn Bâcce gibi Meşşâ'î felsefecilerinin siyâset düşüncesi üzerinde önemli bir etki bıraktığı anlaşılmaktadır. İsmi geçen İslâm filozofları erdemli şehirdeki erdemsiz bireyleri ayırık otu olarak kabul etmektedir. Çünkü onlara göre erdemsiz kimseler felsefî bilgiden yoksun, epistemik yetkinlikten çok uzak ve toplumsal düzeni bozan tiplerdir. Onların sahip olduğu bu görüşün, antik çağ Yunan filozoflarından etkilenmiş olmakla birlikte, Mu'tezile'nin toplumsal düzen ve epistemik meşruiyet üzerinden kurguladığı söz konusu birikimden beslenmiş olması da kuvvetle muhtemeldir. Buradan hareketle kelâmın yalnızca teorik bilgi üreten bir bilim olmadığı, dahası toplumu ve düşünceyi inşa etmede merkezî bir role sahip olduğu kabul edilmelidir. Özetle ifade etmek gerekirse, nevâbit kavramının bu denli polemiklere konu olması, İslâm düşüncesindeki tartışmaların sadece teorik bir kimliğe sahip olmadığını, bilgi-siyaset ilişkisinden ve sosyal meşruiyet mücadelesinden etkilendiğini ortaya koymaktadır. Kaleme alınan çalışma, Mu'tezile'nin inşa ettiği bu kavramsal yapının, İslâm düşünce tarihindeki siyâsî, ictimâ'î ve dinî izlerini, bunun yanında felsefî dinamikleri etkileyen tesirlerini görünür kılmaktadır.

Kaynakça

- Ağaoğlu, Mustafa Vacid. “Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak ‘Nevâbit’”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2024), 152-180. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1385373>
- Aksu, İbrahim. “Fârâbîci Sosyal Zümre Modeli Üzerine Bir İnceleme”. *Âsâr Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/5 (2025), 1-31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17208604>
- Alon, İlai. “Fârâbî’nin Garip Bitkisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit”. çev. Kazım Güleçyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Apak, Adem. “Şuûbiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/244-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, Yaşar. *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü’l-hayevân*. nşr. Abdüsselâm M. Harun. Kâhire: Mektebetü’l-Hancî, 2. Basım, 1967.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü’l-Câhız*. nşr. Abdüsselâm M. Harun. Kâhire: Mektebetü’l-Hancî, 1979.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Fî sinâ’atü’l-kelem*. nşr. Abdüsselâm M. Harun. (Resâ’ilü’l-Câhız içinde) Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1979.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Halku’l-Kur’an*. nşr. Abdüsselâm M. Harun. (Resâ’ilü’l-Câhız içinde) Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1979.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Risâle fi’n-Nâbite*. nşr. Abdüsselâm M. Harun. (Resâ’ilü’l-Câhız içinde) Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1979.
- Crone, Patricia. *God’s Rule: Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Çaylak, Adem - Kaya, Cansu. “İsmet Özel ve Türk Tanımının Nevabit Kavramı Bağlamında Analizi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 82 (2024), 144-158. <https://doi.org/10.51290/dpusbe.1479082>.
- Çaylak, Adem - Yıldırım, Onur. “Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid’in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma”. *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2020), 333-359. <https://doi.org/10.17131/milel.787717>.
- Ebî Ya’lâ, Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Bağdâdî. *Tabakâtü’l-Hanâbile*. Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1419.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *el-Medînetü’l-fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2021.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *es-Siyâsetü’l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2023.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Fusûsü’l-medenî*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbü’l-mille*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Tahsisü’s-sa’âde*. çev. Ahmet Aslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Ya’kûbî, Gulâm Ali - Şukuhî, Ali Asgar - Kaimi, Muhammed - Hacı Abadi, Muhammed - Mehdavi Fer, Muhammed - Zariî Afîn, Muhammed - Bedellehi, Aynullah - Kurbanî, Ali. *Mu’cemü’l-mustalahâtü’l-kelemîyye*. neşr. İbrahim Rifa’a. Meşhed: Mecmau’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1436/2015.
- Gürsoy, Adnan. “Fârâbî’nin Erdemli Toplumunda Muhallifler”. *Hikmet yurdu* 13/26 (2020), 171-194. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3887241>
- Hayyât, Ebû’l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü’l-intisâr ve’r-redd alâ İbni’r-Râvendî el-mülhîd*. nşr. Nyberg. Beyrut: Dârü’l-Arabiyye, 2. Basım, 1993.
- Irmak, Fatih. *Platon’un Filozof Kralı ve İbn Bâcce’nin Nevâbiti Temelinde Erdemli Devlet ve Muthuluk İlişkisi*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniveristesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

- İbiş, Fatih. “Nevâbitten Bir Mütakellim: Dırâr b. ‘Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 19/2 (2021), 494-521. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1010132>
- İbn Bâcce. *Tedbîrî'l-Mütevahhid (Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği)*. çev. İlyas Özdemir. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Şeyh İsmail el-Es'ardî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Sûsenne Difeld Filzer. Lübnan: y.y., 1380/1961.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kâb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İskâfî, Ebû Ca'fer. *el-Mi'yâr ve'l-muvâzene fî fe'dâ'ili'l-İmâm Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*. thk. Muhammed Bakır el-Mahmûdî. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1981.
- Kâdî Abdülcebbâr, İmâdüddîn Ebû'l-Hasan. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. thk. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim Mankdîm. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr, İmâdüddîn Ebû'l-Hasan. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Tâhâ Hüseyin. Kahire, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, İmâdüddîn Ebû'l-Hasan. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru'l-Kitâbî'l-Mısriyye, 1974.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. “İbnü'n-Nedîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/171-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Karakaya, Mehmet Murat. “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”. *Felsefe Dünyası* 68 (2018), 135-156.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât*. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: Kuramer Yayıncılık, 2018.
- Kerimoğlu, Özkan. “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2023), 130-162. <https://doi.org/10.53683/gifad.1171598>.
- Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Fahri Unan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Köse, Hatice Kübra. *İslâm Felsefesinde Nevâbit Kavramı: Fârâbî ve İbn Bâcce Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Leaman, Oliver. *An introduction to medieval Islamic philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Madelung, Wilferd. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints, 1985.
- Odacılar, Aytaç. *Türkiye’deki İslâmcı Düşünüşte Bir Nevâbit: İsmet Özel Ontoloji Üzerinden İslâmcılık*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Okumuş, Ejder. “İbn Bâcce’nin Siyaset ve Yönetim Anlayışı”. *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2023), 735-772. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1338219>
- Özalp, Hasan. “Karakterin Şehri ve Şehrin Karakteri Bozması: İslam Siyaset Düşüncesinin Ayrık Otları (Nevâbit/Türediler)”. *Şemseddin Sivâsî Anısına Şehir ve Kimlik Sempozyumu*, 263-274.
- Pellat, Charles. “Nâbita”. *Encyclopaedia of Islam, New Edition Online (El-2)*. ed. P. Bearman vd. Leiden: Brill, 2012.
- Platon. *Devlet*. çev. Selahattin Eyüboğlu-M. Ali Cingöz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Platon. *Sokrates’in Savunması*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.
- Sezgül, İbrahim. “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi”. *Felsefe Dünyası* 1/47 (2008), 198-205.
- Sharif, Mian Mohammad. *The History of Muslim Philosophy*. Lahore: y.y., 1961.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2016.

- Üzüm, İlyas. “Nâbite”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Wadâd al-Qâdî. “The Earliest ‘Nâbita’ and the Paradigmatic ‘Nawābit’”. *Studia Islamica* 78 (1993), 27-61. <https://doi.org/10.2307/1595606>
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Yurdagür, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Basil Uyun es-Sud. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*, çev. Ömer Çelik vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

cuid.cumhuriyet.edu.tr

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Shibli Nu‘mānī's Defense Strategy Against Orientalist Criticism

Erkan Bulut^{1,a,*}

¹ Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Kalam Sivas/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 14/04/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

This article examines the methodological approach and response strategy developed by Shibli Nu‘mānī (1857–1914), who was raised in India in the 19th century and is considered one of the pioneers of the New Ilm-i Kelām, in response to Orientalists' claims about Islam. During that century, the Western world established clear superiority over the Islamic world in science, politics, technology, military affairs, industry, economics, culture, and thought. This superiority extended beyond technological progress and reforms in the Islamic world. The works and discourse of Orientalists on the Islamic religion and history have raised doubts and hesitations in the minds of Muslims. Their criticisms of Islam have often been shaped by a framework of biased, reductionist, and distorted discourse. Through this discourse, attempts have been made to consciously devalue Islam's historical, social, political, and cultural heritage. The Orientalists' approach has triggered an intellectual process that has led Muslim intellectuals not only to develop defensive reflexes but also to reconstruct Islamic thought methodologically and conceptually. During this period, Muslim scholars emerged who took on the responsibility of responding to Orientalist criticism using their own scientific methods. One of these scholars was the Indian Islamic scholar Shibli Nu‘mānī. He distinguished himself as one of the Islamic thinkers who systematically reflected on the new issue of ilm-i kalām. Faced with Western-centered intellectual challenges, like many Muslim scholars, he regarded the renewal of kalām science in the Indian subcontinent as an intellectual and ideological responsibility; he waged a comprehensive scholarly struggle against criticism and attacks directed at Islam and the Prophet Muhammad. In this context, Shibli closely examined Orientalist literature and sought to respond to the claims advanced in these works with his own methods and arguments. The method developed by Shibli went beyond the classical defensive understanding of kalam, centered on elements such as the relationship between reason and tradition, historical context, and critical thinking. In this way, while aiming to write refutations using scientific methods on the one hand, he also clarified the historical reality and universal messages of Islamic civilization on the other. Thus, he developed a methodological defense based on the modern scientific methods used by Orientalists. The article examines the method adopted by Shibli Nu‘mānī, discusses his intellectual legacy and its impact on modern Islamic thought, and emphasizes the dynamism of Islamic thought in the face of modern challenges. The study uses systematic analysis and evaluation methods, along with a literature review. The Arabic and Turkish translations of Shibli Nu‘mānī's works were used as primary sources, and Turkish and Arabic articles written about him were also used as much as possible.

Keywords: Kalām, Shibli Nu‘mānī, New Science of Kalām, Orientalist Criticism, Defense Strategy.

Şiblî Nu‘mânî’nin Oryantalist Eleştirilere Karşı Savunma Stratejisi

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 14/04/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu makalede, 19. yüzyılda Hindistan’da yetişen ve Yeni İlm-i Kelâm’ın öncülerinden birisi olarak kabul edilen Şiblî Nu‘mânî’nin (1857-1914), oryantalistlerin İslâm hakkındaki iddialarına karşı geliştirdiği metodolojik yaklaşımı ve cevap stratejisi incelenmektedir. Söz konusu yüzyılda Batı dünyası, bilim, siyaset, teknik, askerî, endüstriyel, ekonomik, kültürel ve düşünce alanlarında İslâm dünyası üzerinde belirgin bir üstünlük kurmuş; bu üstünlük İslâm dünyasında yalnızca teknolojik ilerleme ve reformlarla sınırlı kalmamıştır. Oryantalistlerin İslâm dini ve tarihi hakkındaki çalışmaları ve söylemleri Müslümanların zihinlerinde şüphe ve tereddütler uyandırmıştır. Onların İslâm’a yönelik eleştirileri, çoğu zaman önyargılı, indirgemeci ve çarpıtıcı bir söylem çerçevesinde şekillenmiştir. Bu söylem sayesinde İslâm’ın tarihsel, sosyal, siyasi ve kültürel birikimi bilinçli biçimde değersizleştirilmeye çalışılmıştır. Oryantalistlerin bu yaklaşımı, Müslüman aydınları yalnızca savunmacı refleksler geliştirmeye değil, aynı zamanda İslâm düşüncesini yöntemsel ve kavramsal açıdan yeniden inşa etmeye yönelten bir entelektüel süreci de tetiklemiştir. Bu dönemde oryantalist eleştirilere onların kendi ilmi yöntemleriyle karşılık verme sorumluluğunu üstlenen Müslüman âlimler ortaya çıkmıştır. Bu âlimlerden birisi de Hintli İslâm âlimi Şiblî Nu‘mânî’dir. O, yeni ilm-i kelâm meselesi üzerinde sistematik biçimde tefekkür eden İslâm düşünürlerinden biri olarak temayüz eder. Batı merkezli entelektüel meydan okumalar karşısında, birçok Müslüman âlim gibi Hindistan alt kıtasında kelâm ilminin yenilenmesini ilmi ve fikrî bir sorumluluk olarak telakki etmiş; İslâm’a ve Hz. Peygamber’e yönelik eleştiri ve saldırılara karşı kapsamlı bir ilmi mücadele yürütmüştür. Bu çerçevede Şiblî, oryantalist literatürü yakından incelemiş, söz konusu eserlerde ileri sürülen iddialara kendi yöntem ve argümanlarıyla cevap vermeye çalışmıştır. Şiblî’nin geliştirdiği yöntem, akıl-nakil ilişkisi, tarihsel bağlam ve eleştirel düşünce gibi unsurlar ekseninde klasik savunmacı kelâm anlayışının ötesine geçmiştir. Bu sayede bir yandan bilimsel yöntemleri kullanarak onlara reddiye yazmayı hedeflerken diğer yandan da İslâm medeniyetinin tarihsel gerçekliğini ve evrensel mesajlarını bilimsel bir zeminde açıklığa kavuşturmuştur. Böylece o, oryantalistlerin kullandığı modern ilmi yöntemler ekseninde metodolojik bir savunma geliştirmiştir. Makalede Şiblî Nu‘mânî’nin esas aldığı bu yöntemin irdelenmesinin yanında onun entelektüel mirası ve modern İslâm düşüncesine etkisine de değinilmekte, ayrıca İslâm düşüncesinin modern meydan okumalar karşısındaki dinamizmi de vurgulanmaktadır. Çalışmada literatür taraması ile birlikte sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemlerinden yararlanılmıştır. Kaynak olarak Şiblî Nu‘mânî’nin eserlerinin Arapça ve Türkçe çevirileri esas alınmış, bunun yanında onun hakkında kaleme alınan Türkçe ve Arapça makalelerden de mümkün olduğunca istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şiblî Nu‘mânî, Yeni İlm-i Kelâm, Oryantalist Eleştiri, Savunma stratejisi.

^a  erkan_bulut5870@hotmail.com

 0000-0002-6062-6510

Citation / Atıf: Bulut, Erkan—. “Şiblî Nu‘mânî’nin Oryantalist Eleştirilere Karşı Savunma Stratejisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 301-318. <https://doi.org/10.18505/cuid.1864188>

Giriş

Şiblî Nu'mânî, Hint alt kıtasında yetişmiş ve yaşadığı dönemde oryantalistlerle entelektüel bir mücadele yürütmüş önemli bir İslâm düşünürüdür. Onun oryantalizm ile fikrî mücadelesini ve bu maksatla kelâm ilminin yenilenmesine yönelik çabasını anlamak için, ortaya çıktığı tarihsel ve entelektüel bağlamın dikkate alınması gerekir. Şiblî, Hindistan'ın İngiliz sömürgesi altında bulunduğu, Batı'nın siyasî, kültürel, ilmî ve askerî alanlardaki üstünlüğünü açıkça hissettirdiği, oryantalist söylemlerin etkili olduğu ve İslâm toplumlarının derin bir kimlik krizine sürüklendiği bir dönemde yaşamıştır. 19. yüzyılda Avrupa'nın İslâm coğrafyasına yönelik sömürgeci müdahaleleri ve bununla eşzamanlı gelişen entelektüel istilası, yalnızca siyasî ve ekonomik düzlemde değil, aynı zamanda dinî ve kültürel alanda da derin etkiler meydana getirmiştir. Oryantalist çalışmaların yoğunlaşmasıyla birlikte İslâm inançları, hukuk sistemi, tarihî gelişimi ve medeniyet birikimi hedef alınarak sistematik biçimde eleştirilmeye başlanmıştır. Bu süreçte İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında, özellikle Türkiye, Mısır ve Hint alt kıtasında, Batı karşısında İslâm'ın savunusunu önceleyen apolojik yaklaşımlar öne çıkmıştır. Bu bağlamda, kelâm ilmini yeniden inşa etmeye yönelik çeşitli entelektüel arayışlar belirginleşmiştir. Bu ortamda, hem modern çağın meydan okumalarına cevap vermek hem de geleneksel inanç sistemini, çağın zihnî yapısıyla uyumlu bir biçimde yeniden temellendirmek üzere çeşitli teorik girişimlerde bulunulmuştur. Bu girişimler, başlangıçta sistematik ve disiplinler bir çerçevede gerçekleşmemiştir. Zira bu çabalar, İslâm dünyasında Batı eksenli modernleşme ve ıslah hareketlerinin yükseldiği bir dönemde dinî düşüncenin yeniden inşasına duyulan ihtiyacın bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır.¹

Aynı dönemde Hint alt kıtasında oryantalist söylemlere karşı gelenekçi, modernist, rasyonalist ve bağımsız kesimler olarak nitelendirilebileceğimiz İslâm düşünürlerinden farklı yaklaşımlar ve tepkiler yükselmiştir. Bu çerçevede, kelâmın yeniden yapılandırılmasına dair talepler, inanç esaslarının çağın zihinsel ve kalbî dünyasında yeniden yer bulması, dinin özünün ve nihai gayesinin hatırlatılması, fikrî durağanlığın aşılması ve çeşitli itikâdî sapmalara karşı entelektüel bir uyanışın gerçekleştirilmesi gibi hedeflerle gerekçelendirilmiştir.² Söz konusu hedefler, dönemin düşünsel atmosferine bağlı olarak farklı düzeylerde ve çeşitli metodolojik yaklaşımlarla şekillenmiştir. Buna bağlı olarak Kelâm ilminin yenilenmesine yönelik çağrılar, genel hatlarıyla 19. yüzyılın ortalarından itibaren seslendirilmeye başlanmıştır. Bu çağrı sahiplerinden birisi olan Şiblî Nu'mânî, yeni ilm-i kelâm meselesi üzerinde ciddi şekilde düşünen mütefekkirlerden biri olarak öne çıkar.³ Şiblî Nu'mânî Batı merkezli entelektüel meydan okumalar karşısında birçok Müslüman âlim gibi Hindistan alt kıtasında kelâm ilminin yenilemesini görev bilmiş; İslâm'a ve Hz. Peygamber'e yönelik saldırılara karşı kapsamlı bir ilmî mücadele yürütmüştür. Şiblî, oryantalist eserleri yakından incelemiş, onların tezlerine bizzat kendi yöntemleriyle karşılık vermeye gayret etmiş ve İslâm medeniyetinin evrensel mesajlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Şiblî'nin Kelâm ilmini yenileme yönündeki çabaları esasen iki ana sâikle şekillenmiştir. Bunlardan ilki, sömürgecilik, oryantalizm ve modern Batı düşüncesinin oluşturduğu baskı ve meydan okumalar karşısındaki arayışlar yani haricî etkenlerdir. Diğerisi ise dâhilî etkenler diyebileceğimiz İslâm toplumlarının kendi iç bünyelerinden kaynaklanan yapısal problemlerdir.⁴

Şiblî, oryantalist zihniyetin arka planını, söylemlerini ve İslâm dünyası üzerindeki etkilerini derinlikli bir biçimde analiz etmiştir. Oryantalist literatürde yoğun tartışmalara konu olan Hz. Peygamber'in hayatı, görevi ve sünneti, ardından Hulefâ-yı Râşidîn dönemi, sahâbe anlayışı ve genel olarak İslâm medeniyetinin tarihsel seyri hakkındaki çarpıtma ve itibarsızlaştırma çabalarına karşın, Kelâm ilminde yeni bir metodolojinin öne çıkarılması gerektiği kanaatini doğurmuştur. Böylece Şiblî, oryantalist eleştirilere yalnızca cevap vermekle kalmamış, Kelâm ilminin geleneksel yöntemini de

¹ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 45-46.

² İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, thk. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 4-7; Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgöç - M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 271; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 70-71.

³ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 56.

⁴ Züheyr Kettî, "İlmü'l-kelâm min mesâri't-taklîdi ilâ isti'nâfi't-tecdîd: el-Allâme Şiblî Nu'mânî nümûzecen", *Mecelletü'l-Mi'yâr* 25/60 (2021), 191.

sorgulayarak daha işlevsel ve çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte yeni bir yöntemin gerekliliği kanaatine varmıştır. Şiblî, kelâm ilminin yöntemi konusunda savunduğu düşüncelerini “İlm-i Kelâmı Cedîd” adını verdiği eserinde uygulamaya çalışmıştır. Eserde gündeme getirdiği meseleler, öncelikli olarak Allah’ın varlığının ispatı, nübüvvet ve onunla bağlantılı meseleler, ahirette ceza ve mükâfat ve te’vîl konularıdır. Bu klasik kelâmî meselelere ilaveten çağın gereklerine uygun olarak gündemdeki kelâm ile ilişkilendirilen bazı meseleleri de ilave etmiştir. Bu yeni konular, insan hakları, kadın hakları ve miras paylaşımında kadınların payı, medeniyet ve yükselme gibi meselelerdir.⁵

Oryantalistlerin İslâm’a yönelik eleştirileri genellikle önyargılı, indirgemeci ve çarpıtıcı nitelikte olmuştur. Bununla İslâm’ın sosyal, siyasî ve kültürel başarıları kasıtlı biçimde değersizleştirilmeye çalışılmıştır. Oryantalistlerin bu eleştirel söylemleri Müslüman aydınları savunmacı reflekslerle birlikte düşünsel olarak yeniden inşa sürecine sevk etmiştir.⁶ Bu ortamda oryantalist söylemleri benimseyerek farklı platformlarda dile getiren yerli ve yabancı misyonerlerin iddialarına karşı, İslâm’ın hakikatlerini ortaya koyan ve savunan İslâm âlimleri de temayüz etmiştir. Bu mücadelede öncü bir rol üstlenen Hintli İslâm âlimlerinden birisi olan Şiblî Nu’mânî’nin oryantalist iddialara karşı geliştirdiği cevap yöntemi ve benimsediği kelâmî metodolojinin incelenmemiş olması, alanda dikkate değer bir boşluğun varlığına işaret etmektedir.⁷ Onun ilmî kişiliğini yansıtan kendisine ait bazı biyografi çalışmaları her ne kadar Türkçeye kazandırılmış olsa da, kelâmî yaklaşımlarını ele alan spesifik akademik çalışmaların sınırlı sayıda olması bu alanda önemli bir boşluğa işaret etmektedir.⁸ Kanaatimizce Şiblî’nin kelâmî görüşleri, hem yüksek lisans hem de doktora düzeyinde derinlemesine çalışmaları hak etmektedir. Bu bağlamda *Son Dönem Eş’arî Kelâmcıları* başlıklı kitap projesi kapsamında “Şiblî Nu’mânî” bölümünü çalışma imkânı elde edilmiştir. Bu süreçte Şiblî Nu’mânî’nin hayatı ve eserleri üzerine gerçekleştirilen araştırmalar, onun Türkiye’de yeterince ele alınmamış ve bu nedenle akademik çevrelerde sınırlı ölçüde tanınan önemli bir düşünür olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle Nu’mânî’nin Hint alt kıtasında oryantalist yaklaşımlara karşı geliştirdiği entelektüel mücadele ve bu mücadelede benimsediği stratejik yaklaşım dikkat çekici bulunmuş ve müstakil bir akademik incelemeye konu edilmesi gerektiği kanaatine ulaşılmıştır. Elinizdeki makale, söz konusu tespit ve değerlendirmelerin bir sonucu olarak kaleme alınmıştır.⁹ Araştırmada öncelikle Şiblî Nu’mânî’nin ilmî şahsiyeti ve yaşadığı dönemin genel çerçevesi ele alınacak, ardından kelâmî yaklaşımı ile oryantalist eleştirilere karşı geliştirdiği savunma yöntemi sistematik bir şekilde analiz edilecektir.

1. Şiblî Nu’mânî ve Yaşadığı Dönem

Genel olarak 18. ve 19. yüzyıllarda İslâm dünyasının içine düştüğü buhran, özelde ise Hindistan’ın İngiliz tahakkümüne maruz kalması, Hint Müslüman aydınlarını da mevcut durumu sorgulamaya ve çözüm arayışlarına yöneltmiştir.¹⁰ Bu bağlamda onlar, geçmişin mirasını ve İslâmî kaynakları yeniden değerlendirme ihtiyacı duymuşlar; bu doğrultuda yeni ilmî ve metodolojik yaklaşımlar geliştirme çabasına girmişlerdir. Bu âlimlerden birisi olan Şiblî Nu’mânî, Hindistan’ın Azamgarh şehrinin Bendul köyünden Brahman kökenli Müslüman bir babanın oğludur. Şiblî’nin doğduğu yıllar Hintli Müslümanların İngilizlere karşı mücadele verdiği döneme rastlar. Bir İslâm âlimi olan babası

⁵ bk. Muhammed Ekrem en-Nedvî, *Şiblî Nu’mânî* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2001), 210; Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 271.

⁶ Muhammed Ali Gûrî, “İtticâhü’ş-Şeyh Şiblî en-Nu’mânî fi’r-reddi alâ şübühâtî’l-müsteşrikîn”, *İzâh* 23 (2011), 111.

⁷ Cezayir’deki el-Oued Üniversitesi’nde, Züheyr b. Ketefi danışmanlığında Rukiye el-Lebedî tarafından “Nakdül-istişrâk ve devruhü fi’l-difâ’i ‘anî’l-akîdeti: Şiblî en-Nu’mânî enmûzecen” başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Çalışmada bu meseleye dair bir başlık açılmış olmakla birlikte, Şiblî’nin yöntemine odaklanmak yerine kelâm ilmine kazandırdığı yeni kelâmî meseleler üzerinde durulmuştur. Bu nedenle, konunun izahı bakımından beklenen derinlik ve açıklık sağlanamamıştır.

⁸ Tespitimize göre DİA’daki maddelerin dışında Şiblî Nu’mânî’nin kelâmî görüşlerini ele alan Züleyha Birinci’ye ait “Şiblî Nu’mânî’nin Kelâm Tarihine Bakışı” adlı bir makale ve Hasan Kaya’ya ait “Şiblî Nu’mânî’nin Nübüvvet anlayışı” adlı bir yüksek lisans çalışması vardır.

⁹ bk. Erkan Bulut, “Şiblî Nu’mânî”, *Son Dönem Eş’arî Kelâmcıları*, ed. Mustafa Akman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2025), 581-587.

¹⁰ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 31.

Şeyh Habibullah onu Muhammed Şiblî olarak isimlendirmiş ve onun eğitimiyle özel olarak ilgilenmiş ve bir ilim aşığı olarak yetişmesine çalışmıştır. Nu'mânî isminin eklenmesi ise Hanefî mezhebine mensup olması ve mezhebiyle övünmesinden dolayıdır. Şiblî fûrû fıkıhta Hanefî mezhebine bağlı olsa da ilmî birikimi arttıkça itikâdî bakımdan herhangi bir fırkaya âidiyeti reddetmiş ve kendisini mezhepler üstü bir konumda adlandırmıştır.

Şiblî, ilim tahsil etmek için Lucknow, Delhi, Lahor, Rampur, Saharanpur gibi kentlere seyahatte bulunmuş ve Geometri, Felsefe, Mantık, Edebiyat, Kelâm, Fıkıh, Hadis, Farsça, Arapça ilimlerini tahsil etmiştir. 1876 yılında hacca gitmiş ve bu vesileyle eğitimini kutsal topraklarda tamamlama fırsatı elde etmiştir. Ardından Azamgarh'a dönen Şiblî, kısa bir süre avukatlık yapmış, ancak bu mesleğe alışamamış ve avukatlığı bırakmıştır. Bilime olan sevgisi onu okuma ve araştırmaya yöneltmiştir. Şiir ve edebiyata da meraklı olan Şiblî'nin çok geçmeden şiir ve yazıları yayınlanmaya başlamış, Urduca ve Farsça okurlar arasında yıldızı parlayan yeteneklerden birisi haline gelmiştir.

Şiblî, yaklaşık yirmi beş yaşlarında iken Aligarh Üniversitesi'nin kurucusu Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ile tanışmıştır. Onun ilmî birikiminden oldukça etkilenen Seyyid Ahmed Han ona birlikte çalışmayı teklif etmiş, o da başlangıçta tereddüt etmesine rağmen, çeşitli müzakere ve diyaloglardan sonra yapılan teklifi kabul etmiş ve Aligarh Üniversitesi Arap dili ve Fars edebiyatı öğretim üyeliğine atanmıştır. Aligarh Üniversitesi'ndeki çalışmalarına on yıl devam etmiş ve bu süre zarfında Seyyid Ahmed Han'ın evinde, Hindistan'ın önde gelen yazar ve şairi Eltâf Hüseyin Hâlî (1837-1915) ve "İslâm'ın Çağrısı" kitabının yazarı ünlü İngiliz müsteşrik Thomas Arnold (1864-1930) ile müzakerelerde bulunmuştur. Onların düşüncelerinden de oldukça istifade eden Şiblî, buna ilaveten Seyyid Ahmed Han'ın Arapça ve Avrupa'ya ait çeşitli yayınları da içeren farklı bilim ve sanat dallarına ait zengin kütüphanesinden de yararlanma fırsatı bulmuştur.

Şiblî, bilimsel seyahatlerinden ve eğitim alanındaki pratik deneyimlerinden öğrendiklerini uygulamak amacıyla bir eğitim müfredatı geliştirmeye çalışmış ve bunu Dârululûm'da denemek istemiş ancak karşılaştığı muhalefet yüzünden muvaffak olamamış ve 3 Mart 1913 tarihinde görevinden ayrılmıştır. Ömrünün son dönemlerini hastalıklarla geçiren Şiblî, 1914 yılında vefat etmiştir.¹¹

Şiblî'nin eserlerinin büyük bölümü biyografi çalışmalarıdır. Onun teliflerinin bir kısmı şunlardır: 1. *el-Me'mûn*. 2. *Sîret-i Nu'mânî*. 3. *Ömer el-Fârûk*. 4. *Sîretü'n-nebî*. 5. *Kitâbhâne-i İskenderiyye* 6. *Huṭṭ-ı Şiblî* 7. *Mekâtib* 8. *Maḳâlât-ı Şiblî* 9. *Sefernâme-i Rûm u Mısr u Şâm* 10. *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* 11. *Târîh-i 'İlm-i Kelâm* 12. *el-Ğazzâlî*. 13. *Sevâniḥ-i Mevlânâ-yı Rûm*. 14. *Şi'rü'l-'Acem yâ Târîḥ-i Şu'arâ ve Edebiyyât-ı Manzûm-ı İrân* 15. *Külliyât-ı Şiblî*. Bazı makaleleri ise şunlardır: 16. *Et-Talimü fi'l-uhudî'l-İslâmiyyeti'l-Madiye* 17. *el-Cizye* (1888) 18. *Hukuku'z-zimmiyyin* 19. *el-Mektebetü'l-İskenderiyye* 20. *el-İntikadü ala't-temeddüni'l-İslâmî* 21. *Âlemgîr*.¹²

Şiblî'nin hayat hikâyesinden de anlaşılacağı üzere onun yaşadığı dönem, İslâm dünyasının askerî, siyasi, iktisadî ve ilmî açıdan Batı karşısında zayıf düştüğü bir döneme rastlamaktadır. Bu dönemin en dikkat çekici yönü, oryantalistlerin İslâm'a ve İslâmî şahsiyetlere yönelik yoğun eleştiri, karalama ve itibarsızlaştırma faaliyetleridir.¹³ Böyle bir ortamda İslâm'ı müdafaa etmeyi ilmî bir sorumluluk olarak gören Şiblî, içinde yaşadığı dönemde geleneksel eğitim kurumlarının ve klasik kelâm anlayışının, yeni fikrî ve kültürel meydan okumalar karşısında yetersiz kaldığını tespit etmiştir. Ona göre, sömürgecilik hareketlerinin ve çağdaş bilimsel gelişmelerin İslâm dünyası üzerinde oluşturduğu baskı, dinî ilimlerin özellikle de kelâmın işlevini gözden geçirmeyi gerekli kılmıştır. Şiblî, tarihsel süreçte yöntem ve konu bakımından sürekli bir dönüşüm geçiren kelâm ilminin, çağın ihtiyaçlarına

¹¹ Anis Ahmed, "Şiblî Nu'mânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/126-127; Hamânî Vehîbe, *er-Rû'yetü't-tecdîdiyye li 'ilmî'l-keḷâm 'inde Şiblî en-Nu'mânî* (Cezayir: University of El Oued, 2019), 9-11; Said Ahmed b. Sağîr Ahmed el-Hindî, *Eşerü'l-istişrâki 'ale'l-menheci'l-aḳadiyyi'l-İslâmî bi'l-Hind* (Medine: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmî Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003), 1/172-176; Celal Soydan, "Şiblî'de Türkler", *A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı* 1/1 (2001), 181-183.

¹² bk. Erkan Bulut, "Şiblî Nu'mânî", 582-583; Nedvî, *Şiblî Nu'mânî*, 179-227.

¹³ Hindistan'da etkinlik gösteren bu müsteşriklerden bazıları Thomas Hunter (1823-1857), Thomas Voleby (1825-1891), Charles William Forman (1821-1894) ve Arnold Sir Thomas (1864-1930) olup, bunların yanı sıra isimlerini tek tek zikretmeye gerek görülmeyecek kadar çok sayıda müsteşrik aynı doğrultuda faaliyet yürütmüştür. (bk. Ahmed el-Hindî, *Eşerü'l-istişrâki bi'l-Hind*, 1/7-9.)

cevap verebilmesi için metodolojik açıdan yenilenmesinin artık bir zorunluluk olduğunu görmüştür. Bu bağlamda Şiblî, kelâmın yalnızca teorik tartışmalarla sınırlı kalmaması, bilakis modern düşünce akımlarına, oryantalist eleştirilere ve pozitivist bilim anlayışına karşı İslâmî düşüncüyü savunabilecek dinamik bir yapıya kavuşturulması gerektiğini düşünmüştür. Şiblî, bu maksadını şu sözleriyle ifade eder:

“Klasik kelâm ilminin temel görevi, İslâm akaidi üzerine araştırma yapmakla sınırlıydı. Çünkü bu dönemde İslâm karşıtlarının yönelttikleri itirazlar, doğrudan itikâdî meselelerle ilgiliydi. Ancak günümüzde dinin tarihî, medenî ve ahlâkî yönleri üzerinde yoğunlaşan araştırmalar yapılmaktadır. Şüphesiz ki inançlar, Avrupalıların bakışına göre, hukukî ve ahlâkî bir boyut taşımadıkça bu denli eleştiriye konu edilmemektedir. Onların düşüncesine göre herhangi bir dinde çok eşlilik, boşanma, kölelik ve cihadın bulunması, o dinin bâtıl olduğunu gösteren en önemli delildir. Dolayısıyla yeni ilm-i kelâm da bu tür meselelerin incelenmesi zaruri hale gelmiştir. Bu tür araştırmalar, yeni kelâm ilminin müstakil bir bölümünü teşkil edecektir.”¹⁴

Müslümanların Batı karşısında çeşitli alanlarda yaşadığı mağlubiyetin bir neticesi olarak batı zihniyeti, hayatın pek çok alanında olduğu gibi eğitim kurumlarında da etkisini göstermiştir. Hindistan’ın İngiliz hâkimiyetine girdiği bu süreçte Batı’nın kültürel kodlarını esas alan Aligarh Koleji bu maksada hizmet etmesi amacıyla kurulmuştur. Bununla birlikte geleneksel yapısını koruyan *Dârululûm Diyobend* gibi eğitim kurumları da klasik yöntemlerle faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir. Bu gelişmeler karşısında Hindistan’da eğitim faaliyetlerinde bulunan bazı İslâm düşünürleri, oryantalistlere ve İslâm karşıtlarına karşı daha etkili bir mücadele yürütebilmek amacıyla yeni bir eğitim yapılanmasının gerekliliğini gündeme getirmiştir. Bunlara göre dinî ilimlerle modern bilgilerin birlikte okutulacağı kurumlara ihtiyaç vardır. Binâenaleyh bu doğrultuda, söz konusu eğitim kurumlarının kuruluş sürecini koordine etmek üzere *Nedvetü’l-ulemâ* adıyla bir cemiyet teşkil edilmiştir. Hindistan’daki çeşitli İslâmî gruplarla yürütülen müzakereler sonucunda adı geçen bu cemiyet, *Dârululûm-i Nedvetü’l-ulemâ*’yı kurmuştur.¹⁵ Şiblî Nu’mânî, 1905-1913 yılları arasında *Dârululûm*’un bünyesinde mâlî işler sorumlusu olarak görev almış ve eğitim faaliyetlerine katkıda bulunmuştur.¹⁶ Şiblî Nu’mânî’nin *Dârululûm*’da görev yapan ve oryantalist zihniyetle mücadelede büyük emeği olan öğrencileri Seyyid Süleyman en-Nedvî (1884-1953) ve Hamîdüddin el-Ferâhî (1863-1930) ve daha birçok İslâm âlimi üzerinde büyük emeği vardır.

Şiblî Nu’mânî’nin yenilenmesini zorunlu gördüğü kelâm düşüncesinin ve yönteminin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle İslâm düşüncesinde önemli yeri haiz olan ve onun oryantalist zihniyetle mücadele yönteminin temelini teşkil eden akıl-nakil ve din-bilim ilişkisine dair görüşlerine de kısaca temas etmek gerekmektedir.

2. Akıl-Nakil ve Din-Bilim İlişkisine Yaklaşımı

Şiblî Nu’mânî’nin çalışmaları incelendiğinde onun oldukça rasyonalist bir yöntem benimsemiş olduğu ve özellikle akıl-nakil ilişkisi bağlamında aklı öncelikli olarak konumlandığı açık biçimde ortaya çıkmaktadır.¹⁷ Bu bakış açısına göre din, epistemolojik bakımdan taklide değil, bilgiye ve akla dayanmalıdır. Din kendisine körü körüne bağlanılan bir sistem değil, eleştirel akla ve rasyoneliterate dayandırılması gereken bir yapıdır. Ayrıca dinin inanç esaslarının aklî ilkelerle uyumlu olması gerektiği vurgusu onun iman ile aklı uzlaştırma girişimi olarak görülmelidir. Şiblî’ye göre din, ancak akıl ve medeniyetle uyumlu olduğunda yeniden dirilişin kaynağı olabilir. Ayrıca onun din ile medeniyetin paralel bir seyir izlediğini belirtmesi de sosyolojik ve tarihsel açıdan dini, toplumsal ilerlemenin engelleyicisi değil, bilakis toplumların gelişimine katkı sunan bir kurum olarak düşündüğünü göstermektedir.¹⁸

¹⁴ Şiblî Nu’mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, thk. Celal Said Hıfânî (Kahire: el-Merkezü’l-Kavmi li’t-Terceme, 2012), 181-182.

¹⁵ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 138,166; Cafer Karadaş, *Hayati, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah* (İstanbul: Bursa il Müftülüğü, 2005), 35.

¹⁶ Azmi Özcan, “Nedvetü’l-ulemâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/514; Züleyha Birinci, “Şiblî Nu’mânî’nin Kelâm Tarihine Bakışı”, *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* IV/2 (2020), 3-4.

¹⁷ Nu’mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 197.

¹⁸ Nu’mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 196.

Şiblî Nu'mânî, kelâm tarihinde ortaya çıkan ihtilafların en önemli sebeplerinden birisinin de akıl ve nakil meselesine yaklaşımları olduğunu ifade eder.¹⁹ Sırf bu yaklaşımları nedeniyle sahabe arasında zaman zaman ihtilaflar ortaya çıkmıştır.²⁰ Şiblî'nin klasik kelâmı aklı bütünüyle merkeze alan ya da tamamen naslara dayanan uç yaklaşımları reddettiği ve Ehl-i sünnet çizgisini devam ettiren akıl ve nakil arasında bir tamamlayıcılık ilişkisi kuran anlayışı benimsediği anlaşılmaktadır. Şiblî Nu'mânî'ye göre akıl, nasları anlamada bir araç iken naslar da aklın doğru kullanılması için bir ölçüttür. Bu sebeple Şiblî, akıl üzerine inşa edilmeyen İslâmî tasavvurları yüzde yüz sahih nakle dayansa bile kabul edilemez bulmuştur.²¹

Şiblî'ye göre Batı'da ortaya çıkan din karşıtlığı, temelde Hristiyanlığa yönelik bir başkaldırı niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda, din ile akıl arasında zorunlu bir çatışma bulunduğu ilişkin iddiaların, esasen Hristiyanlık tarihsel tecrübesine özgüdür. Dolayısıyla Şiblî, söz konusu çatışma tezinin tüm dinleri kapsayacak şekilde genelleştirilmesinin metodolojik açıdan isabetli olmadığını ifade eder. Şiblî, İslâm'ın akla büyük bir değer verdiğini, bu yaklaşımın Kur'an'daki pek çok ayetle temellendirilebileceğini vurgular ve bu görüşünü bazı ayetlerle destekler.²² Ona göre, İslâm inancı esas itibarıyla akla ve bilgiye dayanır. İslâm'ın temel inanç esasları olan tevhid, nübüvvet ve ahiret tamamen aklî delillere dayandırılmıştır. İslâm inanç esasları, delilsiz olarak kabul edilmesi gereken bir dogma şeklinde sunulmamıştır. Şiblî, İslâm'ın bu yönüyle diğer dinlerden ayrıldığını; zira başka hiçbir din bu denli akla ve bilgiye dayalı bir inanç sistemi iddiasında bulunmadığını ifade eder.²³

Şiblî'ye göre Batılı düşünürlerin dinî meseleler hakkında ürettikleri bazı sorular, dinler açısından cevaplandırılması gerçekten zor sorulardır ve bu soruların tek bir cevabı da yoktur. Özellikle Allah'ın sıfatları ve peygamberlikle ilgili sorular bu türdendir.²⁴ Batıda din karşıtlığının sürekli olarak yükselmesi bu tür soruların cevaplarının bulunamamasından kaynaklanmaktadır. Zira din karşıtları dinin genel ilkelerinin sıhhatinden şüphe etmekte ve bilimsel verilere aykırı olduğunu düşünmektedirler. Buradan hareketle bütün dinlerin batıl olduğu sonucunu çıkarmaktadırlar. Binaenaleyh Şiblî Nu'mânî, dinin aklî bir temelde savunulabilmesi için *gerçek dinin* niteliklerine dair bazı ölçütler belirlemiştir. Şiblî'ye göre hakiki bir din, her şeyden önce bilgi kaynağı açısından taklide değil, bilgiye ve akla dayanmalıdır. İkinci olarak, dinin temel inanç esasları akla aykırı olmamalı, rasyonel ilkelerle çelişmemelidir. Üçüncü olarak ise gerçek bir din, toplumların ilerlemesine ket vuran değil, bilakis onu mümkün kılan bir zemin sunmalıdır.²⁵

Şiblî Nu'mânî, Antik Yunan felsefesinin fizik, metafizik ve ilahiyat dâhil bütün konuları kapsadığını ancak modern Avrupa düşüncesinde bu konular, daha sistematik ve isabetli bir tasnifle ikiye ayrıldığını belirtir. Birinci kısım, gözlem ve deneye dayalı bilimsel yöntemle elde edilen veriler üzerine kurulu olduğundan doğruluğu kesinlik kazanmış konulardır. İkinci kısım ise gözlem ve deneye dayanmayan meselelerden oluşur ki modern dönemde bu alan felsefenin ilgi alanındadır. Doğası gereği bu sahada ihtilafların kaçınılmaz olarak çoğaldığını, bu yüzden Avrupa'da çok sayıda felsefe okulunun ortaya çıktığını ve bunlar arasında keskin görüş farklılıklarının bulunduğunu belirtir.²⁶

Bu tespitlerden hareketle Şiblî, din ve bilim arasındaki ilişki tartışmasında şu kanaatini izhar eder: Bilim, havanın ağırlığı, ışığın hızı veya dünyanın katmanları gibi doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir

¹⁹ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedid*, 24.

²⁰ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedid*, 25.

²¹ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedid*, 199-200.

²² İslâm'da akıl ile din arasında bir çatışma olmadığı tezini desteklemek üzere Kur'an'da aklın kullanılmasını teşvik eden pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: "Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır. el-Bakara 2/164; De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu!. ez-Zümer 39/9: İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır. el-Ankebût 29/43."

²³ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedid*, 197-198.

²⁴ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedid*, 194.

²⁵ bk. Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedid*, 197-200.

²⁶ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedid*, 183.

olgularla ilgilenir. Bu konuların dinle herhangi bir irtibatı bulunmamaktadır. Aynı şekilde, dinin ilgi alanına giren konular da bilimin kapsamına dâhil değildir. Dolayısıyla Şiblî'ye göre din ile bilim birbirinden ayrı sahalarda faaliyet göstermektedir. Buna göre, din âlimlerinin bilimsel alanlara dair ortaya koydukları görüşlerin dinle doğrudan bir ilişkisinin olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Zira ona göre din âlimlerinin aslî görevi, peygamberlerin yaptığı gibi, insanlığın hidayetine rehberlik etmektir.²⁷ Öyleyse bilimin incelediği meselelerin din ile doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Zira dinin amacı farklı, bilimin amacı ise farklıdır. Bununla birlikte, bilim, felsefe ve din arasında birbirleriyle ilişkilendirilebilecek bazı meseleler de yok değildir. Ancak bu tür meseleler kesin ve mutlak hakikatler olmayıp, doğrulanma veya yanlışlanma ihtimali bulunan zannî konular mahiyetindedir. Bu sebeple Batı'da farklı görüşler etrafında şekillenen birçok felsefî ekol ortaya çıkmıştır. Örneğin ruhun varlığı veya yokluğu hususunda birbirinden farklı görüşler ileri süren ekoller mevcuttur.

Şiblî, Hz. Peygamber'in "Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz" hadisini, İslâm'da din ile bilimin sınırlarının açık bir şekilde ayrıldığına delili olarak değerlendirir. Ona göre Hz. Peygamber'den sonraki dönemde İslâm dünyasında birçok fırka ve mezhep ortaya çıkmış, zaman zaman aşırı tutumlarla birbirlerini tekfir etmişlerdir. Ancak bu tekfir süreçlerinin hiçbirinde bilimsel keşifler ve buluşlar tartışma konusu yapılmamıştır. Bu durum, Avrupa'da gelişen pozitivist anlayışın aksine Müslümanların bilimi dinin alternatifi olarak görmediklerini ortaya koyan en güzel delildir.²⁸

Din ile bilim arasındaki ilişki bağlamında bu dönemde en çok tartışılan konulardan birisi, tabiat kanunları ile mucize olgusunun nasıl uzlaştırılacağı meselesidir. Kuşkusuz bu mesele yeni olmayıp, klasik dönemde kelâm ve felsefe çevrelerinde ele alınmış ve güncelliğini hiçbir zaman yitirmemiştir. Bununla birlikte Batı'da bilimin yükselişe geçmesi ve buna paralel olarak inanç karşıtı akımların güç kazanması, söz konusu tartışmayı İslâm dünyasında yeniden gündeme taşımış; ancak bu defa mesele, pozitivist bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir.

Din ve Bilim ilişkisi bağlamında Şiblî Nu'mânî'nin mucizelere yaklaşımı, klasik anlayıştan belirgin ölçüde farklı ve özgün bir mahiyet arz eder. Ona göre nübüvvetin ispatında mucizeye dayanmak doğru değildir. Çünkü onun nazarında mucize olarak nitelendirilen hadiseler, hakikatte tabiat kanunlarıyla çelişen olağanüstü vakalar olmayıp, henüz keşfedilememiş sebepler çerçevesinde meydana gelen olgulardır.²⁹ Aksi bir yorumun kabul edilmesi, varlıkların illet ve sebeplerden bağımsız olarak gerçekleştiği anlayışına zemin hazırlayacaktır. Bu sebeple mucizeleri, ilâhî kanunlar dâhilinde cereyan eden ancak sebep ve hikmeti henüz bilinmeyen fenomenler şeklinde yorumlamak daha isabetlidir.³⁰ Şiblî, bu görüşünü temellendirirken, Allah'ın kanunları dışında herhangi bir olayın meydana gelemeceği hususunda, Eş'arîler hariç tutulmak üzere, İslâm mezhepleri arasında bir ittifak bulunmasını bir delil olarak zikreder.³¹ Onun Eş'arî mucize anlayışını kelâm fırkaları içerisinde istisnâ bir yaklaşım olarak görmesi hem mucizeyi bilimle bağdaştırma hem de İslâm'ın akıl ve bilime aykırı bir inanç sistemi olmadığı iddiasını temellendirme çabası olarak görülebilir.

3. Şiblî Nu'mânî'nin Oryantalist Eleştirilere Karşı İlmî ve Metodolojik Yaklaşımı

Şiblî Nu'mânî, Batı'da yapılan çalışmaları dikkatle incelemiş ve bu çalışmalar çerçevesinde İslâm hakkında ortaya atılan iddialara karşı nasıl bir yöntemle cevap verilmesi gerektiği hususunda derinlemesine düşünmüştür. Bu bağlamda batılı araştırmacıların zihinsel arka planını ve düşünce kodlarını analiz eden Şiblî, klasik kelâm ilminin, mevcut savunmacı (apolojik) mahiyetiyle artık yeterli olmadığını ve bu ilmin yeni bir yöntemle yeniden inşa edilmesi gerektiği kanaatine varmıştır. Bu doğrultuda geleneksel kelâm anlayışını aşan, daha kapsamlı ve güncel meseleleri de içine alan bir "Yeni İlm-i Kelâm" projesi geliştirmeye karar vermiştir.

²⁷ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 182-183.

²⁸ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 188.

²⁹ Rotraud Wielandt, "XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları", çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, thk. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 943.

³⁰ Osman Demir, "Kelâm ve Bilim İlişkisi", *Günümüz Kelâm Problemleri* (İstanbul: Bilay Yayınları, 2021), 120.

³¹ M. Sait Özervarlı, "Şiblî Nu'mânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/128.

Şiblî Nu'mânî'nin biyografik çalışmaları, çeşitli ilmî makaleleri ve yeni ilm-i kelâm projesi doğrultusunda kaleme aldığı eserleri incelendiğinde görülecektir ki bu çalışmalar iki temel hedef etrafında şekillenmektedir. Bu hedeflerin ilki, İslâm'ın temel değerlerini muhafaza ederek müsteşriklerin yönelttiği tenkitlere karşı savunma hattı oluşturmak; diğeri ise, Batı'nın modern çağda ulaştığı ilerleme düzeyinin arkasında yatan bilimsel ve teknolojik gelişmelerin önemine dikkat çekmek suretiyle bu birikimin İslâm dünyası tarafından da elde edilmesinin gereğine vurgu yapmaktır. Bu çerçevede çalışmalarını yoğunlaştıran Şiblî, hem İslâmî düşüncenin savunusunu yapmayı hem de modern çağın bilgi ve yöntemlerini kazanmayı esas alan çift yönlü bir entelektüel çaba ortaya koymuştur.³² Böylece o, İslâm'ın aklî, ahlâkî ve tarihî derinliğini izhar etmek suretiyle, modern eleştiriler karşısında onu bilimsel düzeyde müdafaa etmiştir.

Bu bağlamda Şiblî Nu'mânî, öncelikle kelâm ilminin tarihsel gelişimini ortaya koyan bir kelâm tarihi kaleme almıştır. Söz konusu çalışmasında, kelâmın tarihsel seyri içinde geçirdiği evreleri, temel tartışma alanlarını ve bu alana yön veren mühim şahsiyetleri sistematik bir biçimde ele alarak, geçmişin birikimini günümüz düşünsel çabaları için işlevsel kılmayı amaçlamıştır. Bu tarihsel zemin üzerine inşa ettiği *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* adlı eseri ise modern dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte yeni bir kelâm anlayışının kurulmasına yönelik bir girişimdir. Şiblî, yeni ilm-i kelâm anlayışını geliştirirken herhangi bir mezhep veya fırka aidiyeti gözetmeksizin, İslâm düşünce tarihinde derin izler bırakmış farklı ekollerden İslâm âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Ona göre, bu şahsiyetlerin fikirleri çağımızın sorunlarına ışık tutabilecek mahiyette olup, yeni nesil Müslüman düşünürler için ilham kaynağı olabilecek potansiyeli barındırmaktadır.³³ Bu yaklaşımın bir neticesi olarak vücut bulan *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* adlı eserinde ortaya koyduğu anlayışa göre kelâm ilmi, yalnızca itikâdî meselelerle sınırlı kalmamalı; bunun ötesinde siyer, ibadet, ahlâk gibi farklı alanları da kapsamalıdır. Zira Batı'da gelişen İslâm karşıtı söylemler, dinin bütün boyutlarını hedef almaktadır. Özellikle insan hakları, kadın hakları, cihat, evlilik gibi konular, İslâm'a yönelik eleştirilerin odak noktalarını oluşturur hâle gelmiştir.³⁴ Bu tür eleştirilerde, çoğu zaman Hz. Peygamber'in ve diğer İslâmî şahsiyetlerin hayatlarından seçilen örnekler oryantalistler tarafından temel argüman olarak kullanılmaktadır. Bunun farkında olan Şiblî, oryantalistlerin Hz. Peygamber hakkında ve İslâm tarihinde öne çıkmış Müslümanların zihinlerinde saygı ile anılan çeşitli idareci ve âlimlerin şahsiyetlerine yönelik saldırıları bertaraf etmek amacıyla bir dizi kitap telifinde bulunmuştur.³⁵

Şiblî Nu'mânî'nin kelâm ilminin kendisini yenilemesi gerektiğine dair düşüncelerinin bir neticesi olarak kaleme aldığı mezkûr çalışması incelendiğinde, klasik kelâmın meselelerini daha sade ve anlaşılır bir üslupla yeniden takdim ettiği ve bunlara ilaveten çağın ortaya çıkardığı bazı yeni konuları tartışmaya dâhil ettiği görülecektir.³⁶ Bunun dışında, metodolojik veya içerik açısından köklü bir yenilikten söz etmek zordur. Dolayısıyla Şiblî'nin bu girişimine *Yeni İlm-i Kelâm* adını vermenin isabetliliği ayrıca tartışmaya açıktır. Ayrıca, onun bu isimlendirmeyi Seyyid Ahmed Han'dan esinlenmiş olması ihtimali de göz ardı edilmemelidir.³⁷ Bilindiği gibi Seyyid Ahmed Han, kelâmî meseleleri yalnızca farklı bir üslupla aktarmakla yetinmemiş, modern bilimsel gelişmelerin ve pozitivist düşüncenin ışığında kelâmî birçok meseleyi yeniden temellendirmeye çalışmıştır.³⁸ Bu çerçevede Şiblî Nu'mânî'nin kelâma katkısını, Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal'in³⁹ (1877-1938) yaptığı gibi köklü bir yeniden yorumlama veya sistem inşası şeklinde değil; daha ziyade, klasik

³² Özervarlı, "Şiblî Nu'mânî", 39/127.

³³ Özervarlı, "Şiblî Nu'mânî", 39/127.

³⁴ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 64.

³⁵ Nedvî, *Şiblî Nu'mânî*, 190.

³⁶ bk. Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 181-182.

³⁷ bk. Wielandt, "İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları", 942; Harun Işık, "Hint Alt Kıtası'nda İlm-i Kelâm Çalışmaları (Bibliyografik Bir Deneme)", *Kader* 17/1 (2019), 105; Mehmet Özşenel, "Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvî", *Divan İlmi Araştırmalar* 2/21 (2006), 116; Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 271.

³⁸ bk. Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/73-75.

³⁹ bk. Mehmet S Aydın, "İkbal, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/17-23; Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.).

kelâmın geleneksel meselelerini basit ve anlaşılır bir dille yeniden sunma çabası olarak görülmelidir.⁴⁰ Dolayısıyla, Şiblî'nin oryantalist zihniyetle mücadelesinde kelâm ilmine getirdiği yenilikten daha ziyade izlediği yöntemi ve stratejisi önem kazanmaktadır. Şiblî Nu'mânî'nin oryantalistlerle mücadelesinde temelde iki yöntem öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, İslâm tarihi—özellikle siyer—yazımında geliştirdiği yeni metodolojik yaklaşımdır. İkincisi ise, modern dönemin fikrî ve entelektüel meydan okumalarına cevap vermeyi amaçlayan yenilenmiş bir kelâm anlayışıdır.

3.1. Siyer Yazımının Yeniden İnşası

Sözlükte “davranış, hal, yol, âdet, bir kimsenin ahlâkı, seciyesi ve hayat hikâyesi” gibi anlamlara gelen siyer, sîret kelimesinin çoğuludur. İslâm ilimleri içerisinde Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar geçen hayatını, peygamberlik sürecini, tebliğ faaliyetlerini, karşılaştığı zorlukları, savaşlarını ve ahlâkî örnekliğini konu edinen ilim dalıdır. Bu bakımdan siyer, sadece tarihsel bir anlatım sunmakla kalmaz; aynı zamanda Müslümanlar için Peygamber'in hayatı üzerinden dinî, ahlâkî ve toplumsal rehberlik sağlamayı da amaçlar.⁴¹

Şiblî Nu'mânî'nin oryantalist zihniyetle mücadelesi, öncelikle siyer yazıcılığı alanında tezahür etmektedir. Ona göre oryantalistlerin sıklıkla başvurduğu Müslüman tarihçilerin siyer literatürü, metodolojik ve içerik bakımından çeşitli eksiklikler barındırmaktadır. Bu eksiklikler, oryantalistlerin söz konusu boşluklardan hareketle İslâmî kurumları ve tarihî şahsiyetleri problemli bir çerçevede sunmalarına ve itibarsızlaştırma yönünde değerlendirmeler yapmalarına imkân tanımıştır. Şiblî'ye göre oryantalistler, çalışmalarında Vakıdî'nin (öl. 207/823) el-Meğâzî'si, İbn Hişâm'ın (öl. 218/833) es-Sîretü'n-nebeviyye'si, İbn İshâk'ın (öl. 151/768) es-Sîre'si ve Taberî'nin (öl. 310/923) Târih'i gibi eserleri, metodolojik bir ayırıma gitmeksizin temel kaynaklar olarak kabul etmektedirler. Bu durum onların temel zafiyetlerinden biridir. Zira söz konusu eserler, özellikle dinî hükümlerin dayandığı kritik tarihî hadiseler konusunda yeterli derecede güvenilir olmadığı gibi bu eserlerde yer alan rivayetlerin senetleri problemli ve râvîleri de hadis ilminin cerh ve ta'dîl ilmine göre zayıftır.⁴²

Öte yandan, Müslüman siyer yazıcılığında karşılaşılan temel sorunlardan biri, müelliflerin kendi düşünsel eğilimleriyle uyumlu rivayetleri tercih etmeleri ve hadis ilminin geliştirdiği kapsamlı tahkik yöntemlerini yeterince tatbik etmemeleridir. Bu yaklaşımın siyer literatürüne yansımaları ise, metodolojik açıdan tutarlılıktan uzak, seçmeci ve parçalı bir tarih tasavvurunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ona göre söz konusu yöntem, tarihsel olguların bütüncül bir biçimde kavranmasını da engellemektedir.⁴³ Bu bağlamda ilk Müslüman tarihçiler, sebep ve müsebbepler silsilesini önemsemeksizin olayları olduğu gibi aktarmışlardır. Ancak unutulmamalıdır ki onlar bu tavırlarıyla esasen olaylara kendi düşünce ve mütalâalarını karıştırmak istememiş, objektifliği temel ölçüt olarak esas almak istemişlerdir. Hâlbuki günümüzde müsteşrikler, tarihsel olayları hep sebepler üzerinden okumaktadır. Bu da onların tarihsel olayların etrafında dönüp durmalarına ve bunların sebepleri hakkında tahminde bulunup kafalarındaki hedefin etrafında yazıp çizmelerine ve bu boşlukları kendi arzularına göre doldurmalarına sebep olmaktadır.⁴⁴ Örneğin Arap edebiyatı ve İslâm irfanı alanında yetkinliği kabul edilen İngiliz yazar David Samuel Margoliouth (1858–1940) dahi, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti gibi İslâm tarihinin temel hadiselerinden birini, indirgemeci ve eleştirel bir perspektifle ele alabilmiştir.⁴⁵ Konunun izahı bakımından, dikkat çekici bir örnek de siyer müelliflerinin Bedir Gazvesi'nin sebeplerine dair yaklaşımlarına yönelik Şiblî'nin eleştirisidir. Şiblî'ye göre klasik siyer literatüründe hâkim olan anlayış, Bedir Savaşı'nı büyük ölçüde Kureyş'e ait ticari kervana yönelik müdahale çerçevesinde açıklamakta ve bu olayı savaşın temel sebebi olarak sunmaktadır. Ancak Şiblî, bu yaklaşımın indirgemeci olduğunu ileri sürerek Bedir Muharebesi'nin arka planında daha karmaşık sosyo-politik dinamiklerin bulunduğunu vurgular. Ona

⁴⁰ Asad Q. Ahmed - Reza Pourjavady, “Hind Altıktasında Kelâm”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 802.

⁴¹ bk. Mustafa Fayda, “Siyer ve Megâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁴² Şiblî Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, thk. Osman Zeki Mollamehmedoğlu, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 1/79.

⁴³ Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/81.

⁴⁴ Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/57.

⁴⁵ Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/78.

göre savaşın asıl tetikleyici unsuru, sahabîlerden Abdullah b. Cahş'ın Kureyş mensubu Amr b. Hadramî'yi öldürmesiyle başlayan ve tarafların müttefiklerinin de sürece dâhil olmasıyla giderek genişleyen bir çatışma sürecidir. Nitekim bu hadise, câhiliyye Arap toplumunda son derece güçlü bir sosyal norm olan kan davası anlayışını harekete geçirmiş ve meseleyi iki taraf arasında kaçınılmaz bir hesaplaşmaya dönüştürmüştür. Dolayısıyla Şiblî'nin değerlendirmesi, Bedir Savaşı'nın sebeplerini tek boyutlu ekonomik gerekçelerle açıklayan geleneksel yaklaşımlara karşı, çok katmanlı ve bağlamsal bir okuma önerisi sunmaktadır.⁴⁶

Oryantalistlerin İslâm tarihini mezhepsel parçalanmışlığın prizmasından okumaları da ayrıca onların görüşlerinin zafiyetini gösteren önemli bir ölçüttür. Oysa Şiblî'ye göre İslâm'ın ilk dönemleri, mezhep çatışmalarının öne çıktığı bir dönem değil; bilakis ümmetin ortak inanç ve medeniyet mücadelesini yansıtan bir süreçtir.⁴⁷ Bu sebeple Şiblî, siyer eserlerinin esaslı bir eleştirel incelemeye tâbi tutulması, muhtevalarında yer alan hem râvîlerin hem de rivayetlerin ilmî ölçütler çerçevesinde titizlikle değerlendirilmesi gerektiğini savunur.⁴⁸ Şiblî'nin bu perspektifi, hem İslâm tarihini önyargılı ve parçacı okumalarla tahrif eden kendi klasik kaynaklarımıza, hem de bu parçalanmışlıktan faydalanarak İslâm'ı eleştiren oryantalist yaklaşımlara karşı güçlü bir cevap mahiyetindedir.

19. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyılın ilk yarısına kadar Hint alt kıtasında misyonerlik faaliyetlerinde bulunan Hristiyanların Hz. Peygamber ile ilgili yaptığı çalışmaların büyük bir bölümü Urduca olarak kaleme alınmış bunun yanında Batıdaki ilgili çalışmalar da Urduca'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır.⁴⁹ İşte bu nedenle Şiblî, öncelikli olarak Hz. Peygamber'in hayatını ele alan urduca bir siyer kitabı kaleme almayı tercih etmiş ve bu yolla oryantalist iddialara doğrudan cevap vermeyi tercih etmiştir.⁵⁰ Ona göre oryantalist zihniyetin Hz. Peygamber'in hayatına yönelik çarpıtma ve iftiralarını boşa çıkarmanın en etkili yolu, yeniden bir siyer yazmaktır. Ancak bu çalışma, klasik rivayetçi geleneğin yöntemleriyle değil, Batı'nın öngördüğü bilimsel tarihçilik ölçütleri esas alınarak kaleme alınmalıdır. Bu nedenle Şiblî, rivayetlerin güvenilirliğini yeniden gözden geçirirken tarihsel olayların iç tutarlılığını ve sosyolojik bağlamını dikkate almış, ayrıca aklî delillerle de bunları temellendirme yoluna gitmiştir. Şiblî, söz konusu çalışmada, öncelikle Batılı araştırmacıların eserlerini detaylı bir biçimde ele almış ve doğrudan alıntılarla onların iddialarına cevaplar vermiştir. Hz. Peygamber'e yöneltilen oryantalist eleştirileri tarihsel veriler ışığında çürütmeye çalışmış, onun ahlâkî ve beşerî yönlerini vurgulamaya özen göstermiştir. Şiblî'nin bu yeni yöntemle kaleme aldığı ve dünyanın muhtelif dillerinin yanı sıra Türkçeye de çevrilen *Sîretü'n-Nebî* (Asr-ı Saâdet) adlı eser, İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Mehmet Akif Ersoy (1873-1936) ve Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) gibi dönemin önemli âlimlerinin de takdirini kazanmıştır.⁵¹ Dönemi itibarıyla İslâm dünyasında benzer bir örneği bulunmayan bu esere gösterilen takdir ve teveccüh aslında mezkûr eserin önemli bir boşluğu doldurduğu ve önemli bir ihtiyaca cevap verdiğini de göstermektedir. Şiblî, bu eserinde, Hz. Peygamber hakkında ileri sürülen, onun Yahudilik ve Hristiyanlıktan etkilendiği ve peygamberlik görevinden önce bir ıslahatçı yahut siyasi reformcu olduğu yönündeki oryantalist iddialara, onların yöntemleriyle sahih kaynaklara dayanarak cevap verir. Ayrıca Hz. Peygamber'in şahsiyetinin benzersizliğini ispatlamak ve onu savunmak için tarihsel analizler yapar. Böylece Hz. Peygamber'in hayatını bilimsel bir üslup ve yöntemle yeniden inşa etmeyi hedefler.⁵²

⁴⁶ Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/254-256.

⁴⁷ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedid*, 22.

⁴⁸ Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/71.

⁴⁹ Abdülhamit Birişik, "Hint Alt Kıtasında Son Üç Asır Sîret Kitaplarında Görülen Muhteva Değişiminin Nedenleri", *UÜİFD* 20/2 (2011), 31.

⁵⁰ Şiblî Nu'mânî, oryantalist literatürde İslâm tarihi ve Hz. Peygamber tasavvuruna ilişkin ileri sürülen iddiaların temelde beş ana ekseninde toplandığını belirtir. Söz konusu iddialar şu şekilde özetlenebilir: 1) Hz. Peygamber Mekke döneminde dürüst ve ahlâkî bir hayat sürmesine rağmen Medine'de siyasi otoriteyi elde etmesiyle birlikte güç ve iktidar merkezli bir tutum benimsemiş, bu süreçte savaş, intikam ve şiddet içerikli faaliyetlere yönelmiştir. 2) Çok sayıda evlilik yapması sebebiyle kadınlara düşkünlükle itham edilmiştir. 3) İslâm'ı kılıç zoruyla yaymıştır. 4) kölelik kurumunu meşrulaştırmıştır. 5) Faaliyetlerinde dönemin yaygın siyaset anlayışını takip etmiştir. (Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/80.)

⁵¹ Abdülkerim Özaydın, "Asr-ı Saâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/501.

⁵² Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/20-23.

Şiblî'nin oryantalist zihniyetle mücadelesinde tarih yazıcılığına yönelmesinin bir diğer nedeni de, Müslüman toplumların sevgi ve saygıyla andıkları tarihî şahsiyetlerin oryantalistler tarafından küçümsenmesi ve itibarsızlaştırılmaya çalışılmasıdır. Bu sebeple çeşitli İslâmî şahsiyetlere yönelik saldırıları bertaraf etmek amacıyla bir dizi kitap telifinde bulunmuş bu sayede oryantalist eleştirilere doğrudan cevap vermekle kalmamış, modern Müslüman zihin dünyasına İslâm tarihini yeniden tanıtmayı ve bu tarihî birikim üzerinden yeni bir zihinsel uyanışı teşvik etmeyi hedeflemiştir. Şiblî'nin eserlerinin büyük bölümünün biyografi çalışmaları olmasının sırrı da budur. Bu sebeple Hz. Ömer (öl. 23/644), Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Abbâsî halifelerinden el-Me'mûn (öl. 218/833), el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273) gibi şahsiyetlerin biyografilerini kaleme alarak, onları bir bakıma oryantalist saldırılara karşı koruma altına almaya çalışmıştır.⁵³

Şiblî, başta *Sîretü'n-Nebî* olmak üzere biyografi türündeki bütün eserlerinde sistematik bir yöntem takip etmiştir. İzlediği bu yöntemin temel aşamaları birkaç basamakta değerlendirilebilir. İlk olarak ele aldığı konuyu bütün yönleriyle okuyucuya tanıtmakta, böylece tartışmaya zemin hazırlamaktadır. Ardından oryantalist araştırmacıların ileri sürdükleri iddiaları gündeme getirmekte ve bu iddiaları ayrıntılı biçimde incelemektedir. Daha sonra söz konusu görüşleri rivayet ve dirayet kriterleri çerçevesinde değerlendirmekte, metodolojik açıdan taşıdıkları zayıf ve tutarsız yönleri ortaya koymaktadır. Son aşamada ise, çağdaş bilimsel veriler ve tarihsel gerçekliklerle uyumlu bir biçimde meseleyi izah etmektedir. Bu metodolojik yaklaşım, Şiblî'nin İslâm tarih yazımında hem eleştirel bir bakış açısı geliştirmesini hem de modern akademik tartışmalarla irtibatını mümkün kılmaktadır. Böylelikle Şiblî'nin İslâm tarihi yazımında hem klasik rivayet geleneğiyle irtibatını koruyan hem de modern akademik tartışmalarla hesaplaşan özgün bir yöntem geliştirdiği söylenebilir. Şiblî'nin biyografi yazımındaki bu yöntemi, örneğin Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi kıssasında açıkça müşahade edilebilir. Hz. İbrahim'in kurban etmek istediği çocuğunun kimliğine yönelik tartışmalarda, onun konuyu ele alış biçimi incelendiğinde Şiblî'nin metodolojik yaklaşımı bütün boyutlarıyla gözlemlenebilmektedir.⁵⁴

Şiblî'ye göre *siyer* yazıcılığında ilk başvurulacak kaynak, doğruluğundan şüphe edilemeyecek olan Kur'ân'daki kıssalardır. İkinci aşamada sahih hadisler, üçüncü aşama ise İbn İshak, Vâkıdî, İbn Sa'd ve Taberî'ye ait olan siyer literatürü devreye girmektedir.⁵⁵ Siyer kaynakları arasında güvenilirlik açısından en zayıf olanının Vâkıdî'ye ait rivayetler olduğunu özellikle vurgular.⁵⁶ Ona göre söz konusu siyer kaynakları titiz bir tenkide tabi tutulmadığı takdirde, tarihsel gerçekliği yansıtmada yetersiz kalmaktadır. Zira siyer yazarları olayları aktarırken sebep-sonuç ilişkisini dikkate

⁵³ Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/20. Şiblî'nin çalışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Nedvî, *Şiblî Nu'mânî*, 179-227; Samee-ullah Bhat, "The Importance of Works of Muhammad Shibli Nomanî", *Journal of Islamic Studies and Humanities* 3/2 (2018), 169-180.)

⁵⁴ Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi tartışmasında Şiblî, önce meseleyi farklı rivayet ve yorumlarıyla ortaya koymakta, ardından oryantalistlerin ve bazı Batılı araştırmacıların ileri sürdükleri görüşleri aktarmakta, bu görüşleri rivayet ve dirayet açısından tenkit etmekte ve nihayetinde ilmî kriterlere uygun bir değerlendirme ile kendi kanaatini ortaya koymaktadır. Şöyle ki: Şiblî özellikle Aloys Sprenger (1813-1893), Mur Sir William (1819-1905) gibi oryantalistlerin Hz. İshak'ı kurban edilmek istenen çocuk olarak göstermek istemelerini tarihsel bağlamdan ziyade Kitab-ı mukaddes rivayetlerine dayandırdıklarını söyler ve bu durumu bilimselliğe aykırı olarak teolojik bir ön kabule dayandığını söyler. Şiblî'ye göre onların bu yaklaşımı araştırmalarında objektiflikten daha ziyade Yahudi ve Hristiyan geleneğine bağlı olduklarını ortaya koymaktadır. Şiblî söylediklerini ispat için Tevrat'tan bazı metinleri şahit gösterir. Sonra Sâffât sûresinde kurban kıssası Hz. İshak'ın müjdelanmesinden önce zikredildiğini, bu sıralamanın kurban edilmek istenen çocuğun İsmail olduğuna işaret ettiğini ifade eder. Ayrıca oryantalistlerin kendi eserlerinde bir yandan Kur'ân'ın metin bütünlüğünü kabul ederken, diğer yandan kronolojik bağlamı göz ardı etmelerini de ayrıca ilmî bir tutarsızlık olarak değerlendirir. Bir başka husus Hz. İsmail'in lehine aktarılan rivayetler kuvvetli iken Hz. İshak lehine aktarılan rivayetler zayıf ve isrâiliyyat kaynaklıdır. Zayıf rivayetlerin öne çıkarılması ise metodolojik kusurdur. Şiblî, Arapların tarihsel hafızasında Arap nesebinin Hz. İsmail'e dayandırıldığını bu nedenle kurban kıssasının İsmail üzerinden anlatılmasının tarihsel süreklilik açısından da anlamlı olduğunu vurgular. Dolayısıyla Şiblî, oryantalistlerin bu kültürel boyutu da ıskaladıklarını belirtir. Böylece hem geleneksel rivayet ve dirayet yöntemi hem de modern tarihsel-eleştirel yöntemini esas alarak oryantalist iddiaları çürütmeye çalışır. (bk. Şiblî Nu'mânî, *Dâiretü'l-Meârifî sîreti'n-nebî*, çev. Yusuf Âmir (Kahire, ts.), 1/117, 121-132; Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/102-112.)

⁵⁵ Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/79.

⁵⁶ Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/51-52.

almamakta, objektiflik adına rivayetleri olduğu gibi nakletmekle yetinmektedirler. Bu yaklaşımın sonucu olarak, Hz. Peygamber'in bir bölgeye askerî bir birlik göndermesi gibi hadiseler yalnızca aktarılmakla yetinilmekte, bu girişimin gerekçesi veya neticesi üzerinde durulmamaktadır. Şiblî'ye göre bu yöntem, okuyucuların zihninde İslâm'ın kuvvet yoluyla yayıldığına dair oryantalist iddiaları teyit eden bir algının oluşmasına zemin hazırlamaktadır.⁵⁷ Bu nedenle Şiblî, siyerin salt nakilci bir anlayışla kaleme alınamayacağını, tarih metodolojisine uygun olarak olayların sebepleri, süreçleri ve sonuçlarıyla birlikte incelenmesi gerektiğini savunur. Onun bu yaklaşımı, klasik siyer yazıcılığındaki rivayet merkezli ve çoğu zaman eleştirel süzgeçten geçirilmemiş nakilleri aşmayı, bunun yerine tarihî olayları bağlamı içinde değerlendiren, rasyonel ve analitik bir yöntem geliştirmeyi hedeflediğini göstermektedir.

Şiblî, İslâm tarihi araştırmalarında böylesine sistematik bir metodun büyük ölçüde ihmal edildiğini eleştirel bir üslupla dile getirir. Tarih araştırmalarında çağdaş bilimsel metodolojinin siyer yazıcılığında da kullanılması yönünde çaba gösteren Şiblî'ye göre böylesine kapsamlı bir çalışma, bireysel gayretlerle yürütülemeyecek kadar ağır ve geniş kapsamlı olup; ilmî bir iş bölümü ve ekip çalışmasını gerektirmektedir. Bu nedenle kendisi, *Dâru't-tasnîf* adını verdiği bir İslâm akademisi kurmuş ve bu kurum aracılığıyla *Siyer* ve *İslâm Tarihi* çalışmalarının ilmî bir disiplin çerçevesinde yürütülmesini amaçlamıştır.⁵⁸ Böylece Şiblî, hem metodolojik bir öneri sunmuş hem de bu önerinin kurumsal bir zemine taşınması için büyük gayret sarf etmiştir.

Öte yandan Şiblî'nin İslâm tarihine sosyal felsefe perspektifinden yaklaştığı da açıktır. Onun bu tavrında İbn Haldûn'un tarih felsefesinden aldığı etkinin belirleyici olduğu söylenebilir. Onun İslâm tarihini eleştirel bir bakış açısıyla incelemesinin arka planında, rivayet ve dirayet tefsir yöntemlerine vukûfiyetinin yanı sıra cerh ve ta'dîl ilminin ilkelerini iyi derecede bilmesi de etkilidir. Bu bakımdan Şiblî'nin kaleme aldığı eserler, bu ilimlerin yöntemsel katkılarını satır aralarında ihya eden bir mahiyet arz eder. Nitekim eleştirel tutumuyla kaleme aldığı *Sîretü'n-Nebî* adlı çalışması sayesinde, hem Müslüman müelliflerin eserlerindeki hataları ortaya koymuş hem de oryantalistlerin İslâm tarihi ve İslâmî şahsiyetler hakkındaki çarpıtma ve mesnetsiz iddialarını ilmî delillerle reddetmiştir.⁵⁹

Sonuç itibarıyla Şiblî, yetişmekte olan Müslüman nesillerin kendi tarihine ve geçmişine duyduğu güvenin sarsılmasına razı olmamıştır. Müslüman kimliğin inşasında pozitif ve yapıcı bir perspektif oluşturmaya çalışmıştır. Bu tavrıyla Şiblî'nin oryantalist saldırılara karşı Müslümanlar arasında ilmî bir cephe oluşturma amacı güttüğü de anlaşılmaktadır.

3.2. Kelâm İlminin Yeniden Yapılandırılması

İslâm düşünce geleneğini eleştirel bir perspektifle değerlendiren Şiblî Nu'mânî, İslâm dünyasında kelâm tarihi alanında mezhepçi önyargılardan arındırılmış, özgün ve nesnel bir çalışmanın henüz ortaya konulmadığını özellikle vurgulamaktadır.⁶⁰ Bu tespitten hareketle Şiblî, geliştirmeyi amaçladığı yeni İlmi kelâm projesinde, kelâm tarihi yazımını merkezi bir konuma yerleştirmiştir.⁶¹ Ona göre böyle bir çalışma, kelâm ilminin üslup ve yöntemini sistematik biçimde ortaya koyacak, ilmin tarihsel seyri içerisinde gerçekleşen ilaveleri ve değişiklikleri tarafsız bir bakış açısıyla inceleme imkânı sağlayacaktır.

Bu düşünsel yöneliş, Şiblî'nin *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* adlı eserine de doğrudan yansımıştır. Şiblî Nu'mânî, akla uygun gördüğü bütün görüşleri entelektüel bir zenginlik olarak değerlendirmiş ve bunları sahiplenmekte herhangi bir sakınca görmemiştir. Buna karşılık, yanlış bulduğu görüşleri ise mezhep ya da fırka ayrımı gözetmeksizin eleştirmekten geri durmamıştır. Örneğin Gazzâlî'den etkilenmesinin bir sonucu olarak birçok konuda Eş'arî zihniyete yakın durmasına rağmen onların mu'cize konusundaki görüşlerine katılmamış ve çekinmeden eleştirmiştir.⁶² Söz konusu eserinde, filozof-mutasavvıf ayrımı yapmaksızın doğru bulduğu her görüşü benimsemiş, özellikle filozoflara

⁵⁷ Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/57.

⁵⁸ Nu'mânî, *Asr-ı Saâdet*, 1/23; Soydan, "Şiblî'de Türkler", 2.

⁵⁹ bk. Nu'mânî, *Sîretü'n-nebî*.

⁶⁰ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedid*, 17.

⁶¹ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 269.

⁶² Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedid*, 229-234.

özel bir bölüm ayırmıştır.⁶³ Şiblî, farklı mezhep ve ekollere mensup mütefekkirlerin düşüncelerinden beslendiğini şu şekilde ifade eder: “İlm-i kelâm alanında kendilerinden istifade ettiğimiz büyük âlimlerin isimlerinin de zikredilmesi önem arz etmektedir. Bunlar arasında Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934), Muhammed b. Alî el-Kaffâl (öl. 365/976), İbn Hazm (öl. 456/1064), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111), Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), İbn Rüşd (öl. 595/1198), Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (öl. 1176/1762) yer almaktadır.”⁶⁴

İlm-i kelâm, tarihsel süreç içerisinde farklı evrelerden geçmiş ve her dönemde toplumsal, siyasal ve entelektüel ihtiyaçlara bağlı olarak hem konu itibarıyla hem de yöntem bakımından kendisini sürekli yenilemiştir.⁶⁵ Ancak dönemi itibarıyla yöntem bakımından kendisini yenilemede yetersiz kalan klasik kelâm ilminin, oryantalist iddialar karşısında cedelci yönteminin başarısız ve yetersiz kaldığını gören Şiblî Nu‘mânî, bunun yerine onlarla mücadelede bilimsel verilere dayalı çağdaş bilimsel yöntemlerin kullanılması gerektiğini savunmuştur.⁶⁶ Modern Batı’nın öngördüğü tarihçilik, filoloji, biyografi yazımı ve kaynak tenkidi gibi disiplinlerden faydalanarak İslâm’ın temel kaynaklarını incelemiştir. Bu bağlamda tek bir yöneme bağlı kalınsız, nasların zahirî anlamlarının yanı sıra tarihsel bağlamların dikkate alınmasını, ayrıca hermenötik, semantik ve deneycilik gibi çeşitli modern yaklaşımların eklektik bir biçimde bir arada kullanılmasını savunmuştur.⁶⁷ Bu sayede, oryantalistlerin iddialarına karşı cevap vermekle kalmamış aynı zamanda Müslümanların da aynı yöntemlerle daha sağlam ve tutarlı veriler ortaya koyabileceğini göstermiş ve bu konuda kendinden sonraki kuşaklara da örnek teşkil etmiştir.⁶⁸ Bu yaklaşımıyla Şiblî, Müslüman ilim geleneği ile modern akademik yöntemler arasında bir köprü vazifesi görmüştür.

Yeni ilm-i kelâm adıyla kaleme aldığı eserinde özellikle Batı’da yazılan tarih çalışmalarında takip edilen yöntemin esas alındığı bir çalışmanın olmamasından yakınan Şiblî, tarih araştırmalarında Batı’da takip edilen bu yeni bilimsel yöneme istinad eden bir kelâm tarihi yazılmasının gerekliliğini savunur. Bunun zorunluluğunu temellendirmek için İslâm kelâm kaynaklarına atıfta bulunarak onların bu sahadaki yetersizliğinden söz eder:

“Kelâm ilmi ve mütekellimlerin biyografilerine dair Arapça pek çok eser telif edilmiştir. Bu eserlerin başında hiç şüphesiz, Hicrî IV. asrın önde gelen tarihçilerinden olan Allâme el-el-Merzûbânî’nin (öl. 384/994) *Ahbârü’l-Mütekellimîn* adlı kitabı gelmektedir. İbn en-Nedîm (öl. 385/995 [?]), el-Fihrist’inde Merzûbânî’den övgüyle bahsetmektedir... Kütüphanemde yer alan bu türden eserler arasında Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî (öl. 1205/1791), Abdülkerîm eş-Şehristânî (öl. 548/1153) ve İbn Hazm’a (öl. 456/1064) ait çalışmalar bulunmaktadır. Söz konusu eserlerde özellikle itikatta ortaya çıkan ilk ihtilaflardan ve bu ihtilafların giderek genişlemesinden söz edilmektedir. İbn Hazm’ın eserlerinde, genellikle onunla aynı dönemde yaşayan yahut ona muhalefet eden fırkaların da görüşleri kayıt altına alınmıştır. Murtazâ ez-Zebîdî’nin eseri ise Mu‘tezile ve Zeydiyye mütekellimlerini bağımsız biçimde ele alması bakımından farklı bir özellik arz etmektedir. Bununla birlikte, bütün bu eserlerin ortak noktası İslâmî fırkaların ihtilaflarını nakletmekten ibaret kalmalarıdır. Buna karşılık, mühlid ve filozoflara karşı mütekellimlerin ortaya koyduğu entelektüel çabalar hakkında bu eserlerde kayda değer bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle, konuyla ilgili literatürü daha kapsamlı biçimde inceledim... Nitekim modern dönemde de Hindistan, Şam ve Mısır gibi ilim merkezlerinde kelâm ilmi üzerine çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu bağlamda, günümüzde “Yeni İlm-i Kelâm” adıyla iki bölümden oluşan bir çalışmanın hazırlanabileceği kanaatine vardım.”⁶⁹

Şiblî Nu‘mânî’ye göre mezhepler tarihi yazımından farklı olarak hazırlanacak böyle bir araştırma, yalnızca kelâmın geçirdiği dönemleri ve tarihsel gelişim çizgisini tespit etmeye hizmet etmekle kalmayacak; aynı zamanda Batı’nın entelektüel saldırıları karşısında hangi alanlarda, ne tür bir üslup ve savunma stratejisi geliştirileceğine dair önemli çıkarımlar yapılmasına da imkân sağlayacaktır.⁷⁰

⁶³ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 63.

⁶⁴ Nu‘mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 182.

⁶⁵ İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 5-6.

⁶⁶ Nu‘mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 200-205.

⁶⁷ Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 47.

⁶⁸ Bhat, “Muhammad Şiblî nomani”, 172.

⁶⁹ Nu‘mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 18.

⁷⁰ Nu‘mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 16-17,21.

Şiblî'nin, kelâm tarihi yazılmasının zorunlu olduğunu ifade etmesi ve buna teşebbüs etmesinin asıl sebebi onun yeni ilm-i kelâm projesinin ilk safhasının hazırlığını yapma niyetinde olduğunu göstermektedir. Şiblî'nin kelâm tarihi yazımıyla asıl kastetmiş olduğu şey ise kendi ifadesiyle *aklî kelâm* adını verdiği ve Yunan felsefesine rakip olarak gördüğü kısımdır.⁷¹ Ayrıca bu yaklaşım, Şiblî'ye göre İslâm düşünce tarihinde fikir özgürlüğüne, bilime ve eğitime atfedilen değeri de görünür kılacaktır. Şiblî Nu'mânî'nin "Kelâm Tarihi" adlı çalışması incelendiğinde mezhebî taassuba kapılmaksızın objektifliği temel ilke edinmeye çalıştığı ve konuları mümkün mertebe tarafsız bir bakış açısıyla değerlendirmeye gayret ettiği fark edilecektir. Tarih yazımında İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) etkisinde kaldığı anlaşılan Şiblî'nin İslâm'ı sosyolojik ve tarih felsefesi açısından değerlendirdiği görülmektedir.

Abbâsî yönetiminin ilmî ve ulemayı himaye etmesinin özellikle kelâm ilminin gelişimini hızlandırdığını ve bu ilmî zirveye taşıdığını vurgulayan Şiblî, halife Me'mûn'u takdirle anmakta; bu dönemde Mu'tezilî âlimlerin kelâm ilmine yaptıkları katkıları özel olarak zikretmektedir.⁷² Mu'tezile'nin kelâm tarihinde rasyonel çizgiyi temsil etmesi ve aklı naklin önüne geçiren metodolojisi, Şiblî'nin dikkat çektiği en önemli hususlardan biridir. Bununla birlikte, yeri geldikçe söz konusu ekolün hatalarına da temas etmekten geri durmaz.⁷³ Mezhep farklılıklarını dikkate almaksızın, doğru görüşü savunduğunu düşündüğü İslâm âlimlerini ön plana çıkarması, onun ilmî yaklaşımındaki tarafsızlığın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Şiblî'ye göre klasik kelâm ilmî gerek nesnel içeriği gerekse metodolojik yapısı bakımından artık çağın ihtiyaçlarına cevap veremez durumdadır.⁷⁴ Ona göre, İslâm tarihinde kelâm ilmî alanında kaleme alınan binlerce şerh ve haşiye, İslâm inancını açıklamada son derece ayrıntılı ve felsefî bir yapı arz etmektedir. "Kur'ân'ın yaratılmış olup olmaması, zât-sıfat ilişkisi, amel-iman ilişkisi" gibi meseleler hakkında sonraki dönem kelâm eserlerinde yer alan metinlerin karmaşıklığı ve felsefî derinliği incelendiğinde görülecektir ki bu meselelerin sahâbe zamanında Müslümanlara öğretilmeye çalışılmasının hayali bile mümkün değildir. Ayrıca bahsi geçen meseleler, İslâm'ın ilk dönemlerinde gündeme dahi getirilmemişken, sonraki dönemlerde iman ile küfür arasında bir sınır ölçütü hâline getirilmesi büyük bir hata olmuştur. Bu tür teorik tartışmalar sonuçta İslâm tarihinde çok sayıda fitneye ve mezhepsel çatışmaların doğmasına sebep olmuştur. Bu ve benzeri meselelerin klasik kelâm eserlerinde detaylı şekilde incelenmesinin anlamını sorgulayan Şiblî, bunların kelâm geleneğiyle özdeşleştiğini dolayısıyla yeni dönemde de tamamen göz ardı edilmesinin mümkün olmadığı kanaatine varır.⁷⁵ Öyleyse bu meseleler yeni ilm-i kelâm içerisinde yeniden değerlendirilmelidir. Ancak bu değerlendirme sonucunda bütünüyle klasik kelâmdan kopmuş yeni bir akait anlayışı oluşturma teşebbüsleri kesinlikle kabul edilmemelidir. Ayrıca bu değerlendirme iki temel ilkeye dayanmalıdır. Öncelikle, bu meseleler net ve sistematik bir biçimde ortaya konulmalı, sonrasında da rasyonel ve tarihsel bir zeminde analiz edilmelidir.⁷⁶

Allah'ın varlığı, nübüvvet, ahiret ve te'vil gibi konular, Yunan felsefesinin rasyonalist yöntemleriyle değil, modern tecrübî bilimin imkânlarıyla açıklanmalıdır. Bununla birlikte, klasik kelâmın ele aldığı ana meselelerin tarihsel bir dönemle sınırlanamayacağını, zamanın değişmesiyle de esas itibarıyla farklılaşmayacağını belirtir. Şiblî'ye göre kelâmın değişen unsurları yalnızca fer'î meselelerdir.⁷⁷ Bu nedenle kelâm, her dönemde yeni yorumlara ihtiyaç duyan, fakat özünü muhafaza eden bir ilimdir.⁷⁸

⁷¹ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 39.

⁷² Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 49-56.

⁷³ Meselâ bk. Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 335.

⁷⁴ İbrahim Haşim, "İşkâliyyetü 'lmi'l-kelâmı cedîd 'inde Şiblî Nu'mânî", *Mecelletü Kıtâi Usûlüddîn* 21 (2024), 158-159.

⁷⁵ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 182.

⁷⁶ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 16.

⁷⁷ Kelâm ilminin fer'î meseleleri, doğrudan iman esaslarının ispatından ziyade bu esaslara bağlı olarak ortaya çıkan ve onları açıklayan tali konuları ifade eder. Bu çerçevede Kelâm'ın vesâil olarak isimlendirilen bahislerinin tamamı, peygamberlerin sıfatları ve mucize meselesi, irade-özgürlük tartışmaları, hidayet ve dalâlet, büyük günah işleyeninin durumu, şefaet, kabir hayatı ve ahiret ahvali gibi konular fer'î meseleler arasında yer alır.

⁷⁸ Nu'mânî, *İlm-i kelâm-ı cedîd*, 16.

Sonuç

Şiblî Nu'mânî, sadece İslâmî ilimlerde eserler telif etmekle kalmamış tarih, edebiyat, şiir ve benzeri alanlarda da ürünler vermiş İslâm düşünürlerden birisidir. Bu entelektüel birikimiyle o, İslâm düşünce tarihinde muazzam bir miras bırakmıştır. Şiblî Nu'mânî oryantalistlerin İslâm hakkında yaptıkları araştırmaları detaylı ve eleştirel bir gözle incelemiş; bu çalışmalarda dile getirilen iddia ve yaklaşımlara, onların kullandıkları yöntem ve üslup ile cevap vermek gerektiği kanaatine varmıştır. Oryantalistlerle yürütülecek fikrî mücadelenin yeni bir yöntem gerektirdiğini ve bu yeni yöntemin temelinde akıl, mantık, felsefe ve modern bilimin ilkelerinin bulunması gerektiğini savunmuştur.

Şiblî'ye göre oryantalistlere karşı verilen mücadelede cevapların onların anlayabileceği dil ve yöntemle yapılması bir zorunluluktur. Zira dönemin şartları değişmiş, Batı'da bilim ve sanat alanında meydana gelen köklü gelişmeler, İslâm dünyasını da derinden etkilemiştir. Yunan mantığından alınarak klasik kelâmda kullanılan cedel yönteminin çoğu zaman kapalı, girift ve anlaşılması güç aklî problemlere dayanması, bu sebeple bireylerin imanlarını takviye etme noktasında da yeterli bir etki göstermemesi yeni bir yöntemin gerekliliğini ortaya koymaktaydı. Bu nedenle klasik kelâm metodolojisinin söz konusu mücadelede yeterli olmayacağını düşünen Şiblî, itikâdî meselelerin sade ve basit bir dille ifade edilmesi ve kullanılan istidlallerin sade ve kolay anlaşılabilir önermelere dayandırılmasını gerekli görmüştür. Bu bağlamda Şiblî Nu'mânî'nin *Yeni İlmi Kelâm* tabirini İslâm düşünce tarihinde ilk defa kullanan ve bu isimle kitap telifinde bulunmuş olan İslâm düşünürü olduğu söylenebilir. Ancak eserleri incelendiğinde onun bu tabirle İslâm inanç esaslarında yenilenmeyi değil, itikâdî meselelerin çağın insanına sunumunda yeni bir üslubun gerekliliğini kastettiği anlaşılmaktadır. Şiblî Nu'mânî, Yeni ilm-i kelâm için gerekli gördüğü bu yeni üslubu oluşturabilmek amacıyla eserlerinde İslâm kelâmının rasyonel yönlerini öne çıkararak Müslümanlar için daha reformist söylemler geliştirmeye gayret etmiştir. Ayrıca mantıkî analizler ve karşılaştırmalı araştırmalarıyla da muhataplarını iknâ etmeye yönelik çağdaş bir dil kullanmaya özen gösterdiği görülmektedir.

Şiblî'nin oryantalist söylemlere karşı geliştirdiği savunma stratejisi, rasyonel metodoloji ile tarihsel eleştiri yöntemini birleştirme şeklinde tezahür etmiştir. Buna göre önceki mütekellimlerin tartıştığı ana meseleleri dışarıda bırakmaksızın çağın getirdiği şüphe ve tereddütler muvacehesinde kelâm ilminin kapsamının genişlemesi ve yeni problemlerin gündeme alınması ve tartışılması gereklidir. Yunan felsefesinden İslâm kelâmına intikal eden klasik yöntemin yanı sıra, modern dönem oryantalistlerinin benimsediği bilimsel yöntemin de dikkate alınarak her iki yöntemin mezcine dayalı yeni bir usul benimsenmesini esas almıştır. Bu yöntemi uygulamak amacıyla Şiblî, müsteşriklerin çalışmalarına doğrudan ulaşmaya çalışmış, bilimsel yöntemlerle onların hatalarını göstermiştir. Bu anlayışıyla, oryantalistlerle mücadele edecek olan Müslüman aydınlara da örnek olmuştur. Ona göre geleceğin sağlam temeller üzerine inşa edilebilmesi, geçmişin eleştirel bir bakış açısıyla incelenmesine ve tarihî tecrübelerden ders alarak yapılan hataların tekrarlanmamasına bağlıdır. Bu yönüyle onun tarih ve düşünce anlayışı, hem mezhep taassubuna hem de oryantalist önyargılara karşı özgün bir perspektif sunmaktadır.

Şiblî'nin de öncülüğünü yaptığı yeni ilm-i kelâm, klasik kelâmın çoğunlukla ihmal ettiği alanlara yönelmek zorunda kalmıştır. Böylece sadece metafizik meselelerle değil, aynı zamanda hukuki, sosyal ve ahlaki problematiklerle de ilgilenilmesi zarureti doğmuştur. Özellikle din-bilim ilişkisi, akıl-vahiy ilişkisi, İnsan hakları, İslâm'da kadın hakları, kadınların mirastaki payı, kadın ve erkek eşitliği, çocuk hakları, savaş esirlerinin hakları, çevre sorunları ve hayvan hakları gibi konular, yeni kelâmın ilgi alanına dâhil edilerek dinin çağdaş meselelerle ilişkisi yeniden yorumlanmıştır.

Sonuç itibarıyla Şiblî Nu'mânî oryantalist iddialar karşısında klasik kelâm ilmindeki cedelci yöntemin yerine çağımızda öngörülen bilimsel yöntemlerin kullanılması taraftarıdır. Ortaya çıkışından itibaren çeşitli dönemler geçiren ve şartlara göre sürekli olarak kendisini geliştiren kelâm ilminin cedelci yöntemde ısrar etmek yerine çağın gereklerine uygun olarak kendisini yenilemesinden yanadır.

Kaynakça

- Ahmed, Anıs. “Şiblî Nu‘mânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ahmed, Asad Q. - Pourjavady, Reza. “Hind Altkıtasında Kelâm”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. 783-806. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Ahmed el-Hindî, Said Ahmed b. Sağır. *Eşerü’l-istişrâki ‘ale’l-menheci’l-aşadiyyi’l-İslâmî bi’l-Hind*. Medine: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmî Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003.
- Aydın, Mehmet S. “İkbal, Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/17-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bhat, Samee-ullah. “The Importance of Works of Muhammad Shıblı Nomanı”. *Journal of Islamic Studies and Humanities* 3/2 (2018), 169-180.
- Bırışık, Abdülhamit. “Hint Alt Kıtasında Son Üç Asır Sîret Kitaplarında Görülen Muhteva Değişiminin Nedenleri”. *UÜİFD* 20/2 (2011), 21-52.
- Birinci, Züleyha. “Şiblî Nu‘mânî’nin Kelâm Tarihine Bakışı”. *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* IV/2 (2020), 1-23.
- Bulut, Erkan. “Şiblî Nu‘mânî”. *Son Dönem Eş’arî Kelâmcıları*. ed. Mustafa Akman. 581-587. İstanbul: İz Yayıncılık, Birinci basım., 2025.
- Çelebi, İlyas. “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde ‘Konu’ Problemi”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 5-35.
- Demir, Osman. “Kelam ve Bilim İlişkisi”. *Günümüz Kelam Problemleri*. 109-122. İstanbul: Bilay Yayınları, 2021.
- Fayda, Mustafa. “Siyer ve Megâzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/319-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Fazlurrahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
- Gûrî, Muhammed Ali. “İtticâhü’ş-Şeyh Şiblî en-Nu‘mânî fi’r-reddi alâ şübühâtı’l-müsteşrikîn”. *İzâh* 23 (2011), 110-138.
- Haşim, İbrahim. “İşkâliyyetü ‘İmi’l-kelâmı cedîd ‘inde Şiblî Nu‘mânî”. *Mecelletü Kıtâi Usûluddîn* 21 (2024), 141-220.
- Işık, Harun. “Hint Alt Kıtası’nda İlm-i Kelâm Çalışmaları (Bibliyografik Bir Deneme)”. *Kader* 17/1 (2019), 94-123.
- İkbal, Muhammed. *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. thk. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Karadaş, Cafer. *Hayatî, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah*. İstanbul: Bursa il Müftülüğü, 2005.
- Ketfi, Züheyr. “İlmü’l-kelâm min mesâri’t-taklîdi ilâ isti’nâfi’t-tecdîd: el-Allâme Şiblî Nu‘mânî nümûzecen”. *Mecelletü’l-Mi’yâr* 25/60 (2021), 183-205.
- Nedvî, Muhammed Ekrem en-. *Şiblî Nu‘mânî*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2001.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Nu‘mânî, Şiblî. *Asr-ı Saâdet*. çev. Ömer Rıza Doğrul. thk. Osman Zeki Mollamehmedoğlu. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Nu‘mânî, Şiblî. *Dâiretü’l-Meârif fi sîreti’n-nebî*. çev. Yusuf Âmir. 7 Cilt. Kahire, ts.
- Nu‘mânî, Şiblî. *İlm-i kelâm-ı cedîd*. thk. Celal Said Hıfânâvî. Kahire: el-Merkezü’l-Kavmi li’t-Terceme, 2012.
- Öz, Mustafa. “Ahmed Han, Seyyid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özaydın, Abdülkerim. “Asr-ı Saâdet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/501-502. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Özcan, Azmi. “Nedvetü’l-ulemâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özervarlı, M. Sait. “Şiblî Nu’mânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/127-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özşenel, Mehmet. “Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvî”. *Divan İlmi Araştırmalar* 2/21 (2006), 115-126.
- Soydan, Celal. “Şiblî’de Türkler”. *A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı* 1/1 (2001), 181-190.
- Vehîbe, Hamânî. *er-Rü’yetü’t-tecdîdiyye li ‘ilmi’l-keâm ‘inde Şiblî en-Nu’mânî*. Cezayir: University of El Oued, 2019.
- Wielandt, Rotraud. “XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları”. çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. thk. Sabine Schmidtke. 909-979. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

/ cuid.cumhuriyet.edu.tr /

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Justification of Qirā'āt Variants in Relation to the Rasm al-Muṣḥaf and Linguistic Analysis, Their Semantic Implications, and Their Reflection in Qur'ān Translations: The Case of Sūrat al-Mu'min Verse 26

Osman Bostan^{1,a,*}

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Samsun/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 23/01/2025

Accepted: 30/04/2025

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

This study examines the qirā'āt variants in Sūrat al-Mu'min verse 26 in terms of their relationship with the rasm al-muṣḥaf (Qur'ānic orthography), their linguistic justification (tawjīh), their semantic implications, and their reflections in Turkish Qur'ān translations. The study focuses on the linguistic tawjīh of the variants permitted by the consonantal structure of the muṣḥaf and on the ways these are reflected in tafsir and translation literature. Sūrat al-Mu'min verse 26 was selected because it contains both regional muṣḥaf differences that cannot be represented within a single orthographic form (وُؤُ) and structural variants within the same written form that transform the subject-object relationship (أَنْ يَطْهَرَ فِي الْكَرْهِ الْفَسَادُ/أَنْ يَطْهَرَ فِي الْكَرْهِ الْفَسَادُ). Although previous studies have addressed the linguistic aspects of qirā'āt, no separate study could be identified that examines this verse through an integrated framework combining the relationship between multiple variants and the rasm al-muṣḥaf, linguistic tawjīh, semantic implications, and their reflections in translations. In this respect, the study aims to contribute to the evaluation of qirā'āt within the framework of muṣḥaf orthography and to clarify the role of linguistic tawjīh in shaping meaning. Methodologically, the study adopts a qualitative approach based on document analysis and comparative textual analysis. Sources on 'Uthmānic muṣḥaf orthography, qirā'āt and tawjīh literature, classical tafsir works, together with twenty widely used Turkish Qur'ān translations, were systematically examined. The scope is limited to farshī variants (word-specific variants) affecting meaning and excludes uṣūlī variants (systematic or phonetic variants) that do not directly alter meaning. The findings indicate that the qirā'āt variants in the verse construct complementary layers of meaning. In readings employing the conjunction wa (وَ), a simultaneous and inseparable relationship is established between the alteration of religion (tabdīl al-dīn) and the emergence of corruption (izhār al-fasād), reflecting Pharaoh's fear of both occurring together. By contrast, readings with aw (أَوْ) shift the discourse toward probability, alternative possibility, or a staged threat and present corruption as a possible consequence following the alteration of religion. The variation between yazhara and yuzhira also transforms the accusatory structure of the verse: in the transitive reading (yuzhira), Pharaoh portrays Moses as the direct agent producing corruption, whereas in the intransitive reading (yazhara), corruption is presented as a social consequence emerging from the disruption of the religious order. The analysis of translations shows that most Turkish renderings conform to the muṣḥaf text printed and vocalized in Türkiye according to the Ḥafṣ transmission from 'Āṣim, which limits the reflection of semantic nuances conveyed by other sound qirā'āt. Nevertheless, a limited number of translations adopt alternative variants. While this offers a richer range of interpretive possibilities, it may also create a discrepancy between the translation and the commonly used muṣḥaf text unless the preferred variant is explicitly indicated. Therefore, preserving the dominant muṣḥaf reading in the main translation while presenting other sound qirā'āt variants together with their Arabic forms in footnotes or brief explanatory notes appears to provide a more comprehensive and nuanced representation of meaning while maintaining text-translation coherence.

Keywords: Qirā'āt, Rasm al-Muṣḥaf, Variant, Tawjīh, Semantic Implication, Translation, Sūrat al-Mu'min Verse 26.

Resmü'l-Mushaf ve Dilbilimsel Açıdan Kıraat Vecihlerinin Tevcihi, Mânaya Delâleti ve Meâllere Yansıması: Mü'min Sûresi 26. Âyet Örneği

Süreç

Geliş: 23/01/2025

Kabul: 30/04/2025

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışmada Mü'min sûresi 26. âyette yer alan kıraat vecihleri; resmü'l-mushaf ilişkileri, dilbilimsel tevcihleri, mânaya delâletleri ve meâllere yansımaları çerçevesinde incelenmiştir. Araştırmanın konusunu, mushaf hattının imkân tanıdığı farklı vecihlerin dilbilimsel tevcihiyle bu durumun tefsir ve meâl literatüründeki yansımaları oluşturmaktadır. Araştırmanın uygulama zemini olarak Mü'min sûresi 26. âyetinin “Onun, dininizi değiştirmesinden yahut yeryüzünde huzursuzluk çıkarmasından korkuyorum.” seçilmesinde, bu âyetin hem tek bir yazım formuyla temsil edilemeyen bölgesel mushaf farklılıklarını (أو) barındırması hem de aynı yazım formu içinde fâil-mef'ûl ilişkisini dönüştüren yapısal vecihlere (أن يظْهَر في الأرض الفساد/أن يظْهَر في الأرض الفساد) imkân tanınması etkili olmuştur. Literatürde kıraatlerin dilsel yönlerine temas eden araştırmalar bulunmakla birlikte, Mü'min sûresi 26. âyet özelinde birden fazla vecihin resmü'l-mushaf ilişkisi, dilsel tevcihi ve meâllere yansıması bakımından bütüncül bir yaklaşımla ele alındığı bir incelemeye rastlanmaması, bu araştırmanın gerekçesini oluşturmaktadır. Çalışma, mushaf hattı bağlamında kıraatlerin değerlendirilmesi ve dilbilimsel tevcihin mânaya katkısının belirlenştirilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir. Yöntem olarak nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde doküman incelemesi ve karşılaştırmalı metin tahlili esas alınmıştır. Bu kapsamda resm-i Osmânî kaynakları, kıraat ve kıraatlere dair tevcih literatürü ile klasik tefsirlerin yanı sıra Türkiye’de yaygın olarak kullanılan yirmi farklı Türkçe meâl sistematik olarak tetkik edilmiştir. İnceleme, anlam üzerinde doğrudan bir değişim meydana getirmeyen usûlî farklılıklar kapsam dışı bırakılarak yalnızca mânaya etki eden ferî farklılıklarla sınırlandırılmıştır. Bulgular âyetteki kıraat vecihlerinin birbirini tamamlayan anlam örgüleri oluşturduğunu göstermektedir. Atıf olarak “;” harfinin tercih edildiği vecihlerde dinin değiştirilmesi (تَبْدِيلُ الدِّينِ) ile fesâdın ortaya çıkışı (إِظْهَارُ الْفَسَادِ) arasında eş zamanlı ve kopmaz bir bağ tesis edildiği ve Firavun’un korkusunun her iki durumun birlikte vuku bulmasına delâlet ettiği saptanmıştır. Buna karşın “;” edatının kullanıldığı vecihlerde söylemin ihtimal, tercih veya aşamalı bir tehdit eksenine kaydığı ve fesâdın, dinin değiştirilmesinden sonra ortaya çıkması muhtemel bir netice olarak sunulduğu görülmüştür. Fiil yapısındaki (يُظْهَرُ/يُظْهَرُ) farklılıkların ise âyetin itham dilini dönüştürdüğü tespit edilmiştir. Fiilin müte’addî (يُظْهَرُ) okunması durumunda Firavun, Hz. Mûsâ’yı doğrudan fesâdı meydana getiren bir fâil olarak konumlandırırken; lâzım (يُظْهَرُ) okunuşunda fesâd, dinî düzenin bozulmasıyla kendiliğinden ortaya çıkan toplumsal bir sonuç olarak sunulmaktadır. Meâller üzerinde yapılan incelemede, tercümelerin büyük oranda Türkiye’de Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre basılan ve hareketlenen mushaf metniyle uyumlu bir şekilde hazırlandığı ve bu sebeple diğer sahîh kıraatlerin delâlet ettiği anlam nüanslarının meâl diline sınırlı ölçüde yansıtıldığı görülmüştür. Bununla birlikte, az sayıda meâlde farklı kıraat vecihlerinin esas alındığı tespit edilmiştir. Farklı vecihlerin meâl diline yansıtılması, bir çeşitlilik ve zenginlik imkânı sunmakla birlikte, Türkiye’de yaygın olarak kullanılan mushaf metniyle birlikte okunduğunda, tercih edilen vecih belirtilmediği takdirde metin ile meâl arasında açıklamaya ihtiyaç duyulan bir farklılık ortaya çıkabilmektedir. Bu sebeple, yaygın mushaf okuyuşu esas alınarak yapılan meâllerde diğer sahîh kıraat vecihlerinin tamamen ihmal edilmemesi; buna karşılık farklı bir veche göre yapılan tercümelere ise bu tercihin dipnot veya kısa açıklamalarla gösterilmesi daha uygun görünmektedir. Bu çerçevede, meâl metninde yaygın mushaf okuyuşu korunmakla birlikte, diğer sahîh kıraat vecihlerinin Arapça lafızlarıyla birlikte dipnot veya kısa açıklamalar aracılığıyla gösterilmesi hem metin-meâl uyumunu muhafaza edecek hem de âyetin ihtiva ettiği mâna örgüsünün daha kuşatıcı biçimde ortaya konulmasına imkân tanıyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Resmü'l-Mushaf, Vecih, Tevcih, Mânaya Delâlet, Meâl, Mü'min Sûresi 26. Âyet.

^a



bostanosman61@hotmail.com



0000-0002-7543-9187

Citation / Atf: Bostan, Osman. “Resmü'l-Mushaf ve Dilbilimsel Açıdan Kıraat Vecihlerinin Tevcihi, Mânaya Delâleti ve Meâllere Yansıması: Mü'min Sûresi 26. Âyet Örneği”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 319-341. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863895>

Giriş

Kıraat ilmi, Kur'ân'ın doğru anlaşılması sürecinde rivayet unsurları ile dil verilerini birlikte dikkate alan köklü bir ilim alanıdır. Kıraat vecihleri, rivayet yoluyla sabit olmakla birlikte tarihsel süreçte mushaf yazımıyla irtibatlı olarak korunmuş ve aktarılmıştır. Bu aktarımın yazı düzlemindeki karşılığı olan resmü'l-mushaf, sahih kıraat vecihlerinin yazım bakımından hangi ihtimaller çerçevesinde intikal ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Resmü'l-mushaf, kıraatlerin kaynağı olmamakla birlikte, rivayetle sabit kıraat vecihlerinin yazı ile ilişkisini ortaya koyan tarihi bir vesikadır.¹

Bu genel çerçevenin somut bir örneğini Mü'min sûresi 26. âyet oluşturmaktadır. Söz konusu âyet, kıraatlerdeki vecih farklılığı ile mushaf yazımı arasındaki ilişkinin farklı yönlerini aynı bağlamda barındırması bakımından dikkat çekicidir. Âyette yer alan bazı vecihler, mushafta tek bir resm içerisinde fiil yapısı ve i'râb bakımından dilsel tevcihle açıklanabilmekte; bazı vecihler ise ancak farklı mushaflarda yer alan yazım formları ve bu yazımlara dayanan rivayetler dikkate alınarak anlaşılabilir. Bu çerçevede Mü'min sûresi 26. âyet, kıraat vecihlerinin tevcihinde mushaf hattı, dilsel veriler ve rivayet unsurlarının birlikte değerlendirilmesini gerekli kılan elverişli bir örnek sunmaktadır. Bu yönüyle, söz konusu âyette yer alan kıraat vecihlerinin mushaf hattı ve dilsel tevcih bağlamında mânaya delâleti ile bu delâletin meâllere yansıma biçimleri, çalışmanın temel problem alanını teşkil etmektedir.

Kıraat vecihlerinin tevcih ile resmü'l-mushaf ve mâna arasındaki ilişki, klasik literatürde hüccetü'l-kırâât,² i'râbü'l-Kur'ân,³ me'âni'l-Kur'ân⁴ ve tefsir eserlerinde farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu eserlerde kıraat vecihlerinin dilsel ve naklî temellendirilmesine dair önemli veriler yer almakla birlikte, bu unsurların çoğunlukla ilgili ilim dallarının kendi bağlamı içerisinde ele alındığı görülmektedir. Modern akademik çalışmalarda ise mushaf-kıraat ilişkisi⁵, kıraat vecihlerinin

¹ Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Mühibbûdîn 'Abdüssübân Vâ'iz (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1423/2006), 1/245-282; Ebû Amr Osman b. Se'îd ed-Dânî, *el-Mukni' fî ma'rifeti mesâhifi ehli'l-emsâr*, thk. Nûra bint Hasen b. Fehd el-Humeyyed (Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 1431/2010), 130-131, 502-506; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırââti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/9-11.

² İbn Hâleveyh, *el-Hücce fî kırââti's-seb'*, thk. Abdü'l-'âl Sâlim Mekrem (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1399/1979), 313-314; Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, thk. Saîd el-Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 629-630; Hasan b. Ahmed Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce fî 'ileli'l-kırââti's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 4/272-273; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccetihâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 2/243; Nasr b. Ali b. Muhammed İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah fî vücûhi'l-kırâât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân (Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li Tahfizi'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1414/1993), 3/1123-1124; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Harîrî, *eş-Şifâ fî 'ileli'l-kırâât*, thk. Sâlih el-'Îmârî - Habîbüllâh es-Sülemî (Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî, 1444/2023), 2/1095-1096.

³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 4/24.

⁴ Ebû Zekerriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 3/7; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Abdülcélil Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/371; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 4/24.

⁵ Bazı çalışmalar için bk. Mustafa Atilla Akdemir, "Kırâat Resmu'l-Mushaf İlişkisi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV (Kıraat İlmi ve Problemleri)*, (İstanbul: 2002), 117-134; Harun Ögmüş, "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (Ağustos 2015), 10-23; Fatih Çardak, "Hz. Osman Döneminde Kur'ân-ı Kerîm'in İstinsâhı ve Mushaflardaki Kırâat Farklılıklarına Yansıması", *Genç Müttefekirler Dergisi* 4/3 (Aralık 2023), 688-699; Hüseyin Küçük - Ali Rıza Gül, "İgnaz Goldziher'in Kur'ân Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme", *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2024), 51-58; Yunus Yalçın, "Kıraatlere ve Mushaf Hattına İttibân Hükmüne İlişkin 'Sünnet' Kavramının Kıraat ve Fıkıh Usûlü İlmi Açısından Tahlili", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (16 Aralık 2024), 457-474; Mücella Hacımısıroğlu, "Mushaflarda Kıraat Farklılıklarına İşaret Edilme Usulü: Hicri 790 Tarihli Halebi Mushafı Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 27/1 (Haziran 2025), 195-213; Şeyda Atmaca, "Mushaflarda Kıraat Farklılıklarına İşaret Edilme Usulü: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Antalya 1181 Numaralı Mushaf", *Tokat İlmîyat Dergisi* 13/2 (Aralık 2025), 427-444; Şeyma Genan, "İhşidiler Dönemine Ait İbn Tuğç Mushafı Üzerinden Hicri 4. Yüzyıl Kıraat Tercihlerinin Analizi", *Eskiye* 61 (Mart 2026), 123-141; Betül Genan, "Rami Hussein Halaseh, The Topkapı Qur'ân Manuscript H.S. 32: History, Text, and Variants, Berlin/Boston: De Gruyter, 2024, 280 s.", *Yazmabilim: Yazma Eser Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Mart 2026), 206-216.

hüccetleri,⁶ kıraatlerin mânaya delâleti ve meâllere yansması⁷ gibi başlıklarda çeşitli tez, kitap ve makalelerde önemli katkılar sunulmuştur. Bununla birlikte, bu alanların çoğu zaman müstakil başlıklar altında ele alındığı; tek bir âyet içerisinde yer alan birden fazla kıraat vechinin, mushaf hattı, dilsel tevcih, mânaya delâlet ve meâllere yansma boyutlarıyla birlikte ve bütüncül bir çerçevede incelendiği çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Özellikle Mü'min sûresi 26. âyet özelinde, birden fazla sahih kıraat vechinin bu dört boyut çerçevesinde birlikte ele alındığı müstakil bir incelemeye rastlanmamıştır. Bu çalışma, söz konusu âyeti merkeze alarak kıraat vecihlerinin mânaya delâleti ile meâllere yansma biçimlerini resmü'l-mushaf ve dilsel tevcih bağlamında birlikte değerlendirmeyi ve bu suretle alana mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Çalışma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde doküman incelemesi ve karşılaştırmalı metin analizi yöntemlerine dayanmaktadır. Araştırmancının verileri, resm-i mushafa dair klasik kaynaklar, kıraat literatürü, klasik tefsirler ve Türkiye'de kaleme alınmış bazı Türkçe meâllerden oluşturulmuştur. Bu çerçevede Mü'min sûresi 26. âyette yer alan kıraat vecihleri, öncelikle mushaf hattı ve dilsel tevcih bakımından ele alınacak; ardından bu vecihlerin klasik tefsirlerdeki anlamlandırılma biçimleri ile meâllerdeki tercüme tercihleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde, çalışmanın teorik zeminini oluşturan kıraat, resmü'l-mushaf ve tevcih kavramları ele alınacaktır. Bu kavramsal çerçeve, Mü'min sûresi 26. âyetteki kıraat vecihlerinin mushaf hattı, dilsel yapı ve mâna ilişkisi bağlamında değerlendirilebilmesi için gerekli arka planı sunmayı amaçlamaktadır.

⁶ Bazı çalışmalar için bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 25-420; Ömer Başkan, *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru'l Veciz Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 77-150; Aydın Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 87-368; Nesrişah Saylan, "Tabersî'nin Kıraatlerin Hüccetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 981-989; Abdullah Sawas, "Kıraat İlminde İhticâc Kavramı ve İhtiyâr-Tercih İlişkisi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 454-468; Mustafa Hatipoğlu, "Kıraat İlminde Hüccet Olgusu: Nakli ve Lügavî Temellendirme", *Amasya İlahiyat Dergisi* 27 (Aralık 2025), 289-315; İhsan Sütşurup, "Kıraatlerin Şiirle İstişâdı: Ebû Ali El-Fârisî'nin El-Hücce İsimli Eseri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 3-18; Mustafa Hatipoğlu - Alim Hatip, "Kıraatlerde Lehçe ve Şiirle İhticâcın İmkânı: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Özelinde İbn Âşûr'un Hüccet Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (Aralık 2025), 777-795.

⁷ Bazı çalışmalar için bk. Ömer Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (Aralık 2015), 164-177; Yakup Yüksel, "Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıtılması Sorunu (İsrâ ve Kehf Sûreleri Örneği)", *EKEV Akademi Dergisi* 66 (Nisan 2016), 620-638; Hacı Önen, "Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansması: Hasan Basri Çantay ve Kur'an Yolu Meâlleri Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies*, (Mart 2017), 153-163; Mustafa Sağlam, "Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılmasıyla İlgili İyileştirmeye Açık Alanlar: Kur'an Yolu Meali Örneği", *Meallerde Geliştirilmeye Açık Alanlar Çalıştay Tebliğ Metinleri*, ed. Bayram Köseoğlu, Mustafa Güvenç (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 600-610; Ali Temel, "Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılması - Mustafa Öztürk ve Kur'an-ı Kerim Meali Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/2 (30 Aralık 2022), 347-362; Recep Koyuncu, "Meallere Yansıtılması Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Vakf İşaretleri", *Kur'an Meâlleri Sorunlar Çözüm Önerileri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 2/427-442; Yunus İşeri, "Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansması: -Bakara 22. ve Ra'd 33. Âyetler Bağlamında", *Kur'an Meâlleri Sorunlar Çözüm Önerileri*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 2/473-486; Sedat Kaya, "İmkân ve Gerekliklik Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Meselesi: Bakara Sûresi Örneğinde Bir İnceleme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 290-306; Mehmet Keleş, "Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisi: Yâsîn Sûresi Özelinde Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 166-171; Fatih Çelikel, "Ferîş Kıraat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur'an Meâllerinin Mukayeseli Tahlili", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2024), 70-82; Metin Çetin, "Kasas Suresindeki Kıraat Farklılıkları ve Meâllere Yansması", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33 (Haziran 2024), 242-257; Abdulhekim Ağırbaş, "Bakara Sûresi 219. Âyeti Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Tefsire ve Fihî İstinbatlara Etkisi", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 456-467; Ahmet Taşdoğan, "Âsım Kıraatinin Kur'an Meâllerine Yansıtılamaması Üzerine Bir İnceleme: Ahzâb Sûresi 33. Âyeti Örneği", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 545-569.

1.1. Kıraat Kavramı ve Kıraat Farklılıkları

Kıraat (القراءة) kelimesi sözlükte “okumak, toplamak ve bir araya getirmek” anlamlarına gelir.⁸

Kıraat kelimesi, literatürde tek bir anlamla sınırlı olmayıp farklı bağlamlarda birden fazla anlamda kullanılmaktadır. Bu çerçevede kıraat kavramının dört temel anlamından söz etmek mümkündür. Birinci olarak kıraat, Kur’ân-ı Kerîm’in lafızlarının tertip ve süreklilik içerisinde okunması ve tilâvet edilmesi fiilini ifade eder.⁹ Bu kullanım, kelimenin lugavî anlamına dayanan ve Kur’ân metninin sesli icrasını ifade eden genel bir kullanımdır. İkinci olarak kıraat, Kur’ân tilâvetinin bir hocadan veya yetkin bir kimseden bizzat alınması ve öğrenilmesini ifade eder. Bu kullanımda kıraat, teorik bir bilgi alanından ziyade, arz ve semâ yoluyla gerçekleştirilen uygulamalı öğrenme ve aktarım sürecine işaret etmektedir. Üçüncü olarak kıraat, kıraat imamlarından birine, râviler ve tarîklerin ittifakıyla nispet edilen okuyuş farklılığını ifade eden ıstılahî bir terimdir. Bu anlamda kıraat, Nâfi‘ (öl. 169/785) ve Âsım (öl. 127/745) kıraatlerinde olduğu gibi, belirli bir imama nispeti sabit olan ve diğer okuyuşlardan bu nispetle ayrılan vecihleri ifade etmektedir.¹⁰ Dördüncü olarak ise kıraat, müstakil bir ilim dalı olarak, Kur’ân kelimelerinin edâ keyfiyetlerini ve bu kelimelerdeki okuyuş farklılıklarını, bunları nakledenlere nispet ederek ele alan ilmi disiplini ifade eder.¹¹ Bu yönüyle kıraat hem rivayet yönü bulunan hem de dilsel sınırları olan bir ilimdir. Bir kıraatin sahih olabilmesi için sahih senet, Arapça açısından geçerli bir vecih ve mushaf hattına ihtimalen de olsa uygunluk şeklindeki üç temel şartı taşıması gerekir. Bu şartlar, kıraatlerin hem rivayet yönünü hem de metnin yazılı formuyla ilişkisini birlikte dikkate almayı gerektirir.¹² Kıraat farklılıkları usûlî/fonetik ve ferşî olmak üzere iki kategoriye ayrılır.

1. Usûlî kıraat farklılıkları: Usûl (الأصول), asl (الأصل) kelimesinin çoğulu olup lügatte “dayanak, temel, esas” gibi anlamlara gelir.¹³ İstilahta ise “şartı gerçekleştiğinde bütün fer’î hükümlerde aynı şekilde cârî olan genel kural” anlamına gelmektedir.¹⁴ Bu bakımdan usûl, benzer cüz’î meseleleri kendi çatısı altında toplayan genel hükümleri ifade eder. Usûlî kıraat farklılıkları da bu bağlamda değerlendirilmektedir. Zira belirli kaidelere dayanan ve bu kaidelerin mevcut olduğu her yerde aynı şekilde tatbik edilen kıraat vecihleri, mahiyetleri itibarıyla usûl kavramının kapsamına girmektedir. Bu itibarla med, sıla, izhâr, idgâm ve imâle gibi, belirli şartların tahakkuku hâlinde tekrar eden uygulamalar, usûlî farklılıklar olarak nitelendirilmektedir.¹⁵ Bu farklılıklar, anlamı pekiştirme yahut vurgu katma¹⁶ dışında mânayı doğrudan değiştiren bir etki ortaya koymadığından çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

⁸ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “kre”, 1/128.

⁹ İbrâhîm b. Se’îd ed-Devserî, *Muhtasarü'l-‘ibârât li mu‘cemi mustalahâtü'l-kirâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1429/2008), 96.

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/199; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-mühkeme fi şerhi'l-Mukaddîmeti'l-Cezeriyye*, nşr. Râşid el-Halîlî (Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 1430/2009), 174; Devserî, *Muhtasarü'l-‘ibârât*, 96.

¹¹ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-‘İlmiyye, 1420/1999), 9; Abdülhalîm b. Muhammed el-Hâdî Gâbe, *el-Kirââtü'l-Kur’âniyye* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 24-26.

¹² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ‘an me‘âni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmâîl Şelebî (Mısır: Dâru'n-Nahda, ts.), 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/117-128.

¹³ Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mü‘cemü mekâyîsi'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “asl”, 1/109.

¹⁴ Ali Muhammed ed-Dabbâ‘, *el-İdâe fi beyâni usûli'l-kirâe*, thk. Abdurrahman er-Reyis (Beyrut: Dâru'l-Ğavsânî, 1445/2024), 42.

¹⁵ Muhammed ‘Abdu'l-‘Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-‘irfân fi ‘ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-‘Arabî, 1415/1995), 1/441 (hamişte zikredilen not); Devserî, *Muhtasarü'l-‘ibârât*, 1/27; Abdulkayyûm es-Sindî, *el-Medhal ilâ ‘ilmi'l-kirâât* (Cidde: Dâru Vakfî Edvâi’ş-Şâtibiyye, 1442/2021), 117; Ahmed b. Fâris es-Sellûm, *Ma‘rifetü ‘ulûmi'l-kirâât* (Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur’âni'l-Kerîm, 1442/2020), 2/144.

¹⁶ Necdet Çağıl, *Kur’ân Belâgatı ve Fonetik Yönünden Kıraatler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 372-458; Kaya, “İmkân ve Gereklik Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Meselesi”, 294-297; Yakup Uzun, “Kıraat İlminde Usûl ve Ferşin İstisnaları”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 9/1 (Nisan 2025), 81; İrfan Çakıcı, “Âsım ve Hasan-ı Basrî’ye Ait Ferşî Kıraatlerin Tahlil ve

2. Ferşî kıraat farklılıkları: Ferş (الفرش) kelimesi lügatte “sermek, yaymak, döşemek” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷ İstilahta ise ferşî kıraat farklılıkları, herhangi bir genel kaideye irca edilemeyen; Kur’ân’ın farklı yerlerinde kelime düzeyinde ortaya çıkan kıraat vecihlerini ifade eder. Bu tür farklılıklar çoğunlukla kelimenin kök yapısı, vezni, dizilişi, harekesi yahut i’râbı gibi unsurlarda tezahür etmekte olup, tamamı rivayet esasına dayalı okuyuşlardır. Bu itibarla ferşî farklılıklar, usûlî kaidelerde olduğu gibi her yerde geçerli ve mükerrer bir kurala bağlı olmayıp, her bir kelimenin rivayet edilen okuyuşuna göre belirlenen, kelime merkezli vecihlerdir. Bu kapsamda literatürde ferşî kıraat farklılıkları, usûlî farklılıkların mukabili olarak furû’î farklılıklar şeklinde de adlandırılmıştır.¹⁸ Bu münferit karakter, ferşî vecihlerin kıraatte mânaya etki edebilen nüansları ve lafza özgü telaffuz biçimlerini yansıtmaya imkân tanımakta; bu yönüyle ferşî farklılıklar, kıraat ile mânâ arasındaki ilişkinin müşahade edildiği temel alanı oluşturmaktadır. Bu bağlamda incelemenin konusunu teşkil eden Mü’min sûresi 26. âyetinde yer alan kıraat vecihleri; fiilin kök yapısı, hareke farklılıkları, kelime çeşitliliği ve i’râb bakımından ferşî kıraatler kapsamına dâhildir.

1.2. Resmü’l-Mushaf Kavramı ve Kıraatle İlişkisi

Resmü’l-mushaf (المصحف), Hz. Osman döneminde istinsah edilerek belli başlı İslâm merkezlerine gönderilen mushaflarda takip edilen yazı sistemini ifade eder. Hz. Osman’ın emriyle Zeyd b. Sâbit’in (öl. 45/665) başkanlığında oluşturulan heyet tarafından çoğaltılan bu mushaflarda benimsenen yazı tarzı, kendine özgü birtakım imlâ özellikleri ihtiva etmektedir. Kıraat literatüründe bu yazı sistemi için resm-i Osmânî, resm-i mushaf, resm-i hat, hatt-ı mushaf ve resm-i ıstılâhî gibi tabirler kullanılmaktadır.¹⁹ Kıraatlerin sıhhat şartları arasında yer alan “resme ihtimalen de olsa uygunluk” ilkesi, mushaf hattı ile kıraatler arasında tabîî ve zorunlu bir ilişki bulunduğunu göstermektedir. Bu ilişki, resm-i mushafın kıraatlerin kaynağı olduğu anlamına gelmemekle birlikte, Hz. Peygamber’den sahih ve muttasıl bir senetle nakledilen kıraat vecihlerinin yazı düzleminde nasıl karşılandığını ortaya koyan tarihî ve ilmî bir çerçeveye sunmaktadır.²⁰

Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushaf nüshaları, o dönemde bilinen sahih kıraat vecihlerini mümkün olduğunca kuşatacak bir yazım şekliyle istinsah edilmiştir. Bu sebeple bazı kelimeler, tek bir yazım biçimi içerisinde birden fazla okuyuşa imkân tanıyacak şekilde yazılmış; tek bir yazım şekliyle karşılanması mümkün olmayan bazı vecihler ise farklı mushaf nüshalarına dağıtılarak muhafaza edilmiştir. Mushaf yazımında genel olarak kıyasî (yazı-telaffuz uyumu) bir yol izlenmekle birlikte, bazı kelimelerde hazif-ziyade gibi ıstılâhî imlâ uygulamalarına da yer verilmiştir. Bu durum, resmü’l-mushafın sahih rivayetlerle sabit olan kıraat vecihlerini yazı düzleminde temsile imkân veren bir sistem olarak teşekkül ettiğini göstermektedir.²¹ Resmü’l-mushaf, kıraat vecihlerini yazıya

Değerlendirmesi”, *Mütefekkir* 12/24 (Aralık 2025), 498; Osman Bostan, “Kıraat İlminde Mânevî Med Olgusu: Osmanlı Kıraat Mesleklerindeki Uygulanışı ve en-Neşr Muharrirlerinden Yusuf Efendizâde el-Amâsî ile Mustafa el-İzmîrî’nin Bu Konudaki Görüşleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 26/1 (Mart 2026), 471-495.

¹⁷ Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. İbrahim et-Terzî (Kuvayt: Matbaatü Hukûmeti’l-Kuvayt, 1421/2000), “frş”, 17/299.

¹⁸ Ebü’l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahman Ebû Şâme, *İbrâzü’l-me‘ânî min Hırzi’l-emânî*, thk. İbrâhîm ‘Adve ‘Avad (Beyrut: Dâru’l-Küttübî’l-‘İlmiye, ts.), 319; Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 1/441 (hamişte zikredilen not); Dabbâ, *el-İdâe*, 42-43; Devserî, *Muhtasarü’l-‘ibârât*, 1/87; Sindî, *el-Medhal*, 117; Sellûm, *Ma‘rifetü ‘ulûmî’l-kirâât*, 2/145; Lokman Yılmaz, “el-Keşşâf’ta Hz. Peygamber’e Nispet Edilen Kıraatlerin Tahlili”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 114; Hasan Hüseyin Havuz, *İmâm-ı Âsım ve Âsım Kıraatı -Tayyibe Tariki Çerçevesinde Şu’be-Hafs Rivâyetleri-* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2025), 439.

¹⁹ Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/242; Hasan Sâlim ‘Avad Habşân, *et-Tevâtürü fi’l-kirââtî’l-Kur’âniyye vemâ üsîra havlehû min şübühât* (Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1434/2013), 279-280; Resul Akcan, *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 38-47; Naci Demirci, *Resm-i Osmânî Bağlamında 1309/1892 Tarihli Kayışzâde Hafız Osman Mushafı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 57-66.

²⁰ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ‘an me‘ânî’l-kirâât*, 51; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-11.

²¹ İbn Dürüsteveyh Ebû Muhammed Abdullah b. Ca’fer, *Kitâbü’l-Küttâb*, thk. Luvîs Şeyho (Beyrut: y.y., 1921), 11; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ‘an me‘ânî’l-kirâât*, 51-54; Ebü’l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs İbn Bâbeşâz, *Şerhu’l-Mukaddimeti’l-muhsibe*, thk. Hâlid Abdülkerîm (Kuvayt: el-Matbaatü’l-‘Asriyye, ts.), 434-443.

aktaran bu çerçevesiyle, kıraatle anlam arasındaki ilişkinin tespitinde dolaylı bir işleve sahiptir. Zira bir kıraat vechinin mâna boyutu, doğrudan okuyuşun kendisiyle ve bu okuyuşun dilsel yapısıyla ilişkilidir. Fiil kalıbı, i'râb durumu ve bağlam gibi unsurlar, kıraat vecihlerinin mânasının belirlenmesinde belirleyici rol oynamaktadır. Bu yönüyle resm ile kıraat arasındaki ilişkinin sağlıklı biçimde değerlendirilmesi, dilbilimsel tevcihin de tabîî zeminini oluşturmaktadır. Çalışmanın konusunu teşkil eden Mü'min sûresi 26. âyet, resmü'l-mushaf ile kıraat vecihleri arasındaki bu ilişkiyi temsil eden bir mahiyet arz etmektedir. Şöyle ki, âyette yer alan “يُظْهِرُ” lafzı, mushaflarda tek bir resimle kaydedilmiş olmakla birlikte hem lâzım (يُظْهِرُ) hem de müte'addî (يُظْهِرُ) vecihlere ihtimal vermektedir. Buna mukabil “يُظْهِرُ” lafzının başında yer alan ve vecih farklılığına sebep olan “و” bağlacı ile “أَوْ” edatının tek bir yazım şekliyle gösterilmesi mümkün olmadığından, bu farklılıkların çeşitli mushaf nüshalarına dağıtıldığı görülmektedir.²² Bu durum, resmü'l-mushafın bazı kıraat vecihlerini tek bir yazım formuyla karşılayabildiğini, bazı durumlarda ise bu vecih farklılıklarının yazıya da yansıdığını göstermektedir.

1.3. Tevcih Kavramı ve Kıraatlerin Tevcihi

Tevcih (التوجيه) kelimesi, lügatte “yöneltmek, bir şeyi belirli bir istikamete sevk etmek” anlamlarına gelmektedir.²³ Tevcih kavramının muhtevası gerek hüccetle alakalı eserlerde gerekse kıraat ilmine dair kaynaklarda farklı çerçeveler içerisinde ele alınmıştır. Nitekim literatürde tevcihle ilişkili olarak hüccet (الحجة), ihticâc (الاحتجاج) ve illet (العلة) gibi kavramlara da yer verildiği görülmektedir.²⁴ Bu terimlerin, müelliflerin tercih ve yöntemlerine bağlı olarak kimi zaman birbirinin yerine, kimi zaman ise farklı bağlamlarda kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu çerçevede kavramlar arasında kesin bir hiyerarşi kurmaktan ziyade, literatürdeki yerleşik kullanımlar birlikte değerlendirildiğinde tevcih (التوجيه), terim olarak bir kıraat vechinin senet, dil ilimleri (lûgat, sarf, nahiv ve belâgat), resmü'l-mushaf, siyâk-sibâk ve benzeri ilmi esaslar çerçevesinde açıklanmasını ifade eder.²⁵

Kıraatlerin tevcihi tek boyutlu bir açıklama faaliyeti olmayıp; isnâdî, dilsel, resmî ve bağlamsal unsurların birlikte işletildiği çok katmanlı bir yöntemdir. Bu yöntem, çalışmamızın inceleme konusu olan Mü'min sûresi 26. âyette yer alan kıraat vecihlerinin tevcihinde de takip edilebilmektedir. Nitekim âyetteki vecihlerin hangi kıraat imamlarından ve hangi rivayet yollarıyla nakledildiğinin tespiti, tevcihin isnâdî (rivayet) boyutunu oluşturmaktadır. Buna karşılık “يُظْهِرُ” ve “يُظْهِرُ” fiillerinin

²² Ebû Bekr İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, thk. Halef Hüseyin Sâlih el-Cubûrî (Riyad: Dâru Tefsîr, 1444/2023), 806; Ebû'l-'Abbâs el-Mehdevî, *Hicâü fî mesâhifi'l-emsâr*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Riyad: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1430), 101; Muhammed b. Yûsuf b. Mu'âz el-Cühenî, *Kitâbü'l-Bed' fî ma'rifeti mâ rusime fî mushafi Osmân b. 'Affân*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Dimaşk: Dâru'l-Çavânî, 1438/2017), 179; Dâni, *el-Mukni*, 587-588; Ebû Amr Osman b. Se'id ed-Dânî, *et-Tefsîr fî'l-kirâati's-seb'*, thk. Otto Pretzl (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1434/2013), 197; Alemüddîn es-Selhâvî, *el-Vesîle ilâ keşfi'l-'Akile*, thk. Mevlây Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003), 218-219; İbn Vesîk, *el-Câmi' limâ yühtâcü ileyhi min resmî'l-mushaf*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru 'Ammâr, 1429/2009), 136; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/365.

²³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgâfûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), “vch”, 6/2255; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “vch”, 13/558-560.

²⁴ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/101; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/3-5; Harîrî, *eş-Şifâ*, 1/91; Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 235-236; Ahmed Sa'd Muhammed, *et-Tevcihü'l-belâğî li'l-kirâati'l-Kur'âniyye* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1998), 23.

²⁵ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 1/101; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/3-5; Zerkeşî, *el-Burhân*, 235-236; Muhammed, *et-Tevcihü'l-belâğî*, 23; Şâkir Mahmûd Hüseyin, *es-Siyâku ve delâletühü fî tevcihi'l-kirâati'l-Kur'âniyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017), 131; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyetü'l-mütehassisa* (Mısır: el-Meclisü'l-E'lâ li's-Suûni'l-İslâmiyye, 1423/2002), 336-337; Mehmet Ünal, “Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-78; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 362-368; Osman Bostan, “Ferîş Kıraat Farklılıklarının Tevcihi ve Mânaya Delâleti: el-Bakara 2/245 (فَيُضَاعَفُ) ve el-A'râf 7/57 (بُشْرَى) Örneği”, *İslami İlimler Dergisi* 42 (Mart 2026), 116-117.

sülâsî-rubâî, mücerred-mezîd, lâzım-müte‘addî oluşu ile “الْفَسَاد” lafzının fâil yahut mef‘ûl konumunda değerlendirilmesi, kıraat vecihlerinin dilsel (sarfî-nahvî) tevcihini ortaya koymaktadır. Öte yandan, “أَوْ” edatı ile “و” bağlacının farklı mushaf nüshalarında yer alış biçimi, vecihlerin resmü’l-mushafa dayalı tevcihini teşkil ederken; “أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ” ile “أَنْ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ” ifadeleri arasındaki cümle içi münasebet ve nispet ihtimallerinin değerlendirilmesi ise tevcihin siyâk-sibâk (bağlamsal) boyutunu oluşturmaktadır.

1.4. Meâl Kavramı ve Kıraatle İlişkisi

Meâl (مَال) kelimesi, evl (أَوَّل) kökünden türemiş mimli mastardır. Klasik sözlüklerde bu kökün “rücû‘/geri dönmek”, “yönelmek” ve “bir şeyin varacağı son” gibi mânaları ifade ettiği belirtilmektedir.²⁶ Bunun yanında kökün “eksiltmek” mânasında kullanımı da zikredilmiş olup,²⁷ bu kullanımda bir şeyin aslı hâlinde bir miktar azaltılması kastedilmektedir. Bu çerçevede meâl, bir şeyin varacağı sonuç, ulaşacağı gaye ve akıbeti ifade eden bir kullanım taşımaktadır.

Terim olarak meâl, Kur’ân lafzının harfî karşılığını birebir aktarmayı hedefleyen bir tercümeden ziyade, mânanın başka bir dile mümkün olduğu ölçüde yansıtılmasını ifade eder.²⁸ Bu kullanımda esas olan, lafzın bütün özelliklerini aynen taşımak değil, metnin murad ettiği mânayı aktarabilmektir. Kur’ân’da yer alan çok anlamlılık, i‘râb ihtimalleri ve lafzî yapı farklılıkları, tercüme sürecinde belirli tercihler yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu sebeple meâl, yalnızca dilsel bir aktarım değil, aynı zamanda mânaya dair bir tercih ve yönelişi de içermektedir. Bu çerçevede Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1878-1942), meâl kelimesini te’vîl ile irtibatlandırarak onun evl kökünden türeyen mimli mastar olduğunu belirtir. Kelimenin bir şeyin varacağı gaye mânasını ifade edebileceğini, aynı zamanda ism-i mekân olarak te’vîlden elde edilen neticeyi de karşılayabileceğini dile getirir. Bununla birlikte kelimenin “eksiltmek” mânasına da işaret ederek, bir sözün mânasının her yönüyle değil, ondan elde edilebildiği ölçüde ve bir miktar noksanıyla aktarılmasına meâl denildiğini ifade eder. Bu sebeple Elmalılı’nın, kendi eserinde “meâl” ıstılahını bu sınırlılık çerçevesinde tercih ettiği anlaşılmaktadır.²⁹

Kıraat vecihleri, Kur’ân lafızlarının farklı okuyuşları üzerinden mânada çeşitli ihtimaller ortaya koymaktadır. Fiilin lâzım veya müte‘addî oluşu, i‘râb farklılığı ve atıf edatlarının değişmesi, bu ihtimallerin başlıca unsurları arasında yer alır. Meâl çalışmaları ise bu vecihler arasından belirli bir okuyuşu esas alarak mânayı aktarmaktadır. Bu sebeple meâllerde görülen farklılıklar yalnızca tercüme üslûbundan değil, aynı zamanda tercih edilen kıraat vechinden kaynaklanmaktadır. Mü’min sûresi 26. âyet bu ilişkinin izlenebildiği örneklerden birini teşkil etmektedir. Âyette yer alan “أَنْ يُبَدِّلَ” ile “أَنْ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ” ifadeleri arasındaki münasebet, atıf edatının “و” veya “أَوْ” şeklinde okunmasına göre farklı şekilde kurulmaktadır. “و” kıraatinde iki fiil birlikte değerlendirilirken, “أَوْ” kıraatinde ihtimal ve alternatif anlamı öne çıkmaktadır. Benzer şekilde “يُظْهَرُ” ve “يُظْهَرُ” vecihleri, fiilin lâzım veya müte‘addî oluşuna bağlı olarak fâil–mef‘ûl ilişkisini değiştirmekte; bu da fesâdın kendiliğinden ortaya çıkan bir sonuç olarak mı yoksa belirli bir fâile nispet edilen bir fiil olarak mı anlaşılabileceğini doğrudan etkilemektedir.³⁰ Dolayısıyla meâl tercihi, kıraat vechinin ve buna bağlı

²⁶ İbn Fâris, *Mekâyisü’l-lüğa*, “evl”, 1/158-162; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “evl”, 11/32.

²⁷ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okânûsü’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), “evl”, 5/4336.

²⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 1/22; Mustafa Öztürk, “Meâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), Ek-2/205.

²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/22; Muhammed Abay, “Türkçedeki Kur’an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (Eylül 2012), 251-252; Sadrettin Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (Haziran 2015), 313-319.

³⁰ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/7; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000), 21/374-375; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/371;

dilsel tevcîhin nasıl benimsendiğiyle doğrudan irtibatlıdır. Bu kapsamda âyetteki kıraat vecihlerinin meâllere yansması, çalışmanın bir sonraki bölümünde ele alınacaktır.

2. Mü'min Sûresi 26. Âyetteki Vecihlerin Mushaf Hattı ve Dilbilimsel Açından Tevcîhi ve Mânaya Delâleti

Bu bölümde Mü'min sûresi 26. âyette yer alan kıraat vecihleri, önce mushaf hattı ve dilsel (sarfî-nahvî) veriler ışığında tevcîh edilecek, ardından bu vecihlerin mânaya delâleti karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Böylece yazı-kıraat ilişkisi ile bu ilişkinin meâl tercihlerine yansıyan anlam boyutları birlikte değerlendirilecektir. Çalışmaya konu edilen âyetin metni şöyledir:

وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ

“Firavun, ‘Birakin beni de şu Mûsâ’yı öldüreyim! Tanrısına yalvarsın bakalım (kurtulabilecek mi)! Çünkü onun, dininizi değiştirmesinden yahut yeryüzünde fesat çıkarmasından korkuyorum’ dedi.”³¹

2.1. Âyetteki Kıraat Vecihlerinin Tevcîhi

Burada üzerinde durulacak vecihler, mânada değişiklik veya genişleme meydana getiren ferşî kıraat vecihleri olup; anlamı pekiştirme yahut vurgu katma dışında mânâ üzerinde belirleyici bir etkisi bulunmayan usûlî kıraat farklılıkları ise inceleme kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu çerçevede Mü'min sûresi 26. âyette vecihler açısından ele alınacak ifade, “أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ” kısmıdır.

2.1.1. Vecihlerin Mushaf Hattı Açısından Tevcîhi

Âyette yer alan “أَوْ أَنْ يُظْهِرَ” terkinin, Hz. Osman döneminde istinsah edilerek merkezî İslâm beldelerine gönderilen mushaflarda iki farklı yazım biçimiyle kaydedildiği rivayet edilmektedir. Ebû'l-Abbâs el-Mehdevî (öl. 440/1048), Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053), İbn Necâh (öl. 496/1103) ve İbn Vesîk'in (öl. 654/1256) aktardığına göre, Kûfe ehlinin mushafında bu kısım, vâv (و) harfinden önce hemze (إ) ziyadesiyle “أَوْ” şeklinde (أَوْ أَنْ يُظْهِرَ); diğer mushaflarda ise hemze bulunmaksızın yalnızca “و” ile (وَأَنْ يُظْهِرَ) yazılmıştır.³² İbn Ebî Dâvûd (öl. 316/929) ise Şam ve Hicaz ehlinin mushaflarında “أَوْ أَنْ يُظْهِرَ”, Basra ve Kûfe ehlinin mushaflarında “وَأَنْ يُظْهِرَ” yazımının bulunduğunu nakletmektedir.³³ İbn Ebî Dâvûd'un, Basra mushafını da “أَوْ أَنْ يُظْهِرَ” grubuna dâhil eden nakli, literatürde geçen “Ehlü'l-İrâk” nispetinin kullanımına bağlı kapsam meselesine işaret eden açıklamalarla birlikte değerlendirilmiştir. Bu nispetin zaman zaman Kûfe'yi tek başına değil, Kûfe'yle birlikte Basra'yı da içine alacak biçimde kullanılabilmesi, rivayetlerin aktarımında şehir nispetlerinin yer yer genişlemesine yol açtığı ifade edilmiştir.³⁴ İbn Ebî Dâvûd'un, Basra mushafında “أَوْ” şeklinde yazılı olduğu yönündeki nakli de bu kapsamda anlaşılmalıdır. Burada belirleyici olan husus, Mü'min sûresi 26. âyette yer alan ve tek bir yazımla gösterilmesi mümkün olmayan “أَوْ/و” vecihlerinin, erken mushaf geleneğinde farklı nüshalara dağıtılmış olmasıdır.

İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 313-314; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 629-630; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/243; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1123-1124; Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1986), 4/161; Cemaluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 4/35; Harîrî, *eş-Şifâ*, 2/1095-1096.

³¹ el-Mü'min 40/26.

³² İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 806; Mehdevî, *Hicâû fî mesâhifi'l-emsâr*, 101; Cühenî, *Kitâbü'l-Bedî'*, 179; Dânî, *el-Mukni'*, 587-588; Dânî, *et-Tefsîr*, 197; Sehâvî, *el-Vesîle*, 218-219; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 136; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/365.

³³ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/247-248, 274.

³⁴ Dânî, *el-Mukni'*, 598 (Muhakkikin hâşiyesi); İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 274 (Muhakkikin hâşiyesi); İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 136.

2.1.2. Vecihlerin Dilsel (Sarfî-Nahvî) Açısından Tevcîhi

Âyette yer alan “أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ” terki bindeki vecihler sarfî açıdan incelendiğinde, “ظهر” fiilinin iki farklı yapı ve anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki fiilin sülâsî mücerred ve lâzım; ikincisi ise sülâsî mezîd (rubâî) ve müte‘addî yapıda kullanılmasıdır. Fiilin sülâsî mücerred yapıda okunması hâlinde “يُظْهِرُ-ظَهَرَ” (ortaya çıkmak) kalıbı esas alınmakta ve lâzım bir kullanım söz konusu olmaktadır. Buna karşılık fiilin sülâsî mezîd (rubâî) yapıda okunması durumunda “يُظْهِرُ-أَظْهَرَ” (ortaya çıkarmak) kalıbı devreye girmekte ve fiil müte‘addî bir anlam kazanmaktadır. Fiilin lâzım olarak okunması hâlinde “يُظْهِرُ” fiilinin fâili “الْفَسَادُ” olmakta; bu durumda anlam, fesâdın yeryüzünde kendiliğinden ortaya çıkması ve yayılması şekline dönüşmektedir (أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ). Buna karşılık fiilin müte‘addî kalıpta (يُظْهِرُ) okunması durumunda, nahiv bakımından fâil konumunda Hz. Mûsâ (a.s.) yer almakta; “الْفَسَادُ” kelimesi ise fiilin açık mef‘ûlû olarak mansûb kabul edilmektedir. Bu sarfî ve nahvî yapı dikkate alındığında âyet, fesâdın yeryüzünde Hz. Mûsâ tarafından ortaya çıkarıldığı yönünde bir anlam ifade etmektedir (أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ). Buna bağlı olarak “الْفَسَادُ” kelimesi, lâzım okuyuşta merfû ve fâil, müte‘addî okuyuşta ise mansûb ve mef‘ûl konumunda yer almakta; bu i‘râb farklılığı âyetin anlam merkezinde belirgin bir yön değişikliği meydana getirmektedir.³⁵

2.1.3. Vecihlerin İsnat Açısından Tevcîhi (Kıraat İmam ve Râvilerine Göre Dağılımı)

Âyette yer alan “أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ” terki bine dair kıraat vecihleri, kıraat imamı ve râvileri itibarıyla değerlendirildiğinde, söz konusu okuyuşların dört temel vecih halinde nakledildiği görülmektedir.

Tablo 1: Vecihlerin Kıraat İmam ve Râvilerine Göre Dağılımı

Vecih No	Kıraat İmamı/Râvisi	Fâil-Mef‘ûl	Fiil Kalıbı/Lâzım-Müte‘addî	Bağlaç-Edat
1. Vecih	Nâfi‘, Ebû Ca‘fer, Ebû Amr	الْفَسَادُ	أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ	وَ
2. Vecih	Hafs, Ya‘kûb	الْفَسَادُ	أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ	أَوْ
3. Vecih	İbn Kesîr, İbn Âmir	الْفَسَادُ	أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ	وَ
4. Vecih	Ebû Bekir Şu‘be, Hamza, Kisâî, Halefû'l-Âşir	الْفَسَادُ	أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ	أَوْ

Birinci vecih, “وَأَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ” şeklindeki okuyuş olup Medine imamlarından Nâfi‘ (öl. 169/785) ve Ebû Ca‘fer (öl. 130/748) ile Basra imamı Ebû Amr’dan (öl. 154/771) rivayet edilmiştir.

İkinci vecih, “أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ” şeklinde olup Âsım’ın (öl. 127/745) ikinci râvisi Hafs (öl. 180/796) ile dokuzuncu kıraat imamı Ya‘kûb’dan (öl. 205/820) nakledilmiştir.

Üçüncü vecih, “وَأَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ” şeklinde olup İbn Kesîr (öl. 120/738) ve İbn Âmir’e (öl. 118/738) nispet edilmiştir.

³⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur‘ân*, 3/7; Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, 21/374-375; Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, 4/371; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce*, 313-314; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 629-630; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/243; İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, 3/1123-1124; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/161; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/35; Harîrî, *eş-Şifâ*, 2/1095-1096.

Dördüncü vecih ise “أَوْ أَنْ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ” şeklindeki okuyuş olup Âsım’ın birinci râvisi Ebû Bekir Şu‘be (öl. 193/809) ile kıraat imamlarından Hamza (öl. 156/772), Kisâî (öl. 189/805) ve Halefû’l-‘Âşir’e (öl. 229/843) dayandırılmıştır.³⁶

Bu dağılım, Mü’mîn sûresi 26. âyetteki kıraat vecihlerinin yalnızca dilsel tercihlere değil, aynı zamanda kıraat imamlarının mensup oldukları rivayet havzalarına göre de çeşitlilik arz ettiğini göstermektedir. Bu durum, vecihlerin tevcihinde isnat boyutunun, mushaf hattı ve dilsel yapıyla birlikte değerlendirilmesi gereken temel unsurlardan biri olduğunu ortaya koymaktadır.

2.2. Vecihlerin Mânaya Delâleti

Bu âyette geçen dinin değiştirilmesi (تبدیل الدين), muhatapların üzerinde bulundukları inanç düzeninin dönüştürülmesini ifade etmektedir. Zira söz konusu toplum, Allah’a ibadet ettiklerini iddia etmekle birlikte putlara da tapmaktaydı. Bu husus, “وَيَذَرُكَ”³⁷ ifadesinden de anlaşılmaktadır. Yeryüzündeki fesâd (الفساد في الأرض) ise insanların birbirinden yüz çevirmesi, aralarının açılması ve düşmanlığa sürüklenmesi; bunun sonucu olarak güvenliğin ortadan kalkması, ziraat ve geçim yollarının aksamaması ve insanların helâke sürüklenmesi şeklinde tezahür eden toplumsal bir çözölmeyi ifade eder. Bu çerçevede Firavun’un korkusu, dinî değişimin yanı sıra buna bağlı olarak ortaya çıkabilecek toplumsal ve siyasî bozulmalara yöneliktir.³⁸ Bu ön açıklamanın ardından, dört vechin mânaya yansıma biçimleri ele alınacaktır.

2.2.1. Birinci Vecih (وَأَنْ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ)

Nâfi‘, Ebû Ca‘fer ve Ebû Amr’dan rivayet edilen “إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ وَأَنْ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ” şeklindeki bu vecihte, atıf harfi olarak “و” kullanılmıştır. Bu tercih, dinin değiştirilmesi (تبدیل الدين) ile yeryüzünde fesâdın ortaya çıkarılması (إظهار الفساد) fiillerinin birlikte ve eş zamanlı olarak gerçekleştiğini ifade eden bir anlam örgüsü kurmaktadır. Nitekim İbn Hâleveyh’in (öl. 370/980) de belirttiği üzere, bu vecihte “و” harfinin tercih edilmesi, iki fiilin tek bir söylem içerisinde cem edilmesine yöneliktir.³⁹ Zeccâc (öl. 311/923), bu okuyuşu “dinin değiştirilmesiyle eş zamanlı olarak fesâdın ortaya çıkması” şeklinde açıklamış;⁴⁰ Yezîdî (öl. 202/817) de Ebû Amr’dan naklen, Firavun’un korkusunun bu iki durumdan yalnızca birine değil, ikisinin birlikte gerçekleşmesine yönelik olduğunu ifade etmiştir.⁴¹ Bu yönüyle Firavun’un söylemi, ihtimale değil, eş zamanlı bir tehdide odaklanmaktadır.

Bu vecihte “يُظْهَرُ” fiili, rubâ’î kalıptaki “أُظْهَرُ”dan türemiş müte‘addî bir fiil olarak okunmuştur. Buna bağlı olarak nahvî tahlilde fiilin fâili olarak takdir edilen gizli zamir (هو), Hz. Mûsâ’ya (a.s.) râci kabul edilmiş; “الْفَسَادُ” kelimesi ise fiilin açık mef’ûlü konumunda değerlendirilmiştir. Bu yapı, fesâdın kendiliğinden ortaya çıkan bir toplumsal sonuç olarak değil, doğrudan Hz. Mûsâ’ya nispet edilen bir fiil olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Mekki b. Ebî Tâlib’in (öl. 437/1045) de işaret ettiği üzere, dinin değiştirilmesi fiilinin Hz. Mûsâ’ya nispet edildiği bir bağlamda, fesâdın izhârının da aynı fâile izafe edilmesi, iki fiil arasında anlam bütünlüğü ve söylem paralelligi kurmaktadır. Bu çerçevede söz konusu vecih, sarfî yapı (müte‘addî fiil),

³⁶ İbn Mucâhid, *es-Seb‘a*, 806-807; Dâni, *et-Teyâsîr*, 197; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/365; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İhâfû fîdalâi’l-beşer fi’l-kirâati’l-erba‘ate ‘aşer*, thk. Enes Mehera (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1427/2006), 485.

³⁷ el-A‘râf 7/127.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/161; Harîrî, *eş-Şifâ*, 2/1095.

³⁹ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 313-314.

⁴⁰ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 4/371.

⁴¹ Harîrî, *eş-Şifâ*, 2/1095-1096.

nahvî i'râb (fâil-mef'ûl ilişkisi) ve söylem mantığı bakımından (siyâk-sibâk) tutarlı ve bütünlüklü bir anlam örgüsü ortaya koymaktadır.⁴²

Bu okuyuşta Firavun'un korkusu, Hz. Mûsâ'nın hem dinin değiştirilmesini hem de yeryüzünde fesâdın ortaya çıkarılmasını bizzat gerçekleştiren fâil olarak tasavvur edilmesine dayanmaktadır. Dolayısıyla Firavun'un söylemi, anlamın merkezine Hz. Mûsâ'yı yerleştiren ve fesâdı ona nispet eden açık bir itham dili içermektedir. Bu çerçevede söz konusu vecihte âyetin anlamı şu şekilde ifade edilebilir: “Şüphesiz ben, onun dininizi değiştirmesinden ve yeryüzünde fesâd çıkarmasından korkuyorum.”

2.2.2. İkinci Vecih (أَوْ أَنَّ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ)

Hafs ve Ya'kûb tarafından okunan bu vecihte, atıf unsuru olarak “و” edatının tercih edilmiş olması, Firavun'un korkusunun dinin değiştirilmesi (تبدیل الدین) ile yeryüzünde fesâdın izhârı (إظهار الفساد) arasında ihtimale dayalı bir anlam ilişkisi çerçevesinde kurulduğunu göstermektedir. Bu kullanımda “و” edatı, iki fiilden yalnızca birinin gerçekleşmesini ifade edebileceği gibi, bağlama göre aynı mahiyette algılanan bir bozulmanın farklı tezahürlerini kapsayan daha geniş bir anlam işlevi de üstlenmektedir. Nitekim kıraat ve tevcîh literatüründe bu husus farklı yönleriyle temellendirilmiştir. İbn Hâleveyh, “و” edatının Arapçada şüphe, ibâha, tahyîr ve iki durumdan birine delalet etme gibi çeşitli mânalara gelebileceğini belirterek, bu vecihte edatın iki ihtimalden birine yönelen bir anlam taşıdığını ifade etmektedir.⁴³ İbn Zencele ise Firavun'un sözlerini, “ya dinin tamamen ortadan kaldırılması ya da din içinde fesâdın meydana getirilmesi” şeklinde iki alternatifli bir korku söylemi olarak değerlendirmekte ve Firavun'un, tevhid çağrısını fesâd olarak nitelendirdiğini vurgulamaktadır.⁴⁴ Bu bağlamda Firavun'un korkusu, iki fiilin birlikte gerçekleşmesinden ziyade, bunlardan herhangi biriyle ortaya çıkabilecek bir bozulmaya yöneliktir. Buna karşılık İbn Ebî Meryem, “و” edatının bağlama göre “و” anlamına kayabileceğini ve bu durumda iki fiilin aynı kategori içerisinde birlikte değerlendirilmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Edatın ibâha anlamında kullanılması hâlinde de anlam değişmemekte; dinin değiştirilmesi ile fesâdın izhârı, tek bir bozulma türünün farklı görünüşleri olarak tasavvur edilmektedir.⁴⁵ Ebû Ali el-Fârisî de bu yaklaşımı destekleyerek, “و” ifadesinin, Arapçada “كُلُّ خَبْرٍ أَوْ تَمَرٍّ/ekmek ye veya hurma ye” örneğinde olduğu gibi, belirli bir fiili değil, aynı mahiyette algılanan fiillerden herhangi birinin gerçekleşmesini ifade ettiğini belirtmektedir.⁴⁶

İkinci vecihte fiil yapısı bakımından birinci vecihle paralellik korunmaktadır. Nitekim burada da fiil, rubâ'î kalıptaki “يُظْهَرُ”dan türemiş müte'addî bir fiil olan “يُظْهَرُ” şeklinde okunmuştur. Buna bağlı olarak fesâd, kendiliğinden ortaya çıkan bir olgu olarak değil, Firavun'un söyleminde Hz. Mûsâ'ya izafe edilen bir fiil olarak tasavvur edilmektedir. Ancak bu vecihte, birincisinde olduğu gibi iki fiilin eş zamanlı gerçekleşmesi vurgulanmamakta; anlam, aynı türden bir bozulmanın farklı ihtimallerle ortaya çıkması ekseninde kurulmaktadır. Bu çerçevede ikinci vecihte Firavun'un korkusu, Hz. Mûsâ'nın dinin değiştirilmesi ve fesâdın izhârı fiillerini aynı anda gerçekleştirmesinden ziyade, bu fiillerden herhangi biriyle ortaya çıkabilecek tek bir bozulma türüne yöneliktir. Böylece Firavun'un söylemi, Hz. Mûsâ'yı anlamın merkezinde tutmaya devam etmekle birlikte, korkunun yönünü bu fiillerin birlikte gerçekleşmesinden ziyade bunlardan herhangi birinin meydana gelmesi ihtimaline çeviren farklı bir anlam örgüsü ortaya koymaktadır.⁴⁷ Bu açıklamalar çerçevesinde söz konusu vecihte âyetin anlamı şu şekilde ifade edilebilir: “Şüphesiz ben, onun dininizi değiştirmesinden veya yeryüzünde fesâd çıkarmasından korkuyorum.”

⁴² İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 313-314; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 629-630; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/243; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1122-1123; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/161; Harîrî, *eş-Şifâ*, 2/1095-1096.

⁴³ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 313-314.

⁴⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/371; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 629-630.

⁴⁵ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1123.

⁴⁶ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/273-274.

⁴⁷ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 313-314; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 629-630; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/243; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/272-273; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1123; Harîrî, *eş-Şifâ*, 2/1095-1096.

2.2.3. Üçüncü Vecih (وَأَنْ يَّظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ)

İbn Kesîr ve İbn Âmir'e nispet edilen bu vecihte fiil, “يُظْهَرُ” şeklinde lâzım olarak okunmuş; buna bağlı olarak “الْفَسَادُ” kelimesi merfû kabul edilerek fiilin fâili konumuna yerleştirilmiştir. Bu okuyuşta fesâd, Hz. Mûsâ'ya izafe edilen müte'addî bir fiilin mef'ûlü olarak değil; dinin değiştirilmesine eşlik eden ve onunla eş zamanlı ortaya çıkan bir olgu olarak tasavvur edilmektedir. Bu anlam örgüsünün kurulmasında, âyette atıf unsuru olarak “و” harfinin tercih edilmesi belirleyici bir rol oynamaktadır.⁴⁸

Klasik tevcîh literatüründe vurgulandığı üzere “و” atıf harfi, bu bağlamda iki fiilin birlikte ve eş zamanlı gerçekleşmesini ifade eden bir cem anlamı taşımaktadır. Buna göre dinin değiştirilmesi (تَبْدِيلُ الدِّينِ) ile yeryüzünde fesâdın ortaya çıkması (ظُهُورُ الْفَسَادِ) arasında bir ihtimal veya tercih ilişkisi değil, doğrudan ve zorunlu bir bağ kurulmuştur. Nitekim Mekki b. Ebî Tâlib, ikinci cümlelerin birinci cümlelerin anlamına hamledildiğini belirterek, dinin değiştirilmesi vuku bulduğunda fesâdın da tabîî bir netice olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁴⁹ Ebû Ali el-Fârisî de benzer şekilde, “وَأَنْ يَّظْهَرَ” terkinin, dinî düzenin bozulmasıyla birlikte fesâdın ardışık değil, eş zamanlı olarak zuhûr ettiğini vurgulamaktadır.⁵⁰ Bu nedenle söz konusu vecihte fesâd, Hz. Mûsâ'ya doğrudan isnat edilen bir fiil olarak sunulmayıp; dinî düzenin dönüştürülmesiyle aynı anda ortaya çıkan bir sonuç olarak konumlandırılmaktadır. İbn Hâleveyh, İbn Zencele ve İbn Ebî Meryem de fesâdın fâil yapılmasını, dinin değiştirilmesiyle birlikte ortaya çıkan bu zorunlu sonucun, nahvî düzlemde müstakil biçimde ifade edilmesi olarak temellendirmişlerdir.⁵¹

Tefsir literatüründe de bu anlam çerçevesinin korunduğu görülmektedir. Zemahşerî, bu vecihte fesâdı, dinî düzenin bozulmasına eşlik eden toplumsal ve siyasî çözülme olarak değerlendirmiş; güvenliğin ortadan kalkması, fitne ve kargaşanın yayılması gibi sonuçların, dinin değiştirilmesiyle eş zamanlı biçimde zuhûr ettiğini belirtmiştir.⁵² Böylece bu vecihte fesâd, dinin değiştirilmesinden ayrı bir ihtimal olarak değil, onunla eş zamanlı gerçekleşen bir olgu olarak sunulmuştur. Bu yönüyle üçüncü vecihte kurulan anlam örgüsü, “و” atfının sağladığı cem ve eş zamanlılık ilkesi üzerine inşa edilmiştir. Birinci vecihte Hz. Mûsâ'ya yöneltilen doğrudan itham dili burada yumuşamakla birlikte, dördüncü vecihte “وَأَنْ يَّظْهَرَ” edatının açtığı ihtimal ve tahyîr alanından farklı olarak, dinin değiştirilmesi ile fesâdın ortaya çıkışı arasında kopmaz bir bağ tesis edilmektedir. Bu açıklamalar çerçevesinde üçüncü vecihte âyetin anlamı şu şekilde ifade edilebilir: “Şüphesiz ben, onun dininizi değiştirmesinden ve (bunun sonucunda) yeryüzünde fesâdın ortaya çıkmasından korkuyorum.”

2.2.4. Dördüncü Vecih (أَوْ أَنْ يَّظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ)

Âsım'ın birinci râvisi Ebû Bekir Şu'be ile kıraat imamlarından Hamza, Kisâî ve Halefî'l-Âşîr'den rivayet edilen bu vecihte fiil, üçüncü vecihte olduğu gibi “يُظْهَرُ” şeklinde lâzım olarak okunmuştur. Buna bağlı olarak “الْفَسَادُ” kelimesi merfû kabul edilerek fiilin fâili konumuna yerleştirilmiştir.⁵³ Bu bakımdan fesâdın i'râbı, fâil olarak konumlandırılması ve Hz. Mûsâ'ya doğrudan izafe edilmemesi hususunda üçüncü vecihle aynı dilsel zemin korunmaktadır. Dolayısıyla bu vecihte de fesâd, Hz. Mûsâ'nın bizzat icra ettiği bir fiilin sonucu değil; dinî düzenin bozulmasıyla bağlantılı olarak kendiliğinden zuhûr eden bir olgu şeklinde tasavvur edilmektedir. Ancak bu vecihte anlam örgüsünü belirleyen temel fark, atıf harfi olarak “و” yerine “وَأَنْ يَّظْهَرَ” edatının tercih edilmiş olmasıdır. Zira üçüncü vecihte “و” atfı sayesinde dinin değiştirilmesi ile fesâdın ortaya çıkışı arasında cem ve eş zamanlılık ilişkisi kurulurken, bu vecihte “وَأَنْ يَّظْهَرَ” edatının kullanılmasıyla söylem ihtimal, beklenti ve şart eksenli bir yapıya bürünmektedir. Bu kullanım, fesâdı dinin değiştirilmesine

⁴⁸ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1123-1124; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/243.

⁴⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/243.

⁵⁰ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/273.

⁵¹ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 313-314; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 630; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1124.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/161.

⁵³ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1123-1124; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/243.

zorunlu olarak eşlik eden bir sonuç olmaktan çıkarak, bu fiilden sonra ortaya çıkması muhtemel bir netice konumuna taşımaktadır. Klasik tevcih literatüründe “ؤ” edatının bu bağlamda tahyîr ve ibâha anlamlarıyla açıklanabileceği ifade edilmiştir.⁵⁴ Bu çerçevede Firavun’un korkusu, iki fiilin birlikte ve kaçınılmaz biçimde gerçekleşmesine değil; dinin değiştirilmesi yahut bunun ardından fesâdın zuhûru şeklinde tezahür edebilecek aynı türden bir bozulma ihtimaline yöneliktir. İbn Hâleveyh, Ebû Ali el-Fârîsî, İbn Zencele, Mekki b. Ebî Tâlib ve İbn Ebî Meryem gibi hüccetü’l-kırâât âlimlerinin değerlendirmeleri, bu okuyuşta fesâdın zorunlu bir netice olarak değil, olası bir sonuç olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Böylece “ؤ” edatı, söylemde kesinlik yerine ihtimali öne çıkaran belirleyici bir işlev üstlenmektedir.⁵⁵

Tefsir eserlerinde de aynı mâna çerçevesinin sürdürüldüğü görülmektedir. Nitekim Zemahşerî, bu vecihte fesâdı dinî düzenin bozulmasının ardından ortaya çıkabilecek toplumsal ve siyasal çözülme ihtimali olarak ele almış; güvenliğin zedelenmesi, fitne ve kargaşanın yayılması gibi olguları bu fesâdın muhtemel tezahürleri arasında zikretmiştir.⁵⁶ Bu yaklaşım, üçüncü vecihte “و” atfıyla kurulan sıkı ve eşzamanlı ilişkinin, bu vecihte ihtimal ve beklenti alanına bırakıldığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle dördüncü vecih, fesâdı dinin değiştirilmesine bağlı kesin bir netice olarak değil; bu fiilin ardından ortaya çıkması beklenen olası bir sonuç şeklinde sunan daha temkinli bir söylem ortaya koymaktadır. Buna göre Firavun’un korkusu, birinci ve ikinci vecihlerdeki gibi Hz. Mûsâ’yı doğrudan fâil konumuna yerleştiren itham merkezli bir söyleme dayanmadığı gibi, üçüncü vecihteki “cem ve eş zamanlılık” vurgusuyla fesâdı zorunlu bir neticeye dönüştüren kesinlik çizgisinde de değildir; bilakis, “ؤ” edatının açtığı ihtimal alanında, beklenen/muhtemel sonuçlara yönelen ihtiyatlı bir çerçeve arz etmektedir. Bu açıklamalar çerçevesinde söz konusu vecihte âyetin anlamı şu şekilde ifade edilebilir: “Şüphesiz ben, onun dininizi değiştirmesinden ya da (bunun ardından) yeryüzünde fesâdın ortaya çıkmasından korkuyorum.”

Yukarıda ele alınan dört vecih birlikte değerlendirildiğinde, Mü’min sûresi 26. âyetteki kıraat farklılıklarının mushaf hattı ve dilsel yapı ile doğrudan ilişkili çok yönlü bir mâna örgüsü ortaya koyduğu görülmektedir. Atıf harfi olarak “و” veya “ؤ” edatının tercih edilmesi, dinin değiştirilmesi (تبدیل الدین) ile fesâdın ortaya çıkışı (إظهار/ظهور الفساد) arasındaki ilişkinin kimi vecihlerde cem ve eş zamanlılık, kimi vecihlerde ise ihtimal ve te’hîr ekseninde kurulmasına yol açmaktadır. Buna ilaveten fiilin müte’addî (يُظْهِرُ) yahut lâzım (يُظْهِرُ) olarak okunması, fesâdın Hz. Mûsâ’ya doğrudan nispet edilip edilmemesi bakımından anlam merkezini belirgin biçimde etkilemektedir. Müte’addî okuyuşlarda fesâd, Firavun’un söyleminde Hz. Mûsâ’nın bizzat icra ettiği bir fiil olarak sunulurken; lâzım okuyuşlarda fesâd, dinî düzenin bozulmasıyla bağlantılı olarak kendiliğinden ortaya çıkan toplumsal bir sonuç şeklinde tasavvur edilmektedir. Bu çerçevede birinci ve ikinci vecihlerde, söylemin merkezine Hz. Mûsâ’yı yerleştiren ve fesâdı ona nispet eden fâil-merkezli ve itham ağırlıklı bir söylem öne çıkmaktadır. Buna karşılık üçüncü ve dördüncü vecihlerde fesâd, dinin değiştirilmesine eşlik eden veya onu takip etmesi muhtemel bir netice olarak ele alınmakta; böylece söylem sonuç ve ihtimal merkezli, daha temkinli bir yapıya bürünmektedir. Mushaf hattında bazı bölge mushaflarında “ؤ” edatının elifli, bazılarında ise “و” şeklinde yazılması da bu vecih çeşitliliğinin, yazı-kıraat ilişkisi açısından nasıl temellendirildiğini göstermektedir. Bu tablo, kıraat vecihlerinin yalnızca lafzî farklılıklar olarak değerlendirilmesinin yeterli olmadığını; bilakis mânânın yorumlanma biçimini doğrudan etkileyen temel unsurlar arasında yer aldığını göstermektedir.

2.3. Vecihlerin Meâllere Yansıması

Bu başlıkta, Mü’min sûresi 26. âyette tespit edilen kıraat vecihlerinin, Türkiye’de kaleme alınan Kur’ân meâllerine hangi ölçüde ve hangi vecihler esas alınarak yansıtıldığı incelenecektir. İnceleme, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından günümüze kadar yayımlanmış meâller arasından seçilen örnekler üzerinden yürütülerek, farklı dönemlerdeki tercüme tercihleri ile söz konusu vecihler arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılacaktır.

⁵⁴ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 629.

⁵⁵ İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 313-314; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 629-630; Ebû Ali el-Fârîsî, *el-Hücce*, 4/272-273; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/243; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1123; Harîrî, *eş-Şifâ*, 2/1095-1096.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/161.

Âyetin incelemeye esas alınan kısmı “إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ” olup, bu ifadenin meâllere yansımaları şu şekildedir:

1. Elmalılı Hamdi Yazır: “... Zira ben onun dininizi değiştirmesinden ve yahut arzda bir fesad çıkarılmasından korkuyorum.”⁵⁷
2. İsmail Hakkı İzmirli: “... Çünkü ben onun dininizi değiştireceğinden veya Mısır toprağında fesat çıkarılmasından korkuyorum.”⁵⁸
3. Hasan Basri Çantay: “... Çünkü ben onun, dininizi değiştireceğinden, yahut yer(yüzün)de fesad çıkarılmasından korkuyorum.”⁵⁹
4. Ömer Nasuhi Bilmen: “... Şüphe yok ki, sizin dininizi tebdil edeceğinden veya yeryüzünde bir fesad çıkarılmasından korkarım.”⁶⁰
5. Ahmed Davudoğlu: “... ‘Çünkü ben, onun, dininizi değiştirmesinden yahut yeryüzünde fesadı çıkarılmasından korkuyorum!’ dedi.”⁶¹
6. Süleyman Ateş: “... Çünkü ben onun, dininizi değiştireceğinden yahut yeryüzünde fesad çıkarılmasından korkuyorum.”⁶²
7. Celal Yıldırım: “... ‘Doğrusu ben onun, dininizi değiştirmesinden veya yeryüzünde fesad çıkarılmasından korkuyorum.’ dedi.”⁶³
8. Hamdi Döndüren: “... Çünkü ben, onun dininizi değiştirmesinden veya yeryüzünde kargaşa çıkarılmasından korkuyorum.”⁶⁴
9. Hasan Tahsin Feyizli: “... ‘Çünkü ben onun, dininizi değiştirmesinden yahut bu yerde (ülkede sizlere ve düzenimize karşı) fesad çıkarılmasından korkuyorum.’ dedi.”⁶⁵
10. Diyanet Vakfı: “... Çünkü ben onun, dininizi değiştireceğinden, yahut yeryüzünde fesad çıkarılmasından korkuyorum.”⁶⁶
11. Kur’an Yolu: “... ‘Çünkü onun, dininizi değiştirmesinden yahut ülkede huzursuzluk çıkarılmasından kaygı duyuyorum’ dedi.”⁶⁷
12. Diyanet: “... Çünkü ben onun, dininizi değiştireceğinden, yahut yeryüzünde bozgunculuk çıkarılmasından korkuyorum.”⁶⁸
13. Ömer Çelik: “... Çünkü ben onun sizin dininizi değiştireceğinden veya ülkede fesad çıkarılmasından korkuyorum.”⁶⁹
14. Mehmet Okuyan: “... ‘Şüphesiz ki ben onun, dininizi değiştirmesinden veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarılmasından korkuyorum!’ demişti.”⁷⁰
15. Mahmut Kısa: “... ‘Doğrusu ben (bu adamın, kültürel ve siyâsî bir devrim yaparak) inanç sisteminizi değiştirmesinden ve bu ülkede (yönetimi ele geçirip) bozgunculuk çıkarılmasından korkuyorum!’ dedi.”⁷¹
16. Ahmet Tekin: “... ‘Ben, onun, sizin inançlarınızı, rejiminizi değiştireceğinden, ülkede, yeryüzünde karışıklık çıkararak, fesadı ve anarşiyi hâkim hale getireceğinden korkuyorum.’ dedi.”⁷²

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, el-Mü'min 40/26.

⁵⁸ Ma'âni-i Kur'an, çev. İsmail Hakkı İzmirli (Erişim 11 Nisan 2026), el-Mü'min 40/26.

⁵⁹ Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Risale Yayınları, 1993), el-Mü'min 40/26.

⁶⁰ Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi, çev. Ömer Nasuhi Bilmen (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), el-Mü'min 40/26.

⁶¹ Kur'an-ı Kerîm ve İzahlı Meâli, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), el-Mü'min 40/26.

⁶² Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1980), el-Mü'min 40/26.

⁶³ Tefsirli Kur'an-ı Kerîm Meâli, çev. Celal Yıldırım (İzmir: Anadolu Yayınları, 1995), el-Mü'min 40/26.

⁶⁴ İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerîm Yüce Meâli ve Açıklaması, çev. Hamdi Döndüren (İstanbul: Yeni Şafak, 2003), el-Mü'min 40/26.

⁶⁵ Feyzül-Furkân Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli, çev. Hasan Tahsin Feyizli (İstanbul: Server Yayınları, 2023), el-Mü'min 40/26.

⁶⁶ Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), el-Mü'min 40/26.

⁶⁷ Kur'an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), el-Mü'min 40/26.

⁶⁸ Kur'an-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mü'min 40/26.

⁶⁹ Hakkın Dâveti Kur'an-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri, çev. Ömer Çelik (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), el-Mü'min 40/26.

⁷⁰ Kur'an Meal-Tefsir, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), el-Mü'min 40/26.

⁷¹ Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli, çev. Mahmut Kısa (Erişim 11 Nisan 2026), el-Mü'min 40/26.

⁷² Lügatli Tefsiri Meal Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru, çev. Ahmet Tekin (Erişim 11 Nisan 2026), el-Mü'min 40/26.

17. Orhan Kuntman: "... Onun sizin dininizi değiştirmesinden ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmasından korkuyorum..."⁷³

18. Mustafa Çavdar: "... Ben, onun, sizin dininizi değiştirmesinden aynı zamanda ülkede düzeni bozarak kargaşa/fesat çıkarmasından endişe ediyorum, dedi." ⁷⁴

19. İlyas Yorulmaz: "... 'Ben, onun sizin dininizi değiştirmesinden ve yeryüzüne (Musa'nın öğrettikleri ile) bozgunculuğun yayılmasından korkuyorum' dedi." ⁷⁵

20. Mustafa İslamoğlu: "... ama ben asıl onun sizin hayat tarzınızı değiştirmesinden ya da ülkede düzenin bozulmasından korkuyorum!" ⁷⁶

Bu meâller birlikte değerlendirildiğinde, ilk 14 meâlde Âsım kıraatinin Hafs rivayeti ile Ya'kûb kıraatinde yer alan "وَأَنْ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ" şeklindeki ikinci vechin esas alındığı görülmektedir. Buna göre meâllerde "Şüphesiz ben, onun dininizi değiştirmesinden veya yeryüzünde fesâd çıkarmasından korkuyorum." anlamı tercih edilmiştir. Bu tercih, söz konusu meâllerin Türkiye'de Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre basılan⁷⁷ ve harekelenen mushaf metnine bağlı kalarak hazırlandığını göstermektedir. Yaygın okuyucu kitlesi ve mushaf kullanım pratiği dikkate alındığında, meâlin mushaf metniyle uyumlu olması metin ile anlam arasındaki irtibatın doğrudan kurulmasına imkân tanınması bakımından yerinde bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Özellikle meâl ile mushaf metnini birlikte takip eden okuyucu açısından, karşısındaki lafızla verilen anlam arasında uyum bulunması tercümenin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu meâllerde diğer kıraat vecihlerine dipnot, parantez içi açıklama veya benzeri yollarla işaret edilmemesi, meâlin ilmî zenginliği bakımından geliştirilebilir bir yön olarak değerlendirilebilir.⁷⁸ Nitekim diğer vecihlerin kısa da olsa gösterilmesi hem âyetin ihtiva ettiği mânaya dair imkânları daha görünür kılacak hem de okuyucuya kıraat farklılıklarının meâl etkisini fark etme imkânı verecektir.

Buna karşılık 15-18. sıralarda yer alan meâllerde, Nâfi', Ebû Ca'fer ve Ebû Amr'dan rivayet edilen "وَأَنْ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ" şeklindeki birinci vechin esas alındığı görülmektedir. Buna göre meâllerde "Şüphesiz ben, onun dininizi değiştirmesinden ve yeryüzünde fesâd çıkarmasından korkuyorum." anlamı tercih edilmiştir. Bu vecihte atıf edatı "و" olarak okunduğu için iki fiil arasında birlikte gerçekleşme yahut eş zamanlılık ilişkisi kurulmaktadır. Söz konusu tercih, sahih kıraat vecihlerinden birine dayanması bakımından ilmî açıdan geçerli olmakla birlikte, Türkiye'de yaygın olarak kullanılan ve Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre basılan mushaf metniyle doğrudan örtüşmemektedir. Bu sebeple, birinci vechin esas alındığı meâllerde bunun dipnot veya benzeri bir açıklamayla belirtilmesi daha uygun görünmektedir. Aksi takdirde meâl ile mushaf metnini birlikte takip eden okuyucu, mushaf lafzında "و" ile karşılaşırken meâlde "ve" ifadesini görmekte ve metin ile meâl arasında ilk bakışta izaha ihtiyaç duyan bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Burada mesele, tercih edilen kıraat vechinin sahih olup olmaması değil, bu tercihin okuyucuya açıklanmaksızın verilmesinin yol açtığı takip güçlüğüdür.

Benzer şekilde, 19. sırada yer alan meâlde, İbn Kesîr ve İbn Âmir'den rivayet edilen "وَأَنْ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ" şeklindeki üçüncü vechin esas alındığı anlaşılmaktadır. Buna göre meâlde "Şüphesiz ben, onun dininizi değiştirmesinden ve (bunun sonucunda) yeryüzünde fesâdın ortaya çıkmasından korkuyorum." anlamı tercih edilmiştir. Bu vecihte atıf edatı "و" olarak kalmakta, ayrıca fiilin lâzım yapıda okunmasına bağlı olarak "الْفَسَادُ" lafzı fâil konumunda değerlendirilmektedir. Böylece meâlde fesâdın bir fâil tarafından

⁷³ Kur'an Açıklamalı Meal, çev. Orhan Kuntman (Erişim 11 Nisan 2026), el-Mü'min 40/26.

⁷⁴ Kur'an Doğruyu Gösterir, çev. Mustafa Çavdar (Erişim 11 Nisan 2026), el-Mü'min 40/26.

⁷⁵ Kur'an Meali, çev. İlyas Yorulmaz (Erişim 11 Nisan 2026), el-Mü'min 40/26.

⁷⁶ Hayat Kitabı Kur'an, çev. Mustafa İslamoğlu (Erişim 11 Nisan 2026), el-Mü'min 40/26.

⁷⁷ Havuz, İmâm-ı Âsım ve Âsım Kıraatı, 100-208.

⁷⁸ İsmail Çalışkan, "Kur'an Yolu Meali'nde Dipnot Kullanımından Ortaya Çıkan Geliştirmeye Açık Hususlar", Meallerde Geliştirilmeye Açık Alanlar Çalıştayı Tebliğ Metinleri, ed. Bayram Köseoğlu, Mustafa Güvenç (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 128-138; Recep Demir, "Muş Alparslan Üniversitesi, Kur'an Mealleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri - Uluslararası Tartışmalı İlmî Toplantı", Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi 2/2 (Aralık 2024), 321; Kaya, "İmkân ve Gerekliklik Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Meselesi", 307-308.

ortaya konulmasından ziyade, dinî düzenin bozulmasına bağlı olarak ortaya çıkması, yayılması yahut görünür hâle gelmesi anlamı öne çıkmaktadır. Bu yönüyle söz konusu tercüme, kıraat vecihlerinin meâl etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ancak burada da Türkiye’de Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre basılan ve harekelenen mushaf metni esas alındığında, okuyucunun karşısındaki lafızla meâl arasında açıklamaya ihtiyaç duyan bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Zira mushaf metnini esas alarak okuyan biri hem atıf edatı hem de fiilin yapısı bakımından farklı bir meâl ile karşılaşmaktadır. Bu sebeple, böyle bir tercüme tercih edildiğinde bunun hangi kıraat vechine dayandığının dipnot veya benzeri bir açıklamayla gösterilmesi daha elzem görünmektedir. Aksi hâlde meâl ile mushaf lafzı arasındaki bu farklılık, okuyucu nezdinde izaha muhtaç bir uyumsuzluk olarak ortaya çıkabilir.

Son sırada yer alan meâlde ise Âsım’ın birinci râvisi Ebû Bekir Şu‘be ile Kûfe kıraat imamlarından Hamza, Kisâi ve Halefû’l-‘Âşir’den rivayet edilen “أَوْ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ” şeklindeki dördüncü vechin esas alındığı görülmektedir. Buna göre meâlde “*Şüphesiz ben, onun dininizi değiştirmesinden ya da (bunun ardından) yeryüzünde fesâdın ortaya çıkmasından korkuyorum.*” anlamı tercih edilmiştir. Bu vecihte atıf edatı “و” olarak korunmakta, buna karşılık fiilin lâzım yapıda okunması sebebiyle “الْفَسَادُ” lafzı yine fâil olarak değerlendirilmektedir. Böylece ikinci vecihteki ihtimal anlamı ile üçüncü vecihteki ortaya çıkma anlamı birleşmiş olmaktadır. Bu tercihin de sahih kıraat vecihlerinden birine dayanması bakımından ilmî bir zemini vardır. Bununla birlikte, Türkiye’de yaygın olarak okunan mushaf metniyle mukayeseli okuma yapan okuyucu açısından burada da açıklama ihtiyacı doğmaktadır. Çünkü mushaf metninde görülen harekeleme ve yapı, meâlde verilen anlamla doğrudan ilişkilendirilemeyebilir. Bu sebeple, böyle bir meâl tercihinin dipnot veya benzeri bir notla desteklenmesi hem tercümenin dayandığı kıraat tercihinin görünür kılınması hem de okuyucunun zihninde oluşabilecek tereddüdün giderilmesi bakımından daha uygun görünmektedir. Bu yönüyle söz konusu meâl, bir taraftan kıraat farklılıklarının meâlde yansıtılması bakımından zengin bir örnek teşkil etmekte, diğer taraftan bu tür tercihlerin açıklayıcı notlarla desteklenmesinin gereğini de göstermektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, incelenen meâllerin büyük çoğunluğunun Türkiye’de Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre basılan ve harekelenen mushaf metnine bağlı kalarak hazırlandığı görülmektedir. Bu durum, Türkiye’deki yaygın tilâvet ve mushaf kullanım pratiği bakımından tabii karşılanmalıdır. Zira meâlin, okuyucunun elindeki mushaf metniyle uyumlu olması, metin ile anlam arasında doğrudan bir bağ kurulmasını kolaylaştırmakta ve özellikle geniş okuyucu kitlesi açısından daha anlaşılır bir okuma imkânı sunmaktadır. Bu bakımdan meâllerin çoğunluğunda ikinci vechin tercih edilmiş olması, yalnızca teknik bir tercüme tercihi değil, aynı zamanda yaygın mushaf pratiğine uygun bir yöneliş olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, aynı meâllerde diğer sahih kıraat vecihlerine işaret edilmemesi, meâlin ilmî derinliğini sınırlayan bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa dipnot, parantez içi açıklama veya benzeri kısa işaretlerle bu vecihlerin gösterilmesi hem metnin mânaya dair imkânlarını genişletecek hem de okuyucuya kıraat farklılıklarının meâl etkisini fark etme fırsatı verecektir. Öte yandan, birinci, üçüncü ve dördüncü vecihleri esas alan meâller, kıraat farklılıklarının meâlde yansıtılabildiğini göstermesi bakımından önemli bir çeşitlilik ortaya koymaktadır. Ancak bu tür tercüme, Türkiye’de yaygın olarak kullanılan mushaf metniyle birlikte okunduğunda açıklama ihtiyacını da beraberinde getirmektedir. Zira okuyucu mushaf lafzında farklı bir yapı görürken meâlde farklı bir ifade ile karşılaşabilmektedir. Bu sebeple yaygın mushaf metni dışında kalan bir vecheye göre meâl verildiğinde, bunun hangi kıraat tercihinin dayandığının ayrıca belirtilmesi daha uygun görünmektedir. Bu çerçevede kıraat vecihlerinin meâlde yansıtılmasında dengeli bir yaklaşımın benimsenmesi gerekir. Buna göre ana tercümede yaygın mushaf metniyle uyum korunabilir, bunun yanında diğer sahih kıraat vecihleri dipnot veya kısa açıklamalarla gösterilebilir. Böyle bir yöntem hem metin ile meâl arasındaki uyumu muhafaza edecek hem de kıraat farklılıklarının sunduğu anlam zenginliğini daha görünür hâle getirecektir. Bu açıdan mesele yalnızca hangi vechin tercih edildiği değil, bu tercihin okuyucuya nasıl sunulduğudur. Bu nedenle meâl çalışmalarında kıraat vecihlerine dayalı tercüme tercihlerinin daha açık ve anlaşılır biçimde ortaya konulması hem ilmî tutarlılık hem de metnin sağlıklı anlaşılması bakımından daha yerinde bir yaklaşım olacaktır.

Sonuç

Bu çalışmada Mü'min sûresi 26. âyetinde yer alan ve “وَأَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ/أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ” şeklinde dört farklı sahih kıraat vecihiyle rivayet edilen ifade, resmü'l-mushaf, dilbilimsel tevcih, mânaya delâlet ve meâllere yansıma boyutlarıyla birlikte ele alınmıştır. İnceleme sonucunda, söz konusu vecihlerin mushaf hattı, dilsel yapı ve bağlamla irtibatlı olarak anlamın farklı yönlerini ortaya koyduğu ve meâl tercihlerine yansıyan bir delâlet zemini oluşturduğu görülmüştür. Elde edilen bulgular, âyetdeki vecihlerin söylemin farklı yönlerini öne çıkaran ve anlamı genişleten bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Atıf unsuru olarak “و” harfinin tercih edildiği vecihlerde dinin değiştirilmesi ile fesâdın ortaya çıkışı arasında daha sıkı ve eş zamanlı bir ilişki kurulurken, “و” edatının yer aldığı vecihlerde söylem ihtimal veya aşamalı bir sonuç çerçevesinde şekillenmektedir. Fiilin müte'addi “يُظْهِرَ” şeklinde okunması, fesâdı Hz. Mûsâ'ya nispet eden bir itham dilini öne çıkarırken; lâzım “يُظْهِرَ” okuyuşunda fesâd, dinî düzenin bozulmasına bağlı olarak ortaya çıkan bir sonuç olarak anlaşılmaktadır. Bu durum, kıraat vecihlerinin yalnızca lafzî farklılıklar değil, aynı zamanda anlamın kuruluşuna etki eden unsurlar olduğunu göstermektedir.

Çalışma, resmü'l-mushaf ile kıraat vecihleri arasındaki ilişkinin çok boyutlu bir yapıya sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Buna göre bazı vecihler aynı resm içerisinde sarfî ve nahvî ihtimaller yoluyla karşılanabilirken, bazı vecihler farklı mushaf nüshalarına dağıtılarak muhafaza edilmiştir. Bu durum, resmü'l-mushafın kıraatlerin kaynağı olmamakla birlikte, sahih rivayetle sabit olan vecihlerin yazı düzlemindeki imkân ve sınırlarını yansıtan tarihî bir zemin sunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla mushaf hattı, kıraat ve mânaya delâlet arasındaki ilişki ancak rivayet, dil ve bağlam unsurları birlikte ele alındığında daha sağlıklı biçimde anlaşılabilir.

Meâller üzerinde yapılan inceleme, Türkiye'de yayımlanan meâllerin büyük ölçüde Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre basılan mushaf metnini esas aldığını göstermektedir. Bu tercih, yaygın okuyucu kitlesi ve mushaf kullanım pratiği dikkate alındığında tabii görünmektedir. Meâlin mushaf metniyle uyumlu olması, metin ile anlam arasındaki irtibatın doğrudan kurulmasını kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte, diğer sahih kıraat vecihlerinin çoğu zaman görünür kılınmaması, âyetin delâlet ettiği anlam katmanlarının meâl diline sınırlı ölçüde yansımaya yol açmaktadır. Hafs rivayeti dışındaki vecihleri esas alan meâller ise kıraat farklılıklarının meâle yansıtılabildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bununla birlikte, bu tür tercihler yaygın mushaf metniyle birlikte okunduğunda açıklama ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Zira meâl ile mushaf metni arasında, sebebi belirtilmediğinde izaha muhtaç bir farklılık ortaya çıkabilmektedir. Bu sebeple, yaygın mushaf metni dışında bir vecih esas alındığında, bunun hangi kıraat tercihiyle dayandığının açık biçimde gösterilmesi yerinde olacaktır. Bu çerçevede, kıraat vecihlerinin meâle yansıtılmasında dengeli bir yaklaşımın benimsenmesi mümkündür. Ana meâl metninde yaygın mushaf okuyuşu korunabilir; bunun yanında diğer sahih vecihler, Arapça lafızlarıyla birlikte dipnot veya kısa açıklamalar aracılığıyla gösterilebilir. Bu tür bir yöntem, metin ile meâl arasındaki uyumu muhafaza ederken, farklı vecihlerin sunduğu anlam imkânlarını da görünür kılabilir.

Sonuç olarak Mü'min sûresi 26. âyet örneği, kıraat vecihlerinin resmü'l-mushaf, dilbilimsel tevcih ve mânaya delâlet boyutlarıyla birlikte ele alınmasının önemini göstermektedir. Aynı örnek, meâl çalışmalarında kıraat farklılıklarının bütünüyle ihmal edilmemesi gerektiğini; ancak bunun metin düzenini bozmayacak ve okuyucunun metni takip etmesini güçleştirmeyecek bir yöntemle gerçekleştirilmesinin daha uygun olacağını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abay, Muhammed. “Türkçedeki Kur’an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (Eylül 2012), 231-301.
- Ağırbaş, Abdulhekim. “Bakara Sûresi 219. Âyeti Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Tefsire ve Fıkhî İstinbatlara Etkisi”. *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 452-475. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1528064>
- Akcan, Resul. *Mushaf İmlâsının İrfânî Yorumu -Merrâkuşî Örneği-*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Akdemir, Mustafa Atila. “Kırâat Resmu’l-Mushaf İlişkisi”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-IV (Kıraat İlmi ve Problemleri)*, İstanbul: 2002. 117-134.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1980.
- Atmaca, Şeyda. “Mushaflarda Kıraat Farklılıklarına İşaret Edilme Usûlü: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Antalya 1181 Numaralı Mushaf”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 13/2 (Aralık 2025), 418-449. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1746056>
- Başkan, Ömer. *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru’l Vecîz Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi*. çev. Ömer Nasuhi Bilmen. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bostan, Osman. “Ferşî Kıraat Farklılıklarının Tevcihi ve Mânaya Delâleti: el-Bakara 2/245 (فَيْضَاعِفَةُ) ve el-A-râf 7/57 (بُشْرَى) Örneği”. *İslami İlimler Dergisi* 42 (Mart 2026), 111-132. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1836391>
- Bostan, Osman. “Kıraat İlminde Mânevî Med Olgusu: Osmanlı Kıraat Mesleklerindeki Uygulanışı ve en-Neşr Muharrirlerinden Yusuf Efendizâde el-Amâsî ile Mustafa el-İzmîrî’nin Bu Konudaki Görüşleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 26/1 (Mart 2026), 469-500. <https://doi.org/10.33415/daad.1833889>
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü’l-lüğa ve sıhâhu’l-‘Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cühenî, Muhammed b. Yûsuf b. Mu‘âz. *Kitâbü’l-Bedî‘ fî ma‘rifeti mâ rusime fî mushafî Osmân b. ‘Affân*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Dimaşk: Dâru’l-Ğavsânî, 1438/2017.
- Çağır, Necdet. *Kur’ân Belâgati ve Fonetîği Yönünden Kıraatler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Çakıcı, İrfan. “Âsım ve Hasan-ı Basrî’ye Ait Ferşî Kıraatlerin Tahlil ve Değerlendirmesi”. *Mütefekkir* 12/24 (Aralık 2025), 495-512. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1780319>
- Çalışkan, İsmail. “Kur’an Yolu Meali’nde Dipnot Kullanımından Ortaya Çıkan Geliştirmeye Açık Hususlar”. *Meallerde Geliştirilmeye Açık Alanlar Çalıştayı Tebliğ Metinleri*. ed. Bayram Köseoğlu, Mustafa Güvenç. 128-138. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Risale Yayınları, 1993.
- Çardak, Fatih. “Hz. Osman Döneminde Kur’ân-ı Kerîm’in İstinsâhı ve Mushaflardaki Kırâat Farklılıklarına Yansıması”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 4/3 (Aralık 2023), 682-703.
- Kur’an Doğruluğu Gösterir*. çev. Mustafa Çavdar. Erişim 11 Nisan 2026. <https://www.kuranmeali.com>
- Hakkın Dâveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri*. çev. Ömer Çelik. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Çelikel, Fatih. “Ferşî Kıraat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur’ân Meâllerinin Mukayeseli Tahlili”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2024), 68-85. <https://doi.org/10.51605/mesned.1483919>
- Çetin, Metin. “Kasas Suresindeki Kıraat Farklılıkları ve Meâllere Yansıması”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33 (Haziran 2024), 241-263. <https://doi.org/10.56597/kausbed.1425053>
- Dabbâ‘, Ali Muhammed. *el-İdâe fî beyânî usûli’l-kirâe*. thk. Abdurrahman er-Reyis. Beyrut: Dâru’l-Ğavsânî, 1445/2024.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

- Dânî, Ebû Amr Osman b. Se'îd. *el-Mukni' fî ma'rifeti mesâhifi ehli'l-emsâr*. thk. Nûra bint Hasen b. Fehd el-Humeyyed. Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 1431/2010.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Se'îd. *et-Teyssîr fî'l-kirâati's-seb'*. thk. Otto Pretzl. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1434/2013.
- Kur'an-ı Kerîm ve İzahlı Meâli. çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- Demir, Recep. "Muş Alparslan Üniversitesi, Kur'an Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri - Uluslararası Tartışmalı İlmî Toplantı". *Kitabiyat İlahiyat Araştırmaları İnceleme-Eleştiri Dergisi* 2/2 (Aralık 2024), 298-338.
- Demirci, Naci. *Resm-i Osmânî Bağlamında 1309/1892 Tarihli Kayışzâde Hafız Osman Mushafı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Devserî, İbrâhîm b. Se'îd. *Muhtasarı'l-'ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1429/2008.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfû fûdalâi'l-beşer fî'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerîm Yüce Meâli ve Açıklaması. çev. Hamdi Döndüren. İstanbul: Yeni Şafak, 2003.
- Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Ahmed. *el-Hücce fî 'ileli'l-kirâati's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn. *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî*. thk. İbrâhîm 'Adve 'Avad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed. *ed-Dekâiku'l-mühkeme fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. nşr. Râşid el-Halîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1430/2009.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'an*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Feyzü'l-Furkân Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli. çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server Yayınları, 2023.
- Gâbe, Abdülhalîm b. Muhammed el-Hâdî. *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- Genan, Betül. "Rami Hussein Halaseh, The Topkapı Qur'an Manuscript H.S. 32: History, Text, and Variants, Berlin/Boston: De Gruyter, 2024, 280 s." *Yazmabilim: Yazma Eser Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Mart 2026), 205-218. <https://izlik.org/JA54EM85ZA>
- Genan, Şeyma. "İhşîdîler Dönemine Ait İbn Tuğç Mushafı Üzerinden Hicrî 4. Yüzyıl Kiraat Tercihlerinin Analizi". *Eskiye* 61 (Mart 2026), 119-146. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1801840>
- Gümüş, Sadrettin. "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meâl Çalışmaları". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (Haziran 2015), 285-331. <https://doi.org/10.16947/fsmiad.05457>
- Habşân, Hasan Sâlim 'Avad. *et-Tevâtürü fî'l-kirâati'l-Kur'âniyye vemâ üsîra havlehû min şübühât*. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.
- Hacımısıroğlu, Mücella. "Mushaflarda Kiraat Farklılıklarına İşaret Edilme Usulü: Hicri 790 Tarihli Halebî Mushafı Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 27/1 (Haziran 2025), 193-215. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1636544>
- Harîrî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed. *eş-Şifâ fî 'ileli'l-kirâât*. thk. Sâlih el-'İmârî - Habîbüllâh es-Sülemî. Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî, 1444/2023.
- Hatipoğlu, Mustafa. "Kiraat İlminde Hüccet Olgusu: Naklî ve Lügavî Temellendirme". *Amasya İlahiyat Dergisi* 27 (Aralık 2025), 286-323. <https://doi.org/10.18498/amailad.1731598>
- Hatipoğlu, Mustafa - Hatip, Alim. "Kiraatlerde Lehçe ve Şiirle İhticâcın İmkânı: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Özelinde İbn Âşûr'un Hüccet Anlayışı Üzerine Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (Aralık 2025), 775-798. <https://doi.org/10.17120/omuiid.1746137>
- Havuz, Hasan Hüseyin. *İmâm-ı Âsım ve Âsım Kiraatı -Tayyibe Tariki Çerçevesinde Şu'be-Hafz Rivâyetleri-*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2025.
- Heyet. *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyetü'l-mütehasşisa*. Mısır: el-Meclisü'l-E'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1423/2002.

- Hüseyin, Şâkir Mahmûd. *es-Siyâku ve delâletühü fî tevcîhi'l-kirâati'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- İbn Bâbeşâz, Ebû'l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-muhsibe*. thk. Hâlid Abdülkerîm. Kuveyt: el-Matbaatü'l-'Asriyye, ts.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer. *Kitâbü'l-Küttâb*. thk. Luvîs Şeyho. Beyrut: y.y., 1921.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Mühîbbüddîn 'Abdüssübân Vâ'iz. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2006.
- İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed. *el-Mûdah fî vücûhi'l-kirâât ve 'ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân. Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li Tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1414/1993.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mü'cemü mekâyisi'l-lügâ*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hâleveyh. *el-Hücce fî kirâati's-seb'*. thk. Abdü'l-'âl Sâlim Mekrem. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Seb'a*. thk. Halef Hüseyin Sâlih el-Cubûrî. Riyad: Dâru Tefsîr, 1444/2023.
- İbn Vesîk. *el-Câmi' limâ yühâtü ileyhi min resmi'l-mushaf*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru 'Ammâr, 1429/2009.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kirâât*. thk. Saîd el-Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn. *en-Neşr fî'l-kirâati'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1420/1999.
- Hayat Kitabı Kur'an*. çev. Mustafa İslamoğlu. Erişim 11 Nisan 2026. <https://www.kuranmeali.com>
- İşeri, Yunus. "Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıması: -Bakara 222. ve Ra'd 33. Âyetler Bağlamında". *Kur'an Meâlleri Sorunlar Çözüm Önerileri*. ed. Murat Serdar vd. 2/473-488. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Ma'âni-i Kur'an*. çev. İsmail Hakkı İzmirli. Erişim 11 Nisan 2026. <https://www.kuranmeali.com>
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Kaya, Sedat. "İmkân ve Gerekliklik Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Meselesi: Bakara Sûresi Örneğinde Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2024), 287-311. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1514571>
- Keleş, Mehmet. "Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisi: Yâsîn Sûresi Özelinde Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 152-177. <https://doi.org/10.31121/tader.1406627>
- Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Mahmut Kısa. Erişim 11 Nisan 2026. <https://www.kuranmeali.com>
- Koyuncu, Recep. "Meallere Yansıtılması Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Vakf İşaretleri". *Kur'an Meâlleri Sorunlar Çözüm Önerileri*. 2/427-445. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Kudat, Aydın. *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Kur'an Açıklamalı Meal*. çev. Orhan Kuntman. Erişim 11 Nisan 2026. <https://www.kuranmeali.com>
- Küçük, Hüseyin - Gül, Ali Rıza. "İgnaz Goldziher'in Kur'an Kıraatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2024), 49-61.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

- Mehdevî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. 'Ammâr. *Hicâü fî mesâhifi'l-emsâr*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1430.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: Dâru'n-Nahda, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccehâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.
- Muhammed, Ahmed Sa'd. *et-Tevcîhü'l-belâğî li'l-kirâati'l-Kur'âniyye*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1998.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Kur'an Meal-Tefsir*. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Öğmüşt, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (Ağustos 2015), 9-28.
- Önen, Hacı. "Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Hasan Basri Çantay ve Kur'an Yolu Meâlleri Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 153-163.
- Özbek, Ömer. "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (Aralık 2015), 163-181.
- Öztürk, Mustafa. "Meâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/205-207. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Sağlam, Mustafa. "Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılmasıyla İlgili İyileştirmeye Açık Alanlar: Kur'an Yolu Meali Örneği". *Meallerde Geliştirilmeye Açık Alanlar Çalıştayı Tebliğ Metinleri*. ed. Bayram Köseoğlu, Mustafa Güvenç. 600-613. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Sawas, Abdullah. "Kırâat İlminde İhticâc Kavramı ve İhtiyâr-Tercih İlişkisi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 450-474.
- Saylan, Nesrişah. "Tabersî'nin Kıraatlerin Hücetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 977-991. <https://doi.org/10.18505/cuid.620337>
- Sehâvî, Alemüddîn. *el-Vesîle ilâ keşfi'l-'Akîle*. thk. Mevlây Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- Sellûm, Ahmed b. Fâris. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-kirâât*. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1442/2020.
- Sindî, Abdulkayyûm. *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-kirâât*. Cidde: Dâru Vakfı Edvâi's-Şâtıbiyye, 1442/2021.
- Sütşurup, İhsan. "Kıraatlerin Şiirle İstişhâd: Ebû Ali El-Fârisî'nin El-Hücce İsimli Eseri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/2 (Aralık 2025), 1-23. <https://doi.org/10.18505/cuid.1744415>
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Taşdoğan, Ahmet. "Âsım Kıraatinin Kur'an Meâllerine Yansıtılamaması Üzerine Bir İnceleme: Ahzâb Sûresi 33. Âyeti Örneği". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 543-580. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1518479>
- Lügatli Tefsirî Meal Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. çev. Ahmet Tekin. Erişim 11 Nisan 2026. <https://www.kuranmealı.com>
- Temel, Ali. "Kırâat Farklılıklarının Meale Yansıtılması - Mustafa Öztürk ve Kur'an-ı Kerim Meali Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/2 (30 Aralık 2022), 345-365. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1159389>
- Uzun, Yakup. "Kıraat İlminde Usûl ve Ferşin İstisnaları". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 9/1 (Nisan 2025), 66-95. <https://doi.org/10.52115/apjir.1575676>
- Ünal, Mehmet. "Bir Kırâat Terimi Olarak Hücetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-83.

- Yalçın, Yunus. “Kıraatlere ve Mushaf Hattına İttibâin Hükümüne İlişkin ‘Sünnet’ Kavramının Kıraat ve Fıkıh Usûlü İlmi Açısından Tahlili”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (16 Aralık 2024), 453-479. <https://doi.org/10.33460/beuifd.1461044>
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Celal Yıldırım. İzmir: Anadolu Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Lokman. “el-Keşşâf'ta Hz. Peygamber'e Nispet Edilen Kıraatlerin Tahlili”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 103-123. <https://doi.org/10.18505/cuid.1414204>
- Kur'an Meali*. çev. İlyas Yorulmaz. Erişim 11 Nisan 2026. <https://www.kuranmeali.com>
- Yüksel, Yakup. “Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıtılması Sorunu (İsrâ ve Kehf Sûreleri Örneği)”. *EKEV Akademi Dergisi* 66 (Nisan 2016), 619-640.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. İbrahim et-Terzî. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1421/2000.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1986.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Zürkânî, Muhammed 'Abdu'l-'Azîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1415/1995.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

cuid.cumhuriyet.edu.tr

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

The Socio-Cultural Codes of the Interaction between the Science of Qirā'āt and the City: The Case of the Mecca-Medina (Haramayn) Qirā'a

Mehmet Maşuk Acar^{1,a,*}

¹ Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation and Qirā'āt Studies Kocaeli/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 29/03/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

This article explores the reciprocal interaction between the socio-cultural fabric of Mecca and Medina—the two primary formative centers of Islamic civilization—and the technical-methodological formation stages of the science of qirā'āt during the twenty-three-year revelation process of the Qur'an; it further examines the enduring power of these dynamics in mutually defining, transforming, and constructing one another. The primary objective of the study is to analyze the mutual bond between the social dynamics of these cities, which witnessed the climate of revelation, and the science of qirā'āt. Simultaneously, it aims to analyze, through a sociological and historical perspective, how the technical and methodological development of the qirā'āt discipline transformed and reconstructed the social and cultural structures of the cities in question. During the research process, data on the historical development phases, demographic shifts, and socio-cultural structures of Mecca and Medina were meticulously examined within a qualitative research framework, using an in-depth literature review and an analytical scrutiny of extant primary sources and documents. In this context, the spatial, methodological, and pedagogical evolution of qirā'āt education was investigated by focusing on the educational practices during the Prophetic era, the spatial transformations spanning from the clandestine dawah atmosphere of the Dār al-Arqam to the institutional and public educational sphere of Al-Masjid an-Nabawī, and systematic intellectual kernels such as the Aşhāb al-Şuffah. Furthermore, the biographies of the pioneering and authoritative figures of the science of qirā'āt, such as Nāfi' b. Abī Nu'aym (d. 169/785), Ebū Ma'bed Ibn Kathīr (d. 120/738), Abū Ja'far al-Qārī (d. 130/747-48), and Ibn Muḥayşin (d. 123/741) were detailed to illustrate the organic link between their respective schools and the intellectual heritage of these cities, thereby reifying scholarly continuity. The findings of this interdisciplinary inquiry suggest that Mecca's deep-rooted linguistic heritage and robust oral tradition served as a school that emphasized the phonetic richness, eloquence, and literal beauty of the Qur'an. Conversely, Medina facilitated the institutionalization, technical disciplining, and standardization of qirā'āt through its heterogeneous social structure, the integration of the Anşār and Muhājirūn, and its status as a political center. Major historical milestones, particularly the practical applications of the "sab'ah aḥruf" (seven variants) license and the codification (istinsākh) of the Muşḥafs during the Caliphate of 'Uthmān, disciplined the dispersed forms of recitation, establishing Medina as the indisputable center of scholarly authority and authorization (ijāzah). Consequently, this article demonstrates, with scholarly rigor, that the developmental trajectories of the Qur'an and qirā'āt cannot be considered independently of the socio-cultural codes and collective memories of their cities of origin; rather, these dynamics played a pivotal role in constructing a profound, methodological, and unshakable intellectual legacy within the Islamic world.

Keywords: Qirā'āt, City, Mecca, Medina, Haramayn, Socio-Culture.

Kıraat İlmi ile Şehir Etkileşiminin Sosyo-Kültürel Kodları: Mekke-Medine (Haremeyn) Kıraatı Örneği

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 29/03/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu makale, İslam medeniyetinin iki ana neşet merkezi olan Mekke ve Medine'nin sosyo-kültürel dokusu ile Kur'an-ı Kerim'in yirmi üç yıllık nüzul sürecinde kıraat ilminin teknik-metodolojik teşekkül evreleri arasındaki karşılıklı etkileşimi; bu dinamiklerin birbirini belirleyen, dönüştüren ve inşa eden kalıcı gücünü ele almaktadır. Çalışmanın temel amacı; nüzul iklimine tanıklık eden bu şehirlerin toplumsal dinamikleri ile kıraat ilmi arasındaki karşılıklı bağı analiz etmektir. Aynı zamanda, kıraat disiplininin teknik ve metodolojik gelişiminin söz konusu şehirlerin sosyal ve kültürel yapısını nasıl dönüştürdüğü ve yeniden inşa ettiği sosyolojik ve tarihî bir perspektifle değerlendirilmektedir. Araştırma sürecinde, Mekke ve Medine'nin tarihsel gelişim evreleri, demografik hareketlilikleri ve sosyo-kültürel yapılarına dair veriler; nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde, ilgili literatürün taranması ve mevcut birincil kaynaklar ile dokümanların analitik bir bakış açısıyla gözden geçirilmesi yoluyla titizlikle incelenmiştir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber dönemindeki eğitim pratikleri, Dârülerkam'ın gizli davet ikliminden Mescid-i Nebvî'nin kurumsal ve kamusal eğitim alanına uzanan süreçteki mekân dönüşümleri ve ashâb-ı Suffe gibi sistemli ilmi nüveler; kıraat eğitiminin mekânsal, yönetsel ve pedagojik gelişimi açısından mercek altına alınmıştır. Ayrıca kıraat ilminin kurucu öncüleri ve otorite şahsiyetleri olan Nâfi' b. Ebî Nu'aym (ö. 169/785), Ebû Ma'bed İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/747-48) ve İbn Muhaysın (ö. 123/741) gibi kıraat imamlarının biyografileri; temsil ettikleri ekollerin karakteristik özellikleri ve bu ekollerin şehirlerin entelektüel mirasıyla olan organik bağı, ilmi sürekliliği somutlaştırmak adına detaylandırılmıştır. Yapılan disiplinlerarası incelemeler neticesinde, Mekke'nin köklü dilsel mirası ve güçlü sözlü geleneğinin Kur'an'ın lehçesel ve lafzî ic'âzını, fonetik zenginliğini ve üstün belagatini ön plana çıkaran bir *mektep* işlevi gördüğü; buna mukabil Medine'nin heterojen toplumsal yapısı, ensar-muhacir bütünleşmesi ve bir İslam devleti olarak siyasi merkez vasfı kazanmasıyla kıraat ilminin kurumsallaşmasına, teknik bir disipline dönüşmesine ve standartlaşmasına elverişli bir zemin hazırladığı saptanmıştır. Özellikle *yedi harf* ruhsatının uygulama alanları ve Hz. Osman döneminde mushafın istinsahı gibi tarihin akışını değiştiren majör olaylar, dağınık haldeki okuyuş biçimlerini disipline ederek Medine'yi İslam dünyasının tartışmasız ilmi otorite ve icazet merkezi hâline getirmiştir. Sonuç olarak makale, Kur'an ve kıraat ilminin gelişim seyrinin, neşet ettiği şehirlerin sosyo-kültürel kodlarından ve toplumsal hafızasından bağımsız düşünülmemeyeceğini; aksine bu dinamiklerin İslam dünyasında köklü, metodolojik ve sarsılmaz bir ilmi mirasın inşasında kilit bir rol oynadığını akademik bir yetkinlikle ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Şehir, Mekke, Medine, Haremeyn, Sosyo-Kültür

^a  mehmetmahsukacar@hotmail.com

 0000-0002-9353-8736

Citation / Atıf: Acar, Mehmet Maşuk – “Kıraat İlmi ile Şehir Etkileşiminin Sosyo-Kültürel Kodları: Mekke-Medine (Haremeyn) Kıraatı Örneği”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 342-361. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863861>

Giriş

Kıraat ilmi, İslam medeniyetinin temel ilim dallarından biri olarak, Kur'an-ı Kerim'in farklı kıraat şekillerinin tespit ve aktarımını esas alan köklü bir disiplindir.¹ Bu ilim, hem Kur'an'ın doğru anlaşılmasına hem de İslam dünyasının kültürel zenginliğine önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak kıraat ilminin gelişiminde, şehirlerin sosyo-kültürel yapılarının ve ilmi geleneklerinin oynadığı rol, genellikle göz ardı edilen bir konudur.² Nitekim İslam medeniyetinde şehirler, yalnızca ekonomik ve siyasi merkezler olmaktan öte, ilim ve kültür hayatının şekillendiği mekânlar olarak da öne çıkmıştır.³ Şehirler, kıraat ilminin aktarımında âlimlerin yetiştiği, metinlerin müzakere edildiği ve tartışmaların yapıldığı merkezler olmuştur. Medreseler, camiler ve ilmi çevrelerle etkileşimi ise kıraat ilminin sosyal ve sistematik bir disiplin hâline gelmesinde kritik rol oynamıştır.⁴ Bu nedenle kıraat ilmi ile şehir arasındaki ilişkiyi çözümleyebilmek için, öncelikle bu ilişkinin en belirgin biçimde gözlemlenebildiği merkezlere odaklanmak gerekir. İslam medeniyetinin ilmî ve kültürel üretiminde merkezi konumda yer alan Mekke ve Medine, bu bağlamda kıraat kültürünün teşekkül ve aktarım süreçlerini anlamak açısından özel bir önem taşımaktadır.

Bu çalışmada, kıraat ilminin tarihsel süreçteki gelişimi ile şehirlerin sosyo-kültürel yapıları arasındaki karşılıklı etkileşimi; hem şehirlerin ilmi geleneklerinin kıraatlerin meşruiyet kazanmasındaki rolü hem de bu ilmin şehirlere sağladığı kültürel katkılar bağlamında, sosyolojik bir perspektifle incelenmektedir. Bu bağlamda makalede, kıraat ilminin doğduğu yerler olan Mekke ve Medine gibi şehirlerin, kıraat farklılıklarının meşruiyet kazanması ve bu ilmin kurumsallaşmasındaki rolü analiz edilmektedir. Örneğin Mekke ve Medine'de yaygınlaşan Nâfi' (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) gibi kıraatler, bölgesel şöhretin etkisiyle sahih olarak kabul görmüştür. Buna karşılık, sika, emanet, uzun ömür, kıraate bağlılık ve rivayette ittifak gibi niteliklerin İbn Muhaysın'da (ö. 123/741) yeterince görülmediği kanaati ve halk nezdindeki sınırlı rağbet sebebiyle, onun kıraati şâz kabul edilmiştir.⁵ Bu durum, kıraatlerin halk nezdindeki yaygınlığı ve âlimlerce benimsenme düzeyi bakımından farklı sosyal ve ilmî özellikler taşıdığını göstermektedir. Böylece çalışma, şehirlerin İslam medeniyetinde ilmî merkez olarak gelişmesini ve bu gelişimin kıraat eğitimiyle ilişkisini vurgulamaktadır. Mekke, Kur'an'ın nazil olduğu şehir ve dilsel otoritesiyle, İbn Kesîr gibi imamların yetiştiği bir kıraat merkezi haline gelmiştir. Medine ise, vahyin son durağı ve kıraatlerin kurumsallaştığı yer olarak, yedi harf ruhsatı ve mushafların çoğaltılması gibi süreçlerle öne çıkmıştır.

Çalışma, ilmî geleneğin sürekliliğini sağlayan şehir merkezli kıraat tercihlerini tarihî ve kavramsal bağlamıyla ele alan tematik bir çerçeveye sahiptir. Bu bağlamda izlenen dokümanter analiz yöntemiyle; tabakât kitapları, biyografi (terâcim) kaynakları ve şehir tarihi literatürü taranarak, kıraatlerin şehirle olan etkileşimi, âlimlerin biyografileri ve ilmi çevrelerin teveccühü gibi göstergeler üzerinden değerlendirilmiştir. Bu süreçte; kıraat tercihlerinin toplumsal kabulü, yerleşikliğinin oluşumu ve kurumsallaşma gibi kriterler temel alınmıştır. Nitekim birçok kıraat imamı, doğduğu şehirden farklı merkezlerde şöhret bulmuş; bu şehirlerde halkın ve ilim çevresinin teveccühüyle söz konusu imamın kıraati kabul görmüş ve ekolleşmiştir. Bu durum, kıraat-şehir ilişkisinin dinamik yapısını ortaya koymuş ve çalışmanın odağını doğrudan beslemiştir. Konumuzla ilgili sayılabilecek birtakım çalışmalar mevcuttur.

1 Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibin* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 9.

2 Ömer Özbek - Enes Bozmaz, "Kıraatlerin İştihârında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsî İlişkilerin Rolü", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (30 Ekim 2023), 743-765.

3 Vesile Şemşek, "İslam Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/45 (03 Mart 2020), 284.

4 Merve Nur Özkan, "Medeniyet ve Cemiyet Harmanı: İslâm Şehirleri (7-19.Yüzyıl)", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2021), 413.

5 Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısır, 1972), 64-65.

Bunların başında *Kıraat İlmi'nde İhtiyâr ve İştihâr* isimli yüksek lisans tezi gelmektedir.⁶ Bu çalışma, *ihtiyâr* ve *iştihâr* kavramlarını sistematik biçimde ele alarak kıraatlerin tarihsel süreçte nasıl şöhret bulduğunu açıklamaktadır. Bu tezden üretilen *Kıraatlerin İştihârında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsî İlişkilerin Rolü* adlı makale, kavramların sosyo-kültürel ve siyasî boyutunu öne çıkararak kıraatlerin yaygınlık kazanmasında dış etkenlerin rolünü tartışmakta, *Haremeyn* kıraati özelinde bir analize ise yönelmemektedir.⁷ Ayrıca *Mekke Kıraat Ekolüne Metodolojik Bir Bakış (İbn Kesîr ve İbn Muhaysin Kıraatleri Özelinde İnceleme)* başlıklı çalışmada İbn Kesîr ve İbn Muhaysin'ın kıraatleri mukayeseli yöntemle ele alınarak, iki imamın rivayet tercihleri ve metin yorumlama süreçleri üzerinden Mekke kıraat ekolü analiz edilmektedir. Bu çalışma, söz konusu imamların benzerlik ve farklılıklarını görünür kılarak ekolün metodolojik zenginliğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu yönüyle çalışma, Mekke kıraat ekolüne dair metodolojik bir perspektif geliştiren ilk örneklerden biridir.⁸ Çalışmamız ise Mekke ve Medine'nin sosyo-kültürel kodlarını bütüncül biçimde ele alarak kıraat-şehir etkileşimi üzerinden kıraat ilminin doğuş ve kurumsallaşmasını özgün bir bakışla incelemektedir. Bunun yanı sıra Arap dünyasında kaleme alınan *Medresetü'l-kırâât fi'l-Medîneti'l-Münevverah* adlı çalışma; Medine'deki kıraat okulunun Hz. Hz. Peygamber döneminden hicrî VII. (milâdî XIII.) yüzyıla kadar olan gelişimini, bu süreçteki kıraat âlimlerini tabakalar hâlinde ele alarak şehrin diğer merkezler üzerindeki etkisini ele almaktadır.⁹ Ayrıca Mekke ve Medine'de şöhret bulmuş kıraat imamları üzerine yapılan müstakil çalışmalar (İbn Kesîr,¹⁰ İbn Muhaysin,¹¹ Nâfi',¹² Ebû Ca'fer¹³) tek şahsiyet odaklıdır. Buna karşılık bizim çalışmamız, bu teknik, tarihsel ve biyografik odaklı yaklaşımlardan farklı olarak Mekke ve Medine'nin sosyo-kültürel kodlarını birlikte ele almakta; kıraat-şehir etkileşimini doğuş, kurumsallaşma ve metodolojik gelişim süreci bağlamında özgün bir şekilde analiz ederek kıraat araştırmalarına yeni bir perspektif sunmaktadır.

Bu çalışmanın özgün yönü, kıraat ilmini yalnızca rivayet ve metin aktarımı bağlamında değil, şehirlerin sosyo-kültürel dinamikleriyle birlikte ele almasıdır. Literatürde kıraatlerin yaygınlaşma sebeplerine dair bazı çalışmalar bulunsa da, *Haremeyn* özelinde kıraat-şehir etkileşimini doğrudan inceleyen bir araştırma mevcut değildir. Bu makale, Mekke ve Medine'nin kıraat kültürünün teşekkülündeki rolünü sosyolojik bir perspektifle ele alarak, kıraat tarihini sosyo-kültürel bağlamda yeniden değerlendiren metodolojik bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Böylece makale, kıraat ilmini sadece rivayet zinciriyle sınırlı görmeyip, İslam şehir tarihi literatürüne disiplinler arası bir bakış açısıyla katkı sağlamayı hedeflemektedir. Dolayısıyla makale, Mekke ve Medine'nin kıraat kültürünü yalnızca metin aktarımıyla sınırlı görmeyip, şehirlerin sosyal dokusu ve ilmî çevreleriyle birlikte ele alarak kıraat tarihine yeni bir okuma biçimi kazandırmayı hedeflemektedir.

⁶ Enes Bozmaz, *Kıraat İlminde İhtiyâr ve İştihâr* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁷ Özbek - Bozmaz, "Kıraatlerin İştihârı".

⁸ Abdurrezzak Karahan, *Mekke Kıraat Ekolüne Metodolojik Bir Bakış (İbn Kesir ve İbn Muhaysin Kıraatleri Özelinde İnceleme)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

⁹ Hasen b. Muhammed Halef el-Cühenî, "Medresetü'l-kırâât fi'l-Medîneti'l-Münevverah mine'l-'ahdi'n-Nebevî hattâ el-karni's-sâbi' el-hicrî", *Mecelletü Usûli's-Şerî'a li'l-Ebhâs et-Tahsîsiyye* 2/2 (Nisan 2016), 78-107.

¹⁰ Kenan Aklan, "İbn Kesîr ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023).

¹¹ Enes Zengin, "İbn Muhaysin ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023).

¹² Demirhan Ünlü, "İmam Nâfi', Râvileri ve Kıraatları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII (1969), 349-361; Adem Çatal, "Nâfi' ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023).

¹³ Kadir Hastaoğlu, *Meşhur Kıraatlerden "Ebû Ca'fer Kırâati"* (Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Ömer Faruk Ayvaz, "Ebu Ca'fer ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023).

1. İslam Medeniyetinde İlim ve Kültür Merkezleri Olarak “Şehir”

Farsça kökenli *şehir* ticaret ve yönetim merkezlerini ifade ederken, hicrî V. (milâdî XI.) yüzyıldan itibaren Türkçede *şar*, Soğdca *kent* ve *balık* sözcükleri de kullanılmıştır.¹⁴ Şehir için en yaygın terimler medîne, *belde* ve *mısr*’dır. Kur’an’da *medîne* (medâin) 17,¹⁵ *belde* (bilâd) 19,¹⁶ *dâr* (diyâr) 21,¹⁷ *mısr* (emsâr) 5¹⁸ ve *karye* (kurâ)¹⁹ 56 kez geçmektedir.²⁰

Milâdî VII. yüzyılda doğan İslam, ilk olarak göçebe ve sınırlı tarım yapan Araplara ulaşmıştır. Mekke, Medine, Hayber ve Tâif gibi şehirler bölgenin önemli merkezleriydi. Mekke coğrafi olarak kapalıyken, Medine tarım için daha elverişliydi.²¹ İslam medeniyeti, şehirleşmeyi destekleyen bir kültürel yapı hedeflemiştir.²² Hz. Peygamber’in davetiyle Arap kabileleri İslam’ı benimsemiş, 628’deki Hudeybiye Antlaşması ise Hicaz’ın dini ve ticari yapısında dönüm noktası olmuştur.²³ İslam’ın doğuş ve gelişiminde ümmülkurâ²⁴ Mekke ile birlikte Medine, Şâm, Basra ve Kûfe gibi şehirler belirleyici rol oynamıştır. Özellikle hicret sonrası *Medînetü’r-Resûl* olarak anılan Yesrib’de, ilk İslami şehircilik düzenlemeleri gerçekleştirilmiştir.²⁵ Medine, İslam medeniyetinin dini ve kültürel başlangıç noktası, güvenlik ve refahın şekillendirdiği öncü merkez olmuştur.²⁶ Hicretin ilk yılında burada, dünyadaki ilk yazılı anayasa olan Medine Sözleşmesi²⁷ imzalanmış ve hicrî takvim kullanılmaya başlanmıştır.²⁸ Bu gelişmeler, Medine’nin İslâm medeniyetinin başlangıç noktası olduğunu göstermektedir.²⁹ Bu önemi nedeniyle Hz. Osman, Kur’an nüshalarını çoğaltma çalışmalarını Medine’de yürütmüş ve istinsah edilen mushafları diğer dört şehre buradan göndermiştir.³⁰ Bu durum, bu beş şehrin kıraatler açısından kritik bir öneme sahip olduğunu göstermiştir. İslam toprakları genişledikçe de Kûfe, Basra ve Fustat gibi askerî yerleşimler kurulmuştur.³¹ Kûfe’deki camiler, halkın Kur’an’la tanışmasını ve sosyal, kültürel gelişimi desteklemiştir.

İslam medeniyetinde şehir, fiziksel bir yerleşimden ziyade ilmi ve kültürel sürekliliğin mekânıdır. Nasıl ki İslam mimarisinde Mimar Sinan’ın eserleri; işlevselliği estetik bir nitelikte bütünleştirerek

14 Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Şehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/441; Ferruh Kahraman, “Kentlerin Doğuşu: Kur’an’da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimelerin Tahlili”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (15 Haziran 2020), 396.

15 el-A’raf, 7/123; et-Tevbe, 9/120.

16 el-Bakara, 2/126; Âl-i İmrân, 3/196.

17 el-İsrâ, 17/5; el-Ahzâb, 33/27.

18 el-Bakara, 2/61; Yûnus, 10/87.

19 en-Nahl, 16/116; el-İsrâ, 17/16.

20 Küçükaşcı, “Şehir”, 38/441.

21 Can Yılmaz, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 18-19.; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 150-152.; Ümit Kılıç, “Türk - İslam Medeniyetinde Şehir”, *Düşünce Dünyasında Türkiiz* 6/34 (25 Ağustos 2022), 91-92.

22 Mustafa Demir, “Türk-İslam Medeniyetinde Şehirleşme”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 156.

23 Muhammed Hamîdullah, “Hudeybiye Antlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/297-298.; Hilal Ağalday, “İslam Tarihinde Şehirleşme: Kûfe Örneği”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (31 Aralık 2021), 13.

24 Bk. el-En’âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7. Ayrıca “Mekke” için bk. Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Mekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/555-563.

25 Küçükaşcı, “Şehir”, 38/441.

26 Mevlüt Koyuncu, “Medine Şehir Devleti”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* 11/2 (2009), 95-100.

27 Mustafa Özkan, “Medine Vesikası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/212-215.

28 Salih Suruç, *Peygamberimizin Hayatı* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1983), 1/501.

29 Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 326-329; ayrıca bk. Özkan, “Medeniyet ve Cemiyet Harmanı”, 409.

30 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/54-58.

31 Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, “Cami (Dinî ve Sosyokültürel Tarihi)”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/49.

kutsalın mekândaki tezahürünü yansıtıyorsa,³² Turgut Cansever'in vurguladığı değer sistemleri de şehrin sosyo-kültürel dokusunu biçimlendirmektedir.³³ Benzer bir şekilde, kıraatlerin şehirle olan etkileşimi de bu geleneksel dokunun bir parçasıdır; zira Sadettin Ökten'in ifade ettiği *nispet, kifayet ve tertip* ilkeleri,³⁴ ilmi disiplinlerin (özellikle kıraat ilminin) şehirdeki kurumsallaşma biçimiyle doğrudan örtüşmektedir.

2. Sosyo-Kültürel Açıdan Kıraatlerin Şehirle İlişkisi

Şehirler, tarih boyunca bireylerin şöhret kazandığı ve kendilerini ifade ettikleri merkezler olmuştur.³⁵ *İstihâr*, yani tarihsel, kültürel ve ilmî açıdan şöhret kazanma, şehirlerin bireylere sunduğu tarihsel ve ilmî olanaklarla gerçekleşir. Bu tanınırlık, aynı zamanda şehrin kendi kimliğini ve itibarını da güçlendirir. Buhara'dan İmam Buhârî (ö. 256/870) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037), Bağdat'tan İbn Mücâhid (ö. 324/936), Endülüs'ten İbn Hazm (ö. 438/1046) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi şahsiyetler bu güçlü ilişkiye örnek teşkil etmektedir.

Kıraat disiplini, şehirlerdeki İslâmî eğitim kurumları ve medreseler aracılığıyla gelişimini sürdürmüştür. Söz konusu yapılar, bu ilmin öğretim ve uygulamasında merkezi bir rol oynamıştır.³⁶ Şehir hayatının sosyo-kültürel etkileşimi, farklı arka planlardan bireylerin kıraat eğitimine katılımını mümkün kılmıştır. İbn Sa'd'a (ö. 230/845) göre, Abdullah b. Ümmü Mektûm (ö. 15/636), Medine'ye hicret ettiğinde Mahreme b. Nevfel'in (ö. 54/674) *dârülkurrâ* olarak bilinen evinde konuk olmuştur.³⁷ Bu bağlamda, Dârulerkam, Suffe mektebi ve söz konusu *dârülkurrâ*, İslâm'la yeni tanışan Mekke ve Medine'de Kur'an ve kıraatlere erken dönemde ev sahipliği yapmıştır.³⁸ Böylece şehirlerdeki mescitler, medreseler ve *dârülkurrâ*lar, kıraat ilmini öğrenmek isteyenleri bu merkezlerle yönlendirmiştir.

Medine ve diğer fethedilen şehirlerde kıraat uzmanı sahabiler Kur'an dersleri vermiş; Dimaşk'ta Ebû'd-Derdâ'nın (ö. 32/652 [?]) *Muallimü's-Şâm* gibi unvanlarla anılması ve halkaların yoğunluğu bu alandaki rağbeti göstermiştir.³⁹ Kıraat imam ve râvileri için; *Mekkî, Kûfî, Şâmî* gibi nispetler de şehir-kıraat bağına pekiştirmiştir.⁴⁰ Bu etkileşim, şehirlerin eğitim merkezi olarak kıraat disipliniyle kurduğu ilişkiyi ve İslâm medeniyetinin şekillenmesindeki rolünü ortaya koymaktadır.

Kıraat imamlarının biyografileri, doğdukları ve şöhret buldukları şehirlerin genellikle farklı olduğunu göstermektedir. Örneğin Nâfi' İsfahanlı olmasına rağmen Medine'de,⁴¹ İbn Kesîr İran asıllı olup Mekke'de;⁴² Ebû Amr b. 'Alâ (ö. 154/771) ise Mekke doğumlu olmasına rağmen Basra'da tanınmıştır.⁴³ Bu durum, kıraatlerin değeri ve şehirlerin eğitim ortamının şöhrette belirleyici olduğunu gösterir. Şehirler, kıraatlerin kurumsallaştığı ilmî merkezler olmuş; Hz. Osman'ın mushaf

³² Temel Sağlam, "İslâm Mimarisinin Sembolik Anlatıları Üzerine Bir Deneme", *Uluslararası Disiplinlerarası ve Kültürlerarası Sanat* 5/10 (31 Temmuz 2020), 251-253; Önkâl - Bozkurt, "Cami (Dinî ve Sosyokültürel Tarihi)", 7/46-56.

³³ Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak* (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 165-166; Turgut Cansever, *Mimar Sinan* (İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, ts.), 1-401;

³⁴ Sadettin Ökten, "'Zihniyetimizi Kaostan Kurtarmamız Gerekliyor'", *TRT Akademi* 5/10 (31 Temmuz 2020), 859-864.

³⁵ Özkan, "Medeniyet ve Cemiyet Harmanı", 409.

³⁶ İbrahim Tetik, *Tarihsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafız Rivayeti'nin Şöhret Bulma Nedenleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 202.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 4/155.

³⁸ Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/543.

³⁹ Bozkurt, "Dârülkurrâ", 8/543.

⁴⁰ Kıraat imamlarının rumuzları için bk. Ebû Muhammed (Ebû'l-Kâsım) Kâsım b. Firruh er-Ruaynî eş-Şâtîbî, *Metnü's-Şâubîyye; Hurzü'l-emânî ve vechü't-tehânî*, thk. Muhammed Temîm ez-Za'bî (yy.: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ ve Dâru'l-Gavsânî, 2005), 5.

⁴¹ Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabâkât ve'l-a'sâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 64; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtü'l-aşr*, thk. Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 1/112.

⁴² ez-Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 49; Abdulvehhâb b. Yûsuf b. İbrâhîm İbnü's-Sellâr, *Tabâkâtü'l-kurrâi's-seb'a ve zikru menâkıbihim ve kirââtihim*, thk. Ahmed Muhammed Azzûz (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 65.

⁴³ ez-Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 59; Abdulhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/428.

gönderimleri de bunu desteklemiştir.⁴⁴ Bu süreç; kıraat geleneğinin şehir merkezli bir kurumsallaşma kazanmasını sağlarken, aynı zamanda şehirleri ilim halkalarının ve özgün bir kıraat kültürünün merkezlerine dönüştüren karşılıklı bir etkileşimi ortaya çıkarmıştır. Ayrıca Kur'an'ın Kureys lehçesiyle indirilmesi,⁴⁵ Mekke'nin dilsel merkezliğini pekiştirip kıraat-şehir ilişkisini de belirginleştirmiştir. Temîm, Hüzeyl gibi kabile lehçeleriyle farklı kıraatlerin doğuşu,⁴⁶ bu kabilelerin yerleşik olduğu Necid ve Hicaz havzasındaki şehirleşme süreçleri ile fonetik ve sosyo-kültürel çeşitlilik bağlamında mümkün olmuştur.⁴⁷ Böylece kıraatler, bölgesel kimliklerin ve kültürel etkileşimlerin bir yansıması olarak şehirlerin ilmi ve itibarı konumunu da şekillendirmiştir.

3. Kıraatlerin Şehirlerde Yaygınlık Kazanmasının Sebepleri

Kıraatlerin yayılmasında fikhî mezhepler, siyasi otorite ve halkın kabulü önemli rol oynamıştır. Fikhî mezhepler, bölgedeki baskın mezhebin önde gelen âlimlerinin tercih ettiği kıraatleri yaygınlaştırmıştır. Örneğin Afrika'da Hamza kıraati, Hanefî mezhebinin desteklediği dönemlerde popüler olmuştur.⁴⁸ Siyasi otorite, kıraatlerin standartlaşmasında belirleyici olmuştur. Hz. Osman'ın mushafları istinsah etmesi, farklı okuma biçimlerini kısıtlamış;⁴⁹ İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) yedi kıraati sınırlandırması sürecinde Abbâsî iktidarının desteğiyle bazı şâz kıraatlerin yayılmasının önüne geçilmiştir.⁵⁰ Toplumsal kabul, kıraatlerin meşruiyeti için kritik olmuştur. İbn Mücâhid, yedi kıraati şehir halklarının yaygın benimsemesi ve kabulü temelinde seçmiş; buna aykırı okunuşları şâz olarak nitelendirmiştir.⁵¹ Örneğin, Hz. Âişe'ye isnad edilen bir rivâyette Nûr suresindeki “إِذْ تَلْفُؤْنَ”⁵² sahîh kıraat,⁵³ yeterli derecede şöhrat bulamasa da şâz olarak halk tarafından “إِذْ تَلْفُؤْنَ” şeklinde okunmuştur.⁵⁴ Taberî (ö. 310/923) ve Sehâvî (ö. 643/1245) gibi âlimler, şehir halklarının tercihi ve kurrâ ittifakıyla desteklenen mezkûr sahîh kıraati öne çıkarırken, şâz rivayeti ise reddetmiş veya eleştirmişlerdir.⁵⁵

⁴⁴ Bu şehirler, Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şâm'dır. Bk. Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 159.; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1974), 1/211.

⁴⁵ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 50, 64, 69; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Nüketü'l-intisâr li-nakli'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Zağlûl Sellâm (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, ts.), 386.

⁴⁶ Lokman Şan - Kevser Kırmızıçipek, “Kıraat Lehçe İlişkisi”, *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/1 (26 Haziran 2022), 97-100.

⁴⁷ Zeynelabidin Aydın, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 170.

⁴⁸ Mehmet Emin Maşalı, “Kıraatların intişarında Fikhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (01 Ocak 1998), 467; Tetik, *Âsım Kıraati Hafız Rivayeti*, 202-203.

⁴⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/49-51; ayrıca bk. Halis Albayrak, “Kıraat Sorunu”, *Dini Araştırmalar* 4/11 (01 Haziran 2001), 25.

⁵⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fî'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısır, 1972), (mukaddime) 18; ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 173-174.; Mehmet Dağ, “İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi* 10/17 (Bahar 2006), 87; Mutlu Saylık, “Abbâsî İktidarının Kur'ân Kıraatlerinin Sınırlandırılmasındaki Rolü”, *IV. International European Conference On Social Sciences*, ed. Zuhra Kalakhanova - Ali Söylemez (Diyarbakır, 2019), 23; Mehmet Maşuk Acar, “Kıraatlerin Sınırlandırılmasının Şâz Kıraatler Üzerindeki Etkisi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 331-332; Özbek - Bozmaz, “Kıraatlerin İstihârî”, 757.

⁵¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, (mukaddime) 20, 87; Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-idâhi anhâ*, thk. Alî en-Necdî Nâsîf vd. (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf - el-Meclisü'l-A'lâ li'l-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1966), 1/32.

⁵² Nûr, 24/15.

⁵³ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 2/54-56.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mutenebbî, ts.), 102.

⁵⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/216; Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Harâbe (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997), 322-323; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 180; Kıraatlerde şâz kavramı için bk. Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 1-397.

Kıraatlerin yaygınlık kazanmasında şehirlerin rolü, bazı âlimlerin kullandığı *kırâetü'l-emsâr* veya *kurrâu'l-emsâr* gibi tabirlerle somutlaşmıştır. Örneğin Taberî,⁵⁶ Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/981),⁵⁷ İbn Cinnî (ö. 392/1002),⁵⁸ Ebû Şâme⁵⁹ (ö. 665/1267) ve İbnü'l-Cezerî⁶⁰ (ö. 833/1429) gibi âlimler, bir kıraatin sahihliğini, şehir halkı arasında yaygınlık kazanmış olmasıyla ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla “şehir kıraatı” yaklaşımı, bir kıraatin ilmî güvenilirliğinin sadece senede değil aynı zamanda şehrin sosyolojik kabulüne de bağlı olduğunu göstermektedir. Tüm bu etkenlere ek olarak, sosyolojik anlamda toplumsal yapılar, eğitim kurumları, kültürel normlar, ticaret, seyahat ve lehçe farklılıkları gibi faktörler de kıraatlerin yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur.⁶¹

4. Kıraatlerle Ön Plana Çıkan Şehirler

Bazı şehirler, kıraat ilminin gelişiminde sadece mekân değil aktif aktör olmuştur. Seçimleri coğrafi yaygınlık kadar ilmî ehliyet ve kıraat otoritesiyle de ilgilidir. İbn Mücâhid'in kıraatleri yediyle sınırlayıp özellikle beş merkezi öne çıkarması bu bağlamda önemlidir. Sehâvî, bu tercihlerin gerekçelerini şöyle açıklar: “İbn Mücâhid, mushaf hattına uygun kıraatleri belirlerken Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam gibi merkezlerde öne çıkan râvîlerin ilmî seviye, zühd ve güvenilirlik gibi vasıflarını esas almıştır. Bu seçimi hem yaygınlık hem de mushaf sayısı ile uyum sağlamak için yedi kişiyle sınırlandırmıştır.”⁶²

Hız. Osman tarafından istinsah ettirilen mushafların gönderildiği - genel kabule göre - beş şehir, kıraat birikimi ve coğrafyasının şekillenmesinde merkezi bir rol oynamıştır.⁶³ Bu şehirler; Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam'dır.⁶⁴ Yedi kıraat imamı da mezkûr şehirlere nispet edilmiştir.⁶⁵ Bazı kaynaklarda bu beş şehirdeki öne çıkan kâîlerin isimleri zikredilmiş ve bu kâîlere veya onlara nispet edilen kıraatlere dair müstakil eserler kaleme alınmıştır.⁶⁶ Bu bağlamda Bulkînî (ö. 824/1421), yedi kıraatin tevâtürünü şehir halklarının bu kıraatleri tartışmasız biçimde kabul etmesine dayandırmaktadır.⁶⁷ İbnü'l-Cezerî'ye göre de bu beş şehir, İslam şehirlerinin temelini oluşturan *ümme-hâtü'l-emsâr* (kurucu şehirler) olarak adlandırılan merkezlerdir.⁶⁸

Mezkûr kentlerin öne çıkmasının temel nedenleri; kıraat ulemasının öncü ve yönlendirici konumda bulunması,⁶⁹ kıraat alanında temayüz etmiş isimlerin bu merkezlerde yer alması,⁷⁰ mushaf gönderilen bu şehirlerin, meşhur kâîlerin etkisiyle⁷¹ kıraat-i seb'a konusunda öncelenmesi⁷² ve her bir şehrin

⁵⁶ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/121; 6/597; 9/428; 8/50; 16/332, 426..

⁵⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Me'âni'l-kirâ'ât* (Riyad: Câmi'atu'l-Melik, 1991), 1/239, 263; 2/169.

⁵⁸ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/102, 103.

⁵⁹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 165.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/54.

⁶¹ Bazı araştırmacılar, bu etkenlerin tamamını “iç etmenler” ve “dış etmenler” başlıkları altında ikili bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Bk. Özbek - Bozmaz, “Kıraatlerin İstihârî”, 751-759.

⁶² Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 510.

⁶³ Araştırmamızın sınırlılıkları sebebiyle Endülüs, Kayrevân, Yemen, Bahreyn, Anadolu vb. şehir ve bölgelere yer verilmemiştir.

⁶⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 162-166, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7.

⁶⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 53, 87; Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Abdu'l-Âl Sâlim Mekram (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1981), 61; es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 504, 509; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 163 165.

⁶⁶ Ebû Alî el-Hasan b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd el-Ehvâzî, *el-Vecîz fi şerhi kirâati'l-kira'eti's-semâniye e'immeti'l-emsâri'l-hamse*, thk. Dureyd Hasan Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 63-64.

⁶⁷ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Mevâkı'u'l-'ulûm fi Mevâkı'i'n-nucûm* (Tanta: Dâru's-Sahâbe, ts.), 9.

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 85. Bu şehirlerde sahih kıraat imamlarının yanı sıra şâz kabul edilen imamların da etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kıraatlerin şehir kimliğinin dönüşümünde oynadığı rol, yalnızca sahih kırat imamlarıyla sınırlı olmayıp şâz imamları da kapsamaktadır; A'meş'in (ö. 148/765) Kûfe üzerindeki tesiri bunun örneğidir. Bk. Kerim Özmen, “A'meş ve Kıraatinin Özellikleri”, *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023) 333-349.

⁶⁹ İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 61; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 85.

⁷⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 66.

⁷¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 162-166.

⁷² İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 61; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 159; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 85.

kendi kârîlerinin bulunmasıdır.⁷³ İbn Hâleveyh (ö. 370/980) yedi imamın okuyuşlarını incelemiş ve bu okuyuşlara dayanan özellikleri ilgili şehirlerin kıraat alanında öncelenmesini meşrulaştıran temel gerekçeler olarak değerlendirmiştir.⁷⁴

Bu şehirlerden, özellikle kendilerine özgü ayırıcı vasıflar taşımaları sebebiyle Mekke ve Medine öne çıkmaktadır. Vahyin doğuşuna tanıklık etmeleri, lehçe farklılıklarının ve yedi harf ruhsatının merkezi olmaları, ayrıca cem' ve istinsah gibi metinsel faaliyetlere ev sahipliği yapmaları, onların kıraat ilmindeki konumlarını belirginleştirmiştir.⁷⁵ Kıraat vecihlerinin bölgesel olarak tanınır hale gelmesi de bu ilişkinin bir göstergesidir. Örneğin, Yusuf Sûresi'ndeki “يَا بُشْرَى”⁷⁶ ifadesinin tefhîm vechiyle okunması, farklı coğrafyalarda bulunmasına rağmen hem Irak hem Mısır'da benimsenmiştir.⁷⁷ Her ne kadar kıraatlerin tarihsel olarak Mekke ve Medine merkezli yayıldığı kabul edilse de bu örnek, yalnızca bir aktarımı değil, aynı zamanda bu merkezlerin farklı bölgelerdeki kıraat tercihleri üzerindeki otoritesini de göstermektedir. Nitekim yerel lehçelere rağmen Mekke ve Medine merkezli rivayetlerin Irak ve Mısır'da korunması, kıraat geleneğinin yalnızca lehçe değil, ilmî otorite ve rivayet zinciri temelinde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, kıraat ilminin coğrafya ile kurduğu dinamik ilişkinin önemli bir örneğidir.

4.1. Mekke: Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Yapıya Etkisi

Mekke, Kur'an'ın nüzul döneminde Arap Yarımadası'nın ticaret ve kültür merkeziydi. Arap dili, özellikle şiir, hitabet ve nesep bilgisi bu şehirde büyük değer görüyordu. Mekke'nin sözlü kültüre dayalı toplumsal yapısı ve dilsel estetik konusundaki hassasiyeti, vahyin lafız düzeyinde etkileyici olmasını zorunlu kılıyordu.⁷⁸ Bu ortam, kıraat ilminin bireyler arası etkileşimle gelişmesine zemin hazırlamıştır. İslam'ın ilk döneminde Mekke'de baskı ve işkenceler yoğun olsa da Hz. Peygamber eğitim faaliyetlerini sürdürmüştür. Vahyin eğitim odaklı ayetlerinin büyük kısmı burada inmiştir.⁷⁹ Hz. Peygamber'in ilk öğrencileri olan Hz. Hatice (ö. 620), Hz. Ebubekir (ö. 13/634), Hz. Ali (ö. 40/661) ve Zeyd b. Hârise (ö. 8/629) ile başlayan bu süreç, zamanla genişlemiştir.⁸⁰ İslâm'ın ilk tebliğ merkezi olan Mekke'de, Hz. Peygamber Kur'an eğitimine Dârülerkam'da başlamış;⁸¹ sahâbe nüzul sürecine ve tilavete doğrudan tanıklık etmiştir. Bu dönemde Mus'ab b. Umeyr (ö. 3/625) de Medine'ye Kur'an muallimi olarak gönderilmiştir.⁸²

Kur'an eğitimi, Erkam'ın eviyle sınırlı kalmamış, farklı mekânlarda da devam etmiştir.⁸³ Hz. Ebubekir'in evinde okuduğu Kur'an'a bazı müşrikler bile kulak vermiştir.⁸⁴ Hz. Peygamber'in kendi evi de yeni Müslüman olanlara Kur'an öğretiminin sürdürüldüğü başlıca mekânlardan biri olmuştur.⁸⁵ Bu durum, tilavet eğitiminin şehir mekânlarına yayıldığını ve kıraat bilgisinin günlük yaşamla iç içe

⁷³ el-Ehvâzî, *el-Vecîz*, 63.

⁷⁴ İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 61-62; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 159; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 85.

⁷⁵ Bu konular, sonraki başlıklarda değerlendirilecektir.

⁷⁶ Yusuf, 12/19.

⁷⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdilmü'min b. el-Mubârek el-Vâsitî, *el-Kenz fi'l-kirâ'âtî'l-'aşr*, thk. Hâlid el-Meşhedânî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004), 1/302.

⁷⁸ Fethi Ahmet Polat, “Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi”, *Kur'an'ın Nüzul Süreci ve Mekke Dönemi Sempozyumu Bildirileri* (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 145-146; Bozkurt - Küçükaşçı, “Mekke”, 28/556-557; Mustafa İbiş, “Mekke'nin Fethine Eşlik Eden Şiir ve Temaları”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/1 (28 Mart 2025), 269.

⁷⁹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 2/765.

⁸⁰ İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, 1/156-157; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm)*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 238.

⁸¹ M. Asım Köksal, “Dârülerkam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/520-521.

⁸² Hüseyin Algül, “Mus'ab b. Umeyr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/226-227.

⁸³ Mehmet Sürmeli, *Hz. Peygamber' in Kur'an Anlayışı* (Ankara: Asitan Yayınları, 2014), 81.

⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî İbn İshâk, *Kitâbü'l-Meğâzî (Sîretü İbn İshâk, el-Mübtade' ve'l-meb'as ve'l-meğâzî)*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978), 235.

⁸⁵ Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınları, 1998), 42; Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 1992), 48.

olduğunu gösterir. Mescitler henüz inşa edilmediğinde, koyun ağılları gibi işlevsel alanlar Kur'an öğretimi ve ibadet için kullanılmıştır.⁸⁶ Bu kısıtlı mekânlarda bile tilavet, tashih ve hafızaya dayalı öğretim pratiği ihmal edilmemiştir.⁸⁷ Hicretten sonra ise Mescid-i Nebevî, Suffe ve dârülkurrâlar gibi yapılar eğitim merkezi olmuştur.⁸⁸

Hz. Peygamber'in hicretinden sonra, Mekke'de yeni Müslümanlara eğitim verilmesi önem kazanmış,⁸⁹ İbn Abbas, İbn Zübeyr ve Ebû Hüreyre gibi sahabeler ders halkaları oluşturmuştur.⁹⁰ Bu durum, Kur'an ve kıraat öğretiminin kamusal alanda da Mekke'nin mekânlarıyla bütünleşerek kurumsallaşmaya başladığını göstermektedir. Tâbiîn dönemi de Mekke'de ilmî faaliyetin yoğunlaştığı bir evre olmuştur. Medrese yapıları oluşmamış olsa da, İbn Kesîr, Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) gibi âlimler, Mescid-i Haram'da sabah namazından sonra öğrencileriyle ilmî halkalar oluşturmuştur.⁹¹ Emevî ve Abbâsîler dönemindeki *Küttâb*⁹² ise okuma-yazma ve temel dinî bilginin öğretildiği yaygın ilköğretim kurumlarıydı.⁹³ Bu kurumlar, kıraat bilgisinin sosyo-kültürel zeminle birleşerek kalıcı ve sistematik bir öğretim modeline dönüşmesini sağlamıştır.⁹⁴

4.1.2. Mekke'nin Kıraat İlmindeki Yeri

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe, kıraatleri korumak için çaba harcamıştır. Hz. Osman'ın mushafları Kureyş lehçesiyle çoğaltıp farklı beldelere göndermesiyle kıraat merkezleri Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam'da yoğunlaşmıştır.⁹⁵ Bu merkezleşme, kıraat ilminin bireysel rivayetten ziyade, şehir merkezli ilmî gelenekler etrafında kurumsallaştığını göstermektedir. Bu minvalde Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle indirilmiş olması, bu lehçeyi kıraat ilminin temel referansı yapmıştır. Bu durum, Mekke'nin kıraat ilmi için merkezi bir rol üstlenmesini sağlamış; kıraat de adeta şehir lehçesinin korunmasına hizmet eden bir kültürel hafıza kurumu işlevi görmüştür.⁹⁶

Kıraat ilminin doğuşuyla ilgili iki temel görüş vardır: 1. Mekke Merkezli: Kıraat farklılıklarının Mekki ayetlerde yer alması. 2. Medine Merkezli: Lehçe farklılıklarının kolaylık amacı taşıması ve sahabe arasında ihtilafların Medine'de yaşanması.⁹⁷ Her iki görüş de kıraat ilminin sadece dilsel değil, sosyo-kültürel ve şehrsel bağlamlarla iç içe olduğunu ortaya koyar. Fetihler sonrası İslam'ın çok dilli bir yapıya dönüşmesi, kıraat mekteplerinin şehir merkezli bir yapıda çeşitlenmesini kaçınılmaz kılmıştır.

Mekke'nin kıraat ekolüne yön veren isimlerin başında gelen İbn Kesîr Mekke kıraat ekolüne yön veren en önemli isimlerdendir. Hicrî 45/48 yılında Mekke'de doğan bu tâbiîn âlimi, yedi kıraat imamından biri olup ilim geleneğini doğup büyüdüğü Mekke'de şekillendirmiştir.⁹⁸ İbn Kesîr (Ebû

⁸⁶ Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 2/373, h. no: 3885; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "Salât", 142, h. no: 350.

⁸⁷ Mehmet Dağ - İbrahim Tetik, *Nüzul Dönemi Kur'an Tarihi Rivayet Merkezli Bütüncül Okuma* (İstanbul: Kuramer, 2023), 255.

⁸⁸ Muhammed Hanefi Palabıyık, "Medreseler ve Mektepler", *İslam Kurumları Tarihi*, ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 491.

⁸⁹ Köksal, "Dârülerkam", 8/520-521.

⁹⁰ İsmail Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/76-79; M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/126-128; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/160-167.

⁹¹ Corcî b. Habîb Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megamiz (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976), 3/406-407; Çelebi, *İslam'da Eğitim*, 382-387.

⁹² Jacob M. Landau, "Küttâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/3.

⁹³ Palabıyık, "Medreseler ve Mektepler", 491.

⁹⁴ Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 90.

⁹⁵ Birışık, "Kıraat", 25/42.; Dağ - Tetik, *Nüzul Dönemi Kur'an*, 255.

⁹⁶ Şan - Kırmızıçiçek, "Kıraat Lehçe İlişkisi", 97-98.

⁹⁷ Fehd B. Abdurrahman Rumi, "Kıraatler ve Kurrâ", çev. Ali Öge, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (30 Eylül 2010), 219.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/443-444; Karahan, *Mekke Kıraat Ekolü*, 32-33.

Ma‘bed), aktarlıkla tanındığı için bu lakapla anılmıştır. O, Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) ile görüşmüş; Kur‘an‘ı Mücâhid b. Cebr ve Dirbâs‘tan (ö. [?]) öğrenmiştir.⁹⁹ Mekke kıraatinin önde gelen kâriflerinden olan İbn Kesîr‘in kıraati Bezzî (ö. 250/864) ve Kunbul (ö. 291/904) aracılığıyla sonraki nesillere aktarılmıştır.¹⁰⁰ İbn Kesîr hicrî 120 (738) yılında vefat etmiştir. İbn Kesîr kıraati, Mekke ve Hicaz kıraat ekollerini derinden etkilemiştir. Ayrıca kendisinden hadis rivayet edenler de olmuştur.¹⁰¹ Mekke‘nin kültürel yapısı ve hac hareketliliği, İbn Kesîr gibi âlimlerin farklı coğrafyalardan gelenlerle etkileşim kurmasına olanak tanımıştır.¹⁰² Bu sayede, kıraat çeşitliliğini öğrenerek mukayeseli kıraat alanında yetkinleşmiştir. O, sadece bir râvi değil, aynı zamanda kıraat disiplininin kurucu imamlarından biri olmuştur. Kıraati, Hicaz‘dan Kuzey Afrika‘ya uzanan geniş bir etki alanı kazanmıştır; Mekke‘deki ilmî ortam da bu birikimini güçlendirmiştir.¹⁰³

İbn Kesîr‘in kıraat tarzını diğer kurrâdan ayıran bazı nitelikleri şunlardır: O, *ashâb-ı kasr*¹⁰⁴ arasında yer almakta olup Kur‘an tilavetinde *hadır* yöntemini benimsemektedir. Tevbe sûresi dışında kalan sûrelerin başında besmeleyi okur ve bu uygulamayı açıkça ortaya koymaktadır. Bazı ayetlerde *müttekellim yâ’sını* da telaffuz ederek sabit kılmaktadır. Mushaf yazımında yer almayan kimi kelimelerin sonundaki *yâ* harflerini de okuyuşuna dâhil etmektedir. Bu durum, onun *cemî mîm*‘lerinde yaptığı *sıla* uygulamasıyla ilişkilidir. Bununla birlikte, Kur‘an‘daki tüm *hâûl-kinâye* örneklerinde *sıla* yapması, ona özgü bir okuyuş biçimi olarak dikkat çekmektedir. *Teshîl* ehli arasında yer alan İbn Kesîr, *imâle* ve *sekte* gibi uygulamalara yer vermemektedir. Ayrıca, tekbîr vechi de kıraatinin ayırt edici yönlerinden biridir.¹⁰⁵

Mekke‘nin kıraat imamlarından biri de İbn Muhaysın‘dır. O, Kureyş‘in Benî Sehm kabilesine mensup olup, kıraat eğitimini Mücâhid b. Cebr ve Dirbâs gibi isimlerden almıştır.¹⁰⁶ Ebû Amr b. ‘Alâ ve Süfyân es-Sevrî gibi isimler kendisinden kıraat tahsil etmiştir.¹⁰⁷ Şâz kıraatlerle ilgili rivayetlerde adı geçen İbn Muhaysın‘ın kıraati günümüze Bezzî (ö. 250/864) ve İbn Şenebûz (ö. 328/939) vasıtasıyla ulaşmıştır.¹⁰⁸ İbn Muhaysın‘ın özellikle *idgam* konularında ifrâda gittiği, resm-i hat üzere vakf uygulamalarıyla dikkat çektiği ve usûlî-ferşî ihtilaflarda münferit okuyuşlara sahip olduğu nakledilmektedir.¹⁰⁹ İbn Muhaysın‘ın kıraati, Arap dili esaslarına dayalı özel tercihler içermesi nedeniyle Mekke halkının kıraat anlayışından ayrılmıştır. Onun bu yaklaşımı, halkın ondan uzaklaşmasına ve İbn Kesîr‘in kıraati üzerinde ittifak etmesine yol açmıştır.¹¹⁰ Bu durum, kıraatlerin kabul görmesinde halkın benimsemesinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede kıraat tercihleri, kıraat âlimleri ile toplumsal zemin arasındaki etkileşim doğrultusunda şekillenmiş ve sosyo-kültürel bağlamdan bağımsız düşünülemez bir gelişim seyri izlemiştir.

⁹⁹ ez-Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurrâ*, 49-50; Aklan, “İbn Kesîr”, 33-34.

¹⁰⁰ Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *Tahbîrü’t-Teysîr fî’l-kirâ’âtî’l-‘aşr*, thk. Ahmed Muhammed Muflîh el-Kudât (Amman: Dârü’l-Furkan, 2000), 106-107.

¹⁰¹ İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 1/443-444; Tayyar Altıkulaç, “İbn Kesîr, Ebû Ma‘bed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/131-132.

¹⁰² Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî, *Kirâ’âtü’l-kurrâ’i’l-ma‘rûfîn bi-rivâyâtî’r-ruvâtî’l-meşhûrîn*, thk. Ahmed Nasîf el-Cenâbî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 65-73.

¹⁰³ Altıkulaç, “İbn Kesîr, Ebû Ma‘bed”, 20/131-132.

¹⁰⁴ *Ashâb-ı kasr*, medd-i muttasıl iki elif, medd-i munfasıl ise bir elif miktarı uzatarak okuyan kıraat âlimlerine verilen isimdir. Kâlûn, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb bu gruba dâhil olan imamlardandır. Bk. Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-neşr fî’l-kirâ’âtî’l-‘aşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa‘d Baslûm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/386.

¹⁰⁵ Bu okuyuş özellikleri için bk. Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudelâi’l-beşer fî’l-kirâ’âtî’l-arba‘ate ‘aşer*, thk. Enes Mehara (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 30-153; Tefvîk İbrahim Damra, *et-Tarîku’l-münîr ilâ kirâeti İbn Kesîr bi-rivâyeteyhi’l-Bezzî ve Kunbül* (Ürdün: el-Mektebetü’l-Vataniyye, 2006) 12-21; Cemâl Feyyaz, *Kirâtü İbn Kesîr bi-rivâyeteyhi’l-Bezzî ve Kunbül* (İskenderiye: Dârü’l-Eymân, 2008) 13-17.

¹⁰⁶ İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 2/167; Tayyar Altıkulaç, “İbn Muhaysın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/209-210.

¹⁰⁷ ez-Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurrâ*, 56-57.

¹⁰⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 10.

¹⁰⁹ Zengin, “İbn Muhaysın ve Kıraatinin Özellikleri”, 352-354, 365.

¹¹⁰ İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 2/167.

4.2. Medine: Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Yapıya Etkisi

Hız. Peygamber'in hicretiyle Medine (eski adıyla Yesrib), İslam'ın siyasi ve ilmî merkezi haline gelmiş, Kur'an ilimleri burada teşekkül etmiştir.¹¹¹ Hicretten önce Yesrib, dağınık bir yerleşim yeri iken, hicretten sonra bir şehir haline gelmiştir.¹¹² Hicret, sadece dini bir milat değil, aynı zamanda farklı kültürel kimliklerin birleştiği yeni bir şehir inşa sürecidir. Bedir Savaşı sonrası okuma yazma bilen esirlerin Müslüman çocuklara ders vermesi,¹¹³ Hız. Peygamber'in eğitime verdiği önemi göstermektedir. Ayrıca Mekke'den gelen muhacirlerle Medineli Ensar'ın kaynaşması, Medine'yi dini ve kültürel bir merkez haline getirmiştir.¹¹⁴ Bu yeni toplum düzeni, diplomatik ilişkiler ve kabileler arası etkileşim, İslam'ın coğrafi yayılımının zeminini oluşturmuştur.¹¹⁵ Kur'an, Mekke döneminde ahlaki ve hukuki konularda normatif bir çerçeve sunarken, Medine'de bu öğretileri ibadet, savaş, barış ve adalet gibi alanlarda somutlaştırarak toplumsal bir düzene taşımıştır.¹¹⁶ Böylece Medine, vahyi, dinî rehberliği toplumsal düzene dönüştürmüş; şehir, İslam'ın normatif temellerini yerleştiren bir eğitim merkezine evrilmiştir.¹¹⁷ Medine'nin çoğulcu yapısı ve Yahudi kabilelerinin varlığı,¹¹⁸ erken dönem İslâm toplumunda dinî meselelerin tartışıldığı ve müzakere edildiği bir entelektüel zemin oluşmasına katkı sağlamıştır. Nitekim Mescid-i Nebevî, bu dönemde Kur'an, hadis ve temel İslam ilimlerinin öğretildiği bir eğitim kurumu işlevi görmüştür.¹¹⁹

Medine, hicretle dinî ve ilmî merkez hâline gelmiş; Mescid-i Nebevî, Kur'an ve hadis gibi temel ilimlerin öğretildiği bir eğitim mekânı olmuştur.¹²⁰ Harim ve revaklardaki ders halkaları, hac mevsiminde âlimlerin katılımıyla zenginleşmiş; bu meclisler İslamî ilimlerin teşekkülüne katkı sağlamıştır.¹²¹ Suffe ehli ise bu sürecin merkezinde yer almıştır.¹²² Mescid, Emevîler döneminden itibaren vakıflarla desteklenmiştir. Medine'deki önemli kütüphanelerden biri olan Mescid-i Nebevî Kütüphanesi, Arif Hikmet Bey (ö. 1275/1859) tarafından kurulmuş ve zamanla zengin yazma koleksiyonlarıyla öne çıkmıştır.¹²³

4.2.1. Medine'nin Kur'an'la Teşekkülü ve Kıraat Geleneği

Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olması, kıraat farklılıklarının vahiy kaynaklı meşruiyetini ortaya koyar. Medine, farklı Arap lehçelerinin birleştiği bu kıraat çeşitliliğinin fiilen tecrübe edildiği bir merkez olmuştur.¹²⁴ *Yedi harf* ruhsatı, kıraat farklılıklarını meşru kılan temel ilkedir; Arapça'da *yedi* çokluğu, *harf* ise ses varyasyonlarını ifade eder ve bu kavramlar kıraat ilminin esnek yapısını

¹¹¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 5/82; Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükbaşcı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/305; Muhammed Abdussattâr Osmân, *Ammâratu'l-'Arafa: el-Medînetu'l-İslâmiyye* (b.y.: y.y., 1988), 45.

¹¹² İlyas Uçar, "Yesrib'ten Medine'ye: Zaman ve Mekân Boyutuyla Bölgeye Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 436.

¹¹³ İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, 2/16.

¹¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, 1/183-184; 4/14; Mehmet Akbaş, "Muhâcirûn-Ensâr Kardeşliğinin Serüveni", *İSTEM* 15 (01 Aralık 2010), 61-77.

¹¹⁵ İlhami Ayrancı, "Hız. Peygamberin Medine'ye Hicreti ve Bu Dönemde Uyguladığı Stratejiler Üzerine Bir Deneme", *Kalemname* 3/6 (26 Aralık 2018), 73-74.

¹¹⁶ Mesut Okumuş, "Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine", *Eskiye* 27 (25 Kasım 2013), 15, 20.

¹¹⁷ Yasin Yılmaz, "Hız. Peygamber Dönemi Eğitimine Genel Bir Bakış", *Dini Araştırmalar* 15/40 (01 Haziran 2012), 220.

¹¹⁸ Mahmut Kelpetin, "İslâm Öncesi Medine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (15 Haziran 2017), 104, 108.

¹¹⁹ Mustafa Baktır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/469-470.

¹²⁰ Yılmaz, "Hız. Peygamber Dönemi Eğitim", 208-212.

¹²¹ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükbaşcı, "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/288.

¹²² Baktır, "Suffe", 37/469-470.

¹²³ Ömer Yılmaz, "Mescid-i Nebevi Kütüphanesindeki Türk Müelliflere Ait Yazma Eserler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (15 Aralık 2006), 412-413.

¹²⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü (İlmî Usûlü't-Tefsîr)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 91-92.

gösterir.¹²⁵ Hz. Ömer'in Hişam b. Hâkim'in farklı kıraatini sorguladığı olay, yedi harf ruhsatının Hz. Peygamber tarafından bizzat onaylandığını kanıtlamıştır.¹²⁶ Hz. Osman ise kıraat çeşitliliğinin yol açtığı anlaşmazlıkları önlemek için mushafların imlasında Kureyş lehçesini referans almıştır.¹²⁷ Bu süreçle birlikte kıraat ilmi, Medine merkezli bir disipline kavuşmuştur.

İbn Mücâhid'in kıraat imamlarını tanıtırken Medine'den başlaması,¹²⁸ şehrin bu alandaki öncülüğünü göstermiştir. Medineli âlimlerin rivayetleriyle şekillenen kıraat mirası, başta Kuzey Afrika olmak üzere İslam coğrafyasına yayılmış; özellikle Nâfi'in kıraati, geçmişte yaygın kullanımının yanı sıra günümüzde de bazı bölgelerde korunmuştur.¹²⁹ Sistematiği yapıyla öne çıkan bu ekol, zamanla diğerlerinden ayrılmış; Medine, vahiy sonrası ilmî sürekliliğin ve sözlü kültürün yazılı hafızaya dönüşümünün mihveri hâline gelmiştir. Zira Hz. Osman, kıraat ihtilaflarını önlemek için istinsah faaliyetinde Kureyş lehçesini esas almıştır; bu süreçte yazılan *İmam Mushaf*¹³⁰ Medine'de bırakılmış ve kıraat ilminin yazılı temeli olmuştur.¹³¹ Nihayetinde imam Nâfi' öncülüğündeki Medine kıraati, Kuzey Afrika Mağrip ve Endülüs'te yayılmış; Malikîler arasında benimsenerek Medine'yi kıraat ilminin ihraç merkezi hâline getirmiştir.¹³²

Hz. Peygamber, Medine'de Kur'an eğitiminde aşamalı bir yöntem benimsemiştir. Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) aktardığına göre, Hz. Osman ve diğer sahabeler, ayetleri onar onar bölümler halinde öğrenerek bilgiyi sindirmiş ve hayata geçirmiştir.¹³³ Kıraat eğitimi, başlangıçta bireysel okuma tarzlarına dayanırken, Medine'de sistematikleşmiştir. Bu eğitim, Mescid-i Nebevî'deki halkalar aracılığıyla başlamış, ardından Dârükkurrâ adı altında okullarda devam etmiştir.¹³⁴ Kubâ Mescidi'nde de benzer bir okulun olduğu, Hz. Peygamber'in buraya sıkça gelerek Kur'an eğitimini kontrol ettiği aktarılmıştır.¹³⁵

Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) nakline göre, Hz. Âişe, Hz. Peygamber'den "Şehirler kılıçla, Medine ise Kur'an ile fethedildi." dediğini rivayet etmiştir.¹³⁶ Medine kıraati, sahabe ve tâbiîn'in öğrettiği rivayetlere dayanmaktadır. Bu rivayetler zamanla birleştirilerek sistematik okuma kuralları ve doğru telaffuz ilkeleriyle Medine ekolünü oluşturmuştur.¹³⁷ Medine kıraat ekolü, Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) ve Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) gibi önder sahabîlerle başlamış, Nâfi' ve Ebu Ca'fer gibi âlimlerin

¹²⁵ Emin Aşıkkutlu, "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahuruf-i Seb'a Hadîsi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV. İstanbul* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2002), 98-99; Abdulazîz b. Abdulfettâh Kârî, "Hadîsü'l-Ahrufi's-Seb'a", *Mecelletü'l-Külliyyati'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 0/1 (1981), 27-57.

¹²⁶ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/77-78.

¹²⁷ Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Masâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, ts.), 133; Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kırâat ve'l-idâhi 'anhâ*, thk. Alî en-Necdî Nâsîf vd. (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1966), 1/9; 2/14; es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 327.

¹²⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 53.

¹²⁹ Tayyar Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/287-289.

¹³⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü (İlmî Usûlü't-Tefsir)*, 72.

¹³¹ Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî, *el-İbâne 'an me 'âni'l-kırâat*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî (Mısır: y.y., 1977), 65-67; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7.

¹³² Mustafa Hilmi Bilican, *Kayrevan'da Kıraat İlmi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 124-125; Alaaddin Salihoglu, "Mağrip ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kıraati ve On Tariki", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2023), 331-333.

¹³³ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'an*, thk. Ğânim Kaddûrî Hamed (Kuveyt: Merkezü'l-Mahdûdât ve't-Türâs, 1994), 33.

¹³⁴ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *el-İstî'âb fî ma 'rifeti'l-ashâb*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hecer li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2019), 4/231; Yasin Yılmaz, "Hz. Peygamber Dönemi Eğitimine Genel Bir Bakış", *Dini Araştırmalar* 15/40 (01 Haziran 2012), 210-211.

¹³⁵ Hüseyin Algül, "Mescid-i Kubâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/279-280.

¹³⁶ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-buldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 17.; Kâdî İyâz İbn Mûsâ es-Sebtî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma 'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye bi'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1965), 1/36.

¹³⁷ el-Cühenî, "Medresetü'l-kırâat fi'l-Medîne", 86-87.

rivayetleriyle şekillenmiştir.¹³⁸ Bu bağlamda, Medine kıraat geleneğinin en belirgin temsilcilerinin Nâfi' b. Abdurrahman ve Ebû Ca'fer el-Kârî olduğu söylenebilir.

Aslen İsfahanlı olan Nâfi', Medine'de yetmişden fazla tâbiîden ilim almış, rivayet zinciri Hz. Peygamber'e kadar ulaşmıştır.¹³⁹ Kıraat eğitimini Ebû Ca'fer, Abdurrahman el-A'rac (ö. 117/735), Şeybe b. Nisâh (ö. 117/735) gibi râvilerden almıştır.¹⁴⁰ Öğrencileri arasında Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Ebû Amr b. 'Alâ' gibi önemli isimler yer almıştır.¹⁴¹ Mekki b. Ebû Tâlib'e (ö. 437/1045) göre, Nâfi''in kıraati, senedi en sahih ve en fasih olanlardandır.¹⁴² Nâfi', 169 (785) yılında Medine'de vefat etmiştir.¹⁴³ Nâfi''in kıraati Kâlûn (ö. 220/835) ve Verş (ö. 197/812) aracılığıyla günümüze ulaşmıştır.¹⁴⁴ Yetmişden fazla tâbiîden aldığı rivayetlerle şekillenen Nâfi''in kıraati, Hz. Peygamber'e ulaşan sahih bir aktarım olup Mekke ve Medine halkı tarafından kabul görmüştür.¹⁴⁵ Özellikle Malikî mezhebine mensup bölgelerde bu kıraat benimsenmiştir. Günümüzde Nâfi' kıraati Kâlûn rivayetiyle Tunus'un ve Mısır'ın bazı bölgelerinde ve Libya'da; Verş rivayetiyle ise yine Tunus ve Mısır'ın bazı bölgelerinde, Cezayir ve Fas'ın tamamıyla diğer bazı bölgelerde ve Sudan'da okunmaktadır.¹⁴⁶ Bu bağlamda Nâfi''in kıraati, fikhî yorumlarda ve anlam zenginliğinde etkili olmuştur. Nâfi''in kıraat özellikleri arasında usule dair; *isti'âze*, *besmele uygulaması*, *imâle*, *taklîl*, *idğâm*, *hâ-i sekt*, *işmâm*, *izâfet yâ'sı*, *cem'i mîmleri*, *iskân* ve *hemze* ile ilgili özel okuyuş biçimleri yer almaktadır.¹⁴⁷

İbnü'l-Cezerî'nin nakline göre Mâlik b. Enes, "Medinelilerin kıraati sünnettir." sözüyle Nâfi''in kıraatini onaylamıştır.¹⁴⁸ Bu da Nâfi''in kıraatinin sadece teknik bir tercih değil, dini bir otorite ve sünnet kabulüyle Medine'nin ilmî ve kültürel liderliğini pekiştirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla Medine, Nâfi''in kıraatiyle dini otorite kazanmış, dilsel estetik ve eğitim geleneğiyle öne çıkarak Kuzey Afrika bölgelerinde kültürel yayılım sağlamış;¹⁴⁹ böylece İslam dünyasında kıraat üzerinden güçlü bir sosyo-kültürel etki oluşturmıştır.

Ebû Ca'fer el-Kârî (Yezîd b. el-Ka'kâ'), Medine'nin önde gelen kıraat imamlarından ve tâbiîn neslindendir. Kur'an kıraatini Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ayyâş ve Ebû Hureyre gibi sahâbîlerden öğrenmiştir. Onun kıraatini, Nâfi', Ebû Amr b. 'Alâ ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/798) gibi önde gelen şahsiyetler öğrenmiştir.¹⁵⁰ Ebû Ca'fer'in kıraati, *kırâat-i aşere* sistematigi içinde ilk kez İbn Mihrân (ö. 381/992) tarafından değerlendirilmiştir.¹⁵¹ Kıraati için ileri sürülen *şâz* nitelmesi,¹⁵² dönemin kıraat otoriteleri tarafından kabul görmemiştir. Uzun süre Mescid-i Nebvî bünyesinde Kur'an ve kıraat eğitimi vermesi, onun kıraatinin sıhhati hususunda en güçlü delil sayılmıştır. Ebû Ca'fer, h. 132 yılında Medine'de vefat etmiştir.¹⁵³ Ebû'l-Hâris İsa b. Verdân (ö.

¹³⁸ el-Cühenî, "Medresetü'l-kırâât fi'l-Medîne", 89-90.

¹³⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 54; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 46.

¹⁴⁰ ez-Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 64.

¹⁴¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 54-64; ez-Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 64.

¹⁴² el-Kaysî, *el-İbâne*, 87.

¹⁴³ Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Teyisr fi el-Kırâât es-seb'a*, thk. Otto Pretzl (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 4; ez-Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 91; Abdülfettâh Kâdî, *el-Budûru'z-zâhire fi'l-kırââtî'l-'aşri'l-mütevâtire min tarikeyi's-Şâtibiyye ve'd-Dürre* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 8.

¹⁴⁴ ez-Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 9.; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/94; Kâdî, *el-Budûru'z-zâhire*, 8-9; Lokman Yılmaz, "Mısır Kıraat Okulu'nun İnşa Süreci", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2025), 218.

¹⁴⁵ Kadir Hastaoğlu, *Meşhur Kıraatlerden "Ebû Ca'fer Kırâati"* (Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 46-47; Ayvaz, "Ebu Ca'fer", 273.

¹⁴⁶ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1/63; Ayrıca bk. Salihoglu, "Nâfi' Kırâati", 325-358.

¹⁴⁷ Detaylı bilgi için bk. Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahman"; Çatal, "Nâfi'", 28.

¹⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/112.

¹⁴⁹ Bilican, *Kayrevan'da Kıraat İlmî*, 113.

¹⁵⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 56-58; Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nisâbüri, *el-Mebsût fi'l-kırââtî'l-'aşr*, thk. Sebî' Hamza Hâkimî (Dimaşk: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1981), 8-9.

¹⁵¹ Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nisâbüri, *el-Ğâye fi'l-kırââtî'l-'aşr*, thk. Muhammed Giyâs el-Cenbâz (Riyâd: Dâru's-Şevâf, 1990), 37-40.

¹⁵² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 56; ed-Dânî, *et-Teyisr fi el-kırâât es-seb'a*, 3.

¹⁵³ Ayrıntılı bilgi için bk. en-Nisâbüri, *el-Ğâye fi'l-kırââtî'l-'aşr*, 37-40; ez-Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 40; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/382-384; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 178.

160/777) ve Ebû'r-Rebî' Süleyman b. Müslim b. Cemmaz (ö. 170/786), Ebû Ca'fer'in kıraatini Medine'de rivayet eden meşhur iki râvisidir.¹⁵⁴

Sahîh ve mütevâtir kıraat şartlarını haiz olan Ebû Ca'fer'in okuyuşu, onu kıraat imamları arasında mümtaz bir konuma yükseltmiştir. Ebû Ca'fer'in kıraatine özgü bazı özellikler şunlardır: Hurûf-ı mukatta'a okunurken kısa bir durak yapılır. Ğayn (غ) ve Hâ (ح) harflerinden önce gelen tenvin veya sakin nûn ihfâ ile okunur. Cemi zamirlerdeki mîm harfi, harekeli bir harften önce geldiğinde sonunda vâv varmış gibi telaffuz edilir. هو ve هي zamirleri, belirli harflerden sonra hâ harfi sakinleştirilerek okunur. Sakin hemzeler, önceki harfin harekesine uygun med harfine çevrilerek okunur (bazı istisnalar hariç).¹⁵⁵

Medine, Nâfi' ve Ebu Ca'fer dışında pek çok kıraat âliminin yetiştiği bir merkez olmuştur. Bu âlimlerin çalışmaları Medine'nin kıraat mirasının farklı bölgelere taşınmasında etkili olmuştur.¹⁵⁶ Böylece Medine, ilmî bir merkez olmanın ötesinde, farklı coğrafyalarda kıraat kültürünü şekillendiren sosyo-kültürel bir odak noktası olma hüviyeti kazanmıştır. Nitekim Medine'nin bu köklü kurumsal yapısı, zamanla bireysel okuyuşların ötesine geçerek Medine ekolüne has disiplinin tüm İslam dünyasına yayılmasını sağlamıştır.

Sonuç

Bu çalışma, Kur'an'ın nazil olduğu Mekke ve Medine şehirlerinin sosyo-kültürel yapılarının, vahyin algılanışı, aktarımı ve kıraat ilminin gelişiminde oynadığı rolü ortaya koymuştur. Mekke'nin dilsel zenginliği, kıraat olgusunun yerel bir dinamik olarak gelişmesine imkân vermiş; Darülerkam gibi mekânlarda bireysel öğretim yapılırken, Hac mevsimindeki kamusal etkileşimler kıraatin şehir dışına yayılmasını sağlamıştır. Mekke kökenli İbn Kesîr gibi imamlar, sahip oldukları dilsel mirası kıraat ilmine aktararak, Mekke ve Medine'deki kıraat geleneklerinin paralel gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Hz. Peygamber'in hicretiyle birlikte Medine ise sahabe döneminden itibaren Kur'an ve kıraat ilimlerinin merkezi olarak işlev görmüştür. Mescid-i Nebevî'deki eğitim faaliyetleri, Kur'an ve kıraat öğretiminin sözlü rivayeti yanında daha düzenli ve sistemli biçimde yürütülmesini desteklemiştir. "Yedi harf" meselesi ve Hz. Osman'ın mushaf istinsahı gibi dönüm noktaları, kıraat ilminin kurumsallaşmasını hızlandırmış ve vahyin aktarımında şehir-merkezli bir istikrarı sağlamıştır.

Bu bağlamda, şehirlerin fiziksel ve kültürel yapıları, kıraat ilminin korunması ve sonraki nesillere aktarılmasında oynadıkları rol ile daha belirginleşmiştir. Nâfi' b. Abdurrahman ve Ebû Ca'fer el-Kârî gibi imamların teşekkül ettirdiği ekoller, Medine'deki ilmî geleneğin sürekliliğini güçlendirmiş ve kıraatlerin sözlü rivayeti yanında daha sistematik biçimde uygulanmasına katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda Medine şehrine mal olmuş bu kıraat; şehrin kültürel dokusunu, kıraat ilminin korunmasındaki merkezi konumunu ve bu mirasın gelecek nesillere aktarılmasındaki kurumsal rolünü görünür kılmıştır. Mekke'nin dilsel mirası ile Medine'nin kurumsal düzeni birlikte işleyerek kıraat ekollerinin oluşumunda merkezi bir rol oynamış ve kıraat ilminin tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamda kökleşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla kıraat imamlarının okuyuşu, şahsi bir tercihten ziyade, ait oldukları ilmî muhitin bir yansımasıdır. İmamın yaşadığı şehir, kıraatin doğruluğuna veya otoritesine bir paye katmasa da; o kıraatin eğitim sürecinde ve farklı talebeler arasında nasıl bir dilsel/kültürel bağlamda şekillendiğini gösteren bir zarftır. Mekke örneğinde olduğu gibi, bir şehrin hac ve ticaret yolları üzerindeki konumu, o kıraatin sadece yerel bir kullanımda kalmayıp, farklı lehçelerin süzgecinden geçerek geniş bir coğrafyada tanınmasına zemin hazırlayan bir *ilmî havza* görevi görmüştür.

Sonuç olarak, şehir-merkezli kıraat geleneği, yalnızca Kur'an'ın aktarımını düzenlemekle kalmamış; aynı zamanda İslam şehirlerinin sosyo-kültürel yapısını yansıtan ve ilmî otoriteyi ortaya koyan bir disiplin hâline gelmiştir. Böylece bu çalışma, şehirlerin tarihsel bağlamda kıraat ilminde üstlendikleri merkezi rolü ortaya koyarak literatüre özgün bir katkı sunmakta ve şehirlerin günümüz

¹⁵⁴ Kâdî, *el-Budûru 'z-zâhire*, 1/9.

¹⁵⁵ Detaylı bilgi için bk. Ayvaz, "Ebu Ca'fer", 281; Hastaoğlu, *Meşhur Kıraatlerden "Ebû Ca'fer Kırâati*, 1-215.

¹⁵⁶ el-Cühenî, "Medresetü'l-kırâât fi'l-Medîne", 91-102.

İslam düşüncesinde de ilim ve kültür üretiminin merkezî unsurları olarak değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Kaynakça

- Acar, Mehmet Maşuk. *Kıraat İlminde Şâz Meselesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Acar, Mehmet Maşuk. “Kıraatlerin Sınırlandırılmasının Şâz Kıraatler Üzerindeki Etkisi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 322-343. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7513491>
- Ağalday, Hilal. “İslam Tarihinde Şehirleşme: Kûfe Örneği”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (31 Aralık 2021), 21-38.
- Akbaş, Mehmet. “Muhâcirûn-Ensâr Kardeşliğinin Serüveni”. *İSTEM* 15 (01 Aralık 2010), 61-77.
- Akkan, Kenan. “İbn Kesîr ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Albayrak, Halis. “Kıraat Sorunu”. *Dini Araştırmalar* 4/11 (01 Haziran 2001).
- Algül, Hüseyin. “Mescid-i Kubâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/279-280. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Algül, Hüseyin. “Mus‘ab b. Umeyr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/226-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbn Kesîr, Ebû Ma‘bed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbn Muhaysın”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. “Nâfi‘ b. Abdurrahman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/287-289. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aşıkkutlu, Emin. “Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb‘a Hadîsi”. *Kur‘ân ve Tefsîr Araştırmaları IV*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2002.
- Aydın, Zeynelabidin. *Kur‘ân’ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Ayrancı, İlhami. “Hz. Peygamberin Medine’ye Hicreti ve Bu Dönemde Uyguladığı Stratejiler Üzerine Bir Deneme”. *Kalemname* 3/6 (26 Aralık 2018), 44-77.
- Ayvaz, Ömer Faruk. “Ebu Ca‘fer ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Nüketü’l-intisâr li-nakli’l-Kur‘ân*. thk. Muhammed Zağlûl Sellâm. İskenderiye: Münşeatü’l-Maârif, ts.
- Baktır, Mustafa. “Suffe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bayraktar, Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2015.
- el-Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu’l-buldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 1988.
- Bilican, Mustafa Hilmi. *Kayrevan’da Kıraat İlmi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.
- Birişik, Abdulhamit. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bozkurt, Nebi. “Dârülkurrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Medine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Mekke”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Mescid-i Nebevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bozmaz, Enes. *Kıraat İlminde İhtiyâr ve İştihâr*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- el-Bulkînî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân. *Mevâkı‘u’l-‘ulûm fî Mevâkı‘i’n-nucûm*. Tanta: Dâru’s-Sahâbe, ts.

- Cansever, Turgut. *Kubbeyi Yere Koymamak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Cansever, Turgut. *Mimar Sinan*. İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü (İlmî Usûlü't-Tefsîr)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- el-Cühenî, Hasen b. Muhammed Halef. “Medresetü'l-kırâât fi'l-Medîneti'l-Münevverah mine'l-'ahdi'n-Nebevî hattâ el-karnî's-sâbi' el-hicrî”. *Mecelletü Usûli ş-Şerî'a li'l-Ebhâs et-Tahsiyye* 2/2 (Nisan 2016), 78-107.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammed. “Abdullah b. Abbas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çatal, Adem. “Nâfi' ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Çelebi, Ahmed. *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 1998.
- Dağ, Mehmet. “İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”. *EKEV Akademi Dergisi* 10/17 (Bahar 2006), 81-104.
- Dağ, Mehmet - Tetik, İbrahim. *Nüzul Dönemi Kur'an Tarihi Rivayet Merkezli Bütüncül Okuma*. İstanbul: Kuramer, 2023.
- Damra, Tevfik İbrahim. *et-Tarîku'l-münîr ilâ kırâeti İbn Kesîr bi-rivâyeteyi'l-Bezzî ve Kunbül*. Ürdün: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2006.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Kuveyt: Merkezü'l-Mahdûdât ve't-Türâs, 1994.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi el-kırâati's-seb'*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Demir, Mustafa. “Türk-İslam Medeniyetinde Şehirleşme”. *İslamî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 156-165.
- ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- el-Ehvâzî, Ebû 'Alî el-Hasan b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd. *el-Vecîz fi şerhi kirâati'l-kirâ'eti's-semâniye e'immeti'l-emsâri'l-hamse*. thk. Dureyd Hasan Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- el-Enderâbî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer. *Kırâ'âtü'l-kurrâ'i'l-ma'rûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn*. thk. Ahmed Nasîf el-Cenâbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1985.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Me'âni'l-kirâ'ât*. 3 Cilt. Riyad: Câmi'atu'l-Melik, 1991.
- Feyyâd, Cemâl. *Kırâti İbn Kesîr bi-râviyyeyhi'l-Bezzî ve Kunbül*. İskenderiye: Dâru'l-Eymân, 2008.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hamîdullah, Muhammed. “Hudeybiye Antlaşması”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 1992.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- Hastaoğlu, Kadir. *Meşhur Kıraatlerden “Ebû Ca'fer Kırâati*. Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=qNKPwSIPJmdmB9DoyY2Y6Q&no=qNKPwSIPJmdmB9DoyY2Y6Q>
- İbiş, Mustafa. “Mekke'nin Fethine Eşlik Eden Şiir ve Temaları”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/1 (28 Mart 2025), 267-290. <https://doi.org/10.32711/tiad.1577544>
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 9 Cilt. Kahire: Merkezü Hecer li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2019.

- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzzi 'l-kirâât ve 'l-idâhi 'anhâ*. thk. Alî en-Necdî Nâsîf vd. 2 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf - el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1966.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rûsd, 1989.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Ahmed. *Muhtasar fî Şevâzzi 'l-Kur'ân min Kitâbi 'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mutenebbî, ts.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *el-Hucce fî 'l-kirââtî's-seb'*. thk. Abdu'l-'Âl Sâlim Mekram. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 4. Basım, 1401.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm)*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî. *Kitâbü 'l-Meğâzî (Sîretü İbn İshâk, el-Mübtede' ve 'l-meb'as ve 'l-meğâzî)*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978.
- İbn Mûsâ es-Sebtî, Kâdî İyâz. *Tertîbü 'l-medârik ve takrîbü 'l-mesâlik li-ma 'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. 8 Cilt. Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye bi'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1965.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü 's-seb'a fî 'l-kirâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısır, 2. Basım, 1972.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Bağdâdî. *et-Tabâkâtü 'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fî 'l-kirâ'âtî 'l-'aşr*. thk. Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2016.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâtî 'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Bergstraesser. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Müncidü 'l-mukri'in ve mürşidü 't-tâlibîn*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf. *Tahbîrü 't-Teyisr fî 'l-kirâ'âtî 'l-'aşr*. thk. Ahmed Muhammed Muflîh el-Kudât. Amman: Dâru'l-Furkan, 2000.
- İbnü's-Sellâr, Abdulvehhâb b. Yûsuf b. İbrâhim. *Tabakâtü 'l-kurrâi's-seb'a ve zikru menâkibihim ve kirââtihim*. thk. Ahmed Muhammed Azzûz. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Kâdî, Abdülfettâh. *el-Budûru 'z-zâhire fî 'l-kirââtî 'l-'aşrî 'l-mütevâtire min tarîkeyi's-Şâtibiyye ve 'd-Dürre*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Kahraman, Ferruh. "Kentlerin Doğuşu: Kur'ân'da Yerleşim Yeri Anlamına Gelen Kelimelerin Tahlili". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (15 Haziran 2020), 391-413. <https://doi.org/10.18505/cuid.675840>
- Kandemir, M. Yaşar. "Abdullah b. Ömer b. Hattâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/126-128. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/160-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karahan, Abdurrezzak. *Mekke Kiraat Ekolüne Metodolojik Bir Bakış (İbn Kesir ve İbn Muhaysin Kiraatleri Özelinde İnceleme)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kârî, Abdulazîz b. Abdülfettâh. "Hadîsü'l-Ahrufî's-Seb'a". *Mecelletü 'l-Külliyati 'l-Kur'âni 'l-Kerîm ve 'd-Dirâsâtî 'l-İslâmiyye* 0/1 (1981).
- el-Kaysî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni 'l-kirâât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: y.y., 1977.
- Kelpetin, Mahmut. "İslâm Öncesi Medine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (15 Haziran 2017), 95-113. <https://doi.org/10.15370/maruifd.333530>
- Kılıç, Ümit. "Türk - İslam Medeniyetinde Şehir". *Düşünce Dünyasında Türkiz* 6/34 (25 Ağustos 2022), 85-110.

- Koyuncu, Mevlüt. “Medine Şehir Devleti”. *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* 11/2 (2009), 87-103.
- Köksal, M. Asım. “Dârülerkam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/520-521. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Küçükbaşcı, Mustafa Sabri. “Şehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/441-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Landau, Jacob M. “Küttâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/3-4. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Kıraatların intişarında Fikhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (01 Ocak 1998).
- en-Nisâbü'rî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân. *el-Ğâye fi'l-kirââtî'l-'aşr*. thk. Muhammed Giyâs el-Cenbâz. Riyâd: Dâru's-Şevâf, 2. baskı., 1990.
- en-Nisâbü'rî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân. *el-Mebsût fi'l-kirââtî'l-'aşr*. thk. Sebî' Hamza Hâkîmî. Dimaşk: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1981.
- en-Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâ'âtî'l-'aşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Okumuş, Mesut. “Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine”. *Eskiye* 27 (25 Kasım 2013), 7-21.
- Osmân, Muhammed Abdussattâr. *Ammâratu'l-'Arafâ: el-Medînetu'l-İslâmiyye*. b.y.: y.y., 1988.
- Ökten, Sadettin. “Zihniyetimizi Kaostan Kurtarmamız Gerekıyor”. *TRT Akademi* 5/10 (31 Temmuz 2020), 858-865.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. “Cami (Dinî ve Sosyokültürel Tarihi)”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 7/46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cami>
- Özbek, Ömer - Bozmaz, Enes. “Kıraatlerin İstihârında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsî İlişkilerin Rolü”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (30 Ekim 2023), 743-765. <https://doi.org/10.31121/tader.1312583>
- Özkan, Merve Nur. “Medeniyet ve Cemiyet Harmanı: İslâm Şehirleri (7-19.Yüzyıl)”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2021), 404-428. <https://doi.org/10.32711/tiad.1013903>
- Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/212-215. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Özmen, Kerim. “A'meş ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Palabıyık, Muhammed Hanefi. “Medreseler ve Mektebler”. *İslam Kurumlar Tarihi*. ed. Eyüp Baş. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Polat, Fethi Ahmet. “Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi”. *Kur'an'ın Nüzul Süreci ve Mekke Dönemi Sempozyumu Bildirileri*. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Rumi, Fehd B. Abdurrahman. “Kıraatler ve Kurrâ”. çev. Ali Öge. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (30 Eylül 2010), 217-234. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344166>
- Sağlam, Temel. “İslam Mimarisinin Sembolik Anlatıları Üzerine Bir Deneme”. *Uluslararası Disiplinlerarası ve Kültürlerarası Sanat* 5/10 (31 Temmuz 2020), 251-279.
- Salihoğlu, Alaaddin. “Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kirâati ve On Tariki”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2023), 325-358. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1256248>
- Saylık, Mutlu. “Abbâsî İktidarının Kur'an Kıraatlerinin Sınırlandırılmasındaki Rolü”. *IV. International European Conference On Social Sciences*. ed. Zuhra Kalakhanova - Ali Söylemez. Diyarbakır, 2019.
- es-Sehâvî, Ebû'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlû'l-kurrâ' ve kemâlû'l-ikrâ'*. thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Harâbe. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997.
- es-Sicistânî, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- Suruç, Salih. *Peygamberimizin Hayatı*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1983.
- Sürmeli, Mehmet. *Hiz. Peygamber' in Kur'an Anlayışı*. Ankara: Asitan Yayınları, 2014.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmî'l-Kur'an*. thk. Ebû'l-Fazl İbrahim Muhammed. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1974.

- Şan, Lokman - Kırmızıçıçek, Kevser. “Kıraat Lehçe İlişkisi”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/1 (26 Haziran 2022), 95-109.
- eş-Şâtıbî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Kâsım) Kâsım b. Fîrruh er-Ruaynî. *Metnü 'ş-Şâtıbiyye; Hurzü 'l-emânî ve vechü't-tehânî*. thk. Muhammed Temîm ez-Za'bî. yy.: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ ve Dâru'l-Gavsânî, 2005.
- Şemşek, Vesile. “İslam Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/45 (03 Mart 2020), 280-290. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.674435>
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tetik, İbrahim. *Tarihsel, Bilimsel ve Siyasal Boyutlarıyla Âsım Kıraati Hafs Rivayeti'nin Şöhret Bulma Nedenleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâ 'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Uçar, İlyas. “Yesrib'ten Medîne'ye: Zaman ve Mekân Boyutuyla Bölgeye Bir Bakış”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 435-442.
- Ünlü, Demirhan. “İmam Nâfi', Râvileri ve Kıraâtları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII (1969), 349-361.
- el-Vâsıtî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdilmu'min b. el-Mubârek. *el-Kenz fi'l-karâ'âtî'l-'aşr*. thk. Hâlid el-Meşhedânî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.
- Yılmaz, Can. *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Lokman. “Mısır Kıraat Okulu'nun İnşa Süreci”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 11/1 (30 Haziran 2025), 207-242. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1654516>
- Yılmaz, Ömer. “Mescid-i Nebevi Kütüphanesindeki Türk Müelliflere Ait Yazma Eserler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (15 Aralık 2006), 405-415.
- Yılmaz, Yasin. “Hz. Peygamber Dönemi Eğitime Genel Bir Bakış”. *Dini Araştırmalar* 15/40 (01 Haziran 2012).
- Yılmaz, Yasin. “Hz. Peygamber Dönemi Eğitime Genel Bir Bakış”. *Dini Araştırmalar* 15/40 (01 Haziran 2012).
- ez-Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Zengin, Enes. “İbn Muhaysin ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Zeydan, Corcî b. Habîb. *İslam Medeniyeti Tarihi*. çev. Zeki Megamiz. 3 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976.



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

/ cuid.cumhuriyet.edu.tr / Founded: 1996 Available online, e-ISSN: 2528-987X Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Encountering Yaqīnī While Searching for al-Warrāq: The Authorship and Content of the Risāla-i Taṣawwuf Attributed to Abū Bakr al-Warrāq (d. 280/893)

Kübra Zümrüt Orhan^{1,a,*}

¹ Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Tasawwuf Sivas/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 06/04/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

Sūfī authors such as al-Kalābādhī (d. 380/990), al-Sulamī (d. 412/1021), al-Qushayrī (d. 465/1072), and al-Hujwīrī (d. 465/1072[?]) mention Abū Bakr al-Warrāq (d. 280/893), a Sūfī who lived in Balkh in the third/ninth century, and record that he authored works on taṣawwuf. Based on this information, a Persian prose treatise titled Risāla-yi Taṣawwuf housed in the Süleymaniye Library, which is attributed to al-Warrāq, draws particular attention. While al-Warrāq's origin from Tirmidh and his residence in Balkh make the possibility of his authorship of a Persian work plausible, the text—which lacks an author's name in the introduction—contains citations from Sūfīs such as Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī (d. 672/1273) and Fakhr al-Dīn 'Irāqī (d. 688/1289) in its very first pages. These citations definitively prove that the work does not belong to al-Warrāq. Furthermore, in the colophon (kataba) at the end of the treatise, the author's name is explicitly recorded as "Kātibuhū Dervīsh Yūsufi-yi Ḥaydarī bi'l-mashhūr Yaqīnī." Additionally, within the treatise itself, Yaqīnī (d. 15th c.) explicitly records his name while referring to another treatise of his own, titled Bashāratnāma. Since the author is explicitly mentioned both within the text and at its conclusion, the issue of attribution is effectively resolved. It is understood that the attribution of the work to al-Warrāq stems from an error made during cataloging. The source of this error appears to be the inscription on the first page of the majmū'a (anthology) containing the treatise, which reads "Risāla-yi taṣawwuf min 'ilm al-akhlāq li'l-Shaykh Abī Bakr al-Warrāq." Consequently, it is evident that the treatise was cataloged under al-Warrāq's name without examination. This study examines the manuscript in question, which was inadvertently attributed to al-Warrāq, employing methods of historical and textual criticism. The attribution of the work has been re-determined through an analysis of the manuscript's physical characteristics, the colophon, and internal historical references (cited figures and terminology). The content of the work has been analyzed in terms of the history and doctrine of taṣawwuf, thereby establishing its place within Yaqīnī's system of thought. The aim of this study is to correct the error regarding the work's attribution, to alert researchers to a hitherto unknown treatise by Yaqīnī—one of the prominent poets of Chaghatay literature—and to evaluate its content. Until now, it was assumed that only a small prose treatise titled Ok-yayning Munāzarasi, written in Chaghatay Turkish, had survived from Yaqīnī. With this article, a new treatise reflecting his intellectual structure comes to light for the first time; thus, this study opens a door to exploring Yaqīnī's world of thought. Moreover, the content of the work provides an opportunity to discuss whether Yaqīnī can be associated with ibāḥa, ḥulūl, and even Ḥurūfism. This study will pave the way for new research in which this discussion is raised by experts in the field and Yaqīnī's relationship with these circles is interrogated.

Keywords: Sufism, Ḥurūfiyya, al-Warrāq, Yaqīnī, Qāsim-i Anwār.

Verrâk'ı Ararken Yakînî'ye Rastlamak: Ebû Bekir el-Verrâk'a (ö. 280/893) Nisbet Edilen *Risâle-i Tasavvuf*'un Aidiyeti ve Muhtevâsı

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 06/04/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Hicrî üçüncü asırda Belh'te yaşamış bir sûfî olan Ebû Bekir el-Verrâk'tan (ö. 280/893) bahseden Kelâbâzî (ö. 380/990), Sülemî (ö. 412/1021), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hüevîrî (ö. 465/1072[?]) gibi müellif sûfîler onun tasavvufa dair eserleri olduğunu kaydederler. Bu bilgiden de hareketle Süleymaniye Kütüphanesi'nde *Risâle-i Tasavvuf* adıyla Verrâk'a nisbet edilen Farsça mensur bir risâle dikkat çeker. Verrâk'ın aslen Tirmizli oluşu ve Belh'te yaşaması Farsça bir eser yazabileceği ihtimalini gündeme getirir. Mukaddimesinde müellif ismi bulunmayan eserde dikkat çeken ilk husus daha ilk sayfalarından itibaren Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Fahreddîn-i Irâkî (ö. 688/1289) gibi sûfîlerden yapılan iktibaslardır. Bu alıntılar eserin Verrâk'a âit olmadığını kesin olarak gösterir. Risâlenin sonunda bulunan ketebe kaydında ise müellifin ismi “kâtibuhû Dervîş Yûsufî-yi Haydarî bi'l-meşhûr Yakînî” şeklinde açıkça yazılmıştır. Bunun yanı sıra risâlenin içinde de Yakînî (ö. 15. yy) kendisine ait *Beşâretnâme* isimli risâleden bahsederken ismini açıkça kaydeder. Esasen eserin müellifi gerek risâlenin içinde gerekse sonunda açıkça zikredilmiş olduğundan eserin âidiyetiyle ilgili mesele çözülür. Bu durumda eserin Verrâk'a nisbet edilmesinin kataloğa kaydedilirken yapılan bir hatadan kaynaklandığı anlaşılar. Bu hataya sebebiyet veren husus ise risâlenin yer aldığı mecmuânın ilk sayfasında geçen “Risâle-i tasavvuf min ilmi'l-ahlâk li'ş-Şeyh Ebî Bekr el-Verrâk” ifadesi olmalıdır. Buradan hareketle risâlenin incelenmeksizin Verrâk'a nisbetle kataloglandığı görülür. Bu araştırmada sehven Verrâk'a nisbet edilen söz konusu yazma eser incelenmiştir. Çalışmada tarihsel eleştiri ve metin tenkidi yöntemleri kullanılmıştır. Eserin âidiyeti; nüshanın fiziksel özellikleri, ketebe kaydı ve metin içi tarihsel referansların (alıntılanan şahıslar ve terminoloji) analiziyle yeniden belirlenmiştir. Eserin muhtevâsı ise tasavvuf tarihi ve doktrini açısından tahlil edilerek, Yakînî'nin düşünce sistemindeki yeri ortaya konulmuştur. Çalışmanın amacı eserin nispetindeki hatayı düzeltmek, araştırmacıları Çağatay edebiyatının önde gelen şairlerinden olan Yakînî'nin günümüze ulaştığı bilinmeyen bir risâlesinden haberdar etmek ve eserin muhtevâsını değerlendirmektir. Şimdiye kadar Yakînî'den günümüze sadece Çağatay Türkçesiyle kaleme aldığı *Ok-yaynıng Münâzârası* başlıklı küçük bir mensur risâlenin ulaştığı zannedilmekteydi. Bu makaleyle onun fikir yapısını yansıtan yeni bir risâlesi ilk kez gün yüzüne çıkacak, dolayısıyla çalışma Yakînî'nin düşünce dünyasını keşfetmeye kapı aralayacaktır. Öte yandan eserin muhtevâsı Yakînî'nin ibâhîlik, hulûlîlik ve hatta hurûfîlikle ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğini tartışmaya imkân vermektedir. Bu çalışma söz konusu tartışmanın konunun uzmanlarınca gündeme getirildiği ve Yakînî'nin bu çevrelerle ilişkisinin sorgulandığı yeni araştırmalara da zemin hazırlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hurûfîlik, Verrâk, Yakînî, Kâsım-ı Envâr.

^a  kubrazumrutorhan@erciyes.edu.tr

 0000-0002-6286-0589

Citation / Atıf: Zümrüt Orhan, Kübra. “Verrâk'ı Ararken Yakînî'ye Rastlamak: Ebû Bekir el-Verrâk'a (ö. 280/893) Nisbet Edilen *Risâle-i Tasavvuf*'un Aidiyeti ve Muhtevâsı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 30/1 (Haziran 2026), 362-380. <https://doi.org/10.18505/cuid.1863835>

Giriş

Çalışmaya konu olan eser ilk dönem sûfilerinden Ebû Bekir el-Verrâk’a (ö. 280/893) nispet edilen fakat klasik dönem Çağatay edebiyatı şairlerinden Yakînî’ye (ö. 15. yy) ait olduğunu tespit ettiğimiz Farsça mensur bir risâledir. Doksan beş varaktan müteşekkil olup *Risâle-i Tasavvuf* başlığıyla Verrâk’a nispetle kataloglanan eserin hemen ilk sayfalarında Feridüddîn Attâr (ö. 618/1221),¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273)² ve Fahreddîn-i Irākî (ö. 688/1289)³ gibi sûfilerden iktibaslar yapılması eserin Verrâk’a ait olmadığını kesin olarak gösterir. Öte yandan risâlenin sonunda “kâtibuhû Dervîş Yûsufî-yi Haydarî bi’l-meşhûr Yakînî”⁴ denilerek yazarın ismi açıkça zikredilmiştir. Mukaddimede müellifin veya eserin ismine dair bilgi bulunmamakla birlikte ilerleyen sayfalardan birinde yazarın açıkça ismini vererek kendisine ait *Beşâretnâme* adlı esere atıfta bulunması da eserin âdiyetine dair şüpheyi ortadan kaldırmaktadır.⁵ Bütün bu bilgilere rağmen eserin niçin başka birine nispet edilmiş olabileceği sorusu bu çalışmada cevap aranacak sorulardan biridir.

Kendisinden “Dervîş” lakabıyla bahseden müellif mukaddimede bu risâleyi “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim, bilinmek için kâinâtı yarattım” şeklindeki meşhur rivayeti açıklamak ve insanların ilme’l-yakîn seviyesindeki bilgisinin önce ayne’l-yakîne, ardından da hakka’l-yakîne ulaşmasına vesile olmak gayesiyle yazdığını belirtir.⁶ Mahlas olarak “Yakînî” ismini tercih ettiği düşünülürse, bu tercih kendisine yüklediği misyonun ifadesi olabilir. Sûfilerin Tanrı-âlem ilişkisini yorumlamada temel referans kabul ettikleri bir rivayeti açıklama maksadıyla yazılan eser boyunca müellifin ulûhiyyet anlayışını ortaya koyduğu görülür. Tasavvufi bir muhtevaya sahip olan eserde çok sayıda âyete, hadise -veya yazarın hadis olarak kabul ettiği rivayete- ve sûfi sözüne atıf bulunur. Bu çalışmada eserin muhtevası ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve yazarın âyet ve hadis yorumculuğu üzerinde durulacaktır. Fakat ilk olarak eserin âdiyeti meselesi netleştirilecektir. İkinci olarak, Türk akademisinde hakkında fazla çalışma bulunmayan ve pek tanınmayan bir Çağatay şairi olan Yakînî mevcut literatür ışığında tanıtılacak ve bir literatür değerlendirmesi yapılacaktır. Bu risâle üzerine yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bu sebeple literatür değerlendirmesi Çağatay Edebiyatı ve müellife ait *Ok-yayning Münâzârası* adlı eser üzerine kaleme alınmış çalışmalardan hareketle yapılacaktır. Makalede Yakînî’nin kendisine sıklıkla atıf yaptığı İranlı meşhur sûfi Kâsım-ı Envâr’la (ö. 837/1433[?]) ilişkisi de sorgulanacaktır.

1. Müellifin Tesbiti

Süleymaniye Kütüphanesi Serez nr. 1796’da bulunan eser⁷ Yazma Eserler Kurumu’nun çevrimiçi kataloğunda Ebû Bekir el-Verrâk’a ait olarak kaydedilmiş ve ismi *Risâle-i Tasavvuf* olarak zaptedilmiştir. Eserin ve müellifin ismi risâlenin yer aldığı mecmuânın ilk sayfasında şöyle yazılıdır: *Risâle-i Tasavvuf min ilmi’l-ahlâk li’ş-Şeyh Ebî Bekr el-Verrâk.*

¹ İlk olarak “kâmil der ki” diyerek ismini vermeden Attâr’a âit bir beyit nakletmektedir. Bk. Yakînî, *Risâle-i Tasavvuf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 1796), 3a. Sonraki sayfalarda ismini vererek de kendisinden nakillerde bulunmaktadır.

² İlk olarak “bir aziz” diyerek ismini vermeden Mevlânâ’nın meşhur bir rubâisini nakletmektedir. Bk. Yakînî, *Risâle*, 3b. Sonraki sayfalarda ismini vererek de kendisinden nakillerde bulunmaktadır.

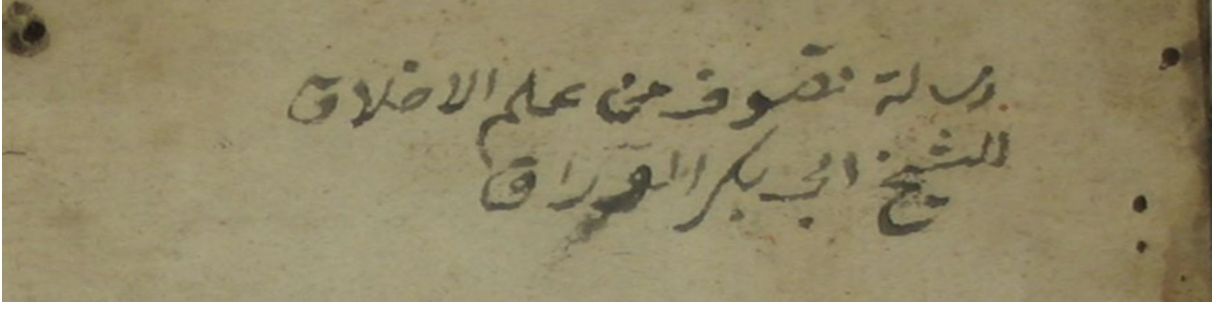
³ Yakînî, *Risâle*, 4a.

⁴ Yakînî, *Risâle*, 97a.

⁵ Yakînî, *Risâle*, 9a.

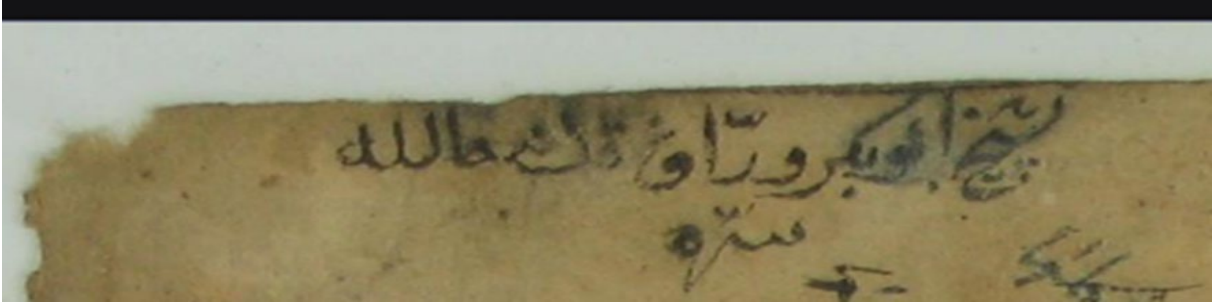
⁶ Yakînî, *Risâle*, 3a-b.

⁷ Eserin başka bir nüshası olup olmadığını bilmiyoruz. Zira Yazma eser kataloglarında “Verrâk” adıyla da “Yakînî” adıyla da yaptığımız taramalarda bu risâlenin bir başka nüshası olabileceğini düşünebileceğimiz bir kayda rastlamadık.



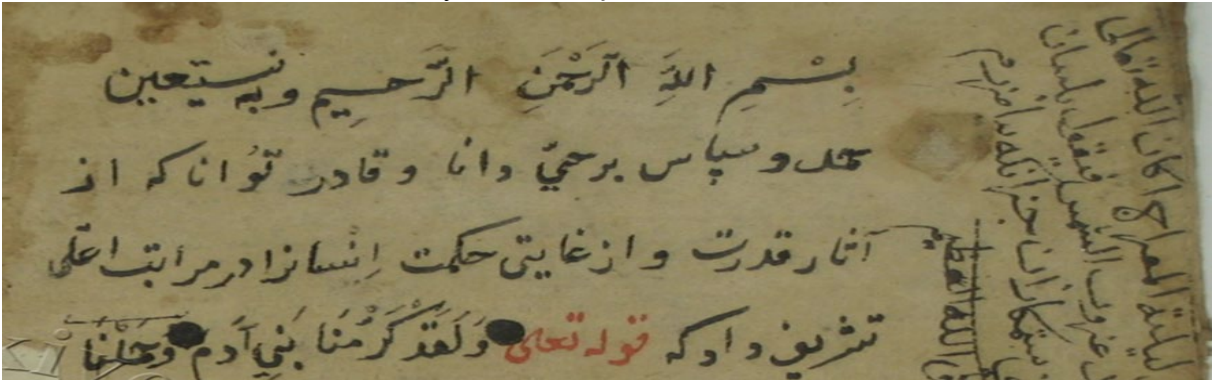
Resim 1: Mecmuanın İlk Sayfasında Yer Alan Risâle ve Müellif Adı

Bu sayfada yalnızca bu ifadeler yer alırken yan sayfada “min ilmi’l-ahlâk” şeklinde bir başlık, onun yanında da silik olduğu için okunamayan bir ibare vardır. Sayfanın devamındaysa yazısı okunaklı olmayan altı adet Farsça rubâî bulunur. Bir sonraki sayfanın başında Hz. Peygamber’e nisbetle bir söz aktarıldıktan sonra önceki sayfadaki gibi şiirlere yer verilir. Burada Hz. Celâleddin’den denilerek Mevlânâ’nın bir gazeli nakledilir.⁸ Sayfanın kenarında ise bir kısmı silinmiş notlar bulunur. Dolayısıyla bu iki sayfada Verrâk’a dair bir iz yoktur. Fakat sonraki sayfada Verrâk ismi tekrar karşımıza çıkar. Bu durum en azından bu sayfanın ona ait olma ihtimalini gündeme getirir de sayfanın büyük bir kısmında Hâfız-ı Şîrâzî’nin (ö. 792/1390[?]) *Dîvân*’ındaki ilk gazelin⁹ dağınık bir şekilde yazılı olmasıyla bu ihtimâl de ortadan kalkar. Sayfada Verrâk isminin geçtiği kısım şöyledir:



Resim 2: Ebû Bekir Verrâk İsminin İkinci Kez Geçtiği Sayfa

Buraya kadar iki yerde Verrâk’ın ismi kaydedilmişse de bunun sebebine dair ipucu yoktur. Bu sayfanın ardından hamdele ve salveyle risâle başlar:



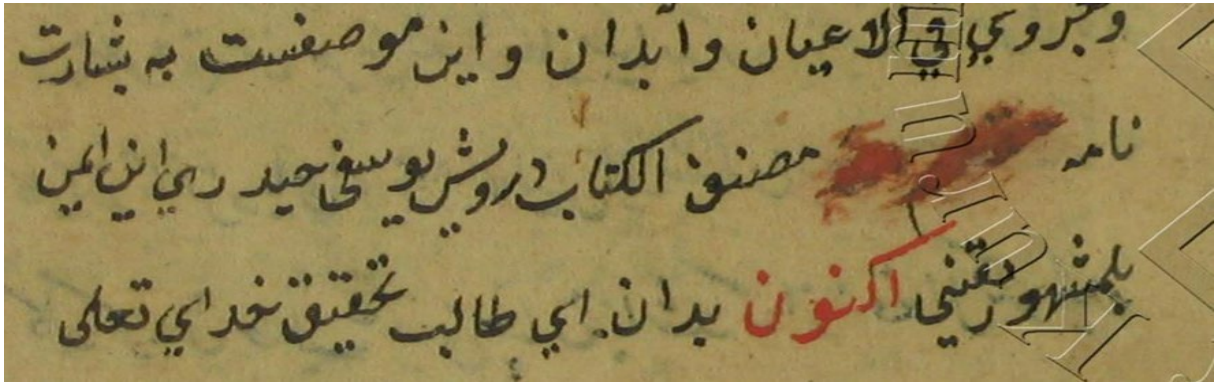
Resim 3: Risâlenin Başladığı Sayfa

Risâlenin başında eserin veya müellifin ismi bulunmaz. Ancak ilerleyen sayfalarda yazar açıkça ismini vererek kendisine ait *Beşâretnâme* adlı günümüze ulaştığı bilinmeyen bir başka eserden bahsettiğinde¹⁰ eserin Yakînî’ye ait olduğu anlaşılır:

⁸ Gazel için bk. Mevlânâ Celâleddîn, *Dîvân* (Erişim 15 Şubat 2025).

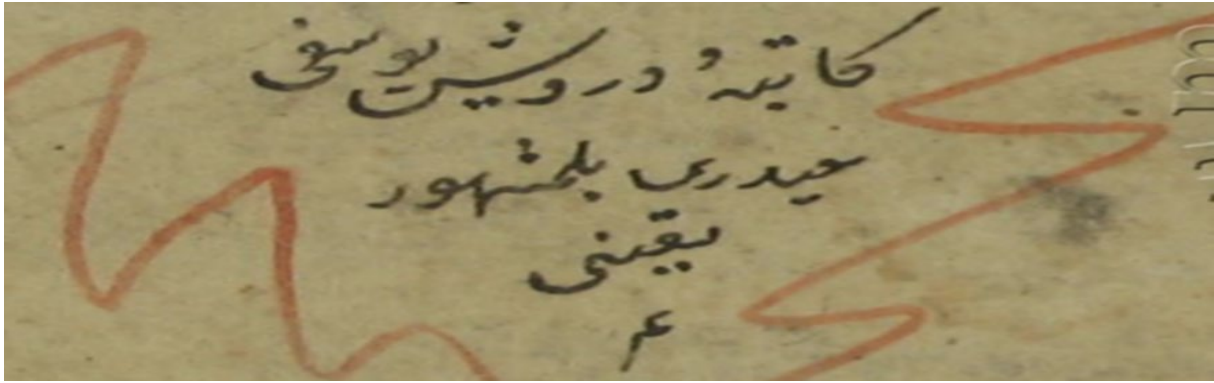
⁹ Gazel için bk. Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân* (Erişim 15 Şubat 2025).

¹⁰ Yakînî, *Risâle*, 9a.



Resim 4: Müellifin Kendi İsmi Açıkça Zikrederek *Beşâretnâme* Adlı Eserinden Bahsettiği Kısım

Ayrıca risâlenin sonunda bulunan ketebe kaydında müellifin ismi “Yakînî olarak meşhur Dervîş Yûsufiy-yî Haydarî” ifadesiyle açıkça yazılmıştır. Dolayısıyla eserin ona âdiyetinde şüphe yoktur.



Resim 5: Risâlenin Ketebe Kaydı ve Müellifin İsmi

Ketebe kaydında ismi açıkça yazmasına rağmen eserin niçin Yakînî’ye nispet edilmediğine dair kendi tecrübemizden hareketle şöyle bir yorum yapabiliriz: İlk sayfalardan itibaren eserin Verrâk’a ait olmadığını kesin bir biçimde anlamamıza rağmen sonunda yazan isme âşinâ olmadığımızdan onu müstensih’in ismi zannettik. Bu sebeple onun aslında müellifin ismi olduğunu idrak etmemiz bütün risâleyi inceledikten sonra mümkün oldu. Benzer bir durumun risâle kataloglanırken de yaşanmış olması, baş tarafında Ebû Bekir el-Verrâk ismi görülünce risâlenin ona ait olduğu düşünülüp, ketebe kaydındaki isminse müstensih zannedilmiş olması muhtemeldir. Zira Yazma Eserler Kurumu’nun çevrimiçi kataloğunda, eserin detayında Yakînî ismi “nüsha ile ilgili kişiler” kısmına kaydedilmiştir. Böylece risâle Verrâk’a ait zannedilmiş, müellifin ismi açıkça belirtilmiş olmasına rağmen Yakînî’ye ait olduğu anlaşılamamış olabilir. Öte yandan risâle boyunca Ebû Bekir Verrâk’a herhangi bir atıf yapılmamıştır. Daha da ötesi risâlede “Dini Mansur öğrenince “Ene’l-Hak” dedi, Cüneyd öğrenince “Leyse fî cübbetî” dedi, Bâyezid öğrenince “Sübânî” dedi”¹¹ ifadesi haricinde ilk dönem sûfilerine de atıf bulunmamaktadır. Dolayısıyla eserin niçin Verrâk’a nisbet edilmiş olabileceğine dair herhangi bir ipucu mevcut değildir.

2. Mevcut Literatür Işığında Yakînî ve Kâsım-ı Envâr’la İlişkisi

2.1. Yakînî

Mevcut literatür incelendiğinde 15. yüzyılın önde gelen şairleri arasında sayılan Yakînî’ye dair bilgilerin Ali Şîr Nevâî’nin (ö. 906/1501) *Mecâlisu’n-nefâis*’inde verdiği bilgilerle sınırlı olduğu görülür. Zira biraz sonra zikredileceği üzere Yakînî’ye dair çalışmalarda ana kaynak hep Nevâî’nin

¹¹ Yakînî, *Risâle*, 16b-17a.

Mecâlis'i olmuştur. Dolayısıyla *Mecâlis*'i Yakînî'ye dair bilgi veren yegâne kaynak olarak nitelendirmek mümkündür. Nevâî *Mecâlis*'in ikinci meclisinde Yakînî'ye yalnızca birkaç satırlık bir bölüm ayırır ve esasen doğrudan hayatına dair bir bilgi de vermez. Yalnızca onun oldukça sert tabiatlı bir kişi olduğunu söyleyerek Türkçe ve Farsça şiirleri bulunduğunu belirtir. Türkçe şiirlerinden birinin ilk beytini çok övünerek okuduğunu nakleder: “Âh kim cânımğa yittim yâr-i nâdân ilgiden; Dâd u feryâd ol cefâcî âfet-i cân ilgiden. (Âh ki hâlimden haberdâr olmayan o sevgili yüzünden canıma doydum/canımdan bezdim; canımın âfeti olan o cefâkârın elinden feryâd figân).” Ardından Farsça bir şiirinin ilk beytini naklederek bunun da fenâ sayılmayacağını ifade eder. Nevâî'nin Yakînî'ye ayırdığı bu birkaç satırlık bölümün en kritik cümlesi onun dînî yaşantısına dair ipucu veren şu cümledir: “Ömrünün sonuna doğru edebe aykırı sözlerinden tövbe ederek ehl-i salâh arasına katıldı ve bu hâl üzere vefat etti, affedilmiş olmasını umarım.” Bu cümle Yakînî'yi anlamak bakımından son derece mühimdir zira incelemekte olduğumuz eser bu edebe aykırı sözlerin neler olabileceğine dair çokça ipucu barındırmaktadır. Bu aynı zamanda eğer Nevâî'nin bu cümlesi bir gerçekliğin ifadesiyse Yakînî'nin bu eserini tövbe etmezden evvel yazdığı anlamına gelir. Nevâî, Yakînî'ye ayırdığı bölümü kabrinin Dere-i dü-birâderân'da bulunduğu bilgisiyle tamamlar.¹²

Yakînî üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde onun günümüze ulaşan tek eserinin Çağatay Türkçesiyle kaleme aldığı *Ok-yayning Münâzârası* olduğu kanaatinin hâkim olduğu görülür. Bu risâle ülkemizde iki ayrı çalışmaya konu olmuştur. Fahir İz'e ait olup 1962 yılında yayımlanan ilk çalışmada risâle orijinal harfleriyle basılmış ve İngilizceye tercüme edilmiştir. Çalışmanın başında Yakînî ve eseri hakkında kısaca bilgi veren yazar ona dair bilgilerin temel kaynağının *Mecâlis* olduğuna dikkat çekmiştir.¹³ İz, 18. yüzyılda bir şuarâ tezkiresi kaleme alan Vâlih Ali Kuli'nin de eserinde Yakînî'ye kısaca yer verdiğini ama burada *Mecâlis*'teki bilgilere ek olarak yalnızca onun Heratlı olduğu bilgisinin yer aldığını belirtmiştir.¹⁴

Ok-yayning Münâzârası üzerine yapılan diğer çalışmaya 2005 yılında Ayşe Gül Sertkaya tarafından yayımlanmıştır. Burada da *Mecâlis*'ten hareketle Yakînî'nin hayatı hakkında bilgi verilmiş, risâle muhtevası bakımından incelenmiş, Çağatay Türkçesiyle yazılmış olan hali Latin harflerine aktarılmış ve günümüz Türkçesine çevrilmiştir.¹⁵ Her iki çalışmada da Yakînî'ye dair bilginin Nevâî'nin verdiklerinden ibâret oluşuna dikkat çekilmiş ve *Ok-yayning Münâzârası*'nın onun günümüze ulaşan tek eseri olduğu belirtilmiştir. Bunun dışında Çağatay edebiyatına dair muhtelif çalışmalarda da Yakînî'ye dair bilgiler Nevâî'nin aktardıklarıyla sınırlıdır.¹⁶

İsminden de anlaşıldığı üzere okla yayın münazarasını anlatan söz konusu risâle incelendiğinde Yakînî'nin düşünce dünyasına dair bazı ipuçları yakalanabilir. Ok ve yayın sembol olarak kullanıldığı bir kurgu içerisinde Yakînî esasen doğruluk ve eğrilik üzerinde durur. Risâlede yay ve ok karşılıklı olarak kendilerini övmekte ve bu övgülerini meşhur şairlerin yaydan ve oktan bahsettiği şiirlerine dayandırmaktadır. Ayrıca yay ve okun tartışması başlamazdan evvel Yakînî şöyle bir sahne tasvir eder: Bir gün tarikat erbâbı, bahadır bir grup genç yay gibi bir meclis kurup, o mecliste ok gibi oturacak yerler hazırlarken Türkistan tarafından bir ihtiyarla bir genç çıkagelir. Meclisi düzenleyen yiğitler yaşına hürmeten ihtiyara sağ, gence sol tarafta yer verir. Ama genç sağa geçer. Bunun üzerine ihtiyarla genç arasında tartışma çıkar. Ardından yaşlıyı temsil eden yayla genci temsil eden ok arasındaki münâzara başlar. Bu münazarada ilk olarak söz alan yayın dilinden Yakînî, “Hazret-i

¹² Nevâî, *Mecâlisu'n-nefâis*, 1/68, 2/383.

¹³ Fahir İz, “Yakini's “Contest of the Arrow and the Bow”, *Nemeth Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1962), 267.

¹⁴ İz, “Yakini's “Contest of the Arrow and the Bow”, 268.

¹⁵ Ayşe Gül Sertkaya, “Yakînî'nin Ok Yay-ning Münâzârası”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 33/33 (2005), 159-206.

¹⁶ Bunların bir kısmında sadece klasik dönem şairleri arasında ismi zikredilmiş, kendisine dair bilgi verilmemiştir. Örnek olarak bk. Kemâl Eraslan, “Çağatay Şairi Atâyî'nin Gazelleri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1987 (Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 113; Feridun Tekin, “Hanlıklar Dönemi Çağatay Edebiyatı”, *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları* 6/1 (2011), 1844. Bir kısmındaysa Yakînî'ye veya hakkında yapılan çalışmalara dair az da olsa bilgi bulunur. Örnek olarak bk. Zuhâl Ölmez, “Çağatay Edebiyatı ve Çağatay Edebiyatı Üzerine Araştırmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 184; Aşlı Zengin, “Fuad Köprülü'nün Çağatay Dili ve Edebiyatı Hakkındaki Görüşleri ve Ardından Yapılan Çalışmalara Genel Bir Bakış” *Ölümünün 50. Yılında Uluslararası M. Fuad Köprülü Türkoloji ve Beşeri Bilimler Sempozyumu*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2016), 550; Kemâl Eraslan, “Çağatay Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/171.

Seyyidu'l-ahrâr Emîr Kâsım-ı Envâr" diye vafettiği şeyhin yayı oktan üstün tuttuğu bir şiirini nakleder.¹⁷ Bu nakil bir kimsenin değerini belirlemede Seyyid Kâsım'ın rolüne işaret etmek bakımından dikkate şâyandır. Tartışma başka şairlerin şiirlerine atıfla devam eder. Risâlenin sonunda Yakînî eseri yazma gayesini açıklar. Buna göre kim yay gibi eğri olursa dönemindeki eğri tabiatlı insanların yakınlığını elde eder. Kim de kendisi gibi doğru olursa ok gibi onlardan uzak düşer. Bu risâlesinin doğru tabiatlı, müstakim zihinli kimseler nezdinde mihenge vurulup tam ayar çıktığının görülmesini, risâleyi okuyanların kendisini hayır duâ ile anıp ruhunu şâd etmelerini umduğunu belirtir.¹⁸

Bu ifadelerinden Yakînî'nin çağdaşı olan bazı kimselerle anlaşılamadığı ve bunun onların doğru yoldan uzaklaşmasından kaynaklandığını ileri sürdüğü anlaşılır. Öte yandan Nevâî'nin Yakînî'yi sert tabiatlı biri olarak tanıtmaması da onun içinde yaşadığı toplumla çok uyumlu olmayabileceğini düşündürür. Fakat Yakînî'nin *Ok-yayning Münâzarası*'nda çizdiği tablo, bu uyumsuzluğun insanların doğru yoldan uzaklaşmış olmalarından kaynaklandığına işaret eder, Nevâî'nin "ömrünün sonuna doğru edebe aykırı sözlerinden tövbe etti" şeklindeki sözleriye esasen doğru yoldan uzaklaşmış olanın Yakînî olabileceğini ima eder. Mevcut literatürün Yakînî'ye dair söyledikleri, ondan günümüze ulaştığı belirtilen *Ok-yayning Münâzarası* ve incelemekte olduğumuz risâle bir arada değerlendirildiğinde söylenebilecek olan şey müellifin hayatına dair elimizde bilgi bulunmadığıdır. Bununla birlikte *Risâle-i Tasavvuf*¹⁹ Nevâî'nin işaret ettiği fikirlerin neler olduğuna, müellifin nasıl bir düşünce yapısına sahip olduğuna, tasavvufu nasıl yorumladığına ve bu yorumları hangi sûfilere dayandırdığına dair önemli ipuçları barındırır. Ayrıca *Risâle-i Tasavvuf*'ta Yakînî'nin kendisine ait olan *Beşâretnâme*'den bahsetmesi ve bu eserde beşâret kelimesinden hareketle -ki beş harf, altı noktadan müteşekkildir (بشارة)- imânın altı, İslâm'ın beş şartını beyân ettiğini belirtmesi²⁰ ismen de olsa müellife ait yeni bir eserden haberdar olmak bakımından önemlidir. Bunun yanı sıra bu bilgi müellifin hurûfîlikle ilişkisinin tartışılmasına fırsat vermesi bakımından da mühimdir. Öte yandan gerek *Ok-yayning Münâzarası*'nda gerekse *Risâle-i Tasavvuf*'ta Kâsım-ı Envâr ismi dikkat çeker. Bu sebeple Yakînî'nin Kâsım-ı Envâr'la ilişkisini sorgulamakta fayda vardır.

2.2. Kâsım-ı Envâr'la İlişkisi

756/1355 yılında Tebriz yakınlarında dünyaya geldiği ifade edilen Kâsım-ı Envâr, Emir Timur (ö. 807/1405) ve oğlu Şâhruh (ö. 850/1447) döneminde Herat'ta irşâd faaliyetinde bulunmuştur. 830/1427 yılında hurûfî bir suikastçının Şâhruh'u yaralaması üzerine suikastçının bu olaydan önce Kâsım-ı Envâr'ın dergâhına gidip geldiği ileri sürülmüş,²¹ bunun neticesinde Seyyid Kâsım Herat'tan uzaklaştırılmıştır.²² Abdurrahmân Câmî'nin (ö. 898/1492) verdiği bilgiye göre Kâsım-ı Envâr

¹⁷ İz, "Yakini's "Contest of the Arrow and the Bow", 270; Sertkaya, "Yakînî'nin Ok Yay-ning Münâzarası", 170.

¹⁸ İz, "Yakini's "Contest of the Arrow and the Bow", 277; Sertkaya, "Yakînî'nin Ok Yay-ning Münâzarası", 182.

¹⁹ Yakînî'nin incelemekte olduğumuz eserine çalışma boyunca *Risâle-i Tasavvuf* adıyla atıf yapılacaktır.

²⁰ Yakînî, *Risâle*, 9a.

²¹ Fazlullah Hurûfî'nin oğlunun Şâhrûh'a düzenlenen suikastin ardından sorgulandığı, sorgu esnasında "Vücûdiler" hakkındaki düşüncesinin sorulduğu, "Vücûdilerle kimi kastediyorsunuz?" demesi üzerine Seyyid Kâsım ve Seyyid Nimetullah'ın isimlerinin zikredildiği ve Seyyid Kâsım'ın Vücûdî olmadığına dair yemin etmiş olduğunun nakledildiği bir rivayet için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, "Fadlallâh-i Hurûfî'nin Oğluna Ait Bir Mektup", *Şarkiyat Mecmuası* 1 (1956), 53; Fatih Usluer, "Olmasa Mektubun... Fazlullah'ın Torununun Şâhruh Döneminde Yaşadıkları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 105 (2023), 22-23.

²² Adnan Karaismailoğlu, "Kâsım-ı Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/543. Ayrıca bk. Nûreddin Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, thk. Mahmûd Âbîdî (Tahran: İntişârât-ı Sohen, 2011), 590-593. Kâsım-ı Envâr'la ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kübra Ceylan, "Kâsım-ı Envâr'ın Edebi Mirası ve Klasik Türk Edebiyatına Etkisi: Sarı Abdullah Efendi Örneği", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 43 (2020), 305-348. Ayrıca bk. Fatma Kopuz Çetinkaya, "Kâsım-ı Envâr'ın Enîsü'l-Ârifin Adlı Mesnevisinde Mum, Pervâne ve Ateş Arasındaki Münazara", *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2020), 1-14.

Kâsım-ı Envâr'ın eserleri günümüze ulaşmış ve Saîd Nefisî tarafından yayımlanmıştır. Bk. Adnan Karaismailoğlu, "Kâsım-ı Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/543. TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Kâsım-ı Envâr" maddesinde *Câmîu'l-meânî* isimli şiir mecmuasında ona ait Türkçe şiirler bulunduğu ve bunların Muharrem Ergin tarafından neşredildiği belirtilmekteyse de bu bilgi hatalıdır. Zira Ergin'in neşrine bakıldığında bu şiirlerin 14. asrın sonlarında yaşayan ve Yunus Emre'nin takipçilerinden olan Molla Kâsım'a

837/1433 yılında Câm'ın Harcird köyünde vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.²³ Hem zaman hem mekân bakımından Seyyid Kâsım'a yakın olup şeriatla bağlılıkları ve Ehl-i sünnet çizgisinde bir tasavvuf anlayışını benimsemeleriyle tanınan Nevâî ve Molla Câmî kendisine çok hürmet etmiştir. Bereket (teyemmüm) niyetiyle eserine onun ism-i şerifiyle başladığını belirten Nevâî onun için "revîşleri (yolları) pâk, nefesleri âteş-nâk idi" ifadesini kullanır.²⁴ Molla Câmî ise *Nefehât*'te geniş sayılabilecek bir bölüm ayırdığı²⁵ şeyhin, etrafındakilerden bir kısmını gördüğünü, bir kısmının ise hallerini işittiğini söyleyerek bunların ekserisinin İslâm dairesinin dışına çıkmış, ibâhîler arasına katılmış, şeriatı ve sünneti hafife alan kimseler olduklarını belirtir.²⁶ Bu tür kimselerin şeyhin etrafında niçin toplanmış olabileceğine dair izâhlarda da bulunan Câmî, Seyyid Kâsım'ın etrafındaki bu tür kimselerden bütünüyle uzak, yüce bir mertebeye sahip, kerâmet ehli bir zât olduğunu vurgular.²⁷

Molla Câmî'nin şeyhin etrafında ibâhîlerin de bulunduğu bilgisini vermesi önemlidir. Nevâî'nin ömrünün sonlarına doğru tövbe ettiğini belirttiği ve *Risâle-i Tasavvuf*'ta ibâhîlik doğrultusunda yorumlanmaya müsait bazı ifadeleri bulunan Yakînî'nin de bu kimselerden olabileceği yönünde bir ihtimal belirse de bunu net bir şekilde söylemek için yeterli veri yoktur.²⁸

Öte yandan Yakînî'nin Kâsım-ı Envâr'la nasıl bir ilişkisi olduğu hususunda ancak birtakım ipuçları takip edilerek kesin olmayan bazı yorumlar yapılabilir. Yukarıda *Ok-yayning Münâzârası*'nda Yakînî'nin bir kişinin değerini belirlemede Kâsım-ı Envâr'a önemli bir rol attığına dikkat çekilmişti. *Risâle-i Tasavvuf*'ta ise Kâsım-ı Envâr ismine hem daha sık rastlanmakta hem de müellifin ondan bahsederken kullandığı sıfatlar dikkat çekmektedir. Kendisinden büyük bir hürmetle bahseden Yakînî'nin onu "şeyhü'l-muhakkikîn",²⁹ "sâlikü'l-etvâr",³⁰ "seyyidü'l-ebrâr ve kâşifu'l-esrâr"³¹ gibi ifadelerle anması, şeyhin onun nezdinde husûsî bir yeri olduğunu ihsâs etmektedir. Dolayısıyla Yakînî'nin bu tutumu onun ya doğrudan Kâsım-ı Envâr'ın ya da müridlerinden birinin müridi olabileceğini düşündürür. Bunu anlayabilmek için tarih itibarıyla Yakînî'nin Seyyid Kâsım'ı görmüş olmasının imkânını sorgulamak gerekir. Şeyhin 837/1433 yılında vefat ettiği, *Mecâlis*'in de 896/1491 veya 897/1492'de yazıldığı kabul edilirse, bu tarihten önce vefat eden Yakînî'nin Seyyid Kâsım'la görüşmüş olması mümkündür. Nitekim 895/1490 yılında vefat eden Nakşî şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın da Kâsım-ı Envâr'ın sohbetlerine katıldığı bilinmektedir.³² Ayrıca Vâlih Ali Kuli'den nakledilen Yakînî'nin Heratlı olduğu bilgisi de Seyyid Kâsım'ın Herat'ta irşâd faaliyetlerinde bulunduğu esnâda Yakînî'nin onun dergâhında bulunmuş olma ihtimalini güçlendirir.³³ Kendisinden hürmetle bahsetmesi ve sıklıkla nakillerde bulunması sebebiyle de Yakînî'nin onun müridlerinden olması kuvvetle muhtemeldir. Buradan hareketle Yakînî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde Kâsım-ı Envâr'ın rolü olduğu söylenebilir.

3. *Risâle-i Tasavvuf*'un Muhtevâsı

Risâlenin muhtevasını incelemeye geçmeden önce esere dair birkaç noktayı ifade etmek faydalı olacaktır. Yakînî'nin bu eseri hem edebiyat hem tasavvuf araştırmaları açısından mühimdir. Tasavvuf

ait olduğunun açıkça belirtildiği görülür. Bk. Muharrem Ergin, "Câmi-ül-meânî'deki Türkçe Şiirler", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/3-4 (1949), 565. Dolayısıyla şiirler Kâsım-ı Envâr'a nisbet edilmemiştir. Bununla birlikte Ergin, *Câmi-ül-meânî*'de Seyyid Kâsım'ın şiirlerinin de yer aldığını kaydetmiştir. Bk. Ergin, "Câmi-ül-meânî'deki Türkçe Şiirler", 543. Ansiklopedideki hata iki farklı Kâsım'ın birbiriyle karıştırılmasından ileri gelmiş olmalıdır.

²³ Câmî, *Nefehât*, 593.

²⁴ Nevâî, *Mecâlisu'n-nefâis*, 1/6.

²⁵ Câmî, *Nefehât*, 590-593.

²⁶ Câmî, *Nefehât*, 590.

²⁷ Câmî, *Nefehât*, 590-91.

²⁸ Bununla birlikte *Nefehât*'te şeyhin muteber müridlerinden nakillerde bulunan Câmî'nin (bk. Câmî, *Nefehât*, 591-592) çağdaşı olan Yakînî'den hiç bahsetmemesi, onu şeriat dışı kimseler arasında kabul etmiş olabileceği ihtimalini akla getirir.

²⁹ Yakînî, *Risâle*, 8a.

³⁰ Yakînî, *Risâle*, 12a.

³¹ Yakînî, *Risâle*, 14a.

³² Necdet Tosun, "Ubeydullah Ahrâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/19.

³³ İz, "Yakini's "Contest of the Arrow and the Bow", 268.

araştırmaları açısından Attâr, Mevlânâ, İrâkî gibi sûfilerin mirasının 15. asırda yaşamış, büyük bir ihtimalle Kâsım-ı Envâr'ın muhitinde bulunmuş ve kendini tasavvuf geleneğine nisbet etmiş bir müellif tarafından nasıl tevârüs edildiğini, değerlendirildiğini ve hatta dönüştürüldüğünü göstermesi sebebiyle önemlidir. Edebiyat araştırmaları açısından ise hem Yakînî'nin yeni bir eserinin gün yüzüne çıkması hem içerisinde Yakînî'ye ait çok sayıda şiir bulunması hem de pek çok şairin şiirinin nakledilmesi ve *Beşâretnâme* isimli daha evvel bilinmeyen bir eserden bahsedilmesi bakımından önemlidir. Özellikle müellifin naklettiği kendi şiirleri ilgisine onun şairliği hakkında fikir verebilir. Bir diğer husus da risâledeki Yakînî'ye ait şiirlerin onun günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmeyen *Dîvân*'ından olması ihtimalidir.

Başka bir nüshası olup olmadığını bilemediğimiz risâlenin bu nüshasında istinsah tarihi müstensih ismi gibi bilgiler yer almaz. Her sayfada on bir satır ve her on sayfada bir sayfa numarası vardır. Buna göre risâle 2b'den başlar. Bazı sayfaların kenarlarına notlar eklenmiştir. Bazı sayfalar zarar gördüğünden okunamayan kelimeler barındırır. Ayrıca 84a'dan itibaren araya İrâkî'nin *Lemeât*'ının karışması sebebiyle risâlenin bazı sayfaları eksiktir. Burada yazının boyutu, kalınlığı, mürekkebin koyuluğu değişmekte ve satır sayısı on üçe çıkmaktadır. 90a'ya kadar *Lemeât* devam eder. Sonra yine Yakînî'nin eserine dönülür fakat eser kaldığı yerden devam etmez. Aynı durum 94a'da tekrarlanır ve yine araya giren *Lemeât*, 96b'nin sonuna kadar devam eder. Eserin son sayfası olan 97a'da eser yine kaldığı yerden devam etmez. Sayfada bulunan birkaç beytin ardından eser, müellifin ismi zikredilerek tamamlanır.

Eserin kaynakları incelendiğinde özellikle Attâr, Mevlânâ, İrâkî, Mahmûd Şebüsterî (ö. 720/1320) ve Kâsım-ı Envâr isimleri öne çıkar. Yakînî, tasavvufi yorumlarını temellendirmek için bu sûfilerin sözlerine sıklıkla müracâat eder. Bunların dışında kendilerine bir veya birkaç kez atıf yaptığı, aralarında Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Alâüddevle-i Simnânî (ö. 736/1336) gibi meşhur sûfilerin de bulunduğu pek çok isim vardır.³⁴ Yakînî yanı sıra, kendi şiirlerini de sıkça nakleder.

Risâle ilk anda âyet, hadis ve şiir iktibaslarıyla dikkat çeker. Kırmızıyla yazılan “kavlühü Teâlâ” ibarelerinin ardından yine kırmızıyla “ya'nî” denilerek âyetlerin Farsça mealleri verilir. Meallerde dikkat çeken ilk husus, Arapça anlamı her zaman tam olarak yansıtmamasıdır. Zaman zaman âyetlerin yanlış yazıldığına veya anlamın klasik yorumundan farklı bir biçimde aktarıldığına da rastlanır. Aşağıda bunlara dikkat çekilecektir. Risâlede hadis olarak nitelendirilen ancak sahih hadis kaynaklarında yer almayan çok sayıda rivayet de bulunur. Ele alınan konular açısından incelendiğinde risâlede özellikle ulûhiyyetle ilgili meselelerin öne çıktığı görülür. Bununla ilişkili olarak Tanrı, insan ve âlem ilişkisi, Hakk'ı görmenin mânâsı, bunun kimlere nasib olduğu, imanın ve İslâm'ın şartlarından muradın ne olduğu, kulluğun anlamı, cennet ve cehennem, insan-ı kâmilin vasıfları gibi konular eserin temel konularıdır.

3.1. Ana Konusu, Amacı ve Yöntemi

Müellif eserin hamdele bölümünde insanı en yüce mertebeye ulaştırarak şerefli kılan Allah'a hamd eder, salve bölümündeysen “lev lâke” rivayetinden hareketle Hz. Peygamber'in yüce konumuna dikkat çeker. Ardından eseri kaleme alma gayesini açıklayarak Kur'an-ı Kerîm'de “نَصَّرَ مِنَ اللَّهِ وَفَتَحَ”³⁵ âyetini okuduğunu, buradan ilhamla suret âlemine ve onun mânâlarına dair bazı meselelere işâret etmek istediğini söyler. Böylece bu hususlardaki marifetin ilme'l-yakîn seviyesinden ayne'l-yakîne ulaşmasını, tâlibin Hakk'ın buyruğunun ve Hz. Peygamber'in işaretinin maksadını anlamasını amaçladığını belirtir.³⁶ Bu ifade onun bir mürşid konumunda olduğunu ve bu eseri de müridlerini irşâd için yazmış olduğunu düşündürür. Zira eserin tamamına da didaktik bir dil hâkimdir. Hemen ardından sûfilerin Tanrı-âlem ilişkisine dair tasavvurlarını yansıtan temel cümlelerden biri olan “Ben gizli bir hazine idim” rivayetini naklederek bu kez mârifetin ayne'l-yakînden hakka'l-yakîne ulaşması gerektiğine dikkat çeker.³⁷ Bu mukaddimeden müellifin yakînî bilginin önemini vurguladığı anlaşılmakta olup “Yakînî” kelimesini kendisine mahlas olarak seçtiği kabul edilirse insanların yakîne ulaşmasına vesile olmayı misyon edindiği düşünülebilir. Eserin ana konusunu da Yakînî'nin Allah, insan ve Allah ile insan arasındaki ilişkiye dair görüşleri teşkil eder.

³⁴ Bu meşhur isimlerin yanı sıra risâlede kimliğini netleştiremediğimiz pek çok isme atıf bulunmaktadır. Seyyid Nimetullah, Burhan Nûmay, Mîr Mahmûd, Seyyid Hüseyin gibi isimler bunlardan birkaçıdır. İleri çalışmalarda bunların netleştirilmesi literatüre önemli bir katkı sağlayabilir.

³⁵ es-Saf 61/13.

³⁶ Yakînî, *Risâle*, 2b-3a.

³⁷ Yakînî, *Risâle*, 3a-3b.

Bu girişin ardından Yakînî Zâriyât suresinin yirmi birinci ayetine atıfta bulunarak asıl konuya geçer. Bu atıf ve müellifin ilgili âyete yaklaşımı hem risâlenin ana çerçevesini kurması hem de Yakînî'nin ulûhiyyet tasavvurunu yansıtmaları bakımından merkezî bir öneme sahiptir. Bu sebeple yazarın bu âyete getirdiği yorum ile genel olarak eserde âyet ve hadisleri ele alma, anlama ve Farsçaya aktarma yöntemi onun dîni birikimini ve tasavvufî düşünce yapısını tahlil edebilmek açısından temel bir veri sunar. Bilindiği üzere Zâriyât sûresinin 20 ve 21. âyetleri şöyledir:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

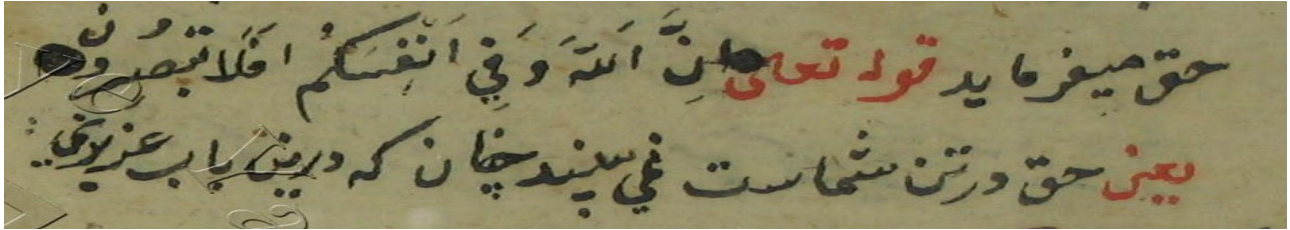
Yakînî eserinde sadece 21. Âyete yer vermiş ve lafzın başına “إِنَّ اللَّهَ” ifadesi ekleyerek cümleyi “إِنَّ اللَّهَ وَفِي” şeklinde kaydetmiştir. Âyetin Farsça mealini ise şu şekilde vermiştir: “حق در تن شماست نمی”.³⁸ “Hak sizin bedeninizdedir, görmüyor musunuz?”³⁸

Yakînî'nin bu âyeti nakletme ve tercüme etme biçiminde iki temel husus öne çıkmaktadır. Birincisi, anlam bakımından birbiriyle ilişkili iki âyetten yalnızca ikincisini aktarması ve âyetin orijinal lafzına yeni bir ifade eklemesidir. İkincisi ise oluşturduğu bu yeni gramatik kurgu üzerinden âyete hulûl³⁹ düşüncesini akla getirebilecek bir anlam vermesi ve Farsça çeviriyi bu doğrultuda şekillendirmesidir.

Klasik tefsir geleneğinde bir bütün olarak değerlendirilen bu iki âyette, yakîn sahipleri için hem yeryüzünde hem de bizzat kendi nefislerinde açık âyetler/deliller/işaretler olduğu ifade edilmektedir. Arapça grameri açısından “ve fi enfüsiküm” ifadesi haber konumundadır ve bu haberin mübtedâsı bir önceki âyette yer alan “âyât” kelimesidir. Dolayısıyla bu kısım “âyât”ın ikinci haberi niteliğindedir. Mânâyı “Allah sizin bedenlerinizdedir” şeklinde vermek, âyetin klasik tefsirlerdeki yaygın yorumundan oldukça farklı bir yaklaşımdır. Yakînî'nin cümleye yeni bir mübtedâ (إِنَّ اللَّهَ) ekleme ihtiyacı hissetmesi, onun âyetin aslî kurgusundan ziyade kendi Farsça çevirisindeki “Hak sizin bedeninizdedir” anlamını nahiv açısından temellendirme çabası şeklinde yorumlanabilir.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Yakînî'nin âyeti “Hak sizin bedeninizdedir” anlamını vererek Farsçaya aktarması, onun hulûlî benimseyip benimsemediği yönündeki tartışmalara açık bir zemin sunmaktadır. Nitekim onun âyete getirdiği bu yaklaşım bir defaya mahsus da değildir.⁴⁰ Genel olarak Yakînî'nin ulûhiyyet tasavvuru incelendiğinde, eserin temel argümanlarının bu anlayış üzerine bina edildiği ve nakledilen diğer rivayetlerin de söz konusu fikrî çerçeveyi destekleyecek bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

³⁸ Yakînî, *Risâle*, 3b.



³⁹ İlk dönemlerden itibaren bazı sûfîlerin hulûlle ilişkilendirildiği ya da sözlerinin hulûl doğrultusunda yorumlanmaya çalışıldığı görülür. Hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda yaşamış müellif sûfîler de eserlerinde bu konuya yer vermişlerdir. Örneğin Serrâc (ö. 378/988) *el-Lüma*'da sûfîlerin şathiyyelerini açıklamaya ayırdığı bölümde Ebû Hamza es-Sûfî'nin (ö.?) hulûlî olmakla itham edildiğini söyleyerek bunun nasıl bir yanlış anlamadan kaynaklandığını izah etmiş, bu meseleyle ilgili olarak Ebû Hamza ile Muhâsibî arasında geçen bir hadiseyi de nakletmiştir. Bk. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Amman: Dâru'l-Feth, 2016), 549. Eserinin “Galâtât” bölümünde hulûlîlerin yanlışları üzerinde durmuştur. Bk. Tûsî, *el-Lüma*, 597-598.

Kelâbâzî (ö. 380/990) de et-Taaruf'ta tevhîd bahsini ele alırken Allah'ın bir şeyle birleşmesinin ve bir şeyden ayrılmasının, bir mekâna yerleşmesinin mümkün olmadığı hususunda sûfîlerin icmâ ettiğini belirtmiştir. Ebû Bekir Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 33. Hücvîrî (ö. 465/1072[?]) de *Keşfu'l-mahcûb*'da bâtil fırkalardan birinin hulûl ve imtizâca inanan Hulmânîler olduğunu söylemiştir. Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. Mahmûd Âbidî (Tahran: İntişârât-ı Sadâ vü Sîmâ, 2011), 200, 382.

Hulûl ve farklı yorumlarıyla ilgili olarak bk. Resul Ay, “Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri”, *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 72 (2015), 1-24; Ömer Sami Uzuner, “Muhammed Nûr'ul-Arabî'nin Hulûl ve İttihâd Yorumu”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 312-331.

⁴⁰ Yakînî, *Risâle*, 20a.

Buradan eser boyunca müellifin takip ettiği metoda geçilecek olursa, müellifin ulûhiyet ve Allah ile insan ilişkisi konusundaki ana yaklaşımını âyetlerle, hadislerle veya kendisinin hadis olarak kabul edip naklettiği rivayetlerle ve özellikle şair sûfilerin şiirlerinden yaptığı iktibaslarla temellendirme gayreti içinde olduğu görülür. Bir diğer ifadeyle eserin metodu yazarın fikrini naslarla ve sûfi sözleriyle delillendirmesi şeklindedir. Bunun için çokça âyete atıf yapması ve bunların Farsça meallerini vererek yorumlaması ilk bakışta eserin bir tefsir metni olduğu izlenimi verir. Özellikle âyetlerin aktarımında iki nokta dikkat çekmektedir:

Birincisi zaman zaman âyet metnlerinin yanlış yazılmasıdır. Örneğin İsrâ sûresinin 72. âyeti وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ yerine وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ şeklinde,⁴¹ Tîn sûresinin 4. Âyeti إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقْنَا فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ yerine تَقْوِيمٍ أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ şeklinde⁴² yazılmıştır. Yine Yakînî “اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ” şeklinde bir âyet nakletmektedir⁴³ fakat doğrusu “وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا”⁴⁴ ya da “أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ”⁴⁵ olmalıdır. Ancak elimizdeki nüshanın müellif nüshası olup olmadığını bilemediğimizden bu yanlışlığın müelliften mi yoksa müstensihinden mi kaynaklandığı hususunda net bir yorum yapmak mümkün değildir.

İkincisi ise âyetlerin Farsçaya aktarılırken Arapça lafzın zâhirî anlamından daha farklı bir muhtevayla sunulmasıdır. Yukarıda Zâriyât sûresinin 21. âyetinin aktarımına dikkat çekilmişti. Bunun yanı sıra örneğin Â‘raf sûresinin الْعَرْشِ عَلَى السَّمَاءِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ şeklindeki 54. âyetini Farsçaya “در شش روز بر عرش قرار گرفتیم” şeklinde, “altı günde arşa karar kıldım” şeklinde kaydetmişti.⁴⁶ Bakara sûresinin 285. âyetinde yer alan لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ifadesini ise klasik bağlamından farklı bir çerçeveye taşıyarak “فرق نیست میان خدای و محمد” (Allah ile Muhammed arasında fark yoktur) şeklinde Farsçaya tercüme etmiştir.⁴⁷ Benzer bir tasarruf الْفَائِظِينَ مِنَ الْمُتَنَظِّرِينَ âyetine verdiği “Görünüz, ben gördüğü şey hususunda onunla beraberim” mealinde de görülmektedir.⁴⁸ Müellifin âyetleri aktarımındaki bu yaklaşım, kimi zaman metnin lafzî bütünlüğünü daraltarak nakledilmesi şeklinde de kendini gösterir. Örneğin Yâsin sûresinin فَسُبْحَانَ الَّذِي يَدِيرُ مَلَكُوتَهُ şeklindeki 83. Âyetini esere yalnızca “كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ” ibaresiyle dahil etmiş ve Farsçaya “همه چیز را با حقست باز گشت” “her şey Allah iledir geri döner” gibi gramer ve anlam bakımından muğlaklık barındıran bir ifadeyle aktarmıştır.⁴⁹

Yakînî’nin hadis olarak naklettiği rivayetlerin aktarımında ve tercümesinde de âyetlerdeki benzer bir yaklaşım görülür. Mesela “لي مع الله وقت” şeklindeki meşhur rivayeti Farsçaya “من يقيم با” “ben bu zamanda Allah ile birim” şeklinde çevirmiştir.⁵⁰ Yakînî’nin ulûhiyyet tasavvurunun merkezinde yer alan bu birlik düşüncesini desteklemek amacıyla temel hadis kaynaklarında tespit edilemeyen bazı sözleri de hadis olarak aktardığı görülür. Öte yandan metinde yer alan bu rivayetlerin Arapça lafızlarında da zaman zaman yapısal sorunlar bulunur. Örneğin “Allah’ın velileriyle benim aramdaki farkı sormayın, ben onlardanım onlar da bendendir” mealinde

⁴¹ Yakînî, *Risâle*, 4a.

⁴² Yakînî, *Risâle*, 4b.

⁴³ Yakînî, *Risâle*, 12a.

⁴⁴ en-Nisâ 4/126.

⁴⁵ Fussilet 41/54.

⁴⁶ Yakînî, *Risâle*, 12b.

⁴⁷ Yakînî, *Risâle*, 15b-16a.

⁴⁸ Yakînî, *Risâle*, 44b.

⁴⁹ Yakînî, *Risâle*, 25b.

⁵⁰ Yakînî, *Risâle*, 5b.

aktardığı cümlelerin Arapça kurgusu gramatik açıdan kusurludur.⁵¹ Yine hadis olarak naklettiği “ölmeden evvel ölünüz” mealindeki cümlelerin Arapça yazımı hatalıdır.⁵²

Sonuç olarak, eserdeki âyet ve hadis metinlerinin aktarımında karşılaşılan bu yapısal kusurlar müellifin Arapça dil bilgisi ve temel İslâmî ilimler altyapısındaki sınırlılığa işaret ediyor olabilir. Nassların zâhirî mânalarından uzaklaşarak farklı bir muhtevayla Farsçaya aktarılması ise, yazarın söz konusu metinleri kendi düşünce dünyası etrafında şekillendirme ve temellendirme çabasının bir neticesi olarak okunabilir. Aktarımlardaki bu belirgin lafzî ve anlamsal farklılıklar göz önüne alındığında, Yakînî'nin bu risâlesini telif ederken dînî ilimlere ve Arapçaya derinlemesine vâkıf bir okuyucu kitlesini hedeflemediği söylenebilir. Zira metnin taşıdığı açık gramatik zafiyetler ve bağlam dışı yorumlar, donanımlı bir kitlenin ciddi tenkitlerine mahal verecek niteliktedir.

3.2. Öne Çıkan Meseleler

Daha önce de değinildiği üzere risâlenin temel konusunu Yakînî'nin ulûhiyyet anlayışı ve Allah ile insan arasındaki ilişki teşkil etmektedir. Bu ana konu ekseninde risâlede Allah'ı tanımak, Allah'ı kimlerin ve nasıl tanıyabileceği, kulluğun anlamının ne olduğu, imanın ve İslâm'ın şartlarından muradın ne olduğu, insân-ı kâmil ve âhiretle ilgili meseleler ön plana çıkmaktadır. Bütün bu meseleler ele alınırken yazarın yöntemi yukarıda da dikkat çekildiği üzere fikirlerini naslarla ve özellikle Attâr, Mevlânâ, İrâkî, Şebüsterî ve Kâsım-ı Envâr gibi sûfilerin sözleriyle delillendirmektedir. Bu bölümde Yakînî'nin üzerinde durduğu bu meselelere daha yakından bakılacak ve kendi görüşlerini delillendirmek üzere söz konusu sûfilerden gelen mirası nasıl aktardığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.2.1. Allah-İnsan İlişkisi

Risâlenin bütünü incelendiğinde Yakînî'nin Allah-insan ilişkisine dair görüşlerinin iki temel mesele etrafında şekillendiği görülür. Bunlardan ilki “Allah'la beraberlik” fikri, ikincisi ise “Allah'ı bilmek” yani mârifetullahtır. Özellikle ilk husus tasavvuf düşüncesindeki “hulûl” tartışmaları bağlamında değerlendirilmeye müsaittir. Bu çalışmanın sınırları dâhilinde kapsamlı bir hulûl tartışmasına girilmekten ziyade doğrudan Yakînî'nin konuya dair yaklaşımlarının tespitine odaklanılacaktır. Yakînî Zâriyât sûresinin 21. âyetini “Hak sizin bedeninizdedir, görmüyor musunuz?” mealıyla aktardıktan sonra müellifini açıkça belirtmeden Mevlânâ'ya ait bir rubâîyi⁵³ -çok küçük tasarruflarla- naklederek bu şiirin bu meseleyi açık bir biçimde özetlediğini belirtir.⁵⁴ İlgili rubâîde Mevlânâ, ilâhî bir mektup ve padişahın cemâlinin yansıdığı bir ayna olarak vassettiği insana her ne arıyorsa kendisinde aramasını öğütlemekte, âlemde bulunan hiçbir şeyin insanın dışında olmadığını söylemektedir. Yakînî'nin de eserinde kendisine atıfta bulunduğu Kübrevî şeyhi Alâüddevle-i Simnânî, bazı kimselerin bu şiiri hulûlî çağrıştıracak biçimde yorumladıklarına dikkat çekerek bu yorumlama biçimini eleştirmiştir.⁵⁵ Nitekim Zâriyât sûresinin 21. âyetine getirdiği yorum da göz önünde bulundurulduğunda Yakînî'nin söz konusu rubâîyi hulûlî çağrıştırmalarına açık bir zeminde ele aldığı düşünülebilir.

Yakînî'nin altını çizdiği bir diğer mesele de yine hulûlî ya da ittihâdî çağrıştırmaya müsait olan “Onunla bir olma” meselesidir. Eserinin muhtelif yerlerinde tekrar tekrar üzerinde durduğu konuya İhlâs sûresinin ilk âyetinin mealini insanla bir olmayı îmâ edecek şekilde “Bir olan Allah'a söyle” diye vererek başlayan yazar, ardından kendisine ait şu beyitle konuyu açar: “Hak senden ayrı değildir, seninle birdir/Git kendini Hak ile yegâne bil.”⁵⁶ Bu birliği ifade etmek üzere Hz. Peygamber'e “Rabbimi Rabbimin gözüyle gördüm ve O'na kimsin diye sordum. Senim dedi” şeklinde bir söz nispet etmenin yanı sıra “Onun gören gözü, işiten kulağı olurum” şeklindeki hadis-i kudsiyi⁵⁷ de başına “İnsan sırdır, Ben de onun sırrıyım” ifadesini

⁵¹ Yakînî, *Risâle*, 6b.

⁵² Yakînî, *Risâle*, 18b.

⁵³ “ای نسخه نامه الهی که توئی وی آینه جمال شاهی که توئی بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی” Mevlânâ Celâleddîn, *Dîvân*.

⁵⁴ Yakînî, *Risâle*, 3b.

⁵⁵ Alâüddevle-i Simnânî, “Mâ lâ budde minhu fi'd-dîn”, *Musannefât-ı Fârsî*, Thk. Necîb Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990), 95-96; Kübra Zümrüt Orhan, *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 184-185.

⁵⁶ Yakînî, *Risâle*, 4b.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk.: Mustafa Dib el-Buga (Dimaşk; Beyrut: Daru İbn Kesir; el-Yemame, 1414/1993), “Rikak”, 38 (No: 6137).

ekleyerek yine bu birlik çerçevesinde sunar. Irākî'nin "Taatile dostla yaklaşırsan gözün, kulağın dilin ve zihnin O'dur" anlamına gelen beytini⁵⁸ de bu mânâyı desteklemek üzere kullanır.⁵⁹

Hız. Peygamber'e nispet edilen "Benim Allah'la öyle bir vaktim vardır ki ona ne bir mukarreb melek ne de bir nebi-yi mürsel girebilir"⁶⁰ rivayetini Farsçaya "Ben bu zamanda Allah'la birim" diye çevirip aynı doğrultuda yorumlayan yazar Şeyh Evhadi'nin de bu mânâda "O dilberle öyle birim ki araya hiçbir şey sığmaz" dediğini belirtir.⁶¹ Diğer taraftan her bir ibadetin bir işareti olduğunu düşünen Yakînî, namazın da Hak'la birliğe [یکی بودن با حق] işaret ettiği kanaatindedir.⁶² Bu hakikati ancak Hak ehlinin anlayacağını savunan yazar, "Bilmek gerekir ki ehl-i Hakk'ın mertebesi Hak'la böyle birdir"⁶³ diyerek birlik fikrini vurgulamayı sürdürür. Bu birlik fikri aynı zamanda Yakînî'nin marifet anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Tasavvufun genel kabulüne uygun olarak her şeyde görünenin/tecelli edenin Allah olduğunun altını çizen yazar, "Allah göklerin ve yerin nûrudur"⁶⁴ ayetini zikrederek bunu ancak Hakk'ı her şeyde müşâhede edenin idrak edebileceğini vurgular. Bu düşüncesini Attâr'ın şu beyitleriyle destekler:⁶⁵

Her şey bir zâtan ibaret, ancak sıfatlarla bezenmiş. Her şey tek bir harf aslında, ibareler değişik. Hak erinin padişahı tanınması gerekir. Yüz değişik elbiseyle de görünse, onu bilmelidir. Yanılmaz asla o er, Şah kimdir bilir. Mademki her şey odur, öyleyse bu yanılığ nedendir? Yanılığa düşmek şaşı kimselerin işidir. Bu çeşit bakış sapkınların işidir.⁶⁶

Burada tasavvufun Hakk'ı bilmenin onun tecellilerini müşâhede edebilmek ve her şeyin Hakk'ın bir tecellisi olduğunu anlamakla mümkün olduğu şeklindeki genel kabulüyle örtüşen bir anlayış görülmekle birlikte yazarın yukarıda işaret edilen bazı ifadeleri konuyu hulûl ekseninde yorumlanmaya da açık hâle getirir. Öte yandan Yakînî'nin "dâreynde Allah'tan başkası yoktur",⁶⁷ "Bil ki mükevvenâtta O'ndan başkası yoktur, çünkü her şey O'ndandır",⁶⁸ "Zâhirde ve bâtında Hak'tan gayrisi yoktur",⁶⁹ "Öyleyse senin senliğin hiçtir, git kendinden geç de sadece Hak kalsın. Çünkü sen sen olup o dediğin müddetçe ikiliktesin. Müşrik ve putperestsin"⁷⁰ gibi vahdet-i vücûd anlayışını hatırlatan ifadeleri de onun iki varlık kabul etmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Zira hulûl benimsenmek için kişinin iki varlık olduğunu ve bunlardan birinin diğerine yerleştiğini kabul etmesi gerekir.

Bununla birlikte müellifin metninde insan ile Allah arasındaki gayriyeti ortadan kaldırmaya matuf şekilde yorumlanabilecek ifadelerin de yer alması,⁷¹ onun ulûhiyyet tasavvurunu bütüncül bir şekilde tespit etmeyi güçleştirmektedir. Bu duruma dair belirgin örneklerden biri kendisine ait uzunca bir şiirde insana hitaben söylediği "O zaman bu arz ve semada senden başkasının olmadığı gerçeği senin için hakka'l-yakîn hale gelir" beytidir.⁷² Yakînî'nin "varlıkta Allah'tan başkası yoktur" minvalindeki sözleriyle söz konusu dizesini birlikte düşünmek, hulûl tartışmalarının tekrar gündeme gelmesine zemin hazırlamaktadır. Bu sebeple Yakînî'nin ulûhiyyet anlayışını merkeze alan ve bu meseleyi

⁵⁸ Irākî'nin söz konusu beyiti için bk. Fahreddin Irākî, *Uşşaknâme* (Erişim 15 Şubat 2025), 23. beyit.

⁵⁹ Yakînî, *Risâle*, 5a.

⁶⁰ Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (Mektebetü'l-kudsî, 1351), 2/173-174.

⁶¹ Yakînî, *Risâle*, 5b.

⁶² Yakînî, *Risâle*, 8a.

⁶³ Yakînî, *Risâle*, 9a.

⁶⁴ en-Nûr 24/35.

⁶⁵ Yakînî, *Risâle*, 14a.

⁶⁶ Ferîdüddîn Attâr, *Mantıku't-tayr*, Çev. Mustafa Çiçekler (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 32. Ayrıca bk. Ferîdüddîn Attâr, *Mantıku't-tayr* (Erişim 15 Şubat 2025), 65-68. beyitler.

⁶⁷ Yakînî, *Risâle*, 8b.

⁶⁸ Yakînî, *Risâle*, 33a.

⁶⁹ Yakînî, *Risâle*, 40a.

⁷⁰ Yakînî, *Risâle*, 68a-b.

⁷¹ Örnek olarak bk. Yakînî, *Risâle*, 6b, 7a, 15a-b, 16a-b, 17a, 26a-b, 35a, 92b.

Yakînî'nin bu düşüncelerini Nesîmî'yle karşılaştırmak için bk. Goncagül Erdoğan, "Hurûfî Literatüründe Hulûl ve Tenâsüh", *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 223. Yakînî'nin düşüncesini genel olarak Nesîmî'yle kıyaslamak için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Nesîmî, Usulî, Ruhi: Hayatı, Sanatı, Şiirleri* (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1953), 3-10, 29-62.

⁷² Yakînî, *Risâle*, 92b.

dönemin hulûl tartışmaları bağlamında tahlil edecek müstakil bir çalışmanın yapılması, konunun aydınlatılması bakımından önemlidir.

Yakînî'nin risâlede ele aldığı ana meselelerden birinin de mârifet olduğu belirtilmişti. Tasavvufun temel kabulüne uygun şekilde Yakînî de insanın kendini bilmesiyle Allah'ı bilmesi arasındaki ilişki üzerinde durur. "Hak senden ayrı değildir, seninle birdir/Git kendini Hak'la yegâne bil"⁷³ diyen Yakînî, "Kendini bilen Rabbini bilir" sözünü de Hz. Ali'ye nispet eder. Yine bu mânâda "Ey Hakk'ı tanıyan (tanıdığını iddia eden) sen git kendi nefsinı tanı, ondan sonra ben Hak-şinâsım de" beytini⁷⁴ Mevlânâ'ya nispetle nakleder.⁷⁵ "Allah sizin bedenlerinizdedir, görmez misiniz" ifadesini tekrar eden yazar, Hz. Peygamber'e "Kim Allah'ı kendi içinde görmezse O'nu dünyada da âhirette de göremez"⁷⁶ şeklinde bir söz nispet eder.⁷⁷ Yakînî "*Bu dünyada kör olan âhirette de ködür, yolunu daha da şaşırmıştır*"⁷⁸ mealindeki âyeti de birkaç kez tekrarlar⁷⁹ ve buradan hareketle Hakk'ın bu dünyada görülmesinin zaruri olduğunu vurgular. Bu görüşünü -ismini vermeksizin- Attâr'ın bu dünyada sevgilinin yüzünü açıkça göremeyip ahirette görmeyi bekleyen kimseyi eleştirdiği bir beytinden [هر که امروز معاینه رخ یار ندید/طفل راه است اگر منتظر فردا شد]⁸⁰ hareketle de destekler.⁸¹ Onun bu konudaki yaklaşımının insanın kendisini bilmesinin Hakk'ı bilmek için bir ön şart olduğu şeklindeki genel kabule uygun düştüğü görülür.

Hakk'ı görmenin keyfiyeti üzerinde de duran Yakînî, Hz. Peygamber'e Hakk'ı görüp görmediği sorulduğunda "Rabbimi en güzel surette (ahsen-i takvim) gördüm" dediğine dair bir rivayet nakleder ve insanın ahsen-i takvim üzere yaratıldığını belirten ayetten⁸² hareketle ahsen-i takvimin insandan başkası olamayacağını vurgular. Ardından da Âdem'in Rahmân'ın suretinde yaratıldığına dair rivayete⁸³ yer verir.⁸⁴ İnsanın kendini bilmesi Allah'ı bilmesi anlamına geldiğinden ona göre hem âfâkî hem enfûsî olarak kendini tanımak herkese vaciptir.⁸⁵ "*Bekleyin bakalım, Ben de sizinle beraber bekliyorum*"⁸⁶ mealindeki âyet de ona göre "Görünüz, ben gördüğüm her şey hususunda görenle beraberim" anlamına gelir.⁸⁷ Yine "*Nerede olursanız O sizinle beraberdir*"⁸⁸ mealindeki âyeti "Her neredesiniz sizinle birim" şeklinde anlayan Yakînî, Allah'ın gören ve bilen olduğunu bildiren ayetleri de "sende O duyar, görür; sende O bilir, haberdar olur" şeklinde yorumlar.⁸⁹ Tüm bu sözlerinden hareketle Yakînî'ye göre insanın dünyaya gönderilmesinin maksadının kendini ve Hakk'ı bilmesi olduğu söylenebilir. Âyet ve hadislerden hareketle "cahillerin" Allah'ı tanıyamayacağı, bu mârifete yalnızca "muvaahhidlerin" ulaşabileceği çıkarımında bulunan⁹⁰ Yakînî'nin, eserinin muhtelif yerlerinde "cahillere" zümresiyle zâhir ehlini; "tahkik ehli" veya "muvaahhidler" kavramıyla ise kendi irfânî yaklaşımını benimseyenleri kastettiği anlaşılmaktadır.⁹¹

⁷³ Yakînî, *Risâle*, 4b.

⁷⁴ Kaynağını tespit edemedik.

⁷⁵ Yakînî, *Risâle*, 5a.

⁷⁶ Yakînî'nin hadis olarak aktardığı sözün Arapça ibaresi gramer açısından problemlidir.

⁷⁷ Yakînî, *Risâle*, 20a-b.

⁷⁸ el-İsrâ 17/72.

⁷⁹ Yakînî, *Risâle*, 20b, 40a, 72a.

⁸⁰ Beyit için bk. Ferîdüddîn Attâr, *Divân* (Erişim 15 Şubat 2025).

⁸¹ Yakînî, *Risâle*, 4a.

⁸² et-Tîn 95/4. Ayet burada da şu şekilde yanlış yazılmıştır: "ان الانسان خلقناكم في احسن تقويم" (bk. Yakînî, *Risâle*, 5a.)

Doğrusu "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ" olmalıdır.

⁸³ Hadisin tahriri için bk. Şaban Çiftci, "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır Hadisinin Tahrir ve Değerlendirilmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2014), 1-20.

⁸⁴ Yakînî, *Risâle*, 5a. Bu yorumunu Fazlullah Hurûfî'nin yorumuyla karşılaştırmak için bk. Erdoğan, "Hurûfî Literatüründe Hulûl ve Tenâsüh", 216-217.

⁸⁵ Yakînî, *Risâle*, 64a.

⁸⁶ Yûnus 10/102.

⁸⁷ Yakînî, *Risâle*, 44b.

⁸⁸ el-Hadîd 57/4.

⁸⁹ Yakînî, *Risâle*, 68a.

⁹⁰ Yakînî, *Risâle*, 7a.

⁹¹ Örnek olarak bk. Yakînî, *Risâle*, 7a, 13a, 64a, 71a-b, 82a-b.

3.2.2. Kulluğun Anlamı ve İbadetlerin Maksadı

Risâlede üzerinde durulan konulardan biri de kulluktan murâdın ne olduğu ve niçin ibadet edildiğidir. “*Ben insanları ve cinleri sırf bana kulluk etsinler diye yarattım*”⁹² mealindeki âyete İbn Abbas’ın getirdiği “beni tanısnlar diye” şeklindeki tefsiri benimseyen Yakînî, tasavvufun genel kabulüne uygun olarak insanın yaratılış gayesinin mârifet olduğunu belirtir. Seyyid Nimetullah isimli bir zâtın “Bizi mârifet için zuhûra getirdiler, esmâ hazinesini bu hazineye âşikâr ettiler” anlamına gelen beytini de bu kabulü desteklemek üzere aktarır. Buradan sâlih amel işlemek gerektiği bahsine geçen Yakînî, amel etmenin mânâsı üzerinde durur.⁹³ İbadetlerden bahsederken Yakînî’nin en çok kullandığı kavramın *işaret* olduğu dikkat çeker. Esasen “beşâret” ve “işaret”in risâlenin iki ana kavramı olduğu söylenebilir. Yazar dinin beş erkânının (ki bunları namaz, oruç, cihad, zekât ve hac olarak sayar) beşâret kelimesinin beş harfine tekabül ettiğini belirtir. Bu beş rûknün her birinin neye işaret ettiğini her birine bâtinî anlamlar yükleyerek anlatır.⁹⁴ Ayrıca beşâret kelimesinde bulunan altı noktanın da imanın altı şartına işaret ettiğini belirtir ve bunları kendisine âit olan *Beşâretnâme* isimli eserde açıkladığını ifade eder.⁹⁵

Kulluk konusunu ele alırken Yakînî Hz. Peygamber’in (s.a) dünyaya gönderilmesinden murâdın ne olduğuna da değinir. Ona göre Hz. Peygamber’in (s.a) dünyaya gönderilmesinden murâd Kur’ân’dır, tâ ki halk Hakk’ı onunla tanısn. İnsanlar Kur’ân’ın aslını bilsinler, onunla amel etsinler, onun özüne ulaşınsınlar ve kabukta kalmasınlar diye Hz. Peygamber dünyaya gelmiştir. Yakînî’ye göre Kur’ân’ın özülle kastedilen “işaretin aslını” bilmektir. Kabukta kalmaksa Kur’ân’la amel etmek ama onun neden ilk âyetten son âyete kadar mü’minler için hidayet, müşrikler için kinâyet olduğunu bilmemektir.⁹⁶ Kur’ân’ın özünden ve kabuğundan bahsederken Yakînî Mevlânâ’ya atıfla şöyle bir beyit nakleder: “Biz Kur’ân’ın özünü seçtik, kabuğunu köpeklerin önüne attık.”⁹⁷ Elimizdeki *Mesnevî* nüshasında böyle bir beyit bulunmamakla birlikte bazı *Mesnevî* nüshalarında üçüncü ciltte, ashâbın Kur’ân-ı Kerim’le ilişkisinin anlatıldığı bölümde “Biz Kur’ân’dan nakd olanı aldık, kabuğunu eşeklere bıraktık” şeklinde bir beyit olduğundan bahsedilmektedir.⁹⁸ Avni Konuk, şerhinin ilgili bölümünde böyle bir beyitten söz etmemektedir.⁹⁹

Tasavvuf geleneğinde zâhir-bâtın dengesi bir başka ifadeyle şeriat-hakîkât ilişkisi¹⁰⁰ her dönemde üzerinde titizlikle durulan temel meselelerden biri olmuştur. Yakînî’nin de eserinde “öz-kabuk” metaforu üzerinden bu konuya dair tasavvurunu ortaya koyduğu görülmektedir. Ancak müellifin ana akım tasavvufi kabullerin ötesine geçerek hakikat (öz) uğruna onu muhafaza eden şeriatı (kabuğu) ikinci plana ittiği şeklinde değerlendirilebilecek ifadeler yer verdiğini belirtmek gerekir. Yakînî söz konusu öz-kabuk ikiliğini “ehl-i zâhir” ve “ehl-i tahkik” ifadeleri üzerinden de inşâ etmektedir.¹⁰¹ Hz. Peygamber’e (s.a) nispet ettiği “Hak kelâmını ve işaretlerini ehl-i tahkik olanlardan başkası anlayamaz” şeklindeki ifadeyle bu zümrenin “evliyâullah” olarak adlandırılan kâmil insanlar olduğunu belirtir. Yine Hz. Peygamber’e (s.a) atfen aktardığı “Evliyâ ile benim aramdaki farkı sormayın, ben onlardanım onlar da bendendir” minvalindeki söz üzerinden müellif, velâyet makamı ile nübüvvet mertebesi arasındaki hiyerarşik sınırları belirsizleştiren ve velâyeti neredeyse nübüvvetle eşdeğer bir konuma taşıyan bir yaklaşım sergiler.¹⁰² Bu bağlamda Yakînî’nin ulûhiyyet tasavvurunun yanı sıra kulluk ve ibadetlere dair yaklaşımının da bâtinîlik, ibâhîlik ve hurûfilik gibi eğilimlerle ne ölçüde örtüştüğü hususu müstakil ve kapsamlı bir araştırmayı gerektirmektedir. Zira müellifin ibadetlere getirdiği bâtinî teviller ile velâyet makamına yüklediği misyon ibâhîlik düşüncesiyle ‘beşâret’ kelimesi etrafında şekillendirdiği yorumlar ise hurûfilik akımıyla olası irtibatlarına dair akademik tartışmalara açık bir zemin sunmaktadır.

⁹² ez-Zâriyât 51/56.

⁹³ Yakînî, *Risâle*, 9a-b.

⁹⁴ Yakînî, *Risâle*, 64b-65a.

⁹⁵ Yakînî, *Risâle*, 9a.

⁹⁶ Yakînî, *Risâle*, 7a-b.

⁹⁷ Yakînî, *Risâle*, 7a.

⁹⁸ Muhammed Pâkrevân, "Hikâyet-i 3.10", *Tefsîr-i Mesnevî-yi Mânêvî-yi Mevlevî* (Erişim 03 Ocak 2026).

⁹⁹ Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın v.dğr. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), 5: 373.

¹⁰⁰ Gazzâlî öncesi dönemde bu ilişkinin nasıl olduğu üzerinde durulan bir çalışma için bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

¹⁰¹ Örnek olarak bk. Yakînî, *Risâle*, 13a, 18b, 24a, 64a.

¹⁰² Yakînî, *Risâle*, 6a-b.

3.2.3. Âhiretle İlgili Meseleler

Yakînî'nin bu risâlede üzerinde durduğu bir diğer temel mesele de âhiret, bir başka ifadeyle cennet ve cehennemdir. Öncelikle yazarın enfûsî cennet ve cehennem ile âfâkî cennet ve cehennemden bahsettiğini söylemek gerekir. Örneğin yazara göre şu yedi kötü haslet -haset, kibir, ucub, cimrilik, cehâlet, hırs ve hevâ-enfûsteki cehennemdir.¹⁰³ Bunun mukabilinde ise şu sekiz haslet vardır: Tevâzu, kerem, kanaat, eziyet etmemek, takvâ, tâat, adalet, hakikate ulaşmak.¹⁰⁴ Ona göre insan-ı kâmil, cennetin sekiz kapısından geçerek dünyaya gelmiştir.¹⁰⁵ Eserinde dünyâ cenneti ve âhiret cenneti şeklinde de bir ayrım yapan Yakînî'nin hakikî cennetten bahsettiği ve cennette bulunan dört ırmağı bâtinî olarak yorumladığı bölüm, esere Irâkî'nin *Lemeât*'ından bazı sayfaların karışması sebebiyle eksik kalmaktadır.¹⁰⁶

Yazarın âhiretle ilgili temel vurgusunun bu dünyada Hakk'ı bilemeyeninin âhirette de bilemeyeceği düşüncesi olduğu söylenebilir.¹⁰⁷ Bu sebeple Yakînî cennetin tahkik ehli için olduğu, câhillerin yerininse cehennem olduğu kanaatindedir.¹⁰⁸ Yine bu görüşüyle irtibatlı olarak Yakînî Hakk'ın yakınlığının idrâk edilmesinin cennet, Hak'tan uzak olmanın ise cehennem olduğunu, cennetin de "rûhu'l-kuds"ün mertebelerinden ibaret olduğunu ifade eder.¹⁰⁹ Burada Yakînî'nin eser boyunca dağınık bir biçimde "rûhu'l-kuds" üzerinde durduğunu da belirtmek gerekir. Yakînî'nin hem âhiret anlayışının hem ulûhiyyet anlayışının tam olarak anlaşılması bu kavrama yüklediği anlamın bilinmesiyle mümkündür. Ayrıca "ibadetten murâd bu mânâları bilmektir. Kim bu mânâları idrâk ederse o cennette ebedî bir hayat kazanmış olur"¹¹⁰ diyen yazarın kullukla ilgili görüşlerinin anlaşılması da âhiret anlayışının anlaşılması açısından mühimdir.

Sonuç

Bu çalışmada Süleymaniye Kütüphanesi Serez nr. 1796'da kayıtlı olup *Risâle-i Tasavvuf* başlığıyla ilk dönem sûfilerinden Ebû Bekir el-Verrâk'a nispet edilen eserin âdiyeti incelenmiş ve neticede eserin Çağatay edebiyatının önde gelen şairlerinden Yakînî'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Hem eserin sonunda bulunan ketebe kaydında müellifin isminin açıkça yazılması hem de eser içerisinde müellifin kendi ismini zikrederek kendisine ait olan *Beşâretnâme*'den bahsetmesi eserin Yakînî'ye âdiyetini kesin olarak göstermektedir. Öte yandan kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunan Yakînî'nin şimdiye kadar günümüze ulaşan tek bir risâlesi olduğu zannedilmekteydi. *Ok-yayning Münâzârası* ismini taşıyan ve Çağatayca kaleme alınmış olan bu mensur eser, ülkemizde iki ayrı çalışmaya konu olmuştur.

Yakînî'nin günümüze ulaştığından haberdar olunmayan Farsça bir risâlesinin gün yüzüne çıkarılması bu çalışmanın literatüre en önemli katkısıdır. Bu eserde de Yakînî'nin hayatı hakkında bilgi bulunmasa da eser onun düşünce dünyasını yansıtan zengin bir kaynak hüviyetindedir. Bu risâle özellikle yazara dair tek kaynak konumundaki *Mecâlisü'n-nefâis*'te Ali Şîr Nevâî'nin onun hakkında söylediği "Ömrünün sonuna doğru edebe aykırı sözlerinden tövbe ederek ehl-i salâh arasına katıldı ve bu hâl üzere vefat etti, affedilmiş olmasını umarım" cümlesinde geçen "edebe aykırı" sözlerin ne olabileceğine dair önemli bir kaynaktır. Ayrıca bu eser vesilesiyle Yakînî'nin *Beşâretnâme* isimli eserinden haberdar olmak da literatüre bir diğer katkıdır. Çalışmada ayrıca müellifin kendisine sıklıkla atıf yaptığı bir sûfi olan Kâsım-ı Envâr'la nasıl bir ilişkisi olduğu da sorgulanmıştır.

Eserde Yakînî'nin nasları aktarma ve yorumlama yöntemi öne çıkan temel husustur. Metinde zaman zaman nasların/rivâyetlerin yazımında lafzî hataların bulunduğu görülür. Bunun yanı sıra özellikle bazı âyet ve rivayetlerin Farsçaya klasik yorumundan oldukça uzak bir mânâ ile aktarılması dikkat çekmektedir. Bunun en belirgin örneği Zâriyât sûresinin 21. âyetine "Hak sizin bedenlerinizdedir görmüyor musunuz" şeklinde klasik tefsirlerdeki yaygın yorumundan oldukça farklı bir mânâ verilmesidir. Söz konusu tercüme,

¹⁰³ Yakînî, *Risâle*, 19a.

¹⁰⁴ Yakînî, *Risâle*, 19b-20a. Âfâktaki cennet ve cehenneme dair açıklamaları için bk. Yakînî, *Risâle*, 20b-21a.

¹⁰⁵ Yakînî, *Risâle*, 28b.

¹⁰⁶ Yakînî, *Risâle*, 83b. 84a ila 90a arasında Irâkî'nin *Lemeât*'ından sayfalar yer almaktadır.

¹⁰⁷ Yakînî, *Risâle*, 20a-b.

¹⁰⁸ Yakînî, *Risâle*, 64a. Yakînî bu görüşünü desteklemek üzere Şeyh Sa'dî şöyle demektedir diyerek bir beyit aktarır fakat bu beytin kaynağını tespit edemedik.

¹⁰⁹ Yakînî, *Risâle*, 27a-b. Bu sayfalarda Yakînî devir nazariyesiyle ilişkilendirilebilecek ve hatta tenâsüh anlayışına yorulabilecek bazı sözler sarf etmektedir. Devir nazariyesi için bk. Abdullah Uçman, "Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 582-583.

¹¹⁰ Yakînî, *Risâle*, 28a.

yazarın hulûlü benimseyip benimsemediğini tartışmaya açık bir zemin oluşturmaktadır. Bu nedenle bu soruya dönemin hulûl tartışmaları ışığında cevap arayan bir çalışmanın yapılması konunun aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır. Dikkat çeken bir diğer husus da eserde benimsenen didaktik üslup nedeniyle Yakînî'nin müridleri bulunan ve onları irşâd etme gayreti içinde olan bir mürşid olma ihtimalidir.

Netice itibarıyla bu çalışma, Yakînî'nin düşünce dünyasının merkezinde; ulûhiyet-âlem-insan münasebeti, yaratılışın gayesi ve marifetullahın imkânı gibi temel tasavvufi meselelerin yer aldığını ortaya koymuştur. Yazar bu hususlardaki görüşlerini temellendirirken Attâr, Mevlânâ, Irākî, Şebüsterî ve Kâsım-ı Envâr gibi sûfilere müracaat ederek düşüncelerini klasik tasavvuf zemini üzerine inşâ etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte yazarın özellikle nasları tevil etme ve yorumlama yöntemi, referans verdiği bu isimlerin temsil ettiği ana akım tasavvuf anlayışından belirli noktalarda farklılaştığına dair veriler sunmaktadır. Bu bağlamda Yakînî'nin düşünce dünyası ile ibâhîlik ve hurûfilik gibi akımlar arasındaki muhtemel doktrinel paralelliklerin veya tarihsel irtibatların tespiti, hem yazarın bu eseri kaleme aldığı esnâdaki dinî-tasavvufî kimliğinin doğru bir zeminde konumlandırılması hem de Nevâî'nin bahsettiği gibi bir değişim sürecinden geçtiği kabul edilirse bu değişimin hangi alanda gerçekleştiğinin anlaşılması bakımından elzemdir.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. 2 cilt. Mektebetü'l-kudsî, 1351.
- Attâr, Ferîdüddîn. "Dîvân". Erişim 15 Şubat 2025. <https://ganjoor.net/attar/divan>
- Attâr, Ferîdüddîn. *Mantiku't-tayr*. çev. Mustafa Çiçekler. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Attâr, Ferîdüddîn. "Mantiku't-tayr". Erişim 15 Şubat 2025. <https://ganjoor.net/attar/manteghotteyr>
- Ay, Resul. "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslâm'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri". *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 72 (2015), 1-24. <https://doi.org/10.12995/bilig.2015.7201>
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. 7 Cilt. Dimaşk; Beyrut: Daru İbn Kesir; el-Yemame, 5. Basım, 1414/1993.
- Câmî, Nûreddin Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. Tahran: İntişârât-ı Sohen, 6. Basım., 2011.
- Ceylan, Kübra. "Kâsım-ı Envar'ın Edebi Mirası ve Klasik Türk Edebiyatına Etkisi: Sarı Abdullah Efendi Örneği". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 43 (2020), 305-348. <https://doi.org/10.24058/tki.2020.379>
- Çetinkaya, Fatma Kopuz. "Kâsım-ı Envâr'ın Enîsü'l-Ârifin Adlı Mesnevisinde Mum, Pervâne ve Ateş Arasındaki Münazara = The Disputation between Candle, Moth and Fire in the Mathnawi of Enis al-Arifin of Qasem-ı Anwar". *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2020), 1-14. <https://doi.org/10.37999/udekad.648179>
- Çiftci, Şaban. "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır Hadisinin Tahric ve Değerlendirilmesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2014), 1-20.
- Eraslan, Kemâl. "Çağatay Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/168-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Eraslan, Kemâl. "Çağatay Şairi Atâyî'nin Gazelleri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1987. 113-164. Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Erdoğan, Goncagül. "Hurûfî Literatüründe Hulûl ve Tenâsüh". *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu*. 206-226. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Ergin, Muharrem. "Câmi-ül-meânî'deki Türkçe Şiirler". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 3/3-4 (1949), 539-569.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Fadlallâh-i Hurûfî'nin Oğluna Ait Bir Mektup". *Şarkiyat Mecmuası* 1 (1956), 37-57.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Nesimi, Usuli, Ruhi: Hayatı, Sanatı, Şiirleri*. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1953.
- Hâfız-ı Şîrâzî. "Dîvân". Erişim 15 Şubat 2025. <https://ganjoor.net/hafez/ghazal>
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb*. ed. Mahmûd Âbidî. Tahran: İntişârât-ı Sadâ vü Sîmâ, 7. Basım, 2011.
- İrâkî, Fahreddin. *Uşşaknâme*. Erişim 15 Şubat 2025. <https://ganjoor.net/eraghi/oshaghname>
- İz, Fahir. "Yakini's "Contest of the Arrow and the Bow". *Nemeth Armağanı*. 267-287. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1962.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Kâsım-ı Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir, Ahmed Şemsüddîn. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. haz. Selçuk Eraydın v.dğr. 13 cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- Mevlânâ Celâleddîn. "Dîvân". Erişim 15 Şubat 2025. <https://ganjoor.net/moulavi/shams>
- Nevâî, Ali Şîr. *Mecâlisu'n-nefâis*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001.
- Ölmez, Zuhâl. "Çağatay Edebiyatı ve Çağatay Edebiyatı Üzerine Araştırmalar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 173-219.
- Pâkrevân, Muhammed. *Tefsîr-i Mesnevî-yi Mânevî-yi Mevlevî*. Erişim 03 Ocak 2026. <https://masnavimolaviinterpretation.com/>

- Sertkaya, Ayşe Gül. “Yakînî’nin Ok Yay-ning Münâzarası”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 33/33 (2005), 159-206.
- Simnânî, Alâüddevle. “Mâ lâ budde minhu fi’ d-dîn”. *Musannefât-ı Fârsî*. thk. Necîb Mâyil Herevî. 13-125. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990.
- Tekin, Feridun. “Hanlıklar Dönemi Çağatay Edebiyatı”. *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları* 6/1 (2011), 1843-1850.
- Tosun, Necdet. “Ubeydullah Ahrâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/19-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ubeydullah-ahrar>
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Amman: Dâru’l-Feth, 2016.
- Uçman, Abdullah. “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. 575-625. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Usluer, Fatih. “Olmasa Mektubun... Fazlullah’ın Torununun Şâhruh Döneminde Yaşadıkları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 105 (2023), 1-37. <https://doi.org/10.34189/hbv.105.001>
- Uzuner, Ömer Sami. “Muhammed Nûr’ul-Arabî’nin Hulûl ve İttihâd Yorumu”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 312-331. <https://doi.org/kider.1560054>
- Yakînî. *Risâle-i Tasavvuf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 1796, 2b-97a.
- Zengin, Aslı. “Fuad Köprülü’nün Çağatay Dili ve Edebiyatı Hakkındaki Görüşleri ve Ardından Yapılan Çalışmalara Genel Bir Bakış”. 545-564. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Zümrüt Orhan, Kübra. *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kur’ân Yolu*. Erişim 26 Ocak 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr>



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

| cuid.cumhuriyet.edu.tr |

Founded: 1996

Available online, e-ISSN: 2528-987X

Publisher: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Methods of Criminal Proof in the Qur'ānic TextAn Analytical Study of Circumstantial Evidence (Context/Indications) in Sūrat Yūsuf

Medhet Korichi^{1,a,*}

¹ Independent Researcher Bolu / Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/01/2026

Accepted: 29/04/2026

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: 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

ABSTRACT

This study examines the Qur'ānic methodology for establishing criminal liability and rebutting accusations through an analysis of the use of circumstantial evidence (qarā'in) in Sūrat Yūsuf. Such evidence does not prove the disputed event or alleged offense in a direct and explicit manner; rather, it enables the inference of the underlying reality through a set of external indicators, conditions, and contextual elements that are coherent and mutually reinforcing. The study aims to explore the rational, logical, and argumentative structure underpinning the Qur'ānic discourse in processes of proving crimes or dismissing allegations. It does so by focusing on three principal incidents narrated in Sūrat Yūsuf: the enforced disappearance to which Prophet Joseph (Yūsuf) was subjected; the alleged incident of sexual misconduct in which both parties—Joseph (Yūsuf) and the wife of al-'Azīz (commonly identified as Zulaykhā)—were implicated; and the accusation of theft directed at Benjamin. Against this backdrop, the research is motivated by the need to understand how the Qur'ān, particularly in Sūrat Yūsuf, deploys circumstantial evidence and to what extent such evidence is regarded as a valid basis for rebutting accusations, dispelling doubts, or establishing culpability. Accordingly, the study seeks to address the following central question: To what extent does the Qur'ānic discourse, as reflected in Sūrat Yūsuf, recognize circumstantial evidence as a legitimate means of proving criminal liability or removing suspicion? The findings indicate that the Qur'ān operates through an integrated network of interrelated evidentiary indicators—such as the presence of prior motive, patterns of subsequent conduct (for instance, the absence of denial), and material evidence (such as Joseph's shirt)—to construct a reasoned judgment that reaches a high degree of certainty. This process does not necessarily depend on the availability of direct, conclusive proof. Methodologically, the study adopts a descriptive-analytical approach. Relevant narrative passages in Sūrat Yūsuf that involve elements of alleged wrongdoing are examined in detail; the relationship between circumstantial indicators and the narrated facts is analyzed; and the results are comparatively assessed in light of contemporary scholarship in Islamic legal theory and modern legal studies. The study concludes that the Qur'ānic approach to circumstantial evidence is characterized by precision, depth, and objectivity. Judgment is not grounded in a single, isolated indicator—regardless of its apparent strength—but rather in a constellation of mutually corroborating and coherent evidentiary elements. In this respect, the Qur'ānic model of reasoning constitutes a robust and reliable means of proof, one that, in its underlying principles, converges with key tenets of contemporary judicial systems.

Keywords: Qur'ānic Exegesis (Tafsīr), Circumstantial Evidence, Qarā'in, Sūrat Yūsuf, Enforced Disappearance, Sexual Harassment, Theft, Judicial Ruling.

Kur'ân Metninde Suçun İspat Yöntemleri Yûsuf Sûresi'nde Dolaylı Delillerin (Karîneler) Değerlendirilmesine Analitik Bir Yaklaşım

Süreç

Geliş: 15/01/2026

Kabul: 29/04/2026

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışmada, Kur'ân-ı Kerim'de suçun tespit edilmesi ve suç isnadının ortadan kaldırılması bağlamında dolaylı delillerin (karînelerin) nasıl kullanıldığı, Yûsuf Sûresi üzerinden uygulamalı olarak incelenmektedir. Yûsuf Sûresi iddia, itham, savunma ve delillerin değerlendirilmesine ilişkin olayları yoğun biçimde içeren sûrelerden biri olması sebebiyle, araştırma için bu bağlamda özel bir örnek teşkil etmektedir. Çalışmanın temel amacı, doğrudan delilin bulunmadığı durumlarda Kur'ânî hitabın kanaat oluştururken başvurduğu akli ve mantıkî yapıyı ortaya koymak ve karînelerin hakikate ulaşmada ne ölçüde geçerli bir ispat vasıtası olarak değerlendirildiğini tespit etmektir. Araştırma, sûrede yer alan üç temel vaka üzerine yoğunlaşmaktadır. Bunlar; Hz. Yûsuf'un (a.s.) kardeşleri tarafından kuyuya atıldıktan sonra kaybolduğu iddiası, Azîz'in eşinin kendisine yönelik girişimi sonrasında ortaya çıkan ve karşılıklı ithamları içeren cinsel taciz vakası ile Bünyamin'e yöneltilen hırsızlık isnadıdır. Bu örnekler, doğrudan ve kesin delillerin bulunmadığı durumlarda karînelerin suçun ispatı veya suç isnadının reddi bakımından nasıl işlev gördüğünü göstermesi açısından önem arz etmektedir. Çalışma şu temel soruya cevap aramaktadır: Kur'ânî hitap, Yûsuf Sûresi özelinde dolaylı delilleri sorumluluğun tespiti veya isnadın kaldırılması bakımından ne ölçüde geçerli kabul etmektedir? Surenin bu soruya verdiği cevabı tespit edebilmek amacıyla betimleyici-analitik yöntem benimsenmiş; ilgili ayetler çözümlenmiş, olay unsurları kendi iç bağlamı içerisinde değerlendirilmiş, bunun için klasik tefsir literatüründen yararlanılmış ve ulaşılan bulgular çağdaş hukukta yer alan ispat teorileriyle mukayeseli biçimde ele alınmıştır. Araştırma sonucunda, Kur'ân'ın hükmünü tekil bir karîne üzerine bina etmediği; aksine birbirini destekleyen çok katmanlı bir delil ağı kurduğu tespit edilmiştir. Bu yapı üç ana unsurdan oluşmaktadır: (1) Kıskançlık, çıkar ve rekabet gibi suç öncesi motivasyon unsurları; (2) İnkâr, yalan, kaçış ve gerçeği gizleme gibi suç sonrası davranış kalıpları; (3) Hz. Yûsuf'un arkadan yırtılan gömleği veya tahıl ölçeğinin Bünyamin'in yükünde bulunması gibi maddî göstergeler. Bu unsurlar bir araya geldiğinde, doğrudan delil bulunmasa dahi güçlü ve rasyonel bir kanaat oluşmaktadır. Sonuç olarak çalışma, Kur'ân'ın karîneleri değerlendirme yönteminin yüksek düzeyde tutarlılık, titizlik ve nesnellik taşıdığını ortaya koymaktadır. Delilin gücü tek bir unsurdan değil, unsurlar arasındaki uyum ve bütünlükten doğmaktadır. Bu yönüyle söz konusu istidlâl modeli, modern yargı sistemlerinde benimsenen bazı ispat ilkeleriyle dikkat çekici paralellikler taşımakta; bununla birlikte Kur'ânî bağlam içerisindeki özgün metodolojik karakterini de muhafaza etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Dolaylı Deliller, Karâin, Yûsuf Sûresi, Zorla kaybettirme, Cinsel Taciz, Hırsızlık, Diyânî-Kazâî Hüküm.

طرق إثبات الجريمة في النص القرآني دراسة تحليلية لمنهج اعتبار الأدلة الظرفية (القرائن) في سورة يوسف

مُلَخَّص

تتناول هذه الدراسة منهج القرآن الكريم في إثبات الجريمة أو دفع الإتهام عبر تحليل استخدام الأدلة الظرفية (القرائن) في سورة يوسف. وهي الأدلة غير المباشرة التي لا تثبت الواقعة محل النزاع أو الجريمة بشكل مباشر وصريح، وإنما يُستدل بها على حقيقة الجريمة وثبوتها عن طريق قرائن وأحوال وملابسات خارجية لكنها متجانسة ومتراصة. وتهدف هذه الدراسة إلى قراءة البنية العقلية والمنطقية الحجاجية التي يستخدمها الخطاب القرآني أثناء إثبات الجرائم أو دفعها، في سياق التركيز على ثلاث جرائم رئيسية في سورة يوسف وهي: الاختفاء القسري الذي تعرض له يوسف عليه السلام، التحرش الجنسي الذي اتهم به الطرفان؛ يوسف عليه السلام وزليخة امرأة العزيز، والسرقة التي اتهم بها بنيامين. لذا فهذا البحث ينطلق من حاجة ملحة لفهم كيف وظّف القرآن من خلال سورة يوسف على الخصوص الأدلة الظرفية (القرائن)، و مدى اعتبارها لدفع الاتهامات، أو تفنيد الشبهات، أو إثبات التهمة والجريمة. ويأمل الباحث في هذا المساق الإجابة على التساؤل التالي: ما مدى اعتبار الخطاب القرآني من خلال سورة يوسف للأدلة الظرفية في إثبات الجريمة أو رفع الإتهام؟ وقد أظهرت الدراسة كيف أن القرآن يعتمد على شبكة من القرائن المترابطة (كوجود الدافع السابق لارتكاب الجريمة، السلوك اللاحق كعدم إنكار الجريمة، والأدلة المادية كقميص يوسف)؛ لبناء قناعة منطقية تصل إلى مرتبة اليقين لإثبات الجريمة، أو رفع الإتهام، دون الحاجة دائماً إلى دليل صلب مباشر. وقد اعتمد الباحث على المنهج التحليلي الوصفي، حيث تم تحليل النص القرآني في سورة يوسف الذي يحمل جرائم واضحة، مع تفسير القرائن الظرفية وعلاقتها بالحقائق المروية، ومقارنة ذلك بما ورد في الدراسات الشرعية والقانونية الحديثة. وخلصت الدراسة إلى أن المنهج القرآني في اعتبار الأدلة الظرفية يتسم بالدقة والعمق والموضوعية، حيث لا تعتمد القناعة على الدليل الظرفي وإن ظهرت قوته؛ بل على ترابط القرائن المدعمة له وتجانسها، مما يجعل هذه المنظومة الاستدلالية وسيلة إثبات قوية ومعتمدة في المنظور القرآني، وهو ما يتوافق في جوهره مع أحدث المبادئ في الأنظمة القضائية الحديثة.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الأدلة الظرفية، القرائن، سورة يوسف، الاختفاء القسري، التحرش الجنسي، السرقه، حكم القضاء

^a medhetkorichi77@gmail.com

0000-0002-9202-6712

مقدمة

تُعد مسألة إثبات الجرائم من القضايا الجوهرية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي المعاصر، إذ يعتمد إصدار الحكم الصحيح على قوة الأدلة ومصادقيتها. ومن بين هذه الأدلة، تظهر الأدلة الظرفية كوسيلة فاعلة لاستنباط الحقيقة في الحالات التي تعجز فيها الأدلة الصلبة عن تقديم إثبات مباشر. في هذا الإطار، تحاول هذه الدراسة معالجة إشكالية مركزية مفادها إلى أي مدى يوظف الخطاب القرآني القرائن كوسيلة استدلال في سياقات إثبات الجرائم أو نفيها ورفع الشبهات؟، كما تسعى للإجابة عن سؤال رئيس: كيف تُبنى الحجّة في ضوء اعتماد القرائن ضمن البنية الاستدلالية للسرد القرآني؟

يمثل القرآن الكريم نموذجاً فريداً في بناء الحجج وإقامة البراهين عبر تاريخ الفكر الإنساني. وما يميزه اعتماده على نظام متكامل من الأدلة الظرفية التي تعتمد على الاستدلال والربط المنطقي. ويحتاج القاضي أو المحلف في التعامل مع هذه الأدلة إلى ربط سلسلة من القرائن والظروف للوصول إلى حكم يقيني حول ما حدث. وبناءً عليه، تتناول هذه الدراسة الوقائع الواردة في سورة يوسف بوصفها مادة تحليلية لاستكشاف البنية الاستدلالية للقرآن، لا بوصفها نصوصاً تأسيسية للأحكام الفقهية. كما تطرح إشكالاً منهجياً يتعلق بمدى إمكان الاستفادة من الوقائع القصصية في بناء الاستدلال الفقهي أو القانوني، مع مراعاة التمييز الأصولي بين الدلالة الإرشادية والدلالة التشريعية، وبين الفعل القصصي والفعل التشريعي.

وتنطلق الدراسة من محاولة نقل مسألة إثبات الجريمة من إطارها السردى التقليدي إلى معالجة أكثر منهجية، من خلال إجراء مقارنة متوازنة ومتماسكة بين التحليل النصي ونظريات القانون المعاصر، مما يُتيح إبراز أوجه التلاقي بين نموذج الإثبات القرآني والأنظمة القانونية الحديثة على أسس علمية. وقد اختيرت سورة يوسف تحديداً لكونها من أكثر القصص القرآنية تفصيلاً في عرض الوقائع المتسلسلة التي تتضمن ادعاءً وإثباتاً ونفيًا، مما يجعلها نموذجاً مناسباً للموضوع محل البحث. حيث تم التطرق إلى ثلاثة أنماط مختلفة من الجرائم، وهي الاختفاء القسري، والتحرش الجنسي، والسرقه، ممّا أتاح اختبار الفرضيات من خلال أمثلة تطبيقية. غير أنّ هذا الطرح يستدعي التنبيه إلى ضرورة التمييز المنهجي بين الأسلوب القصصي في القرآن الكريم، كما يظهر في سورة يوسف، وبين مجال الأحكام الفقهية العملية؛ إذ إن المقصود من القصص القرآني أساساً هو الهداية وترسيخ القيم وبناء التصور العقدي والأخلاقي، لا تقديمه بوصفه مصدراً مباشراً لاستخراج الأحكام التفصيلية. وبناءً عليه، تتناول هذه الدراسة الوقائع الواردة في سورة يوسف بوصفها مادة تحليلية لاستكشاف البنية الاستدلالية للقرآن، لا بوصفها نصوصاً تأسيسية للأحكام الفقهية.

واعتمد الباحث المنهج التحليلي في دراسة الآيات ذات الصلة، والمنهج الوصفي في تصنيف أنماط القرائن ووظائفها داخل السياق القرآني. تجدر الإشارة إلى توافر دراسات سابقة أبرزت أهمية القرائن والأدلة الظرفية في الإثبات، مثل كتاب الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارناً بالقانون، لمنصور الحفناوي،¹ والذي طبعته دار الأمانة سنة 1986م، وكتاب النظام القضائي في الفقه الإسلامي لمحمد رأفت عثمان،² والذي طبعته دار البيان سنة 1994م، حيث تناول الكاتبان التعريف بالقرائن وبيان أقسامها وقيمتها الإثباتية. ورغم ذلك، لم تتناول مثل هذه الدراسات اعتبار الأدلة الظرفية في الخطاب القرآني، ولم تقدم تحليلاً متكاملاً لهذه الأدلة في سورة يوسف كنموذج تطبيقي، مما يتيح لهذه الدراسة فرصة سد الفجوة البحثية من خلال تقديم تحليل منهجي متكامل يوضح كيفية توظيف الأدلة الظرفية في النص القرآني.

1. القراءة النظرية للدراسة

1.1. مفهوم الأدلة الظرفية (القرائن)

يُعدّ القرآن الكريم مصدراً غنياً بالحجج والأدلة التي يُوظفها في سياق الإثبات والدفاع وإظهار الحقيقة وردّ الشبهات. ومن بين تلك الأدلة تظهر الأدلة الظرفية داخل النظم القرآني، في غاية الدقة والعمق والتجانس.

¹ منصور محمد الحفناوي، الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارناً بالقانون (نيويورك: مطبعة الأمانة، 1986).

² محمد رأفت عثمان، النظام القضائي في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار البيان، 1994).

يتبني السياق الشرعي الفقهي مصطلح القرائن في مقابل الأدلة الظرفية، ويعرف علماء الفقه والأصول القرينة بأنها: "أمر يشير إلى المطلوب".³ أو هي: "من جملة طرق القضاء القرائن الدالة على ما يطلب الحكم به دلالة واضحة بحيث تصيره في حيز المقطوع به".⁴ وعرفها المعاصرون بأنها "ما تدلّ على أمر خفيّ مصاحب لها بواسطة نص، أو اجتهاد من الفقهاء، أو فهم يفيضه الله تعالى على من يشاء من عباده".⁵ هذه التعريفات وإن تمايزت ألفاظها غير أنها تتفق على أن القرينة أمانة أو علامة ظاهرة تدل على أمر آخر خفيّ ومقصوداً بيانه، فالقرينة دليل غير مباشر يدلّ على الواقعة المجهولة التي يراد إثباتها عند انعدام أدلة الإثبات الأخرى الأقوى. وقد تصير في حيز المقطوع به إذا كانت واضحة ومتعددة مع ترابطها وتجانسها.

أمّا فقهاء القانون الوضعي، فيعرفون الأدلة الظرفية بأنها: "الدليل المستمد ليس من الملاحظة المباشرة للحقيقة الواقعة، ولكن من وقائع أو أحداث ثانوية تُستخلص منها هذه الحقيقة عن طريق الاستدلال".⁶ أو هي: "الأدلة التي لا تثبت الواقعة بشكل مباشر، وإنما يُستدل بها على حدوث الواقعة أو نسبتها إلى شخص ما عن طريق الملابس والظروف المحيطة بها".⁷ كما تعرف كذلك بأنها: "الأدلة غير المباشرة التي لا تثبت الواقعة مباشرة، وإنما يُستدل بها على ثبوت الجريمة أو نفيها عبر شبكة من الملابس والقرائن المتجانسة والمتساندة".⁸ تتفق هذه التعريفات على أن الأدلة الظرفية ليست دليلاً مباشراً على الواقعة، بل تقوم على الاستدلال من وقائع أو مؤشرات مرتبطة بها، بحيث يُنتقل من هذه المعطيات الجزئية إلى النتيجة المطلوبة عبر الربط المنطقي. وهي لا تستمد قوتها من عنصر واحد، بل من اجتماع عدة قرائن متساندة، مما يجعلها أكثر قدرة على بناء قناعة عند ترابطها. كما تظهر التعريفات أن وظيفة هذه الأدلة لا تقتصر على إثبات الواقعة فقط، بل تشمل أيضاً نسبتها إلى فاعل معين أو نفيها، وهو ما يمنحها مرونة في الاستعمال القضائي. وبذلك يمكن فهمها بوصفها وسيلة استدلال تعتمد على تجميع المؤشرات وتحليلها للوصول إلى نتيجة راجحة.

يتقارب التعريف الفقهي والتعريف القانوني في كون كلٍّ منهما ينظر إلى القرائن، أو الأدلة الظرفية بوصفها أدلة غير مباشرة لا تثبت الواقعة المراد إثباتها بشكل مباشر، ولكنها تستند إلى الاستدلال المنطقي، حيث تُثبت واقعة فرعية يتم الاستدلال منها على الواقعة الأصلية من خلال قوتها التراكمية، فهي تستمد يقينها من تجميع قرائن متعددة، لكنّها مترابطة ومتجانسة، تشهد على احتمال واحد في سياق تحليل وقائع الجريمة. غير أن الفرق بينهما يظهر في زاوية المعالجة؛ فالفقه الإسلامي يركّز على الطبيعة الترجيحية للقرينة وإمكان ارتقائها من مجرد أمانة إلى درجة قريبة من اليقين عند تكاملها، مع إبقاء مساحة للاجتهاد وتقدير القاضي، بينما يميل القانون الوضعي إلى ضبط الأدلة الظرفية ضمن إطار إجرائي ومنهجي محدد يركّز على كيفية بناء الاستدلال وربطه بالوقائع لإثباتها أو نسبتها إلى فاعل معيّن. تجدر الإشارة إلى أنّ الأدلة الظرفية تُذكر في مقابل الأدلة الصلبة التي تعرف "بأنّها أدلة موضوعية مادية مباشرة، لا تختمل التأويل أو التفسير بأكثر من وجه، وتؤدي إلى نتيجة حتمية واحدة. حيث إنّ الدليل القاطع هو الذي ينفي أي احتمال آخر غير الذي يشير إليه الدليل بشكل مباشر، ويكون قطعي الثبوت وقطعي الدلالة".⁹ غير أن الإشارة إلى هذا النوع من الأدلة هنا تأتي لغرض التمييز الاصطلاحي فحسب، إذ لا يُعدّ من مباحث هذه الدراسة.

2.1. الفرق بين الأدلة الصلبة (القاطعة) والأدلة الظرفية (القرائن)

يمكن ملاحظة الفرق بين الأدلة الصلبة (القاطعة) والأدلة الظرفية في النقاط التالية:

- ³ علي بن محمد السيد الجرجاني، *التعريفات* (بيروت: دار النفائس، 2003)، "القرينة"، 152.
- ⁴ زين الدين بن إبراهيم ابن نجم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، 152/7.
- ⁵ محمد رأفت عثمان، *النظام القضائي في الفقه الإسلامي* (القاهرة: دار البيان، 1994)، 448.
- ⁶ انظر: Bryan A. Garner, *Black's Law Dictionary, 11th ed.* (Eagan, MN: Thomson Reuters, 2019), 291.
- ⁷ مأمون محمد سلامة، *الاجراءات الجنائية في التشريع المصري* (دار النهضة العربية، 1973)، 211.
- ⁸ عبد القادر عودة، *التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 340/2.
- ⁹ محمود نجيب حسني، *شرح قانون الإجراءات الجنائية وفقاً لأحدث التعديلات التشريعية* (بيروت: دار النهضة العربية، 2019)، 523/2.

1.2.1. من حيث القوة الإثباتية واليقين

في السياق الشرعي الفقهي ليس يخلو مذهب فقهي من المذاهب الإسلامية من الاعتماد على القرائن في استنباط الأحكام الفرعية، كما أن كثيرا من الأحكام الأساسية أقامتها الشريعة على أساس القرائن، كقول الرسول - صلى الله عليه وسلم -: "الولد للفراش"، فإن قيام الزوجية لجعل دليلا لإثبات الدعاوى الجنائية والمدنية ولهم في ذلك آثار مشهورة.¹⁰ يقول ابن القيم: "إن الحاكم إذا أهمل الحكم بالقرائن أضاع حقا كثيرا وأقام باطلا كبيرا".¹¹

لكن فقهاء الشريعة أعملوا القرائن في الإثبات، وألزموا من قامت القرائن على إدانته بالعقوبات التعزيرية، والتعويضات المالية. ووافقهم في هذا فقهاء القانون، إلا أنهم لم يرفعوها من حيث الدلالة إلى مرتبة الدليل القطعي المباشر. فالأحداث كثيرا ما تظهر كذب ظواهر الأمور، وتدل على خطأ الإنسان في كثير من استنتاجاته التي اعتمد فيها على الأمور الظاهرية،¹² أما أعمال القرائن في إثبات الجرائم الحديثة، فإن جمهور الفقهاء على عدم إعمالها في إثبات الحدود؛ لأن الإثبات بها لا يصل حد اليقين الدال على أن من قامت القرائن تدينه هو فعلا ارتكب جناية حديثة، تلزمه بها عقوبتها المقدرة.¹³ بخلاف الأدلة الصلبة المباشرة التي لا يختلف جمهور فقهاء الشرع والقانون على الحكم بها، وإثبات الواقعة بموجبها.

والخلاصة، فالأدلة الصلبة تخلق يقيناً قطعياً لا يعتريه شك في عقل القاضي، وغالباً ما تكون كافية بذاتها للإثبات. لأنها تحمل في طياتها قوة إثباتية قاطعة تفرض على القاضي اقتناعاً حتمياً.¹⁴ بينما تخلق الأدلة الظرفية ظناً غالباً أو احتمالاً قوياً. لا تكون كافية للإثبات بمفردها إلا إذا كانت متعددة، متجانسة، ومتراصة بحيث تؤدي إلى نتيجة واحدة لا تحتمل تفسيراً معقولاً آخر. فالقرائن وحدها تكفي للإدانة بشرط أن تكون شديدة الدلالة، متراصة، واقتنع بها القاضي بحيث لم يعد هناك مجال للشك المعقول في صدقها.¹⁵

غير أن دلالة هذا الحضور لا تُفهم بوصفه مساواة بين القرائن والأدلة القطعية، بل بوصفه توظيفاً لنمط استدلال يقوم على الترجيح لا على الإلزام. فوظيفة القرائن في البنية القضائية الإسلامية ترتبط بتكوين غلبة الظن التي قد ترتقي في بعض السياقات إلى مستوى الاطمئنان، دون أن تصل إلى مرتبة القطع التي تُبنى عليها الأحكام الحديثة، وهو ما يفسر تقييد جمهور الفقهاء لها في هذا الباب.

وفي المقابل، لا يختلف الفقه القانوني في اعتبار القرائن وسيلة استدلال، إلا أن موقعها يبقى مرتبطاً ببناء القناعة القضائية التدريجية، لا باعتبارها دليلاً مستقلاً حاسماً.

أما الأدلة الصلبة المباشرة، فهي تمثل نمطاً مختلفاً في إنتاج الحقيقة، إذ تقوم على دلالة مباشرة تُغني عن الوسائط الاستدلالية، لأنها تُنشئ اليقين من داخلها دون حاجة إلى تراكم قرائن.

والخلاصة؛ فالمسألة ليست في كون أحد النوعين أقوى من الآخر فقط، بل في أن الأدلة الصلبة تُنتج الحقيقة عبر "الدلالة المباشرة"، بينما تُنتج الأدلة الظرفية عبر "البناء الاستدلالي التراكمي"، وهو ما يجعل الثانية مرتبطة بسياق الترابط لا بعنصر منفرد، ومفتوحة على درجات من القناعة تختلف باختلاف قوة هذا الترابط.

¹⁰ أحمد بك إبراهيم، طرق الإثبات الشرعية (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003)، 63.

¹¹ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (الرياض: دار عطاءات العلم، 2019)، 3.

¹² إبراهيم، طرق الإثبات الشرعية، 424.

¹³ موفق الدين عبد الله ابن قدامة، المعني (دمشق: دار المنار، 1947)، 4/190؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، شرح فتح القدير على الهداية (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1970)، 308/5.

¹⁴ عبد المنعم سليمان، أصول الإجراءات الجنائية - دراسة مقارنة - الكتاب الثاني (بيروت: منشورات دار الحلبي، 2006)، 215.

¹⁵ عوض محمد عوض، المبادئ العامة في قانون الإجراءات الجنائية (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، 1999)، 331.

2.2.1. من حيث الأمثلة والتطبيق

من أمثلة الأدلة الصلبة، التي تكون كافية بذاتها للإثبات، لأنها تحمل في طياتها قوة إثباتية قاطعة، ما يلي:

- تقرير البصمة الوراثية (DNA) المطابق: وهو من أقوى الأدلة العلمية القاطعة. حيث إنّ نتائج البصمة الوراثية، عند تطابقها، تعطي دليلاً قاطعاً على وجود الشخص في مكان الحادث أو ارتباطه بأداته.¹⁶
- التسجيل المصور (فيديو) واضح للواقعة: حيث يوثق الحدث وهوية الأشخاص بشكل مباشر. فالتسجيل المرئي، إذا ثبتت صحته وخلوه من التلاعب، يعد دليلاً مباشراً وقاطعاً على وقوع الواقعة كما تمّ تصويرها.¹⁷
- وهذان الدليلان يتميزان بأنهما يحملان قوة إثباتية قاطعة ذاتية، أي أنهما لا يحتاجان إلى قرائن معززة، لأن مصدرهما علمي أو بصري مباشر، ويفرضان على القاضي اقتناعاً حتمياً بواقعة الجريمة وهوية الفاعل.
- ومن أمثلة الأدلة الظرفية، التي لا تكون كافية للإثبات بمفردها، ولا تخلق يقيناً أو احتمالاً قوياً، ما يلي:
- شهادة الشاهد: وهي إخبار صادق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء.¹⁸
- وجود دافع للجريمة: مثل وجود خلاف مالي أو شخصي. حيث إنّ الدافع، وإن كان ليس ركناً في الجريمة، إلا أنه يعد قرينة هامة على اتهام شخص محدد، خاصة إذا اقترن بقرائن أخرى.¹⁹
- الهروب بعد وقوع الجريمة: هروب المتهم يعتبر من القرائن التي يمكن للقاضي أن يستأنس بها في تكوين عقيدته، لأنّ الهروب يُعتبر قرينة على الشعور بالذنب، ولكنه لا يكفي وحده للإثبات.²⁰
- هذه الأدلة الظرفية لا تكفي وحدها للإدانة، لأنها لا تخلق يقيناً قطعياً بل ظناً أو احتمالاً قوياً. وهنا يبرز الإسهام المفاهيمي الأصيل، حيث إنّ الفرق بين الدليلين ليس فرقاً في الماهية (فالشهادة قد تكون صادقة قطعاً)، بل في طريقة بناء اليقين القضائي. فالدليل الصلب ينتج يقيناً استدلالياً آلياً (يكفي وجوده لتكوين الاقتناع)، بينما الدليل الظرفي ينتج يقيناً تراكمياً يحتاج إلى تعدد وترابط حتى يصل إلى درجة غلبة الظنّ أو اليقين.
- غير أنّنا في هذا السياق بصدد إشكالية منهجية بين حقلي الشريعة والقانون الوضعي فيما يخص تصنيف الأدلة. فرغم أنّ التعريف الفقهي والتعريف القانوني يتقاربان في كون كلّ منهما ينظر إلى القرائن، أو الأدلة الظرفية بوصفها أدلة غير مباشرة لا تثبت الواقعة المراد إثباتها بشكل مباشر، بخلاف الأدلة الصلبة التي هي أدلة موضوعية مادية مباشرة، لا تحتمل التأويل أو التفسير بأكثر من وجه، وتؤدي إلى نتيجة حتمية واحدة. إلا أن الاختلاف الجوهرى يظهر في مرحلة تصنيف هذه الأدلة. فما يعدّ في الدرس الفقهي دليلاً ظرفياً، يتناوله الحقل القانوني كدليل صلب، والعكس. فالبصمة الوراثية التي تعدّ دليلاً صلباً في القانون الوضعي، لا يثبت بها الحدّ في الفقه الإسلامي لكونها دليلاً قد يتطرق إليها الخطأ أو التلاعب مهما بلغت دقتها.
- كما إنّ الشريعة تحتاط في الحدود فتمنع إعمال القرائن وحدها، وإن تضافرت وتجانست، بينما القانون الوضعي يقبلها بشرط بلوغ القاضي ذروة القناعة. فمثلاً: الهروب مع وجود الدافع ومع وجود شهادة قد تُدين في القانون، بينما الفقه يطلب في الحدود دليلاً صلباً كالإقرار أو شهادة عدلين مباشرة.

¹⁶ زينب صلاح الدين الظهيرى، "الطب الشرعي ودوره في الإثبات الجنائي"، مجلة الدراسات القانونية 1/47 (2020)، 225-290.

¹⁷ أسامة حسين محي الدين عبد العال، "حجية الدليل الرقمي في الإثبات الجنائي للجرائم المعلوماتية 'دراسة تحليلية مقارنة'"، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية 76/11 (2021)، 596-732.

¹⁸ كمال الدين محمد ابن همام، شرح فتح القدير على الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017)، 6/2؛ محمد بن علي الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019)، 385/4.

¹⁹ علي عبد القادر القهوجي، شرح قانون العقوبات-القسم العام، دراسة مقارنة (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2001)، 456.

²⁰ سلامة، الإجراءات الجنائية، 298.

في ضوء ما سبق، يمكن التوصية بضرورة إفراة دراسات جادة وأكثر تخصصاً لمعالجة إشكالية تصنيف الأدلة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، لما تمت ملاحظته من أن الفروق بين الحقلين لا تقتصر على مستوى القوة الإثباتية، بل تمتد إلى بنية المفاهيم ذاتها ومعايير تحويل الدليل من كونه ظرفياً ظنياً إلى كونه صلباً حاسماً. كما أن تباين المواقف في التعامل مع بعض الوسائل الحديثة للإثبات مثل البصمة الوراثية، والمسائل المتعلقة بحامسألة إثبات النسب، يكشف عن حاجة ملحة إلى إعادة بناء هذا التصنيف بما يحقق توازناً بين مقتضيات اليقين القضائي ومرونة الاستدلال الفقهي.

3.2.1. من حيث دور القاضي في التقدير

دور القاضي في الأدلة الصلبة محدود جداً؛ فالدليل يفرض نفسه ولا يوجد مجال كبير للتقدير الشخصي. يُقال إن الدليل القاطع "يفرض اقتناعاً حتمياً، بينما في الأدلة الظرفية، يكون الدور الرئيسي للقاضي، حيث يعتمد إلى تقييمها ووزنها، وربطها ببعضها البعض، لتكوين قناعته الشخصية (الاقتناع الوجداني). هنا يكون للتقدير الشخصي للقاضي دور كبير.²¹

2. قراءة تطبيقية في اعتبار الأدلة الظرفية في سورة يوسف

1.2. جريمة الاختفاء القسري

قبل أن نستعرض الآيات التي تتحدث عن جريمة إخفاء يوسف عليه السلام قسرياً برمييه في بئر بعيدة وإبعاده عن أبيه وأهله، ينبغي مناقشة التساؤل الآتي: هل ما حدث ليوسف عليه السلام هو نفسه ما يعرف في القانون الدولي الحديث بجريمة الاختفاء القسري أم لا ؟ تُعرف الوثيقة الأممية الأساسية والمعتمدة من الجمعية العامة للأمم المتحدة بموجب القرار: A/RES/61/177، جريمة الاختفاء القسري، بأنها: "الاعتقال أو الاحتجاز أو الاختطاف أو أي شكل من أشكال الحرمان من الحرية يتم على أيدي عملاء الدولة أو بأمر منها أو بموافقتها أو بسكوتها، يعقبه رفض الاعتراف بالحرمان من الحرية أو إعطاء معلومات عن مصير الشخص المعني أو عن مكان وجوده، مما يحول دون التمتع بأي حماية قانونية". المادة 2 من الاتفاقية، "ويصبح الاختفاء قسرياً عندما ينطوي على حرمان من الحرية على أيدي عملاء الدولة أو بأمر منها، ويعقبه رفض الاعتراف بالحرمان من الحرية أو إعطاء معلومات عن مصير الشخص المختفي أو مكان وجوده، مما يضعه خارج حماية القانون".²²

ويعرفها نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية (1998)، بأنها: "إلقاء القبض على الأشخاص أو احتجازهم أو اختطافهم من قبل دولة أو منظمة سياسية، أو بإذن أو دعم منها لهذا الفعل أو بسكوتها عليه، ثم رفضها الإقرار بحرمان هؤلاء الأشخاص من حريتها أو إعطاء معلومات عن مصيرهم أو أماكن وجودهم، بهدف حرمانهم من حماية القانون لفترة زمنية طويلة". المادة 7 (2) (ي) من نظام روما الأساسي.²³

وتنص القاعدة 98 من الفصل 32 من قواعد بيانات القانون الدولي الإنساني الصادرة عن اللجنة الدولية للصليب الأحمر أن "الاختفاء القسري هو حرمان شخص من حريته على يد الدولة أو عملائها، متبوعاً برفض الكشف عن مصير ذلك الشخص أو مكان وجوده، مما يضعه خارج نطاق حماية القانون".²⁴

من خلال هذه المصادر، يمكن استخلاص أن تعريف القانون الدولي المعاصر للاختفاء القسري يتركز على ثلاثة أركان أساسية:

1. الحرمان من الحرية: (اعتقال، احتجاز، اختطاف، إبعاد).
2. مشاركة الدولة: (من قبل عملائها، أو بأمر منها، أو بموافقتها أو بسكوتها).

²¹ حسني، شرح قانون الإجراءات الجنائية، 525.

²² الأمم المتحدة (UN)، "الاتفاقية الدولية لحماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري" (الوصول 27 أغسطس 2025).

²³ الأمم المتحدة (UN)، "نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية" (الوصول 29 مارس 2026).

²⁴ اللجنة الدولية للصليب الأحمر (ICRC)، "قواعد بيانات القانون الدولي الإنساني للاختفاء القسري" (الوصول 29 مارس 2026).

3. الطبيعة السرية نتيجة الرفض أو الإنكار: (رفض الاعتراف بالحرمان من الحرية، أو الكشف عن مصير الشخص، أو مكان وجوده)، مما يؤدي إلى وضع الضحية في مصير مجهول عن الأهل خارج نطاق الحماية، وحرمانه من الحرية. كما يعرض أهل الضحية إلى التعذيب النفسي الناتج عن مصير الضحية المجهول.

من خلال الآيات محل الدراسة، إذا لاحظنا ما تعرض له يوسف عليه السلام من طرف إخوته، يمكننا قراءة ما يلي:

الطبيعة السرية والإنكار (أهم عنصر): لم يُخبر الإخوة أباهم يعقوب عليه السلام بحقيقة ما فعلوه بيوسف. بل ذهبوا إليه وأتوا بقميصه ملطخاً بدم كذب، ليدعوا أن الذئب أكله. وهذا يمثل رفضاً للاعتراف بحرمان يوسف من حريته، وتقديم معلومات كاذبة عن مصيره. وهذه السمة المميزة للاختفاء القسري. لقد أخفوا الحقيقة عمداً لبقى مصير يوسف مجهولاً بالنسبة للأب. قال الله تعالى: ﴿وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ (16) قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتْعِنَا فَاكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (17) وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾.²⁵

الجهل بمصير الضحية: لم يعلم يعقوب عليه السلام أين ابنه، وهل هو حي أم ميت لسنوات طويلة. هذه المعاناة النفسية الناتجة عن الغموض المتعمد حول مصير يوسف عليه السلام، هي نفسها الهدف من جريمة الاختفاء القسري. قال الله تعالى: ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَى عَلَى يُوسُفَ وَأَيْبَسَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ (84) (86) يَبْنِي أَدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْيِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْيِسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (87)﴾.²⁶

الحرمان من الحماية: بفعلهم هذا، حرّموا يوسف من حماية أبيه (الذي يمثل السلطة والحماية في هذا السياق العائلي)، وتركوه لوحده في البئر في وضع ضعيف ومهدّد. قال الله تعالى: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيِّبٍ الْجَبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾.²⁷

وبناء على هذه القراءة يمكننا تحليل تطابق العناصر القانونية الثلاثة مع تفاصيل القصة بشكل منهجي على النحو التالي:

أولاً، عنصر الحرمان من الحرية: تجسد هذا العنصر في فعل الإخوة عندما أخرجوا يوسف معهم بحجة اللعب والاستباق، ثم ألقوه في غيابة الحب. وهذا يعد شكلاً من أشكال الاختطاف والاحتجاز القسري، حيث سلبت حريته وأبعد عن بيته وأبيه قسراً. قال تعالى: ﴿قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (8) اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾،²⁸ ثم قالوا: ﴿أَرْسِلْ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.²⁹

ثانياً، عنصر مشاركة السلطة أو ما يشابهها: في القانون الوضعي يُشترط أن يكون الفاعل الدولة أو منظمة سياسية أو عملاءها. وفي قصة يوسف، لم تكن هناك دولة بالمعنى الحديث، لكن يمكن قراءة هذا العنصر بشكل تناظري: الإخوة شكلوا جماعة ذات قوة وسلطة على يوسف (عصبة)، واتخذوا قراراً جماعياً بتنفيذ الجريمة، مع غياب أي جهة حامية تمنعهم (سكوت الأب أو غيابه عن العلم). وهذا يمثل قرينة ظرفية على وجود سلطة فعلية مارست الحرمان من الحرية.

ثالثاً، عنصر الطبيعة السرية والإنكار (وهو العنصر الأهم والأكثر ظهوراً): بعد إلقاء يوسف في الحب، لم يُخبر الإخوة أباهم يعقوب عليه السلام بحقيقة ما فعلوه. بل ذهبوا إليه عشاءً ليكون، وقدموا قميص يوسف ملطخاً بدم كذب، مدعين أن الذئب أكله. وهذا يمثل رفضاً صريحاً للاعتراف بحرمان يوسف من حريته، وتقديم معلومات كاذبة عن مصيره. وهذه هي السمة المميزة للاختفاء القسري. قال الله

²⁵ يوسف 16/12-18

²⁶ يوسف 87,84/12

²⁷ يوسف 10/12

²⁸ يوسف 9-8/12

²⁹ يوسف 12/12

تعالى: ﴿وَجَاءُوا آبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ (16) قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (17)﴾ وجاءوا على قميصه بدم كذب³⁰.

هذه العناصر كلها تتقاطع مع التعريف القانوني الحديث للاختفاء القسري؛ حيث نجد أن عنصري "الحرمان من الحرية" و"الطبيعة السرية والإنكار" متطابقان تطابقاً قوياً مع تفاصيل القصة. أما عنصر "مشاركة الدولة" فيمكن قراءته بشكل تناظري في إطار السلطة الأسرية أو الجماعية التي مارسها الإخوة، كما أشرنا سابقاً. فالدولة بمفهومها الحديث، لم يكن لها وجود فعلي في الثقافة البدوية التي تتحكم في أسباب العيش في مجتمع آل يعقوب عليه السلام في ذلك الوقت. وهذا التحليل يعمق فهم كيف يمكن اعتبار قصة يوسف قرينة تطبيقية على جريمة الاختفاء القسري، وبناء عليه نطرح التساؤل الآتي:

هل جريمة الاختفاء القسري التي تعرّض لها يوسف عليه السلام، ثابتة قضائياً على إخوته، وما نوع الأدلة التي تثبت إدانتهم؟

وجود دافع للجريمة

تشير الآيات التي تصف جريمة الاختفاء القسري في موضعين اثنين، إلى وجود دافع شخصي يحرّض إخوة يوسف البالغين على ارتكاب جريمة القتل أو التصفية الجسدية في حق يوسف عليه السلام أو على الأقل الاختطاف والإبعاد القسري عن العائلة. وهذا ما يسمّى في نطاق مفهوم الأدلة الظرفية بوجود الدافع للجريمة كما لاحظنا سابقاً.

الموضع الأول: قال الله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ غُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (8) اقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَوْطَرُوهُ أَرْضاً يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ (9) قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْفُوهُ فِي غِيَّتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ (10) قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصْحُونَ (11) أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبَ وَإِنَّا لَهُ لَنَحْفُظُونَ (12) قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾.³¹

لقد كان يوسف وأخوه بنيامين³² من أم واحدة، وكان يعقوب شديد الحب ليوسف، كما هو واضح في الوصف القرآني، وكان إخوة يوسف يلاحظون هذا الحب، ومغتاضون منه، فقالوا: إن أبانا لفي خطأ كبير، إذ كيف يفضل يوسف علينا، ونحن أكبر من يوسف، وأنفع له منه، ونُصليح له أمر معاشيه، ونرعى له مواشيه. ويبدو من خلال الآيات كذلك أن يعقوب عليه السلام كان على علم بغيب وحقد إخوة يوسف على يوسف، وأن هذا الحقد قد يكون دافعاً لهم على أذيتهم، لذا فقد كان يمتنع من إرساله معهم للعب أو الرعي. "وقد لاحظ إخوة يوسف أن أباهم كان محتاطاً ومحترزاً على حفظ يوسف عليه السلام منهم، فأرادوا منه أن يتنازل عن هذا الاحتياط وهذا الاحتراز. فقالوا: ﴿يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصْحُونَ﴾، أي لم تخافنا عليه، وفيه دليل على أنه أحسن منهم بما أوجب ألا يأمنهم عليه، فبالتالي أخذ يحتاط أكثر؛ كيلا يمسه بسوء".³³

الموضع الثاني: قال الله تعالى: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾.³⁴

بعد أن ارتكب إخوة يوسف عليه السلام جرمهم؛ عادوا في ظلمة العشاء ليكونوا أجراً على الاعتذار بالكذب ﴿وَجَاءُوا آبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾.³⁵ وروي أن يعقوب عليه السلام "سمع صياحهم وعويلهم فخرج، وقال: ما لكم يا بني هل أصابكم في غنمكم شيء؟ قالوا: لا. قال: فما أصابكم، وأين يوسف؟" ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾، أي: نترامى ونتسابق على أقدامنا. ﴿وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا﴾،

³⁰ يوسف 16/12-18

³¹ يوسف 8/12-13

³² لا أعلم خلافاً بين علماء التفسير في أنّ أخا يوسف عليه السلام اسمه بنيامين، أنظر مثلاً: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (الرياض:

دار عالم الكتب، 2013)، 209/16.

³³ أبو البركات عبد الله ابن محمود النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2014)، 98/2.

³⁴ يوسف 17/12

³⁵ يوسف 16/12

أي: عند ثيابنا وأقمشتنا. ﴿فَأَكَلَهُ الذَّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾³⁶ أي: وما أنت بمصدق لنا ولو أصدقناك القول، لسوء ظنك بنا دائما من جهة يوسف، واتهامك لنا فيه،³⁷ من أن نؤذيه، أو نفعل له ما يسوؤه ويحزنك.

1.1.2. الاستدلال بالأدلة الظرفية على صحة الدعوى أو بطلانها

في سياق الاستدلال على صحة دعواهم؛ قدم إخوة يوسف دليلا ملموسا، وهو قميص يوسف الملتصق بالدم: ﴿وَجَاءُوا عَلَيَّ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾³⁸ قال المفسرون: "ذبحوا جديا من الغنم، ثم لطحوا القميص بدمه، ثم أقبلوا إلى أبيهم، وادّعوا أن الذئب أكله".³⁹ لكن هل كان هذا الدليل قويا في نظر يعقوب عليه السلام لإثبات براءتهم؟

تدل الآية الكريمة على أن إخوة يوسف عليه السلام حين ألغوه في البئر، قد خلعوا قميصه عنه، وقد ذكر هذا القول جل المفسرين، قال الطبري: "لما أتى يعقوب بقميص يوسف، جعل ينظر إليه، فيرى أثر الدم، ولا يرى فيه خرقا، قال: كذبتهم، لو أكله السبع لخرق قميصه".⁴⁰ وتقول بعض الروايات إن يعقوب نقض دليلهم المزعوم باعتراض يحمل الكثير من السخرية، قال: "تالله ما رأيت كاليوم ذئبا أحلم من هذا الذئب؛ أكل ابني ولم يمزق عليه قميصه".⁴¹ وممن ذكر هذا: الطبري،⁴² والزحشري، والرازي، وابن عادل الحنبلي، والسيوطي،⁴³ والسمعاني،⁴⁴ وغيرهم.

2.1.2. حكم القضاء

خلاصة القول في حكم هذه الجريمة، وهي جريمة الاختفاء القسري التي تعرض لها يوسف عليه السلام، أنه لا أحد من طرفي القضية (يعقوب عليه السلام من جهة، وإخوة يوسف عليه السلام من جهة أخرى)، يملك دليلا صلبا قويا، يصلح لإثبات الجريمة أو نفيها، بل كل ما رافع به الطرفان كان مجرد قرينة وهي دليل ظرفي متمثل في القميص. وكل طرف حاول استخدام هذه القرينة لصالحه. ومن المعلوم كما رأينا سابقا أن الدليل الظرفي هو الذي يخلق احتمالا قويا يستند إلى الاستدلال المنطقي، ولا يكون كافيا للإدانة والإثبات بمفرده.

لكن هذا الدليل الظرفي المتمثل في قرينة القميص يبدو أقوى في طرف يعقوب عليه السلام، حيث لا يمكن أن يبقى القميص غير ممزق، وقد مزق الذئب جسد يوسف وأكله. أضف إلى ذلك وجود قرائن أخرى متجانسة ومتراطة مع دليل القميص غير الممزق، وقد رأينا سابقا أن الدلائل الظرفية لا تكون كافية للإثبات بمفردها إلا إذا كانت متعددة، متجانسة، ومتراطة بحيث تؤدي إلى نتيجة واحدة لا تحتمل تفسيراً معقولاً آخر. فالقرائن وحدها تكفي للإدانة بشرط أن تكون شديدة الدلالة، متراطة، واقتنع بها القاضي بحيث لم يعد هناك مجال للشك المعقول في صدقها.⁴⁵

ومن مظاهر تعدد القرائن التي تدل على إدانة الإخوة وتجانسها؛ ما يأتي:

³⁶ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016)، 222/4.

³⁷ أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 514/14.

³⁸ يوسف 18/12

³⁹ الطبري، جامع البيان، 36/13.

⁴⁰ الطبري، جامع البيان، 38/13.

⁴¹ نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن ووعائب الفرقان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2015)، 70/4.

⁴² الطبري، جامع البيان، 38/13.

⁴³ محمود بن عمر بن أحمد الزحشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون التأويل في وجوه التأويل (القاهرة: دار الريان للتراث، 1987)، 494/2؛

أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2020)، 82/18؛ أبو حفص عمر بن علي ابن عادل، اللباب

في علوم الكتاب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 2941/1؛ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (بيروت:

دار الفكر، دت)، 202/8.

⁴⁴ أبو مظفر منصور بن محمد السمعاني، تفسير السمعاني (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 15/3.

⁴⁵ عوض، المبادئ العامة، 331.

1. منها أن الدَّم يحتمل أن يكون في القميص موضوعا، وليس دم يوسف عليه السلام.⁴⁶
2. ومنها وجود الدّافع للجريمة.
3. ومنها أنّ يعقوب عليه السلام كان على علم بغیظ وحقد إخوة يوسف على يوسف عليه السلام، لذا فقد كان يمنع إرساله معهم للعب أو الرّعي.

لذا فقد قضى يعقوب عليه السلام بإدانة الإخوة، وثبوت جريمة الاختفاء القسري عليهم، فقال: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾.⁴⁷ واستدل الفقهاء بقضاء يعقوب عليه السلام على أعمال القرائن في مسائل الفقه. قال القرطبي: "وأجمعوا على أن يعقوب عليه السلام استدلل على كذبهم بصحة القميص، وهكذا يجب على الناظر أن يلحظ الأمارات والعلاقات إذا تعارضت، فما ترجّح منها قضى بجانب الترجيح، وهي قوة التهمة، ولا خلاف في الحكم بها".⁴⁸

2.2. جريمة التحرش الجنسي

قال تعالى: ﴿وَرُوْدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ۖ وَعَلَقَتْ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (23) وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ۖ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (24) وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (25) قَالَ هِيَ رُوْدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (27) فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قُدٌّ مِّنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِّنْ كِيدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ (28) يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾.⁴⁹

التحرش الجنسي هو "كلّ سلوك جنسي أو خادش للحياء، سواء كان إشارة أو قولاً أو فعلاً متعمداً من قبل المتحرش، غير مرغوب به من قبل الضحية، سواء كانت هذه الضحية ذكراً أو أنثى، وسواء كان هذا السلوك مراوذاً أو خلسة أو بالعنف أو بالتهديد والإكراه، ويُسبب هذا السلوك إيذاء جنسياً، أو نفسياً، أو بدنياً، أو أخلاقياً للضحية".⁵⁰

أما في الشرع؛ يبدو أنّ التحرش الجنسي يرجع مفهومه إلى مفهوم المراوذة، المذكور في قوله تعالى: ﴿وَرُوْدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ۖ وَعَلَقَتْ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾.⁵¹ والمراوذة هنا مفاعلة من راد، وأصلها تكرار الفعل مرة بعد أخرى، مع رفق ولطف. فزليخة⁵² طلبت من يوسف عليه السلام مواقعتها برفق ولين ومخادعة، كأن المعنى "خادعته عن نفسه أي فعلت فعل المخادع لصاحبه المتحاييل عليه من أجل مواقعته إياها. (عن نفسه)، أي أنّ هذه المراوذة القولية، واللين والتلطف معه، لتحوّله عن إرادة نفسه إلى إرادتها، وقد تبتعتها حركة عملية، (وغلقت الأبواب)، أي أحكمت إغلاق أبواب البيت، قيل: كانت سبعة، والتشديد: للتكثير أو للمبالغة في الإيثاق، ولم يعد منفذ يمكن غيرهما من الاطلاع على ما تريد، (وقالت هيت لك) أي تعالى وأقبل لمواقعتي".⁵³

⁴⁶ أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، 1065/3.

⁴⁷ يوسف 18/12

⁴⁸ أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967)، 150/9.

⁴⁹ يوسف 23-29

⁵⁰ أنظر: محمد علي قطب، التحرش الجنسي (القاهرة: إيتراك للطباعة والنشر، 2008)، 26. بتصرف.

⁵¹ يوسف 23/12

⁵² تذكر كثير من المصادر أن اسم امرأة العزيز هو زليخة، أنظر مثلاً: الرازي، مفاتيح الغيب، 435/18.

⁵³ النسفي، مدارك التنزيل، 102/2؛ محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير (بيروت: دار الفكر العربي، د.ت)، 3815/7.

وقال تعالى: ﴿الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا﴾، ولم يقل امرأة العزيز أو زليخة "قصداً إلى زيادة التقرير، فإنَّ كونه في بيتها ممَّا يدعو إلى ذلك، ولإظهار كمال نزاهته على نبينا وعليه الصلاة والسلام، فإنَّ عدم ميله إليها، مع دوام مشاهدته لمحاسنها، واستعصائه عليها مع كونه تحت ملكها، ينادي بكونه في أعلى معارج العفة والنزاهة".⁵⁴

عند إسقاط هذين المفهومين القانوني والشرعي على الواقعة القرآنية، يمكن تحليل عناصر الجريمة على النحو الآتي:

أولاً: عنصر السلوك غير المرغوب فيه

يتجلى في لفظ "المراودة" الوارد في قوله تعالى: ﴿وَزَاوَدَتْهُ﴾، وهو فعل يدل على طلب الفعل الجنسي مقترباً بالإلحاح والمخادعة. من الناحية القانونية، هذا السلوك يُشكِّل الركن المادي للجريمة، وهو فعل إيجابي صادر من المتحرش. وعند ربطه بالمسؤولية الجنائية، فإن هذا العنصر وحده كافٍ لتوجيه الاتهام إلى زليخة، لأنه يثبت أنها كانت البادئة بالفعل.

ثانياً: عنصر الإكراه أو الضغط

يبرز هذا العنصر في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ﴾، وهو مؤشر ظرفي واضح على تقييد حرية الاختيار، وهيئة بيئة مغلقة تُضعف إمكانية الرفض أو الهروب. قانونياً، هذا السلوك يُخرج الفعل من دائرة "الإغراء العابر" إلى دائرة "التحرش المقرون بالإكراه"، مما يزيد من درجة المسؤولية الجنائية لزليخة، إذ أزلت بسابق الإصرار والترصد أي سبيل للنجاة أو الاستغاثة.

ثالثاً: عنصر الرفض

يتبين من موقف يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ﴾، وهو رفض صريح وحاسم للسلوك، يُثبت انعدام الرضا من جهة الضحية. قانونياً، هذا العنصر جوهرى لتوصيف الفعل بأنه تحرش، لأن الفعل لا يعد تحرشاً إلا إذا كان غير مرغوب فيه. وفي إسناد المسؤولية الجنائية، ينتقل الوزر كاملاً إلى زليخة، لأن يوسف عليه السلام أبدى رفضاً قاطعاً لم يُلبِّ دعوتها، بل استعاذ بالله منها.

رابعاً: القرائن المادية والسلوكية

قوله تعالى: ﴿وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾، هو دليل ظرفي مادي يعكس طبيعة التحرش. قانونياً، يُستخدم هذا الدليل في ترجيح الرواية الأصدق عند التنازع، ويؤدي إلى إثبات مسؤولية زليخة وتبرئة يوسف عليه السلام، كما سيأتي بيانه.

نفهم ممَّا سبق أنَّ معالم جريمة التحرش الجنسي قد كانت متكاملة وواضحة من جانب زليخة المتحرشة في هذه القضية، وقد كان يوسف عليه السلام هو الضحية بالمنطق القانوني، لكنَّ خوف زليخة من سمعتها وردَّ فعل زوجها والمجتمع، دفعها إلى قلب الحقائق واتَّهام يوسف عليه السلام بجريمة التحرش الجنسي في حقها. إذ يبدو من سياق الآيات وتوالي الأحداث أنَّ هذه الحادثة أصبحت حديث المجالس فيما بعد: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرْوَدُ فَتَنَّا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرُلَهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾.⁵⁵

1.2.2. الاستدلال بالأدلة الظرفية على صحة الدعوى أو بطلانها

لما نشب النزاع بين يوسف عليه السلام المتهم في هذه القضية وهي جريمة التحرش الجنسي، وامرأة العزيز المدَّعية التي قذفته بما قذفته من إرادة الفاحشة، أنكر يوسف عليه السلام الاتَّهام الموجه إليه مكذباً لها، باتَّهام مناقض من نفس الجنس: ﴿قَالَ هِيَ رُوَدَّتْ عَن نَّفْسِي﴾.⁵⁶ وهنا يحدث تحوُّل جوهرى في القضية، لأنَّ يوسف عليه السلام غير موقفه مباشرة من حالة الدِّفاع والإنكار، والتي كانت تتوقَّعها منه زليخة، إلى حالة الهجوم والاتَّهام المضاد؛ لتصبح القضية بين طرفين يتَّهم فيها كلُّ طرف الآخر بجريمة التحرش الجنسي. فلمَّا تعارض قولاهما عند العزيز، وكان رجلاً فيه أناة وعقل، طلب الشاهد؛⁵⁷ فعند ذلك جاء دور الشاهد الذي وصفه القرآن الكريم بأنه من أهلها، والذي فصل في

⁵⁴ أبو الطيب محمد صديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017)، 309/6.

⁵⁵ يوسف 30/12

⁵⁶ يوسف 26/12

⁵⁷ شمس الدين أحمد بن سليمان ابن كمال باشا، تفسير ابن كمال باشا (اسطنبول: مكتبة الإرشاد، 2018)، 270/5.

القضية بما ذكره من القرائن التي بان بها الحق، وانفضّ بها النزاع. لكن قبل مناقشة رأي الشاهد، لابدّ من دراسة وضعية هذا الشاهد في هذه القضية، وهل تجري عليه أحكام الشهادة وشروطها المعروفة في القضاء؟

الشهادة في الشرع، هي "إخبار صادق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء".⁵⁸ وشروطها تنقسم إلى قسمين:

- **شروط تحمل الشهادة:** وتحمل الشهادة يعني فهم الحادثة وضبطها بالمعينة أو بالسماع. ويشترط لتحمل الشهادة شروط ثلاثة: أن يكون الشاهد عاقلاً. أن يكون بصيراً وقت التحمل. ومعاينة المشهود عليه بنفسه.⁵⁹

- **شروط أداء الشهادة:** يشترط لجواز أداء الشهادة عند القاضي شروط في الشاهد وفي الشهادة نفسها، وفي مكان الشهادة؛ حيث يشترط في الشاهد: أهلية العقل والبلوغ، والحرية، والإسلام، والبصر، والعدالة، وعدم التهمة: "أي أن لا يجلب الشاهد إلى المشهود له نفعاً أو يدفع عنه ضرراً، فلا تجوز شهادة الوالد لولده وولد ولده ولا شهادة الولد لأبويه وأجداده، ولا شهادة الخصم لخصمه".⁶⁰ ويشترط في الشهادة: "أن يذكر الشاهد لفظة الشهادة، بقوله: أشهد. فإن قال الشاهد: أعلم أو أتيقن، لم تقبل شهادته في تلك الحادثة. وأن تكون الشهادة موافقة للدعوى: فإن خالفها لا تقبل".⁶¹ ويشترط أن تكون الشهادة في مجلس القضاء.⁶²

وفي القانون التركي، الشهادة هي إحدى طرق الإثبات التي يقدم فيها شخص (ليس طرفاً في الدعوى) معلومات شفوية، أو إفادة تحت القسم، حول الوقائع والأحداث التي شهد بها (رأها أو سمعها) بشكل مباشر، وذلك بناءً على طلب من المحكمة، أو من أحد الخصوم، وذلك للمساعدة في كشف الحقيقة في القضية المعروضة.⁶³ وتنقسم شروطها إلى شروط تتعلق بأهلية الشاهد نفسه، وشروط تتعلق بموضوع الشهادة. حيث يشترط في الشاهد القدرة على الإدراك والتعبير، حيث يجب أن يكون الشاهد قادراً على إدراك الحقائق التي شهد بها، وفهم الأسئلة الموجهة إليه، وقادراً على التعبير عما يعرفه بشكل مفهوم. ولا يشترط بلوغ سن معينة، فحتى الطفل يمكن أن يكون شاهداً إذا كانت المحكمة ترى أنه يمتلك هذه القدرة.⁶⁴ كما يشترط عدم وجود مانع قانوني: فهناك أشخاص يحظر عليهم الشهادة، كأطراف الدعوى ووكلائهم، فلا يمكن لأيٍّ من الخصوم في الدعوى أو وكلائهم القانونيين أن يكونوا شهوداً فيها.⁶⁵ كما أن هناك شروطاً تتعلق بمحتوى الشهادة، منها: أن الشهادة على الوقائع وليس الرأي القانوني، بحيث يجب أن تدور الشهادة حول الوقائع المادية التي أدركها الشاهد بحواسه، مثل: "رأيت الشخص (أ) يوقع على العقد"، أو "سمعت الشخص (ب) يهدد الشخص (ج)". ولا يجوز للشاهد إبداء رأيه في التفسيرات القانونية أو تقديم استنتاجات، مثل: "هذا العقد باطل"، أو "كان فلان يتصرف بدافع الغش".⁶⁶ ويشترط أيضاً أداء اليمين، حيث يؤدي الشاهد ميميناً قبل الإدلاء بشهادته، لضمان صدقه. ونصّ اليمين: "سأقول الحق ولا شيء غير الحق".⁶⁷

وحكم الأخذ بالشهادة أو اعتبارها يختلف بين المنظور الفقهي الشرعي والقانون المدني الوضعي:

⁵⁸ ابن الهمام، شرح فتح القدير، 6/2؛ الحصكفي، الدر المختار، 385/4.

⁵⁹ الحصكفي، الدر المختار، 385/4.

⁶⁰ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 267/6.

⁶¹ الكاساني، بدائع الصنائع، 273/6؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، 10/2.

⁶² الكاساني، بدائع الصنائع، 379/6.

⁶³ أنظر: Hukuk Muhakemeleri Kanunu (HMK), Resmî Gazete 27836 (4 Şubat 2011), Kanun No. 6100, md. 240; Ceza

Muhakemesi Kanunu (CMK), Resmî Gazete 25673 (17 Aralık 2004), Kanun No. 6100, md. 43

⁶⁴ أنظر: HMK, md. 246/1.

⁶⁵ أنظر: HMK, md. 247.

⁶⁶ أنظر: HMK, md. 246/2.

⁶⁷ أنظر: HMK, md. 260.

فالشَّرع يوجب على القاضي القضاء بموجبها بعد توافر شروطها، "حيث إنّ الشهادة على الحقوق تثبت بها الحقوق إذا استكملت شروطها".⁶⁸

بينما القاضي في القانون المدني الوضعي، "لا تثبت لديه واقعة قد ادّعى بها الشَّهود، بحيث يجوز له بناء على سلطته التقديرية أن يلجأ إلى وسائل اثبات أخرى".⁶⁹ وينظر القانون المدني إلى الشهادة على أنها أقل مرتبة وأدنى حجّة من الأوراق الإدارية التي تقف في المقام الأول من طرق الإثبات، "حيث تبعث على الثقة والاطمئنان في صحة بياناتها لما يحوطها عادة من ضمانات تبعتها عن العبث، وهي في ذات الوقت الطريق الذي يلائم العمل الإداري".⁷⁰ وتخضع الشَّهادة في المواد المدنية لتقدير القاضي "الذي يستطيع أن يأخذ بها ويصدق الشاهد في قوله كما له أن يطرحها".⁷¹ وعليه فمن خصائص الشهادة في القانون المدني الوضعي أنّه ليس لها قوة مطلقة في الإثبات، بخلاف ما كانت عليه في الماضي، حيث كانت تُعدّ من أقوى الأدلة، بل كانت هي الدليل الغالب في وقت كان العلم بالرواية واللسان لا بالكتابة والقلم.

مقارنة بين الفقه والقانون في موضوع الشهادة

الشهادة في الفقه الإسلامي دليل كامل يثبت به جميع الحقوق سواء أكانت من حقوق الله الخالصة أو من حقوق العباد مهما كان القدر المدعي به، أما في القانون الوضعي فهي دليل احتياطي واستثنائي غير كامل، فلا يؤخذ بها كدليل إلا في حدود معينة. الآن؛ بالرجوع إلى شهادة الشَّاهد في قضية جريمة التحرش الجنسي المتَّهم فيها الطَّرفان؛ يوسف عليه السَّلام وزليخة، هل هذه الشهادة استكملت شروطها المذكورة أعلاه، وهل هذا الشَّاهد الذي طلبه عزيز مصر، تتوفّر فيه الشُّروط اللازمة في الشَّاهد أمام القاضي؟ يقول الله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (26) وَإِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾.⁷² ذكر علماء التفسير أقوالاً مختلفة حول هويّة هذا الشَّاهد وصفاته، لكن أغلبهم يكدّ يتفق على أنّه رجل حكيم ذو عقل وذكاء، كان الوزير يستشير به في أموره، وكان من جملة أهل المرأة سواء كان ابن عمّ لها أو ابن خال، هذا قول الحسن وعكرمة وقتادة والضحاك ومجاهد أيضاً والسدي. قال السدي: "كان ابن عمها، وروي عن ابن عباس، وهو الصحيح في الباب. وروي عن ابن عباس قال: كان رجلاً ذا لحيّة. وقال سفيان عن جابر عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس أنه قال: كان من خاصة الملك".⁷³ وإنما ألقي الله الشهادة على لسان من هو من أهلها "لتكون أوجب للحجة عليها وأوثق لبراءة يوسف عليه السَّلام. وسمّي قوله شهادة لأنه أدّى مؤدّى الشَّهادة في أن ثبت به قول يوسف وبطل قولها".⁷⁴

بالنظر إلى هذه الأوصاف؛ يمكننا القول إنّ هذا الشَّاهد الذي طلبه العزيز، لا تتوفّر فيه الشُّروط التي قرّرها فقهاء الشريعة والقانون باعتبار الشهادة، وذلك نظراً للملاحظات التالية:

- الشَّاهد لم يكن حاضراً في مسرح هذه الجريمة، لأنّ الآية صريحة في أنّه لم يكن هناك أحد غير يوسف عليه السَّلام وزليخة بعد أن غلّقت الأبواب. نعم، ذكر القرطبي نقلاً عن بعض الروايات أنّ هذا الشَّاهد قال لزوج زليخة: "قد سمعتُ الاستبدار والجلبة من وراء الباب".⁷⁵ لكنّ هذه الإفادة غير صريحة، ولا تخدم طرفاً في مقابل الآخر.

⁶⁸ أبو بكر محمد بن سهل السرخسي، المبسوط في الفقه الحنفي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016)، 177/16؛ ابن قدامة، المغني، 146/9.

⁶⁹ عبد الرزاق السنهوري، قواعد الإثبات في المواد المدنية والتجارية (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 1998)، 319.

⁷⁰ أبو زيد فهمي، القضاء الإدارية ومجلس الدولة (الاسكندرية: منشأة المعارف، 1966)، 358.

⁷¹ إلياس جوادي، الإثبات في المنازعات الإدارية (بيروت: دار الحلبي الحقوقية، 2018)، 225.

⁷² يوسف 26-27/12

⁷³ القرطبي، أحكام القرآن، 173/9؛ النسفي، مدارك التنزيل، 105/2.

⁷⁴ النسفي، مدارك التنزيل، 105/2.

⁷⁵ القرطبي، أحكام القرآن، 173/9.

- يجب على الشاهد أن تدور شهادته حول الوقائع المادية التي أدركها بحواسه، بقوله رأيت الشخص (أ) يوقع على العقد، أو سمعت الشخص (ب) يهدد الشخص (ج) أو نحو ذلك. ولا يجوز للشاهد إبداء رأيه في التفسيرات القانونية أو تقديم استنتاجات؛ لكن الشاهد في جريمة التحرش الجنسي التي بين أيدينا لم يقدم أي شهادة صريحة حول وقائع مادية أدركها بحواسه، بل نلاحظ أنه شرع في إبداء رأيه بناء على تفسيرات واستنتاجات منطقية بقوله: ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (26) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾.⁷⁶

وعليه، إذا لم يكن شاهداً حقيقياً بالمعنى الفقهي والقانوني؛ ما هو دور هذا الرجل في هذه القضية، ولماذا وصفه القرآن بالشاهد؟ يذكر علماء التفسير، كما رأينا سابقاً، أنّ هذا الرجل يعدّ من أهل زليخة وفي الوقت نفسه كان من خاصّة الملك، أي مقرّباً جداً منه، وكان الوزير يستشير في أموره. لذا سارع زوج زليخة إلى استشارته في هذه القضية عند تحيّرهِ، فقدم له استنتاجاته المنطقية، وجاء بهذه الدلالة: ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (26) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾. فأعطى حكمه النهائي بناء على هذه القرينة، وهي مكان شقّ القميص. وأما وصف القرآن له بالشاهد في قوله: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾. "أي حكم حاكم من أهلها، لأنّه حكمٌ منه وليس بشهادة".⁷⁷

2.2.2. حكم القضاء

خلاصة القول في حكم هذه الجريمة، وهي جريمة التحرش الجنسي المتهم فيها الطّرفان، يوسف عليه السلام وزليخة امرأة العزيز، أنّ القاضي المعنوي، وهو هنا زوج زليخة، حكم على براءة يوسف عليه السلام بناء على الدليل الظرفي الذي قدّمه مستشاره (وهو شقّ القميص من الخلف). قال المستشار: إن كان قميصه قد شقّ من الأمام فالرجل كاذب، وهو المقترف لجريمة التحرش الجنسي، وإن كان قميصه شقّ من الخلف، فالمرأة هي الكاذبة، وهي المتحرّشة بالرجل. فلمّا وجد الزوج، وهو نفسه عزيز مصر والقاضي المعنوي في هذه القضية، أنّ القميص شقّ من الخلف، حكم بإدانة زليخة بجريمة التحرش الجنسي، وبراءة يوسف عليه السلام: ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدٌّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ (28) يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفَرَ لِدُنْيَاكَ إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾.⁷⁸

لكن، من المعلوم كما رأينا سابقاً، أنّ الدليل الظرفي هو الذي يخلق احتمالاً قوياً يستند إلى الاستدلال المنطقي، ولا يكون كافياً للإدانة والإثبات بمفرده دون قرائن أخرى متجانسة ومتراصة بحيث تؤدي إلى نتيجة واحدة لا تحتمل تفسيراً معقولاً آخر. خاصّة إذا كان هناك احتمال قد يُعترض به على هذه القرينة؛ وهو احتمال أن الرجل قصد المرأة بطلب الفاحشة، فغضبت عليه المرأة، فعدت خلفه لتضربه، فعلى هذا الوجه قد يتمزق القميص من الخلف، والمرأة بريئة من الذنب.

وأجيب على هذا الاعتراض، بأن القرائن كانت كثيرة وكفيلة بصرف هذه التهمة عنه، أما القرينة المذكورة في الآية، إنّما جاءت دليلاً مرجحاً ومقوّياً لتلك القرائن، ومن هذه القرائن:

1. أن يوسف عليه السلام كان عبداً في ظاهر الأمر والعبد لا يمكن أن يتسلط على مولاه إلى هذا الحد.
2. كما أنهم رأوا أن المرأة زيّنت نفسها على أكمل الوجوه، ولم يكن على يوسف عليه السلام آثار التزين.
3. إن أحوال يوسف عليه السلام في المدة الطويلة تدل على براءته، إذ لم يروا منه حالة تناسب إقدامه على مثل هذه الجريمة، وذلك مما يقوي الظنّ في براءته.⁷⁹

⁷⁶ يوسف 26-27/12

⁷⁷ القرطبي، أحكام القرآن، 9/172.

⁷⁸ يوسف 28-29/12

⁷⁹ علاء الدين علي بن محمد الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 16/3؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 5/179.

4. قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾، أي من أهل المدّعية زليخة، قال الألوسي: "وإنما ألقى الله الشهادة على لسان من هو من أهلها، لتكون أوجب للحجة عليها، وأوثق لبراءة يوسف عليه السلام، وأولى بالقبول في حق المرأة".⁸⁰

فلما حصلت هذه القرائن الدالة على أن جريمة التحرش الجنسي كانت من المرأة، إضافة إلى الدليل الظرفي الأصل في هذه القضية، وهو شقّ القميص من الخلف؛ استحي الزوج وتوقّف وسكت لعلمه بأن يوسف عليه السلام هو الصادق والمرأة كاذبة، وحكم ببراءة يوسف.

لذا يرى فريق من العلماء، إعمال القرائن في إثبات الحدود؛ لأن القرائن عند أصحاب هذا الرأي أقوى من البينة والإقرار، "إذ أهما خبران يتطرق إليهما الصدق، والكذب، أما القرينة عندهم فهي دلالة صادقة، ولا يتطرق إليها احتمال الكذب، أو الشبهة في الغالب. وهذا ما ذهب إليه الإمام مالك، وابن قيم الجوزية، فقد توصل بقدر القميص إلى معرفة الصادق منهما من الكاذب، وهذا لوث في أحد المتنازعين، يبين به أولاهما بالحق".⁸¹ قال القرطبي: "وكان شريح القاضي وإياس بن معاوية يعملان بالقرائن في الحكومات، وأصل ذلك هذه الآية التي قضت في جريمة التحرش الجنسي".⁸²

3.2. جريمة السرقة

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّتِيفَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَتَتْهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسْرِفُونَ (70) قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ (71) قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيم (72) قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سُرِقِينَ (73) قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ (74) قَالُوا جَزَاؤُهُ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ (75) فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾.⁸³

عرّف فقهاء الشريعة السرقة بأنها: "أخذ مال الغير على سبيل الخفية نصاباً محرزاً للتمول غير متسارع إليه الفساد، ومن غير تأول ولا شبهة".⁸⁴ وقيل: بأنها "أخذ مال الغير مستتراً من غير أن يؤتمن عليه، أو بأنها: أخذ مكلف مالا محترماً لغيره نصاباً أخرجه من حرزه بقصد واحد، خفية لا شبهة له فيه".⁸⁵ وقيل: بأنها "أخذ مال خفية من حرز مثله بشرائط"،⁸⁶ وعرفها فقهاء الحنابلة: بأنها "أخذ مال محترم لغيره، وإخراجه من حرز مثله لا شبهة له فيه على وجه الاختفاء".⁸⁷

وعرّف فقهاء القانون الوضعي، بأنها: "اختلاس مال منقول مملوك للغير بنية تملكه".⁸⁸ ويعدّ سارقاً، كلّ "من يأخذ من مكانه مالاً منقولاً مملوكاً لغيره، دون رضا الحائز، بقصد أن يحقق لنفسه أو لغيره منفعة، ويُعاقب بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات. وتُعَدُّ كل طاقة تحمل قيمة اقتصادية، مثل الكهرباء مثلاً، من الأموال المنقولة".⁸⁹

يلاحظ أن الفقهاء متفقون في تحديد معنى السرقة وشروطها، التي إن تخلف واحد منها لم تعد الواقعة سرقة توجب الحدّ. ويلاحظ كذلك أنّهم اشتروا خلق الشبهة في المال المأخوذ، حتى يمكن اعتبار السرقة موجبة للحدّ. كما أن اشتراط أن يكون الأخذ خفية، يخرج به جريمة

⁸⁰ شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار الكتب العلمية، 2014)، 222/12؛ ابن العربي، أحكام القرآن، 1071/3؛ الزمخشري، الكشاف، 93/2.

⁸¹ ابن قيم، الطرق الحكمية، 10/1.

⁸² القرطبي، أحكام القرآن، 173/9.

⁸³ يوسف 70-76.

⁸⁴ ابن الهمام، شرح فتح القدير، 354/5.

⁸⁵ أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: دار الحديث، 2004)، 372/2.

⁸⁶ شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (بيروت: دار الفكر، 1984)، 18/7.

⁸⁷ منصور بن يونس البهوتي، الروض المربع شرح زاد المستنقع (الرياض: دار المؤيد، 1996)، 369/2.

⁸⁸ عبد الفتاح بيومي حجازي، شرح قانون العقوبات - القسم الخاص (القاهرة: دار الفكر الجامعي، 2017)، 112.

⁸⁹ أنظر: 141، md. 5237، Kanun No. 25611 (26 Ekim 2004)، Türk Ceza Kanunu (TCK)، Resmi Gazete.

الغضب والحراية؛ فهو يُعدّ أيضا فرقا جوهريًا بين جريمة السرقة عند فقهاء الشريعة، وما يراد بها عند القانونيين. لأنّ القانونيين يطلقون السرقة على اختلاس المنقول المملوك للغير، أيّا كانت طريقته في ذلك: بالنزع أو السلب، أو الخطف، أو النقل، أو غير ذلك. كما لا يشترط القانونيون أن يكون الاستيلاء بيد الفاعل، فيعدّ سارقا كل من درّب حيوانا، واستخدمه في الاستيلاء على شيء، ونقله إلى مدرّبه. "ويكفي لكي يعد الشخص سارقا أن يهيئ أسباب انتقال الحياة إليه، كمن يحول مجرى مياه الغير إلى أرضه، حتى تنحدر إليها عند وردها".⁹⁰

خلاصة المقارنة بين الشريعة والقانون حول جريمة السرقة تكمن فيما يلي:

من حيث الشروط؛ يشترط في الشريعة: الحرز، النصاب (ربع دينار أو ما يعادله)، انتفاء الشبهة، والاختلاس خفية. وفي القانون: يُكتفى بكون الشيء مالا منقولاً مملوكاً للغير مع نية التملك، دون اشتراط النصاب أو الحرز.

ومن حيث العقوبة؛ تكون العقوبة في الشريعة متمثلة في حد السرقة (قطع اليد) عند تحقق الشروط، مع وجود بدائل تعزيرية عند انتفاء بعض الشروط، أو وجود الشبهة. أمّا في القانون، فتكون عقوبة الحبس أو الغرامة، وتختلف باختلاف جسامة الجريمة.

نأتي الآن إلى جريمة السرقة التي اتّهم بها بنيامين أخو يوسف عليه السلام، وما الذي سرقه، وهل تتوفّر في هذه الحادثة الشروط التي يلزم توفّرها في جريمة السرقة، وكيف تمّ الاستدلال على ثبوت هذه الجريمة على المتّهم بنيامين؟

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ (70) قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَّاذَا تَفْقِدُونَ (71) قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ (72)﴾.⁹¹

الشيء المسروق في هذه الحادثة هو السقاية أو صواع الملك، ومادام قد نسبته النص القرآني إلى الملك، فهو ذو قيمة كبيرة بلا شك، وكذلك قال المفسّرون، قالوا: "السقاية هي مشربة يسقى بها، وهي نفسها الصواع، قيل كان يسقي بها الملك، ثم جعلت صاعا يكال به لعزة الطعام، وكان يشبه الطّاس من فضة أو ذهب". وهناك من بالغ في قيمتها فقال إنّها كانت مرصعة بالجواهر.⁹²

وبغضّ النظر عن أنّ يوسف عليه السلام هو من كاد لأخيه بنيامين، وهو من أمر بوضع السقاية في رحله حتى يتّهم بالسرقة، وتكون هذه الحادثة ذريعة إلى أخذه وإبقائه إلى جواره؛ إلا أنّنا سننظر إلى هذه الحادثة من جانب القضاء سواء كان القضاء الفقهي الشرعي، أو القضاء القانوني الوضعي.

لما بحث الموظفون عن السقاية أو صواع الملك، تبين أنّها مفقودة، ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ﴾، وأنّ إحدى القوافل وهي العبر التي جاءت لتكتال الحنطة، متّهمة بسرقتها، لذا فقد انطلق الحراس منادين يبحثون عن السارق، وهذا معنى ﴿أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾، أي أيتها القافلة، وهو اسم الإبل التي عليها الأحمال، وأريد راكبوها. إنكم لسارقون. فأجابهم أصحاب القافلة ﴿مَّاذَا تَفْقِدُونَ﴾، أي: ما الشيء المسروق الذي ضاع منكم وتبحثون عنه؟ قالوا نفقد صواع الملك.

كانت التهمة صريحة ابتداء، والاتهام بالسرقة كان واضحا ومباشرا. لذا ردّ إخوة يوسف الاتهام بقولهم: ﴿تَاللّٰهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ﴾، حيث "دفعوا التهمة أولا؛ بأنّ الموظّفين يعلمون علم اليقين حسن نيتهم، وأنهم ما جاءوا ليفسدوا في الأرض، والسرقة والاغتصاب وأشباهها من الفساد في الأرض. وثانيا؛ بأن السرقة لا تليق بهم، وليس من شأنهم، ولذا قالوا: (وما كنا سارقين)، أي ما كان شأننا ولا من خصالنا أن نتصف بوصف السرقة. وقد أكّدوا نفي التهمة بالقسم، وباللام، وبأن ذلك لم يكن مقصدهم ولا غايتهم".⁹³

⁹⁰ محمود محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات: القسم الخاص (القاهرة: جامعة القاهرة، 1975)، 441.

⁹¹ يوسف 70-72

⁹² الطبري، جامع البيان، 13/244؛ أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم (جدة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1998)، 2171/7؛ النعيلي، الكشف والبيان، 15/83؛ النسفي، مدارك التنزيل، 2/125؛ محمد بن محمد أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت)، 4/294.

⁹³ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 7/3845.

لكنّ الحراس، بعد البحث والتفتيش، وجدوا الدليل الدامغ، فقد عثروا على السقاية في رحل بنيامين: ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ أَسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ﴾. فكان المفتش إذا فرغ من رحل انتقل إلى الرحل الآخر حتى فرغ منهم، وانتهى إلى رحل بنيامين فقال: "ما أظن هذا الفتى رضي بهذا ولا أخذ شيئا، فقال له إخوته: والله لا نبرح حتى تفتشه، فهو أطيب لنفسك ونفوسنا، ففتش فأخرج السقاية"،⁹⁴ وثبتت التهمة على بنيامين.

في هذه التهمة، نلاحظ أنّ كلّ الأركان والشروط متوفرة لتصنيفها كجريمة سرقة، سواء كانت شروطا فقهية شرعية أو قانونية وضعية؛ فالشيء المسروق ذو قيمة ومنقول، وهو السقاية أو الصواع وكان من ذهب أو من فضة، وهو محروز مملوك للغير سواء ليوسف عليه السلام أو للملك، والذي سرقه وجدوه في رحله، أي أنّه أخذه بنية التملك، وقد أخذ السقاية خفية. وقد أشرنا فيما سبق أنّنا لا نلتفت إلى حيلة يوسف عليه السلام، بل قصدنا قراءة ظاهر الحادثة في ضوء القضاء الشرعي والقانوني الوضعي.

1.3.2. الاستدلال بالأدلة الظرفية على صحة الدعوى أو بطلانها

حين أنّهم بنيامين بتهمة جريمة السرقة، كان لدى يوسف عليه السلام وحراسه الموظّفين دليلا قويا، يدعم التهمة، وهو وجود السقاية المسروقة في رحله. وبالرغم من قوّة هذا الدليل، إلّا أنّه يبقى في دائرة الأدلة الظرفية التي تحتاج إلى قرائن لتقويها وتثبت بها التهمة بما لا يدع مجالا للشك. لأنّ وجود السقاية في رحل بنيامين لا يعدّ وحده دليلا كافيا على تورّطه في جريمة السرقة. فبإمكان بنيامين وإخوته الإنكار، وأدعاء أنّها تهمة ملفّقة، وأنّ أحدهم وضع السقاية في رحل بنيامين عمدا لتوريطه.

لكنّ الغريب في الأمر، أنّ إخوة بنيامين لم يسارعوا إلى الإنكار، بل تقبلوا الاتّهام مباشرة، وقبلوا فكرة أن يكون بنيامين مرتكبا لجريمة السرقة، وهذه إحدى القرائن القويّة التي تدعم الدليل الظرفي المتمثّل في وجود السقاية المسروقة في رحل بنيامين.

2.3.2. حكم القاضي

إنّ وجود السقاية المسروقة في رحل بنيامين يعدّ دليلا ظرفيا يخلق احتمالا قويا بأنّ بنيامين هو السارق، ولكنّه ليس كافيا للإدانة والإثبات بمفرده دون قرائن أخرى داعمة، بحيث تؤدي في مجملها إلى نتيجة واحدة لا تحتمل تفسيراً معقولا آخر. خاصّة إذا كان هناك احتمال قد يعترض به على هذه الدليل الظرفي؛ وهو احتمال أن يكون شخصا آخر دسّ السقاية في رحل بنيامين لتوريطه.

وأجيب على هذا الاحتمال بوجود قرائن أخرى متجانسة ومتراصة، تدعم دليل الصواع، ومن هذه القرائن:

1. لم يسارع إخوة بنيامين إلى إنكار التهمة عن أخيه، بل تقبلوا الاتّهام مباشرة، وقبلوا فكرة أن يكون بنيامين مرتكبا لجريمة السرقة، ولعلّ دافعهم في ذلك، هو وجود الحقد والحسد في قلوبهم على يوسف عليه السلام وأخيه بنيامين. لذا، سارعوا هم أنفسهم لإثبات التهمة وإدانة أخيه: ﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾،⁹⁵ أي "إن هذا الأمر ليس بغريب منه، فإن أخاه الذي هلك كان أيضا سارقا، وكان غرضهم من هذا الكلام، أنّا لسنا على طريقته ولا على سيرته، وهو وأخوه مختصان بهذه الطريقة، لأنهما من أم أخرى"،⁹⁶ قال القرطبي: "وقد كذبوا على يوسف عليه السلام فيما نسبوه إليه، وإنّما قالوا ذلك ليرءوا من فعل بنيامين".⁹⁷

2. من أقوى القرائن كذلك التي تدعم دليل الصواع، هو عدم إنكار بنيامين التهمة الموجهة له. ولعلّ سبب عدم إنكاره، هو معرفته بالحيلة التي أقدم عليها يوسف عليه السلام، يقول المفسرون: "إنّ يوسف قال لأخيه بنيامين، أريد أن أبقىك معي، ولا سبيل إلى ذلك إلا

⁹⁴ القرطبي، أحكام القرآن، 237/9.

⁹⁵ يوسف 77/12.

⁹⁶ الرازي، مفاتيح الغيب، 490/18.

⁹⁷ القرطبي، أحكام القرآن، 239/9.

أن أنسبك إلى ما لا يجمل، قال: لا أبالي فافعل ما بدا لك، قال: أدسّ صاعي في رحلك، ثم أنادي عليك بأنك سرقت، ليتهيأ لي ردك بعد تسريحك معهم، قال: افعل".⁹⁸

بعد ثبوت جريمة السرقة على بنيامين بدليل السقاية المفقودة التي وجدت في رحله، وبوجود قرائن أخرى متجانسة مع الدليل الظرفي المذكور، أُدين بجريمة السرقة، ونُطق بالحكم في حضور القاضي الذي هو يوسف عليه السلام: ﴿قَالُوا جَزْؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزْؤُهُ﴾ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ⁹⁹ أي مَنْ وَجَدَ الصَّوَاعَ فِي رَحْلِهِ، فالسارق سيكون عبداً للمسروق منه، "ويظهر أن ذلك المبدأ كان معروفاً، وهو أن السارق يكون مُلكاً للمسروق منه، ويكون عبداً له. وإن استرقاق الأحرار في نظير المال كان مبدءاً مقترراً في بعض عهود القانون الروماني الذي جاء بعد ذلك بعدة قرون".¹⁰⁰ قال ابن عباس: "كانوا في ذلك الزمان يستعبدون كل سارق بسرقة، وكان استعباد السارق في شرعهم أي في شرع يعقوب عليه السلام، يجري مجرى وجوب القطع في شرعنا".¹⁰¹

الخاتمة

في الختام، تبرز هذه الدراسة عبقرية المنهج القرآني في بناء نظام إثبات متكامل وقائم على العقل والمنطق. لقد أظهر تحليل سورة يوسف أن القرآن الكريم لم يقدم حلولاً جاهزة فحسب، بل قدّم منهجية تفكير متقدمة في التعامل مع الأدلة والقرائن. ففي قضية الاختفاء القسري، لم يكن دليل القميص غير الممزق سوى حلقة في سلسلة من القرائن المترابطة (الدافع، سلوك الإخوة، وشك الأب المسبق) التي قادت يعقوب عليه السلام إلى حكم يقيني بكذب أبنائه. وفي قضية التحرش، لم يكن شق القميص من الدبر دليلاً معزولاً، بل جاء مقروناً بقرائن وضعية وسلوكية (مكانة يوسف العبد، براءة إخوته منه سابقاً، وتزني المرأة) ليفصل في الدعوى. أما في قضية السرقة، فلم يكتفِ بالعثور على الصواع في رحل بنيامين، بل عزّزه بقرينة سلوكية قوية هي اعتراف إخوته الضمني باحتمالية اتهامه. وهكذا، يؤسس القرآن نموذجاً رائداً يجمع بين الموضوعية (في الاعتماد على أدلة ملموسة كالقميص) والذاتية الواعية (في ربط هذه الأدلة وتحليلها منطقياً)، ليصل إلى الحقيقة. هذه المنهجية لا تثبت فقط براءة الأنبياء أو تدين المذنبين في القصص القرآني، بل تقدم إطاراً مرجعياً خالداً للخطاب الإسلامي المعاصر في مواجهة الشبهات وبناء الحجج وإقامة العدل على أساس متين من البرهان والعقلانية.

كما حاولت هذه الدراسة نقل البحث في القرائن من نطاقها الفقهي والقانوني التقليدي إلى مجال تحليل الخطاب القرآني، وإبراز أن النص القرآني يحتوي على بنية استدلالية قابلة للدرس ضمن نظريات الإثبات الحديثة. وفي ضوء ما أسفرت عنه الدراسة، يُوصي الباحث بإفراد بحوث مستقلة وأكثر تخصصاً لمعالجة إشكالية تصنيف الأدلة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي؛ إذ تبيّن أن الفروق بين الحقلين لا تقف عند حدود القوة الإثباتية، بل تمتد إلى البنية المفاهيمية ذاتها، وإلى المعايير المعتمدة في تحويل الدليل من كونه ظرفياً ظنياً في حقل معرفي إلى كونه دليلاً صلباً في حقل معرفي آخر. كما أن تباين المواقف من بعض وسائل الإثبات الحديثة، كالبصمة الوراثية وما يتصل بها من قضايا إثبات النسب والهوية الجنائية، يكشف عن حاجة ملحّة إلى إعادة دراسة هذا التصنيف دراسة مقارنة، تُراعي مقتضيات اليقين القضائي من جهة، ومرونة الاجتهاد الفقهي وتطور وسائل الإثبات من جهة أخرى.

⁹⁸ أبو منصور محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنة - تفسير الماتريدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 266/6؛ أبو السعود، إرشاد العقل، 294/4؛ النعيلي، الكشف والبيان، 82/15؛ النسفي، مدارك التنزيل، 125/2.

⁹⁹ يوسف 75/12

¹⁰⁰ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 3845/7.

¹⁰¹ الرازي، مفاتيح الغيب، 487/18.

المصادر

- إبراهيم، أحمد بك. طرق الإثبات الشرعية. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي. تفسير القرآن العظيم. جدة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1998.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. أحكام القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. شرح فتح القدير على الهداية. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1970.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 2004.
- ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي. اللباب في علوم الكتاب. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله. المغني. دمشق: دار المنار، 1947.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. الرياض: دار عطاءات العلم، 2019.
- ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان. تفسير ابن كمال باشا. اسطنبول: مكتبة الإرشاد، 2018.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.
- أبو السعود، محمد بن محمد. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت.
- أبو زهرة، محمد. زهرة التفاسير. بيروت: دار الفكر العربي، دت.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار الكتب العلمية، 2014.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. معالم التنزيل في تفسير القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2016.
- البهوتي، منصور بن يونس. الروض المربع شرح زاد المستقنع. الرياض: دار المؤيد، 1996.
- الثعلبي، أبو إسحاق. تفسير الثعلبي الكشف والبيان. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- الجرجاني، علي بن محمد السيد. التعريفات. بيروت: دار النفائس، 2003.
- الحصكفي، محمد بن علي. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. بيروت: دار الكتب العلمية، 2019.
- الحفناوي، منصور محمد. الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون. نيويورك: مطبعة الأمانة، 1986.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد. لباب التأويل في معاني التنزيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. بيروت: دار الفكر، 1984.
- الزحخشري، محمود بن عمر بن أحمد. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. القاهرة: دار الريان للتراث، 1987.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن سهل. المبسوط في الفقه الحنفي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2016.
- السمعاني، أبو مظفر منصور بن محمد. تفسير السمعاني. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.
- السنهوري، عبد الرزاق. قواعد الإثبات في المواد المدنية والتجارية. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 1998.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. بيروت: دار الفكر، دت.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الرياض: دار عالم الكتب، 2013.
- الظهيري، زينب صلاح الدين. "الطب الشرعي ودوره في الإثبات الجنائي". مجلة الدراسات القانونية 1/47 (2020)، 225-290.
- القهوجي، علي عبد القادر. شرح قانون العقوبات-القسم العام دراسة مقارنة. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2001.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.
- الماتريدي، أبو منصور محمد. تأويلات أهل السنة - تفسير الماتريدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل). بيروت: دار الكتب العلمية، 2014.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد. تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان. بيروت: دار الكتب العلمية، 2015.
- بيومي حجازي، عبد الفتاح. شرح قانون العقوبات - القسم الخاص. القاهرة: دار الفكر الجامعي، 2017.
- جوادي، إلياس. الإثبات في المنازعات الإدارية. بيروت: دار الحلبي الحقوقية، 2018.
- حسن خان، أبو الطيب محمد صديق. فتح البيان في مقاصد القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2017.
- حسني، محمود نجيب. شرح قانون الإجراءات الجنائية وفقاً لأحدث التعديلات التشريعية. بيروت: دار النهضة العربية، 2019.
- سلامة، مأمون محمد. الاجراءات الجنائية في التشريع المصري. القاهرة: دار النهضة العربية، 1973.
- سليمان، عبد المنعم. أصول الإجراءات الجنائية - دراسة مقارنة - الكتاب الثاني. بيروت: منشورات دار الحلبي، 2006.
- عبد العال، أسامة حسين محي الدين. "حجية الدليل الرقمي في الإثبات الجنائي للجرائم المعلوماتية ' دراسة تحليلية مقارنة". مجلة البحوث القانونية والإقتصادية 76/11 (2021)، 596-732.
- عثمان، محمد رأفت. النظام القضائي في الفقه الإسلامي. القاهرة: دار البيان، 1994.
- عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
- عوض، عوض محمد. المبادئ العامة في قانون الإجراءات الجنائية. الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، 1999.
- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر. مفاتيح الغيب. بيروت: دار الكتب العلمية، 2020.
- فهمي، بو زيد. القضاء الإداري ومجلس الدولة. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1966.
- قطب، محمد علي. التخرش الجنسي. القاهرة: إيتراك للطباعة والنشر، 2008.
- مصطفى، محمود محمود. شرح قانون العقوبات: القسم الخاص. القاهرة: جامعة القاهرة، 1975.
- Garner, Bryan Andrew. *Black's Law Dictionary 11th Edition*. Eagan, MN: Thomson Reuters, 2019.
- TCK, Türk Ceza Kanunu. Resmî Gazete 25611 (26 Ekim 2004). Erişim 31 Mart 2026.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/10/20041012.htm>
- CMK, Ceza Muhakemesi Kanunu. Resmî Gazete 25673 (17 Aralık 2004). Erişim 31 Mart 2026.
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5271&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- HMK, Hukuk Muhakemeleri Kanunu. Resmî Gazete 27836 (4 Şubat 2011). Erişim 31 Mart 2026.
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6100&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- ICRC، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، "قواعد بيانات القانون الدولي الإنساني الاختفاء القسري". الوصول 29 مارس 2026.
<https://ihl-databases.icrc.org/ar/customary-ihl/v1/rule98>
- UN، الأمم المتحدة، "الاتفاقية الدولية لحماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري". الوصول 27 أغسطس 2025.
<https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-protection-all-persons-enforced>
- UN، الأمم المتحدة، "نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية". الوصول 29 مارس 2026.
<https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/rome-statute-international-criminal-court>