



issn: 2148-5011

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY



cilt **3** sayı **1**
volume issue

bahar/2016
spring

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 3, Sayı: 1, Bahar 2016



KARADENİZ TECHNICAL UNIVERSITY
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY

Volume: 3, Issue: 1, Spring 2016



KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity

KTÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Editörler/Editors

Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (KTÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun (KTÜİF, nuzun@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (KTÜİF, topaloglu@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk (KTÜİF, eyupozturk@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Şenol Saylan (KTÜİF, ssaylan@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Mohammad Rasheed Ahm Rayyan (KTÜİF, mrayyan@ktu.edu.tr)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Abdullah Kavalcıoğlu
Arş. Gör. Semra Çinemre

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu
HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 321 62 38

KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *KTÜİF Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları *KTÜİF Dergisi*'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

KTÜ Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: ilahiyatdergi@ktu.edu.tr
Web: <http://www.ktu.edu.tr/ilahiyat-fakultedergisi>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

İhlas Gazetecilik A.Ş.
Merkez Mh. 29 Ekim CD. İhlas Plaza No:11 Yenibosna-Bahçelievler İstanbul
Telefon: (0212) 454 30 00

Basım Tarihi

Eylül 2016

DANIŐMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Gc (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Arıtan (Necmeddin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali ErbaŐ (Diyanet İŞleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdr Salim eş-Őattı (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Beşir Gözübenli (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin AŞıkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H.Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Őarbvı (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayati Hkelekleli (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu (Yalova Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet PaŐacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdr (Rotterdam İŐlm Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. RaŐit Küçük (Diyanet İŞleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (Uluslararası Balkan Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz nal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Őevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Emin MaŐalı (Marmara Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler

Kadı Beydâvî Tefsirinde Mecâz
Metaphor in al-Beydawi's Tafsir
Süleyman Gür 7 - 33

Kapadokyalı Bir Kilise Babası: Aziz Basil ve Hıristiyanlığın Şekillenmesine Etkisi
A Cappadocian Father: St. Basil and his Effect on the Formation of Christianity
Halil Temiztürk..... 35 - 61

İslam Hukukunda Senet Tanzîmi ve Senetlerin Şekil Şartları
Note Arrangement in Islamic Law and Formal Requirement of Notes
Şenol Saylan 63 - 90

Siyerin Hadislerle İnşâsı Meselesi (Buhârî Ve Müslim Örneği)
The Issue of Constructing The Sira (The Prophetic Biography) Through Hadiths: Examples of al-Bukhari And Muslim
Üzeyir Durmuş..... 91 - 112

“el-Cezire” Üzerine Bir Literatür Çalışması (Fethinden Abbasilerin İlk Dönemine Kadar)
A Study of Literature on “el-Cezire” (From Its Conquest to the First Period of Abbasid Era)
Cuma Karan..... 113 - 138

Çeviri

Kur’ân’ın Ahlâkî-Hukukî Öğretilerinin Anlaşılmasına Yönelik Bir Yorum Modeli
Abdullah Saeed
Çev.: Enes Büyük 139 - 153

Kitap Değerlendirme

Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’ân: Towards a Contemporary Approach*
Enes Büyük..... 155 - 164

İbn Sina, *İhlas Sûresi Tefsiri*
Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs*
Ayşegül Topaloğlu 165 - 167

Kadı Beydâvî Tefsirinde Mecâz*

Süleyman Gür**

Öz

Kur'ân-ı Kerim bir maksadı ifade edebilmek için kelimeleri, genellikle konuldukları hakiki mânâlarında kullandığı gibi, yer yer gerçek anlamlarının dışına çıkarak mecâzî mânâlarda da kullanmıştır. Bazı müfessirler Kur'ân'daki bu mecâzlı anlatımlara tefsirlerinde genişçe yer vermişlerdir. Bunlardan biri de Kadı Beydâvî'dir. Bu makalede onun Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl adlı tefsirinde Kur'ân'daki mecâzlara yaklaşımı Belâgat ilmi açısından ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Kadı Beydavi, Envâru't-Tenzîl, mecâz, istiâre*

Abstract

Metaphor in Al- Baydawi's Tafsir

The Quran uses –in general- the Arabic words in its literal meanings. However, in certain cases metaphore becomes the focal point of the Quranic verses depending on the context. Thereof excegesis vary in highlighting the metaphor in their interpretation. Al-Kadi Al-Baydawi for example in his book” Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl was one of those who were interested in metaphor. This paper is meant to examine the rhetoric science in his book.

Key Words: *Kadi Baydawi, Envâru't-Tenzîl, metaphor*

Atıf: Süleyman Gür, “Kadı Beydâvî Tefsirinde Mecâz”, *KTÜİFD*, c.3, sy. 1, Bahar 2016, ss. 7-33.

* Makale araştırmacının doktora tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, gurci-zade@mynet.com

Giriş

Belâgat, düzgün ve yerinde söz söyleme usulünü öğreten bir ilmin adı olup, “Meânî”, “Beyân” ve “Bedî” adı verilen üç ayrı ilim dalından meydana gelmektedir. Meânî ilmi, lafzın muktezâ-i hâle (duruma, makama) uygunluğunu bildiren hâllerden söz eden bir ilimdir. Bu ilim dalında; haber, inşâ, müsned, müsnedün ileyh, kasr, fasl, vasl, îcâz, itnâb gibi konular işlenir. Beyân ilmi, mütekellimin kast ettiği bir mânâyı, o mânâya delâleti bakımından birbirinden farklı yollarla ifade edebilmesini inceleyen ilimdir. Teşbîh, mecâz, istiâre ve kinâye konuları bu ilim dalında ele alınır. Bedî ilmi, muktezâ-i hâle uygunluktan ve lafzın mânâya delâletinin açıklığından sonra, kendisiyle, kelâmın güzellikleri öğrenilen bir ilimdir. Bu ilimde, tıbâk, mukâbele, müşâkele, cinâs, tevriye gibi edebî sanatlar işlenir.

Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsîri, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ından sonra belâgat ilmini ön plana çıkaran en önemli tefsirlerden biri olma özelliğine sahiptir. Beydâvî, söz konusu tefsîrinde belâgatın hemen hemen bütün konularına yer verir ve bu konularla ilgili bazen tafsilatlı bazen özlü açıklamalar yapar. Bu makalede onun belâgatın ana dallarından biri olan beyan ilminin konuları arasında yer alan mecâz konusuna yaklaşımı incelenecektir. Bu maksatla önce hakikat ve mecâz konusuna temas edilecek ardından mecâz-ı aklî ve mecâz-ı lügavî konusuna dair örnekler sunulacaktır. Son olarak da mecâzın türleri arasında yer alan istiâre ile ilgili örneklerle yer verilecektir. Maksudı daha iyi ifade edebilmek için zaman zaman temel belâgat eserlerine ve Beydâvî'nin hâşiyelerine başvurulacaktır.

I. Hakikat ve Mecâz

Bir sözde asıl olan gerçek anlamdır, mecâzî anlam ise ârızîdir. Dolayısıyla bir lafız yorumlanırken gerçeğe veya mecâza aynı derecede yakın ise hakikat mânâsına yorulur. Eğer lafzın gerçek anlamında değil, farklı bir mânâda kullanıldığına dair bir ipucu varsa mecâzî anlam kastedilir. Mecâzlı ifadeler okurun yorumlama ve hayal gücünü zinde tuttuğu için özellikle edebî metinlerde tercih edilir.

1. Hakikat

Hakikat, bir kelimenin konulduğu ilk mânâda kullanılmasıdır. Yani

bir lafzın kendisine tahsis edilen lügavî/temel-gerçek anlamının kastedilmesidir. Mesela güneş, deniz, ay, aslan gibi kelimeler bilinen lügavî anlamlarında kullanıldıkları zaman hakikat, karînelerin yardımıyla başka yan anlamlar kazandıklarında ise mecâz olurlar.¹ Beyân ilmi hakikatle ilgilenmez. Ancak mecâzın anlaşılabilmesi için hakikati anlamak gerekir ve bu sebeple hakikat de Beyân ilminin konuları arasında yer alır.²

Beydâvî zaman zaman her iki mânâya da vurgu yaparak bazı açıklamalar yapar. Örneğin في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ “(Münafıkların) kalplerinde bir hastalık vardır” (Bakara, 2/10) âyetinin tefsîrinde şunları kaydeder: “Hastalık (مَرَضٌ), bedene ârız olan şeyde hakiki mânâsındadır, bu şey onu normal davranışından çıkarır ve hareketlerine zarar verir. Nefsin kemaline engel olan cahillik, akide bozukluğu, kıskançlık, kin ve günah gibi psikolojik şeylerde ise mecâzdır. Zira bu davranışlar fazilete ulaşmaya manidir ya da gerçek ve ebedî hayatın kaçmasına sebeptir. Âyet-i kerime her iki mânâya da (hakikat ve mecâz) muhtemeldir. Çünkü onların kalpleri, kaçırdıkları liderlik gibi şeylerden dolayı acı duyuyor, Hz. Muhammed’in (a.s.) günden güne kuvvetlenmesini ve şanının yücelmesini çekemiyorlardı. Allah teâlâ onun konumunu ve şanını daha da yükselterek üzüntülerini artırdı. Onların nefisleri küfür, itikat bozukluğu, Peygamber’e (s.a.v) düşmanlık gibi şeylerle afete maruz kalmıştı. Yüce Allah da kalplerini mühürlemekle veya teklifi artırmak, vahyi tekrar etmek ve (Peygamber’e) yardımını katlayarak sürdürmekle bu hastalıklarını artırdı.”³

2. Mecâz ve Çeşitleri

Sözlükte, “geçip gidilen yer ve zaman” anlamına gelen mecâz, ilm-i beyân’ın bir terimi olarak, bir kelimenin kendi gerçek anlamından alınarak başka bir mânâya nakledilmesi demektir.⁴ Sözde, kelimenin asıl mânâsının değil de, mecâz anlamının kastedilmesi için bu iki anlam arasında bir “alâka” bulunması gerekir. Yani hakiki ve mecâzî mânâ arasında bir

1 Abdülkâhir Cürcânî, *Esraru'l-Belağa*, nşr. Mahmud Muhammed Şakîr, (Cidde: Dâru'l-Medeni, trs), s. 267; Fahrüddîn b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, nşr. Nasrullah Hacimüftüoğlu, (Beyrût: Dâru Sadr, 1424/2004), s. 91.

2 Nasrullah Hacimüftüoğlu, “Beyân”, *DİA*, (İstanbul: TDV, Yay., 1992), VI, 22.

3 Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, eş-Şîrâzî, *Envâru'l-Tenzîl ve Esrâru'l-Te'vîl, ve Me'ahu Hâşiyetu'l-Kâzerûnî*, I-V, nşr. eş-Şeyh 'Abdülkadir 'İrfan el-'Aşşâ Hassûne, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), I, 166-167.

4 Cürcânî, *Esraru'l-Belağa*, s. 267; Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz*, s. 87.

ilgi, özel bir bağlantı veya münasebet bulunmalıdır. Ayrıca lafzın mecâzî mânâda kullanıldığını gösteren bir karîneye/ipucuna ihtiyaç vardır. Bu karîne de ya ibarede yer alan bir unsur olur (lafzî) ya da ibarenin dışında olur (hâlî/aklî).⁵

Mecâz, aklî ve lugavî olmak üzere iki kısımdır.

Aklî mecâz: Bir işin asıl failinden başkasına isnad edilmesidir.

Lugavî mecâz: Aralarındaki bir münasebetten dolayı bir sözün asıl mânâsının dışında kullanılmasıdır. Bu da istiâre ve mecâz-ı mürsel olarak ikiye ayrılır.

İstiâre: Alâkası teşbîh olan mecâzlardır.

Mecâz-ı Mürsel: Alâkası teşbîhin dışında başka bir münasebet olan mecâzlardır.⁶

Hem aklî hem de lügavî mecâzların Kur'ân-ı Kerîm'de örnekleri çoktur. Burada, aklî ve mürsel mecâzlarla ilgili örneklerin bir kısmı Beydâvî tefsîrinden alınarak incelenecektir.

A. Mecâz-ı aklî

Bir işin asıl failinden başkasına isnad edilmesine mecâz-ı aklî denilir.⁷ Başka bir ifade ile bir fiilin veya fiil anlamlı bir kelimenin hakiki isnadın kastedilmesine engel bir karîne ile beraber herhangi bir alâkadan dolayı, kendisinden başkasına isnad edilmesidir.⁸ Konunun daha iyi anlaşılması için klasik kaynaklarda sıkça rastladığımız şu örneği vermek yerinde olur. *أُنبت الربيع العشب* "İlkbahar otları bitirdi". Burada bitirme işi gerçek fail olan Allah'a değil de bahar mevsimine isnad edilmiştir. Yani mecâzî isnad vardır. Bu cümleyi *أُنبت الله العشب* "Allah otları bitirdi" şeklinde söyledüğümüzde ise hakiki isnad söz konusudur. Zira fiil gerçek faili olan Allah'a isnad edilmiştir. Mecâzî aklîdeki alâkalar fiilin sebebine, zamanına, mekânına isnadı türünden olabileceği gibi bunlar dışında da olabilir.

5 Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), s. 251; M.A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi "Belâgat"*, (İstanbul: Gökkuşbu, 2010), s. 109.

6 Ali Bulut, *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedi')*, (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2013), s. 191.

7 Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, s. 92.

8 Nasrullah Hacımüftüoğlu, Rabia Çelebi, *Teshîlu'l-Belâğa*, (İzmir: 1997), s. 77.

Örnek: 1

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا “Allah, geceyi dinlenmeniz için (karanlık), gündüzü de görmeniz için aydınlık yapandır” (Mü’min, 40/61). Bu âyet-i kerîmede görme fiilinin gündüze isnadında *mecâz-ı aklî* vardır. Bu hususu müfessirimiz şu şekilde açıklar: “Gündüz vakti, (eşyanın) kendisinde görüldüğü veya kendisi sebebiyle görüldüğü bir zaman dilimidir. İbsâr’ın (aydınlatmanın) gündüze isnadı, mübalağa ifade eden bir mecâzdır.”⁹ Yani âyette ismi fail kalıbında gelen مُبْصِرًا: gören, aydınlık yapan kelimesinin gündüze isnadı mecâzendir. Çünkü aydınlık yapan bizzat gündüzün kendisi değil, güneştir. Dolayısıyla bu cümlede, bir şeyin, zamanına isnadı tarzında *aklî bir mecâz* vardır. Yani aydınlatma olayı, bu işin yapıldığı vakit olan gündüze isnad edilmiştir.

Örnek: 2

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَعِيرٌ شَدِيدٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ “Sonra bunun ardından yedi kurak yıl gelir, saklayacağınız az bir miktar hariç bu yıllar için biriktirdiklerinizi yiyip bitirir” (Yusuf, 12/48). Yeme fiili yıllara isnad edildiği için burada *mecâz-ı aklî* bulunmaktadır. Bu ifadeyle insanlar kastedilmiştir. Çünkü seneler yiyemez, ancak insanlar bu senelerde biriktirdiklerini yerler. Bu cümledeki mecâzı Beydâvî şu net ifadelerle göstermiştir: “Rüya ile tabirinin birbirine uyması için yeme fiili yıllara isnad edilmiştir. Aslında o yıllarda yaşayan insanlar kastedilmiştir.”¹⁰ Bu mecâz, zamana isnad türünden *aklî bir mecâzdır*.

Örnek: 3

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ “İman edip salih amel-ler işleyenlere, kendileri için; altından ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele” (Bakara, 2/25). Âyetin “altından ırmaklar akan cennetler” cümlesinde fiilin mekânına isnadı kabilinden bir mecâz vardır. Çünkü nehirler akmaz, Allah’ın izniyle nehirlerdeki sular akar. Müfessirimiz bu mecâzı şu ifadelerle açıklar: “Akmanın nehirlere isnad edilmesi mecâzî isnadlardan- dır. Nitekim Allah Teâlânın: وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا “Ve yer ağırlıklarını çıkardığında...” (Zilzal, 99/2) sözü de bunun gibidir.”¹¹ Bu âyette de çıkarma işinin yere isnadı mecâzîdir. Çünkü yer hiç kimseyi çıkaramaz. Hakîkatte yerden

9 Beydâvî, V, 99.

10 Beydâvî, III, 292.

11 Beydâvî, I, 247.

insanları çıkaracak olan Allah'tır. Fiil Allah Teâlânın ağırlıkları çıkaracağı mahal olan "arz'a" isnad edilmiştir. Her iki âyetteki mecâz da fiilin mahal-line isnadı türünden olan *aklî mecâz* kategorisine dahildir.¹²

Örnek: 5

كَلَّا لَنْ لَمْ يَنْتَه لَنْسَفَعَا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةً كَاطِيَةً "Hayır! Andolsun, eğer vazgeçmezse, muhakkak onu perçeminden; o yalancı, günahkâr perçeminden yakalarız" (Alak, 96/16). Âyetin "yalancı, günahkâr perçem" cümlesinde aklî mecâz vardır. Yalan ve hata mecâz yoluyla perçeme isnat edilmiştir. Mak-sat ise sahibidir. Çünkü perçem yalan konuşma ve günah işleme vasfına sahip değildir. Gerçekte yalancı olan ve günah işleyen, onun sahibidir. Do-layısıyla âyet, "sahibi yalancı ve günahkâr olan perçem" mânâsınadır. Bu durumu müfessirimiz şu veciz ifadelerle açıklar: "Perçemin sahibi yalancı ve günahkâr olduğu halde, perçemin bu iki vasıfla nitelenmesi mübalağa için *mecâzî isnad* kabilindedir."¹³ Yani, bu perçemin sahibi yalancı ve gü-nahkâr olup suçu öylesine çoktur ki, yalan ve yanlış her tarafına bu arada perçemine kadar sirâyet etmiştir.¹⁴

B. Mecâz-ı Lugavî

1. Mecâz-ı mürsel ve alâkaları

Mecâz-ı mürsel, benzerlik alâkası dışında bir münasebetle bir keli-menin gerçek anlamda kullanılmasına engel bir karîne dolayısıyla başka bir mânâda kullanılmasıdır.¹⁵

Bu konunun iyi kavranabilmesi için aşağıdaki kavramların iyi anlaşılması gerekir:

Alâka: Lafzın asıl anlamıyla, kullanıldığı geçici mânâ arasında var kabul edilen bağıdır. Bu da benzerlik alâkası olabileceği gibi bunun dışın-da da olabilir.

12 Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa el-Kûcevî (Kocaelili), *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsiri 'l-Kâzi 'l-Beyzâvî*, I-VIII, nşr. Muhammed Abdülkadir Şahin, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), I, 425.

13 Beydâvî, V, 512.

14 İbn Temcîd, Muslihuddîn Mustafa b. İbrahim er-Rûmî, *Hâşiyet 'ü-bni 'l-Temcîd 'ala Tefsiri 'l-Kâzi 'l-Beyzâvî ve Me'ahu Hâşiyetü 'l-Konevî*, I-XX, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), XX, 363.

15 Hâşimî, s. 252.

Karîne: Lafzın, hakiki mânâda kullanılmadığı konusunda zihni uyarıcı ve o lafızdan kastedilen mânâyı açıklayan şeydir. Lafzi ve hali olmak üzere ikiye ayrılır. Lafzi karîne, ibarede zikredilen; hali ise, sözün siyakından ve akılla anlaşılır.

Belâgatçılar mecâz-ı mürsel için çok sayıda alâka tespit etmişlerdir. Parçayı anıp bütünü kastetmek (cüz'iyet) ve tersi (külliyyet), sebebi anıp müsebbebi/sonucu kastetmek (sebebiyyet) ve tersi (müsebbebiyyet), bir yeri anıp içindekileri kastetmek (mahalliyyet) ve tersi (hâliyyet), geçmiş göz önünde bulundurmamak (i'tibârî mâ kâne), geleceği göz önünde bulundurmamak (i'tibârî mâ se-yekûn) bunlardan bazılarıdır.¹⁶ Burada bu alâkalardan Beydâvî'nin işaret ettiği birkaçı üzerinde durulacaktır.

a. Cüziyyet

Bir bütünün parçasının zikredilip tamamının kastedilmesidir. Buna “*zıkr-i cüz irâde-i küll*” denilir.

Örnek:

“Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, mü'min (kölenin) bir boynu azad etmesi gerekir” (Nisa, 4/92). Âyetin, “bir boyun azat etmek” terkinde alâkası *cüziyyet* olan *macâz-ı mürsel* vardır. Zira insanın bir organı olan boyunun esareti veya hürriyeti söz konusu değildir. Dolayısıyla bu ibareyle gerçek anlam kastedilmiş olamaz. O halde buradaki ifade mecâzdır. Cüz' (boyun) zikredilmiş, ama küll (kölenin tamamı) kastedilmiştir. Yani kölenin boynu zikredilmiş, kendisi murad edilmiştir. Bu hususa Beydâvî şu ifadelerle temas eder: “Âyette رَقَبَةً: boyun lafzı, kişinin kendisini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Nitekim رَأْسًا: baş lafzı da kişi anlamında kullanılır.”¹⁷

b. Külliyyet

Bir şeyin bütünü zikredilip bir parçasının kastedilmesidir. Buna

16 Geniş bilgi için bkz. el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'Ulûmi'l-Belâğâ, el-Meânî el-Beyân el-Bedî'*, nşr. İbrâhîm Şemsüddîn, (Kâhire: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1424/2003), s. 208-211; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Muhtasarü'l-Meânî*, nşr. Hacı Ahmet Hulusi, (İstanbul: Dersaadet, ts), s. 159-160.

17 Beydâvî, II, 234; ayrıca bkz., İsmâ'îl b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî 'ala Tefsiri'l-İmami'l-Beyzâvî ve Me'ahu Hâşiyetü'l-bni'l-Temcid*, I-XX, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2001), VII, 262.

“*zıkr-i küll irade-i cüz*” denir.

Örnek:

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ “Parmaklarını kulaklarına tıkarlar” (Bakara, 2/19). Gök gürültüsü veya yıldırım sesi duyduklarında, ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkayan münafıkların durumunun anlatıldığı bu âyet, alâkası *külliyet* olan *mürsel mecâzın* en meşhur örneklerinden biridir. Mecâzın bu türünde bir bütün söylenir, onun bir parçası kastedilir (*zıkr-i küll irade-i cüz*). Burada da bütün (parmaklar) zikredilmiş, onun cüz’ü (parmak uçları) kastedilmiştir. Buna göre cümlenin mânâsı, “parmak uçlarını kulaklarına tıkarlar” şeklindedir. Çünkü parmağın tamamının kulağa girmesi imkânsızdır. Bu hususu Beydâvî şu şekilde izah eder: “أَصَابِعُ: parmak uçları yerine, أَصَابِعُ: parmaklar lafzının kullanılması mübalağa içindir.”¹⁸ Burada gerçek anlamın kast edilmesine engel hâl karînesi, parmağın tamamının kulağa sokulmasının imkânsız olmasıdır.

c. Geçmişe itibar: i’tibâri mâ kâne

Bir şeyi geçmişteki bir vasfıyla zikretmektir.

Örnek:

وَإِنَّا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ “Yetimlere mallarını verin” (Nisa, 4/2). Âyette, bülüğe çağına ulaşmış, yetimlik dönemini geride bırakmış gençlere mallarının verilmesi emredilmektedir. İbarede yer alan الْيَتَامَىٰ lafzı, الْيَتِيمِ lafzının çoğulu olup sözlükte “babası ölmüş, tek başına kalmış” mânâsına gelir. Lafız bu anlamıyla her ne kadar hem çocuklar hem de büyükler için kullanılmasına elverişli olsa da, örfi olarak henüz ergenlik çağına gelmemiş çocuklar için kullanılır. Dolayısıyla âyette onlara “yetim” sıfatının verilmesi, yakın geçmişte küçük sınıfına dahil oldukları için mecâzdır.¹⁹ Beydâvî’nin bu açıklamalarından anlaşıldığına göre burada önceki durumu nazarı itibara olarak yapılmış “*mecâz bi i’tibâri mâ kâne*” vardır. Zira âyette yetimlerin daha önceki durumları göz önünde bulundurulmuştur. Çünkü yetim çocuklar bülüğe ermedikçe malları onlara verilmez. Ancak ergenlik dönemine ulaştıklarında malları kendilerine teslim edilir. Öyleyse yetim tabiri geçmişe göredir. Zira bunlar daha önce yetim idiler. Bu durumda bu mecâz, alâkası “*i’tibâri mâ kâne*” olan mürsel mecâzlardandır.

18 Beydâvî, I, 203.

19 Beydâvî, II, 140.

d. Geleceğe itibar: i'tibâri mâ seyekun

Bir şeyi gelecekte bulunacağı hâl ile anmaktır.

Örnek:

“Ben rüyada kendimi şarap sıkıyorken gördüm” (Yusuf, 12/36). Âyetin tefsîrinde Beydâvî, alâkasını da bizzat zikrederek, mecâzî şu şekilde açıklar: “*شَرَابٌ*: şarap” lafzı üzüm mânâsındır. Yüce Allah ilerideki halini göz önünde bulundurarak “üzüm”den “şarap” diye söz etti.”²⁰ Yani “şarap sıkıyorum” ifadesi, ilerde böyle olacağı nazar-ı itibara alınarak “şarap olacak üzüm sıkıyorum” anlamında kullanılmıştır. Mürsel mecâzın bu türüne *i'tibâri mâ yeûlu ileyh* adı verilir. Burada *شَرَابٌ* lafzının hakiki mânâda kullanılmasına engel karîne lafızda yer alan *أَعَصِرُ* ifadesidir. Çünkü şarap sıvıdır. Sıvı ise sıkılmaz. O halde *شَرَابٌ* lafzı, şarap olacak üzüm lafzı yerine mecâzen kullanılmıştır.

e. Hâliyyet

Bir mahalde bulunanı söyleyerek o mahalli kastetmektir.

Örnek:

“Yüzleri ağaranlar ise Allah’ın rahmeti içindedirler” (Al-i İmran, 3/107). Âyette rahmet lafzının kullanılması alâkası *hâliyyet* olan *meccâz-i mürsele* örnektir. Zira burada mutlak olarak hal zikredilmekte, ancak bu halin gerçekleşeceği mahal olan cennet kastedilmektedir. Yani onlar cennette olacaklardır. Çünkü cennet rahmetin ineceği yerdir. Bu hususa müfessirimiz şu açıklamasıyla işaret etmiştir: “Âyette yer alan *فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ* ifadesi “onlar cennette ve sonsuz sevaptadırlar” mânâsındır. Allah Teâlâ’nın bu durumu rahmet lafzıyla ifade etmesi mü’minin, ömrünü Allah’a taatle geçirmiş olsa da cennete ancak Allah’ın rahmeti ve lütfu ile gireceğine dikkat çekmek içindir.”²¹

f. Mahalliyyet

Bir mahalli söyleyerek o mahalde bulunanı kastetmektir.

Örnek:

“İçinde bulunduğumuz köye sor” (Yusuf, 12/82).

20 Beydâvî, III, 287.

21 Beydâvî, II, 77; bkz. Konevî, VI, 268.

Burada alâkası mahalliyyet olan mecâz-ı mürsel vardır. “Köyün halkına sor” demektir. Yani mekân ismi olan الْقَرْيَةَ lafzıyla orada yaşayan halk kastedilmiştir. Köy, içerisinde oturanlar için bir mahaldir. Mekânlara ve binalara soru sormanın imkânsızlığı, الْقَرْيَةَ lafzının hakiki mânâda kullanılmasına engel karînedir. Beydâvî âyeti şöyle tefsîr eder: “Mısır halkına bir adam gönder ve meseleyi onlara sor.”²² Müfessirimiz burada her ne kadar mecâzdan söz etmese de onun açıklaması alâkası *mahalliyyet* olan *mecâz* türünü uyguladığını göstermektedir.

g. Âliyyet

Aleti zikredip eserini kastetmektir.

Örnek:

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ “İman edenlere, Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğunu müjdele” (Yunus, 10/2). Beydâvî bu âyeti şöyle izah eder: “Doğruluk makamından kasıt geçmiş ve yüksek bir mertebedir. قَدَمٌ in ayak diye anlamlandırılması, ilerlemenin ve geçmenin ayakla mümkün olmasındandır. Nitekim nimete يَدٌ el ismi verilmesi de bunun gibidir. Çünkü nimetler elle verilir. قَدَمٌ kelimesinin صِدْقٍ kelimesine muzaf olması bunun gerçekleşeceğine ve bu makamın ancak doğru söz ve niyetle elde edileceğine dikkat çekmek içindir.”²³ Âyette, geçmenin ve ilerlemenin sebebi/aleti olan قَدَمٌ zikredilip onun eseri olan geçmek kastedilmiştir.²⁴

h. Müsebbbiyyet

Bir şeyin sonucunu zikredip sebebini kastetmektir.

Örnek:

وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا “Gökten sizin için rızık indirir”²⁵ (Mü’min, 40/13). Âyette sonuç olan رِزْقٌ lafzı zikredilip sebep olan “yağmur” lafzı kastedilmiştir. Dolayısıyla burada alâkası *müsebbbiyyet* olan bir *mecâz-i mürselin*

22 Beydâvî, III, 304.

23 Beydâvî, III, 184.

24 Konevî, IX, 386.

25 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. *Envâru't-Tenzil*, (Bakara, 2/25-267; Yunus, 10/28-46; İbrahim, 14/41; Kehf, 18/50; Hac, 22/1; Fatır, 35/10; Fussilet, 41/51; Kıyame, 75/14 âyetlerinin tefsîri).

varlığı sözkonusudur. Yani “Gökten sizin için rızık indirir” ifadesi “Rızık olacak şeyleri bitirecek yağmuru indirir” mânâsınadır. Çünkü gökten rızık inmez, rızıkın meydana gelmesinin sebebi olan yağmur iner. Yağmur sebep, rızık sonuçtur. Sonuç olan رِزْقُ zikredilip sebep olan “yağmur” kastedilmiştir.

2. İstiâre ve çeşitleri

İstiâre, beyân ilminin en önemli edebî sanatlarından biridir. Sözlükte, “Birisinden bir şeyi ödünç olarak isteyip almak” mânâsına gelip,²⁶ belâgatın bir terimi olarak, bir lafzın benzerlik (müşabehet) alâkası ve bir karîne-i mâniadan dolayı konulduğu mânânın dışında başka bir anlamda kullanılması²⁷ veya “bir kelimenin mânâsının geçici olarak alınıp başka bir kelimenin yerinde kullanılması” şeklinde tanımlanmıştır.²⁸ İstiâre, temelinde teşbîh bulunan ve alâkası benzerlik olan bir mecâz türüdür. Dolayısıyla mecâz istiâreden daha geneldir. Başka bir ifade ile her istiâre mecâzdır, fakat her mecâz istiâre değildir.²⁹ İstiârede ya sadece teşbîhin temel rükünlerinden olan müşebbehün bih zikredilir, ya da müşebbeh söylenip müşebbehün bihe ait unsurlara yer verilir. Ayrıca sözün gerçek anlamının kastedilmesine engel bir karîne de bulunur.

Mesela رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَرْبِ “Savaşta bir aslan gördüm” cümlesi, aslında رَأَيْتُ رَجُلًا شَجَاعًا كَالْأَسَدِ فِي الْحَرْبِ “Savaşta aslan gibi cesur bir adam gördüm” mânâsınadır. Cümle bu haliyle bir teşbîh cümlesidir. Bu cümleden müşebbeh (رجل), edat (ك) ve vech-i şebeh (شجاعا) atılarak sadece müşebbehün bih (أسد) söylenmiştir. Neticede bu teşbîh istiâreye dönüşmüştür. Burada aslan lafzı hakiki mânâsında değil mecâzî anlamda kullanılmıştır. Gerçek anlamın kastedilmesine engel karîne savaşta aslanın bulunmamasıdır³⁰

Bu örneğin tahlilinden anlaşıldığı üzere, bir istiâre; müsteâr (müşebbehten alınarak müşebbehün-bihe verilen lafız), müsteârun-minh (müşebbehün bih), müsteârun-leh (müşebbeh), câmi’ (vech-i şebeh) ve

26 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, nşr: ‘Amir Ahmed Haydar, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), IV, 711.

27 Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 160.

28 Nasrullah Hacımüftüoğlu, *İcâz ve Belâgat Deyimleri*, (Erzurum: EKEV Yayınevi, 2001) s. 90.

29 Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, s. 100.

30 Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-'Alevî, *Kitâbu't-Tirâz*, I-III, (Mısır: Matba'atü'l-Muktetaf, 1914), I, 211; Bulut, s. 203.

karîne-i mânia (gerçek anlamı kasta engel ipucu) olmak üzere beş unsurdan teşekkül eder.³¹

İstiâreli bir söz yerinde kullanıldığında hem maksadı açıkça ifade etmekten, hem de teşbîhten daha tesirli olup, kelâma edebî bir zevk katmanın yanında anlamı da zenginleştirir. Ayrıca muhatabın fikir, hayal, sezgi ve yorum gücünün gelişmesine katkı sağlar. İstiâreyle soyut şeyler, duygu ve düşünceler somutlaştırılarak maksat daha etkili ve belirgin tarzda ifade edilir. Lafızların anlamları zenginleştirilir, az sözle çok mânâ ifade etme olanağı sağlanır.³²

İstiâre sanatı, klasik dönemden itibaren belâgat kitaplarında geniş bir yer tuttuğu gibi, Kur'ân-ı Kerîm de bu türün en güzel örnekleriyle doludur. Onun îcâz ve i'câz yönlerinden biri de son derece güzel tasvirler ve engin mânâlar içeren bu istiari mecâzlardır.

İstiâre, benzeyenle benzetilenden herhangi birinin söylenip söylenmemesine göre tasrîhiyye (açık) ve mekniyye (kapalı); taraflara ait özelliklerin zikredilip zikredilmemesine göre mutlaka, müreşşehe ve mecerrede; müsteâr kelimenin türüne göre asliyye ve tebeiyye; lafzın tek veya çok oluşuna göre müfrede ve mürekkebe şeklinde çeşitli kısımlara ayrılır.³³

a. İstiâre-i tasrîhiyye /açık istiâre

Benzeyenin (müsteârun leh) hazfedilip, kendisine benzetilenin (müsteârun minh) onun yerinde kullanıldığı istiâreye, istiâre-i tasrîhiyye veya istiâre-i musarraha denir. Türkçemizde bu sanata açık istiâre adı verilmektedir. Bunun açık vasfıyla anılması kendisine benzetilenin açıkça ifade edilmesindedir.³⁴

Örnek: 1

“فَكَانَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ” Fakat Allah, olacak bir işi (mü'minlerin zaferini) gerçekleştirmek için böyle yaptı ki, helak olan açık bir delille helak olsun, yaşayan da açık bir delille yaşasın”

31 Meydânî, 'Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Belâğatu'l-Arabiyye, Üsüsühâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, I-II, (Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 1416/1996), II, 230.

32 el-Alevî, I, 211; Saraç, s. 118; Bulut, s. 203.

33 Bkz. Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, s. 160-175; Bedevî Tabâne, *el-Beyânü'l-Arabî*, (Mısır: Matbaatü'r-Risale, 1958), s. 306-315.

34 Meydânî, II, 241; Hacımüftüoğlu, *Îcâz ve Belâgat Deyimleri*, s. 93.

(Enfal, 8/42). Âyette yer alan هَلَكَ kelimesi “küfür”, يَحْيَى ise “İslâm” kelimesi yerine müsteâr olarak kullanılmıştır. Müsteârın leh (müşebbeh) olan küfür ve İslâm kelimeleri hazfedilerek onların yerine müsteârın minh (müşebbehün bih) olan هَلَكَ ve يَحْيَى lafızları ibarede açıkça zikredilmiştir. Bu sayede *istiâre-i tasrîhiyye* sanatı meydana gelmiştir. Bu hususu müfessirimiz şu şekilde açıklar: “Burada “helak” ve “hayat” lafızları istiâre yoluyla “küfür” ve “İslâm” kelimeleri için kullanılmıştır. Helak olandan ve yaşayandan maksat helake ve hayata yaklaşan demektir ya da hali Allah’ın ilim ve takdirinde böyle olan demektir.”³⁵

Örnek: 2

وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ “Allah’a ve Resûl’üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve rüzgârınız (gücünüz, devletiniz) elden gider” (Enfâl, 8/46). Burada müsteârın minh olan رِيح: rüzgâr lafzı, aralarındaki benzerlik ilgisinden dolayı müsteârın leh olan دَوْلَة: devlet lafzı yerine müsteâr olarak kullanılmıştır. Müsteârın minh’in açıkça söylendiği bu tür istiârelere *istiâre-i musarraha* adı verilir.

Beydâvî buradaki istiâreyi şöyle açıklar: “Devletin yürümesi ve nüfuzu, rüzgârın esmesine ve nüfuzuna benzetilerek “rüzgâr” kelimesi, istiâre yolu ile دَوْلَة kelimesi yerine kullanılmıştır.”³⁶

Örnek: 3

وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ “Sana uyan mü’minlere kanadını indir” (Şuara, 26/215). Beydâvî, âyetin tefsîrinde şöyle der: “Bu ifadenin mânâsı mü’minlere karşı yumuşak ol şeklindedir. “Kanadını indir” sözü, kuşun, konmak istediği zaman kanadını indirmesinden müsteârdır (istiâre yapılmıştır).”³⁷ Yani Allah Teâlâ, burada tevazu ve yumuşaklığı, kuşun, konmak istediği zamandaki kanadını indirmesine benzetmiştir. *Ve istiâre-i tasrîhiyye* olmak üzere, خَفِضَ: indirmek lafzı, müşebbeh (tevazu ve yumuşaklık) üzerine itlak olunmuş ve sonra خَفِضَ kelimesinden إِخْفِضْ: indir emri türetilmiştir.³⁸ Bu durumda burada müşebbeh hazfedilip müşebbeh bih açıkça zikredildiği için *istiâre-i tasrîhiyye*, müsteâr lafız fiil cinsinden olduğu için

35 Beydâvî, III, 111.

36 Beydâvî, III, 113.

37 Beydâvî, IV, 255.

38 Şeyhzâde, VI, 365.

de *istiâre-i tebeiyye* vardır.³⁹

b. İstiâre-i mekniyye / kapalı istiâre

Benzeyenin lafzının zikredildiği, benzetilenin ise açıkça söylenmeyip onu hatırlatan bir unsurla kendisine işaret edildiği *istiâre*dir.⁴⁰ Başka bir ifade ile müşebbehün bih'in kaldırılıp yerine mülayiminden/levazımından bir şeyin getirildiği *istiâre*dir.

Örnek: 1

يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ “(Firavun), kıyamet gününde kavminin önüne geçecek ve onları ateşe götürecektir” (Hud, 11/98). Âyetin, فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ “onları ateşe götürecektir” cümlesinde *istiâre-i mekniyye* sanatı vardır. Çünkü burada ateş (النَّارُ) suya (ماء) benzetilmiştir. Müşebbehün bih (su) hazfedilmiş, onunla ilgili olan “vurud” (suya götürülmek) kelimesiyle ona işaret edilmiştir. Bu hususu müfessirimiz şöyle ortaya koyar: “النَّارُ:ateş kelimesi ماء:su yerine konulmuş, ماء:su lafzına işaret etmek üzere de المُرْدُ:suya götürmek lafzı kullanılmıştır.⁴¹ Zira الوُرُودُ lafzı, aslında, su almak için suya gitme mânâsında kullanılır. Burada ateş, alınmak üzere kendisine gidilen suya benzetilmiştir. Müşebbeh zikredilmiş, müşebbehün bihe mülayiminden olan الوُرُودُ lafzıyla işaret edilmiştir. Dolayısıyla bu *istiâre*, *istiâre-i mekniyye*dir.⁴² Âyetin devamında yer alan “Varılacak o yer ne kötü bir yerdir” cümlesi önceki ifadeyi tekit etmektedir. Çünkü suya, normal olarak susuzluğu gidermek, ciğerleri serinletmek için gidilir. Ateş ise susuzluğu arttırır, ciğerleri parçalar.⁴³

Örnek: 2

الَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ “Onlar, Allah’a verdikleri sözü bozan kimselerdir” (Bakara, 2/27). Bu cümlede *istiâre-i mekniyye* sanatı vardır. Zira burada عَهْدٌ:söz حَبْلٌ:ipe benzetilmiş, müşebbehün bih olan حَبْلٌ lafzı hazfedilmiş ve onun gereklerinden (mülayiminden) olan çözme anlamındaki تَفْضٌ fiili ile ona işaret edilmiştir.

Müfessirimiz buradaki *istiâre*nin inceliklerini son derece önemli

39 İstiâre-i tebeiyye, müstear lafzın müştak olmasıdır. (bkz. Kazvîni, *Îzâh*, s. 226).

40 Tabâne, s. 308.

41 Beydâvî, III, 258.

42 Şeyhzâde, IV, 293; Konevî, X, 193.

43 Beydâvî, III, 258.

bilgiler vererek ve örnekler sunarak şu şekilde açıklar: “Âyette geçen “تَنْقُضُ” ifadesi, bozmak ve terkibi çözmek mânâsıdır. Aslında ipin katlarını çözmede kullanılır. Sözü bozmada kullanılması ise istiâre yoluyla. Çünkü onda da sözleşen iki kişiden birinin diğerine bağlanması söz konusudur. Bozmak anlamındaki نقض, ip: جبل lafzı ile kullanılırsa mecâzın terşihî olur, eğer söz: عهد lafzıyla birlikte zikredilirse, onun gereklerinden birine remz (işaret) olur. Şöyle ki söz, ahitleşenler arasında bağlantıyı sağlayan iptir. Mesela biri için kullanılan: شجاعٌ يَفْتَرِسُ أَقْرَانَهُ وِ عَالِمٌ يُعْتَرِفُ مِنْهُ النَّاسُ “Cesaretlidir, rakiplerini parçalar; âlimdir insanlar ondan avuç avuç içerler” sözü de bunun gibidir. Burada onun yiğitlikte aslan olduğuna, fayda temin etmede de deniz olduğuna dikkat çekilmiştir.”⁴⁴

Müfessirimizin “Bozma, ip lafzı ile kullanılırsa mecâzın terşihî olur, eğer söz lafzıyla birlikte zikredilirse, onun gereklerinden (levazımından) birine remz (işaret) olur” ifadesi gerçekten dikkat çekicidir. Zira birinci ifadeyle *istiâre-i tasrîhiyye-i muraşşaha*’nın, “müşebbehün bih’le birlikte onun mülayiminden olan bir şeyin zikredilmesi”, ikinci ifadeyle ise *istiâre-i mekniyye*’nin, “müşebbehle birlikte müşebbehün bihin mülayiminin zikredilmesi” şeklindeki tarifine işaret etmiştir.

“Cesaretlidir, rakiplerini parçalar” cümlesinde, müşebbeh (cesaretlili) ve müşebbehün bih’in levazımı (parçalar) zikredilip, benzetilen (aslan) hazfedildiği için bu cümlede *istiâre-i mekniyye* vardır. Aynı şekilde “âlimdir, insanlar ondan avuç avuç içerler” sözünde, müşebbeh olan âlim lafzı ile müşebbehün bih’in mülayiminden olan اغتراف (kepçe kepçe, avuç avuç içmek) kelimesi zikredilip, müşebbehün bihin kendisi hazfedildiği için bu cümlede de *istiâre-i mekniyye* sanatı uygulanmıştır.

Örnek: 3

رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا “Rabbim! Gerçekten kemiklerim zayıfladı, başım yaşlılık alevi ile tutuştu” (Meryem, 19/4). Beydâvî âyetin tefsirinde şöyle der: “Saçın beyazlığı ve parlaklığı ateşin alevine; aklığın saçlarda yayılıp çoğalması, ateşin (odunlar içerisinde) yayılmasına benzetilmiş, sonra da istiâre gibi kullanılmıştır. Tutuşma lafzı da mübalağa olsun diye ak saçın mekânı olan başa isnad edilmiştir.”⁴⁵ Müfessirimize göre burada iki istiâre vardır. Birincisinde müşebbeh (شَيْبًا) zikredilip müşebbehün bih

44 Beydâvî, I, 264-265.

45 Beydâvî, IV, 4.

(yakıt) hafzedilerek onun mülayiminden olan bir husus (اشتعال: tutuşmak) söylendiği için bu istiâre, *istiâre-i mekniyye*dir. İkincisinde ise aklığın saçlarda yayılması, ateşin yayılmasına benzetilmiştir. Burada müşebbehün bih zikredilip müşebbeh kastedildiği için bu istiâre *istiâre-i tasrîhiyye*dir.⁴⁶

Örnek: 4

وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا كَا الشَّهَابِ وَصَوْنِهِ - يَحُورُ رَمَادًا بَعْدَ إِذْ هُوَ سَاطِعٌ
“Sadece korkunç bir ses oldu. Bir anda onlar sönüp gittiler” (Yasin, 36/29). Helak edilen bir topluluğun söz konusu edildiği bu âyetin tefsîrinde müfessirimiz şunları kaydeder: “Sönenler (خَامِدُونَ) ifadesi, ölümler (مَيِّتُونَ) mânâsınadır. Bu kimseler ateşe benzetilmişlerdir; çünkü canlı, alevi yükselen ateşi, ölü de külü sembolize eder. Nitekim şair Lebîd (ö. 40 veya 41/660 veya 661) şöyle demiştir:

وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا كَا الشَّهَابِ وَصَوْنِهِ - يَحُورُ رَمَادًا بَعْدَ إِذْ هُوَ سَاطِعٌ

Kişi ancak yükselen alev ve ışığı gibidir;

Öldükten sonra geriye kül olarak kalır.⁴⁷

Şiirde istişhad mahalli, külün ölüye, canlının parlayan aleve benzetilmesidir. Bu açıklama buradaki istiârenin, *istiâre-i mekniyye* olduğunu gösterir.⁴⁸

b. İstiâre-i müreşşeha

Müşebbehün bih’le (müsteârun minh) birlikte onun mülayiminden (onu çağrıştıran bir vasıf) olan bir şeyin de zikredilmesidir.⁴⁹

Örnek: 1

“O, geceleyn sizi öldüren (uyutan) ve gündüzün kazandıklarınızı bilen, sonra da belirlenmiş eceliniz tamamlanuncaya kadar gündüzleri sizi tekrar diriltendir (uyandırandır)” (En’am, 6/60). “Geceleyn sizi öldürendir” ifadesinde müsteâr olarak, “uyku” yerine “ölmek” kelimesi kullanılmıştır. Çünkü her ikisinde de duyu organlarının görevinin ve temyiz gücünün yok olması gibi bir ortak nitelik vardır.

46 Konevî, XII, 191.

47 Beydâvî, IV, 431.

48 Konevî, XVI, 121.

49 Kazvînî, *Îzâh*, s. 228; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, s. 171; Şeyhzâde, V, 334.

Beydâvî, bu âyetin tefsîrinde *istiâre-i muraşşahayı* hem ismen zikretmiş hem de uygulamalı olarak göstermiştir. Şöyle ki: “Bir şeyi tam ve eksiksiz olarak almak demek olup ölüm mânâsına gelen تَوَيْتُ, istiâre yolu ile “uyku” için kullanılmıştır” ifadesiyle istiâreyi açıklamış, “ölüm ile uyku arasında hissetme ve ayırt etme duygusunun ortadan kalkması bakımından ortak bir nokta vardır” sözüyle, müşebbeh ve müşebbehün bih arasındaki ciheti camiayı (benzerlik alâkasını) ortaya koymuştur. Ba’s (diriltmek) kelimesine uyandırmak anlamı vermiş ve bu lafzın تَوَيْتُ:ölüm için terşih (müşebbeh bihin mülayimi) olarak kullanıldığını ifade etmiştir.⁵⁰

Âyette mezkûr olan تَوَيْتُ lafzı müsteârun minh (müşebbehün bih), mahzûf olan نَوْمٌ kelimesi müsteârun leh (müşebbeh), bu iki lafzın ortak vasfı olan his ve duyguların kaybolması benzerlik alâkası, cümlenin devamında yer alan diriltme (uyandırma) ifadesi ise müşebbehün bihin mülayimidir.

Örnek: 2

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الصَّلَاةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ “İşte o münâfıklar, hidâyete karşılık dalâleti satın aldılar. Fakat onların bu ticareti kazançlı olmamıştır” (Bakara, 2/16). Âyette geçen الصَّلَاةُ: dalâlet ve هِدَايَةٌ: hidâyet lafızlarının, alınıp satılan eşya türünden olmadıkları karînesiyle, اشتراء: satın alma kelimesinin burada asıl anlamının dışında başka bir mânâda kullanıldığı anlaşılır. Bu mânâyı ve âyetteki edebî sanatı müfessirimiz gâyet net ifadelerle ve müdellel olarak şu şekilde açıklar: “Burada geçen اشتراء lafzı, hidâyetle dalâletin karşılıklı yer değiştirmesi (اِسْتِبدَال) veya ikisinden birinin seçilmesi (اِخْتِيَار) mânâsına müsteâr olarak kullanılmıştır. Bu kelimenin (satın alma) asıl anlamı, istenen maddi bir şeyi elde etmek için bedelini vermektir... Daha sonra istiâre yolu ile elindeki manevi veya maddi bir şeyi verip başka bir şeyi tahsil etmeye denilmiştir. Nitekim şairin şu şiiri de bu mânâyadır:

أَخَذْتُ بِالْجُمَّةِ رَأْسًا أُرْعَرًا - وَبِالثَّنْيَا الوَاضِحَاتِ الدَّرْدَرًا
وَبِالطَّوِيلِ العُمُرِ عُمُرًا جَيِّدَرًا - كَمَا اشْتَرَى الْمُسْلِمُ إِذْ تَنَصَّرًا

Kalpak gibi saçın yerine kel bir kafa aldım,

Parlak ön dişlerin yerine kuru bir damak aldım,

Uzun bir ömre bedel kısa bir ömür aldım,

50 Beydâvî, II, 416.

Müslüman'ın (İslâm'a karşılık) Hıristiyanlığı satın alması gibi.⁵¹

Buna göre mânâ şu şekildedir: Münafıklar, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitratı (İslâmı) bıraktılar, benimsedikleri dalâleti satın aldılar. Yani dalâleti seçtiler ve onu hidâyete tercih ettiler. Yüce Allah, onların muameleleri için (hidâyeti verip karşılığında dalaleti alma işlemi) اشْتَاء "satın alma" tabirini kullanınca buna bağlı olarak, ziyanlarını temsil etmek üzere satın almanın mülayiminden olan فَمَا رَيْحَتْ تِجَارَتُهُمْ "Onların bu ticareti kazançlı olmamıştır" ifadesini zikretti. İşte buna *mecâzın terşihî*⁵² denir. Nitekim, benzer durumu şairin şu dizelerinde görmekteyiz:

وَلَمَّا رَأَيْتَ النَّسْرَ عَزَّ ابْنَ دَايَةٍ - وَعَشَّشَ فِي وَكْرِيهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِي

Akbabanın siyah kargayı mağlup edip de

Onun iki yuvasını ele geçirdiğini görünce ona yüreğim sızladı.⁵³

Şiirde نَسْر: akbaba lafzı yaşlılık için, ابْن دَايَةٍ:karga lafzı da siyah saç için *istiâre* olarak kullanılmıştır. İki istiârenin terşihî de yuva lafzının zikredilmesidir. Yani şair yaşlanan kimsenin durumunu saçlarının beyazlamış olması nedeniyle akbabaya benzetiyor. Simsiyah saçları da siyah kargaya benzetiyor. Hemen bunun peşinden de siyah karganın yuvaya sığınişını ve iki yuvasını ele alıyor. Karganın iki yuvasından biri kış için, biri de yaz içindir. Bunların biriyle sakal, diğeriyle de baş kast olunmuştur. İşte bu bir *istiâre-i muraşşahadır*.⁵⁴ Zira burada baş ve sakal mânâsı için istiâre edilen iki yuva mânâsındaki وَكْرِيهِ lafzı ile, yuvasını ele geçirmek mânâsına kullanılan عَشَّشَ kelimesi, نَسْر ve ابْن دَايَةٍ'nin mülâyimleridir. Buna göre bir lafzı gerek istiâre, gerek mecâz-i mürsel olmak üzere isti'malden sonra, o laf-

51 Burada "satın alma" kelimesi "maddi bir şeyi elde etmek için bedelini vermek" şeklindeki gerçek anlamının dışına çıkarak "değiştirme/istibdal, tercih etme" mânâsına müstear olarak kullanılmıştır.

52 Terşih'in sözlük mânâsı, "süslemek, terbiye etmek ve güçlendirmek"tir. (Şeyhzâde, I, 306). Terim anlamı ise, "müstearın minh'in mülayiminden bir şeyi zikretmektir. Burada "kazanç" ve "ticaret" kelimelerinin her ikisi de müstearın minh olan "satın alma" lafzının mülayimindedir. (Kâzerûnî, Ebû'l-Fazl el-Kureşî el-Hatîb, *Hâşiyetü't-Tefsîri'l-Beyzâvî*, I-V, nşr. eş-Şeyh 'Abdülkadir 'İrfan el-'Aşşâ Hassûne, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), I, 183.

53 Beydâvî, I, 181-185.

54 Kâzerûnî, I, 185; Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I-IV, nşr. eş-Şeyh Mervân Muhammed, (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1416/1996), I, 57.

zın mülâyimini zikir ise *terşih*ten ibarettir.⁵⁵

Kısaca bu âyet-i kerîmede müşebbehün bih olan satın alma lafzı, hidâyeti dalaletle değiştirmek ya da hidâyeti dalalete tercih etmek mânâsında müsteâr olarak kullanılmıştır. Ardından gelen kâr ve ticaret lafızları da satın almaya ait özelliklerdir. Dalâlet ve hidâyet kelimelerinin zikredilmesi de asıl mânânın kastedilmesine engel karînedir. Bu istiârede müsteârın minh ve onun mülâyimi zikredildiği için buna *istiâre-i muraşşaha* denir.

Örnek: 3

قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا “Şöyle derler: “Vay başımıza gelene! Bizi uykumuzdan kim kaldırdı?” (Yasin, 36/52). Öldükten sonra dirilmeyi inkar edenlerin dilinden aktarılan bu ifadede *istiâre-i muraşşaha* sanatı bulunmaktadır. Zira uyku mânâsına gelen “مَرْقَدٌ”, ölüm mânâsına gelen “مَمَاتٌ” yerine kullanılmıştır. Onların ölüm halleri, uyku hallerine benzetilmiştir. Bu ifade “Bizi ölümümüzden kim diriltti?” ifâdesinden daha belîğdir.

Beydâvî'nin konuyla ilgili açıklaması şöyledir: “Bu ifadede terşih, remz ve şunu andırma vardır ki onlar akılları karıştığı için kendilerini uyuyor zannetmişlerdir.”⁵⁶ Çünkü bu, onların, o durumda gördükleri ürküntü veren halden ve karşılaştıkları korkulu durumdan ötürü söyleyecekleri bir sözdür. Zira onlar, uyumakta olduklarını zannetmişlerdir.

Örnek olarak aldığımız cümlede, müsteârın minh (uyku) ve onun mülâyimi (uyanmak) mezkûr; müsteâr leh (ölüm) mahzuf olduğu için burada istiârenin terşihî söz konusudur. Çünkü uyku lafzı müsteâr olarak kullanılmış ve kelâmda, ölümün uykuya benzediğine işaret edilmiştir. İbarenin aslı مَنْ بَعَثَنَا مِنْ قُبُورِنَا وَ نَحْنُ أَمْوَاتٌ فِيهَا şeklindedir. Nazmın zahiri bu sözün hakîkat olduğunu, burada ne istiârenin ne de terşihin bulunduğunu gösterir. Zira onlar şaşkınlıklarından ve akılları karıştığından uykuda olduklarını sanıyorlardı, uyandılar ve kendilerini uyandırana bu soruyu sordular.⁵⁷

c. İstiâre-i mücerrede

Müşebbehün bihle birlikte müşebbehe ait bir özelliğin de zikredil-

55 Şeyhü'l-İslâm Musa Kâzım, *Safvetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (İstanbul: Âmire Matbaası, 1335), s. 139.

56 Beydâvî, IV, 436.

57 Şeyhzâde, VII, 87-88.

diği istiâredir.⁵⁸

Örnek:

وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرِيَةً كَانَتْ أَمِنَةً مُمْتَمِنَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ “Allah, şöyle bir kenti misal verdi: Orası güven ve huzur içinde idi. Oraya her taraftan bolca rızık gelirdi. Fakat Allah’ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden yaptıklarına karşılık, Allah onlara şiddetli açlık ve korku elbisesini (ızdırabını) tattırdı” (Nahl, 16/112). Bu örnekte kendisine benzetilen (libas;elbise) zikredilmiş, benzeyen (acı yemek) ise hafzedilerek gereklerinden biri olan tatma kelimesiyle ona işaret edilmiştir. İşte bu metoda *istiâre-i mücerrede* adı verilir.

Beydâvî buradaki istiâreyi, şiirlerle de istişhad ederek ve istiârenin diğer türleriyle mukayese ederek şöyle açıklar: “Allah teâlâ tattırmak: إِذَاقَةٌ lafzını, zararın eserini idrak etmek, elbise (لباس) lafzını ise, onları bürüyen açlık ve korku için istiâre etmiştir.⁵⁹ إِذَاقَةٌ kelimesini de müsteârun lehuya (müşebbeh) nazaran açlık ve korku elbisesi için kullanmıştır (müsteâr lehi zikretmeyip mülayimi ile ona işaret etmiştir). Şair Küseyyir’in (ö. 105/723) şu mısraları da bunun gibidir:

عَمْرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا - غَلَقْتُ لِضَحْكَيْهِ رِقَابُ الْمَالِ

Giysisi boldur, gülümseyince,

Güldüğü için rehin mal kapatılır (ikram kesinleşir).

Şair burada ridayı ikram için istiâre etmiştir, rida nasıl üzerine atıldığı şeyi korursa, ikram da yapanın namusunu korur. Sonra ridaya iyilik ve ikramın mülayiminden olan ğamr (bolluk) vasfını vermiştir. Burada müsteârun leh nazarı dikkate alınmıştır. Bazen de şu dizelerde olduğu

58 el-Alevî, I, 236; Kazvînî, *Îzâh*, s. 228; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, s. 171; İbnu'n-Nazim, s. 136.

59 Burada elbise lafzı istiâre-i mücerrede yoluyla onların başına gelen sıkıntılar anlamında kullanılmıştır. Zira benzetilenle (libas) birlikte benzeyene yani açlık ve korku gibi duygulara ait bir özellik (mülayim) olan tattırmak lafzı zikredilmiştir (Şeyhzâde, V, 333). Burada iki istiâre vardır: Birincisinde zararın etkisi (ızdırıp, sıkıntı) hoşlanılmaması yönüyle (cami') acı ve çirkin yemeğe benzetilmiştir. Müşebbehün bih (acı yemek) zikredilmiş müşebbeh (korku ve açlık sebebiyle meydana gelen zararın etkisini anlamak) kastedilmiştir. İkincisinde ise zararın (ızdırıp) etkisinin onları bürümesi, elbisenin insanın bedenini bürümesine benzetilmiştir. Müşebbehün bih (libas) zikredilmiş müşebbeh (zararın tesiri) murad edilmiştir. Dolayısıyla her ikisi de istiâre-i musarrahadır. (Konevî, XI, 400-401.)

gibi müsteâr dikkate alınır:

يُنَاذِرُنِي رِدَائِي عَبْدُ عَمْرٍو - رُوَيْدَكَ يَا أَخَا عَمْرِ بْنِ بَكْرٍ
لِي الشُّطْرُ الَّذِي مَلَكَتْ يَمِينِي - وَ دُونَكَ فَأَعْتَجِرُ مِنْهُ بِشَطْرٍ

Abdiamr ridamı almak için benimle çekişiyor,

Ey Amr bin Bekr’li kardeş, ağır ol;

Sağ elimle tuttuğum yarısı benimdir,

Al öteki yarısı da senin olsun, başına sar.

Şair, رِدَا kelimesini (müsteâr minh) سَيْف: kılıç lafzı için istiâre etmiştir. Sonra da müsteâr (minh)in mülayiminden olan اِعْتَجِر (örtüyü başına sarmak) lafzını kullanmıştır.⁶⁰ Beytin mânâsı kısaca, Abdiamr kılıcı elimden almaya çalışıyor; kılıcımın yarısı sağ elimdedir; yarısı da tepesine inecektir şeklindedir. Müfessirimiz, âyetin ve beytin izahında yaptığı açıklamalarla *istiâre-i mucerrede* sanatını açıkça ortaya koymuş, *istiâre-i muraşşaha* sanatını göstermek üzere de bir dörtlülüğü örnek vermiştir. Görüldüğü gibi müfessir Beydâvî âyet ve şiirlerle istişhâd ederek istiârenin türleri hakkında açıklayıcı bilgiler vermektedir.

d. İstiâre-i mutlaka

Sadece müşebbehün bih’in zikredilip, benzetilenle benzeyene ait özelliklerden (mülayiminden) hiçbirinin bulunmadığı istiâredir.⁶¹

Örnek:

إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ “Halbuki biz o su tuğyan ettiği vakit sizi akan gemide taşıdık” (Hakka, 39/11). Burada طَغَا (çoştı, taşıtı, sınırı aştı) fiili رَاد (arttı) mânâsına kullanılmış olup gerçek anlamın kast edilmesine engel karîne ماء lafzıdır. Bu istiârede müşebbeh ve müşebbehün bihin mülayiminden herhangi bir şey zikredilmediği için *istiâre-i mutlaka* olarak isimlendirilir.⁶² Müfessirimiz buradaki istiâreye şu açıklamalarla işaret eder: طَغَى lafzı, suyun yükselmesi ve çoğalması, kendisi için belirlenmiş olan normal ölçülerini aşır taşması veya Nuh Tufanı’nda depo görevlisini

60 Beydâvî, III, 423.

61 el-Alevî, I, 230; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, s. 171; Şeyhzâde, V, 333.

62 Ali el-Cârim, - Mustafa Emîn, *el-Belâgatü'l-Vâziha*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2007), s.75-76.

aşıp, ona isyan etmesinden istiâre edilmiştir.⁶³

f. İstiâre-i asliyye

İsimlerle isim hükmünde olan masdarlardan, bir de sıfatla ün kazanmış olan isim hükmüne girmiş alemlerden yapılan istiâredir.⁶⁴

Örnek:

الرُّكْبَانُ إِلَى النَّارِ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ “Elif Lâm Râ. Bu Kur’ân, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır” (İbrahim, 14/1). Beydâvî âyetin الرُّكْبَانُ إِلَى النَّارِ; karanlıklardan aydınlığa kısmını; “insanları çeşitli sapıklıklardan hidâyete çıkarman için” şeklinde açıklamıştır.⁶⁵ O, bu ifadesiyle “zulmet” (karanlık) lafzının الظُّلُمَاتِ: sapıklık için, النُّور: aydınlık lafzının ise “hidâyet” için müsteâr olarak kullanıldığına işaret etmiştir. “Çeşitli sapıklıklar” tabiriyle de şunu anlatmak istemiştir: الظُّلُمَاتِ lafzı cemi olarak gelmiştir. Zira dalâletin; cehâlet, hevaya uyma, vesveseleri ve küfre götüren şüpheleri kabul etme gibi türleri vardır. İmana götüren tek şey ise hidâyettir. Bundan dolayı “zulumat” lafzı cemi olarak “dalâlet” lafzı yerine istiâre edilmişken, “nur” lafzı tekil olarak “hidâyet” yerine istiâre edilmiştir.⁶⁶ Burada istiârenin gerçekleştiği “zulumat” ve “nur” kelimeleri isim olduğu için bu istiâre, *istiâre-i asliyye* olarak anılmaktadır.

g. İstiâre-i tebeiyye

Fiil ve türevleri ile harflerden yapılan istiâredir.⁶⁷

Örnek:

وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ بِأَنْبَاتٍ “Allah sizi yeryüzünden bitirdi” (Nuh, 71/17). “Yani, Allah bitkileri yerden çıkardığı gibi, sizi de topraktan yaratıp yetiştirdi. Yaratma (inşa’) yerine bitirmenin (inbat) istiâre olarak kullanılması, bunun sonradan olmaya ve yerden oluşmaya daha fazla delalet etmesin-

63 Beydâvî, V, 379; Konevî, XIX, 264.

64 Kazvîni, *Îzâh*, s. 226; Tefâtâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 169; İbnu'n-Nazm, s. 134; Tabâne, s. 313; Hacımüftüoğlu, *Î'caz ve Belâgat Deyimleri*, s. 90.

65 Beydâvî, III, 336.

66 Konevî, XI, 4.

67 Kazvîni, *Îzâh*, s. 226; Tefâtâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 169; İbnu'n-Nazm, s. 134; Tabâne, s. 313; Bulut, s. 209.

dendir.”⁶⁸

Allah Teâlâ, bu âyet-i kerîmede yaratma: *إِنشَاء* lafzını, yerden bitirmeye: *إِنبَات* benzetti ve *إِنبَات* lafzından *أَنْبَتَكُمْ*: sizi bitirdi fiilini türetip müsteâr olarak kullandı. İşte fiil sîgasıyla yapılan bu tür istiârelere, *istiâre-i tebeiyeye* denilmektedir.

i. İstiâre-i mürekkebe / temsîliyye

Tek bir lafızda meydana gelen istiârelere, *istiâre-i müfred*e denir.⁶⁹ İstiârenin musarraha, mekniyye, mutlaka, mücerrede ve mürâşşaha gibi türlerine dair yukarıda verilen örnekler bu gruba girer.⁷⁰ *İstiâre-i mürekkebe* ise, istiârenin tek bir lafızda değil, birden fazla lafzın oluşturduğu bir heyette meydana gelmesidir. Başka bir ifadeyle istiârenin terkip halinde bulunmasıdır. İstiârenin bu türü alâkası müşabehet olan mecâzî mürekkebe, istiâre-i mürekkebe ya da istiâre-i temsîliyye diye isimlendirilir.⁷¹ Temsîlî istiâreler şöhret bulup yaygınlık kazanınca mesel adını alırlar.⁷²

Örnek: 1

“*أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ*” “Şimdi, yüzüstü kapanarak düşe kalka yürüyen mi daha doğru yoldadır, yoksa dosdoğru bir yolda dimdik yürüyen mi?” (Mülk, 67/22). Burada temsîlî bir istiâre vardır. Mü’min, dosdoğru yol üzerinde dimdik yürüyen kimseye benzetilirken; kâfir de, cehenneme giden yolda yüzüstü kapaklanarak düşen, yani sürekli tökezleyerek yürüyen, dimdik duramayan bir kimseye benzetilmiştir.

Müfessirimiz burayı şöyle açıklar: “Âyetten maksat müşrik ile muvahhidi iki yolcuya, iki dini de iki yola benzetmektir (temsîl). Belki de yolun durumunu anlatan yüzüstü düşmeyi vermekle yetinmesi (doğru yol ifadesini kullandığı halde eğri yol lafzını kullanmayıp sadece ona işaret etmesi), müşrikin üzerinde bulunduğu şeye yol bile denemeyeceğinden- dir. Nitekim taşlık yolda yürüyen dümdüz gidemez. Şöyle de yorumlanmıştır: Yüzü koyun yere kapanandan maksat a’madır; çünkü o doğru yol-

68 Beydâvî, V, 394.

69 Meydânî, II, 235.

70 Numan Külekçi, *Edebî Sanatlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), s. 55.

71 Teftâzânî, *Muhtasarul-Meânî*, s. 173; Tabâne, s. 315; Meydânî, II, 235; Saraç, s. 120.

72 Tabâne, s. 315

dan ayrılır, düşer; doğru yoldan gidenden maksat ise görendir.”⁷³

Burada yürüyenden, onun yürümesinden, her an tökezlemesinden ve yolu çetin olduğu için yüzüstü yere kapanmasından alınan bir durum müşrikten, onun şirk koşmasından ve manevi tökezlemesinden ibaret olan bir heyete benzetildiği için *istiâre-i temsîliyye* sanatı vardır.⁷⁴ Müfessirimiz buradaki temsili o veciz üslubuyla açıkladıktan sonra kesinlik ifade etmeyen “lealle” (belki de) lafzını kullanarak özgün bir yorum getirir. Ardından bu temsille ilgili olarak Zemahşerî gibi bazı müfessirlerin ihtimal verdiği bir görüşü zayıf kabul ederek “kîle” lafzıyla nakleder.⁷⁵

Örnek: 2

وَاسْتَفْرُزْ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْبِكَ وَرَجِلِكَ (Haydi) sesinle onlardan gücünün yettiğinin ayağını kaydır. Atlıların ve yayalarınla haykırarak onların üzerine yürü” (İsra, 17/64). Şeytanın, aldatacağı kimselere musallat olurkenki durumunun, düşmanların kökünü kesmek için askerlerine komut veren bir komutana benzetildiği bu âyetin tefsirinde, müfessirimiz şu açıklamaları yapar: “Âyetteki ifade temsil kabilinden olabilir. Bu durumda aldatacağı kimseye musallat olma hususunda şeytanın hali, nara atarak bir kavmi yerlerinden eden ve askerleriyle birlikte haykırarak onların köklerini kazıyan bir akıncıya benzetilmiştir.”⁷⁶ Bu temsilde şeytanın aldatacağı insanlara tasallutu, onları idare etmesi, onlara vesvese vermesi ve onları saptırması müşebbeh, haykırarak onları yurtlarından çıkarması, süvarileri ve piyadeleriyle onlara hücum etmesi müşebbehün bih, bu kimselerin onun hükmüne boyun eğmeleri ve kendilerinden murat ettiği şeyleri yapmaları vechi şebektir (benzetme yönü). Bu durumda her iki taraf ve vechi şebek mürekkeb olduğu için bu temsil, *istiâre-i temsîliyyedir*.⁷⁷

Örnek: 3

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ (Hatırla ki o gün) baldırların açılacağı ve onların secdeye çağrılacakları bir gündür” (Kalem, 68/42). Âyetteki *istiâreyi* Beydâvî şu ifadelerle açıklar: “Yani durumun şiddetli ve zor olduğu gün... Baldırların (bacakların) açılması, işin şiddetli ve zor olması

73 Beydâvî, V, 365-366.

74 Konevî, XIX, 212.

75 Bkz. Zemahşerî, IV, 570.

76 Beydâvî, III, 455.

77 Kâzerûnî, III, 456.

hususunda söylenen bir temsildir. Bunun aslı, örtülü kadınların kaçarken korkudan bacaklarını açmalarıdır.”⁷⁸ Yani *istiâre-i temsîliyye* yoluyla kâfirlerin hesap günündeki zor anları, karşılaştıkları şiddetli sıkıntıları, hesaplarının uzaması gibi halleri, kaçarken korkudan bacaklarını açmak mecburiyetinde kalan örtülü kadınların haline benzetilmiştir.”⁷⁹

Örnek: 4

“يُرْيُيُشُ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ” “Yürüyüşünde tabî ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir!”⁸⁰ (Lokman, 31/19). Âyette yer alan “Seslerin en çirkini merkeplerin sesidir” ifadesinde *istiâre-i tasrîhiyye-i temsîliyye* sanatı vardır. Seslerini yükselten kimseler eşeğe, sesleri ise eşek sesine benzetilmiştir. Müfessirimiz konuyla ilgili olarak tefsîrinde şunları kaydeder: “Merkep, özellikle de onun sesi, yermenin timsalidir. Onun içindir ki adı kinâye yollu uzun kulaklı şeklinde kapalı bir biçimde söylenir. Yüksek sesi onun sesine benzetmede, sonra da onu *istiâre* kalıbı ile vermede aşırı mübalağa vardır.”⁸¹

Yani burada müşebbeh ve teşbîh edatı söylenmemiş, sesini yükselten kimseleri daha çok yermek ve ayıplamak, muhatabı sesini alçaltmaya teşvik etmek ve sesini yükseltmekten sakındırmak için sadece müşebbehün bihin zikriyle yetinilerek *istiâre* yapılmıştır.⁸²

Sonuç

Kadı Beydâvî, belâğî tefsirler arasında gösterilen *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsirinde ayetleri izah ederken lafızların hakiki ve mecâzî mânâları üzerinde durmuş, mecâzî isnadlara temas etmiş, mecâzî mürsel ve çok sayıda alâkasına işaret etmiştir. Tefsirinde takip ettiği metoda bu konuda da bağlı kalmış ve tafsilata girmeden konu ile ilgili özlü açıklamalarda bulunmuştur.

78 Beydâvî, V, 374.

79 Şeyhzâde, VIII, 302; Konevî, XIX, 246.

80 Daha geniş bilgi için bkz. Beydâvî, (Bakara, 2/7-55-61-88; Ali İmran, 3/120; Enam, 6/59-6397-103; Araf, 7/99; Enfal, 8/7; İsrâ, 17/52; Kehf, 18/77; Enbiya, 21/94; Hac, 22/12; Mü'minun, 23/11; Şuara, 26/150-151; Neml, 27/75; Lokman, 31/19; Ahzab, 33/33; Yasin, 36/37; Zümer, 39/74; Fussilet, 41/51; Hucurat, 49/1; Tur, 52/3; Hadid, 57/17; Teğabun, 64/9; Ğaşiye, 88/17; Talak, 65/11) âyetlerinin tefsiri.

81 Beydâvî, IV, 349.

82 Şeyhzâde, VI, 574.

Yaptığı izahlarla istiâre sanatının yer aldığı âyetlerdeki tasvirleri ve mânâları özlü bir şekilde ortaya koymuş, çok sayıda beyit ve deyimden de yararlanarak istiârenin çeşitleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Bazen “burada istiâre vardır” demekle yetinirken, genellikle lafzın nereden müsteâr olduğunu da belirtmiştir.

Kaynakça

Bulut, Ali, *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedî’)*, (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2013).

el-‘Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim, *Kitâbu’t-Tırâz*, I-III, (Mısır: Matba’atü’l-Muktetaf, 1914).

el-Bedevî, Tabâne, *el-Beyânü’l-Arabî*, (Mısır: Matbaatü’r-Risale, 1958).

el-Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Sa’îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl, ve Me’ahu Hâşiyetu’l-Kâzerûnî*, I-V, nşr. eş-Şeyh ‘Abdülkadir ‘İrfan el-‘Aşşâ Hassûne, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1416/1996).

el-Cârim, Ali - Emîn, Mustafa, *el-Belâgatu’l-Vâzıha*, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 2007).

el-Cürcânî, ‘Abdulkâhir, *Esrâru’l-Belâga*, nşr. Mahmud Muhammed Şâkir, (Cidde: Dâru’l-Medenî, trs).

el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru’l-Belâğa fi’l-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*, (Beyrût: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1999).

el-Kâzerûnî, Ebû’l-Fazl el-Kureşî el-Hatîb, *Hâşiyetü’t-Tefsîri’l-Beydâvî*, I-V, nşr. eş-Şeyh ‘Abdülkadir ‘İrfan el-‘Aşşâ Hassûne, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1416/1996).

el-Kazvînî, el-Hatîb Celâluddîn Muhammed b. ‘Abdirrahmân, *el-Îzâh fi ‘Ulûmi’l-Belâğa, el-Meânî, el-Beyân, el-Bedî’*, nşr. İbrâhîm Şemsüddîn, (Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003).

el-Konevî, İsmâ’îl b. Muhammed, *Hâşiyetü’l-Konevî ‘ala Tefsîri’l-İmami’l-Beydâvî ve me’ahu Hâşiyetü’bni’t-Temcîd*, I-XX, nşr. Abdulah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001).

el-Meydânî, ‘Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Belâgatu’l-Ara-*

biyye, Üsüsühâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ, I-II, (Beyrût: Dâru's-Şâmiyye, 1416/1996).

en-Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I-IV, nşr. eş-Şeyh Mervân Muhammed, (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1416/1996).

er-Râzî, Fahrüddîn b. Ömer, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beyrût: Dâru Sadır, 1424/2004).

Hacımüftüoğlu, Nasrullah ve Çelebi, Rabia, *Teshîlu'l-Belâğâ*, (İzmir: 1997).

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Beyân", (*DÎA*), (İstanbul: TDV, Yay., 1992), VI, 22-23.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Îcâz ve Belâgat Deyimleri*, (Erzurum: EKEV Yayınevi, 2001).

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, nşr. Âmir Ahmed Haydar, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009).

İbn Temcîd, Muslihüddîn Mustafa b. İbrahim er-Rûmî, *Hâşiyet'ü-bni't-Temcîd 'ala Tefsîri'l-Kâzî'l-Beydâvî ve me'ahu Hâşiyetü'l-Konevî*, I-XX, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001).

Kâzım, Şeyhü'l-İslâm Musa Kâzım, *Safvetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (İstanbul: Âmire Matbaası, 1335).

Küleççi, Numan, *Edebî Sanatlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011).

Saraç, M.A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi "Belâgat"*, (İstanbul: Gök-kubbe, 2010).

Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa el-Kûcevî, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâzî'l-Beydâvî*, I-VIII, nşr. Muhammed Abdülkadir Şahin, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999).

Kapadokyalı Bir Kilise Babası: Aziz Basil ve Hıristiyanlığın Şekillenmesine Etkisi

Halil Temiztürk*

Öz

Kudüs merkezli ortaya çıkan Hıristiyanlığın yayılmasında Anadolu toprakları önemli bir yere sahiptir. Dinin temel direklerini oluşturan doktrinlerin belirlendiği konsillerin çoğu Anadolu topraklarında gerçekleşmiş ve Pavlus sayesinde yine Hıristiyanlık Anadolu'da yayılma göstermiştir. Ancak Pavlus kadar tanınmasa da, Anadolu'da yetişen ve Hıristiyanlığın şekillenmesinde aktif rol olan isimler vardır. Kapadokya Babaları olarak anılan Basil, kardeşi Gregory ve Nazianzuslu Gregory de bu isimler arasında sayılabilir. Bunlar arasında yer alan Basil, teslis ilkesinin akide haline gelmesinde, manastır hayatının düzenlenmesinde ve Hıristiyan toplumunu bir arada tutmada önemli roller üstlenmiştir. Bu çalışmada bu üç Kapadokya Babasından özellikle piskopos olması yönüyle ve siyasi etkileri ile daha aktif rol oynayan Basil'in hayatı ve Hıristiyanlığa yaptığı katkılar ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Basil, Kapadokya, Teslis, Manastır.

Abstract

A Cappadocian Father: St. Basil and his Effect on the Formation of Christianity

Anatolian territory has an important place in the spread of Christianity whose center is Jerusalem. The fundamental doctrines of this religion took place in Anatolia. Thanks to Paul's mission, Christianity spread in Anatolia. Even though are not known as Paul, there are many people who grown up in Anatolia and played an active role in spreading Christianity. We can regard such as Basil, Gregory and his brother Gregory Nazianzus, are known as the Cappadocian Fathers. Among those names, Basil had an important role in the explanation of the trinity principle, the regulation of monastic life and formation the body of Christian community. In this article Basil will be argued, who is one of the three Cappadocian Father, He served as a bishop and played a more active role with political power.

* Arş. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı, haliltemizturk@gmail.com

Halil Temiztürk

Key Words: *Christianity, Basil, Cappadocia, Trinity, Monastery.*

Atıf: Halil Temiztürk "Kapadokyalı Bir Kilise Babası: Aziz Basil ve Hıristiyanlığın Şekillenmesine Etkisi", *KTÜİFD*, c. 3, sy. 1, Bahar 2016, ss. 35 - 61.

Giriş

Hz. İsa'nın tebliği ile Kudüs merkezli Yahudi toplumunu hedef alan Hıristiyanlık, onun ardından yönünü İsrailoğulları dışına çevirmiştir. Dini yayma görevini üstlenen havariler, bu süreçte gitmiş oldukları bölgelerdeki halkların yerleşik gelenekleri ile karşı karşıya kalmışlardır. Özellikle daha çok mühtedi kazanmak için herkes ile her şey olabileceğini söyleyen Pavlus'un esnek misyon anlayışı¹ ile yelpazesini genişleten Hıristiyanlık, bu dışa açılma sürecinde bazı problemler ile karşı karşıya gelmiştir. Öncelikle Hıristiyanlığın, Yahudiliğin bir kolu olarak mı kalacağı yoksa gentile diye tabir edilen Yahudiler dışındaki dünyaya mı hitap edeceği üzerine başlayan tartışmalar erken dönem Hıristiyanlığın meşgul olduğu bir problem olmuştur. Bir taraftan başında Yakup'un olduğu Kudüs cemaati, diğer yandan gördüğü vizyon ile bizzat İsa tarafından görevlendirildiğini söyleyen² Pavlus'un hedefi farklılaşmaya başlamıştır. Pavlus ve Barnabas'ın Antakya seyahatleri ile başlayan süreçte pagan gelenekten gelenlerin şeriate karşı kayıtsız davranmaları ve sünnet olmadıkları haberi cemaat içinde huzursuzluk doğurmuştur. Her ne kadar, Havariler Konsil'i³ ile bu durum geçici olarak tatlıya bağlansa da⁴ bu yatıştırma cemaat içinde oluşan çatlakların sadece geciktirilmesi anlamına gelmekteydi.

Bundan sonraki süreçte Hıristiyanlık bir yandan Yahudilikten bağımsızlaşmanın yollarını ararken, diğer yandan Grek ve Roma gelenekleri ile etkileşim sürecine girmeye başlamıştır. Bu iç ve dış etkiler ister istemez bazı teolojik tartışmaları beraberinde getirmiştir. Pavlus sonrası, en keskin tartışmaların müsebbiplerinden biri ise Sinoplu Marcion⁵ ol-

1 I. Korintliler 9:22.

2 Elçilerin İşleri 22:1-21.

3 Elçilerin İşleri'nde Yeruşalim Toplantısı olarak geçen toplantıda Pavlus, Barnabas ve birkaç arkadaşı ihtiyarlar ve elçiler ile tartışmış, ardından onların izni ile yeniden Antakya'ya gönderilmiştir. Bkz. Elçilerin İşleri 15:1-22.

4 Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi*, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1996), s. 31.

5 II. yüzyılın önemli isimlerinden biri olan Marcion, Eski Ahit'in ortaya koyduğu kindar Tanrı'nın Yeni Ahit'in sevgi dolu Tanrısı'ndan farklı olduğunu söylemiştir. Hıristiyanlığın Yahudilikten tamamen farklı olduğunu belirtmiş, bunun içinde Yahudi referanslarının olmadığını düşündüğü Luka İncilini ve Pavlus'un mektuplarını kanonik saymıştır. Böylece Kutsal Kitap kanonunun oluşmasına dolaylı katkı sağlamıştır. Bkz. Robert L. Wilken, "Marcion", *Encyclopedia of Religion* (E.R), VIII, s. 5701; Gerd Lüdeman, *Heretics: The Other Side of Early of Christianity*, tr. J. Bowden, (London: SCM Press, 1996), s. 167. Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,

muştur. Marcion'un Hıristiyanlığı Yahudi köklerinden koparması hedefi ile başlayan bağımsızlaşma çabası, kanonik Kutsal kitap algısını da etkileyecek, IV. yüzyıla kadar her ne kadar kutsal kitap listesi büyük oranda belli olsa da bunun için İznik Konsili'ne kadar bir süre geçecektir.

İlk üç yüz yıl boyunca pagan Roma İmparatorluğu'nun baskılarına maruz kalan Hıristiyanlar, MS. 313 yılında Milan Fermanı ile en azından diğer din ve kültürler gibi eşit muameleye kavuşmuştur. Bu aşamadan sonra pagan Roma, artık bu dinin yılmaz savunucusu olmuştur. İmparatorluğun içinde yeşeren Hıristiyanlığa bir zaman zulmeden Roma bu sefer, ortodoks öğretiye ters düşenlere karşı heretik avı başlatmış, ilmi takibattan Samsatlı Pavlus, Arius, Nestorius gibi isimler nasibini almış, eserleri ve düşünceleri yok edilmeye çalışılmıştır. Böylece kilisenin öğretileri imparatorluğun desteğiyle resmîyet kazanırken, diğer yandan da konsillerle İsa'nın tabiatı başta olmak üzere birçok doktrin de zamanla sabitlenmeye ve bu resmi öğretinin dışında kalanlar ise heretik damgası ile dışlanmaya devam etmiştir. İmparatorluk destekli akide belirleme işi kimi zaman farklı grupların farklı zamanlarda heretik damgası yemesi ile sonuçlanmıştır. Efes ve Kadıköy konsillerinde yaşanan İsa'nın tabiatı ile ilgili alınan kararlar bu duruma örnek teşkil etmektedir. Efes Konsili'nde İsa'nın iki farklı tabiatı olduğunu söyleyen diyofizit akidenin reddedilmesi üzerine ve bu anlayışa sahip olanlar aforoz edilmiş, bu gelişme üzerine diyofizitler İran ile yakınlaşmıştır. Bu durum imparatorluğu harekete geçirmiş ve toplanan Kadıköy Konsili'nde tek bir ilahi tabiatın var olduğu kararı olarak monofizitler küstürülmüştür.⁶

İşte Hıristiyanlığın şekillenmeye başladığı, ortodoks ve heretik ayrımının keskinleştiği bu teolojik atmosfer içerisinde doğan Basil, piskoposluk görevinin vermiş olduğu din-siyaset erki ile Kutsal Ruh'un teslis uknumlarına eklenmesine katkı sağlamıştır. Ailesi tarafından ilk eğitimini Kapadokya'da alan Basil daha sonra düşünce dünyasını derinden etkileyecek bir yer olan Atina'da kalmıştır.⁷ Basil'in Pagan geleneklerin hala aktif olduğu Atina'da kalması, buradaki farklı düşüncelere sahip kişileri tanımasını, Grek yazarların eserlerini okuma fırsatı yakalamasını ve böylelikle

2004), s. 19.

6 Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), s. 39.

7 St. Basil the Great, *Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/02330b.htm>, (Erişim Tarihi, 24.05.2016).

teslis unsurlarının yorumlanmasında bu birikimlerden faydalanmasını sağlamıştır.⁸ Basil'in *Address To Young Men On Reading Greek Literature' (Genç Adam'a Hitaben: Grek Felsefesinden Nasıl Yararlanılır)*⁹ adıyla yazdığı eserde de Grek düşünürler için *'onların görüşlerini dikkatlice dinlemek gerektiğini çünkü hedeflerinin ortak olduğunu'* söylemesi¹⁰, onun bu konudaki düşüncelerini yansıtmaya adına önemlidir. Basil'in Grek felsefesini Hıristiyan akidelerinin açıklanması noktasında referans olarak kullanması yönüyle de Pavlus gibi hareket ettiği söylenebilir.

Hıristiyan literatüründe, *"Yükselen Aryüşü akıma karşı Tanrı'nın Doğu'da bahsettiği bir kurtarıcı, surları sağlamaştıran bir tamirci"*¹¹ olarak anılan Basil, Arius ve Arius sonrası heretik kabul edilen gruplara karşı ortodoks öğretiyi savunmuştur. İznik Konsil'i ilkelerini savunması, teslis uknumlarına yapmış olduğu felsefi açılımlar, manastır hayatını düzenleyen kuralları belirleme gibi birçok alanda etkin olan Basil'in düşünceleri birçok Hıristiyan düşünürün eserlerine yansımıştır. Aziz Augustin, Papa I. Leo gibi isimler kadar Kadıköy Konsili'nde alınan kararlar da onun doktrinsel otoritesine bir kanıt olarak değerlendirilmiştir. Basil'in ilahi gerçekliği tanımlarken kullandığı din dili ve şekilsel metaforlar, imge teologları olarak da bilinen John Damascus ve Theodore Studius gibi kişiler tarafından kutsal imgelerin tanımlamalarında ve yorumlanmalarında kullanılmıştır.¹²

A. Aziz Basil ve Kapadokya Bölgesindeki Hıristiyanlık

Basil, MS. 329-330 yıllarında dönemin Caeseria (Kayseri) olarak bilinen bölgesinde doğdu.¹³ Bazı kaynaklar, ailesinin Pontus bölgesinde sahip olduğu topraklarla imtiyazlı bir konumda olduğunu ve Roma'nın

8 Basil, *Letters IV*, (İng.) çev. Roy J. Deferrari, (Massachusetts: Harvard University Press,1934), s. 368.

9 Adı geçen bölüm Basil'in mektupları arasında yer almaktadır ve yukarıda adı geçen eserin son bölümünde İngilizce olarak yayınlanmıştır.

10 Basil, *Letters IV*, s. 368.

11 John Henry Newman, *The Church of The Fathers*, (Dublin, 1857), s. 4.

12 Anne Karahan, *Beauty in the Eyes of God Byzantine Aesthetics and Basil of Caesare*, *Revue Internationale des Études Byzantines*, (2012), s. 165.

13 St. Basil, *Contra Eunomium*, (Against Eunomius) translated by Mark Delcogliano and Andrew Radde-Gallwitz, (Washington: The Catholic University Of America Press, 2011), s. 6.

Hıristiyanlara yaptığı baskı dönemde kahramanca bir tavır takındığından bahsederler.¹⁴ Hıristiyan teolojisine yaptığı katkılar nedeniyle Batı literatüründe 'Great' lakabı ile bilinen¹⁵ Basil, yakın arkadaşı Nazianzuslu Gregory¹⁶ ve küçük kardeşi Gregory¹⁷ ile birlikte 'Kapadokya babaları' üçlüsünü oluşturan isimdir.

Anadolu yarımadasının ortasında yer alan ve önemli yollar üzerinde olan Kapadokya mevcut yapısı ile birçok kültürün, inancın ve felsefenin harmanladığı bir yerdir. Pavlus ile Anadolu topraklarına taşınan Hıristiyanlık, Pavlus sonrasında da gelişimini sürdürmüş, III. yüzyıldan itibaren bu yayılma Kapadokya bölgesini de içine alacak şekilde genişlemiştir. Kapadokya'da bir takım yerel sinodların¹⁸ toplanması, Roma zulmünden kaçan çok sayıda insanın yer altı şehirlerine sığınmaları Hıristiyanlığın bu bölgede oldukça yayıldığını gösteren bilgilerdir. Bütün bu etkiler bir taraftan Kapadokya'yı I. yüzyıldan itibaren Hıristiyan gruplara; III. yüzyıldan itibaren de yıllık sinodların ve kilise toplantılarının gerçekleştirildiği önemli bir teolojik merkez haline getirmiştir.¹⁹ Bu atmosfer bölge halkının Hıristiyanlığa geçmesini hızlandırdığı kadar III. yüzyılda Kayseriya piskoposu Firmilianus ve Niksarlı Thamumaturgos gibi isimlerin yetişmesine de etki etmiştir.²⁰ O tarihlerde Pontus bölgesinin sınırları içinde kalan Kapadokya²¹ bölgesindeki Hıristiyanlığın özellikle Origen'in öğrencisi ve 'mucize işleyicisi' unvanı ile bilinen Gregorios Thamumaturgos'un çalışmaları ile yayıldığı bilinir. Gregorios'un öğrencileri arasında Basil'in büyükannesi olan Makrina'da vardır.²² Dolayısıyla Thamumatur-

14 Gribomond, "Basil", s. 135.

15 David L. Balas, "Basil of Caesarea", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed. Lindsay Jones, (Thomson Gale, 2005), c. II, s. 797.

16 Nazianzus, günümüzde Aksaray'a bağlı Nenezi-Bekarlar yöresi, Nyssa ise Niğde şehridir.

17 Makale içerisinde Kapadokya Babaları olarak geçen isimler arasında yer alan Gregory adlı iki farklı isim olması sebebiyle, Basil'in kardeşi olan Gregory için Nyssalı Gregory, arkadaşı olan Gregory için ise Naziansuzlu Gregory ismi tercih edilecektir.

18 Konsillerin aksine daha çok yerel çaptaki sorunların tartışıldığı toplantılardır.

19 Engin Akyürek, "MS. IV.-XI. Yüzyıllar: Kapadokya'daki Bizans", Kapadokya, ed. Metin Sözen, (İstanbul: Ayhan Şahenk Vakfı, 1998), s. 232.

20 Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009), s. 111.

21 Gribomond, "Basil", s. 135.

22 Hasnpeter Tienfenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, çev. Nezh Başgelen, (İstanbul: Arkeolo-

gos'un felsefesini büyükannesi vasıtası ile alan Basil, Hıristiyanlığın yayılması için çaba göstermiş ve aile bireylerine de bu durum etki etmiştir. Basil'in Nyssa gibi diğer kardeşi Sebasteli Peter, kız kardeşi Macrina da döneme etki eden önemli isimler arasında yer almakta ve Hıristiyanlar tarafından saygı duyulmaktadır.²³

Bu coğrafi ve kültürel ortamda zengin bir aile içerisinde doğan Basil, ilk eğitimini Hıristiyan ilahiyatı üzerine aldı. Düşüncelerini büyük ölçüde şekillendirecek olan retorik geleneğini ilk öğretmeni olan babasından almıştır.²⁴ Basil, babasının ölümünden sonra eğitimini Kayseri'de 345-347 yılları arasında devam ettirdi. 348-350 yılları arasında, kendi felsefesi ve retorik geleneğini inşa edeceği eğitimini İstanbul'da aldı. 351 yılında, zamanın önemli eğitim merkezlerinden Atina'ya giden Basil 356 yılına kadar burada retorik, felsefe ve ilahiyat eğitimi aldı. Aldığı bu felsefi eğitim ve Himerius gibi pagan inanışa sahip öğretmenlerinden²⁵ aldığı birikim, ilerde onun düşüncelerini şekillendirmeye yardım etmesi açısından önemlidir. Basil, aldığı bu eğitimi daha ileriye taşımış, retorik bilgisini ilahi tabiat, insani tabiat, doğa, kişilik, Kutsal Ruh gibi Hıristiyan akidelerini açıklamada kullanmıştır.²⁶

Basil ile Nazianzuslu Gregory Atina'da yaşadıkları yıllarda hemşehri olmaları dolayısıyla birbirlerine zor günlerde destek olmuşlardır. Bu durum birlikte teolojik argümanlar üretmelerine, yaptıkları tartışmalarla zihin dünyalarının daha dinamik haline gelmesine zemin hazırlamıştır. Basil'in Atina'daki diğer bir arkadaşı ise, 361-363 yılları arasında Roma imparatoru olacak olan ve eski pagan inançlarını yeniden canlandırmayı deneyecek olan Flavius Claudisus'dur.²⁷ Zamanın Atina'sı henüz sağlam bir zemine dayanmayan bir Hıristiyan için birçok ayartmaların olduğu ve bu nedenle ayakta kalmanın çok zor olabileceği bir yerdir. Bu açıdan, Na-

ji ve Sanat Yayınları, 2001), s. 155.

23 Gribomond, "Basil", s. 135.

24 Balas, "Basil of Caesarea", c. II, s.797.

25 St. Basil the Great, *Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/02330b.htm>, (Erişim Tarihi, 24.05.2016).

26 Basil'in retorik bilgisinin düşüncelerine etkisi için bkz. George L. Kustas, "Saint Basil and the Rhetorical Tradition", *Basil Of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Part One, edited by Paul Jonathan Fed Wick, (Canada: Pontifical Institute Of Mediaeval Studies, 1981), s. 221-279.

27 Tienfenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, s. 156.

zianzuslu Gregory, karşılarında iki yol olduğunu, birincisi ve üstün olan kilise yolu; ikincisi ise üstün görmedikleri okul yolu olduğunu söylemiştir.²⁸

Ayrıca Atina'da pagan ritüellerini de yakından görme fırsatı bulan Gregory ve Basil'in bu düşüncelerini daha sonra sistemleştirecekleri, teslis ilkelerine katkı sağlamak için kullanacaklarını burada hatırlatmak gerekmektedir.²⁹ Basil bu durumu, Hıristiyan ilahiyatına da yardımcı olacak pagan inançların amacına uygun olarak kullanılabileceğini ifade etmiştir. '*Gülü koparıırken dikenine de dikkat et. Arı da sadece çiçeğin güzel kokusundan ve renginden zevk almamalı, faydalı balı kazanmaya da dikkat etmeli*'³⁰ sözü bu durumun açık bir yansımasıdır.

Düşünce temellerini derinden etkileyecek Atina döneminden sonra, 356 yılında memleketine dönen Basil, vaftiz olduktan sonra, Mısır, Filistin, Suriye ve Mezopotamya'yı dolaşarak asketik yaşama dair tecrübeler edinmiştir.³¹ 364 yılından itibaren, görüşlerinin kilise rahibi olması dolayısıyla resmi bir hüviyet kazandığı Basil, dönemin Metropoliti olan Eusebius'un ölümü üzerine de 370 yılında Kayseriya piskoposu olmuştur. Basil, 379 yılından ölümüne kadar geçen sürede Valens gibi imparatorların kararlarına karşı durmakla ve Arius'un ortaya koyduğu fikirlerle mücadele etmeyi amaçlamıştır. Basil, bir taraftan etkisi azalan asketik yaşamı canlandırmaya diğer taraftan da rahiplik görevini sürdürmeye çalışmış, kendisini İznik Konsil'i kararlarını savunmaya ve Hıristiyan hayır işlerini idare etmeye adanmıştır.³²

Basil'in imparatorlarla girdiği mücadelenin aksine dini meselelerde daha uzlaştırıcı bir role sahip olduğu mektuplarından bilinmektedir. Kutsal Ruh'un Tanrılığını kabul etmeyen Pneumatomakhetes grubunu da uzlaştırıcı bir dil ile kazanmaya çalıştığı da ifade edilmektedir.³³ Özellikle

28 Tienfenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, s. 156-157.

29 Edward R. Hardy, *Christology of the Later Fathers*, (London: The Westminster Press, 1954), s.115.

30 Philip Schaff, *Nicene and post-nicene fathers of the Christian church: first series: Augustin the writings against the manicheans and against the donatists*, (Edinburgh: T&T Clark; Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1989), c. III, s. 543.

31 J.G. Davies, *The Early Christian Church*, (London: The Trinity Press, 1965), s. 166.

32 Gribomond, "*Basil*", s. 136.

33 Tienfenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, s. 167.

Basil'in Tarsus Piskoposuna yazdığı mektuplarda bu uzlaşmacı üslup ile çekişmelere son verme niyetinde olduğu gözlenmektedir.³⁴

Basil, yaşadığı dönemde yaptıkları ile kendisinden sonra gelecek Kilise babalarını bir hayli etkilemiştir. Özellikle Hıristiyan kültürünün sınırlarını belirleme, asketik yaşama gönüllü katılımı teşvik etme ve böylece episkopal bir kurum hüviyeti kazanmasına katkı sağlamış bu yönüyle de 'Doktor' lakabı ile anılmıştır.³⁵ Ayrıca yazdığı eserlerdeki hitabet gücü ile de kendisinden sonra geleceklere etkili bir miras bırakmıştır. Her ne kadar piskopos atamalarında kendisine gönül koyduğu³⁶ bilinse de ölümü üzerine Nazianzuslu Gregory için yazdığı cenaze mersiyesi Hıristiyanlık tarihinde hitabet geleneğinin önemli bir örneğini temsil etmektedir.³⁷ Hıristiyan liturjisinde önemli bir yere sahip olan Basil, hem Doğu Hıristiyanlığında hem de Batı'da saygın kabul edilen isimlerden olmuş, bu açıdan 1 Ocak tarihi 'Aziz Basil Günü'³⁸ olarak belirlenmiştir. Basil aynı zamanda Gregory ve Aziz John Chrysostom'un içinde bulunduğu 'Üçlü Kutsallar Günü' olarak bilinen 30 Ocak tarihinde de anılmaktadır.

Basil, arkadaşı Gregory ile birlikte Origen'in çalışmalarından derlediği '*Philokalia*' ile '*Rules*' adında Grek monastisizminin değerlendirildiği ortak bir çalışma yapmıştır. Basil'in Arius sonrası dönemde onun görüşlerini devam ettiren Eunomius'e hitaben yazdığı '*Against Eunomius*' eseri, Yeni Ahit'in 1553 ayetini içeren antoloji çalışması olan '*Moralia*' ve '*On the Judgement of God*' ile '*On the Faith*' gibi eserleri bilinen çalışmaları-

34 Basil, *Letter 123-124*, <http://www.newadvent.org/fathers/3202114.htm>, (Erişim Tarihi, 29.02.2016).

35 Gribomond, "*Basil*", s. 135.

36 Basil 370 yılında piskopos olduktan sonra, kendi piskoposluk bölgesindeki iktidarını güçlendirmek için kardeşi Gregory için Nevşehir bölgesi olmak üzere birkaç yeni piskoposluk vazifesi tahsis etmiştir. Arkadaşı Gregory ise Basil tarafından rızası olmadığı halde Sasima Piskoposluğu'na getirilmiştir. Gregory'nin ifadeleri ile burası susuz, çorak ve oldukça küçük bir köydür. Basil'in bu kararı ile iki arkadaş arasındaki inişli çıkışlı ilişki bitme noktasına gelmiş, Gregory sonunda babasının ısrarıyla başpiskoposun emrine itaat etmiş fakat nihayetinde Sasima'yı askerlerle kuşatan Anthimus tarafından istemeyerek de olsa çok kısa bir süre sürdürdüğü bu görevinden uzaklaştırılmıştır. Bkz. Elif Tokay, *Anadolulu Bir Kilise Babası: Nazianuzlu Gregory*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Haziran, 2007), s. 64-65.

37 Kaçar, *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*, s. 17.

38 Takvim farklılığından dolayı Batı'da 'Basil Günü', 14 Haziran'a denk gelmektedir.

dır.³⁹ Görüşlerinin temel direğini oluşturan Kutsal Ruh'a dair değerlendirmelerini de *'On the Holy Spirit'* adlı eserinde bulmak mümkündür. Bunun yanında asketik yaşama dair mektupların oluşturduğu *'Ascetica'*, vaaz ve söylemlerinin bulunduğu *'On the Hexameron'* ve *'On the Psalms'* eserleri mevcuttur.⁴⁰

B. Basil'in İçinde Doğduğu Teolojik Tartışmalar

Milan Fermanı ile Roma'nın gözünde diğer mevcut inanışlar ile eşit bir dereceye ulaşan Hıristiyanlık için geçmişte yaşanan devlet takibatı ve eziyetlerin yerini bambaşka sorunlar almaya başlamıştır. 318 yılında Theodosius ile resmi din olarak Hıristiyanlığı seçen imparatorluk, ana akım ortodokslar ile onlar tarafından heretik sayılan gruplar arasında tercih yapma ve imparatorluğun selametini korumak için bir dizi faaliyete başlamıştır. Konsiller toplamak, konsile başkanlık etmek, konsil sonucunu kabul ettirmek gibi vasıfları kendisinde toplayan bir Roma dönemi başlamıştır. Kayzaropapizm'in⁴¹ (Caesaropapizmin) artık iyiden iyiye hissedildiği bu ilk dönem Hıristiyanlık tarihinde en önemli ve kapsamlı mezhep ayrılıklarından birisini⁴² oluşturan Arius ile başlayan akım yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Arius, Hıristiyanlık için temel bir akide olan İsa'nın tabiatı ile ilgili (Kristoloji) tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Arius, Oğul'un ezeli olmadığını, sonradan yaratılan ontolojik olarak ondan farklı olduğu için (gennetos), Tanrı olmadığını söylemiştir. Arius Oğul'un Tanrı ile aynı özden (ousia) olmadığını söylerken onun sıradan

39 Gribomond, "Basil", s. 136.

40 J.G. Davies, *The Early Christian Church*, s. 167. Özellikle Basil'in teolojik değerlendirmelerini içeren 'Letters', 'On the Hexameron' 'De Spiritu Sancto' (Kutsal Ruh hakkında) eserleri için bkz. <http://www.newadvent.org/fathers/3202.htm>, (Erişim Tarihi, 24.12.2015). Mektuplarının matbu metinleri 1924 ile 1934 yılları arasında farklı mekanlarda basılmıştır. bkz. Saint Basil, *The Letters With An English Translation*, By Roy J. Deferrari, c. I, (New York: G. P. Putnam's Sons, 1924); Saint Basil, *The Letters With An English Translation*, By Roy J. Deferrari, c. IV, (Massachusetts: Harvard University Press, 1934); Philip Schaff- Henry Wace, *Nicene and post-nicene fathers of the Christian church: second series: St. Basil letters and select works*, (Edinburgh: T&T Clark; Michigan: William B. Eerdmans Publishing, c. VIII, 1989).

41 Dinsel ve siyasal yetkinin bir elden yönetilmesi anlamına gelmekle beraber, makalede Roma'nın kilisenin teolojik kararlarına müdahale etmesi ve Ortodoks inancın yerleşmesi için yaptığı hamleleri ifade eder.

42 Bilal Baş, "Monoteist bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", *Divan Dergisi*, 5/9 (2000), s. 167.

bir mahlûk ya da insan olduğunu da söylememiş, Oğul'un insanlarla Tanrı arasındaki büyük aracı (medyatör), kutsal varlık ve yaratma vasıtası şeklinde tasvir etmiştir.⁴³ Arius bu ifadeleri ile resmi kilise öğretisine darbe vurduğu için büyük tartışmaların alevlenmesine neden olmuştur.

İskenderiye'de başlayan bu kıvılcım, sinodlar ile çözülemeyince, ekümenik bir konsilin toplanması şart olmuştur. İskenderiye piskoposu Aleksander ve öğrencisi Athanasiüs'ün savunduğu teoloji siyasi zümrenin, tebaasının düzeni koruma amacı ile birleşince İznik Konsili'nde (325) heretik damgası yiyen Arius olmuştur. Teolojik kararların çoğu zaman siyasi zümrenin gölgesinde kaldığının bir örneği olan Arius, muhalifleri ile dönüşümlü olarak üstünlüğü ele geçirmişse de Arius'ün ölümünde sonra bu fikirlerin etkisi giderek kaybolmuştur. Pavlusçu çizgiyi temsil eden ortodoks Hıristiyanlık anlayışı bir defa daha Kilise içindeki hakimiyeti ele geçirmiştir.⁴⁴

İznik itikat metninde yer alan, bazı kavramların piskoposların ve halkın nazarında ifade ettikleri anlamlar, Hıristiyan dünyanın teolojik şekillenmesinde anahtar rol oynamamıştır. Zira bu kelimelerin, konsile katılanlar tarafından kabulü veya reddedilmesine dair herhangi bir ek açıklama yapılmaması, konsil sonrasında atılan imzaların hangi kavramın karşılığı olarak kabul edildiği gibi belirsizlikler yeni uyumsuzlukların çıkmasına neden olmuştur. İznik Konsili'nde İsa'nın Tanrı ile aynı özden olduğunu ifade eden (*homoousios*), farklı bir maddi temeli veya şahsı olduğunu belirten (*hypostasis*) ve Ariusçülere daha yakın geleceği düşünülerek vazgeçilen benzer öz (*homoiosios*) kavramları aslında birçok konsilin ve muhalif seslerin temel argümanlarıdır. Dini tartışmaların uzağında olan ve yaşanan kavgaların nihayete ermesini amaçlayan Konstantin için teolojik kavramlar çok da önemli değildir. Amaç imparatorluğun birliğidir ve bu nedenle önemli olan İsa'nın Baba'ya hangi sıfatla bağlanacağı değil, hangi sıfatın daha geniş bir mutabakatı sağlayacağıdır.⁴⁵ Böylesine bir kaygı, sorunları çözmemiş daha da arttırmıştır.

Konstantin'in ölümünden sonra aynı adı taşıyan oğul Konstantin zamanında Ariusçu piskoposlar önemli kiliselerin başına geçirilmiştir.

43 Bkz. Rowan Williams, *Arius Heresy and Tradition*, (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002), s. 95-117.

44 Baş, "Monoteist bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", s. 185.

45 Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 83.

Diğer taraftan Origen Okulu temsilcileri de İznik kararlarındaki ilahi birlik ilkesinin tam netliğine kavuşmadığını düşünerek kavgaya hazırlık yapmaktadır.⁴⁶ Konstantin'in teolojik ve politik meselelerde etkili bir isim olarak düşündüğü Arius'ün müttefiki Eusebius'u piskoposluk görevine getirmesi bu dönemde Arius taraftarlarının gücünü perçinlemiştir.⁴⁷ 337 yılında Konstantin'in ölümüne kadar her ne kadar memnuniyetsizlikler olsa da yeni bir itikat metni üretilmedi. Antakya (341), Serdika (343), Filippolis (344) gibi yerel konsiller çeşitli inanç kredoları üzerinde çalışsa da ortak bir çözüm bulunamamış, bu karışıklıklar bir yandan kiliseleri diğer yandan devletin iç düzenini alt üst etmiştir.⁴⁸

Basil'in Arius için kullandığı '*Hakikatin düşmanı, utanmazlık ve cesaretle ortaya çıkan, acı bir kök gibi ölümcül bir meyve üreten kişi*'⁴⁹ ifadeleri ona karşı olan tepkisini açık bir biçimde sergilemiştir. Aslında Basil'in Arius'e olan tepkisinin altında onun Oğul ile beraber Kutsal Ruh'un yüceliğini aşağıladığını⁵⁰ düşünmesi yatmakta idi. Basil'in Arius'e karşı bu çıkışı, Arius sonrası onun fikirlerini devam ettirdiğini düşündüğü kişilerle mücadeleye dönüşmüştür. Bu kişiler arasında Basil'in *De Spiritu Sancto* (On The Spirit) adlı eserini yazmasına sebep olacak olan Kutsal Ruh'un tanrısallığını reddeden Pneumatomachoi (ruh savaşıçları), Aetiüs ve Eunomius adlı Yeni-Ariusçüler sayılabilir.⁵¹ Basil'in 123-124 numaralı mektupları, Kutsal Ruh'un da yaratılmış olduğunu belirten Pneumatomachoi grubunun etkili olduğu Tarsus Kilise'sine yazmıştır.⁵² Basil bu mektuplarında, Kilise'nin bu tartışmalarla parçalanmak üzere olduğunu, Kutsal Ruh'a dair bu tarz söylemlerin küfür olduğunu söyleyerek, çözümün İznik akidelerine uymak olduğunu belirtmiştir.⁵³ Basilin mücadelesi,

46 Basil Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith Of The Early Church*, translated by Matthias Westerhoff edited by Andrew Louth, (Edinburg:T &T Clark Ltd, 1993), s. 140.

47 Baş, "*Monoteist bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi*", s. 171.

48 Çelik, *Süryani, Tarihi*, s. 131.

49 Schaff -Wace, "*Nicene and post-nicene fathers of the Christian church: second series: St. Basil letters and select Works, Letter LXX*", c. VIII, s. 492.

50 Basil, *De Spiritu Sancto*, bkz. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.vii.i.html>, (Erişim Tarihi, 24. 11. 2015).

51 Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 106.

52 Michael A. G. Haykin, "*And Who Is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church at Tarsus*", *Vigiliae Christianae*, Vol. 41/4 (1987), s. 377.

53 Basil, *Letter CXIII*, <http://www.newadvent.org/fathers/3202113.htm>, (Erişim Tarihi, 29.02.2016)

Kutsal Ruh'un ferdiyeti ve kendi özünde kutsal olması ve böylece Baba ile Oğul'un doğasında bir olduğunu vurgulamak olmuştur.⁵⁴

360 yılında İstanbul Konsil'i sırasında diakon⁵⁵ olan Basil'in güçlü retorik ve felsefe altyapısına sahip olan Aetiüs'e karşı sessiz kalması, Basil bu teoloji alanında henüz güçlenmediğini göstermektedir.⁵⁶ Diğer bir önemli isim olan Kapadokyalı Eunomius 370 yılında sürgüne gönderildiği zamana kadar Oğul'un başlangıcı olduğuna dair görüşleri ile etkili bir isim olmuştur.⁵⁷

Dolayısıyla Arius ve Atanasius ile başlayan İsa'nın tabiatı ve teslis öğretisinin ifade ettiği anlamları, daha sistematik hale getirmeye çalışan Kapadokya babaları olmuştur. Nazianzuslu Gregory, Basil ve Nyssalı Gregory olarak bilinen bu kilise babaları 'özleri bir (ousia) üç hipostaz' şeklinde özetlenebilecek bir teslis formülü ortaya koyarak ortodoks kiliseyi Sabellianizm⁵⁸ ve triteizm (üç Tanrıcılık) ithamlarından arındırmaya, teslisi tam anlamıyla bir öğreti haline getirmeye çalışmışlardır.⁵⁹ Grek felsefecilerin liderleri kabul edilen bu kilise babalarının ortaya koyduğu bu teslis anlayışı ortodoks inancın zaferi olacak ve Arius taraftarları için son darbe anlamına gelecektir.⁶⁰ Bu doktrinel anlayış Basil'in ölümünden iki

54 Christopher A. Beeley, "The Holy Spirit In The Cappadocians: Past And Present", *Modern Theology*, Vol. 26/1(2010), s. 94.

55 Grekçe bir kelime olan diakon (διάκονος), 'bekleyen, hizmet eden, tebliğci' gibi anlamlarına gelir. Türkçe'de diyakoz olarak kullanılır. Farklı mezheplerde muhtelif anlamları olsa da Katolik, Ortodoks ve Anglikan kiliselerinde rahibin yardımcısı olarak görev yapan, vaaz veren ve Evharist ayinlerini yöneten bir dini lider olarak bilinmektedir.

56 Turhan Kaçar, Philostorgios'dan naklettiğine göre bu tartışmada Basil'in sessiz kaldığını bildirmekte, ancak Basil'in hayatını kronolojik liste haline veren Christian Classical Ethereal Library, Basil'in hayatını sıraladığı listede onun Aetius ile tartışmaya girdiğini ifade etmektedir. Bkz. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.v.html?highlight=basil#highlight>

57 Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, s. 108.

58 Adını Sabellius'dan (MS. 220) alan, Sabellianizm, Modalizm ve Monarşizm olarak da tarif edilir. Bu akıma göre ilahi özler birliği esastır, bu nedenle Oğul Tanrı'dan bir öz (mod) değildir. Bkz. P. Lebau, "Sabellianism", *The New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Volume 12, (Washington: Gale Group, 2003), s. 462.

59 Mehmet Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, (Ankara: Ankara Okulu, 2007), s. 57.

60 Harry J. Magoulias, *Byzantine Christianity, Emperor, Church and the West*, (Detroit: Wayne State University Press, 1982), s. 23.

yıl sonra 381’de yapılan İstanbul konsili ile de tescillenmiştir. Şüphesiz bu durum Hıristiyan dünyasında saygıyla anılan Basil’in ortaya koyduğu düşüncelerin etkisini göstermektedir.⁶¹

C. Teslis İlkeleri ve Üçte Birlik Formülü

İznik Konsil’i sonrasında, konsile katılan piskoposların birçoğu Arius’ü dışlamak adına Kutsal Kitap’ta bulunmayan terimlerin kullanıldığını belirterek rahatsızlıklarını dile getirmiştir. Özellikle bu konsilde ortaya atılan *ousia*, *homouseus*, gibi kavramların piskoposların dünyasında ne anlam ifade ettiği tartışmaların bundan sonraki boyutunu şekillenmesinde temel noktayı oluşturacaktır. Ayrıca İznik Konsili’nde dile getirilmeyen Kutsal Ruh’un Baba ve Oğul ile ilişkisinin durumu da soru işaretlerinin artmasına sebep olmuştur.

Heretiklerin dışlandığı İznik Konsil’i ve sonrası ortodoks öğretinin savunucu Athanasius’dur. Athanasius’un ölümünden sonra (373), Arius taraftarları ile mücadele sırası İznik tarafları olan Kapadokyalı Babalar’a geçmiştir.⁶² Kapadokyalı Babalar hem Ariusçülerle mücadeleyi hem de Kutsal Ruh ile tamamlanan teslis üçlemesini güçlendirme işlevini üstlendiler. Kapadokyalı babalardan Nazianzuslu Gregory ile Basil’in kardeşi Nyssa’lı Gregory, daha çok teolojik argümanları kullanarak bu mücadeleyi sürdürürken, Basil Kayseriya piskoposu olması nedeniyle siyasi ve dini rütbesini de bu mücadelede kullanmıştır. Özellikle Basil’in, Gregory ile Atina’da aldığı retorik ve felsefe bilgisinin kendisine verdiği ilmi gücü, temsil ettiği kilisenin tahakküm gücü ile birleştirdiğini söylemek mümkündür. Basil, Athanasius ve Ankaralı Marcellus’un, teslis ilkesi karşısındaki açıklamalarını yetersiz bulmaktaydı ve bu sorunu daha sonra formüle edeceği ‘üçte birlik’ ilkesi ile aşmayı düşünmekteydi ve bu noktada da yol haritasını Athanasius’dan daha önce yaşamış olan Origen ve Plotinus gibi düşünürlerin fikirlerine göre belirlediğini söylemek mümkündür.⁶³

Basil’in yaşamış olduğu dönemde, Atina’da İskenderiye okulu temsilcilerinden Origen’in etkisi hala hissedilir derecede kuvvetli idi. Nazianzuslu Gregory’nin Origen’i Hıristiyan tarihinin en büyük dehası olarak nitelemesi, Kayseriyalı Eusebius’un onu Hıristiyan tarihinin merkezine

61 Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith Of The Early Churchs*, s. 149.

62 Willoston Walker, *A History of Christian Church*, (Edinburgh: T&T Clark, 1959), s. 116.

63 Gribomond, “*Basil*”, s. 137.

koyması onun yaşadığı zaman dilimindeki etkisini ortaya koymaktadır.⁶⁴ Origen'in *Philokalia* adlı eserini Basil'in Gregory ile birlikte derlemele-ri bunun en canlı örneğini teşkil etmektedir. Kapadokyalı Babaları diğer birçok konuda olduğu gibi Kutsal Ruh konusunda da etkileyen Origen, *De principiis* (On The First Principles) adlı eserinde bütün doğruların '*Ben gerçeğim kendisiyim*'⁶⁵ diyen İsa Mesih'den kaynaklandığını, başka bir kaynağa bakmaya gerek olmadığını, bu gerçeğin havarilere geçtiğini söylemiştir. Aynı zamanda inanç listesini yaparken, Tanrı'nın bir olduğunu, İsa Mesih'in onun aracılığıyla gönderildiğini ve Kutsal Ruh'un ilahi rütbe- de Baba'ya eşit derecede olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

Basil bu ilkelerden yola çıkarak, teslis unsurlarından biri olan ve İznik akidesinde kısmen belirlenen İsa'nın tabiatı ile ilgili bazı açıklayıcı bilgilerle teslis unsurlarının felsefi alt yapısını yavaş yavaş ortaya koymaya başlamıştır. Fakat Basil'in bu dönemde daha çok teslis uknumlarında Oğul üzerine odaklanmış, henüz Kutsal Ruh için 'Tanrı' kavramını kullanmamıştır.⁶⁷ Aslında Basil, piskoposluğa yeni adım attığı bu yıllarda politik davranarak Kutsal Ruh konusunda aceleci bir yaklaşım göstermekten sakinmiştir. Burada Basil'in yaşadığı dönemin dini atmosferi de önemli bir rol oynamaktadır. Zira Kilise içerisinde var olan hastalık derecesindeki tartışmaların Kilise'yi uçuruma sürükleyeceğini, bundan ancak saf inancın takibini sürdürmekle kurtulunabileceğini ifade etmiştir.⁶⁸ Dolayısıyla insanların kurtuluşunu hedefleyen Basil mevcut durumu iyice çıkmaza sokacak ve tefrikayı artıracak yeni teolojik argümanlardan kaçınmıştır. Fakat daha sonra ortaya çıkan Makedonist, Sabellianist akımların farklı açıklamaları üzerine bu Kutsal Ruh uknumu konusunda çalışma yapmak zorunda kaldığını söylemek mümkündür.

Bu 'üçte birlik' ilkesinin kurulmasında Yeni-Platoncu görüşlere sahip Plotinus'un da önemli bir yeri vardır. III. yüzyılın önemli isimlerin biri olan Plotinus, üç ilahi özün 'Bir' ve dünyayı kaplayan 'Akıl' olduğunu belirtmiş ve bu ilkeyi ortaya koyarken de yine *hypostasis* kelimesini kul-

64 Charles Freeman, *A New History of Early Christianity*, (Hamsphire: Yale University Press, 2009), s. 187.

65 Yuhanna 14:6.

66 Origen, *On The First Principle*, çev. John C. Cavadani, (Indiana: Ave Marie Press, 2013), s. xxii.

67 Schaff, *History of the Christian Church*, c. 3, s. 403.

68 Tienfenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, s. 167.

lanmıştır.⁶⁹ Hem Origen felsefesindeki alegoriyi yorum olarak kullanma konusunda hem de Kutsal Ruh'un diğer uknumlarla eşit seviyede olması konusundaki görüşleri ile etkin olan diğer bir şahsiyet de Gregorius Thaumaturgus'dur.⁷⁰

Sonuçta, Athanasius'un ortaya koyduğu ilkeleri, Grek, Plotinus, Origen ve Thaumaturgus felsefeleri ile harmanlayan Basil ve diğer Kapadokya babaları, Tanrılığa ait üçlü yapının 'şahış' (person) olmadığını, onun farklı kimliğini belli eden modlar (mode) olduğunu belirtmişlerdir. Basil'e göre bizatihi şahış dediğimiz *hyposytasis*'in olmadığını, bu anlamda sadece Baba'nın nihai şahış olduğunu (*sole arche*) belirtmiş, Oğul ve Ruh'un sadece üretilmiş, Baba'dan tevarüs etmiş bir güç olduğunu söyleyerek bu ilahi güçlerin benzer özler olduğunu (synousia) vurgulamıştır.⁷¹

Aslında pagan dünyaya yakınlığı ile bilinen Basil'in Athanasius'un görüşlerini tam olarak benimsemediği sadece Arius'e karşı ortak amaç etrafında birleştikleri söylenebilir. Bunun altında Basil ile Athanasius arasında teslis kavramı merkezindeki teolojik ayrışmaların yanında bir de Basil'in heretiklerle mücadelede yalnız kalması yatmaktadır. Athanasius'un Basil'in bu konudaki fikirlerini pek de önemsememesi, pasif bir tutum takınması Basil'in arkadaşı Melitus'a gönderdiği mektupta yakındığı bir durumdur.⁷² Basil'in Marcelionizm ve Sabellianizm gibi akımları bertaraf etmek için gösterdiği mücadelenin Athanasius, Mısırlı ve Batı'daki piskoposlar tarafından önemsenmemesine neden olarak teslis dili üzerinde anlaşamamalarını belirten araştırmacılar bulunmaktadır.⁷³ Basil'in Athanasius'a hitaben yazdığı altı mektupta⁷⁴ kiliseler içinde büyüyen ayrılıklara ilişkin önerdiği çözümler ve Athanasius'a karşı kullandığı övgü

69 Freeman, *A New History of Early Christianity*, s. 246.

70 Kaçar, *Antik Çağ'da Hıristiyanlık*, s. 113.

71 Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith Of The Early Church*, s. 146.

72 Schaff-Wace, "Nicene and post-nicene fathers of the Christian church: second series: St. Basil letters and select Works, Letter LXXXIX", c. VIII, s. 519.

73 Stephenm Hildebrand, *The Trinitarian Theology Of Basil Of Caesarea: A Synthesis Of Greek Thought And Biblical Truth*, (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), s. 26.

74 Bu altı mektup şunlardır: Letter LXI, LXVI, LXVII, LXIX, LXXX, LXXXII. Mektupların tam metni için bkz. Schaff-Wace, "Nicene and post-nicene fathers of the Christian church: second series: St. Basil letters and select Work, c. VIII. s; ;<http://www.newadvent.org/fathers/3202.htm>, (Erişim Tarihi, 20.05.2016)

dolu ifadelere karşın Athanasius'un ona hiç cevap vermemesi bu soğukluğun göstergesidir. Sonuçta Basil'in kafasındaki kiliseleri birleştirme fikri Athanasius'un bu tavrı nedeniyle suya düşmüştür.⁷⁵ Bütün bu yaşananlara rağmen Basil'in Athanasius'a karşı gönülsüz desteği, onun İznik Konsili'nde Arius'e karşı verdiği mücadelenin bir takdiri olarak görmek mümkündür.

Basil, Arius taraftarları ile olan mücadelesinde Eunomius'a da ayrı bir parantez açmıştı.⁷⁶ İznik formülasyonunu tamamen reddedip, Baba'nın yaratma ve karar verme faaliyetlerinde tek hakim olduğunu, Kutsal Ruh'un da bu yaratılan dünyanın içinde olduğunu belirten Eunomius'a karşı, Basil 360'lı yıllarda yazdığı *Contra Eunomium* adlı eseri ile cevap vermiştir. Ancak, Basil'in bu eserde İznik Konsili kararlarını tamamen kabul etmediğini, 'homoosius' kavramının onun teolojisinde merkez olmadığını hatırlatmak gerekmektedir. Bu formülasyonun Nyssalı Gregory tarafından 380 yılından sonra daha berrak hale geldiğini, bu anlamda da 'Kapadokyalıların Başarıları' olarak anıldığı söylenmektedir.⁷⁷

Basil, İznik formülasyonunun yok olmasına karşı durmayı amaçlamakta idi ve bunun için Eunomius'un aksine Kutsal Ruh'un Tanrılığın bir modu olduğunu aynı zamanda Baba'ya ve Oğul'a eşit derecede olduğunu belirtmiştir. Athanasius'un ortaya koyduğu ilkelere nazaran daha sofistike olan terminolojik ilkeler onun *On The Holy Spirit* eserinde kemale ermiş ve 381 yılında piskoposlar tarafından İstanbul Konsili'nde kullanılmıştır.⁷⁸ Hiç şüphesiz Basil ve diğer babaların en büyük etkisi *hypostais* kavramı etrafında Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a ait şahısların (personality) bir Tanrılık vasfı içinde var olduğunu ortaya koyma çabalarıdır.

Basil, Philo gibi algımızın ötesinde yatan Tanrı'nın özü (ousia) ile onun kutsal metinde tarif edilen Tanrısal eylemleri arasında bir ayırım yapmış, kendi algılanamaz tözünü, bizim sınırlı zekamıza uygun hale getiren bir tezahür (Baba, Logos ve Ruh) yani *hypostasis* ile bilinir kılmıştır.⁷⁹

75 Stephenm Hildebrand, *The Trinitarian Theology Of Basil Of Caesarea: A Synthesis Of Greek Thought And Biblical Truth*, s. 26.

76 Basil, *Contra Eunomium*, (Against Eunomius), s. 34.

77 Basil, *Contra Eunomium*, s. 34.

78 Freeman, *A New History of Early Christianity*, s. 246.

79 Karen Armstrong, İncil, çev. Iğın Yıldız, (İstanbul: Versüs Yay., 2008), s. 134.

Basil'in Tanrı'nın bizim zihin dünyamızda algılanamaz oluşu fikri, aynı zamanda kendisinden sonra tartışılacak olan İkonacılık ve İkonakırcılık tartışmalarına da yansiyacaktır. Zira Basil, Tekvin'de geçen 'Tanrı iki ışık yaptı'⁸⁰ cümlesinden hareketle, güneşin ve ayın bizim zihnimizin tasavvur etiğinden daha büyük olduğunu, bu eksik algılamamızın bizim sahip olduğumuz görme yetisinin acizliğinden kaynaklandığını ve sonuçta insanoğlunun Tanrı'yı bizatihi algılayamayacağını söylemektedir.⁸¹ Tanrı'nın algılanamaz oluşunun sonucunda, inananların Tanrı'yı düşünmesi ve tefekkür etmesini kolaylaştırmak, hatta okuma yazma bilmeyenlerin bu sayede Tanrı'nın idrak üstü varlığını bir derece kolaylaştıran ikonaların, dini simge olarak tescillenmesini sağlayan II. İznik Konsili'nde (787) Basil'in bu düşünceleri referans alınmıştır. Aynı algı temelinde İsa'nın, Theotokos olarak kabul edilen Meryem'in ve azizlerin ikonlar sayesinde tefekkür edilmesi süresince gelişen Ortodoks öğretisi de Basil'in açıklamaları ile destek bulmuştur.⁸²

Her ne kadar, Kilise içerisinde teslis ilkelerine yaptığı katkılar ile 'Doktor' unvanı alsa da, Basil'in sunmuş olduğu 'üçte birlik' ilkesi, onunla beraber nihayete eren bir tartışma olmamıştır. Üç'ün Bir sayesinde ve Bir'in Üç sayesinde bilinebileceğine öngören bu söylemin, mantıki tutarlılığı hep sorgulanmıştır. Üç tanrının aynı cevhere sahip olduklarına ve üç tanrının birbirinden ayrı üç şahıs olduklarına inanmak, onların yapısal olarak "Bir" oldukları anlamına gelmeyeceği, başka bir ifade ile sayının, sayılana göre anlam kazanacağından hareketle, tesliste olduğu gibi Tanrı'ya hem bir hem de üç demenin imkânsızlığı dile getirilmektedir.⁸³ Basil gibi, teslis akidesi savunanlar tarafından şahıs olarak algılanmaması gereken 'person' kavramının 'bireysel bilince sahip bir birey' olarak algılandığı düşünüldüğünde⁸⁴, teslis ilkelerinin mantıki izahı bir problem olarak devam etmektedir. Üstelik Basil'in 'üçte birlik' konusunda net olmadığını, Kutsal Ruh'un da Tanrı gibi ibadete layık olduğunu, hatta bu anlamda onun Kutsal Ruh'u, Baba ve Oğul gibi ayrı bir varlık olarak kabul ettiğini belirten düşünürlerin de olması, Basil'in tutarlılığı meselesini ortaya çı-

80 Tekvin 1:16.

81 Basil, *Hexaemeron*, 9.

82 Karahan, *Beauty in the Eyes of God Byzantine Aesthetics and Basil of Caesare*, s. 173.

83 Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, s. 203.

84 Catherine Mowry Lacugna, "Trinity", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed. Lindsay Jones, (New York: Thomson Gale, 2005), c. XIII, 2005, s. 9363.

karmıştır.⁸⁵ Bu açıdan her ne kadar Hıristiyanlar tarafından yaptığı katkıları nedeniyle 'Doktor' olarak anılsa bile, Basil'in teslisin unsurları ile ilgili tartışmaları nihayete erdirdiği söylenemez.

D. Asketik Yaşam Düşünceleri

Kadim kültürlerden günümüze kadar uzun bir geçmişi olan asketik hayat tarzı, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi ilahi kaynaklı dinlerin bireylerine de etkilemiştir. Özellikle mistik tecrübe ve insan benliğinin kötülüklerden uzaklaşmanın bir çözümü olarak, toplumdan uzaklaşarak tek başına yaşama formülü gelişmiştir. Yahudi geleneğinde, Rekavlılar'dan (Rekabim) başlayan bu yaşama dair örnekler, Vaftizci Yahya ve Kumran cemaatine kadar birçok kişiyi ve akımı etkilemiştir.⁸⁶ Yine Mısır'da, çöl münzeviliğini seçen Antony gibi isimlerin de devam ettirdiği bir asketik yaşam geleneği mevcuttur.

Basil'in vaftizinden sonra Mısır, Suriye ve Mezopotamya gibi yerlere yaptığı seyahatlerin altında da bu yaşama dair örnekler bulma ve kendi tecrübesini geliştirme düşüncelerinin olduğu muhtemeldir. Büyük oranda çöllerden oluşan bu bölgeler, münzevi yaşama dair çok eski kültürleri barındırmaktaydı. Çöller antik dünyada da hem şeytanların hem de pagan Tanrıların bulunduğu yerlerdi.⁸⁷ Diğer taraftan, çöl hayatı putperest yabancı istilalardan kaçan Yahudiler için de her zaman bir sığınak olmuştur.⁸⁸ Dolayısıyla, çöl tecrübesinin insanın kendi benliğini yetiştirme, iyi ve kötü ruhu ayırt etmesi için derin bir tefekkür hayatı yaşamasına yardımcı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu, aynı zamanda asketik yaşamın hedefi olan ve manevi bir olgunluğa ulaşmanın pratik sahası olarak düşünülebilir. Sonuçta şehrin bunaltan yaşamından çölün sessiz dinginliğine kaçan ve kendilerini dua ve ibadete adayan insanların uygulamaları Hıristiyan mistisizminin gelişmesine de zemin hazırlamıştır.⁸⁹

Bütün bu etkilerin üzerine erken Bizans döneminde gelişen mez-

85 Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith Of The Early Churchs*, s. 151.

86 Bkz. Halil Temiztürk, Ölü Deniz El Yazmaları ve Yahudi Literatüründeki Yeri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2009), s. 102-104.

87 Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, (İstanbul : İz Yayıncılık, 2012), s. 56.

88 Muhammed Ata'urrahim, Ahmed Thomson, *Bir İslam Peygamberi Olarak Hz. İsa*, çev. Gülsüm Mehdiyev, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), s. 47.

89 Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, s. 56.

hep ayrılıkları, imparatorların siyasi tutumları, Doğu Hıristiyanlardan başlayarak Anadolu'ya kadar monastik bir hayatın oluşmasına önyak olmuştur. Bu asketik yaşamı tecrübe edip Kapadokya'ya dönen Basil için peribacaları, yer altı şehirleri ve derin vadilere sahip oluşu gibi coğrafi özellikler bu mistik havayı tamamlayan etmenler olmuştur. Manastır hayatının ortaya çıkışı ve yaygınlaşması halkta zaten var olan yoksulluğun ve boyun eğiş karakterinin pekişmesine sebep olduğuna dair görüşler de Kapadokya halkı için bu hayat tarzının zorunlu bir yansıması olduğunu göstermektedir.⁹⁰

Basil'in asketik yaşam konusunda etki altında kaldığı diğer bir isimde Eustathios'dur. Bir zamanlar sıkı dost olduğu daha sonra İznik akidesine karşı gelerek Ariusçü damgasına yiyen Sebasteialı Eustathios'dan da etkilendiği, hatta manastır kurallarını yazarken ondan esinlendiği de ifade edilmektedir.⁹¹

Basil'in aralarının iyi olduğu dönemde Eustathios'a yazdığı mektup onun Doğu yolculuğunda elde ettiği birikimleri şöyle özetlemektedir:

*'Neredeyse tüm gençliği bilge olmak için budala bir şekilde beyhude işlerde harcamışım. Nihayetinde derin bir uykudan hızla şahlanan bir adam gibi uyandım gözlerimi Kutsal Kitap'ın muhteşem ışığına çevirerek, bu dünyanın ahlaksızlığını anladım. Her şeyden önce bozulmuş olan toplumun içinde kendi yolumu düzenlemeye koyuldum. Kutsal Kitabı okudum ve mükemmel olmak için en iyi şeyin kişinin tüm mallarını satarak, onu bu dünyayı umursayan kardeşleriyle paylaşması gerektiğini anladım. Bu kardeşleri bulabilmek için dua ettim. İskenderiye'de, Mısır'da, Filistin'de, Suriye'de, Mezopotamya'da birçoklarını buldum. Onların sabırlarına hayran kaldım. İbadete düşkünlüklerine, uykuya dayanmalarına, açlık susuzluk, soğuk, çıplaklık gibi bedene teslim olmayışlarına, Tanrı ile birleşme düşüncesiyle yaptıkları tüm hareketleri takdir ettim.'*⁹²

Basil'in bu mektubunda özellikle I. ve II. Korintliler'de geçen bazı ifadelere⁹³ atıf yapması da, İsa'nın bizzat bu durumları yaşadığını dile ge-

90 Akyürek, "MS. IV-XI. Yüzyıllar: Kapadokya'daki Bizans", s. 235-236.

91 Tienfenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, s.159.

92 Basil, *Letters*, 223/2.

93 Basil'in beyhude uğraşlar olarak nitelediği Bilgeliğin gelip geçici olduğunu ifade eden ifade için bkz. 1. Korintliler 2:6; Pavlus'un susuz, uykusuz ve çıplak kalması için bkz. 2. Korintliler 11: 27.

tirmesi onun bu asketik yaşama dair referansları Kutsal Kitap ve İsa destekli yürüttüğünü göstermektedir.

Bütün bu siyasi, teolojik ve mistik altyapıyı hazırlayan ve 358 yılında Kayseriya'ya dönen Basil, tecrübe etmiş olduğu asketik yaşamı kendisini için yeniden dizayn etmeye başlamıştır. Basil tıpkı 'üçte birlik' ilkesinde olduğu gibi Hıristiyan ilahiyatını karmaşık ilkelerden arındırmak bu sayede de ruhun saflık kazanmasını sağlamayı amaçlamıştır. Basil'e göre, asketik yaşamın hedeflerinden biri ruhun kurtuluşa ermesi için her şeyi bu yola katkı sağlamaya harcamak ve ilahi kuvveti olduğu kadar ilahi korkuyu da hissetmektir.⁹⁴ O, monastik teolojisinin esasını oluşturan sistemi, kulluk bilincine katkıda bulunan tefekkürü azaltan girift formüllerden kaçınmak olduğunu düşünmüştür.⁹⁵ Bu doğrultuda, geniş manzaralı bir dağ yamacında çardak kurmuş, daha sonra arkadaşı Gregory'i de etkileyici bir mektupla davet etmiş, birlikte Origen'in *Philokalia (Güzelliği Sevmek)* eserini bu ortamda derlemiştir.⁹⁶

Bu asketik yaşamın toplu halde yapılması birçok noktada ortak hareket etmeyi ve kominal yaşamayı da gerektirmektedir. Her gün insanı gerçek hedeften uzaklaştıran vesveselere karşı ortak hareket etmenin önemini bilen Basil, bu çekişmeler yerine insanların hayır işlerine yönelmelerini arzulamıştır.⁹⁷ Hayatını, su ekmek ve çeşitli otlarla sürdürdüğü, ömrünün sonlarına doğru yıpranmış elbise ile kaldığı, herkesin uzaklaştığı cüzzamlılara yardımı ve hatta onlara öpercesine olan yaklaşımları⁹⁸ kendini bu yola adanmanın göstergeleridir. Basil, Matta İncili'nde geçen '*Göklerdeki Babanız'ın oğulları olasıdır. Çünkü O, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğdurur; yağmurunu hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırır. Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur?*'⁹⁹ cümlesinden hareketle Tanrı'nın ışığını herkese yaymak istemiştir.¹⁰⁰ Bütün bu davranışlar ile Basil'in asketik yaşamı tek başına inzivaya çekilip

94 Basil, *Ascetical Works*, translated by Sister M. Monica Wagner, The Fathers Of The Church A New Translation, (Washington: The Catholic University of America Press, 1962), s. 217.

95 Gribomond, "*Basil*", s. 137.

96 Tienfenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, s. 159.

97 Freeman, *A New History of Early Christianity*, s. 281.

98 Tienfenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, s. 168.

99 Matta 4:45-46.

100 Basil, *Ascetical Works*, s. 220.

dua etmek olarak algılamadığını, bir nevi dinamik asketizm uygulamasına da örnek olduğunu söyleyebiliriz. Aslında Basil'in amacı hermit¹⁰¹ hayatı ile cenobitik¹⁰² hayatı birbirleri ile uzlaştırmaktır.¹⁰³ Dolayısıyla Basil'in Mezopotamya'da bulunan zahitlerin mükemmel ve kutsanmış kişiler olarak kabul edilip övüldüğünü¹⁰⁴ ikrar ettiğini ancak farklı uygulamalarla desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Basil'in düşüncesine göre önemli olan, kardeşlerin paylaşım yoluyla birbirlerinin kusurlarını örtmeleriydi.¹⁰⁵ Basil'in keşişlere hitaben yazdığı mektupta '*en büyük dileğini onların yekvücut olmalarını böylece hem kendilerini hem de kardeşlerini geliştireceklerini*'¹⁰⁶ söylemesi bu amacın açık bir örneğidir.

Basil öldüğünde erkek ve kadın keşişlere bıraktığı '55 Büyük Kural' ve '313 Küçük Kural' dizini Rufinis tarafından Latinceye çevrilmiş ve Batı'da manastır hayatının düzenlenmesinde önemli bir rol oynamıştır.¹⁰⁷ Aynı zamanda Basil hastane kurup hastaları ziyaret etmesi, bakıma muhtaç olanlara yardımı Doğu'nun katı münzevi hayatına yeni bir yorum getirmiştir. Bunu yaparken Doğu asketizmini kökten koparmamış, topluluk yaşamını överken, münzevilerin yalnız başlarına yaşamalarını da yasaklamamıştır.¹⁰⁸ Bütün bu uygulamalarla Hıristiyan dünyasında şekillenecek olan eremitik ve cenobitik münzevilik arasında yer alan görelî (skete) münzeviliklerinin oluşmasına da katkı sağlamıştır.

Yaşadıkları zamana uygun, çileci bir yapıya sahip olmasının yanında Basil ve arkadaşı Gregory doğadan zevk almanın da önemli olduğunu düşünmekteydiler. Her ikisi de Tanrı'nın varlığının, yaratma gücünün tüm doğada kaim olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁹ İçeride dönük aydınlanmayı hedef alan kişilerin kendilerini günaha itecek davranışlar yerine, meş-

101 Toplumdan kendini dışlayıp tek başına yaşayan münzevi anlamına gelmektedir. (eremitik).

102 Toplum hayatının içinde yaşamının baskın olduğu hayat tarzı anlamına gelmektedir.

103 Murat Tural, *Orta Çağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011), s. 72.

104 Basil, *Letters*, 207/2.

105 Tural, *Orta Çağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*, s. 72

106 Schaff –Wace, "*Nicene and post-nicene fathers of the Christian church: second series: St. Basil letters and select Works, Letter CCXCV, c. VIII, s. 867.*

107 Tienfenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, s. 168.

108 Tural, *Orta Çağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı*, s. 73.

109 Tienfenbach, *Anadolu'nun Azizleri*, s. 157.

güliyetlerini bu noktalara kanalize etmeleri olağan bir durumdur. Basil ve Gregory'in özellikle pagan dünyaya ait ritüellerin çokça yaşandığı bir coğrafyada, kendilerini tiyatrolardan, arenalardan uzakta tutmaları, doğaya olan sevgileri bu durumun yansımasıdır. Bizzat tecrübe ettiği uygulamalar ile Basil'in asketik düşünceleri hala Bizans asketizmini ve Tanrı tasavvurunu anlamada anahtar konumdadır.¹¹⁰

Sonuç

Filistin topraklarında ve Yahudilik içinde doğan Hıristiyanlığın yayılması havarilerle ve özellikle de Pavlus ile devam etmiştir. Bir yandan yayılcı politika izleyen Hıristiyanlık diğer taraftan kendini Yahudilikten ayırma ve teolojik argümanlarını sağlamlaştırma yoluna gitmiştir. Özellikle Pavlus ile Grek ve Roma dünyasına açılan Hıristiyanlığın pagan inançları ve felsefe ile hem hal olması Hıristiyanlığın kendini ifade etmesine etki etmiştir. İlk etapta Hıristiyanlığı sapkın ilan eden, siyasi, ekonomik ve dini ayrılıklarda bu inanç sahiplerini sorumlu tutan Roma İmparatorluğunun 313 Milan Fermanı ile Hıristiyanlığı da muteber kabul etmesi farklı gelişmelere yol açmıştır. İmparatorların siyasi hamlelerine göre yol alan heretik-ortodoks kavgası IV. yüzyılın en önemli olaylarından biri olmuştur.

Bu siyasi gücün konsillere ve alınan kararlara etkisi, piskoposların İmparator ve diğer piskoposları etkilemek için yaptıkların hamleler, Hıristiyanlığı köklerinden koparmıştır. İznik Konsil'i ve sonrasında bu değişime karşı durmak isteyen ve Oğul'un Baba'dan sonra yaratıldığını iddia eden Arius ve ekibine karşı, İskenderiye ekolünden Aleksander ve özellikle Athanasiüs karşı durmuştur. Uzun süre karşılıklı hakimiyetin yaşandığı bu düellodan İznik ve İstanbul Konsil'leri kararları ile galip çıkan İskenderiye ekolü olmuştur.

Athanasiüs'den sonra anti-Arius'cü kanadı temsil etme görevini devralan Kapadokya Babaları özellikle teslis unsurlarının oluşması aşamasında katkı sağlamışlardır. Bu babalar içinde 370 yılında Kayseriya piskoposu olan Basil, İznik Konsili'nden sonra ortaya çıkan bazı gruplara karşı teolojik mücadele vermiştir. Monarşianizmin temsilcilerinden Sabellianistler ve Kutsal Ruh'un varlığını inkar eden Pneumatomakhetes grubuna karşı verdiği mücadele bunun örnekleri arasında gösterilebilir.

110 Karahan, *Beauty in the Eyes of God Byzantine Aesthetics and Basil of Caesare*, s. 168.

Ayrıca İznik sonrası oluşan ve gündemi meşgul eden Kutsal Ruh'un teslis içindeki konumuna da açıklık getirerek Hıristiyanlığı triteizm damgasından en azından belli bir dönem kurtarmaya çalışmıştır.

Basil, hipostaz (*hypostais*) kavramı etrafında Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a ait şahısların (personality) bir Tanrılık vasfı içinde var olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Teslis unsurlarının Tanrı'nın birer modları olduğunu adeta rolleri için taktığı maskeler olduğunu belirtmiş ve bu ilkelerin bizim sınırlı dünyamız tarafından algılanması için Tanrı tarafından ihdas edildiğini dile getirmiştir. Sonuç olarak 'özleri bir (ousia) üç hipostaz' formülü üzerinde durmuş ve bu yönüyle İznik Konsili'ne ve sonrasında oluşan ortodoks öğretinin kuvvetlenmesine yardım etmiştir. Basil'in öğretileri, ölümünden iki yıl sonra toplanan İstanbul Konsili'nde tescillenmiş, böylece Basil günümüz teslis ilkelerinin açıklanmasında atıf yapılacak bir isim haline gelmiştir. Grek felsefesini, retorik yöntemini ve pagan inançlarına mesafeli durmak yerine bu ilkeleri dini daha iyi anlatmak adına kullanmanın mübah olduğunu mektuplarında bildirmiştir. Bütün bu fikri temeller teslis ilkelerinin oluşmasına dolaylı yönden etki etmiştir.

Basil aynı zamanda arkadaşı Gregory ile birlikte Origen'in eserleri üzerine çalışarak, *Philokalia* adlı eserini derlemişlerdir. Özellikle burada Gregory'nin etkisi büyüktür. Zira Gregory'in hermenötik yöntemleri kullanma, literal metinlerin ardındaki manalara ulaşma konusunda Origen'den sonra ilk sistematik düşünür olarak kabul edilmektedir. Böylece iki arkadaş Origen'in retorik ve felsefesini de Hıristiyan dünyasına kazandırmışlardır. Yine Basil'in Mısır ve Orta Doğu ziyaretleri neticesinde elde etmiş olduğu asketik yaşama dair bilgileri Kayseriya'ya döndükten sonra da yaşatmak istemiştir. Fakat Basil her ne kadar Orta Doğu mistiklerini mektuplarında övse de asketik yaşamın toplumsal yaşamı dışlamaması gerektiğini ifade ederek yeni bir anlayış getirmiştir. Hasta ziyaretleri, yaşlı bakımı hatta cüzzamlılara yardım gibi ilkeler ile tek başına yaşayan münzevi hermetikler yerine, kominal yaşamı da içinde barındıran görelî (skete) münzeviliğinin temsilcisi olmuştur. Yazdığı kurallar ile Basil Hıristiyanlık için manastır hayatının temellerini atan isimlerden biri olmuştur.

Kaynakça

Akyürek, Engin, “MS. IV.-XI. Yüzyıllar: Kapadokya’daki Bizans”, Kapadokya, ed. Metin Sözen, (İstanbul: Ayhan Şahenk Vakfı, 1998).

Armstrong, Karen, İncil, çev. Iğın Yıldız, (İstanbul: Versüs Yay., 2008).

Ata’urrahim, Muhammed ve Ahmed Thomson, Bir İslam Peygamberi Olarak Hz.İsa, Gülsüm Mehdiyev (çev.), (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009).

Balas, David, ‘Basil of Caesarea’, Encyclopedia of Religion, Second Edition, ed. Lindsay Jones, (Thomson Gale, 2005), c. II,

Basil, Ascetical Works, translated by Sister M. Monica Wagner, The Fathers Of The Church A New Translation, (Washington: The Catholic University of America Press, 1962).

_____, Contra Eunomium, (Against Eunomius) translated by Mark DelCogliano and Andrew Radde-Gallwitz, (Washington: The Catholic University Of America Press, 2011).

_____, Letters IV, (İng.) çev. Roy J. Deferrari, (Massachusetts:Harvard University Press), 1934.

_____, Letters, <http://www.newadvent.org/fathers/3202.htm>, (Erişim Tarihi: 24.12.2015).

_____, Hexaameron, 9, <http://www.newadvent.org/fathers/32016.htm>, (Erişim Tarihi: 24.12.2015).

Batuk, Cengiz, Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi, (İstanbul : İz Yayıncılık, 2012).

Bayrakdar, Mehmet, Bir Hıristiyan Dogması Teslis, (Ankara: Ankara Okulu, 2007) 2007.

Baş, Bilal, “Monoteist bir Hıristiyanlık yorumu: Aryüsçülük Mezhebi”, Divan Dergisi, 5/9 (2000).

Christopher A. Beeley, “The Holy Spirit In The Cappadocians: Past And Present”, Modern Theology, Volume 26/1(2010), s. 90-119.

Çelik, Mehmet, Süryani Tarihi, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1996).

Davies, J.G., *The Early Christian Church*, (London: The Trinity Press, 1965).

Freeman, Charles, *A New History of Early Christianity*, (Hampshire, Yale University Press, 2009).

Gribomond, J., "St. Basil", *New Catholic Encyclopedia Second Edition*, (USA: Gale Group, 2003).

Gündüz, Şinasi, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004).

_____, *Hıristiyanlık*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013).

Hardy, Edward R., *Christology of the Later Fathers*, (London: The Westminster Press, 1954).

Haykin, Michael A. G., "And Who Is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church at Tarsus", *Vigiliae Christianae*, Vol. 41/4 (1987), s. 377-385.

Hildebrand, Stephenm, *The Trinitarian Theology Of Basil Of Caesarea: A Synthesis Of Greek Thought And Biblical Truth*, (Washington: The Catholic University of America Press, 2007).

Kaçar, Turhan, *Antikçağ'da Hıristiyanlık*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009).

Karahan, Anne, *Beauty in the Eyes of God Byzantine Aesthetics and Basil of Caesare*, *Revue Internationale des Études Byzantines*, (2012).

Kitab-ı Mukaddes, Yeni Yaşam Yayınları, 2014.

Kustas, George L., "Saint Basil and the Rhetorical Tradition", *Basil Of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, Part One*, edited by Paul Jonathan Fed Wick, (Canada: Pontifical Institute Of Mediaeval Studies, 1981), s. 221-279.

Lacugna, Catherine Mowry, "Trinity", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed. Lindsay Jones, (New York: Thomson Gale, 2005), c. XIII.

Lebau, P., "Sabellianism", *The New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Volume 12, (Washington: Gale Group, 2003).

Lüdeman, Gerd, *Heretics: The Other Side of Early of Christianity*, tr. J. Bowden, (London: SCM Press, 1996).

Magoulias, Harry J. , Byzantine Christianity, Emperor, Church and the West, (Detroit: Wayne State University Press, 1982).

Origen, On The First Principle, çev. John C. Cavadani, (Indiana: Ave Marie Press, 2013).

Schaff, Philip, Nicene and post-nicene fathers of the Christian church: first series: St. Augustin the writings against the manicheans and against the donatists, (Edinburgh: T&T Clark; Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1989).

_____, Henry Wace, Nicene and post-nicene fathers of the Christian church: second series: St. Basil letters and select works ,(Edinburgh: T&T Clark; Michigan: William B. Eerdmans Publishing, c. VIII, 1989).

_____, Socrates, Sozomenus, Church Histories, The Nicene and Post Nicene Fathers, Second Series, ed.. Henry Wace, A. Zenos ve Chester D. Hartranft, (Michigan, 1989).

St. Basil the Great, <http://www.newadvent.org/cathen/02330b.htm>, (Erişim Tarihi 24. 05. 2016)

Studer, Basil, Trinity and Incarnation: The Faith Of The Early Church, translated by Matthias Westerhoff edited by Andrew Louth, (Edinburgh: T &T Clark Ltd, 1993).

Temiztürk, Halil, Ölü Deniz El Yazmaları ve Yahudi Literatüründeki Yeri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012).

Tiefenbach, Hasnpeter, Anadolu'nun Azizleri, çev. Neziha Başgelen, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001).

Tokay, Elif, Anadolu Bir Kilise Babası: Nazianuzlu Gregory, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Haziran, 2007).

Tural, Murat, Orta Çağ Doğu Hıristiyanlığında Manastır Hayatı, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011).

Walker, Willoston, A History of Christian Church, (Edinburgh: T&T Clark, 1959).

Williams, Rowan, Arius Heresy and Tradition, (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002).

İslam Hukukunda Senet Tanzîmi ve Senetlerin Şekil Şartları*

Şenol Saylan**

Öz

İslam hukukunda çok erken dönemlerden itibaren muamelelerin belgelendirilmesi ve yazıyla kayıt altına alınmasına başlanmış, Hicri II. yüzyıldan itibaren düzenlenecek belgelerin hangi esaslar çerçevesinde düzenleneceği ile ilgili kurallar tespit edilmiştir. Bu kurallar müstakil bir ilim (*ilm-i şürût/tevsîk*) tarafından ele alınmış, bu konuda zengin bir literatür oluşmuştur. Şer'î açıdan geçerli ve yargı önünde ispat gücüne sahip olacak şekilde belgelerin nasıl yazılacağı ile ilgili kurallar fıkıh ve edebiyat (*inşa*) ilimleri dikkate alınarak tespit edilmeye başlanmıştır. Bu makalede, şurut eserlerinde ele alınan belge türlerinden olan ve kısaca "hukûkî muameleleri kayıt altına almak üzere düzenlenen belgeler" olarak tanımlanabilecek senetlerin İslam Hukukuna göre nasıl tanzim edileceği ve içermeleri gerekli temel hususlara temas edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Senet, Belge Tanzimi, İlm-i şürût, Sakk, Vesika*

Abstract

Note Arrangement in Islamic Law and Formal Requirement of Notes

From the early periods of Islamic Law, the legal proceedings and documentation were began to be certificated. Starting from the second century of Hijra, the documentation and certification rules began to be identified. These rules had been examined by a specific part of Islamic Law science (*ilm al-shurût*) and formed a vast literature in this area. It was started to determine the rules about how to form valid and strongly proving documents considering the science of Islamic Law and Literature. In this article, the document which has been discussed in books of shurût and can be defined as "the certificate which were formed to record the legal proceedings" will be examined in point of its content that should contain.

Keywords: *Note, Document Arrangement, İlm al-Shurût, Sakk, Vasika*

Atıf: Saylan Şenol, İslam Hukukunda Senet Tanzîmi ve Senetlerin Şekil Şartları", *KTÜİFD*, c. 3, sy. 1, Bahar 2016, ss. 63 - 90.

* Makale yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Bilim Dalı, senolsaylan@mynet.com

Giriş

Senet, günümüz hukukunda kısaca “*hukuki bir muameleyi tespit ve tevsik eden, söz konusu hukuki muamele için gelecekte delil teşkil etmek üzere yazılıp/ yazdırılıp imzalanan yazılı belge*” olarak tanımlanır.¹ Senetler, insanların sözlerinin değişkenliğinden, hafızalarının zayıflığından hakların zarar görmesini engellemek üzere ortaya konmuş hukuki dayanaklardır. Senetler, hukuki muameleleri tevsik ederek ihtilafları önler, hakların ispatını kolaylaştırır ve hak sahiplerinin haklarını emniyet altına alır. Hukuki muamelenin taraflarına sağladığı güvenlik, niza ve tartışmaları azaltır, kesin ve basit olarak ispatlanabilir hakların inkârını önler. Hukuki işlemlere kazandırdığı alenilik bu işlemlerin zamanla unutulmalarını, yanlış anlaşılmasını, üçüncü şahıslar nazarında mübhem ve şüpheli kalmasını önler. Şeklin temin ettiği ispat kolaylığı, muhakeme usulünü basitleştirir, mahkemelerin işlerini azaltır.²

İslam hukukunda çok erken dönemlerden itibaren muamelelerin belgelendirilmesi ve yazıyla kayıt altına alınmasına başlanmış, tanzim edilecek belgelerin hangi esaslar çerçevesinde düzenleneceği ile ilgili kurallar tespit edilmiştir. Muamelelerin belgelenmesi konusunda uyulması gerekli esasları tespit etmeye dönük bu düzenlemeler, özel olarak belge düzenleme esaslarını konu edinen müstakil bir ilim (*ilm-i şürût*) tarafından ele alınmış ve bu konuda pek çok müstakil eser telif edilmiş, zengin bir literatür oluşmuştur.³ Osmanlı döneminde ise belge düzenleme esaslarını ihtiva eden ilim *ilm-i sakk/sukûk* olarak isimlendirilmiş aynı şekilde müstakil bir literatür oluşmuştur.⁴ Kanunlaştırma hareketleri ile beraber senet tanzimi ile ilgili “1879 Tarihli Bilâ-Beyyine Mazmûnuyla Amel ve Hükm Câiz Olabilecek Sûrette Senedât-ı Şer’iyyenin Tanzîmine Dâir

1 Çeşitli senet tanımları için bkz.; Necmeddin M. Berkin, “İspat Hukukunda Senet Delili ve Yazılı Şekil” *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, (İstanbul, 1946), c. XII, sayı 4, s.1177-1181; Seyithan Deliduman, “Medeni Usul Hukukunda Senet ve Senetlerle Yazılı Şekil Arasındaki İlişki” *Atatürk Üniversitesi Erzurum Hukuk Fakültesi Dergisi*, (Erzurum, 2000), c. IV, sayı 1-2, s. 413-43.

2 Berkin, “İspat Hukukunda Senet Delili”, s. 1184; Deliduman, “Medeni Usul Hukukunda Senet”, s. 419.

3 Şürüt ilmi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Şenol Saylan, “İslam Hukukunda Belge Tanzimi: İlm-i Şürût (Belgeleme İlmî)”, *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*, (İstanbul, 21-22 Aralık 2012), s.373-384.

4 İlm-i sukûk ve literatürü için bkz.; Süleyman Kaya, “Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, c.3, sayı:5, 379-416.

Talîmât-ı Seniyye” talimatnamesi hazırlanmıştır.⁵

“İki veya daha fazla şahıs arasında gerçekleşen çeşitli işlem ve tasarrufların, anlaşmazlıkları engelleyecek açıklıkta, tarafların haklarını ortaya koyacak ve koruyacak tarzda, naslara, fakihlerin görüşlerine ve yerleşik örfî kurallara uygun olarak, şer’î açıdan geçerli ve yargı önünde ispat gücüne sahip olacak şekilde nasıl yazılacağını konu edinen ilim dalı” olarak tanımlanabilecek ilm-i şürût/belgeleme ilmini ifade etmek üzere, özellikle Mâlikî coğrafyasında ve modern dönemde, daha çok *ilm-i tevsîk* kavramı kullanılmıştır. *İlmu’l-mehâdir ve’s-sicillât*, *ilmu’l-vesâik*, *ilmu’l-hükm ve’s-şürût*, *ilmu’l-ukûd*, *el-kitâbetü bi’l-adl*, *ilm-i sakk*, *ilmu’s-şart*, *ilmu ez-kâri’l-hukûk* lafızları belgeleme ilmini ifade etmek üzere kullanılan diğer kavramlardır.⁶ Şürût ilminde uzman olan kimseleri ifâde etmek üzere daha çok *şürûtî*, *ehlu’s-şürût* ve *müvessik* terimleri; belgeyi düzenleyen kişiyi ifâde etmek üzere ise *şerrât*, *kâtibu’s-şürût*, *sâhibu’l-vesâik*, *vesâikî*, *vessâk*, *kâtibu’s-sakk*, *sakkâk*, *udûl*, *kâtibu’l-adl*, *eş-şuhûdü’l-udûl*, *âkid*, *mukâvelât muharriri* terimleri kullanılmıştır.⁷

Şürût eserlerinde belgeler genel olarak “Adi belgeler”, “adlî belgeler” ve “idarî belgeler” olmak üzere üç başlık altında sınıflandırılır. Adlî belgeler ile, mahkemede hazırlanan veya kendisinde kadı'nın imzâsı veya mührü yer alan “mahdar”, “sicil”, “vasî, kayyım ve müşrif atama yazıları”, “tezkiye belgesi” ve “kadı yazışmaları” gibi belgeler kastedilmektedir. İdarî belgeler ise, halife, sultan veya onların yetkilendirdiği kimseler tarafından, kâdı, kâtib, muhtesib vb. bir göreve yapılan tayini, bir muafiyeti veya iktâ tevcihini bildiren, menşûr/kararname olarak da isimlendirilen belgelerdir.⁸

5 Düstûr, I, Tertîb, c. IV, s. 79-84.

6 Fahrettin Atar, “Şürût ve Sicillât” *DİA*, XXXIX, s. 270.

7 Celaledin b. Muhammed el-Hanefî, el-İmâdî, *Ğurerü’s-Şürût ve Dürerü’s-Sümût*, (yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1040, vr.6b, 219b; Zafir Kâsımî, *Nizâmu’l-Hükm fi’s-Seri’ati ve’t-Târîhi’l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1987), s. 433; Ebû’l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Abdülvahid Venşerîsî, *el-Menhecûl’l-Fâik ve’l-Menhelü’r-Râik ve’l-Ma’ne’l-Lâik bi-Âdâbi’l-Müvessik ve Ahkâmi’l-Vesâik*; dirase ve tahkik Abdurrahman b. Hamud b. Abdurrahman el-Atram. (Dubai: Dârü’l-Buhus li’d-Dirasati’l-İslâmiyye ve İhyai’t-Tûras, 2005), s.16; Atar, “Şürût ve Sicillât” s. 271; Abdülâlatif Ahmed Şeyh, *et-Tevsîk ledâ Fukahâi’l-Mezhebi’l-Mâlikî bi-İfrîkiyye ve’l-Endelüs mine’l-Fethi’l-İslâmî ile’l-Karni’r-Râbi’ Aşer el-Hicrî*, (Ebû Zabî: el-Mecmaü’s-Sekafi, 2004), s. 29.

8 Abdülkerim Özyayın, “Menşûr”, *DİA*, XXIX, s.148.

Makale konusunu teşkil eden ve günümüzde daha çok adî belge/senet olarak isimlendirilen şürût belgeleri kısaca *hukûkî muameleleri kayıt altına almak üzere düzenlenen belgeler* olarak tanımlanabilir. Klasik dönem şürût literatüründe bu belgeleri ifade etmek üzere *şart, vesîka, kitâb, hüccet, zikr, sakk, kabâle* kavramları kullanılmıştır. İnsanlar arasında gerçekleştirilen çeşitli muamelelerde tarafların haklarının zâyi olması amacıyla, yazı konusunda tecrübeli bir kişi tarafından usûlüne uygun olarak yazılan bu belgeler, tarafların anlaşığı konuların unutulması durumunda hatırlatma aracı, inkârı durumunda ise delil olarak kullanılır. Hukuki muamele konusu olabilecek tüm hususlarda bu belgeler düzenlenebilir.

Şürût belgelerini/senetleri diğer belge çeşitlerinden ayıran temel özellik onlarda herhangi bir resmi makam veya kişinin, özellikle de kâdının imzâ, mühür ve tasdikinin yer almamasıdır. Bazı durumlarda kâdı, senedi düzenleyen veya onaylayan olarak bu senetlerde yer alsa da bu durum senetlerin geçerlilik şartlarından biri değildir. Kâdı imzâsı ve mührü yer almayan senetler de mahkemede birer ispat vasıtasıdır. Senetlerin geçerliliğini sağlayan temel unsur belgede şahitlerin yer almasıdır.⁹

Senetlerde aşağıda her birini ayrıntılarıyla ele alacağımız şu hususlar yer alır: Besmele, başlangıç/giriş ifâdeleri; tarafların kimlik tespiti; akit konusunun tanımlanması; bedelli akitlelerde bedelin cinsi, türü ve miktarının zikredilmesi; muamelenin ve sonuçlarının gerçekleşip gerçekleşmediğinin belirtilmesi; varsa diğer ilâve şartların belirtilmesi; kimlik tespitleriyle beraber şahitlerin ve şahitliklerin sıhhatinin belirtilmesi; belgenin düzenlenme tarihinin zikredilmesi; belgenin sonuna kâtibin ve şahitlerin adlarının ve imzâsının yazılması.

A. BELGENİN BAŞLANGICI

1. Besmele

İslam medeniyetinde bir teamül olan tüm işlere besmele ile başlama uygulamasına yazılı belgelerin yazımında da dikkat edilmiş ve Hz. Peygamber döneminden itibaren uygulanagelmiş, tüm belgelere besmele ile başlanmıştır.

Mes'ûdî, İslâm öncesi dönemde Ümeyye b. Ebî Salt'ın yazıların ba-

9 İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr. 7b.

sına “باسمك اللهم” ifâdesini yazan ilk işi olduğunu belirtir. İbrâhim b. Muhammed eş-Şeybânî de besmele âyeti inmeden önce bu ifâdenin kullanıldığını, Hud Sûresi 41. âyetin¹⁰ inişiyle “باسم الله” İsrâ Sûresi 110. âyetin¹¹ inişiyle “باسم الله الرحمن الرحيم” son olarak da Neml Sûresi 30. âyetin¹² inişiyle beraber “باسم الله الرحمن الرحيم” ibâresinin kullanılmaya başlandığını belirtir.¹³ Hz. Peygamber tüm yazılarına besmele ile başlamış, besmele ve Allah’a hamd ile başlamayan her işin bereketsiz olduğunu¹⁴ belirtmiştir. Müslümanlar da âyete uyma ve Sünnet’e teberrük maksadıyla belgelerin başlangıcına besmele ifâdesini yazmışlardır.

Besmelenin belgenin başında yalnız mı yazılacağı yoksa başka ifâdelerin de eklenip eklenmeyeceği konusunda farklı görüşler vardır. İbn Ferhûn ve Tarâblusî şürût belgelerinde ilk satırda sadece “besmele”nin zikredileceğini belirtir.¹⁵ Nüveyrî ise belgeye “besmele” ve “salât” ifâdesiyle başlanabileceği görüşündedir.¹⁶ Kalkaşandî, Allâh’a ta’zim maksadıyla besmeleden sonra satıra devam edilmeyeceğini, alt satırdan yazmaya devam edileceğini, ancak bu yazım şeklinin belgenin cinsine göre farklılık gösterebileceğini, bazı yazılarda bismelenin yanına hamd ve salât ifâdelerinin yazılabileceğini belirtir.¹⁷

10 Hud 41, “بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا”.

11 İsrâ 110, “قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ”.

12 Neml 30, “إِنَّهُ مِنْ سَلِيمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”.

13 Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ fî Sinâ'ati'l-İnşa*; serh ve tahkik Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), II, s. 459, VI, s. 211; Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye: Hazreti Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, trc. Ahmet Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), I, s. 292.

14 İbn Mace, Nikâh, 19 «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ أَقْطَعُ».

15 Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-Hükkâm fî Usûli'l-Akziye ve Menâhici'l-Ahkâm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1883), I, s. 236, Birlikte: Ebü'l-Kâsım b. Selmun Kinânî, *el-İkdü'l-Munazzam*. Bulak 1301 baskısından ofsettir.; Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil Tarablusî, *Muinü'l-Hükkâm fî mâ Yettereddu Beyne'l-Hasmeyn mine'l-Ahkâm* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1973), s.77, Birlikte: İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velid Lisanüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Sekafi Halebî, *Lisanü'l-Hükkâm fî Ma'rifeti'l-Ahkâm*.

16 Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*; tahkik Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye-tü'l-Amme li'l-Kitâb, 1975), IX, s. 3.

17 Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, VI, s. 224.

2. Giriş İfâdesi:

Yazılı belgelerin tanziminde uzmanlaşma süreciyle beraber belgelerde kullanılan kendine özgü bir dil oluşturulmaya çalışılmış, belgelerin yazımında standart ifadeler ve yazım formülleri geliştirilmiştir. Bu formüllerin ilki belgenin başına yazılan giriş formülüdür.

Başta Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed olmak üzere şürût uzmanlarının çoğunluğu, besmeleden sonra belgeye giriş formülü olarak « هذا ما... » ifadesinin kullanılması gerektiği kanaatindedir.¹⁸ Zira, Kur'ân-ı Kerim'e¹⁹ ve Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olan ifade budur. Hz. Peygamberden aktarılan şürût belgesi örneği olan köle satın alma belgesine²⁰ « هذا ما اشترى محمد رسول الله من عداء بن خالد » (*Bu, Allah'ın elçisi Muhammed (s.a.v.)'in Addâ b. Halid'den satın aldığıdır*) şeklinde başlanmıştır. Aynı şekilde Hudeybiye Anlaşması'nda da belgeye « هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ » şeklinde başlanmıştır.²¹

Yusuf b. Halit, Hilal b. Yahya ve Basralı bazı şürût uzmanları ise bu şekildeki bir yazımı, « ما » ifadesinin hem isbata hem de nefye ihtimali olması; « هَذَا (bu) » sözcüğünün üzerine yazı yazılan kâğıdı işaret ettiği ve bunun satılan şeyin bu kağıt olduğu izlenimini doğuracağı şeklindeki bazı kaygılardan dolayı « هذا كتاب ما اشترى » (*bu, satın alınan falan şeyin yazılı olduğu belgedir*) şeklinde yazılması gerektiğini belirtirler.²²

Bazı müteahirun âlimlerin « ما » lafzının aynı zamanda olumsuzluk ve inkâra da delalet etmesi nedeniyle cümleye « اشترى فلان » ifadesiyle başladığını belirten İbn Râşid, bunun döneminin teamülü olduğunu ancak sahih olanın « هذا ما اشترى » ifadesi ile başlamak olduğunu belirtir.²³ Yahya b. Mezîn de, başlangıç ifadesinde « هَذَا » sözcüğünün bulunmasının bulunmamasından daha güzel olduğunu belirtir.²⁴

Şahitliğin yazımında « هذا ما شهد عليه اليهود » (*bu, şahitlerin şahadet ettiği*

18 Ebu Cafer et-Tahâvî, *Kitâbü's-Şürûti's-Sağîr*, thk. Ruhi Özcan, Mektebetü İbn Abbas, (Bağdat, 1964), s.7; el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr.9a; Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, I, s. 91.

19 Kaf Suresi, 50/32 " هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ "

20 Tirmizî, Buyû', 8.

21 Buhârî, Sulh, 6, " هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ, ... " .

22 et-Tahâvî, *Kitâbü's-Şürûti's-Sağîr*, s.7; el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr.9a.

23 Şeyh, *et-Tevsîk*, s. 168.

24 Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, I/94.

şeydir)” şeklinde yazılacağı “هذا كتاب ما شهد عليه الشهود (bu, şahitlerin şahadet ettiğî yazıdır)” yazılmayacağı hususunda Yusuf b. Halit ve Hilal b. Yahya da dâhil olmak üzere²⁵ icma olduğunu belirten el-İmâdî, sözkonusu olumsuzluk ihtimalinin ise “اشترى (satın aldı)” ifadesinin tekrar edilmesiyle ortadan kalkacağını söyler. El-İmâdî, örfen de kelimenin nefiy olarak anlaşılma ihtimalinin uzak olduğunu, zira belgenin gerçekleşmemiş bir şey için değil gerçekleşen bir satışa vesika olması için yazıldığını ifade eder.²⁶

B. TARAFLARIN KİMLİK TESPİTİ

Belgede besmele, hamdele ve giriş ifâdesinden sonra söz konusu işlemin taraflarının kimliklerinin tespitine değinilir. Kimlik tespitinde temel amaç tarafları diğer kişilerden ayırt edecek oranda kimliklerinin belirgin kılınmasıdır. Tarafların kimliklerinin tespiti konusunda karşılaşılan ilk soru öncelikle hangi tarafın kimlik tespitinin yapılacağı konusudur. Bu konuda birkaç görüş mevcuttur.

1. İlk Olarak Hangi Tarafın Kimlik Tespitinin Yapılacağı

Kattânî, İbnü'l-Attâr ve Feştâlî gibi bazı âlimler muamelede hangi tarafı temsil ettiğine bakılmaksızın ilk olarak fazîlet açısından üstün olanın kimlik tespitinin yapılması gerektiğini belirtirler.²⁷

Diğer grupta yer alan Serâhsî, İmâdî, İbnü'l-Fehhâr gibi âlimler ise tarafların muameledeki konumunu dikkate almışlardır²⁸. Örneğin satım akdinde önce müşterinin sonra satıcının; nikâh akdinde önce kocanın sonra kadının; hibede önce hibeyi yapanın sonra kendisine hibede bulunan tarafın kimlikleri tespit edilir. Nitekim “Şüphesiz Allâh müminlerden canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır”²⁹ âyetinde ilk olarak müşteri zikredilmiştir.

İbnü'l-Fehhâr, Hz. Peygamber’in köle satış belgesini delil gösterecek fazîletli olanın kimlik tespitinin önce yapılacağı görüşüne itiraz eder.³⁰ Zira Hz. Peygamber’in insanların en fazîletlisi olduğu tartışma konusu ol-

25 et-Tahâvî, *Kitâbü's-Şürûti's-Sağîr*, s.7.

26 el-İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr.9a.

27 Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, I/94; Kettani, *et-Terâtib*, I/435; Şeyh, *et-Tevsîk*, s. 169.

28 İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr.11b.

29 Tevbe, 11, إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ.

30 Şeyh, *et-Tevsîk ledâ Fukahâi'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, s. 169.

madığı halde bu belgede ilk olarak müşteri olan Addâ b. Hâlid'in kimlik tespiti yapılmıştır.

2. Kimlik Tespitinin Nasıl Yapılacağı

Tarafların kimlik tespitlerinin yapılmasında nelerin belirtilmesi gerektiği hususunda da pek çok görüş vardır. Tarafların isimleri, babalarının dedelerinin isimleri, lakapları, künyeleri, meslekleri, fiziki görünüşleri, kabilelerinin adları, oturdukları şehrin, mahallenin adlarından hangilerinin belirtilmesi gerektiği konusunda şürût uzmanları arasında ihtilaf vardır. İhtilafın kaynağında kullanılan ifadelerin tarafların tanınmasını sağlayıp sağlamadığı, kimlik tespitinde yeterli olup olmadığı hususundaki farklı değerlendirmelerdir. Bu değerlendirmelerin ortak noktasının tarafların kimliklerinin doğru olarak tespit edilmesi ve tarafları diğer insanlardan ayırt edecek oranda tarafların kimliklerinin belirgin kılınması olduğu söylenebilir.

a. İsim ve Baba Adı

Tarafların kimlik tespitlerinde adlarının ve baba adlarının zikredilmesinin gerekliliği konusunda çok fazla bir tartışma söz konusu değildir. Bazı şürût uzmanları kendi adı ve baba adının zikredilmesinin yeterli olduğunu ifade ederken bazıları ise ek bazı unsurların da zikredilmesi gerektiği görüşündedirler.

Ebu Yusuf'a göre kişinin kendi adının ve babasının adının belirtilmesi onun tanınması için yeterlidir. Dedesinin adını yazmak şart değildir. Nitekim ona göre hâkim dede adı zikredilmeden yapılan kimlik tespitine göre hüküm verirse verdiği bu hüküm geçerlidir. Ebu Yusuf bu görüşüne delil olarak Hudeybiye Anlaşması'nı gösterir. Zira bu anlaşmada tarafların kimlik tespiti "*Bu, Muhammed b. Abdillâh ile Sehl b. Amr'ın Mekke halkı adına yaptığı anlaşmadır*" şeklinde kendi adı ve baba adı yazılarak yapılmıştır.³¹

b. Dede Adı

Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre, kişinin tam olarak tanın-

31 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Kahire: Matbaatü's-Saade, t.y.), XXX, s. 169; Burhaneddin Ömer b. Mâze el-Buhârî, *Muhtu'l-Burhânî*, thk. Nuaym Eşref Nur Ahmed, (el-Meclisu'l-İlmî 2000), XXI, s. 371.

ması için kendi adı ve babasının adının yanında dedesinin adının da belirtilmesi gerekir. Bu görüşlerine dayanak olarak Hz. Peygamberin köle satışı belgesinde müşterinin kimliğinin “*Adda b. Halid b. Hevze*” şeklinde dedesinin adıyla beraber zikredilmesini delil gösterirler.³²

İbnü'l-Arabî; kişinin adı, baba adı ve tanınmasını sağlayana kadar ve ihtiyaç duyulduğunda diğer kimselerle benzerliği ortadan kaldıracak düzeyde dedelerinin adının zikredileceğini belirtir.³³

c. Kabîle veya Memleket Adının Zikredilmesi

et-Tahâvî ihtiyaten baba ve dede adıyla beraber kabîle adının da zikredilmesi gerektiğini belirtir.³⁴ el-Îmâdî ise kimlik tespitinde kabîleyi ve aşîreti zikretmenin dedeyi zikretmek ile eşdeğer olduğunu belirtir. Ancak “*Temimli falan oğlu falan*” şeklindeki tanımlama özel bir aşîrete nispet edilmedikçe yeterli değildir. Zira çok sayıda üyesi olan bir topluluğa nispet etmekle tam bir tanımlama yapılmış olmaz. Fergana, Semerkand, Buhara vb. yerlere nisbetle Fergânî, Semerkandî, Buhârî denmesi genel, Özkent vb. yerlere nisbetle Özcendî denmesi ise özel tanımlamadır. Aynı şekilde büyük bir mahalleye nispet genel, küçük bir sokağa nispet ise özel tanımlamadır.³⁵

el-Îmâdî, Hassaf'ın *Edebü'l-Kâdî* adlı eserinden naklen konuyla ilgili şöyle söyler: “*Eğer ismi, babasının ismi ve en alt kabîlesi zikredilirse ve kabîlede kendisiyle karışacak kimse yoksa bu tanımlama da yeterlidir. Ancak üst kabîle zikredilir ve aynı isim ve baba ismiyle başkaları da varsa bu yeterli değildir bu durumda lakabı gibi başka ayırt edici bir şeyin zikredilmesi gerekir.*”³⁶

d. Meslek

el-Hassâf'ın, (ö. 261/875) *Edebü'l-Kâdî* adlı eserinde konuyla ilgili şöyle denir: “*İsmi, babasının ismini ve mesleğini zikretmek tanımlama için yeterli değildir. Ancak “Filan oğlu filan halîfe” örneğinde olduğu gibi*

32 Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, s. 169; Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, XXI, s. 371.

33 Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, I, s. 96.

34 Tahâvî, *Kitâbü's-Şürûti's-Sağîr*, s.7.

35 Îmâdî, *Çureru's-Şürûti*, vr.12a.

36 Îmâdî, *Çureru's-Şürûti*, vr.11b.

mesleğinde ona ortak yoksa bu durumda yeterli olur.”³⁷

Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin mesleklerin değişme ihtimâli bulunması nedeniyle kimlik tespitinde dikkate alınmayacağı görüşünde olduğunu belirtir. Ancak Tahâvî mükâteplik özelliğinin özgürlüğe kavuşmakla değişme ihtimali bulunmasına rağmen mükâtep için “*falânın mükâtebi*” şeklinde yazılmasını örnek vererek mesleğin de yazılabileceğini belirtir. Serahsî ise Tahâvî'nin örneğinin konuya uygun olmadığını, Ebû Hanîfe'nin, kimlik tespitinin isim ve neseb zikredilerek yapıldığını, mesleklerin kimlik tespitinde kullanılmadığını kastettiğini belirtir.³⁸

e. Künye

Kimlik tespitinde yardımcı olarak kullanılan unsurlardan biri de künyenin zikredilmesidir. Genellikle künyeler isim ve baba ismine ek olarak zikredilirler. Ancak eğer “*Ebû Hanîfe*” örneğinde olduğu gibi künye kimlik tespiti için tek başına yeterli ise ek olarak başka bir tanımlamaya ihtiyaç yoktur.³⁹

f. Sîmâ (Dış Görünüş)

el-Muhît'te dış görünüşün tanımlanmasının, kimlik tespitinin ana unsurlarından olmadığı belirtilir. Zira dış görünüşleri itibâriyle insanlar birbirlerine benzeyebilirler. Ancak tanınmayı arttırdığı için fizikî özelliklerin yazılmasının kimlik tespitine yardımcı olacağı belirtilir.⁴⁰

Nitekim şürût eserlerinde tarafların fizikî özelliklerinin nasıl tanımlanacağını ve isimlendirileceğini konu edinen “*hulâ/hilâ*”⁴¹ ve akdin konusunu oluşturan hayvanların fiziksel özelliklerinin ve bu özelliklere göre yapılan isimlendirmelerin konu edildiği “*şiyât*”⁴² bölümleri yer alır.⁴³

37 İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr.11b.

38 Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, s. 170.

39 Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, XXI, s. 372.

40 Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, XXI, s. 371-372.

41 Hulâ/hilâ (حلي) lafızları, “yaratılış, sûret, vasıf” anlamlarına gelen “hilye (حليّة)” kelimesinin çoğul halleridir.

42 Şiyât (شيات) lafzı “renk, benek, nişan, alamet” anlamlarına gelen “şiyet (شيتة)” kelimesinin çoğuludur.

43 Bkz, İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr.11b; Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, XXI, s. 230.

g. Köle ve Âzâd Edilmiş Kimselerin Kimliğinin Yazılması

Taraflardan biri âzâd edilmiş bir köle ise düzenlenen belgede bu belirtilir. Âzâdli olan kişinin kimliği şöyle yazılır: “*Filanın oğlu filanın âzâdlısı Hintli filan*”. Eğer âzâd eden de âzâdli ise “*filan oğlu filan emirin âzâdlısı filan Türk’ün âzâdlısı filan Türk*” şeklinde yazılır.⁴⁴

Belgede tarafların kimliği zikredilirken “kölesi, cariyesi” gibi ifâdelerin kullanılıp kullanılmayacağı konusunda ihtilâf vardır. Bazı âlimlere göre “*Kölenin yemeği, içeceği ve güç yetiremeyeceği işle sorumlu tutmama efendiye âittir*”⁴⁵ hadisinden hareketle bu ifâdeleri kullanmak câizdir. Bazı âlimlere göre ise Hz. Peygamber’in “*Hepiniz Allâh’ın kullarısınız sizden biri kölesi için ‘kölem’ ve ‘cariyem’ ifâdesini kullanmasın ‘oğlum’, ‘kızım’ ifâdesini kullansın*”⁴⁶ hadisinde belirtildiği gibi bu ifâdeleri kullanmak câiz değildir.

İmâdî, “köle” ve “câriye” ifâdelerinin kullanılmamasını belirten hadisin bu ifâdelerin büyülenme ve övünme maksadıyla söylenmesi anlamında olduğunu, bunun dışındaki amaçlarla bu ifâdeleri kullanmakta bir mahsur olmadığını belirtir.⁴⁷

Necmeddin en-Nesefî *el-Fâik* adlı eserinde kimlik tespitinde zikredilmesi gerekli hususlarla ilgili şöyle söyler: “*‘Filan’ sözü ismin zikredilmesini ifâde eder. Eğer taraflardan biri künyesi ile tanınıyorsa künyesiyle beraber yazılır. Eğer saygın bir kişi ise saygınlık ifâdesi ‘şeyh filan’ veya ‘üstat filan’ gibi isminden önce zikredilir. Eğer lakabı varsa ‘el-kadî’, ‘el-İmâm filan oğlu filan’ gibi isminden önce zikredilir. Babası künyesi ile beraber isimlendirilse bile dede adı yine de zikredilir. ‘el-Fulânî’ lafzı ‘et-Temimî’ gibi kabîlesine; ‘el-Fadlî’, ‘el-Leysî’ gibi tanınmış dedesine; ‘es-Semerkindî’ gibi memleketine veya ‘es-Sakızcî’ gibi köyüne nispeti ifâde eder.*”⁴⁸

Yazılı belgede kimlik tespitinin yazılmasının gâyesi muamelenin taraflarının diğer kimselerden ayırt edilebilmesi onlarla karıştırılmamasıdır. Bu nedenle yukarıdaki ifâdelerden anlaşılacağı üzere tarafların kimlik

44 Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, XXI, s. 372.

45 Müslim, Eymân, 41, “لِلْمَمْلُوكِ طَعَامُهُ وَكِسْوَتُهُ وَلَا يَكْلَفُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا يُطِيقُ”:6044”.

46 Müslim, Elfâz mine'l-Edeb, 13, “لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَأُمَّتِي. كُلُّكُمْ عِبِيدُ اللَّهِ وَكُلُّ نِسَائِكُمْ إِمَاءُ اللَّهِ وَلَكِنْ لِيُقَالْ غُلَامِي وَجَارِيَّتِي وَقَتَاتِي”.

47 İmâdî, *Ğureru’s-Şürûat*, vr.12a.

48 İmâdî, *Ğureru’s-Şürûat*, vr.12a.

tespitinde kişilerin tanınırlık özelliklerine göre farklı kimlik tespiti ifâdeleri kullanılmıştır.

Kimlik tespiti “*Ebû Hanîfe*” örneğinde olduğu gibi çocuğa nispetle veya “*İbn Ebî Leylâ*” da olduğu gibi babaya nispetle veya “*eş-Şâfi*” de olduğu gibi ataya nispetle künye zikredilerek veya “*Şureyh*” ve “*Atâ*” da olduğu gibi sadece isim zikredilerek gerçekleştirilebilir. İsmiyle ve dedesinin ismiyle tanınmayan kişi efendisinin adıyla, işinin, dükkânının, fizikî özelliklerinin zikredilmesi ile tanınabilir. Nitekim Hz. Peygamber köle satışını konu alan işlemde kendi kimliğiyle ilgili herhangi bir karışıklık olmaması nedeniyle kendisini “*Allâh’ın Resûlü Muhammed*” şeklinde nesebini zikretmeden, satıcıyı ise “*Addâ b. Hâlid b. Hevze*” şeklinde dede adını da zikrederek yazdırdı. Yine Hz. Peygamber’in, Ukeydir b. Abdilmelik’e gönderdiği mektupta “*Bu, Resûlullâh Muhammed’in Ukeydir’e mektubudur*”⁴⁹ yazdığı gibi sadece ismini zikretmekle yetindiği durumlar da mevcuttur.

h. Tarafların Ehliyetlerinin Tespiti

Hukûkî tasarrufun taraflarının söz konusu tasarrufa ehil olup olmadıklarının tespiti belgeyi düzenleyen uzmanın öncelikle tespit edeceği hususlardandır. Akdin taraflarının hürriyet, akıl, rüşet ve tasarruf açısından ehil olup olmadıkları öncelikle tespit edilir. Daha sonra tasarruf konusu üzerinde satıcının mülkiyet ve tasarruf hakkının bulunup bulunmadığı tespit edilir. Ehliyetin varlığı sâbit olduktan sonra belge düzenlenir ve ehliyetin varlığı çok kısa olarak birkaç kelimeyle belgeye yazılır.⁵⁰

C. İŞLEMİN TÜRÜNÜN VE KONUSUNUN TESPİTİ

1. İşlemin Türünün Tespiti

Düzenlenecek belgede giriş cümlesinden hemen sonra işlemin türü zikredilir.⁵¹ İşlemin türünün tespiti ifâdesiyle kastedilen yapılması düşünülen hukûkî tasarrufun satım akdi, vekâlet akdi, hîbe, vakıf vb. şekilde çeşidinin belirtilmesidir.⁵² Belgede tasarrufun çeşidi tartışmaya neden ol-

49 Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye* (Beyrut, Dâru’n-Nefâis, 1987), s. 294.

50 Cum’a Mahmûd Zerîkî, *et-Tevsîkû’l-Akârî fî’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, (Trablus: el-Münşee-tü’l-Amme, 1985/1394), s.119-120.

51 İmâdî, *Çururu’s-Şürûat*, vr.8b.

52 Zerîkî, *et-Tevsîkû’l-Akârî*, s.120.

mayacak açıklıkta belirtilir.⁵³

2. İşlemin Konusunun Tespiti

İşlemin konusu, belirtilen hukûkî tasarrufun üzerinde cereyan ettiği nesne, menfaat, fiil vb. verilen isimdir. Örneğin bir ev satışı işlemi ev, akdin konusunu teşkil eder. Düzenlenecek olan belgede sırasıyla giriş cümlesi, akdin türü ve akdin tarafları zikredildikten sonra akdin konusu zikredilir. Akdin konusu menkul veya gayr-ı menkul mal olabileceği gibi menfaat de olabilir.

İşlemin konusunun tespiti akit türüne ve akdin konusuna göre farklılık arz ettiği için burada tüm işlemlerde ortak olan hususlara kısaca değinmekle yetineceğiz.

Tasarruf konusunun tespitinde onun vasıfları, miktarı, cinsi, özellikleri, kusurları ve akde dâhil olan ve olmayan kısımları zikredilir. Tasarruf konusu gayr-ı menkul ise bunlara ek olarak konumu, sınırları, irtifak hakları, eklentileri, eklentilerinin sayısı, kullanımı ve vasıfları zikredilir.⁵⁴

Ayrıca işlemin konusunu tespitten sonra, işlemin diğer tarafının zikredilen söz konusu özelliklerden haberdâr olduğu, bunları kontrol ettiği varsa kusurlarından haberdâr olduğu ve bunlardan râzı olduğu, işleme konu olan şey teslimi gereken bir şey ise bunun teslim alındığı belgeye kaydedilir.⁵⁵

D. BEDELİN TESPİTİ

Bedelli işlemlerde ğarar ve belirsizliği önleyecek şekilde bedelin zikredilmesi gerekir. Bedelin türünü, birimini, miktarını tartışmaya mahal vermeyecek açıklıkta tespit etmek gerekir.⁵⁶ Bedelin nakit para olması veya misli mal olmasına göre bedelle ilgili yapılması gerekli açıklamalar değişiklik gösterir.

53 Şeyh, *et-Tevsîk*, s. 174.

54 Zerîkî, *et-Tevsîkû'l-Akârî*, s.120.

55 Zerîkî, *et-Tevsîkû'l-Akârî*, s.120.

56 Zerîkî, *et-Tevsîkû'l-Akârî*, s.123.

1. Bedelin Türünün ve Özelliklerinin Tespiti

a. Bedelin Nakit Para Olması

Eğer hukûkî işlemin gerçekleştiği bölgede tedâvülde tek bir para birimi varsa paranın niteliğini ve ağırlığını belirtmeye gerek yoktur, miktarı zikretmek yeterlidir işlem söz konusu bölgenin para birimine göre gerçekleşir. Ancak aynı bölgede birden fazla para birimi tedâvülde ise “*fa-lanca para birimiyle*” şeklinde para birimini belirtmek gereklidir.⁵⁷

b. Bedelin tartılabilir olması

(i) Dirhem (Gümüş Para): Öncelikle dirhem saf olup olmadığı, saf değilse karışımın oranları “*saf veya bakır-kurşun karışık saf olmayan gümüşten şu tür dirhem*” şeklinde yazılır. Sonra yeni, eski veya vasat şeklinde niteliği yazılır, daha sonra “*yedilik ölçüye göre (yani 10 tanesi 7 miskal olan) şu kadar dirhem*” şeklinde miktarı zikredilir. Son olarak basıldığı yer “*Harezm Cürcaniyye’si veya falan şehrin sikkesi olarak basılmış*” şeklinde belirtilir.⁵⁸

(ii) Dinar (Altın Para): “*Kırılmış veya sahih veya yeni veya eski veya vasat, Mekke veya Harezm veya Hindistan miskali ile tartılmış, şu kadar Buhara veya Herat dinari*” şeklinde dirhemde olduğu gibi niteliği, ağırlığı ve basılma yeri yazılır.

(iii) Saf Altın veya Gümüş: Bedelin altın veya gümüş olduğu, çeşidi, niteliği ve ağırlığı muhakkak yazılır. Ancak dirhem ve dinar ismi zikredilmez. Çünkü bu isimler basılmış olanlar için kullanılır.

(iv) Pamuk, Zâferân, Demir gibi Diğer Tartılan Şeyler: Bedel bu tür şeylerden ise cinsi, çeşidi, sıfatı ve miktarı yazılır.

c. Bedelin Ölçülebilir Olması

Ölçülebilir şeylerde, cins, tür, nitelik ve miktar zikredilir. Ağırlık zikredilmez zira bunlar nassla ölçülebilen şeyler olarak tespit edilmişlerdir.

İmâm Muhammed’e göre tartılabilir şeyler ölçüyle, ölçülebilir şeyler tartıyla teslim edilirse bu câizdir; Tahâvî’ye göre ise câiz değildir. İhtilâfî önlemek için ihtiyâten ölçü zikredilir. Eğer bedel vâdeli ise vâdesinin

57 Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, XXI, s. 382.

58 İmâdî, *Ğureru’s-Şürût*, vr.14b-15a; Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, XXI, s. 380.

ve ödeme yerinin zikredilmesi gerekir.⁵⁹

d. Bedelin Uzunluk Birimiyle Ölçülebilir Olması

Bedelin kumaş vb. uzunluk birimi ile ölçülen bir şey olması durumunda cinsinin, çeşidinin, niteliğinin, uzunluğunun, genişliğinin, uzunluk ölçüsü biriminin, vadesinin, taşıma gerektiren miktarda ise ödeme yerinin belirlenmesi gerekir.

e. Bedelin Hayvan veya Ticâret Malı Olması

Hayvan ve ticâret mallarının vâdeli bedel olması aslen câiz değildir ve zimmette borç olarak sâbit olmaz; bunlar aynî olarak bedel olurlar. Bedelin aynî olduğu durumlarda onun karşı tarafa gösterilmesi esastır. Zira akit meclisinde bulunan ve aynî olan bir şeyin bildirimini göstererek olur. Yazıda zikredilirken sıfatları zikredilir ve “*akit meclisinde bulunan ve kendisi gösterilmiş olan*” şeklinde belgeye yazılır.

f. Bedelin ev veya arazi olması

Ev ve arazinin bedel olarak tespiti tıpkı satım konusu olduğunda yapıldığı gibi sınırlarının ve haklarının zikredilmesi ile olur.

g. Bedelin mehir olması

Muamelede bedel olarak kadının hak ettiği mehir belirlenmiş ise bu belgede zikredilir. Örneğin kadının kocasından satın aldığı evin bedeli mehir olarak tespit edilmişse, satış sözleşmesinde bedelin zikredilmesinden önce, ev satışında belirtilmesi gerekli şeyler zikredilir ardından “*ta- rafların söz konusu satışın bedelinin tamamı ile nikah akdinde zikredilen mehrin tamamını takas ettikleri, kocanın eşini evin bedelinden, karının ise kocasını mehirden ibrâ ettiği*” şeklinde bedel ifâde edilir.⁶⁰

2. Bedelin Belgeye Yazılma Şekli

Bedel yazılırken değişiklik, ekleme ve çıkarma yapma ihtimâlleri dikkate alınarak ve bu tahrifâtları engelleyecek tarzda yazılması gerekir. Bu maksatla bedel hem yazı hem de rakamla yazılır.⁶¹ Ayrıca “*خمسة*”

59 Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhît*, XXI, s. 382.

60 İmâdî, *Çururu's-Şürûat*, vr.15b.

61 Zerîkî, *et-Tevsîkü'l-Akâf*, s.124.

عشر - خمسة وعشرين, سبعين - تسعين” gibi kolayca değiştirilme ihtimali olan ifâdelerin yazımlarında daha fazla özen gösterilir.⁶² Bu değişiklik ve tahrifât ihtimâlini ortadan kaldırmak üzere genellikle belgelerde bedelin miktarı zikredildikten sonra bedelin yarısı olan miktar da zikredilirdi. Bu şekilde muhtemel tahrîfat engellenmekte veya tespit edilebilmekteydi. Nitekim Hz. Peygamber de bunun gibi yanlış anlamaları engellemek üzere benzer bir üslup kullanmıştır. Bir hadisinde yüce Allâh’ın doksan dokuz ismini belirtmek üzere “إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا ، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ” (*Allah’ın doksan dokuz -yani yüzden bir eksik- ismi vardır, her kim onları sayarsa cennete girer*)⁶³ ifâdesini kullanmıştır.

3. Bedelin Teslim Edildiğinin ve Teslim Alındığının Belirtilmesi

Bedelin tespiti ve yazımı uygun şekilde yapıldıktan sonra bedelin taraflarca teslim edildiği ve teslim alındığı belirtilir. Bedeli ödeyecek tarafın cinsi, türü, miktarı belirtilen bedelin tamamını, belgede adı zikredilen karşı tarafa ödediği, onun da bedeli tam olarak teslim aldığı ve bedeli ödeyen tarafı bedelin teslimi konusunda ibrâ ettiği belgede açık olarak belirtilir.⁶⁴

E. İLÂVE UNSURLAR ve ŞARTLAR

Tüm belgelerde ortak olarak zikredilen ana unsurların yanında, işlemin niteliğinin belirtilmesi, işlemin konusunun görüldüğünün, tarafların ayrıldığı, derek (satış sonrası hak talebi) iddiâsının yazılması gibi hukûkî işlemin türüne ve konusuna göre ilâve olarak belirtilmesi gereken farklı unsurlar ve sözleşmeye eklenebilen şartlar söz konusudur.

F. BELGEYE ŞÂHİTLİK ETME

Yazılı belgelerin hukûken geçerliliğinin en önemli unsuru şâhitlik-tir. Şâhitlerin huzûrunda hazırlanmayan ve onların şahâdetlerini içermeyen belgeler mahkemede ispat vasıtası olarak kullanılamazlar.⁶⁵ Nitekim İmâdî’de bir belgenin şer’î açıdan geçerliliği için onda, içindekilere

62 Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, I, s. 97.

63 Buhârî, *Tevhîd*, 12.

64 İmâdî, *Çururu's-Şürût*, vr.16a; Zerîkî, *et-Tevsikü'l-Akârî*, s.124.

65 Atar, “Şürût ve Sicillât”, *DÎA*, XXXIX, s. 271.

şâhitlik yapan şâhitlerin varlığının şart olduğunu belirtir.⁶⁶ Hz. Peygamber'den aktarılan belge örneklerinde de şâhitler zikredilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in, Temîm-i Dârî'ye yaptığı iktâ için hazırlanan belgede Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Muâviye b. Ebî Süfyân'ın şâhitlikleri vardır. Muâviye aynı zamanda belgeyi yazan kâtiptir.⁶⁷

1. Şâhitlerin Kimlik Tespiti

Diğer şâhitliklerde olduğu gibi, belgeye şâhitlik yapacak kişilerin öncelikli olarak kimlik tespitleri (isim, nesep, ikâmet vb.) ve tezkiyeleri yapılır. Açık kimlikleri ve tezkiyelerinin yapıldığı, tezkiye sonucu adaletlerinin tespit edildiği belgeye yazılır.⁶⁸ Müslüman, âkil-bâliğ, hür ve âdil olma vasıflarının yanında bazı âlimler belgeye şâhitlik için mürüvvet, uyanık olma ve konuyla ilgili bilgi sâhibi olma gibi bazı şartların da gerekli olduğunu belirtirler.⁶⁹ Şâhitlerin kimlik tespitinde zikredilmesi gerekli hususlar, tarafların kimlik tespitinde zikredilmesi gerekli hususlarla benzerdir. Bu hususlara yukarıda "tarafların kimlik tespiti" kısmında değinilmiştir.

2. Şâhitlikten Önce Bilinmesi Gerekenler

Belgeye şâhitlik edecek kimselerin öncelikle belgenin içeriği hakkında yeterli miktarda bilgi sâhibi olmaları gerekir.⁷⁰ Bunun için belgeyi okumaları veya belgenin içeriğinin anlayacakları dilden kendilerine okunması gerekir. Bu, muhtemel yanlışlıkların ve şâhitlik yapmanın câiz olmadığı durumların farkına varmayı sağlar. Hakkında bilgi sahibi olunmayan belgelere şâhitlik yapılmaz. Mühürlenmiş belgelerin içeriği bilinmeyeceği için bunlara da şâhitlik yapılmaz.⁷¹ Ayrıca şâhitlerin belgeyi okuduklarını ve anladıklarını ikrâr etmeleri ve bu durumun belgede zikredilmesi gerekir.⁷²

İbnü'l-Münâsif; belgeyi okuma ve içeriğini kavrama hususunda

66 İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr.7b.

67 Şeyh, *et-Tevsîk*, s.120.

68 İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr.8b.

69 Zerîkî, *et-Tevsîku'l-Akâf*, s.94.

70 Şeyh, *et-Tevsîk*, s.123.

71 Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, I, s. 324-325.

72 İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr.8b.

“âlim” ve “ammî”yi ayrı değerlendirir. Bunun âlim için zorunluluk olduğunu ancak ammî için böyle bir zorunluluk bulunmadığını belirtir.⁷³ Venşerîsî de belge türlerine göre içeriğin kavranması hususunu farklı değerlendirir ve içeriği kavranması gerekenler ve gerekmeyenler şeklinde tasnifte bulunur.⁷⁴

Şâhitlerin belgede yer alan hukûkî muamelenin taraflarını da herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak açıklıkta tanımaları gerekir.⁷⁵ Kimlik tespitlerinde yüzün görünmesi esas olduğundan yüzü örtülü bir kadın için şâhitliğin bu şekilde kabul edilip edilmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Bazı âlimler tarif üzere şâhitlik yapılabileceğini ifade ederler. Yüz görülmeden kimliği hakkında kesin bilgi edinilemeyeceğini, bu durumun duvar arkasında yer alan bir şeye şâhitlik gibi olduğunu belirten İmâdî, Zahrüddin el-Merğmâni ve Kâdîhân’dan naklen bu şâhitliğin geçerli olmayacağını söyler.⁷⁶

Şâhitlerin, tarafların niyetlerinin belgede belirtilen maksadın aksine olduğunu bildiğinde şâhitlik yapmaması gerekir. Ayrıca şâhitlerin, adâleti şüpheli olan şâhidin şâhitliği üzerine şâhitlik yapmaktan, tanıdığı bir başkasının bildirmesiyle gâip bir kişinin ölümü üzerine ve gâip bir kişi aleyhine yapılan hak iddiâsına şâhitlikten kaçınması gerekir.⁷⁷

Belgeye şâhitlik yapacak kişilerin belgenin fiziksel özelliklerini tanımaları dikkat edilmesi gerekli diğer bir husustur. Belgenin hangi cins kâğıda yazıldığı, ne tür mürekkeple yazıldığı, kaç satırdan oluştuğu gibi hususlar, belgede yapılması muhtemel değişiklik ve tahrifatı önleme adına önem arzeder.⁷⁸

3. Şâhitliğin Belgeye Yazım Şekli

Şâhitler, şâhitliklerini yazmadan önce, belgede yer alan ölçü ve miktarları kontrol eder, belgede herhangi bir sorun veya hata tespit ederse

73 Ebu Abdullah b. Asbağ Muhammed b. İsa b. Muhammed el-Ezdi el-Kurtubi İbnü'l-Münâsîf, *Tenbihü'l-Hükkâm ala Meâhizi'l-Ahkâm*; nşr. Abdülhafız Mansur, (Tunus: Dâ-rü't-Türkî Li'n-Neşr, 1988), s.134.

74 Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, 1/363.

75 Şeyh, *et-Tevsîk*, s.124; Zerîkî, *et-Tevsîku'l-Akârî*, s.126.

76 İmâdî, *Ğururu's-Şürût*, vr.13a.

77 Şeyh, *et-Tevsîk*, s.124-125.

78 Zerîkî, *et-Tevsîku'l-Akârî*, s.127.

düzeltilmesini talep ederler.⁷⁹ Belgenin son kelimelerini belirtir, belgede sonradan araya ilâve yapılabilecek boşluklar varsa bunları “*sübhânellâh*” veya “*elhamdülillâh*” gibi lafızlarla doldurur.⁸⁰ Şâhidin, sonradan gördüğünde kendisiyle yazıyı tanıyacağı bir alâmet ile şahâdetini yazması gerekir ve ekleme, çıkarma ve değiştirmeden emin olması gerekir.⁸¹

Belgenin tamamına veya bir bölümüne şâhitlik yapıldığında bunun belgede şahâdet lafızları yazılırken belirtilmesi gereklidir. Ayrıca belgenin başka bir nüshası yazıldığında nüshada şâhitliğin belgenin aslı üzerine yapıldığının zikredilmesi gerekir.⁸²

Şâhitliğin belgeye yazılmasında; şâhitlerin adlarının belgenin sonunda zikredildiği, şâhitlerin kimliğinin ve adâletinin sâbit olduğu belirtildikten sonra şâhitlerin belgeyi okudukları ve içeriğine vâkîf olduklarını beyân eden ikrârları, ardından kendilerinin ve tasarruflarının sıhhati belirtilir, şâhitliklerini engelleyecek bir kusurun bulunmadığı zikredilir. Son olarak ise tarih belirtilir.⁸³

İmâdî bir satış belgesinde şâhitliğin yazımını şu şekilde zikreder:

*Adları bu belgenin sonunda varolan, isimleri ve künyeleri ile zikredilecek olan, adâlet ve rüşt sahibi, sâlih kullardan şâhitler, taraflar için bunların tamamına şâhitlik yaptı. Belge, anladıkları dilden kendilerine okunduktan sonra onu onayladılar, iyice anladıklarını ikrâr ettiler, belgede olanları ilmen kuşattılar. Bu, her ikisinin sıhhatli, işlemlerinin tamamının geçerli olduğu, rızâlarıyla, isteyerek ve herhangi bir zorlama olmadan gerçekleşti. Her ikisinde veya ikisinden birinde hastalık veya ikrârın sıhhatine ve tasarrufun geçerliliğine engel olan herhangi bir kusur yoktur. Bunların tamamı şu yılın şu ayının dördüncü, beşinci vb. günü yazıldı.*⁸⁴

4. Belgedeki Yazıya Şâhitlik Etme

Şâhitlerin, belgeye şahâdetlerini hatırladıkları, belgeyi ve yazılarını tanıdıkları bir durumda belgeye şahâdetlerinin geçerliliği, üzerinde

79 Şeyh, *et-Tevsîk*, s.125,127.

80 Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, 1/322-323; Zerîkî, *et-Tevsîku'l-Akârî*, s.126.

81 İmâdî, *Ğureru's-Şürûat*, vr.221b.

82 Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, 1/320.

83 İmâdî, *Ğureru's-Şürûat*, vr.8b.

84 İmâdî, *Ğureru's-Şürûat*, vr.8b.

ittifak edilen bir husustur. Şâhit ikrârı, ikrâr sahibini ve belgedeki yazısını hatırlar ancak ikrâr zamanını ve yerini hatırlamazsa şâhitlik yapması sahihtir. Yazısını tanır ancak şâhitliğini unutursa Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in aksine Ebû Hanîfe'ye göre şâhitlik yapamaz. Bu konuda Ebû Hanîfe şöyle söyler: “Şâhitler ve kâdılar unuttuklarında yazıyla amel etmezler”. Kendi eli altında muhafaza ettiği yazısını hatırlar ancak şâhitliğini hatırlamazsa Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre şâhitliği geçerlidir. Ancak yazı davacıda ise bu şekilde şâhitlik yapması câiz değildir.⁸⁵

Kendi aleyhine kendi eliyle bir yazı yazar sonra da şâhitlere “*bu belgenin içeriği hususunda aleyhime şâhit olun*” derse bu câizdir. Ancak yazıyı başka biri yazar sonra da “*içeriği hususunda benim aleyhime şâhitlik edin*” derse yazı şâhitlere okunana kadar şâhitlik câiz değildir. *Zâhîru'r-Rivâye*'de şu üç durumda şâhitliğin geçerli olduğu belirtilir; kendisi yazdıktan sonra yazıyı şâhitlere okuması, yazıyı başkasının yazması ve şâhitlere okuyup onların şâhit olmalarını talep etmesi, yazıyı kendisinin yazması içeriğini bilmesi ve şâhitlere “*içeriği hususunda aleyhime şâhit olun*” demesi. Sahih olan görüş budur.⁸⁶

Kişinin kendi aleyhine yazdığı yazı her zaman bir ikrâr olarak kabul edilmez. Örneğin bir kimse diğer bir kimse üzerine borç iddiası için “*benim için bir yazı yazdı ancak şimdi kendi yazısı olduğunu inkâr ediyor*” dese, yazısını inkâr edene beyaz bir kâğıda yazması istenir. İki yazı arasında onların tek yazarın elinden çıktığını gösteren açık bir benzerlik olsa bile iddia konusu borç hakkında aleyhine hükmedilmez. Zira davalı “*bu benim yazımdır, ben yazdım ancak bu borç için değil*” derse onun sözü dikkate alınır dolayısıyla ona bir şey gerekmez.⁸⁷

G. BELGEYE TARİHİN YAZILMASI

Hukûkî işlemin yapıldığı zamanı belirli kılacağı, ortaya çıkabilecek karışıklık ve benzeşmeleri önleyeceği için belgeye tarih yazımı şürût ilminin en önemli unsurlarındandır. Bu nedenle belgeyi düzenleyen tarih yazımında dikkatli ve hassas olması gereklidir. Tarih belgeye gün, ay, yıl ve bazı işlemlerde saat olarak kaydedilir.

85 Kişinin kendi yazısına ve başkasının yazısına şahâdet etmesi konusunda tafsilat için bkz: Şeyh, *et-Tevsîk*, s.131-156.

86 İmâdî, *Ğureru's-Şürûat*, vr.221b.

87 İmâdî, *Ğureru's-Şürûat*, vr.221b.

Nüzhetül-Vesâik'te, tarihin hükmü önemli ölçüde değiştiren bir unsur olduğu, belgenin ana unsurlarının başında geldiği belirtilir. Ayrıca şâhitlerin de tarihi kaydetmelerinin gerekli olduğu ifade edilir. *el-Mebsût*'ta da tarihi zikretmekte fayda olduğu, İmâm Muhammed'in de belgenin sonunda tarihi zikrettiği ifade edilir.⁸⁸

İslâm'da belgelere tarih yazımı ilk olarak Hz. Ömer döneminde Şam'ın fethinden sonra divanların kurulmasıyla beraber ortaya çıkan ihtiyaç neticesi kullanılmaya başlanmıştır. Hicrî takvimin kabûlü ve kullanılmaya başlanması da aynı dönemdedir. Yapılan müzâkereler sonunda Hz. Peygamber'in hicret yılının başlangıç yılı, muharrem ayının yılın ilk ayı olması benimsenmiştir.⁸⁹

Tarih yazımında gecenin mi yoksa gündüzün mü esas alınacağı hususunda farklı görüşler⁹⁰ bulunmakla beraber şürût uzmanlarının çoğunluğu gecenin esas alınacağı görüşündedirler. Zira Arapların kullandığı takvim ay yılını esas alan hicrî takvimdir ve ay yılında dikkate alınan hilâl geceleyin gözlemlenir, bu itibarla da hicrî takvime göre geceler gündüzlerden önce gelir. Bu nedenle Arap tarihleri geceyi esas alır, güneş yılını kullanan diğer milletlerin tarihleri ise gündüzü esas alır.⁹¹

1. Günlerin Yazılışı

Belgeye tarih yazılırken günlerin nasıl yazılacağı hususunda farklı görüşler vardır. Bazı şürût uzmanları geçen gün sayısının yazılacağı, bazıları ise geçen ve kalan günlerden az olan günlerin sayısının yazılacağı görüşündedirler. Geçen ve kalan günler eşitse bu durumda da üç farklı görüş vardır günlerin geçe, kala veya her ikisinden dilediği ifade ile yazılması. Üçüncü görüş ise kalan günlerin yazılacağı görüşüdür.⁹²

Kalkaşendî belgeye tarih yazımında günlerin şu şekilde yazılacağını belirtir: İlk gün için "غرة شهر كذا" "مستهل شهر كذا" "ليلة خلت من شهر كذا" ifâdeleri kullanılır. 1. günden sonraki gün için "لليلتين خلتا من شهر كذا" ifâdesi kullanılır. 10. günden ay ortasına kadar olan günler için "لاحدى عشرة خلت أو مضت من شهر كذا" ifâdesi

88 İmâdî, *Çureru's-Şürût*, vr.17a.

89 Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, I, s. 250-253; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, VI, s.241.

90 Farklı görüşler için bkz Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, I, s. 259-265.

91 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, VI, s. 243.

92 Venşerîsî, *el-Menhecü'l-Fâik*, I, s. 254-255.

kullanılır. 15. gün için “لنصف شهر كذا” veya “لخمس عشرة ليلة خلت” ifâdesi kullanılır. 15. günden sonraki günlerin yazımı için iki yöntemden biri tercih edilebilir. İster “لسبع عشرة خلت أو مضت” şeklinde geçen günlerin sayısı yazılır; istenirse “لأربع عشر ليلة بقيت” şeklinde kalan günler yazılır. Ancak ay takviminde ayın kaç gün olacağı değişkenlik gösterdiği için geçen günlerin sayısının yazılması daha doğrudur.⁹³ Kalan günler yazıldığında ayın kaç gün olacağını kesin veya şüpheli olması dikkate alınmaz, tarih ay tam kabul edilerek yazılır.⁹⁴

Venşerîsî, günleri belirten sayıların başındaki “ل” harfinin “بقي” ile kullanıldığında “قبل” “önce” anlamında, “خلا” ile kullanıldığında “بعد” “sonra” anlamında kullanıldığını ifâde eder.⁹⁵

İmâdî ise senetlere tarih yazılırken günün “dördüncü, beşinci, yirminci günde (في اليوم الثالث والرابع والخامس والعشرين)” şeklinde yazılacağını, ayın tam otuz gün olmayabileceği ihtimali nedeniyle diğer yazılarda olduğu gibi “ayın yarısı, kalan beş günü vb. (في المنتصف من الشهر أو الخمس بقين ونحو ذلك)” şekilde yazılamayacağını belirtir.⁹⁶

2. Ayların Yazılışı

Senede tarihin yazımında “ay” “شهر” kelimesinin ayın ismine eklenip eklenmeyeceği hususunda farklı görüşler vardır. Bazılarına göre Ramazan, Rebî’u’l-evvel ve Rebî’u’l-ahîr aylarına ilâve edilir, diğer aylara ilâve edilmez. Zira bu kelimeler tek başlarına ay ismi dışında da kullanılmaktadırlar. “Ramazan” Allâh’ın isimlerinden biridir, “Rebî” ise mevsimlerden birinin adıdır. Bunları belirli kılmak ve ay adı olarak kullanıldıklarını belirtmek üzere “ay” kelimesi ilâve edilir ve “Ramazan ayı”, “Rebî’u’l-evvel ayı” şeklinde kullanılır. Ancak ayın kastedildiği anlaşılan durumlarda ay kelimesi ilâve edilmeyebilir. Nitekim Hz. Peygamber’in “Ramazan geldiğinde rahmet kapıları açılır”⁹⁷ hadisinde Ramazan ayı “ay” kelimesi kullanılmadan ifâde edilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise başka bir şeye delâlet etme ihtimâli olan tüm ay isimleri için ay kelimesi ilâve edilebilir.⁹⁸

93 Kalkaşendî, *Subhu’l-A’şâ*, VI, s. 243.

94 İmâdî, *Ğureru’s-Şürût*, vr.17a.

95 Venşerîsî, *el-Menhecü’l-Fâik*, I, s. 257.

96 İmâdî, *Ğureru’s-Şürût*, vr.17a.

97 Buhârî, *Savm*, 5.

98 Venşerîsî, *el-Menhecü’l-Fâik*, I, s. 280-282.

İmâdî ise ayların “*Receb’in*”, “*Şaban’ın*” vb. (من رجب ومن شعبان) şeklinde yazılacağını, “*ramazan ayı*”, “*rebî’u’l-evvel ayı*” vb. (شهر رمضان و شهر ربيع الأول) şeklinde yazılmayacağını belirtir. Ancak “*Allâh’ın ayı*”, “*recep*” veya “*mu-harrem ayı*” vb. (في شهر الله رجب أو شهر المحرم) yazılabilir.⁹⁹

“Cumâde’l-ûlâ” ve “Cumâde’l-âhir” dışındaki tüm aylar müzekker kabul edilir. Ebû Ubeyde el-Basrî (v. 208) “Safer” ayının da müennes olduğu görüşündedir. Ancak çoğunluk bu görüşe katılmaz. Günlerden de “Cuma” dışındaki tüm günler müzekker kabul edilir.¹⁰⁰

a. Ayın Başı, Ortası ve Sonu İçin Kullanılan İfadeler

Belgeye tarihin yazımında ayın başını, ortasını ve sonunu ifâde etmek üzere bazı kelimeler kullanılır. Bu kelimelerin ne anlama geldiklerinin bilinmesi belgenin doğru anlaşılması için gereklidir.

Ayın başlangıcını ifâde etmek üzere “العقب”, “المهل”, “الغرة”, “المفتتح” ve “الصدر” lafızları kullanılır. “المفتتح” lafzı özel olarak ayın ilk gününü ifâde etmek için kullanılır. “الغرة” lafzı ayın ilk üç gününü ifâde etmek için kullanılır. “المهل” lafzı için iki farklı görüş vardır. Birinci görüşe göre ayın ilk gününü belirtir. İkinci görüşe göre ise ayın ilk üç günü için kullanılır. “العقب” lafzı da ayın ilk üç günü için kullanılır. “الصدر” lafzının hangi anlamda kullanıldığı ile ilgili birkaç görüş vardır. Ayın ilk üç günü, ayın ilk üçte biri ve ayın ilk yarısı anlamlarında kullanılır. Öne çıkan kullanım ayın ilk üçte biri yani ilk on günü anlamındaki kullanımdır.¹⁰¹

Ay ortasını ifâde etmek için “منتصف”, “وسط” ve “سواء” lafızları kullanılır. Bu lafızların tamamı sadece ay ortasını belirtmek için kullanılırlar.¹⁰² Ayın sonunu belirtmek için ise “منسلح”, “عقب” ve “سلح” lafızları kullanılır. “عقب” lafzının ayın başlangıcı anlamındaki “العقب” lafzıyla karışma ihtimalinden dolayı her ikisi için de kullanılmaması gerektiği görüşü de mevcuttur.¹⁰³

3. Yılın Yazılışı

Belgeye tarih yazılırken “يوم كذا من شهر كذا سنة كذا” şeklinde gün ve aydan sonra yıl yazılır. Yılın yazılmasında aynı anlama gelen iki lafız kullanılır. İs-

99 İmâdî, *Çururu’s-Şürût*, vr.17a.

100 Venşerîsî, *el-Menhecü’l-Fâik*, I, s. 283.

101 Venşerîsî, *el-Menhecü’l-Fâik*, I, s. 284-286.

102 Venşerîsî, *el-Menhecü’l-Fâik*, I, s. 286.

103 Venşerîsî, *el-Menhecü’l-Fâik*, I, s. 286-287.

lâm dünyasının doğu kısmında daha ziyâde “سنة” kelimesi batı kısmında ise “عام” ifâdesi daha çok kullanılmıştır. “سنة” lafzıyla yıl yazıldığında adet-madut ilişkisindeki kural nedeniyle müzekkerlik-müenneslik açısından zıddı gelmesi gerektiği için sayının ilk kısmındaki “müenneslik ta”sı yer almaz ve yıl şöyle yazılır “عام”. “عام خمس وثمانمائة” lafzıyla yazıldığında ise yine aynı kural gereği sayı müennes olarak “عام خمسة وثمانمائة” şeklinde yazılır. İbn Râşid “سنة” lafzının değiştirme anlamındaki “سنة” lafzıyla karışma ihtimalinden dolayı “عام” lafzının kullanılmasının daha güzel olduğunu belirtir.¹⁰⁴

Tarih; yıl, ay ve günlerin bu özellikleri dikkate alınarak belgeye doğru şekilde yazılır.

4. Tarihin Gün veya Saat Olarak Yazılmasının Gerekli Olduğu Akitler

Boşama, köle ve hayvan satışı, ölüm tarihinin tespiti vb. işlemlerde tarih akdin hükmünü doğrudan etkileyeceği için tarihin gün olarak senede yazılması gereklidir. Aynı şekilde eğer akdin hükmünü belirlemede etkili ise söz konusu işlemin saatinin de senede yazılması gereklidir.¹⁰⁵

H. MÜHÜR- İMZÂ

Belgelere mühür basılması çok eskiden beri bilinen bir uygulamadır. Hz. Peygamber de düzenlediği belgelere mührünü bastırmıştır. Hz. Peygamber diğer devletlerin yöneticilerine İslâm’a davet mektupları göndereceği zaman kendisine mühürsüz mektupları dikkate almadıkları bildirildiğinde kendisi için üzerinde “*Muhammed Resûlullâh*” ifâdesi bulunan bir mühür yaptırmıştır.¹⁰⁶

Kâdılar ve belge düzenleyen kişilerin belgeleri mühürledikleri başkalarının yazılarını taklit etmesini engelleyen ayırt edici mühürleri vardı. Belge düzenleyenler genellikle mühürlerin üzerine âyet veya âyetlerden bazı ibâreleri yazdırırlardı. Örneğin Kayravan’da yer alan bazı sicillerin üzerindeki mühürde “وَمَثَّ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ” (Rabbinin kelimeleri doğruluk ve adalet bakımından tamdır. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O, hakkıyla işi-

104 Şeyh, *et-Tevsîk*, s. 229.

105 Venşerîsî, *el-Menhecû'l-Fâik*, I, s. 295-298.

106 Şeyh, *et-Tevsîk*, s.283.

tendir, hakkıyla bilendir.)¹⁰⁷ âyeti bulunmaktadır.¹⁰⁸

Belgenin güvenilirliğini temin için kullanılan diğer bir unsur da imzâdır. Belgenin düzenleyene âdiyetini gösteren ve onun delil kuvvetini arttıran imzâlar, genellikle duâ cümleleri ve edebî ifâdelerden oluşmaktaydı.¹⁰⁹ Her kâdının kendine özgü olarak tercih ettiği bu tür ifâdelerden oluşan bir imzâsı vardı ve bununla belgeyi tasdik ederdi.¹¹⁰ Bu imzâlar yer aldığı belgeye göre farklılık arzederdi. Semerkândi imzâları; sicillerin başına, evlilik belgelerine, atama yazılarına, hacr belgelerine ve iflas belgelerine yazılan imzâlar; referans belgelerinin başına yazılan imzâlar; sicil ve mühürlü kitâbü'l-hükmî¹¹¹ dışındaki hüccetlerin sonuna yazılan imzâlar; sicillerin sonuna yazılan imzâlar; mühürlü kitâbü'l-hükmî'lerin başına ve sonuna yazılan imzâlar ve vekâletlerin sonuna yazılan imzâlar olmak üzere altı kısma ayırır ve her çeşit için örnekler verir.¹¹²

Sonuç

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ve giderek yaygınlaşarak kullanılan yazılı belgeler, İslam yargılama hukuku teorisinde taklit ve tahrif edilebileceği düşüncesiyle yardımcı ispat vasıtalarından kabul edilmiş, yazılı belgelerin geçerliliği ve aslî ispat vasıtası olarak kullanılabilmesi için ikrar ve şahitlikle desteklenmesi şart koşulmuştur.

Hicri II. yüzyıldan itibaren şer'î açıdan geçerli ve yargı önünde ispat gücüne sahip olacak şekilde belgelerin nasıl yazılacağı ile ilgili kurallar tespit edilmeye başlanmıştır. Bu kuralların tespitinde fıkıh ve edebiyat (*inşa*) ilimleri dikkate alınmıştır. Üslup ve içerik açısından uygulama birliğini sağlamak, hazırlanan belgelerin İslam dünyasının farklı mezhep görüşleriyle amel edilen farklı coğrafyalarında geçerliliğini temin maksadıyla, belgeler tanzim edilirken mümkün olduğunca tüm mezhepler tarafından geçerli kabul edilecek formatta hazırlanmaya çalışılmıştır.

107 En'âm, 6/115.

108 Zerîkî, *et-Tevsîkû'l-Akârî*, s.129.

109 İmza olarak kullanılan ifâdeler ve imzâ örnekleri için bkz; İmâdî, *Ğureru's-Şürût*, vr.172a-172b.

110 Kâsımî, *Nizamu'l-Hükûm*, s. 435.

111 Kâdının başka bir bölgenin kâdisına veya yöneticisine yazdığı yazı, "*kitâbu'l-kâdi ile'l-kâdi*" ve "*hitâbu'l-kâdi*" olarak da isimlendirilir.

112 Ebu Nasr Ahmed b. Muhammed Hanefi es-Semerkandî, *Kitâbu Rusûmi'l-Kudât*, thk. Muhammed Câsim el-Hadîsî. (Bağdad: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1985), s.48-52.

Belgelerin güvenilirliğini arttırmak, tahrifat ve değişikliği engellemek üzere belgelerde son derece belîğ bir üslupla kendine özgü bir dil (yazım formülleri) geliştirilmiştir. Hukuki muameleleri kayıt altına almak üzere hazırlanan senetlerde, hukuki işlemin taraflarının kimlik tespitleri, hukuki işlemin tür, konu, içerik ve işlem tarihi, bedelli işlemlerde bedel ile belgelerin geçerliliğini sağlayan temel unsur olarak şahitlik tartışma ve nizaları önleyecek açıklıkta belgeye yazılmış, imza ve mühür ile senedin güvenilirliği arttırılmıştır.

Kaynakça

Atar, Fahrettin, “Şürût ve Sicillât”, *DİA*, XXXIX, s. 270-273.

Berkin, Necmeddin M., “İspat Hukukunda Senet Delili ve Yazılı Şekil” *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, (İstanbul, 1946), c. XII, sayı 4, s.1177-1192.

Burhâneddîn el-Buhârî, Burhaneddin Ömer b. Mâze (ö.616), *Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Nuaym Eşref Nur Ahmed, (el-Meclisu'l-İlmî 2000).

Deliduman, Seyithan, “Medeni Usul Hukukunda Senet ve Senetlerle Yazılı Şekil Arasındaki İlişki” *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, (Erzurum, 2000), c. IV, sayı 1-2, s. 413-434.

Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye* (Beyrut, Dârü'n-Nefâis, 1987).

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed 799/1397, *Tebşiratü'l-Hükkâm fî Usûli'l-Akziye ve Menâhici'l-Ahkâm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1883). Birlikte: Kinânî, Ebü'l-Kâsım b. Selmun, *el-İkdü'l-Munazzam*. (Bulak 1301 baskısından ofsettir.)

İbnü'l-Münâsıf, Ebu Abdullah b. Asbağ Muhammed b. İsa b. Muhammed el-Ezdi el-Kurtubi, 620/1223, *Tenbîhü'l-Hükkâm alâ Meahizi'l-Ahkâm*; nşr. Abdülhafız Mansur. (Tunus: Dârü't-Türki Li'n-Neşr, 1988).

İmâdî, Celaledin b. Muhammed el-Hanefi, *Ğurerü's-Şürût ve Dürrü's-Sümût*, (yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1040.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l-Aşâ fî Sinâ'ati'l-İnşa*; şerh ve tahkik Muhammed Hüseyin Şemseddin. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987).

Kâsımî, Zafir, *Nizâmu'l-Hükm fi's-Şeri'âti ve't-Târîhi'l-İslâmî*, (3.Ba-sım, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987).

Kaya, Süleyman, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, c.3, sayı:5, 379-416.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed 1382/1962; *et-Terâtibü'l-İdâriyye: Hazreti Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, trc. Ahmet Özel. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991).

Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed 733/1333, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*; tahkik Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1975).

Özaydın, Abdülkerim, "Menşûr", *DİA*, XXIX, 48-149.

Saylan, Şenol, "İslam Hukukunda Belge Tanzimi: İlm-i Şürût (Belgeleme İlmî)", *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*, (İstanbul, 21-22 Aralık 2012), s.373-384.

Semerkindî, Ebu Nasr Ahmed b. Muhammed Hanefi, *Kitâbu Rusûmil-Kudât*; thk. Muhammed Casim el-Hadisi. (Bağdad: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İ'lam, 1985).

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl 483/1090; *el-Mebsût*, "Kitabu's-şürût", c. XXX, (Kahire: Matbaatü's-Saade, t.y.).

Şeyh, Abdüllatif Ahmed, *et-Tevsîk ledâ Fukahâi'l-Mezhebi'l-Mâlikî bi-İfrîkiyye ve'l-Endelüs mine'l-Fethi'l-İslâmî ile'l-Karni'r-Râbi' Aşer el-Hicrî*, (Ebû Zabî: el-Mecmaü's-Sekafi, 2004/1425).

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (v.321/933), *Kitabü's-Şurûti'l-Kebîr ve's-Şurûti's-Sağîr ve's-Şurûti'l-Evsat*.

Tarablusî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Halil, *Muinü'l-Hükkâm fî mâ Yetereddedu Beyne'l-Hasmeyn mine'l-Ahkâm* (2. bs. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1973). Birlikte: İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velid Lisanüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Sekafi Halebî, *Lisanü'l-Hükkâm fî Ma'rifeti'l-Ahkâm*.

Venşerîsî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Abdülvahid, (914/1508) *el-Menhecü'l-Fâik ve'l-Menhelü'r-Râik ve'l- Ma'ne'l-Lâik bi-Âdâbi'l-Müves-sik ve Ahkâmi'l-Vesâik*; dirase ve tahkik Abdurrahman Hamud b. Abdur-

Şenol Saylan

rahman el-Atram. (Dubai, Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İh-yai't-Türas, 2005/1426).

Zerîkî, Cum'a Mahmûd. *et-Tevsîkü'l-Akârî fî's-Şerâti'l-İslâmiyye*, (Trablus, el-Münşetü'l-Amme, 1985/1394).

Siyerin Hadislerle İnşâsı Meselesi (Buhârî Ve Müslim Örneği)*

Üzeyir Durmuş**

Öz

Siyer ilmi Hz. Peygamber'in hayatını anlatan ve bu yönüyle onu örnek alması gereken müslümanlar için oldukça önemli bir ilimdir. Ancak birçok siyer kitabında çok zayıf ve mevzû rivayetlerin yer alması onları okuyanları yanlış bir peygamber algısına yönlendirebilmektedir. Bu nedenle siyerin sahîh rivâyetlerle inşâsı büyük önem taşımaktadır. Bunun için de hadis rivayetlerinden faydalanmak ve rivâyetleri hadis ilminin tenkit usulleriyle değerlendirmek gereklidir. Bu makalede, hadis ilminin en sahîh iki kitabı olan Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerindeki siyer rivâyetlerinin bir araya getirilmesiyle siyer ilminin en değerli eseri olan İbn Hişam'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye*'sindeki neredeyse bütün önemli başlıkları içeren hadis tabanlı bir siyer kitabı oluşturulabileceği gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, siyer, hadislerle siyer, sahîh siyer.

Abstract

The Issue of Constructing The Sira (The Prophetic Biography) Through Hadiths: Examples of al-Bukhari And Muslim

The *Sira*, a branch of the history of Islam, is a science dealing with the life of the Prophet Muhammad (pbuh). Therefore it has been great value to Muslims, who are supposed to take him as their role model in life. However, they are perhaps misled by means of very weak hadiths and even fabricated ones found in many books of the *sira* to an inaccurate understanding of the Prophet. For this concern, the construction of the *sira* out of the authentic hadiths is of the utmost significance. In order to bring about this construction, what should be done is to benefit from the hadiths and to assess the narrations through methods of criticism applied in the hadith science. This article endeavours to prove the possibility of creating a work of the *sira* that would cover nearly every major section in *al-Sirat al-Nabawiyya* (The Prophetic Life) by Ibn Hisham, which is likely the ultimate book in its genre, after gathering the authentic narrations about the *sira* in the two most trustworthy works of the hadith compilations, namely al-Jami' al-Sahih of al-Bukhari and of Muslim.

* Bu makale yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, uzeyirdurmus@hotmail.com

Üzeyir Durmuş

Key Words: *Hadith, the Sira, the Sira Through Hadiths, the Authentic Sira.*

Atıf: Üzeyir Durmuş, "Siyerin Hadislerle İnşâsı Meselesi (Buhârî Ve Müslim Örneği)", *KTÜİFD*, c. 3, sy. 1, Bahar 2016, ss. 91 - 112.

Giriş

Siyer ilmi, Hz. Peygamber'in hayatını çeşitli boyutlarıyla ortaya koyan, onun gerek nübüvvet öncesi gerekse nübüvvet sonrası yaşamını sonraki nesillere aktaran bir ilimdir. Geniş kapsamlı siyer kitaplarında Hz. Peygamber'in ferdî, ailevî, ictimâî, siyâsî, iktisâdî ve askerî yaşamının yanı sıra ortaya koymuş olduğu hüküm ve prensipler, ibadet hayatı, insana ve çevreye bakışı, sağlıkla ilgili tavsiyeleri yer almaktadır. Bu nedenle siyer kitapları, Hz. Peygamber'i tanımak isteyenlerin öncelikle başvurduğu eserler arasında yer almaktadır. Bundan dolayıdır ki siyer ilmi, her zaman İslam peygamberinin dolayısıyla İslâm dininin doğru tanınip anlaşılması bakımından merkezî konumda bulunan ilimlerden biri olmuştur. Siyer ilminin bu üstün konumu, yukarıda ifade edilen olguların yanı sıra bizzat Yüce Allâh'ın Hz. Peygamber'i üsve-i hasene olarak insanlığa takdim ettiği¹ ve Allâh'ın sevgisini kazanmanın yegâne yolunun Hz. Peygamber'e ittibadan geçtiğini bildirdiği² âyetlere de dayanmaktadır.

Bu ilim dalında ortaya konulacak olan eserlerin yalnızca doğru bilgiler içermesi bahsi geçen nedenlerden ötürü büyük önem taşımaktadır. Konu Hz. Peygamber'e dair bilgiler ve bu bilgilerin doğruluğu olunca hadis ilminin sunduğu sıhhat kriterleri ve bu kriterlere uygun hadis rivâyetleri öncelikli olmaktadır. Zira;

1. Hadîs kaynaklarında, Hz. Peygamberle ilgili oldukça detaylı anlatımlar yer almakta³ ve zaman zaman siyer kitaplarında olmayan önemli ek bilgilere rastlanabilmektedir.⁴
2. Hadisler genellikle sıhhat açısından tarih rivâyetlerine göre daha titiz değerlendirmelere tâbî tutulmuştur. Zira tarihçi eline geçen her malzemeyi değerlendirmek ister ve anlatımlarında kurguya yer verir; hadisçi ise önceliği sıhhate verir ve kurguya yer vermeden bilgiyi olduğu gibi aktarmayı amaçlar.⁵

1 el-Ahzâb, 33/21.

2 Âl-i İmrân, 3/31.

3 İsrâ ve mi'râc buna örnek verilebilir.

4 Müslim'in *Sahîh*'inde geçen bir rivâyette (Cihâd, 24) Hz. Peygamber'e Ümmü Eymen'in dadılık yaptığından bahsedilirken İbn Hişâm böyle bir bilgi nakletmez.

5 Bkz. Ayhan Tekineş, "Hadis ve Tarih: Metodolojik Bir Karşılaştırma", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. 2, sy. 2, İstanbul 2004, s. 37-38.

Yukarıda belirtilen hadisçi ve tarihçi arasındaki metot ve amaç farkı nedeniyle siyer kitaplarında tenkit süzgecinden geçirilmemiş çok sayıda rivâyet bulunabilmektedir. Mesela; siyer kitaplarında Hz. İsa'nın her sene veryüzüne bir süreliğine inmesi⁶ gibi hakikate muhâlif rivâyetlere yer verilebilmektedir. Bununla birlikte Bahîrâ kıssası gibi hem hadîs⁷ hem de siyer⁸ kitaplarında yer alan tartışmalı rivâyetler de vardır. Bu tür rivâyetler, yanlış anlamalara ve yanlış değerlendirmelere neden olabilmekte, bazen de Bahîrâ kıssasında olduğu gibi müsteşriklerin Hz. Peygamberle ilgili iddialarına mesned teşkil edebilmektedir.⁹

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere; siyer alanında sahîh hadis kaynaklarından yararlanmak ve hadis sıhhat kriterlerini siyer rivâyetleri için de tatbîk etmek hem problemlili siyer rivâyetlerini tespit etmek hem de daha sahîh ve daha detaylı bir siyer oluşturabilmek için büyük önem taşımaktadır. Haddizatında kronoloji noktasında tarih kitaplarından destek alınarak sadece hadis kitaplarından hareketle oldukça kapsamlı bir siyer inşâsı da mümkündür. Zira Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe (ö. 1403/1983)'nin de belirttiği üzere, siyer ilmi aslen hadis ilminin bir parçasıdır ve sonraları hadis ilminden ayrılmıştır¹⁰ ve aralarında konu birliği bulunmaktadır. Şu halde siyer ilmi esasen hadis ilminin bir parçası olduğuna göre, siyerin hadislerle inşâsının mümkün olduğu iddiası, aslında bir iddia olmaktan ziyade zaman içerisinde belki de yeterince dikkate alınmamış bir gerçeği tekrar gündeme taşıma ve siyer ilmîni hadis ilminin geniş imkânlarıyla daha kapsamlı ve daha güvenilir bir konuma getirme arzusunun bir ifadesidir. İlk dönem tarihçileri, hadis ilminin rivâyetleri tetkik ve tenkit metotlarından yararlanmışlardır. İlk İslam tarihi çalışmaları siyer ve megâzî rivâyetlerinin bir araya getirilmesiyle başlamış; rivâyetlerin isnadlarının denetlenmesi ve râvilerin cerh ve ta'dili ile ilmî bir hüviyet kazanmıştır. Zaten siyer kaynakları incelendiğinde ilk İslam tarih-

6 Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tah. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrâhîm, (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2006), I, 136-139.

7 Tirmizî, "Menâkıb", 3.

8 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 162-163.

9 Mesela, William of Tripoli, Bahira'nın Hz. Muhammed'e Tanrı'ya inanmayı, İsa'yı ve Meryem'i sevmeyi öğreten kutsal bir rahip olduğunu savunmuştur. Şenol Korkut, "Batı Dünyasında İslâm ve Hz. Muhammed (s.a.s.) İmajı (Genel Bir Okuma)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 34 (2008/1), s. 17.

10 Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *es-Sîretü'n-nebeviyye fi dav'i'l-Kur'ân'i ve's-sünne*, 8. Basım, (Dımaşk: Dârü'l-kalem, h. 1427), I, 27-28.

çilerinin aynı zamanda muhaddis olduğu görülmektedir.¹¹ Onlardan sonra gelen bir kısım muhaddisler de, selefleri gibi hem hadisçi hem tarihçi olmayı tercih etmişlerdir.¹² Bu muhaddisler içinde en meşhûru şüphesiz ki Buhârî'dir. Buhârî'nin bu konudaki başarısından dolayıdır ki Muhammed Hamidullah (v. 1423/2002), "*hadis, nebevî asrın tarihinden başka bir şey değildir*" dedikten hemen sonra bu sözüne delil olarak Buhârî'nin *Sahîh*'inin tam adını göstermekte ve bu isim üzerine yaptığı tahlillerle görüşünü savunmaktadır.¹³ Müslim'in *Sahîh*'indeki dağınık siyer rivâyetleri bir araya getirilip kronolojik olarak sıralandığında Buhârî'nin *Sahîh*'i için söylenen bu sözün onun için de söylenebileceği görülmektedir.

Bu makalede, bu gerçeklerden hareketle sadece Buhârî ve Müslim çerçevesinde yapılacak bir siyer çalışmasının bile neredeyse İbn Hişâm'ın *Sîre*'sinin tüm konularını –detaylarda farklılıklar olsa da– içerebildiği ve dolayısıyla siyerin hadislerle inşasının imkânı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

I. Buhârî'nin *Sahîh*'inde Siyer

Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* adlı eseri incelendiğinde peşpeşe gelen *Menâkıb*, *Fedâilü'l-ashâb*, *Menâkıbü'l-ensâr* ve *Megâzî* bölümlerinde klasik siyer konularının ele alındığı; özellikle de *Menâkıbü'l-ensâr*'ın 20. babından itibaren tamamen siyer rivâyetlerinin nakledildiği görülür. Buhârî, bu bölümlerde zaman zaman tarihlendirmeler de yapmaktadır.

Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin *Menâkıb* bölümü Muhammed Fuâd Abdülbaki neşrinde 3489. hadisle başlamakta ve *Megâzî* bölümü

11 Ayhan Tekineş bunlara örnek olarak; Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Mûsâ b. Ukbe el-Esedî (ö. 141/758) ve İbn İshâk (ö. 151/768)'ı zikretmektedir. Bkz. Tekineş, *Hadis ve Tarih*, s. 9.

12 Ayhan Tekineş, bunlara Taberî (ö. 310/923), Zehebî (ö. 748/1348), Aynî (ö. 855/1451) ve Sehâvî (ö. 902/1497) gibi isimleri örnek vermektedir. Bkz. Tekineş, *Hadis ve Tarih*, s. 9.

13 *Sahîh*'in tam adı –meşhûr kullanıma göre– *el-Câmiu's-sahîhu'l-müsnedü'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh sallâllâhu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmihî*'dir (Allâh Rasûlü'nün işleri, sünnetleri ve önemli olaylarına dair kapsayıcı, müsned, sahîh ve muhtasar kitap). Hamîdullâh, bu eserde Rasûlullâh (s.a.v.)'in söz, fiil ve takrirleri yanında o dönemde yaşanan önemli olaylara da değinildiğini, bunun sadece Müslüman ve Arapların hayatına dair olaylarla sınırlı olmayıp çevre ülkeler Habeşistan, Bizans ve İran'la ilgili bazı bilgileri de kapsadığını belirtmektedir. Bkz. Muhammed Hamîdullâh, *Sîretü İbn İshâk*, Konya: 1981, Mukaddime", s. 5. Ayrıca bkz. Tekineş, *Hadis ve Tarih*, s. 9.

4473. hadisle sona ermektedir. Bu 4 bölümde yaklaşık 1000 hadis yer almaktadır. Bununla birlikte eserin başka bölümlerinde geçen siyerle ilgili rivâyetler ve mükerrerler dâhil edildiğinde bu sayı daha da artmaktadır. *el-Câmiu's-sahîh*'de mükerrerler hariç 2761 hadis bulunması¹⁴ eserin yaklaşık beşte ikisinin klasik siyere malzeme teşkil ettiğini göstermektedir.

Buhârî, diğer *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden farklı olarak siyer rivâyetlerini aktarırken tarihçi titizliği de göstererek rivâyetleri kronolojiye uygun olarak sıralamakta; Menâkıbü'l-ensâr 20-53. bablar ile Megâzî 1-89. bablar arasında Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evliliğinden vefatına kadar gerçekleşen olayları sırasıyla kaydetmektedir. Bununla birlikte Buhârî'nin bir kısım sıralamalarıyla bazı ilk dönem siyer müelliflerinin sıralamaları arasında farklar bulunduğu için kronoloji açısından tam bir ittifak olduğu da söylenemez.¹⁵ Ancak bu tür ihtilafların siyer kaynakları arasında da görülüyor olması¹⁶, bu durumun doğal olduğunu göstermektedir. Zaten görülen sıralama ihtilafları Bedir, Uhud gibi büyük vak'alarla ilgili olmayıp genelde seriyeler ve detay sayılabilecek hâdiselerle ilgilidir.

Aşağıda Buhârî'nin, eserinin 63. ve 64. bölümlerini oluşturan Menâkıbü'l-ensâr ve Megâzî özelinde kronolojiye riâyet edişi örneklendirilmiştir:

63. *Kitâb: Ensâr'ın Menkibeleri*

...

20. *Bâb: Peygamber'in (s.a.v.) Hatîce'yle evlenmesi...*

25. *Bâb: Ka'be'nin yapımı (ta'miri)...*

28. *Bâb: Peygamber'in (s.a.v.) gönderilişi.*

29. *Bâb: Peygamber (s.a.v.) ve ashâbının müşriklerden çektikleri.*

14 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 9. Basım, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), s. 81.

15 Buhârî, Benî Nadîr gazvesiyle ilgili rivâyetleri hemen Bedir gazvesinin peşinde zikretmiştir (Megâzî, 11). Oysa İbn Hişâm bu gazveyi Uhud'dan sonra ele alır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, II, 131.

16 Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evliliği Vâkıdî'ye göre hicretin 1., Medâinî'ye göre ise 2. yılında gerçekleşmiştir. Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 5. Basım, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), s. 518.

30. *Bâb: Ebû Bekir es-Siddîk'ın (r.a.) Müslüman oluşu...*

64. *Kitâb: Savaşlar*

1. *Bâb: Uşeyre veya Useyre gazvesi*

...

3. *Bâb: Bedir gazvesi kıssası*

...

17. *Bâb: Uhud gazvesi*

...

29. *Bâb: Hendek gazvesi*

...

35. *Bâb: Hudeybiye gazvesi*

...

37. *Bâb: Zâtü'l-kared gazvesi*

38. *Bâb: Hayber gazvesi*

...

43. *Bâb: Kazâ umresi*

...

44. *Mûte gazvesi*

46. *Fetih gazvesi*

...

Buhârî, bab başlıklarını tarih sırasına uygun bir şekilde sıralamaya çalıştığı gibi zaman zaman İbn İshâk (ö. 151/768) ve Mûsâ b. Ukbe'den (ö. 141/758) olayların tarihleri ile ilgili rivâyetler de aktarmaktadır. Bu ayrıntı, onun hadis kitabı yazarken siyer ilminin yöntemlerinden ve verilerinden faydalandığını göstermektedir ki, bu durum *Kütüb-i Sitte* müellifleri içerisinde sadece onda görülmektedir.

Aşağıda Buhârî'nin tarihçilerden nakilde bulunmasına dair *el-Câmiu's-sahîh*'inin Megâzî bölümünden iki örnek verilmiştir:

1. *Bâb: Uşeyre veya Useyre gazvesi. İbn İshâk şöyle dedi: "Peygamber'in (s.a.v.) savaştığı ilk gazve Ebvâ'dır. Sonra Buvât, sonra da Uşeyre gelir."*

29. *Bâb: Hendek gazvesi. O Ahzâb (savaşı)dır. Mûsâ b. Ukbe şöyle dedi: "4. yılın Şevvâl ayında olmuştur."*

Buhârî gibi hadis ilminin en büyük ve en kadim otoritelerinden birinin siyer rivâyetlerini aktarırken bu şekilde kronolojik sıraya uyması ve tarihçilerden rivâyetlerde bulunması oldukça önemlidir. Ancak ondan sonra gelen başta sâir *Kütüb-i Sitte* müellifleri olmak üzere diğer birçok muhaddisin bu konuda onu takip etmediği görülmektedir. Oysa Buhârî, hadis ve siyer yöntemlerini kısmen de olsa cem ederek oldukça güzel ve orijinal bir yöntem takip etmiştir. Buhârî ve diğerleri arasında görülen bu farklılıkta hadis ve siyer âlimlerinin hedefleri ve metotları arasındaki farka dair yaygın kabulleniş rol oynamış olabilir. Bu durumun sebebi her ne olursa olsun, hadisçilerin kronolojiye dikkat etmesinin hadis ilmine aykırı bir yönü olmadığı ve bu dikkatin hadisçilerin gaye edindikleri Hz. Peygamber'in daha iyi tanınması amacına hizmet edeceğinde şüphe bulunmadığı için bu metodik ısrarı anlamakta güçlük çekmekteyiz.

Buhârî'nin yukarıda değinilen kronolojik hassasiyeti ve siyerin hemen hemen her konusuyla ilgili rivâyetler aktarması onun ilmî üstünlükleri arasında sayılabilecek önemli nitelikler olup kanaatimizce günümüz hadis ve siyer araştırmacılarına örnek teşkil etmelidir. Araştırmacılar bu örnekten hareketle ve gelişen sistematik ilminden yararlanmak suretiyle kronolojik anlamda daha iyi çalışmalar ortaya koymalıdır.

Buhârî'nin, *Sahîh*'inde siyer alanında düzenli ve doyurucu bilgiler vermesi sayıları az da olsa bazı müelliflere ilham kaynağı olabilmıştır. Nitekim Muhammed Esed (ö. 1412/1992), *Sahîh-i Buhârî -İslâm'ın İlk Yılları*¹⁷ adıyla Türkçeye tercüme edilen siyer kitabını Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ini kaynak olarak kaleme almıştır.

II. Müslim'in Sahîh'inde Siyer

Müslim de *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserinde Buhârî gibi sistematik olmasa da *el-Cihâd ve's-siyer*, *Fedâil*, *Fedâilü's-sahâbe* gibi bölümlerde siyer

17 Muhammed Esed, *Sahîh-i Buhârî -İslâm'ın İlk Yılları-*, trc. Mustafa Armağan, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.)

konularını ele almaktadır. Siyer rivâyetlerini yoğun olarak *el-Cihâd ve's-Siyer* bölümünde nakleden Müslim, kronolojik sıraya riâyet etmemekte; Tâif Gazvesinden sonra Bedir Gazvesi, Bedir'den sonra Mekke'nin Fethi ile ilgili rivâyetleri sıralamaktadır. Her ne kadar *el-Câmiu's-sahîh*'deki bâb başlıkları Müslim tarafından konulmamış olsa da¹⁸ bu başlıklar hadislerin içeriğine uygun olarak belirlendikleri için onun kronolojik sıraya uyup uymadığı noktasında bir fikir vermektedir. Aşağıda Müslim'in eserinin siyer kronolojisi açısından durumuna dair bâb örnekleri yer almaktadır:

32. *Kitâb: Cihâd ve Siyer*

...

28. *Bâb: Huneyn gazvesi.*

29. *Bâb: Tâif gazvesi.*

30. *Bâb: Bedir gazvesi.*

31. *Bâb: Mekke'nin Fethi*

...

36. *Bâb: Ahzâb gazvesi.*

37. *Bâb: Uhud gazvesi*

...

41. *Bâb: Ebû Cehil'in öldürülmesi.*

42. *Bâb: Yahûdilerin tâğutu Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi.*

43. *Bâb: Hayber gazvesi.*

Bununla birlikte dağınık haldeki bu rivâyetlerin sistematik bir şekilde sıralanması durumunda ortaya çıkacak çalışma sadece Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'i kapsamında olsa bile neredeyse tüm siyer konularını içermektedir.

Yaptığımız araştırmaya göre Müslim'in Muhammed Fuâd Abdül-baki neşrinde mükerrerler hâric 3033 hadis içeren eserinde siyerle ilgili 1000'e yakın hadis yer almaktadır.

18 Bu konu başlıkları, Nevevî tarafından daha önce konulmuş başlıklar tehzib edilerek oluşturulmuştur. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 88.

III. Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ile İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'sinin İçerik Bakımından Mukâyesesi

Tespitlerimize göre Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerindeki ortak ve farklı rivâyetler dikkate alındığında bu iki eser siyere dair tekrarsız 1500 civarında hadis rivâyeti içermektedir. Yine tespitlerimize göre İbn Hişâm'ın eserinde geçen konular 95 altbaşlıkta sınıflandırılabilir. Bu başlıklar, *Sîre* ve *Sahîhayn* arasında ortak/benzer rivâyet içerip içermeme yönünden incelendiğinde 95 siyer altbaşlığından 75 tanesinin *Sîre* ve *Sahîhayn* arasında ortak olduğu görülmektedir. Ortak olmayan konular ise şunlardır: *Habeşlilerin Yemen'e Gelmesi*, *Habeşlilerin Yemen'den Kovulması*, *Abdülmuttalib'in Rüyası*, *Hz. Peygamber'in Annesi Âmine'nin Vefâtı*, *Dedesi Abdülmuttalib'in Hz. Peygamber'i Himayesi*, *Amcası Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'i Himayesi*, *Bahîrâ Rivâyeti*, *Ficâr Savaşları*, *İlk Hutbe*, *Medîne Anayasası*, *Sa'd b. Ebî Vakkâs Seriyyesi*, *Bedrü'l-Ülâ Gazvesi*, *Abdullâh b. Cahş Seriyyesi*, *Benî Süleym Gazvesi*, *Sevîk Gazvesi*, *Buhrân Gazvesi*, *Zeyd b. Hârise Seriyyesi*, *Bedrü'l-Âhira Gazvesi*, *Dûmetü'l-Cendel Gazvesi*, *Benî Lih-yân Gazvesi*.

Görüldüğü üzere bu konuların 3 tanesi Hz. Peygamber'in doğumundan önceki döneme, 5 tanesi Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi dönemine ait bazı detaylarla, 10 tanesi ise önemli sonuçları olmayan bir kısım gazve ve seriyyelerle ilgilidir. 1 tanesi ise müstakil bir başlık altında ele alınmaması gerekmeyen bir konudur. Bunlar içinde gerçekten önemli sayılabilecek tek konu Medîne Anayasası'dır. Dolayısıyla bu çalışmanın –Sîre esas alındığında– siyerin önemli konularının neredeyse tamamını içerdiği söylenebilir.

Aşağıda, bahsi geçen 95 konuya yer verme açısından üç eseri karşılaştıran bir mukâyeseye yer almaktadır.

KONU	İBN HİŞÂM	BUHÂRÎ	MÜSLİM
1. Hz. Peygamber'in Soy	+	+	+
2. Yemen'de Yahudi İktidarı	+	+	+
3. Habeşlilerin Yemen'e Gelmesi	+	-	-
4. Habeşlilerin Yemen'den Kovulması	+	-	-
5. Mekke'de Putperestliğin Başlangıcı	+	+	+
6. Zemzem Kuyusu	+	+	-

Siyerin Hadislerle İnşası Meselesi (Buhârî ve Müslim Örneği)

7. Ka'be Hizmetleri ve Hilfû'l-fudûl	+	+	-
8. Abdülmüttalib'in Rüyası	+	-	-
9. Hz. Peygamber'in Dünyayı Teşrîfi	+	+	+
10. Hz. Peygamber'in Süt Annesi	+	+	+
11. Hz. Peygamber'in Annesi Âmine'nin Vefâtı	+	-	-
12. Dedesi Abdülmüttalib'in Hz. Peygamber'i Himâyesi	+	-	-
13. Amcası Ebû Tâlib'in Hz. Peygamber'i Himâyesi	+	-	-
14. Bahîra Rivâyeti	+	-	-
15. Ficâr Savaşları	+	-	-
16. Hz. Peygamber'in Hz. Hatîce İle Evliliği ve Çocukları	+	+	+
17. Ka'be'nin Tamiri	+	+	+
18. Cinlerin Gök Haberlerini Alamaz Oluşu	+	+	+
19. Peygamberliğin Başlangıcı	+	+	+
20. İlk Müslüman Hz. Hatice	+	+	+
21. Fetretü'l-vahy	+	+	+
22. Namaz Emri	+	+	+
23. Müslümanların Sayısının Artması	+	+	+
24. Açık Davet ve Karşılaşılan Baskılar	+	+	+
25. Habeşistan'a Hicret	+	+	+
26. Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu	+	+	-
27. Boykot	+	+	+
28. Davet Çalışmaları	+	+	+
29. İsrâ ve Mi'râc	+	+	+
30. Ebû Tâlib ve Hz. Hatîce'nin Vefâtı	+	+	+
31. Tâif Yolculuğu	+	+	+
32. Cin Vakası	+	+	+
33. Buâs Savaşı	+	+	-
34. Akabe Görüşmeleri	+	+	+

35. Medîne'ye Hicret	+	+	+
36. Medîne'de Konaklama	+	-	+
37. Mescidin İnşâsı	+	+	+
38. İlk Hutbe	+	-	-
39. Medîne Anayasası	+	-	-
40. Kardeşlik Anlaşması	+	+	+
41. Ezânın Teşrii	+	+	+
42. Yahudiler, Hıristiyanlar ve Münafıklar	+	+	+
43. Hicret ve Hummâ	+	+	+
44. İlk Gazve: Ebvâ//Veddân	+	+	-
45. İlk Seriyeye: Ubeyde b. Hâris	+	+	+
46. Hz. Hamza'nın Sifü'l-bahr Seriyyesi	+	+	+
47. Buvât Gazvesi	+	+	-
48. Uşeyre Gazvesi	+	+	-
49. Sa'd b. Ebî Vakkâs Seriyyesi	+	-	-
50. Bedrü'l-Ûlâ/Sefvân Gazvesi	+	-	-
51. Abdullâh b. Caş Seriyyesi	+	-	-
52. Kiblenin Değiştirilmesi	+	+	+
53. Büyük Bedir Gazvesi	+	+	+
54. Benî Süleym Gazvesi	+	-	-
55. Sevîk Gazvesi	+	-	-
56. Zû Emer Gazvesi	+	+	-
57. Buhrân Gazvesi	+	-	-
58. Benî Kaynuka' Yahudilerinin Sürgün Edilmesi	+	+	+
59. Zeyd b. Hârise Seriyyesi	+	-	-
60. Ka'b b. Eşref'in Katli	+	+	+
61. Uhud Gazvesi	+	+	+
62. Hamrâu'l-esed Gazvesi	+	+	+
63. Yevmü'r-racî' Olayı	+	+	-
64. Bî'r-i Maûne Olayı	+	+	+

Siyerin Hadislerle İnşası Meselesi (Buhârî ve Müslim Örneği)

65. Benî Nadîr Yahudilerinin Sürgün Edilmesi	+	+	+
66. Zâtü'r-rikâ Gazvesi	+	+	+
67. Bedrü'l-âhira Gazvesi	+	-	-
68. Dûmetü'l-cendel Gazvesi	+	-	-
69. Hendek Gazvesi	+	+	+
70. Benî Kurayza Yahudilerinin Sürgün Edilmesi	+	+	+
71. Sellâm b. Ebi'l-Hukayk'ın Öldürülmesi	+	+	-
72. Amr b. Âs ve Hâlid b. Velîd'in Müslüman Olması	+	-	+
73. Benî Lihyân Gazvesi	+	-	-
74. Zî Karad Gazvesi	+	+	+
75. Benî Mustalik Gazvesi	+	+	+
76. Hudeybiye Anlaşması ve Rıdvân Bey'atı	+	+	+
77. Hayber Gazvesi, Fedek ve Vâdi'l-Kurâ	+	+	+
78. Kazâ Umresi	+	+	+
79. Mûte Gazvesi	+	+	+
80. Mekke'nin Fethi	+	+	+
81. Hâlid b. Velîd Seriyyesi	+	+	-
82. Huneyn Gazvesi	+	+	+
83. Evtâs Seriyyesi	+	+	+
84. Tâif Gazvesi	+	+	+
85. Cî'râne'ye Gidiş	+	+	+
86. Tebûk Gazvesi	+	+	+
87. Sakîf Hey'eti	+	-	+
88. Hz. Ebû Bekir'in Hac Emirliği	+	+	+
89. Heyetlerin Gelişi	+	+	+
90. İki Mütenebbi	+	+	+
91. Vedâ Haccı	+	+	+

92. Üsâme Ordusu	+	+	+
93. Hükümdarlara Mektuplar	+	+	+
94. Gazve ve Seriyeler	+	+	+
95. Hz. Peygamber'in Hastalanması ve Vefâtı	+	+	+

Değerlendirme

Yaptığımız araştırmalar neticesinde sadece Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserleri özelinde yapılacak bir çalışmayla bile siyerin neredeyse bütün ana başlıklarıyla –bazı ikincil derecede önemli konularda oldukça az rivâyet içerseler de– hadislerle yeniden inşâ edilebileceğini gördük. *Sahîhayn*'ı tarayıp bulduğumuz siyer rivâyetlerini kronolojik olarak sıraladığımızda ortaya çıkan metnin Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi ve nübüvvet sonrası yaşamına dair genel olarak çok detaylı bilgiler içerdiğini tespit ettik. Buhârî ve Müslim hadisleriyle inşâ edilen siyer metni, 17 sayfalık bir fihrist ve yaklaşık 400 başlık içermektedir.

Ulaşılan bu sonuç, klasik siyer yaklaşımıyla kaleme alınan İbn Hişâm'ın eserinin kapsamı çerçevesinde yapılan bir araştırmaya aittir. Yoksa Hz. Peygamber'in savaşlarının ötesinde ibadet ve hukuk uygulamalarını, bireysel ve sosyal hayatını içeren daha kapsamlı bir siyer çalışması yapılması durumunda hakkında bilgi sahibi olduğumuz hiçbir klasik siyer kitabının Buhârî ve Müslim'in hadis kitaplarıyla mukâyese edilmesi mümkün değildir. Sadece Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'in içeriği bile bunu kanıtlamaya yetecektir. Zira bu eserin içeriğine bakıldığında şu alanların hepsine dair bilgiler ihtivâ ettiği görülmektedir:

1. *Kâinatın yaratılışı*. Kâinatın yaratılışına, melekler ve cinler gibi varlıklara ait bilgiler içermektedir.¹⁹

2. *İnsanlık tarihi*. Bu bağlamda ilk insan olan Hz. Âdem'den itibâren gelmiş geçmiş bir çok peygamberin hayatına dair kesitlerle Hz. Peygamber'in ve ashabının yaşantısına dair ayrıntılı anlatımlar ihtivâ etmektedir.²⁰

3. *Eğitim sistemi*. Bilgi sahibi olmanın önemini ortaya koyan, bilgiyi suistimal etmemeyi öğütleyen hadisler yanında eğitim-öğretime dair uy-

19 Özellikle Buhârî'nin "Bed'ü'l-halk" bölümünde.

20 Özellikle Buhârî'nin "Enbiyâ", "Menâkıb", "Fedâilü's-sahâbe", "Menâkıbü'l-Ensâr" ve "Megâzî" bölümlerinde.

gulama örnekleri ile tefsir ve hadis ilmine dair rivâyetler içermektedir.²¹

4. *İnanç hayatı*. İmanın altı esasına dair bilgiler, özellikle ahiretle ilgili çok kapsamlı açıklamalar, kalbi yumuşatacak ve imanda yakîne vesile olacak rivâyetler içermektedir.²²

5. *İbadet hayatı*. Temizlik, namaz, oruç, zekât, hac, kurban, dua, zikir, tilavet vb. ibadet konularını çok sayıda alt başlıklarla oldukça geniş bir şekilde ihtivâ etmektedir.²³

6. *Hukuk düzeni*. Hukukun özel ve kamu bölümlerinin her bir alt dalına ait oldukça detaylı hükümler ve uygulama örnekleri; bu kapsamda aile hukuku, ticaret hukuku, devlet yönetimi, ceza hukuku, uluslararası hukuk gibi sahalarda çok detaylı bilgiler içermektedir.²⁴

7. *Ahlak sistemi*. İyi ve kötü ahlaka dair çok sayıda örnekle müslümanın nasıl bir ahlaka sahip olması gerektiği konusunda çok sayıda hadis ihtivâ etmektedir.²⁵

8. *Görgü kuralları*. Selamlaşma, konuşma, yeme içme, giyinme, ziyarette bulunma vb. konularla ilgili görgü kurallarını detaylı olarak içermektedir.²⁶

9. *Kültürel hayat*. Hz. Peygamber'in giyim kuşam, san'at, spor, eğlence vb. alanlardaki birçok uygulama ve talimatlarını ihtivâ etmektedir.²⁷

10. *Tıp uygulamaları*. Hz. Peygamber'in uyguladığı bitkisel ağırlıklı geleneksel tıp verilerini ve koruyucu hekimlik gibi konuları içermektedir.²⁸

21 Özellikle Buhârî'nin "İlim", "Tefsîr" ve "Ahbâru'l-âhâd" bölümlerinde.

22 Özellikle Buhârî'nin "İmân", "Tevhîd", "Kader" ve "Rikâk" bölümlerinde.

23 Özellikle Buhârî'nin "Vudû", "Gusl", "Hayz", "Teyemmüm", "Salat", "Zekât", "Hac", "Savm", "İtikâf", "Edâhî" ve "Deavât" bölümlerinde.

24 Özellikle Buhârî'nin "Buyû", "Selem", "Şuf'a", "İcâre", "Havâlât", "Kefâlet", "Vekâlet", "Muzâraa", "Musâkât", "İstikrâz", "Husûmât", "Lukata", "Mezâlim", "Şerike", "Rehn", "Itk", "Mukâteb", "Hibe", "Şehâdât", "Sulh", "Şurût", "Vesâyâ", "Cihâd", "Fardu'l-humus", "Cizye", "Nikâh", "Talâk", "Nafakât", "Ferâiz", Hudûd", "Diyât", "Mürted", "İkrâh", "Hiyel" ve "Ahkâm" bölümlerinde.

25 Özellikle Buhârî'nin "Edeb" bölümünde.

26 Özellikle Buhârî'nin "İsti'zân", "Et'ime" ve "Libâs" bölümlerinde.

27 Özellikle Buhârî'nin "Libâs" ve "Sayd" bölümlerinde.

28 Özellikle Buhârî'nin "Merdâ" ve "Tıb" bölümlerinde.

İbn Hişâm'ınki gibi klasik siyer kitapları genel anlamda bu on maddeden sadece ikincisine yalnız Hz. Peygamber'in hayatı kapsamında yer vermişlerdir. Şu halde, siyer âlimleri hadis kitaplarında yer alan çok sayıda konudan biriyle özel olarak ilgilenmişlerdir demek mümkündür. Bu ilgi, alanı oldukça geniş olan hadis ilminin bir konusunu alıp onu detaylandırarak müstakil bir ilim oluşturmak anlamında oldukça yerindedir. Ancak oluşturulan müstakil siyer ilminin, neredeyse Hz. Peygamber'in savaşlarına indirgenmesi onu tanıtmaya anlamında elbette yetersizdir. Dolayısıyla bu müstakilleşme esnasında ana kaynakla bağı devam ettirmek ve ondaki çeşitliliği siyer kitaplarına belli oranda yansıtma daha yerinde olacaktır. Nitekim bu bakış açısıyla kaleme alınmış eserler de vardır. İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Fusûl fî sîreti'r-Rasûl* adlı eseri tam da bu anlayışın ürünü gibidir.²⁹ İbn Kesîr bu eserinde Hz. Peygamber'in kısaca hayatı ve gazvelerinden sonra şemâilî, hasâisi, ailesi ve ibadet hayatı gibi konular hakkında da bilgi vermektedir. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*³⁰ ve *Zâdü'l-meâd*³¹ ise bu alanda zirve ve oldukça detaylı iki eserdir. Bu iki eserde Hz. Peygamber'in hayatının yanı sıra onun ibadet hayatı, tıpla ilgili öğütleri ve daha birçok konu İbn Kesîr'in eserine göre daha detaylıca yer almaktadır.

Yukarıdaki eserlerde olduğu gibi geniş kapsamlı bir yaklaşımla kaleme alınmayan siyer kitaplarının muhtevası hiç şüphesiz eksik olacaktır. Bundan dolayıdır ki bazı araştırmacılar, siyer kitaplarının sadece Hz. Peygamber'in terceme-i hâli ve gazvelerini kapsamının yetersiz olduğunu ve onunla ilgili her şeyin, bu bağlamda Hz. Peygamber'in vahye mazhariyetiyle başlayan dini hayatının bütün ayrıntılarının, tevhid inancı etrafındaki olayların, iman, ibadet ve tefekkür hayatının, günlük hayatının, zevce ve çocuklarıyla birlikte aile hayatının, ashâbıyla birlikte sosyal hayatının; siyasi ve askeri hayatının ve faaliyetlerinin, hukuki hayatının ve faaliyetlerinin, iktisadi hayatının ve faaliyetlerinin, ilmi ve kültürel hayatının ve eğitim öğretim faaliyetlerinin ve bütün bu alanlarda yapılan ve söylenen şeylerin tümünün siyer ve meğâzînin sınırları içerisinde girmesi gerektiği-

29 İsmâil b. Kesîr (İbn Kesîr), *el-Fusûl fî sîreti'r-rasûl*, tah. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî ve Muhyiddîn Metû, (Medîne: Mektebetü't-dârü't-türâs, 1985). Tek ciltlik özet bir çalışmadır.

30 Muhammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye (İbn Kayyım), *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, tah. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007).

31 Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*, (Kâhire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, tsz.).

ni savunmaktadır.³²

Siyerin hadislerle bu şekilde yeniden inşasının hadis ve siyer ilimlerine şu katkıları sunacağını düşünüyoruz:

1. Câmi', sünen, musannef gibi hadis tasnif türlerine siyer türünün de dâhil edilmesinin faydalı olacağını somut olarak gösterebilir. Her ne kadar siyer zamanla müstakil bir ilim dalı haline gelmiş olsa da bu durum hadis tasnif türleri arasında siyerin yer alamayacağı anlamına gelmez. Nitekim fıkıh ilminin varlığı sünen, musannef ve ahkâm hadisleri türünde tasnifler yapılmasına engel görülmemiştir.

2. Bu tür çalışmalar hadis ve siyer ilimleri arasındaki bağı gücünü ve önemini göstererek özellikle siyer âlimlerini hadis kaynaklarından daha yoğun bir şekilde faydalanmaya teşvik edebilir. Bu gerçekleştiğinde hadis kaynaklarında yer alıp siyer kaynaklarında bulunmayan nice önemli bilgi siyer ilmine kazandırılmış olacaktır. Bu da Hz. Peygamber'in daha detaylı tanınmasına vesile olabilir.³³

3. Siyere dair bu tür çalışmalar, Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgilerin sorgulanmasına ve böylece siyer ilminde kullanılan rivâyetlerin hadis ilmi kriterlerine göre değerlendirilmesi noktasında bir yaklaşıma vesile olabilir. Böylece siyer kitaplarına girmiş bulunan bir kısım mevzû rivâyetler hadis kitaplarında olduğu gibi ayıklanabilecektir.³⁴

4. Bütün bunların ötesinde Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiü's-sahîh*'leri kapsamında yapılacak bu tür bir çalışma, mevcut haliyle bugüne kadar yazılmış kitaplar içinde hadis ilmi açısından en üst derecedeki sahîh rivâyetleri ihtivâ eden siyer konulu bir hadis kitabını ortaya koyacaktır. Zira içindeki bütün bilgiler ya Buhârî ve Müslim'in ittifakla ya da münferiden rivâyet ettiği hadislerden oluşmaktadır. Üstelik oldukça kapsamlı bir siyer metni içermektedir.

32 Mustafa Zeki Terzi, "Buhârî'nin Sahîh'indeki Siyer ve Megâzî Rivâyetleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, Samsun 1991, s. 148-149.

33 Hadis ilminin siyer ilmi açısından önemine dair bkz. M. Fuad Sezgin, "İslam Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti", *İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi*, c. 2, Cüz 1, İstanbul 1957, s. 19-36.

34 Muhaddisler, tarihçilerin rivâyet konusunda çok titiz olmadıkları görüşündedirler. Hadisçiler senedin sıhhati noktasına ağırlık verirken tarihçiler konu bütünlüğü sağlama noktasına yoğunlaşmaktadırlar. Konuyla ilgili olarak bkz. Gönül Kolkıran, *Tarih ve Hadis Disiplini Açısından Güvenilirlik Sorunu: İbn İshak ve Vakıdi Örneği*, Ankara Üniversitesi (Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2004.

Kaynakça

Ali, İbrâhîm, *Sahîhu's-sîreti'n-nebeviyye*, (Ammân: Dârü'n-nefâis, 1995).

Berrî, Hâyil Muzfî Hilâl, "İbn Hişâm ve menhecuhû fi's-sîre", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye li't-târîh ve'l-âsâr*, Cilt 5, Sayı 3, (Ürdün: 2011).

Boyacıoğlu, Ramazan, "Hz. Muhammed'in Vahiy Öncesi Dönemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1, (Sivas: 2001).

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2011).

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011).

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fi dav'i'l-Kur'ân'i ve's-sünne*, 8. Basım, (Dımaşk: Dârü'l-kalem, h. 1427).

Eser, Mithat, "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenilirliği", *İSTEM*, sy. 9, Konya 2009.

Fâlûze, Muhammed İlyâs Abdurrahmân, *el-Mevsûa fî sahîhi's-sîreti'n-nebeviyye*, (Mekke: 1423).

Fayda, Mustafa, "Bahîrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 486-487.

....., "Hz. Muhammed" (1. bölüm), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, 408-423.

....., "İbn İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 93-96.

....., "İbn Hişâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 71-73.

....., "Siyer ve Megâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 319-324.

Fidan, Şakir, *İbn İshâk ve es-Sîra'sındaki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya: 2009).

Hamîdullâh, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (Ankara: Yeni Şafak, 2003).

....., *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebeviyy ve'l-hilâ-feti'r-râşide*, (Beyrût: 1987).

....., *Sîretü İbn İshâk*, (Konya: 1981).

Hattâb, Mahmûd Şit, *Târîhu ceysi'n-nebiyy*, (Kâhire: tsz.).

Havvâ, Saîd, *el-Esâs fi's-sünne ve fikhihâ (el-Kismü'l-evvel: es-Sîretü'n-nebeviyye)*, (Kâhire: Dârü's-selâm, 1995).

Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991).

Hüseynî, Şeyh Muhammed el-Casnazânî el-Hüseynî ve arkadaşları, "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı İle İlgili Bir Araştırma" (Çeviri: Kasım Şulul), *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, (Şanlıurfa: 2000).

İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdilberr en-Nemîrî, *ed-Dürer fî ihtisâri'l-megâzî ve's-siyer*, (Kâhire: Lecnetü ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1966).

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, h. 1379).

İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *Cevâmiü's-sîre*, (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, tsz.).

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrâhîm, (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2006).

İbn İshâk, Muhammed b. İshâk, *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve ve'l-megâzî*, thk. Süheyl Zekkâr, (Beyrût: Dârü'l-fikr, 1998).

İbn Kayyım, Muhammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, tah. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007) .

İbn Kesîr, İsmâîl b. Kesîr, *el-Fusûl fî sîreti'r-rasûl*, tah. Muhammed el-İd el-Hatrâvî ve Muhyiddîn Metû, (Medîne: Mektebetü't-dârü't-türâs, 1985).

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990).

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992).

....., *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Mustafâ*, (Beyrût: tsz.)

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1997).

....., *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, (Beyrût: Dârü'l-fikr, 1989).

Kandemir, Yaşar, "el-Câmiu's-Sahîh" (Buhârî), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 114-123.

....., "el-Câmiu's-Sahîh" (Müslim), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, 124-129.

....., "Muhammed (Şahsiyeti/İsimleri, Şemâili ve Üstünlükleri, Ahlâkı, Günlük Hayatı ve İbadeti, Eşleri ve Çocukları)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX, 423-428.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*, (Kâhire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, tsz.).

Korkut, Şenol, "Batı Dünyasında İslâm ve Hz. Muhammed (s.a.s.) İmajı (Genel Bir Okuma)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 34 (2008/1), s. 17.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011).

Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahîhu Müslim b. el-Haccâc*, nşr. Halîl Me'mûn Şiyhâ, (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1998).

Ömerî, Ekrem Ziyâ, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha muhâveletün li-tatbîki kavâidi'l-muhaddisîn fî nakdi rivâyâti's-sîreti'n-nebeviyye*, (Medîne: Mektebetü't-ulûm ve'l-hikem, 1994).

....., *Merviyâtü's-sîreti'n-nebeviyye beyne kavâidi'l-muhaddisîn ve merviyâti'l-ahbârîn*, (Medîne: Mecmeu'l-Melik Fehd, tsz.)

Öz, Şaban, *Hız. Peygamberin Sîretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihi Değeri*, Ankara Üniversitesi (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), (Ankara: 1999).

Robson, James, “İbn İshâk’ın İsnadı Kullanışı” (Çeviri: Talat Koçyiğit), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 10, (Ankara: 1962).

....., “İntihal Açısından İbn İshâk ve Vâkıdî’ye Göre âtike’nin Rüyası ve Nahle Seriyyesi” (Çeviri: Kasım Şulul), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16, (İzmir: 2002).

Sezgin, M. Fuad, “İslam Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti”, *İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi*, Cilt 2, Cüz 1, İstanbul 1957.

Sûyânî, Muhammed b. Hamd, *es-Sîretü’n-nebeviyye kemâ câet fi’l-ehâdisi’s-sahîha*, (Riyâd: Mektebetü’l-ubeykân, 2004).

....., *es-Sahîh min ehâdisi’s-sîreti’n-nebeviyye*, (Riyâd: Medâ-rü’l-vatan, 2011).

Süheylî, Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullâh, *er-Ravdu’l-Unüf fi şerhi’s-Sîreti’n-nebeviyye li İbn Hişâm*, (Beyrût: Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2000).

Şulul, Kasım, *Hicrî Takvim ve Siyer Kronolojisi Etütleri/Makaleler*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2012).

....., *Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014).

....., “Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı İle İlgili Bir Araştırma” (Şeyh Muhammed el-Casnazânî el-Hüseynî ve arkadaşlarından çeviri), *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, (Şanlıurfa: 2000).

....., “İntihal Açısından İbn İshâk ve Vâkıdî’ye Göre Âtike’nin Rüyası ve Nahle Seriyyesi” (J. Robson’dan çeviri), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16, (İzmir: 2002).

Tekneş, Ayhan, “Hadis ve Tarih: Metodolojik Bir Karşılaştırma”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, (İstanbul: 2004).

Terzi, Mustafa Zeki, “Buhârî’nin Sahîh’indeki Siyer ve Megâzî Rivâyetleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 5, (Samsun: 1991).

Ukbe, Musa b. Ukbe, *el-Megâzî* (haz. Muhammed Bakşîş Ebû Mâlik),

Üzeyir Durmuş

(Fas: Câmiatü İbn Zehr, 1994).

Ûde, Süleymân b. Hamd, *es-Sîretü'n-nebeviyye fi's-Sahîhayn ve inde İbn İshâk -Dirâsetü'n-mukârenetü'n fi'l-ahdi'l-Mekkî*, (Medîne: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1993).

Zehebî, Muhammed b. Osmân, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2006).

Zehrânî, Dayfullâh b. Yahyâ, *Mesâdirü's-sîreti'n-nebeviyye*, (Medîne: Mecmeu'l-Melik Fehd, tsz.).

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*, (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996).

Bilgisayar Programları

el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 1.0.

el-Mektebetü'ş-Şâmile, v. 3.61.

“el-Cezire” Üzerine Bir Literatür Çalışması (Fethinden Abbasilerin İlk Dönemine Kadar)

Cuma Karan*

Öz

“el-Cezire” Üzerine Bir Literatür Çalışması (Fethinden Abbasilerin İlk Dönemine Kadar) ismiyle ele alınan bu çalışmada, el-Cezire bölgesiyle bu bölgeyi oluşturan Diyar-ı Bekr, Diyar-ı Mudâr, ve Diyar-ı Rabi’a bölümleriyle bunların merkezlerinin tarihini, coğrafyasını ve kültürel yapısını konu edinmiştir. Bu çalışma, İslam fetihlerinden Abbasilerin ilk dönemine kadar geçen süreci kapsar. Çalışmada başta el-Cezire ve onu oluşturan üç bölgenin tarihsel önemi vurgulandıktan sonra bölgelerin sınırlarıyla ilgili bilgilendirmeler yapılmış ve bu alandaki kaynakların tespitine geçilmiştir. Ayrıca imkânlar ölçüsünde bölge ile ilgili başta Taberî, İbn Esir ve İbn Kesir gibi temel İslam tarih kaynakları olmak üzere son yıllarda yapılan akademik araştırmaların yanı sıra, bölgeyi konu edinen müstakil çalışmaların da bilgileri verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cezire bölgesi, Cezire tarihi, Cezire'nin İslamlaşmasının kaynakları

Abstract

A Study of Literature on “al-Jazeera” (From its Conquest to the First Period of Abbasids)

This is a general resource study dealing with the region of al Jazeera and its three main parts; Diyar-ı Bekr, Diyar-Mudar, Diyar-ı Rabi’a and their history, geography and cultural structure. This study includes the process from the Islamic conquests to the first period of Abbasids. In this study, after emphasizing the historical importance of el-Cezire and its three regions, some information about the borders of these regions are given and then resources in this field are determined. Also, within the bounds of possibility we try to give information generally about the main resources of the Islamic history such as Taberî, İbn Esir, İbn Kesir, in addition to these resources, together with the recent academic researches, some specific studies related to geography of the region are discussed.

Key Words: Region of al-Jazeera, History of Jazeera, Sources of the Islamization of Jazeera

Atıf: Cuma Karan, “el-Cezire Üzerine Bir Literatür Çalışması (Fethinden Abbasilerin İlk Dönemine Kadar)”, KTÜİFD, c. 3, sy. 1, Bahar 2016, ss. 113 - 138.

* Öğr. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Sanatları Tarihi Bilim Dalı, cumakaran@hotmail.com

Giriş

Hız. Ömer döneminde (13-23/634-644) Ceziretu'l-Arab'ın dışına taşınan İslâm fetihleri, Anadolu coğrafyasının kapılarına dayandı. Neticede el-Cezire Bölgesi'nin bir kısmı 18/639 yılında İyad b. Ğanm komutasındaki İslâm ordusu tarafından fethedildi. Bölgenin büyük çoğunluğu ise sulh yoluyla ele geçirildi.

Bölgenin fethi, Müslümanlar için birçok açıdan önem taşıyordu. Bizans'ın içinde bulunduğu siyasî istikrarsızlık, en çok da sınır bölgesi el-Cezire'de hissediliyordu. Bu durum, Müslümanlar için buranın fethine zemin oluşturmuştu. Bu zemini değerlendiren İslâm orduları, kısa sürede el-Cezire'nin bütününe İslâm topraklarına dâhil ettiler. Bölge, fethedildikten sonra Abbasîlerin son dönemine (656/1258) kadar Müslümanlar için stratejik önemini sürdürmüş, ayrıca farklı etnik unsurların ve inanç mensuplarının kendi aidiyetleriyle yaşadıkları bir bölge olmuştur.

el-Cezire Bölgesi ve Önemi

Arapça'da; ada anlamına gelen¹ "el-Cezire", Arabistan'dan buraya göç eden üç Arap kabilesine atfen üç ayrı bölgeye ayrılmıştır: Diyar-ı Bekr; Diyar-ı Mudâr ve Diyar-ı Rabi'a. Bölgenin Diyar-ı Bekr² kısmında Amid (Diyarbakır), Mardin, Meyyafarikin (Silvan), Hasankeyf; Diyar-ı Mudar³ kısmında; Ruha (Şanlıurfa), Harran, Rakka, Sumeysat (Samsat), Re'su'l-

1 Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh er-Rumi; *Mu'cemu'l- Buldan*, (Mısır, 1907), c. II, ss.134-136.

2 "Genç deve" anlamında gelen "Bekr"; Arap kabilelerin büyük boylarından biri olan Rebi'a kolundan ayrılan ve Vail boyuna bağlı bir Arap kabilesidir. Bunlardan Tağlib, Anze ve Dubai kabileleri, aralarındaki savaşıardan dolayı yurtları olan Necd ve Hizaz'dan ayrılarak "el-Cezire" bölgesinde Siverek ve Amid civarına yerleşmişlerdir. (Geniş bilgi için bkz: M. Şemseddin Günaltay, *İslâm öncesi Arap Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), s. 176 ve devamı.). Bekr b. Vail kabilesi, Mudâr ve Rebi'a kabileleri gibi Arab-ı Musta'rebe olup soy seceresi; Bekr, Vail, Rebi'a, Nizar, Ma'ad ile devam edip Adnân ile birleşir. (İsmail Râci-Luis Lâmia el -Fârûki, *İslâm Kültür Atlası*, Çev: M. Okan-Zerrin Kibaroğlu, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999), s. 22)

3 Mudar kabilesi; Nizar, Ma'ad ile devam edip Adnan'da diğer kabilelerle birleşir. Bunlar zaman geçtikçe birçok kola ayrılmışlardır. Gerek kendi aralarında gerekse de Rabi'a Kabileleriyle yaptıkları savaşıardan dolayı "el-Cezire" bölgesine yerleşmişlerdir. (Günaltay, s. 177) Osmanlı son dönem müverrihlerinden/tarihçilerinden Eyyüp Sabri "Mirâtu'l Ceziretu'l Arap" kitabında; "Mudâr kabilesini Arap toplumu arasında şehirde yaşayan insanların oluşturduğu kabileye verilen isimdir." der. Bkz. Eyyüp Sabri, *"Mirâtu'l Ceziretu'l Arap"*, (İstanbul: Kostantiniyye Bahriye Matbaası, 1306), s. 12.

Ayn (Ceylanpınar), Diyar-ı Rabi’a⁴ kısmında ise; Musul, Nusaybin, Sincar, Dara, Cezire-i İbn Ömer (Cizre) şehirleri yer almaktadır.⁵

Arapça kaynaklarda Diyar-ı Bekr, Diyar-ı Mudâr ve Diyar-ı Rabi’a olarak ifade edilen bu üç kısmı içine alan ve günümüzde çoğunluğu Türkiye sınırları dâhilinde bulunan “el-Cezire”, coğrafi olarak Fırat ile Dicle nehirleri arasında kalan bölgenin adıdır. Antik Yunanlılar tarafından “Mezopotamya” olarak adlandırılan bu bölge, günümüz Avrupa kaynaklarında da aynı isimle anılmaktadır. Arap kaynaklarında ise “el-Cezire” olarak isimlendirilmektedir.⁶

Bazı coğrafyacılara bu bölgeyi farklı şekillerde isimlendirmişlerdir. Mesela Makdisî (ö. 390/1000), “Ahsenu’l-Tekâsim fi Ma’rifeti’l-Ekâlîm” adlı coğrafya eserinde Irak ve Suriye bölgesi arasında kalan “el-Cezire” bölgesini “Akûr” olarak adlandırmıştır.⁷

Hiz. Ömer (13-23/634-644) döneminde Anadolu’nun ilk fethedilen, İslâm’a ilk açılan bölgesi şüphesiz el-Cezire’dir. Bu anlamda İslâm tarihi açısından da ayrı bir önem taşımaktadır.

el-Cezire, Anadolu-Suriye-Irak bölgelerini birbirine bağlayan stratejik konumu sebebiyle geçmişte olduğu gibi bugün de aynı önemi haizdir. Irak, Suriye ve Güney Anadolu üçgeni arasında kalan, Dicle ile Fırat’ın her türlü ziraata uygun münbit topraklarını oluşturan el-Cezire bölgesi, sadece tarımla değil; başta İpek Yolu olmak üzere ticarî yollar arasında bir

4 Adnanî Arapların önemli iki kabilesinden bir kolunu oluşturan Rebi’a, Mudâr kabilesi gibi, Nizar, Ma’ad ile devam edip Adnan’da birleşirler. Mudâr kabileleriyle aralarında çıkan savaşlardan dolayı etrafa yayılmışlardır. Bir kolu da “el-Cezire” bölgesinde Re’sul-Ayn, Mardin, Musul ve Nuseybin’e yerleşmişlerdir. Günaltay, ss.176-7.

5 İbni Havkal, Ebu’l Kasım Muhammed b. Havkal el-Musuli en-Nasibi, *Suretu’l Ârz*, (Beyrut: 1938), c. I, s. 139. Konu ile ilgili farklı taksimat için bkz: Ramazan Şeşen, “Cezire” *DİA*, (İstanbul, 2003), c. VII, s. 509.

6 Geniş bilgi için bkz: Yâkut el Hamevî, Ebi Abdillâh er-Rumi; *Mu’cemu’l Buldan*, (Mısır: 1907), c. II, s. 134-136; el-Kazvini, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsaru’l Bilad ve Ahbaru’l İbad*, (Daru’l Sadr, Beyrut: ty.), c. I, s. 352; Abdülgani Bulduk, *el-Cezire’nin Muhtasar Tarihi*, (Diyarbakır: Ümit Matbaası, 1980), s. 2; Ramazan Şeşen, “Cezire”, *DİA*, VII, s. 509. Burası için; “Cezire-i Akur”, İklim-i Akur” gibi farklı adlandırmalarda da bulunulmuştur. Geniş bilgi için bkz: Şeşen, *Harran Tarihi*, s. 3; Marius Lombard, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, Çev: Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), s. 32 ve devamı.

7 Makdisî, Muhammed b. Ahmed; *Ahsenu’l- Tekâsim fi Ma’rifeti’l-Ekâlîm*, (Beril Matbaası, ty.), s. 136.

kavşak ve geçiş noktası olma görevini tarih boyunca ifâ etmiştir. Bu özelliği sebebiyle bölge, dönemin büyük devletleri arasında her daim hâkimiyet kavgasına sahne olmuştur. İlk zamanlarda Sâsâni ve Bizans, burası için mücadele ederken, İslam fetihleriyle beraber Müslümanlar ile diğer devletler arasında siyasî mücadelelerin arenası olmuştur. Bu çatışmaların sebeplerinden biri de bölgenin sahip olduğu zenginlik kaynaklarıdır.

El- Cezire, başta Süryanilik olmak üzere Yezidîlik,⁸ Yahudilik, Sâbiîlik⁹ gibi birçok inanç için önemli bir bölge olmuştur. Bazı İslâm tarihçileri Hz. Nuh'un gemisinin bu bölgede karaya oturmuş olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰ Yahudi inancına göre, Hz. Âdem'e hazırlanan bahçeyi (Cenneti) sulayan dört ırmaktan ikisi olan Fırat ve Dicle bu bölgenin sınırlarını çizmektedir.¹¹ Ayrıca Hz. İbrahim'in Filistin'e el-Cezire'nin önemli bir merkezi olan Harran bölgesinden gittiğine dair inanç¹² ve Yahudilik için "baba/İbrahim şehri" olarak adlandırılan Harran'ın el-Cezire'de olması, buranın önemini artırmaktadır. Bu sebeple Filistin öncesi Yahudilik tarihi açısından bakıldığında, "Bu bölge bilinmeden Yahudilik tarihi tam olarak bilinemez" düşüncesi, Yahudilerde egemen olan bir inançtır.¹³

Kur'ân-ı Kerim'in bahsettiği çok eski inançlardan biri olan Sabiilerin¹⁴ merkezi ve dolayısıyla da mabetleri olan Sin Tapınağı'nın¹⁵ bulunduğu yer olarak değişik kaynaklarda Harran ismine işaret edildiği bilinmek-

8 Mehmet Aydın, "Yezidiler ve İnanç Esasları", *Belleten Dergisi*, TTK Yayını, c. LII. s. 202, ss. 33-72; Ahmet Taşgın, "Anadolu'da Yok Olmaya Yüz Tutan Dini Topluluklardan: Yezidiler", Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi 23-28 Ekim 2000, Ürgüp/Nevşehir, (Ankara: Ervak Yayınları, 2001), ss. 731-752.

9 el-Makdisî, s. 151

10 Bk. Hud, 11/44. Geniş bilgi için bkz: "*Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu 27-29 Eylül 2013, Şırnak*", Ed.: H. Gündoğar- Ö.A. Yıldırım- M.A. Az, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014).

11 Tevrat, Tekvin, Bab: 8-15

12 İbni Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, Çev: Mehmet keskin, Çağrı Yayınları İstanbul 1994, c. I, s. 198; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıssasul-Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul 1976, C. I, s. 161; Geniş Bilgi için bkz: Şinasi Gündüz", *Mitoloji ile İnanç Arasında*", (Samsun, 1998), ss. 139-149.

13 Şeşen, 509; Cuma Karan, "Adam Mez und Geschichte Der Stadt Harran İn Mezopotamien Bis Zum Einfall Der Araber", *I. Uluslararası İslâm Tarih ve Medeniyetinde Şanlıurfa, 25-27 Mart 2016*" (Şanlıurfa, 2016), c. I, ss. 312-317.

14 Bakara, 2/62; Maide, 5/69; Hac, 22/17

15 Gündüz, *Dinsel Zenginlik ve Kültürel Harmoni Bağlamında Harran ve Harraniler*, s. 300.

tedir.¹⁶ Ayrıca günümüzde neredeyse isimleri dahi unutulmuş Şemsîlerin buralarda yaşamış olmaları ve mabetlerinin kalıntılarına hâlâ Diyarbakır’ın Sur ilçesinde rastlanılması dinler tarihi açısından burayı önemli kılmaktadır.¹⁷ Yine uzun bir geçmişi olan Süryanilerin¹⁸ inanç merkezi olarak bilinen “Deyr-u Za’ferân”, el-Cezire’nin önemli merkezlerinden biri olan Mardin’dedir.

İslâm ve dünya tarihinde önemli bir yeri olan “Emevi Devleti”ne son beş yılında başkentlik yapan şehir, el-Cezire’nin önemli merkezlerinden birisi olan “Harran”dır.¹⁹ İslâm ve Batı düşüncesine yön vermiş, ışık tutmuş, birçok düşünce okulunun temelini oluşturmuş ve medeniyet tarihine katkı sağlamış çok sayıda düşünce insanı bu coğrafyada yetişmiştir.²⁰ Bölge, fikrî alanda da İslâm fetihleri sonrasında ortaya çıkan Haricilik²¹ gibi birçok düşüncenin de beşiği olmuştur.²²

el-Cezire bölgesi etnik unsurlar açısından da Kürtler, Türkmenler, Araplar, Ermeniler,²³ Süryaniler ve gittikçe mensupları azalan Keldaniler²⁴ ile Nesturîler²⁵ ve Yezidiler gibi birçok farklı grubun beraber yaşadığı zen-

16 Şinasi Gündüz, “Sabilik”, *DİA*, c. XXXV, ss. 343-344, (İstanbul: 2009); Gündüz, *Sabililer, Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, ss. 6-9; Kazım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 47.

17 Mardin’de de XIII. ve XVI. yüzyıllarında Şemsîlere ait ayrı bir mahalle ve mezarlığın mevcut olduğu bilinmektedir. Geniş bilgi için bkz: E. Füsün Alioğlu, *Mardin*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 2003), s. 44.

18 Mehmet Çelik, “Süryaniler”, *DİA*, (İstanbul, 2010), c. XXXVIII, ss. 175-178.

19 ed. H. Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (Çağ Yayınları İstanbul: 1989), c. II, s. 430; Yusuf el-İş, *ed-Devletu’l el-Emeviyye*, (Dımaşk: Daru’l Fikir, 1985), s. 309; Geniş bilgi için bkz: Mehmet Azimli, “Bir Emevi Başkenti Harran”; *1. Uluslararası Harran Okulu Sempozyumu 28-30 Nisan 2006* (Şanlıurfa, 2006).

20 Bu bölgede yetişen, bilim ve medeniyete katkı sağlayan bilim adamlarıyla ilgili olarak geniş bilgi için Bkz. *“1. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu”*, ed. Ali Bakkal, (Konya: Şelale Matbaası, 2006).

21 Geniş bilgi bkz: Ahmet Akbulut, “Hariciliğin Siyasi Görüşlerini İtkatlaşması” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, c. XXXI; Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, (İstanbul, 1996).

22 Metin Bozan, “Hicri I. Asır Mezhep Hareketlerinde Mardin Bölgesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2006 9/25,

23 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Cahit Külekçi, *İslâm Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri*, (İstanbul, 2012).

24 Joseph Molitor, *Keldaniler ve Doğu Süryaniler*, (İstanbul, 2004).

25 Geniş bilgi için bkz: Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, (Ankara, 1997).

gin ve renkli bir coğrafyadır.

2. Literatür

“el-Cezire”, gerek İslâm dünyasında gerekse Batı dünyasında birçok müellifin dikkatini çekmiştir. Bölge, öneminden dolayı, geçmişte farklı açılardan ele alınmıştır. Bu çalışmamızda el-Cezire üzerinde yazılan kitaplara da yer verilmiştir. Söz konusu kitapların kimi el-Cezire’yi kapsadığı şehirlerle etraflıca incelerken, kimi kitaplar da müstakil olarak bölgenin belli bir dönemini ele almıştır. Son dönemlerde el-Cezire üzerinde etraflı çalışmaların yapılması, bölgenin her devir var olan önemini göstermesi açısından önemli bir veridir.

Coğrafya Kaynakları

Üç ana bölümden oluşan el-Cezire bölgesi sadece siyasi/tarihî olarak değil, aynı zamanda coğrafi olarak da önemli bir konuma sahiptir. Stratejik önem taşıyan dağların, nehirlerin, ova ve kalelerin yer aldığı bu bölge önemli coğrafya bilginlerinin ilgisini çekmiştir. el-Cezire bölgesinden bahseden coğrafyacıardan en önemlilerini şöyle sıralamak mümkündür:

2.1.1. İbn Hurdazbih (ö. 300/912)²⁶: Hicri III. yüzyıl bilginlerinden İbn Hurdazbih, İran’ın en eski sülalelerinden birine mensuptur. Abbasi devletinin Posta teşkilatında görev üstlenmesi, tarihçi olarak herhangi bir malumata kolaylıkla ulaşmasını sağlamıştır. Bu kişinin konumuz açısından en önemli eseri; “Kitâbu’l-Mesâlik ve’l-Memâlik”tir.²⁷ Müellif, Abbasi devletinin sınırlarını, şehirler arasındaki mesafeyi, şehirlerin revaçta olan konum ve tarihlerini ele almıştır. el-Cezire için de başlık açan müellif, bölgenin şehirlerini, konumlarını, şehirler arası mesafeyi o günkü ölçülerle belirlemiş, yine şehirler hakkında şairlerin şiirlerinden alıntılar yaparak mevcut malumatları paylaşmıştır.

2.1.2. İbni Fakih (ö. 340/951?)²⁸: “Kitabu’l-Büldân” ismiyle meş-

26 Hurdazbih, Ebu’l kasım Ubeydullah b. Abdullah b. Hurdazbih; *Kitâbu’l Mesâlik ve’l-Memâlik*, (Leiden, 1865).

27 Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihin Kaynakları-Tarih ve Müverrihler*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), s. 426.

28 İbni Fakih, Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshak b. Hemedani; *Kitabu’l Büldan*, Tahkik: Yusuf el-Hadi, (Beyrut: Alimu’l Kutub, 1996).

hur eserinde İbni Fakih,²⁹ yeryüzünü yedi bölgeye ayırır. Denizlerden, nehirlerden ve önemli yerleşim bölgelerinden söz eder. Başta Mekke ve Medine olmak üzere Taif, Bağdat, Mısır, Yemen, Azerbaycan, el-Cezire, Kirman gibi bölgeler hakkında bilgi verir. İbn Fakih, eserinde el-Cezire’ye değinmiştir. Bölgenin konumu, sınırları ve bölge hakkında yapılan değerlendirmeleri eserine almıştır. Bunun yanında bölgenin fethi ve içerisinde yer alan merkezlerin tarihî gelişimini de işlemiştir.

2.1.3. El-İstahrî (ö. 340/952?):³⁰ İslâm fetihleriyle birlikte tarih ve coğrafyaya ilişkin merak ve ihtiyaç gittikçe artmış; ancak Ebu İshak İstahrî’ye gelinceye kadar hiç kimse maalesef kişisel gözlemlerine dayanarak bir kitap yazmamıştı. İstahrî, bu anlamda bizzat kendi gördüklerini hicri 307’de bu eserinde kaleme almıştır. Kendi ifadeleriyle: “Bir ömrü seyahatle geçirdim, bayındır beldelerin ve diğerlerinin durumlarına muttali oldum. Üzengi üzerinde günlerim geçti. İslâm havzasındaki ve yakındaki meşhur ve diğer beldeleri zikretmeyi uygun gördüm....”³¹ diyerek eserini hangi şartlarda yazdığına işaret etmiştir. O, İslâm beldelerini; Arap diyarı, Mağrib, Mısır, Şam, Bahr-i Rum, el-Cezire, Irak Huzistan, Faris Kirman vs. yirmi bölgeye ayırarak incelemiştir. Bunları açıklarken “el-Cezire” ile ilgili oldukça teferruatlı bilgilere yer vermiştir.

2.1.14. İbni Havkal (ö. 367/977):³² İbni Havkal’ın da İstahrî gibi o döneme yakın bir zamanda (331/943) Bağdat’ta başlayan yolculuğu tam 28 sene sonra 350/961’de Endülüs’te son bulmuş; bu arada Irak, İran, Maveraünnehir, Şam gibi birçok yer gezmiştir. Hicri 4. yüzyılın en tanınmış seyyahlarından. Kendisi bir tüccar olmasına rağmen, eseri ticarî içerikten ziyade hem tarih hem de coğrafya kitabıdır. İslâm coğrafyasının ülkeleri, şehirleri, kasabaları hakkında geniş bilgiler vermiştir.³³ el-Cezire

29 X. yüzyılın büyük Müslüman coğrafyacılarıdır. Geniş bilgi için bkz. Z. V. Togan; “İbni el-Fakih”, *İA*, c. V, s. 853.

30 Günaltay, 431; “Kitabu’l Ekâlîm” adlı kitabı ilk önce J.H.Müller tarafından 1839 yılında Gotha’da basılmış ve daha sonra De Goeje tarafından 1890’ da Leiden’de basmıştır. İstahrî için şu makaleye de bakılabilir; Revşen Hodayberganov, “Önemli bir Tarihi Kaynak Olarak İstahrî’nin Mesâlik el-Memalik eseri” *Marmara Türkiyat Araştırma Dergisi*, c. I, s:2, 2014.

31 Günaltay, 430.

32 İbni Havkal, Ebu’l Kasım Muhammed b. Havkal el-Musuli en-Nasibi, *Suretu’l-Ârz*, (Beyrut, 1938.)

33 Günaltay, 433; Kitap 1842 yılında Paris’te basılmış ve daha sonra 1872 yılında Goeje’nin çabalarıyla Arapça baskısı yapılmıştır.

bölgesinin merkez birimleri hakkında bilgi veren önemli coğrafyacılar-
dandır.

2.1.5. Yakut el-Hamevî'nin (ö. 726/1229)³⁴ “Mu’cemu’l-Büldân” adlı eseri, isminden de anlaşılacağı gibi Yakut tarafından hazırlanmış bir coğrafya ansiklopedisidir. Sekiz ciltten oluşan eser, yer isimlerini alfabetik sıra ile ele almıştır. Bu yerlerin coğrafi şekillerinin yanı sıra yer yer oranın tarihî geçmişi, imar durumu, meşhur âlimleri, şiir ve edebiyatı hakkında detaylı bilgiler vermiştir. Hamevî'nin coğrafyacı ve tarihçi olmasının yanında edebiyatçı bir seyyah olması, kendisine olayları ve coğrafi durumları algılama ve anlatmada farklı bir özellik kazandırmıştır. Bu anlamda el-Cezire bölgesi ve bu bölgede yer alan şehirlerin; isim ve isim köklerini, coğrafi yapıları olmak üzere burada yer alan nehir, ova, ribat ve dağlardan genişçe malumat aktardığı görülmektedir. Bahsettiği şehirleri, başta Amid, Musul olmak üzere bir çok yeri gezmiş ve oranın maddi ve manevi zenginliklerini, izlenimlerini bu eserinde yer vermiştir. Şehirler arasındaki mesafeyi de o dönemin ölçüleriyle vermiştir.

2.1.6. Ali Cevad (ö. 1914):³⁵ “Memâlik-i Osmaniye'nin Tarih ve Coğrafya Atlası” ismini taşıyan bu eser, her ne kadar son dönemde yazılmış olsa da; bölgede yer alan yerlerin tarihi geçmişi ve isimleriyle ilgili bilgiler vermesi açısından önemli bir çalışmadır.

3. “el-Cezire”nin Tarihi ve Siyasetiyle İlgili Kaynaklar:

“el-Cezire Bölgesi” ve bu bölgenin merkezleri hakkında tarihi, coğrafi, siyasi, kültürel alanlarda genel malumatlar veren müellifleri, bölge ile ilgili çalışmalarıyla beraber kısaca şöyle tanımlamak mümkündür:

Yeri gelmişken “el-Cezire Bölgesi” ve bölgede bulunan yerleşim yer-

34 Yâkut el-Hamevi, Ebu Abdillah Şihabüddin el-Hamevi er-Rumi, *Mu’cemü’l Büldân*, (Mısır:1907.), (O, hayatının ilk dönemlerinde birçok zorluk yaşamış; esir olarak büyümüş ve daha sonra hürriyetine kavuşup eski efendisiyle ortak iş yapmaya başlamıştır. Bu süreçte büyük bir servet kazanmış; ancak daha sonra tekrar fakir duruma düşmüştür. İslâm coğrafyasının birçok yerini gezmesi sebebiyle kütüphanelerde gizli kalmış birçok kaynaktan beslenmiştir. Bugün, kayıp birçok kitabın, yakılan bir birçok eserin içeriğinden haberdar oluşumuz Yâkut el-Hâmevî'nin sayesinde olmuştur. Hamevî'nin bu meşhur eseri, ilk olarak Almanya/Leipzig’de 1866-1876 yıllarında basılmış, İslam coğrafyasında ilk basımı tam 33 sene sonra ancak 1907 yılında Mısır’da gerçekleşmiştir. Geniş bilgi için bkz. Günaltay, age, s. 44.)

35 Ali Cevvad, *Memalik-i Osmaniye'nin Tarih ve Coğrafya Atlası*, (Dersâdet, 1313.)

leri hakkında tarihî, coğrafî, siyasî ve kültürel bilgiler veren müellifleri, bölge ile ilgili çalışmalarlarıyla beraber zikretmekte fayda vardır.

3.1. Vâkidî (ö. 130/825):³⁶ İki ciltten oluşan “Futuh-u Şam” kitabının birinci cildine Vâkidî, Hz. Ömer döneminde başlayan İslam fetihleriyle başlar. İkinci cildinde ise “el-Cezire”nin başta temel kısımları olan; Diyar-ı Bekr, Diyar-ı Rebi’ bölgelerinin fethi üzerinde durur. Bu bölgelerin merkezî yerleri olan; Amid, Meyyafarikin, Harran, Dârâ, Ruha gibi şehirlerin fetih sürecini anlatır, burada hâkimiyet kuran devletlerle ilgili detaylı bilgiler verir. Bölge fethini konu edinen yerleri A. Feyyaz Harfuş; *Fütuhu’l-Cezire ve’l-Habur ve Diyar’ı-Bekr ve’l-Irak*, ismiyle müstakil bir kitap haline getirerek Dımaşk’da 1996 yılında tahkikli olarak yayımlamıştır.³⁷

3.2. İbni Kuteybe (ö. 267/889):³⁸ Abbasi devletinin en karışık döneminde yaşamıştır. Abbasi halifelerinden Mustainbillah (ö. 252/866)³⁹ ve Mu’tezbillah’ın (ö. 255/869) öldürülmelerine şahit olmuş, iç çatışmaların bütün dehşetine tanıklık etmiştir. Dönemin bir tanığı olarak sosyal ve siyasal olaylara değişik eserlerinde yer vermiştir. “el-Ma’arif” kitabına kâinatın yaratılışını konu edinerek başlamış, Hz. Âdem ve diğer peygamberlerin hayatlarını kısaca anlatarak Arapların nesebiyle devam etmiştir. “el Maarif”, Hz. Peygamberin nesebi, halifeler ve bazı sahabilerin hayatları ile ilgili bilgiler veren ansiklopedik bir kaynaktır. Bu açıdan eser, el-Cezire bölgesine hükmeden halifeleri tanıma noktasında gözden uzak tutulması gereken önemli bir çalışmadır. Müellif, sadece halifeleri ya da el-Cezire’ye atanan valilere değil, kitabın son kısımlarında Habeş, Yemen, Şam gibi bölgelerin meliklerine de ayrı ayrı tanıtmıştır.

3.3. Dineverî (ö. 282/895):⁴⁰ *Kitabu’l- Ahbaru’t- Tivel* adlı kita-

36 Vakidi Ebi Abdillâh Muhammed b. Ömer; *Futûhu ş-Şam*, (Beyrut tsz.)

37 Geniş bilgi için bkz. *Fütuhu’l-Cezire ve’l-Habur ve Diyar’ı-Bekr ve’l-Irak*, nşr. A. Feyyaz Harfuş, (Dımaşk, 1996.)

38 İbn Kuteybe el-Dineveri Ebu Muhammed İbni Kuteybe Abdullah b. Müslim; *Kitabu’l Maârif*, Thk. Dr. Servet Ükkaşe, (Kahire, 1934.)

39 Mu’tasım’ın oğullarından biri olup Slav asıllı Muhârik adında bir cariyeden dünyaya gelmiştir. Muntasır’ın ölümünden (248/862) sonra muhafız kuvvetleri yeğeni Ahmed’i “Mustain” unvanıyla halife ilan ettiler. Ancak başta Samerra olmak üzere başka yerlerde Musta’in’in halifeliğini kabul etmeyenler. Mu’tez’e biat ettiler. İç çatışmalarla ancak dört sene dayanabildi. Ondan sonra Mu’tez 252/866 yılında Halifelik makamına oturdu.

40 Dineveri, Ebu Muhammed; *Kitabu’l Ahbaru’l Tivel*, (Mısır, tsz.)

bında müellif, İslam tarihinin hicri 3. yüzyıla kadarki olaylarına yer verir. Özellikle Hz. Ali ve Muaviye arasında yaşananları detaylı anlatmakla beraber Emevi devletinin el-Cezire bölgesi ile olan ilişkileri hakkında bilgi verir.

3.4. Belazurî (ö. 284/892):⁴¹ Hicrî 269 yılında vefat etmiş önemli bir coğrafyacısıdır. İslam beldelerinin fethini konu edindiği “Fütuhu'l-Büldân” eserinde müellif, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye Hicretinden başlayıp Mekke, Medine, Amman, Taif, Bahreyn, Şam, Basra, Ermeniya, Mısır, el-Cezire gibi İslam coğrafyasının birçok merkezinin fethini detaylı bir şekilde anlatır. Konumuz olan “el-Cezire” bölgesinin fethine, fetih şekline ayrıntılı olarak değinir. Kitabın sonunda ise haraç arazisinin hükmü hakkında bilgiler verir.

3.5. Taberî (ö. 310/923):⁴² Birçok alanda eser veren müellif, İslam tarihi alanında *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulük ve'l-Hulefa* eseriyle, kısaca *Tarihu't-Taberî* ismiyle meşhur olmuştur. Bu eser İslam tarihi alanında temel kaynaklar arasında kabul edilir. Taberî, bu eserine yaratılışla başlar; yaşadığı hicri 3. yüzyıla (302/914) kadar yaşanan gelişmeleri; siyasî, ekonomik ve kültürel hâdiseleri detaylı bir şekilde anlatır. Özellikle Emevi- Abbasi dönemini, hanedanları ve el-Cezire bölgesinin hicri 3. yüzyıla kadarki sürecini etraflıca ele alır. Eser, bölge çalışması için zengin bir kaynaktır.

3.6. Mes'udî (ö. 345/957):⁴³ Mes'ûdi, *Murucu'z-Zeheb*; adlı eserinde ansiklopedik mahiyette çeşitli konulara yer vermektedir. Dört ciltten oluşan eserin birinci cildinde Hz. Âdem'den itibaren peygamberler tarihi anlatılır. Yeryüzünün belli başlı coğrafi bölgeleri ve şekilleri ile ilgili bilgiler verilir. Ayrıca bazı toplumlarla ilgili detaylara değinilir. Eserde Hz. Peygamber döneminden Abbasî Halifesi Mutî Lillâh'a (363) kadar el-Cezire'yi anlatan bilgiler temas edilmiştir.

3.7. İbn Nedim (ö. 386/996):⁴⁴ İbn Nedim, “el-Fihrist” adlı ese-

41 Belâzuri, Ebi'l Hasan Ahmet b. Yahya b. Cabir; *Kitabı Futuhi Buldan*, (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 2014.)

42 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Kitâbu Ahbârî'r-Resûl ve'l Mulûk*, (Kahire, tsz).

43 Mes'ud'i Ebu'l- Hasen Ali b. el-Hüseyin b. Ali (öl: 345/956), *Murucu'z-Zeheb* (Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, 2005).

44 İbni Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk;

rinde, ünlü şairlerin ve mutasavvıfların biyografilerinin yanı sıra kendinden önce yapılmayan bir çalışmayı da ortaya koymuştur. el-Fihrist, müellifin yaşadığı döneme kadar “Nedim”ler, musikînaslar (el-mugannîn) ve şovmenler (el-mudhikîn), büyücüler (el-mu’azzirrin), gözbağcılar (el-muşa’bizin), sihirbazlar (es-sehere), illüzyonistler (erbabu’l-hiyel ve’l-harekât) ile ilgili geniş bilgiler içerir. Bu tür bilgileri o dönemde veya daha önce kimse vermemektedir.⁴⁵ Bu eserin konumuz ile ilgili olan kısmı dokuzuncu makedir. Bu bölümde; Keldâniler, Sâbiîler, Maniheistler, Mazdekîler gibi eski Mezopotamya ve Pers kültürlerinin uzantısı olarak varlıklarını devam ettiren din, mezhep ve kültürler anlatılır. el-Cezire’de eski Sabiîler olarak bilinen Harranlı Keldânilerin din ve kültürleriyle ilgili malumatı burada bulmak mümkündür.

3.8. İbnü’l-Esir (ö. 630/1233):⁴⁶ el-Cezirenin önemli merkezlerinden biri olan Cizre doğumlu olan müellif, “el-Kâmil fi’t-Tarih” adlı kitabında; Hz. Âdem (as)’den başlamak üzere vefat ettiği döneme kadarki olayları ele almıştır. Arapça olan telifinin üç ile dördüncü ciltlerinde bölgede cereyan eden hâdiselere hicri yıl esasına göre kronolojik olarak yer vermiştir. el-Cezire bölgesinin fethi olarak bir başlık açar ve Müslümanlar tarafından fethedilişine genişçe yer verir. Eser, gerek siyasî gerekse inanç alanında bölgeyle ilgili zengin malumatların yer aldığı temel kaynaklardan biridir.

3.9. İbni Hallikan (ö. 681/1282):⁴⁷ *Vefâyâtü’l-Âyan* ismiyle meşhur olan eserinde müellif, yaşadığı döneme kadar genelde İslam coğrafyasında özelde de el-Cezire bölgesinde yaşamış olan meşhur şahıslarla ilgili geniş malumat sunar. Cezire’de yaşamış hanedanlardan, buraya etki

el-Fihrist, (Beyrut, 2010.) İbni-Nedim’in 377/987 yılında kaleme aldığı, “Fihristü’l-kütüb, Fihristü’l-ulûm ve Fihristü’l-ulemâ” adlarıyla da bilinen, fakat kısaca “el-Fihrist” diye tanınan kitabı İslâm dünyasında bibliyografik eserler türünün ilkidir. Zamanla kaybolmuş pek çok eserin adı, konusu ve müellifi hakkındaki bilgiler sadece bu eser sayesinde günümüze ulaşabilmiştir. el-Fihrist “makale” adını taşıyan on bölümden oluşmakta ve her bölüm “fen” başlığıyla alt bölümlere ayrılmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Nasuhi Ünal Karaaslan “İbni Nedim”, *DİA*, c. II, s. 174).

45 Muhammed Yunus el-Hüseyni, “Arap Düşünce Tarihinin Ölümsüz Eseri; “İbnu’n Nedim’in “el-Fihristi” Çev: Eyyüp Tanrıverdi, *Nüşa*, Sayı: 23- Güz 2006, ss. 41-50.

46 İbni Esir, Ebu’l Hasan İzzeddin Ali b. Ebi’l Kerem Muhammed el-Cezeri; *el- Kâmil fi’t Tarih*, (Kahire: el-Mektebetü’l Tefvikiyyeti, 2004).

47 İbni Hallikan, Ahmet b. İbrahim b.Ebi Bekr; *Vefâyâtü’l Âyan*, nşr: İhsan Abbas, (Beyrut, 1397).

etmiş meşhur şahıslar ve idarecilerden etraflıca söz eder.

3.10. İbni Şeddâd (ö. 684/1285):⁴⁸ Asıl adı İzzeddin b. Muhammed b. Ali b. İbrahim'dir. İbni Şeddad lakabıyla meşhurdur. "el-Alakatu'l-Hatıra fi Zikr-i Ümera eş-Şam ve'l-Cezire" adlı eserinin üçüncü kısmı kitabın isminden de anlaşılacağı gibi Cezire bölgesinden bahseder. el-Cezire'deki birçok şehrin fethine, buralara atanan valilere yer verir. Özellikle buranın imarı için inşa edilen kaleler, mescitler, medreseler, hamamlar ve köprü gibi yapıtlardan genişçe bahseder. Eserde, bölgedeki medreselerde ve tekkelerde görev almış mutasavvıf ve müderrisler hakkında fazlasıyla bilgi bulmak mümkündür. Ayrıca bölgede cereyan eden siyasi olayların yanı sıra itikadi ve mezhebi yapılar ile ilgili gelişmeleri de bu eserde bulmak mümkündür.

İbn Şeddad, Eyyübiler'den Melik Nasır'ın (649/1251) dikkatini çekmiş, el-Cezire bölgesine birçok kez görevli olarak gelmiş, buranın vergi tahsil biriminde görev almıştır. Bu sebeple bölge hakkında ilk elden önemli bilgiler veren bir kaynak olarak addedilmelidir.⁴⁹

3.11. İbni Kesir (ö. 774/1373):⁵⁰ Büyük tarih ansiklopedisi olan "el-Bidâye ve'n-Nihâye" yaratılışla başlayıp, müellifin vefatına kadar olayları içermektedir. X, XI, XII, XIII, ve XIV. ciltlerinde genel İslam tarihi olayları içerisinde el-Cezire'nin Müslümanlarca fethinden Abbasilerin ilk dönemine kadarki olayları, siyasi gelişmeleri, kronolojik olarak alır. Örneğin Emevi son halifesi Muhammed b. Mervan'ın Emevi başkentini el-Cezire'nin önemli merkezlerinden bir olan Harran'a taşınmasını, Harici Dahhak b. Kays'ın öldürülüp, koparılan başının Cezire şehirlerinde dolaştırıldığı gibi harici hareketlere genişçe yer verir. el-Cezire bölgesinin imar yapısını; yolları, köprüleri, sarayları, hanların yanı sıra eğitim ve kurumlarını; medresleri, tekke ve zaviyeleri, tarım ve ziraatla ilgili olarak; yetişen ürünleri, açılan kanalları kimler tarafında ve ne zaman ve nasıl yapıldığı sorularının cevabını bütün boyutuyla İbni Kesir'de okumak mümkündür.

48 İbni Şeddad, İzzeddin b. Muhammed b. Ali b. İbrahim, "el-Alâkatu'l-Hatıra fi Zikr-i Ümera el-Şam ve'l-Cezire" tah. Yahya Zekeriyye Abbare, (Dımaşk, 1991.)

49 Casim Avcı, "İbni Şeddâd", *DİA*, (İstanbul, 1998), c. XX, s. 375.

50 İbni Kesir, İmadeddin Ebi'l Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'Nihâye*, tah. A. Muhsin et-Türkî, (Mısır, 1998.) 11-14. ciltleri.

3.12. Diyarbekrî (ö. 990/1582):⁵¹ Müellifin “Târihu'l-Hâmis fi Ahvâli Enfesi Nefîs” adlı iki ciltten oluşan eseri, klasik İslam tarihi kaynaklarından biridir. Müellif, eserin ilk cildini, klasik İslam tarihi kitaplarında olduğu gibi kâinatın yaratılışına, Hz. Âdem'den başlayıp hicretin ilk yıllarına kadar önemli gördüğü konulara ayırmıştır. İkinci cildini de hicri 6. yılından itibaren gerçekleşen olaylardan söz eder. el-Cezire ile ilgili bilgiler de bu ikinci cilttedir.

Diyarbekrî, diğer kaynaklarda fazla bahsedilmeyen bazı bilgileri burada görmek mümkündür. Mesela Emevi son halifesi el-Himâr lakaplı Mervân b. Muhammed b. Mervân'ın Kürt bir cariyeden dünyaya geldiği ve doğum yerinin de el-Cezire oluşu bunlardan biridir.⁵²

3.13. Hasan İbrahim Hasan (ö. 1968):⁵³ *Dinî Siyasî Kültürel ve Sosyal İslam Tarihi* ismiyle Türkçeye altı cilt olarak tercüme edilen kitap, Arap tarihinden başlar. Hz. Peygamber, dört halife, Emevi ve Abbasiler döneminde İslam coğrafyasında yaşanan siyasî, kültürel, sosyal ve dinî olayları genişçe işler. el-Cezire ile ilgili olarak eserin birinci ve ikinci ciltlerinde detaylı bilgiler verilmektedir.

3.14. Mian Muhammed Şerif (ö. 1965):⁵⁴ Dört cilt halinde Türkçe tercümesiyle yayınlanan “İslam Düşünce Tarihi” kitabı, İslam öncesi Hint, Çin, İran, Yunan, İskenderiye gibi düşünce ekollerini ve İslam düşünce ekollerini detaylı bir şekilde ele alır. Özellikle Abbasi halifesi Me'mun döneminde başlayan Mutezile hareketinin el-Cezire'ye etkisini işler.

Müstakil Çalışmalar

Son yıllarda “el-Cezire” üzerine yapılan çalışmalarda artış görülmektedir. Yapılan bu çalışmalardan kimi el-Cezire'yi bütünüyle ele alırken kimi çalışmalar da bölgede yer alan şehirleri işlemektedir. Bu çalışmalardan biri de İbni Ezrak'ın “Tarih-i Meyyâfarikin”⁵⁵ adlı eseridir. Kitap, İslâm

51 Diyarbekrî, Kadî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyarbekrî, *Tarihu'l-Hâmis fi Ahvâli Enfesi Nefîs*. Muessesetu's-Şa'banî, (Beyrut, tsz).

52 Diyarbekrî, c. II, s. 322

53 Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, Çev: İsmail Yiğit, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1986).

54 M. M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, Ed.: Mustafa Armağan, (İnsan Yayınları, 1991).

55 Ahmet b. Yusuf b. Ali İbn el-Ezrâki el-Farukî, *Tarihi Meyyâfarikin*, Tah. Yusuf Baluken-K.Faruk el-Kholy, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2014).

fetihlerini, ayrıca hicri VI. yüzyıla kadar “Diyar-ı Bekr” bölgesini, özellikle de Diyarbakır ve Silvan çevresinde yaşanan hâdiseleri kronolojik olarak ele almıştır.

Yine Abdülgani Bulduk’un *el-Cezire’nin Muhtasar Tarihi*⁵⁶ adlı eseri önemli çalışmalardan biridir. El yazmasının fotokopisi elimizde bulunan eser, iki bölümden oluşmaktadır. Eserin birinci bölümünde bölgenin başlangıçtan Osmanlı’ya kadarki dönemi anlatılır ve bu süre içerisinde buralarda hâkimiyet kurmuş devletler hakkında bilgi verilir. İkinci bölümün ortasından sonuna kadar Diyarbakır’daki camilerden, medreselerden, kütüphanelerden, hamamlardan, hanlardan, köşklere, köprülerden vb. yapılardan bahseder. Burada görev yapan idareciler anlatılır. Aynı yazarın *Mardin Tarihi* adını taşıyan bir çalışması daha mevcuttur.⁵⁷

“Medinetü’l-Mardin”⁵⁸ isimli çalışma ile Hasan Şemîsânî, Mardin’in tarihine genişçe yer veren bir Arap müelliftir. Hana Dolapönü’nün kaleme aldığı, “Tarih’te Mardin”⁵⁹ kitabı da Mardin ile ilgili bilgi veren müstakil çalışmalar arasındadır. Bugünkü ismiyle Musul, eski ismiyle Mevsul tarihi ile ilgili olarak el-Ezdi’nin “Tarihü’l Mevsil”⁶⁰ kitabı da bu anlamda önemli bir çalışmadır.

“Urfa Bölgesi Tarihi”⁶¹ isimli çalışma ile Fikret Işıltan Bizans’ın Osrohoene bölgesi olarak adlandırılan ve Arap kaynaklarında “Diyar-ı Mudar” olarak geçen başta Urfa ve çevresini ele alır. Özellikle de Bizans ve Süryani kaynaklardan da fazlasıyla istifade ederek İslâm Tarihi kaynaklarıyla karşılaştırmalı bir şekilde bu bölgeyi anlatır.

Harran üzerinde müsteşrikler tarafından yapılan ilk bilimsel çalışma Adam Mez tarafından 1892 yılında yapılmıştır: *Geschichte der Stadt*

56 Abdülgani Bulduk, *el-Cezire’nin Muhtasar Tarihi*, haz. Mustafa Öztürk-İbrahim Yılmazçelik, (Elazığ, 2004). Burada Kitabın sadece ilk bölümü Latinize edilmiştir. Diğer ikinci bölümü ise burada Latinize edilmeyip yayınlanmamıştır. Geniş bilgi için bkz: Abdülgani Bulduk, *el-Cezire’nin Muhtasar Tarihi*, (Diyarbakır: Ümit Matbaası, 1980).

57 Bu eser Burhan Zengin tarafından *Abdülgani Efendi Mardin Tarihi*, ismiyle Ankara’da 1999’da yayınlanmıştır.

58 Hasan Şemîsânî, *Medinetü’l Mardin*, (Beirut, 1987).

59 Hana Dolaönü, *Tarihte Mardin*, (İstanbul, 1972).

60 El-Ezdi, Ebu Zekeriyya Yezid b. Muhammed; *Tarihu’l-Mevsil*, (Kahire, 1967).

61 Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960).

*Harran in Mezopotamien Bis zum Einfall der Araber.*⁶² Bir doktora çalışması olan bu eser, özellikle Batılı bir bilim adamının kaleminden çıkması, batılı seyyahların bölge ile ilgili gözlemlerine yer vermesi ve buranın Yahudilik inancı için tarihsel değerinden bahsetmesi açısından önemlidir.

“Orta çağda Urfa” -Efsane, Tarih, İnanç, İlim ve Felsefe Kenti-⁶³ isimli çalışma ile Abdullah Ekinci, Urfa kentini farklı bir açıdan ele almaktadır.

Son dönemlerde Ramazan Şeşen de “Harran Tarihi”⁶⁴ ismiyle müstakil olarak Diyar-ı Mudar’ın merkezi olan Harran’ı konu edinmiştir.

Muhammed Yusuf Ğandur’un doktora tezi olarak hazırladığı “Orta Çağ Cizre Tarihi”⁶⁵ adlı çalışması Cizre üzerine matbu önemli bir eserdir.

“Anıtları ve Kitabeleriyle Diyarbakır Tarihi”⁶⁶ isimli 2 ciltlik kitap Şevket Baysanoğlu tarafından kaleme alınmış, tarihin ilk dönemlerinden cumhuriyet dönemine kadar olan zaman diliminde tarihî, coğrafi ve kültürel açıdan Diyarbakır’ı konu edinmiştir.

Burhan Zengin tarafından kaleme alınan; “Hasankeyf Tarihi ve Tarihi Eserler”⁶⁷ isimli görsel ağırlıklı kitap çalışması da el- Cezire’yi tanıma adına başvurulacak bir kaynaktır.

“Süryaniler ve Diyarbakır”⁶⁸ isimli çalışmasında Mehmet Şimşek, “Süryani” inancı ve mensuplarıyla ilgili genel bilgiler verdikten sonra özelde Süryanilerin Diyarbakır’daki yaşamlarına, örf ve adetlerine yönelik geçmişten günümüze onlar hakkında bir sunumda bulunmaktadır.

62 Adam Mez, *Geschichte der Stadt Harran in Mezopotamien Bis zum Einfall der Araber*, Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg 1892; Bu kitap hakkında geniş bilgi için bkz: Cuma Karan, “Adam Mez Und Geschichte der Stadt Harran in Mezopotamien Bis zum Einfall der Araber” *1.Uluslararası İslâm Tarih ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu 25-27 Mart 2016*, (Şanlıurfa, 2006.) c. I, ss. 312-317

63 Abdullah Ekinci, *Ortaçağda Urfa,-Efsane, Tarih, İnanç, İlim ve Felsefe Kenti-* (Ankara: Gazi Kitapevi Yayınları, 2006).

64 Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).

65 Muhammed Yusuf Ğandur, *Ortaçağ Cizre Tarihi*, çev: F. Bedirhanoğlu, (Ankara: Beşir Ant Yayınları, 2008).

66 Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleriyle Diyarbakır Tarihi*, (Ankara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Yayınları, 1998).

67 Burhan Zengin, *Hasankeyf Tarihi ve Tarihi Eserler*, (İstanbul, 2001),

68 Mehmet Şimşek, *Süryaniler Ve Diyarbakır*, (İstanbul: Kent Yayınları, 2003).

Son yıllarda tarafımızca yazılan “Diyar-ı Bekr ve Müslümanlarca Fethi” isimli çalışma; “Diyar-ı Bekr” bölgesinin tarihini, Müslümanlarca fethedilişini detaylı bir şekilde ele almaktadır.⁶⁹

4. Vakayinâmeler

Vakayinâmeler, birçok bilginin yer aldığı, tıpkı bir “günlük” gibi yaşanan olayların not edildiği belgelerdir. Bu tür belgeler, bir bölgenin tarihi açısından çok önemli vesikalardır. Çalışmamız dâhilinde onlara da temas etmek faydalı olacaktır.

4.1. Urfalı Mateos Vakayinâmesi (952-1136)⁷⁰ ve Papaz Gri-gor’un Zeyli (1136-1162) Bu kitap, aslında 952-1136 yılları arasını ele alan bir Ermeni tarih kitabıdır. Eserin sadece Ermenileri değil, bölgede yaşamış diğer unsurları, özellikle de Müslümanları işlemesi bu çalışmayı önemli kılmaktadır.

4.2.2 Süryani Mar-Yeşua, Vakayinâmesi:⁷¹ Kitap 494 ile 507 yılları arasında başta Amid olmak üzere Urfa ve Güneydoğunun diğer merkezlerinde vuku bulan olayları, o dönemde Bizans Sasani savaşlarını detaylı bir şekilde anlatır.

5. Ansiklopediler

Günümüzün önemli bir bilgi kaynağı olan ansiklopediler Cezire bölgesi için de vazgeçilmez kitaplarıdır. el-Cezire bölgesiyle ilgili çeşitli açılardan bilgiler veren ansiklopedik eserleri ise şu şekilde zikretmek mümkündür:

5.1. Kâmusu’l- A’lâm⁷²: Şemseddin Sâmî tarafından kaleme alınan, ilk Türkçe yer ve isim ansiklopedisi unvanını taşıyan bu çalışma, Mu’cemu’l-Buldan’dan sonra en eski ansiklopedi olma özelliği taşımaktadır. el-Cezire Bölgesindeki yerlerin isimlerinden derelerine hatta bölgede yetişen ürünlere kadar pek çok bilgiyi eserde bulmamk mümkündür.

69 Cuma Karan, *Diyar-ı Bekr ve Müslümanlarca Fethi*, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013).

70 Edouard Dulaurer ile Halil Yınanç’ın notlarıyla Türk Tarih Kurumu tarafından 2000 yılında basıldı.

71 Mualla Yanmaz tarafından yapılan Türkçe çevirisiyle İstanbul şehir matbaasında 1958’de basıldı.

72 Şemseddin Sami, *Kamusu’l-A’lâm*, (İstanbul, 1306-1316).

5.2. İslam Ansiklopedisi (İA): Müsteşrikler tarafından 1941 yıllarında hazırlanmaya başlanan ve sonradan Türkçemize kazandırılan bu ansiklopedi, el-Cezire bölgesi ve bölgedeki şehirlerle ilgili değişik bilgiler vermektedir.

5.3. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA): Büyük bir ilmî heyetin uzun yıllar çalışmasının neticesi olan bu ansiklopedi, gerek “el-Cezire” maddesi, gerek bu bölgede yer alan merkezler gerekse burada yaşamış önemli şahsiyetler hakkında detaylı bilgiler vermektedir.

6. Sempozyumlar

Son yıllarda bölgedeki üniversitelerin ve bölgeye ilgi duyan başka kurum ve kuruluşların el-Cezire üzerinde yoğun ilmî çalışmaları dikkat çekmektedir. Bölge ile ilgili değişik konularda yapılan bu sempozyumları sadece ismen zikrederek yetinmeyi uygun buluyoruz.

- 6.1. “Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır”⁷³,
- 6.2. “Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu”⁷⁴
- 6.3. “1.Uluslararası Mardin Tarih Sempozyumu”⁷⁵
- 6.4. “Makalelerle Mardin I. Tarih Coğrafya”⁷⁶
- 6.5. “Batman ve Çevresi Sempozyumu”⁷⁷
- 6.6. “Uluslararası Silvan Sempozyumu”⁷⁸
- 6.7. “Uluslararası Hz. Nuh Ve Cudi Dağı Sempozyumu”⁷⁹
- 6.8. “Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu”⁸⁰

73 Diyarbakır Valiliği, *1.Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu*, 20-22 Mayıs 2004 Diyarbakır, ed. Taş, K- Kankal A, (İzmir, 2004).

74 *Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu*, 27-28 Mayıs 2004, (Nusaybin, 2004).

75 *1.Uluslararası Mardin Tarih Sempozyumu*, ed. İ. Özcoşar-H.H. Güneş, (İstanbul, 2006).

76 *Makalelerle Mardin I. Tarih Coğrafya*, haz. İbrahim Coşar, (İstanbul, 2007).

77 *Batman ve Çevresi Sempozyumu* 15-17 Nisan 2008, ed. Çevik, A-Salim C, (Batman: Batman Valiliği, 2009).

78 *Uluslararası Silvan Sempozyumu* 25-27 Nisan 2008, ed: M. Çağmar-V. Gürhan-E. Gümüş, Şarkiyat Araştırma Derneği, (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012).

79 *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu* 27-29 Eylül 2013 Şırnak, ed. H. Gündoğar-Ö.A. Yıldırım-M.A. Az, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014).

80 *Geçmişten Günümüze Uluslararası İdil Sempozyumu* 2011, ed. Nesim Doru, (İstanbul, 2011).

6.9. “Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre”⁸¹

6.10. “I. Uluslararası İslâm Tarih ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu”⁸²

6.11. “I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu,”⁸³

6.12. “Geçmişten Günümüze Uluslararası İdil Sempozyumu 2011”⁸⁴

7. Akademik Çalışmalar: Bu alanda yerli ve yabancı birçok kişi tarafından akademik çalışmalar yapılmıştır. Hâlen devam eden çalışmalar vardır. Özellikle de son yıllarda el-Cezire bölgesi değişik boyutlarıyla üniversitelerde tez veya makalelere çalışma konusu olmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı kitap ve makale olarak basılırken, bir kısmı da hâlâ basılmayı beklemektedir. Bunlara da değinmeyi uygun buluyoruz.

1. Urfa Tarihi – m:640-1144, Ahmet Arslan, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1995.⁸⁵

2. Abbasiler Döneminde El-Cezire Bölgesindeki Harici Ayaklanmalar, İbrahim Konak, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2006.

3. أراضى الصلح فى الجزيرة الفراتية فى عهد الخلفاء الراشدين (H.11/40, M.633-660), Ehlan Selman Ali, Anbar Üniversitesi, 2011.

4. الإغلاق الخطيرة فى ذكر امراء الشام والجزيرة İbni Şeddad, İzzedin Muhammed Ali b. İbrahim, (tah: Yahya Zekeriyya Ebbare) Dımaşk, 1991.

5. نصيبين من الفتح الاسلامى حتى الفتح العثمانى (h. 19-640/m.922-1516) Yusuf Na'im Ali Ahmet, Küddis Yusuf Üniversitesi, Ürdün, 1996.

6. el-Cezire Fatihî İyad b. Ğanm ve Mardin'in İslâmlaşması; Abdulba-

81 *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre 14-15 Nisan 2012 Cizre* ed. M.N. Doru, Mardin Artuklu Yayınları, ed. M.N. Doru, (İstanbul, 2012).

82 *1.Uluslararası İslâm Tarih ve Medeniyetinde Şanlıurfa 25-27 Mart 2016*, ed. K. Şulul, (Şanlıurfa, 2016).

83 *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal, (Konya: Şelale Matbaası, 2006).

84 *Geçmişten Günümüze Uluslararası İdil Sempozyumu 2011*, ed. M.N. Doru, (İstanbul, 2011).

85 Bu akademik çalışma bazı değişikliklerle; “Urfa-Harran (Diyar-ı Mudâr) Bölgesinin Tarihi” ismiyle 2016 yılında Harran Belediyenin katkılarıyla Ankara’da basılmıştır.

ki Bozkurt, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.

7. تاريخ آمد وحضارتها من القرن الخامس إلى السابع الهجري. Muhammed A.Rahman Mesud er-Reşid, Zekâzık Üniversitesi, Mısır, 2008.

8. مدينة آمد اديار بكرية الفتح والاستقرار حتى سنة 363 /هـ 974 م. Taha Hızır Abid, Tikrit Üniversitesi, Irak, 2008.

9. مدينة سنجان من الفتح العرب الاسلام حتى فتح العثمان. Hasan Şemisani, Lübnan Üniversitesi, 1983.

10. كتاب قرة العين في تاريخ الجزيرة و العراق و النهرين. Muhammed Reşid, Matba'atu'r-Reşid, h. 1325.

11. دور قبيلة تغلب الربعية (النصرانية) في تاريخ القرن الأول الهجري. Casim Sekban Ali, Kız Eğitim Fakültesi, Bağdat, 2010.

12. دور قبيلة ربيعة في تاريخ المشرق في العصر الراشدي والأموي. Casim Sekban Ali, Çocuk Kız Eğitim Fakültesi, Bağdat, 2011.

13. حصن كيفا. Sipan Hasan Ali Benğili, Erbil, 2005.

14. بلاد الجزيرة في اواخر العصر العباس. Hisam A.Rauf el-Faki, Daru'l Fikri'l Irakî, Kahire, tsz.

15. أمير ميا فارقين الملك الكامل ناصر الدين محمد وأثره في مقاومة الغزو المغولي. Ğalib Yasin Ferhan ed-Deleymî, Anbar Üniversitesi Journal, 2010.

العلاقات السياسية للقبائل العربية في بلاد الشام والجزيرة الفراتية مع البيزنطيين القرنين الرابع والخامس الهجريين Talib Sabar Mahalli, Tikrit Üniversitesi, 2012.

17. الشيبانيون في اقليم الجزيرة دورهم السياسي خلال القرن الثالث الهجري. Selimet Abdurresul, Bağdat Üniversitesi tsz.

18. جزيرة الفراتي والموصول. Humâdî, Muhammed Casim, Bağdat, 1977.

Sonuç

el-Cezire Bölgesi; din, medeniyet, kültür, mezhep ve siyaset tarihi açısından çok önemli bir bölgedir. İslâm fetihleri öncesinde olduğu gibi İslâm fetihlerinden sonra da bu coğrafya önemli ve stratejik konumunu hep muhafaza etmiştir. Bu hâliyle bölge, sadece Müslümanlar için değil, başta Hristiyanlar olmak üzere Yahudiler ve Yezidiler gibi birçok inanç mensuplarının gündeminde kalmayı başarmıştır.

İşte bu nedenlerle bölgenin geçmişini bilme çabası giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Bu da tarihî çalışmalara ve kaynaklara duyulan ihtiyacı artırmaktadır. Bu literatür taraması olan bu çalışma da bu ihtiyaca cevap verebilme adına atılmış bir adımdır.

Kaynakça

Akbulut, Ahmet, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadlaşması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, c. XXXI.

Albayrak, Kadir, *Keldâniler ve Nasturiler*, (Ankara, 1997).

Ali Cevvad, *Memâlik-i Osmaniye'nin Tarih ve Coğrafya Atlası*, Dersâdet hicri 1313.

Alioğlu, E. Füsün, *Mardin*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 2003).

Aslan, Ahmet, *Urfa Tarihi-m:640- 1144*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).

Avcı, Casim, "İbni Şeddâd", *DİA*, c.XX, (İstanbul, 1998).

Aydın, Mehmet, "Yezidiler ve İnanç Esasları", *Belleten Dergisi*, TTK c. LII, sayı: 202.

Aykaç, Mehmet, *Abbâsi Devleti'nin İlk Dönemi İdari Teşkilatında Divanlar*, (Ankara: TTK Yayınları, 1997).

Azimli, Mehmet, "Bir Emevi Başkenti; Harran", *1.Uluslararası Harran Okulu Sempozyumu 28-30 Nisan 2006*, (Şanlıurfa, 2006).

Azimli, Mehmet, "İslâm'ın İlk Fetih Yıllarında ve ilk Klasik kaynaklarda Nusaybin" *Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu, 27-28 Mayıs 2004*, (Nusaybin, 2004).

Bakkal, Ali, *1.Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (Konya: Şelale Matbaası, 2006).

Bekrî, Ebu Ubeyd Abdullah b. A.Aziz el Bekri el-Endülüsî, tah. Mustafa es-Suka, *Mu'cemu ma İsta'ceme min Esmâ'l-Biladi ve'l-Mevadi*, (Kahire, 1949).

Belazûri, Ebi'l Hasan Ahmet b. Yahyâ. b. Cabir, *Futûhu'l Büldan*, (Beyrut, 2014).

Beysanoğlu, Şevket, *Anıtları ve Kitabeleriyle Diyarbakır Tarihi*, (An-

kara: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Yayınları, 1998).

Bozan, Metin, “Hicri 1.Asır Mezhep Hareketlerinde Mardin Bölgesi, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2006. 9/25.

Bozkurt, Abdülbaki, “*El-Cezire Fatihi İyâd b. Ğanm ve Mardin’in İslâmlaşması*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

Bozkurt, Nahide, *Abbasiler*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2004).

Bozkurt, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000).

Bulduk, Abdülğani, *Abdülğani Efendi Mardin Tarihi*, ismiyle Ankara’da 1999’da yayınlanmıştır.

Bulduk, Abdülğani, *El-Cezire’nin Muhtasar Tarihi*, (Diyarbakır: Ümid Matbaası, 1980).

Bulduk, Abdülğani, *el-Cezire’nin Muhtasar Tarihi*, haz. Mustafa Öztürk-İbrahim Yılmazçelik, (Elazığ, 2004).

Çağmar, M. - Gürhan V., *Uluslararası Silvan Sempozyumu 25-27 Nisan 2008*, Şarkiyat Araştırma Derneği, (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012).

Çelik Mehmet, “Süryaniler”, *DİA*, c. 38, s. 175-178, (İstanbul, 2010).

Çevik A. - Salim, C, “Batman ve Çevresi Sempozyumu 15-17 Nisan 2008” (Batman: Batman Valiliği, 2009).

Çoşar, İbrahim, *Makalelerle Mardin I. Tarih Coğrafya*, (İstanbul, 2007).

Demircan, Adnan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, (İstanbul, 1996).

Demirkent, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi*, (İstanbul, 1974).

DİA, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi c. 1-44, (Ankara 1988-2016).

Diyarbekrî, Kadî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyarbekrî, *Tarihu’l-Hâmis fi Ahvali Enfusi Nefis*. Muessesetu’ş-Şa’banî, (Beirut, tsz).

Dolapönü, Hana, “*Tarihte Mardin*”, (İstanbul, 1972).

Doru, M. N., “*Geçmişten Günümüze Uluslararası İdil Sempozyumu*

2011" (İstanbul, 2011).

Doru, M. N., "*Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre 14-15 Nisan 2012 Cizre*", (İstanbul: Mardin Artuklu Yayınları, 2012).

Ekinci Abdullah, *Ortaçağda Urfa-Efsane, Tarih, İnanç, İlim ve Felsefe Kenti* (Ankara: Gazi Kitapevi Yayınları, 2006).

el-Ezdi, Ebu Zekeriyya Yezid b. Muhammed, *Tarihu'l Mevsul*, (Kahire, 1967).

el-Fârûki, İsmail Râci-Luis Lâmia *İslâm Kültür Atlası*, çev. M. Okan - Zerrin Kibaroğlu, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999).

el-Hamevi, Ebu Abdillâh Yakut er-Rumi (626/ 1229), *Mu'cemu'l Buldan*, (Mısır, 1907).

el-Kazvini, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud, (628/1233) *Asaru'l-Bilad ve Ahbaru'l-İbad*, (Beyrut: Daru'l Sadr, tsz).

el-Makdîsi, Muhammed b. Ahmed, (390/1000), *Ahsenu'l Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, (Beril Matbaası, tsz).

Günaltay, M. Şemseddin, *İslâm öncesi Arap Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

Günaltay, Şemseddin, *İslâm Tarihini Kaynakları*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991).

Gündoğar, H. - Yıldırım, Ö. A - M. A., "*Uluslararası Hz. Nuh Ve Cudi Dağı Sempozyumu 27-29 Eylül 2013 Şırnak*", (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014).

Gündüz, Şinasi, "Dinsel Zenginlik ve Kültürel Harmoni Bağlamında Harran ve Harrânîler", *Uluslararası Anadolu İnançlar Kongresi Bildirileri*, (Ankara: Evrak Yayınları, 2001).

Gündüz, Şinasi, *Sabiîler, Son Gnostikler*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1995).

Gündüz, Şinasi, "Sabilik" *DİA*, c. XXXV, (İstanbul, 2009).

Ğandur, Muhammed Yusuf, *Ortaçağ Cizre Tarihi*, çev. F. Bedirhanoglu, (Ankara: Beşir Ant Yayınları, 2008).

Hasan, İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, (İstanbul: Ka-

yıhan Yayınları, 1986).

Hayes, E. R, *Doğu Batı Asur/ Süryanilerin Kurduğu Urfa Akademisi*, çev: Yagar Günenç, (İstanbul: Yaba Yayınları, 2002).

Hudayberganov, Revşen, “Önemli bir Tarihi Kaynak Olarak İstahri’nin Mesâlik el-Memalik eseri” *Marmara Türkiyat Araştırma Dergisi*, c. I, sayı: 2, 2014.

Humâdî, Muhammed Casım, *Ceziretu’l Firatiyye ve’l Mevsul*, (Bağdat, 1977).

Hurdazbih, Ebu’l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah b. Hurdazbih (ö:912), *Kitâbu’l Mesâlik ve’l-Memalik*, (Leiden, 1865).

İşiltan Fikret, *Urfa Bölgesi Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960).

İbni Esir, Ebu’l Hasan İzzeddin Ali b. Ebi’l Kerem Muhammed el-Ceziri, *el-Kamil fi’t Tarih*, (Kahire: el-Mektebetu’l Tefikiyyetu, 2004).

İbni Ezrak el-Faruki, Ahmet b. Yusuf b. Ali, *Tarihi Meyyafarîkin*, Tahkik: Yusuf Baluken-K.Faruk el-kholy, (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2014).

İbni Fakih, Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshak b. Hemedani, *Kitabu’l Buldan*, tah. Yusuf el-Hadi, (Beyrut: Alimu’l Kutub, 1996).

İbni Fâkih, Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshak b. Hemedâni, *Kitabu’l Buldan*, tah. Yusuf el-Hadi, (Beyrut: Alimu’l Kutub, 1996).

İbni Halıkan, Ahmet b. İbrahim b. Ebi Bekr, *Vefâyâtu’l Âyân*, nşr: İhsan Abbas (Beyrut, 1397).

İbni Havkal, Ebu’l Kasım Muhammed b. Havkal el-Musuli en-Nasibi, (Beyrut, 1938).

İbni Kesir, Ebu’l Fida, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, haz: Mehdi Ali Seçkin, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996).

İbni Kesir, İmadeddin Ebi’l Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve’Nihâye*, tah. A. Muhsin et-Türkî (Mısır, 1998).

İbni Kuteybe el-Dineveri, Ebu Muhammed b. Kuteybe Abdullah b. Müslim, *Kitabu’l Maârif*, (Kahire, 1934).

İbni Nedim, Ebü’l-Ferec Muhammed bin Ebî Ya’küb İshâk bin Mu-

ammed bin İshâk, *el-Fihrist*, (Beyrut, 2010).

İbni Şeddâd, İzzeddin b. Muhammed b. Ali b. İbrahim, *el-A'lâkatu'l-Hatıra fi Zikr-i Ümera el-Şam ve'l-Cezire*, tah. Yahya Zekeriyye Abbare, (Dımaşk, 1991).

İbni Şeddad, İzzudin Muhammed b. Ali, *El-Âlak'ul Hatıra fi Zikri Umeraî Şam ve'l Cezire*, tah. Yahya Zekeriyya Ebbare, (Dımaşk, 1991).

İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1944).

Karan, Cuma, *Diyar-Bekr ve Müslümanlarca Fethi*, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014).

Konak, İbrahim, *Abbasiler Döneminde el-Cezire Bölgesindeki Harici Ayaklanmalar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Şanlıurfa, 2006).

Köker, Ahmet Hulusi Ed, *Harran Üniversitesinin Bilimsel Temelleri Harranlı Bilim Adamları*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1995).

Külekcı, Cahit, *İslâm Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri*, (İstanbul, 2012).

Lombard, Marius, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, çev. Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983).

Mes'udi, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin b. Ali, *Murucu'z-Zeheb*, (Kahire, 1964).

Mez, Adam, *Geschichte der Stadt Harran in Mezopotamien Bis zum Einfall der Araber*, (Strassburg: Kaiser-Wilhelms-Universität, 1892).

Molitor, Joseph, *Keldaniler ve Doğu Süryaniler*, (İstanbul, 2004).

Özcoşar, İ. - H. H. Güneş, ed. *1.Uluslararası Mardin Tarih Sempozyumu*, (İstanbul, 2006).

Özçelik, Nazmi, *İlk Çağ Tarih Ve Uygarlığı*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2005).

Özfırat, Aynur, *Eski Çağda Harran*, (İstanbul, 1994).

Sabri, Eyyüp, *Mirâtu'l Ceziretu'l Arap*, (İstanbul: Kostantiniyye Bahriye Matbaası, 1306).

“el-Cezire” Üzerine Bir Literatür Çalışması (Fethinden Abbasilerin İlk Dönemine Kadar)

Sami, Şemseddin, *Kamusu'l A'lâm*, (İstanbul, 1306-1316).

Sarıkavak, Kazım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1997).

Selman Ali, Ehlam, *Arâzi'l Sulh fi'l Cezireti fi ahdi'l Hulefâ-i Râşidîn (11-40/633-660)*, (Anbar Üniversitesi, 2011).

Seyidhanoğlu, K., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1990).

Şemîsâni Hasan, *Medinetü'l Mardin*, (Beyrut 1987).

Şerif, Main Muhammed, *İslâm Düşünce Tarihi*, ed. Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991).

Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).

Şeşen, Ramazan; “Cezire”, *DİA*, VII, (İstanbul, 2003).

Şimşek Mehmet; *Süryaniler ve Diyarbakır*, (İstanbul: Kent Yayınları, 2003).

Şulul, Kasım, *1.Uluslararası İslâm Tarih ve Medeniyetinde Şanlıurfa 25-27 Mart 2016*, (Şanlıurfa 2016).

Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Kitâbu Ahbârî'r-Resûl ve'l Mulûk*, (Kahire, tsz).

Taş, K-Kankal, A., ed. Diyarbakır Valiliği, *1.Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu 20-22 Mayıs 2004*, (Diyarbakır-İzmir, 2004).

Taşgın, Ahmet, “Anadolu’da Yok Olmaya Yüz Tutan Dini Topluluklardan: Yezidiler”, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi 23-28 Ekim Ürgüp/Nevşehir-2000*, (Ankara: Ervak Yayınları, 2001).

Terzi, Mustafa Zeki, “Abbasiler Döneminde Askeri Teşkilat”, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Ankara, 1986).

Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vakai-nâmesi ve Papaz Grigor’un Zeyli*, çev. Hrand d. Andreasyan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000).

Vakidi, Ebu Abdullah Muhammed, b. Ömer, *Futûhu ş-Şam*, (Beyrut, tsz).

Cuma Karan

Ya'kubi, Ahmet b. Ya'kub b. Ebu Cafer, *Tarihu'l Ya'kubi*, (Leiden, 1883).

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbasiler", *DİA*, I, (İstanbul, 1988).

Yusuf el-İş, *ed-Devletu'l el-Emeviyye*, (Dımaşk: Daru'l Fikr, 1985).

Zengin, Burhan, *Hasankeyf Tarihi ve Tarihi Eserler*, (İstanbul, 2001).

Kur'ân'ın Ahlâkî-Hukukî Öğretilerinin Anlaşılmasına Yönelik Bir Yorum Modeli

Abdullah Saeed*
Çev.: Enes Büyük**

Öz

Bu bölüm, “Abdullah Saeed, Interpreting the Qur’ân: Towards a Contemporary Approach, London: Routledge, 2006”, künyeli kitabın 145-154. sayfaları arasında yer alan “Epilogue” (Hâtîme) başlıklı son bölümünün çevirisidir. Bu bölümün başlığı olmamasına rağmen genelde kitabın, özeldede bu bölümün ana temasını dikkate alarak böyle bir başlık vermeyi uygun gördük. Bu bölümü çevirme gerekçemiz söz konusu yorum modelinin özet olarak kitabın bu bölümünde sunulmuş olmasıdır. Yazarın sunduğu yöntemin, kendisini bağlamsalcılar dediği gruba dâhil etmesinden de anlaşılacağı üzere aslen Fazlur Rahman’ın Kur’ân’ın anlaşılmasına yönelik teklif ettiği ‘ikili anlama’ yönteminden mülhem olduğu görülecektir. Oradaki temel yaklaşım muhafaza edilerek bu anlama yönteminin biraz daha açıldığı söylenebilir. İkili anlama yöntemi bağlamında söz konusu yaklaşımın temel unsurlarına yöneltilen eleştiriler çevirisini sunduğumuz bölümde ileri sürülenler için de geçerli olacaktır. Elbette çevirisini yaptığımız bu metin Saeed’in konuyla ilgili görüşlerini derli toplu bir şekilde sunmamakta, ancak kitap boyunca ne tür konuları işlediğine dair fikir vermekte ve dikkate alınmasını düşündüğü yorum modelini özet bir şekilde bize sunmaktadır.(çev.)

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Yorum, Çağdaş Yaklaşım, Tefsir Geleneği

* Abdullah Saeed, Avusturalya Melbourne Üniversitesi’nde İslamî araştırmalar sahasında doktorasını tamamlamıştır. Ayrıca aynı üniversitede dilbilim-edebiyat alanında da yüksek lisans yapmıştır. Çeşitli enstitü ve kuruluşlarda çalışan Saeed, 2003’te profesör olmuştur. Melbourne Üniversitesi Asya Enstitüsü İslamî Araştırmalar Ulusal Merkezi’nde profesör olarak çalışmaya devam etmektedir. Metin ve bağlam, içtihat ve yorum üzerine odaklanmakta ve kendi ifadesiyle sıkı bir şekilde İslam düşüncesinin reformunu savunmaktadır. Yazarın yayınları genelde Kur’ân hermenötüğü, İslam ve insan hakları, İslam hukuku reformu, Avusturalya’daki Müslüman topluluklar, İslam ve din özgürlüğü gibi konuları kapsamaktadır. Bk. <http://www.abdullahsaeed.org/about-me>. (çev.) Bu arada her ne kadar isimlerini bilmesem de çeviriye sağladıkları katkı sebebiyle hakemlere teşekkür ederim. (çev.)

* Arş. Gör. Recep Tayyip Erdoğan Ü İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, enesby_55@outlook.com

Abstract

A Model of Interpretation for the Understanding of the Ethico-Legal Values of the Qur'ân

This section is a translation of the last part (pp.145-154) of the book called *Interpreting the Qur'ân: Towards a Contemporary Approach*. Although this section does not have it, we considered to give this title to the translation, taking into account both the general theme of the book and its last part. We have translated this section of the book as the model of interpretation mentioned was presented in it. Actually it will be seen that the method offered by the author who considers himself being among contextualists, is inspired from the "Double Movement" of Fazlur Rahman. It can be said that this method explained in detail in this section, keeping the basic approach in the "Double Movement". However criticisms on the main elements of the "Double Movement" in the various studies will also be held for the suggestions in the same section. Certainly, the paper which translated doesn't contain completely Saeed's views on the subject; nevertheless it gives an idea about the issues that he mentioned throughout the book and briefly offers the model of interpretation that he views important.

Key Words: *Qur'ân, Interpretation, Contemporary Approach, Interpretation Tradition*

Atıf: Abdullah Saeed, "Kur'ân'ın Ahlâkî-Hukukî Öğretilerinin Anlaşılmasına Yönelik Bir Yorum Modeli", çev. Enes Büyük, *KTÜİFD*, c. 3, sy. 1, Bahar 2016 ss. 139 - 153.

Özellikle *hadis, usûlü'l-fikh* ya da *tefsir* gibi şer'î disiplinlerin şu an ki durumları kendi var olan paradigmalarına yönelik herhangi bir köklü değişiklik söz konusu olduğunda ümit verici görünmüyorlar. Şer'î disiplinler gelişip dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllarda olgunluklarına ulaştınca, zaman içerisinde genel anlamda canlılıklarını ve yaratıcılıklarını yitirmişlerdir. Yalnızca nadiren bazı âlimler “suyu bizzat test etmiş” ve mevcut paradigmaya meydan okumuştur. Gelenek ve bu geleneğin yeniden değerlendirmesi arasındaki karşı karşıya gelişlerin galibi çoğu zaman kurulu düzen olmuştur.

Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) gibi öncü figürlerin geliştirdiği metotlar *hadis* eleştirisinin zirvesi olarak kabul görmüştür. Hiçbir kayda değer bir arındırma ve yeniden sorgulama ulema tarafından gerekli görülmemiştir. *Hadise* yönelik modern batılı eleştirel akademik yaklaşım, hadisin otantikliğine kuşkulu bakışından ve metodolojisinden dolayı Müslüman dünyada son yıllara kadar göz ardı edilmiştir. Şu ana kadar İslamî akademyada *hadis* eleştirisinin metodik yönlerini yeniden düşünmeye yönelik birkaç alamet görünmektedir.

Örneğin hukuk esaslarıyla (*usûlü'l-fikh*) ilgili durum da iyimser olmak için herhangi bir sebep sunmamaktadır. Şafii'nin (kendi meşhur *Risale*'sindeki) hukuk prensipleri dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllarda önde gelen çeşitli araştırmacılarca kabul edilip geliştirildiğinde, bu disiplinin artık olgunluğuna ulaştığı düşünülürdü. Altıncı/onikinci asırdan sonra, âlimlerde çoğu zaman, kendilerinden önceki âlimlerin görüşlerinin derleyicisi ve toplayıcısı olma gibi bir işlevi gerçekleştirmele-ri beklenmişti. Bundan dolayı biz, *usûl* muhtasarlarının muhtasarlarına sahibiz.¹ Ender durumlarda bu disiplinlerin sınırlarının ötesine geçmeye teşebbüs eden, örneğin Şatıbî (ö. 766/1388) gibi âlimlerin olduğu da doğrudur. Fakat Şatıbî de kendisini zamanındaki paradigmanın katılığıyla çevrenilmiş olarak bulmuştur. Yine de *Muvafakat*'ında o, *makâsıt* diye terimleştirdiği bir sistemi inşa etmeye çalışmıştır. Disipline önemli bir katkı sağlamasına rağmen bu çalışma sonraki kuşaklar üzerinde minimum etkiye sahip olmuştur. Mevcut *usûlü'l-fikh* metodolojisi ve onun çerçevesi modern döneme kadar belirleyici olmaya devam etmiştir.

1 Örneğin Âmidî (ö.631/1233)'nin *el-İhkam fi usûli'l-ahkam* adlı eseri kendisi tarafından *Muntehe's-sûl* ismiyle ve İbn Hâcib tarafından da *Muntehe's-sûl ve'l-a'mâl fi ilm'il-usûl ve'l-cedel* başlığıyla ihtisar edilmiştir. Daha sonra İbn Hâcib bunun da *Muhtasaru'l-munteha* isminde özetini yapmıştır.

Şatıbî gibi, Tûffî (ö. 716/1316) de *usûlü'l-fikh*'ın bazı meselelerini, *maslahat* (kamu yararı) kavramına vurgu yaparak yeniden düşünmeye teşebbüs etti. Onun *Risale*'sinde savunulan bu esaslı kavram sonraki kuşaklar üzerinde çok az etkiye sahiptir. Modern dönemde bile Tûffî'nin *Risale*'si ulema tarafından genelde sahiplenilmemiştir. Onun yaklaşımı da *usûl* disiplininin büyük ölçüde dayandığı Şafîliğe özgü temellere karşı gelmesinden dolayı fazlasıyla radikaldir. Tûffî'nin bu yaklaşımına yönelik herhangi bir kabul mevcut *usûlü'l-fikh* metodolojisine dair ulemanın kafa yormayı istemediği önemli değişiklikleri gerektirecektir.

İslam'daki çok yönlü disiplinlerden biri olan *tefsir* bir ölçüde diğer disiplinlerin bunaltıcı dogmatizminden kurtulmuştur. *Tefsir* geleneği saf gramatik olandan teolojik ve sembolik olanlara kadar çeşitli metotları, yaklaşımları ve prensipleri bünyesinde toplamıştır. Burada dahi *tefsirde* kullanılan birçok yeni yaklaşım Ehl-i Sünnet'in (orthodoxy) 'bekçileri' tarafından geçersiz, problemlili ya da daha kötüsü küfür (inançsızlık) olarak etiketlenmiştir.

Yirmibirinci yüzyıldaki Müslümanların ihtiyaç ve ilgileri doğrultusunda İslam düşüncesini ilerletmek ve geliştirmek amacıyla özellikle Müslümanların günlük ihtiyaçları ile İslam disiplinleri arasında devamlı genişleyen boşluğa köprü olma hususunda cesur adımlar atılması gerekmektedir. Bunun bir parçası sorgulamak ve daha sonra, İslam'ın teşekkül sürecinin akabinde geçen birkaç yüzyıl içinde yaratılan İslam düşüncesinin problemlerine yönelik çözümler üretmektir. Değişebilir ve değişemez olan, dinî olmayanın karşısında dinî olan, kutsal olmayanın karşısında kutsal olan gibi kavramların tümünün yeniden düşünülmesi gerekebilir. Teşekkül sürecinde kutsal olarak görülmeyen İslami disiplinlere yönelik birçok yaklaşım artık kutsal hale gelmiştir. Fakat bunların herhangi birine dair yeniden yorumlama çağrılarını kendilerini İslam'ın 'bekçileri' gören muhafazakâr ulema tarafından reddedilmiştir. Böylesi ciddi adımlar atma cesareti gösterenler de sık sık Oryantalizm'in veya Batı'nın İslam geleneğini yıkmayı amaçlayan yardımcıları olarak etiketlenmişlerdir.

Gelenek meselesine dair en az üç yaklaşım vardır: Temelde geleneğin olduğu gibi sorgusuz devamını savunan gelenekçi duruş; gittikçe artan bir esneklik derecesine sahip olmakla birlikte geleneğin devamı ve yeni bir başlangıç adına geleneğin kilit yönlerini red. Gelenekselcilik kuvvetli bir şekilde çeşitli *fikh* ekollerindeki *taklîd* (ilk âlimleri körü körüne takip)

tarafatları tarafından savunulmuştur. Mutedil yaklaşım ise devamlılığı savunan Fazlur Rahman gibi araştırmacılar tarafından temsil edilmiştir. O İslam biliminin ön şartı olarak geleneğe sıkıca dayalı bir zeminin önemini vurgular.² Üçüncü pozisyon da erken dönemlerdeki uygulama ve hükümlerin İslamî disiplinler için çok az yeni bir çerçeve veya paradigma sunduğunu savunur.³ Gelenekselciliğin popülaritesi muhafazakâr ulemanın önemli bir kesimi içerisinde aklî faaliyet karşıtı bir çevrede gelişmektedir. Onların referans çerçeveleri 700 yılı kapsayan İslam disiplinleri tarihinde genel bir yaratıcılık eksikliğinin uzun sürecini devam ettirmektedir.

Buna rağmen bugün bu geleneğin yeniden düşünülmesi gerektiğini savunan araştırmacılar vardır. Örneğin *tefsir* metodolojisinin bazı yönlerini yeniden düşünmeye çabalayan Nasr Hamid Ebu Zeyd pek çok zorlukla karşılaşmıştır. Gerçekte, kısmen onun görüşlerinden ve (tabii ki de çeşitli konularda Mısır'daki yerleşik dini sistemle çatışmasından) dolayı o, mürtet olarak damgalanmış ve Hollanda'ya sürgüne gitmek zorunda bırakılmıştır. Ondan daha önce Fazlur Rahman da bir ölçüde benzer bir kaderi tecrübe etmişti. 1960'larda Rahman, Kur'an, *tefsir* ve İslam geleneği hakkındaki görüşlerinden dolayı hemcinsi Pakistanlılardan ve yine ulema olmayan kesimden gelen bir baskı altında kalmıştı. O da sürgüne zorlandı ve 1988'deki ölümüne kadar kalacağı Amerika'ya gitme mecburiyetinde kaldı. Bu örneklerdeki rahatsız edici mesaj, değişimi ve yerleşik düşüncelerin yeniden düşünülmesini savunanların çoğunlukla İslam dünyasının dışında, genellikle de entelektüel özgürlüğün görece yüksek düzeyde olduğu Batıdaki akademik kurumlarda hayatta kalmayı ümit edebilecekleridir. Bu durumun ilave bir yan etkisi de bu tip araştırmacıların yazılarını, genellikle, uluslararası bir muhatap kitle için Müslüman çoğunluk tarafından yaygın olarak kullanılmayan bir dille (örneğin İngilizce ve Fransızca) yazmalarındır. Bundan dolayı onların çalışmalarının İslam dünyasındaki etkileri sınırlı kalmaktadır.

Bu kitabın yazıldığı geniş bağlam önceden ifade edilmişti. O birçok Müslümanın ilgisine hitap etmektedir: Bir kişi Kur'an vahyini bugünün Müslümanlarının ihtiyaçlarıyla ilişkilendirmeye çalışırken ona sadık kalabilir mi? Müslümanlar metodolojik yönleri ve tarih bakımından bize

2 Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1982, p. 133.

3 Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, trans. Robert D. Lee, Boulder, CO: Westview Press, 1994, p. 43.

nakledilen yoruma yönelik yaklaşımları hukukî olarak *yeniden* düşünebilir mi? Bu kitap modern dönemde Kur'ân yorumunu yeniden düşünmeye -farklı arkaplanlara ve bakış açılarına sahip çeşitli araştırmacılar tarafından savunulan yeniden düşünmeye- yönelik bu çağrılara bir cevaptır. Bu kitap böyle bir pratiğin meşruiyetine yönelik bir tez ortaya koymaktadır.

Öndört asır öncesinden gelen kutsal bir metni önemli ölçüde değişen bir dünya ile ilişkilendirme bizim için köklü bir problem olarak devam etmektedir. İslam hukukunun klasik ekolleri kurumsallaştıktan sonra Müslüman âlimler daha geniş toplumdaki değişikliklere uygun olarak Kur'ân'ı, özellikle de onun ahlâkî-hukukî içeriğini yorumlamaya daha az ihtiyaç duydular. İslam'da bir hukuk sistemi inşa etmede elde edilen ilk kazanımlar ve bu hukukun hayatın tüm meselelerine kadar genişletilmesi Kur'ân'ın, Müslümanların herhangi belli bir zaman ve mekândaki ihtiyaçlarını karşılayabildiği kanısını oluşturmuştur. Bazı insanlar şu soruyu sorar, "Eğer Kur'ân şüana kadar hayatın tüm yönlerine cevaplar sağlamışsa, o halde bunu yapmaya niçin devam etmesin ve şimdiye kadar benimsenen metodoloji bugün için neden uygun olmamalıdır?" Kur'ân tüm zamanlarda Müslümana rehberlik sağlarken, bu rehberliğe ulaşmak için kullanılan metodoloji, şartların ve zamanın değişmesinden dolayı revizyonu ve değişimi gerektirmektedir. Belli konuda (özellikle ahlâkî-hukukî alanda) benimsenen metodoloji –benim iddiama göre- bugün üstesinden gelemeyeceği büyük sorunlarla karşılaşmaktadır.

Yirminci ve şuan yirmibirinci yüzyılda dünya çapında toplumlardaki değişiklikler İslam *ümme*tinin tarihindeki herhangi bir dönemindekinden daha çarpıcı olmuştur. Astronomi ve astrofizikteki gelişmeler evren hakkındaki görüşlerimizi değiştirmektedir. Geçen elli yıl içinde gelişen insan hakları sorunları Müslümanlar da dahil tüm insanların söylemlerinin bir parçası haline gelmiştir. Benzer şekilde cinsiyet eşitliğiyle ilgili sorunlar birçok Müslüman topluma rahatsız edici bir ışık olarak yerleşmiştir. Yirmibirinci yüzyıla kadar cinsiyet *eşitsizliği* Müslüman dünyada önemli bir problem değildi, fakat toplumun doğasının, sisteminin ve kurumlarının değişmesiyle kadın şüanda gitgide hayatın tüm yönlerini erkeklerle birlikte paylaşmaktadır.

Teknolojik değişiklik insan yapısını anlama tarzımızı da dönüştürmektedir. Genetik mühendislik ve biyo-teknolojideki son gelişmeler, hakkında çok az şey bildiğimiz bir dünyaya bizi taşımaktadır. Genetik işlem

ve mühendislik yaygın hale geldi ve bununla birlikte; insanlık, yaratılış, Tanrı'nın insan işlerine, sağlık ve hastalığa müdahale etmesine dair şimdiki dek beslediğimiz düşünceler yeniden düşünülmektedir. Bu, pek çok Müslüman ilim adamının baş etmede yeterli donanıma sahip olmadığı karmaşık ahlâkî, manevî ve hukukî sorunları artırmaktadır. Sonuç olarak klasik düşünceler, metotlar ve yaklaşımların yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Hayatın bazı yönlerindeki değişiklikler Müslümanları kendi dinlerini pratize etme yolları hakkındaki geleneksel bazı kabulleri yeniden düşünmeye mecbur bırakmaktadır. Bazıları bunu bir tehdit olarak görmektedir. Öyle ki verecekleri cevap entelektüel meydan okumalardan uzaklaşmak demektir. Kendi hesaplarına, Müslüman ilim adamları bu meydan okumayla dürüstçe yüzleşmek zorundadır.

Benim Kur'an'ın yorum ve (bugünle) ilişkisi sorununa yaklaşımım bu bağlamdadır. Bu kitap Müslümanların Kur'an'ı modern dönemle ilişkilendirmede karşılaştıkları problemlerine yönelik tam bir çözüm sunmaz. Daha ziyade bu, Kur'an'ın belli bir yönünün –ahlâkî, hukukî içeriğinin- yorumu konusundaki bazı geleneksel fikirlerin yeniden düşünülmesi için bir tez ve başka araştırmacıların da katkı sağlayacağı bir projedir. Müslümanların Kur'an'ı bugünle ilişkilendirmek için yapması gerekebileceği belli şeyleri teklif etmektedir. İçinde yeniden düşünmenin gerçekleşeceği bazı fikirleri temin etmesine rağmen yine de büyük fotoğrafın bir parçası olarak görülmelidir.

Birçok *tefsir* literatürü hala gelenekselci çizgileri örnek almaktadır. Bugün *tefsir* hakkında yazı yazan araştırmacıların büyük çoğunluğu için, modern dönemde İslam uygulanırken geleneğe bağlı kalmak zorunludur. Bu gerekliliğe rağmen, Kur'an ve insanlar arasındaki anlamlı ilişkinin genişletilmesi uğruna geleneğin ve Sünniliğin boyutlarının korunması zaten hemen hemen tüm Müslüman toplumlarda mevcuttur.

Ahlâkî-hukukî metinlerin ortaya çıkarıldığı tarihsel ve sosyal bağlamın ihmal edilmesi, *fıkıh*'ta ulaşılan spesifik hükümlere metinsel 'delil' veya 'kanıt' sağlamak için basit ve kolay bir yoldu. Gerçekte, kukukun metinsel delillere dayalı gelişimi İslam hukukunun teşekkül sürecinde o denli baskındı ki dokunulmaz kabul edilmişti. Amaç, gelişmekte olan hükümlerin doğrudan Kur'an'ın ve Peygamber'in hadislerinin metinlerine dayandığı izlenimini vermektir. Bu düşüncenin sonucu şu olmuştu: Kur'an veya Sünnet'te [konuyla ilgili] açık metinler bulunmasa da, bir hükümle

sadece uzaktan ilişkilendirilen metinler bir hüküm için destekleyici kanıt olarak kullanılmıştı. Kur'ân'ın ahlâkî-hukukî metinleri konusunda bu yaklaşım Müslümanların *tefsir* ve *fıkıh* geleneklerinin önemli bir parçası olarak kalmıştır.

Bununla birlikte hem Kur'ân'ın ahlâkî-hukukî metinlerini modern dönemin yeni ve spesifik problemlerini çözmek için ele almamız gerektiğinde hem klasik *tefsir*'in hem de *fıkıh*'ın yaklaşımlarını yetersiz bulduğumuzda önemli problemler ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden ilim adamları şunu sorabilir, "Bunların yerine yeni bir çerçeve geliştirilebilir mi?" Bir cevap, açıkçası aşırı bir cevap, bizim sözde modern problemlere itibar etmemize gerek olmadığı, çünkü modern öncesi dönemde ulaşılan cevapların bugün de aynıyla uygulanabileceğidir. İkinci ve aynı derecede uç bir cevap da geçmişin mirasını atmalı, Kur'ân ve Sünnet'teki güç metinleri ihmal etmeli ve kendi zamanımıza uygun olduğunu düşündüklerimizi bir şekilde geliştirmeliyiz şeklindedir. Bu cevap Kur'ân metnini çağdaş yaşamdan dışlamaktadır. Üçüncü cevap ise arada bir yerde durmakta ve aradığımız çözümler ile Kur'ân metni arasında güçlü ilişkiyi devam ettirmemiz gerektiğini savunmaktadır. Kur'ânî değerler ve ahlâkî-hukukî konular sorunuyla en çok ilişkili olan bence bu üçüncü cevaptır. Eğer biz insan hakları, kadın hakları, toplumun nasıl yönetilmesi gerektiği, Müslümanların Müslüman olmayanlarla ilişkisi, cihat ve savaş meseleleri gibi çağdaş konuları halletmek istiyorsak, Kur'ân'a yaklaşma, yorumlama ve anlama hususunda yeni bir yolun bulunması gerekir. Bu meseleyi dikkate alarak Kur'ân'ın ahlâkî-hukukî metinlerinin yorumu için aşağıdaki model teklif ediyorum. Bu model bir anlamda kitapta sunulan fikirlerin bir özetidir. Okuyucular bu modelin belli bileşenleriyle ilişkili detayları kitap boyunca bulabilir.

Modelin Unsurlarının Kısa Açıklaması

Sayfa 150'de ana hatları belirlenen modele göre anlam etkileşimlidir [interactive]: Okuyucu metnin anlamının üretilmesine dâhil olur. O basit bir şekilde anlamı 'alan' pasif bir alıcı değildir. Aşağıdaki tablo yorum aşamalarını sunmakta ve anlamın aktif bir şekilde geliştirilmesine izin vermektedir. Bu aşamalar Kur'ân'ı yorumlayanlara metni bir bağlama yerleştirme ve akabinde onu daha yaratıcı bir biçimde yorumlama imkânı sunar.

Yorum Modeli

Metin

I. Aşama

Metnin Dünyasıyla Karşılaşma

II. Aşama

Eleştirel Analiz

Dilsel

Edebî bağlam

Edebî biçim

Paralel metinler

Geçmiş örnekler

III. Aşama

İlk Muhataplar İçin Anlam

Sosyo-tarihsel bağlam

Dünya görüşü

Mesajın doğası: hukukî, teolojik, ahlâkî

Mesaj: evrensele karşı bağlamsal

Bu mesajın Kur'an'ın genel mesajıyla ilişkisi

IV. Aşama

Günümüz İçin Anlam

Günümüz bağlamını analiz

Sosyo-tarihsel bağlama karşı günümüz bağlamı

İlk muhataplardan günümüz muhataplarına anlam

Mesaj: evrensele karşı bağlamsal

Bugün uygulama

I. Aşama:

Karşılaşma

Metin ve onun 'dünyası'na genel ve geniş bir aşinalık kazanma.

II. Aşama:

* Bu aşamada biz, metni ilk muhataplar topluluğu ya da günümüzdekilerle ilişkilendirmeden, onun çeşitli yönlerini keşfederek kendisi hakkında ne dediğiyle ilgileniriz.

* Dilsel: Bu; metnin dili, kelimelerin ve ifadelerin anlamı, ayetin veya ayetlerin sözdizimi ile genel olarak metinle bağlantılı dilsel ve gramatik konularla ilgilidir.

* Edebi Bağlam: Söz konusu metin (ayet ayetler) belli bir sure veya daha geniş ölçekte Kur'ân'da nasıl bir fonksiyon icra eder. Örneğin ayet veya ayetlerin öncesinde veya sonrasında gelenler; edebi tarzının yanı sıra metnin dizilişi ve yapısı.

* Edebi Form: Metnin tarihsel, bir dua, bir mesel, bir kıssa veya bir hukukî hüküm olup olmadığını belirleme. Pasajın edebi formu ile anlamı birbiriyle bağlantılıdır.

* Paralel Metinler: Kur'ân'da incelediğimiz metne benzer olan diğer metinlerin var olup olmadığını, eğer varsa ne kadar benzer veya farklı olduğunu ortaya çıkarma.

* Geçmiş Örnekler: İçerik veya önem bakımından benzer olan metinlerle, bu metinlerin ilgili metinden önce mi yoksa sonra mı vahyedildiğini belirleme.

III. Aşama:

Metni Kur'ân'ın ilk muhatapları ile ilişkilendirme

* Bağlamsal Analiz: Söz konusu metne ışık tutacak tarihsel ve sosyal alana ilişkin bilgi; Kur'ân'ın Hicaz'daki ilk muhataplarının dünya görüşü, kültürü, adetleri, inançları, kuralları, değerleri ve kurumlarının analizi. Bu, metnin hitap ettiği belli kişileri, onların nerde durduklarını ve (örneğin siyasî, hukukî, kültürel, ekonomik) spesifik konuların ortaya çıktığı zamanı/şartları araştırmayı kapsayacaktır.

* Metnin taşıdığı mesajın hukukî, teolojik ve ahlâkî doğasını belirleme.

* Metnin odak noktası olarak görünen temel ve özel mesajları keşfetme; mesajın (bir duruma, kişiye veya bağlama özel değil de) muhtemelen evrensel veya ilk muhatap topluluğun bağlamına uygun özel bir mesaj olup olmadığını ve değerini/mesajın değerler hiyerarşisinde nerede yer aldığını soruşturma.

* Temeldeki mesajın, Kur'an'ın daha geniş hedef ve ilgileriyle nasıl ilişkili olduğunu düşünme.

* Metnin ilk topluluk tarafından nasıl algılandığını, nasıl yorumladıklarını, anladıklarını ve uygulandığını değerlendirmek.

IV. Aşama:

Metnin şimdiki bağlamla ilişkisi:

* Söz konusu metnin mesajı ile ilgili görünen bugünün ilgilerini, problemlerini ve ihtiyaçlarını belirleme.

* Metinle ilişkili olan şuanın sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel bağlamını keşfetme.

* Metnin mesajında yüklü olan spesifik değerleri, normları ve kurumları keşfetme.

* Mevcut bağlamı iki bağlam arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları anlamak için ilgili metnin sosyo-tarihsel bağlamıyla mukayese etmek.

* Her iki bağlamın arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları dikkate alarak Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından anlaşıldığı, yorumlandığı ve tatbik edildiği şekliyle metnin anlamının günümüz bağlamıyla ilişkisini kurmak.

* Metnin taşıdığı mesajın veya hususi oluşunu ve Kur'an'ın daha geniş amaçları ve ilgisiyle ne derece ilgili olup olmadığını değerlendirmek.

Yukarıdaki noktalar söz konusu metnin mesajının güncel bağlama uygulanışına öncülük edecek ve çağdaş çevreye daha iyi bir düzeyde uyarlanmasına izin verecektir.

Klasik *tefsir* oldukça iyi bir şekilde birinci ve ikinci aşamayı, yanı sıra üçüncü aşamanın bazı unsurlarını içerir. Üçüncü bölümün çoğunluğu

ile dördüncü bölüm modern öncesi dönemde Kur'ân'ın ahlâkî-hukukî içeriğinin yorumlanması gayesi için önemli ya da ilgili görülmemiştir.

Geçen 1400 yıldır birçok tabaka/katman Kur'ân metni üzerine, muhtemelen bizzat Kur'ân'ın kendisi adına geliştirilmiş olan hükümler üzerine inşa edilmiştir. Bugün Müslümanlar 'İslam hukuku' hakkında konuştuğunda öncelikli olarak *fıkıh*'a göndermede bulunurlar. Nadiren geriye gitme ve Kur'ân'ın aktüel metnini incelemeye ihtiyaç duyarlar. Daha önemlisi, Kur'ân, klasik *fıkıh* içerisinde ulaşılan kararlar ve hükümler ışığında okunmuştur, başka türlü değil.

Biz eğer Kur'ân'ın ahlâkî-hukukî metinlerinde bu tarz bir yorumu takip edersek bugünün problemleri ve ilgilerini Kur'ân'ın metninde bulunan rehberlikle ilişkilendirmede çok az bir yol kat edeceğiz. *Fıkıh*ın veya hukukî hükümlerin rehberliğini aracı edinme, kişinin kendi varlığı ve gerçekliği ile Kur'ân arasında daha yakın bir ilişki kurarken yirmibirinci yüzyılın Müslümanları üzerinde gereksiz bir sınırlamaya sebep olur. Burası metne yeni bir tarzda yaklaşmanın önemli hale geldiği yerdir. Bu kitap, içinde yorum, Kur'ân ve çağdaş gerçekliklerimiz hakkında düşünebileceğimiz bir çerçeve sunmaktadır. Ben bir metnin literal okunması ile literal bir okumaya dayalı hükümler arasındaki bağlantıyı sorunsallaştırmaya çalıştım. Metnin literal okunmasının Kur'ân'ı anlamada yetersiz ve etkisiz bir yol olduğunu savundum. Metnin literal anlaşılması bazılarının zannettiği kesinliği sağlamaz.

'Anlam'a farklı açılardan bakılabilir. Klasik araştırmacılar için anlamın belirsizliği kesin ve kolay uygulanan hukuk sistemi formüle etme adına mümkün olan yerlerde engellenmeliydi. Klasik Müslüman ilim faaliyetinin Hukuk ve *tefsir* sahasında metinle açık bir biçimde ilişkili olan hükümleri geliştirme yollarından biri metinde var olan anlam çeşitliliğini daraltmak suretiyle gerçekleşiyordu. Bu kitapta ben anlamın çoğu zaman belirsiz olduğunu savundum. Bu, metnin kendi çağdaşları veya aktarımından sonra onları takip eden diğer kuşaklar için anlaşılabilir olduğunu söylemek değildir. 'Belirsiz' ifadesi ile kastettiğim biz ulaşılabilir anlam çeşitliliğini sadece bir veya iki anlamla daraltamayız: biz sonraki kuşaklar için yeni anlam ve anlamaları bulmalarına imkan sunan seçeneği muhafaza etmeliyiz.

Bütün kitap boyunca göstermeye çalıştığım gibi, Kur'ân'a, hatta onun ahlâkî-hukukî metinleriyle ilişkiye sınırlar tayin etme uygun de-

ğildir. İlk Müslümanlar için Kur'ân metni onların tecrübeleri ve sosyal kurumlarıyla yakından ilişkiliydi. Onların kendi dönemlerindeki durumlarıyla metnin onlardan istediği şeyler arasında herhangi bir çatışma yoktu. Buna karşın şartlar değiştiğinde metne atfettiğimiz anlamların belli yönleri de değişmek durumundadır; en azından vurgularında değişme olmalıdır. Diğer bir ifadeyle biz metnin çağdaş realiteye açıklığı hakkında konuşuyoruz.

Eğer anlam esnek ve değişime müsaitse, yani zamana, dilsel bağlama ve sosyo-tarihsel şartlara bağlıysa bu, bizim metne yönelik yaklaşımımızın temel bir yanını oluşturmak zorundadır. Ben bir de Kur'ân'daki tüm metinlerin aynı tarzda okunmaması gerektiğini göstermeye çalıştım. Çünkü belli tip ayetlerde, örneğin 'Gayb' ile ilişkili metinlerde yüksek derecede esneklik vardır. 'Gayb'a atfettiğimiz anlamlar, hakkında hiçbir tecrübeye sahip olmadığımız hatta tasavvur dahi edemediğimiz bir şeyden bahsettiğimizden dolayı sadece tahminlerden ibarettir. Buna rağmen Gayb alanına ilişkin hususlarda Kur'ân yine de bize tanıdık olan kelimeler kullanır. Böylece o, 'bilinmeyeni' bizim yaşamış tecrübemizle ilişkilendirir. Bu aynı zamanda metnin atıfta bulunduğu gerçeklikle insan tecrübesi arasında bir boşluğu olduğunu gösterir.

Ben bir de bu yaklaşık anlamın Kur'ân'ın diğer metinlerine de uygulanabilirliğini göstermeye çalıştım. Amacım bir metnin literal anlamına kolayca ve kesin olarak ulaşılabilir olduğunu sıkıca savunan düşünceye karşı çıkmak olmuştur. Kur'ân'ın büyük bölümünün anlam bakımından belirlenemez olarak görülebileceğini gösterebilirsek aynı yaklaşımın ahlâkî-hukukî metinlere uygulanamayacağını hiçbir gerekçesi yoktur. Bu metinlerin anlamları bir de, kendisine atfettiğimiz anlamların belli yönlerinin gerçekte zaman içinde değişmiş olduğu anlamında tabii olarak esnektir. Bu değişimler Müslüman toplumlarda farklı zamanlarda var olan sosyal, siyasal, tarihsel ve entelektüel durumlara bağlı olmuştur. Bir metnin anlamının bazı yönlerine vurgu yapılmışken diğer yönlerine daha az önem verilmiştir. 1400 yıldan fazladır hiçbir değişiklin olmadığına dair aksi yönde kanıtlar bulunsa da bu vurgu veya vurgusuzluk spesifik bağlamlarla ilişkili daimi bir süreçtir. İslam'ın çok erken dönemlerinde dahi değişiklikler meydana gelmiştir ve kitap boyunca ben bunların örneklerini serdettim.

Geçmişte birden çok anlam üretmeyi engelleme, bir toplumun si-

yasal, ekonomik, entelektüel ve sosyal gelişimi yavaş olduğunda ve tarihsel süreklilik mevcut bulunduğu anda ancak başarılı olmuştur. Buna karşı o zaman bile biz, mevcut duruma karşı çıkan ve *içtihadın* kapsamını genişletmek için yeni fikirler ve hukuku geliştirmek için de enstürümanlar öne süren Müslüman âlimler bulmaktayız. Öte yandan modern dönemdeki hızlı gelişmeler Müslümanlara önemli sorunlar sunar. Bu değişiklikler toplumun gelişimi ile ahlâkî-hukukî metinlerdeki çoklu anlamı bastırma arasındaki modern öncesi bağın sabitliğini tehdit etmiştir. Biz şuan Müslüman araştırmacılar olarak Kur'ân'ın ahlâkî-hukukî metinlerine yeni tarzlarda yaklaşma teşebbüslerini görmekteyiz. Bazıları toplumdaki gelişmeleri İslam'ın temel metinleriyle, özellikle de Kur'ân'la ilişkilendirmenin yeni bir yolunu bulmaya çabılıyor. Bu kitap ayrıca bu projeye de katkı sağlamaktadır. Toplumun Kur'ân metnine sabitlemek için bir çerçeve teklif etmektedir. Kitap Müslüman entelektüeller ve İslamî metinleri çalışan diğer ilim adamları arasında daha ileri bir tartışma ve analizi tetiklemeyi amaçlamaktadır; nihâî 'problemsiz' cevaplar sunmaya girişmemektedir.

Sonuçta ben ahlâkî-hukukî metinlere özel atıfla Kur'ân'ın değerler hiyerarşisi düşüncesini ortaya koymaya çalıştım. Bu düşünceler ille de klasik *tefsir* veya *fıkıh* geleneklerine, yahut Tanrı, Ahiret ya da helal-haram olarak ifade edilenler gibi temel inançlara (*erkanu'l-iman*) karşı değildir. Her ne kadar yorumlanmalarında belirsizlikler olabilirse de anlamlar İslam'ın temel yapısının parçasıdır. Buna karşın, son derece karmaşıklığın ve belirsizliğin bulunduğu öğretimsel değerler⁴ veya uygulanımsal değerler gibi ahlâkî-hukukî metinlerin daha problemlili yönlerinde biz yorumu yeni istikametlere doğru yönlendirecek fikirler geliştirmekten emin olmalıyız. Bu *fıkıh* ve *tefsir* geleneklerini atmak anlamına gelmez. Ancak

4 Yazar kitabın son bölümünde Kur'ân'daki değerler hiyerarşisine dair tasnifler ve kavramsallaştırmalarda bulunmaktadır. Burada o bölüme atıf yapmaktadır. Buna göre uygulanımsal değerler koruyucu değerlerin uygulanmasında kullanılan spesifik önlemlerdir. Örneğin hırsızlık yasağı, böyle bir suçu işlemekten sakınmayanlara karşı özel önlemler olarak toplumda uygulanmaktadır. Bu hususta Kur'ân erkek olsun kadın olsun hırsızlık yapanların elinin kesilmesini emretmektedir. (Maide 5/41) Burada hırsızlık koruyucu değerken, bunu uygulamaya yönelik getirilen el kesme cezası da uygulamaya dönüktür. Yazara göre öğretimsel değerler nüzul döneminde ortaya çıkan spesifik problemlere karşı alınan ve uygulanması emredilen önlemlerdir. Kur'ân'ın büyük bir kısmının böylesi değerlerden oluştuğu görülmektedir. Birden çok kadınla evlilik, erkeklerin kadınlara kavvâm olması, anne- baba gibi belli kişilere iyilik yapılması, inananlarla dostluk kurulmaması emri vd. bu duruma örnek olarak verilmektedir. Bk. Saeed, *Interpreting the Qur'ân*, 134-138. (çev.)

Müslümanın Kur'ân karşısındaki tavrına basitçe bir yaklaşımın problemlili olduğunun farkında olmaktır. Bu kitap, İslami disiplinlerin oluşum sonrası dönemlerinden beri solmuş olan dinamizmi öne çıkarmaya girişmektedir.

Kaynakça

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1982, p. 133.

Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, trans. Robert D. Lee, Boulder, CO: Westview Press, 1994, p. 43.

❖ **Abdullah Saeed**, *Interpreting the Qur'ân: Towards a Contemporary Approach*, (London: Routledge, 2006), 208 s.

Enes Büyük*

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetinin sistemli bir çaba olarak ortaya çıkışının, vahyin bir Mushaf haline getirilişinden itibaren başladığını söyleyebiliriz. İlerleyen süreçte zamanın şartlarının değişmesi ve dilin canlılığını devam ettirmesiyle, yazılı metin haline getirilen vahyin gerek dilinin ve gerekse de temel ilkelerini insanlığa aktarırken kullandığı vasıtaların tarihselliği onun nasıl anlaşılıp yorumlanması soru ve sorunlarını da beraberinde getirmiştir. Bu sorunun daha da belirginleşmesinde Müslümanların İslam'ın çok erken dönemlerinde gerek kendi içlerinde yaşadıkları özellikle siyasî sebeplere bağlı eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan meselelerin gerekse de fetihler vasıtasıyla karşılaşmış oldukları yabancı kültürlerle etkileşim sonucunda düşünce dünyalarındaki önemli değişiklik ve gelişmelerin çokça etkili olduğu ifade edilebilir. Klasik dönem tefsir tarihine bakıldığında, Câbirî'nin kavramlaştırmasıyla ifade edilecek olursa, Kur'ân'a temelde beyanî, burhanî ve irfanî tevil şeklinde özetlenebilecek üç temel metodik açıdan yaklaşıldığı görülür. Özellikle tefsir geleneğimizde beyanî tevil daha baskın bir yere sahip olmakla birlikte bunun da kendi içinde gerek usûlî gerekse de kelamî açılardan farklılıklara sahip olduğunu ve tüm bu farklılıkların metnin tefsirine yansıdığını söyleyebiliriz. Tefsir tarihimizde Kur'ân'a bu şekildeki yaklaşımın modern döneme kadar devam ettiğini söylemek hilafı hakikat olmasa gerektir.

Genel hatlarıyla bakılacak olursa, temel dinamiklerinin kökleri 16. ve 17. yüzyıllara kadar uzanan modern dönemin çeşitli sahalarda ortaya çıkan yenilik ve değişiklikleri, başta dinlerin olmak üzere, bu değişimi

* Arş. Gör, RTEÜ İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, enesby_55@outlook.com

gösteremeyen geri kalmış toplumların varlığını, özgünlük ve bağımsızlıklarını tehdit etmiştir. Müslüman toplumları da daha çok olumsuz yönde olmakla birlikte ciddi derecede etkisi altına aldığını hali hazırda tecrübe etmekteyiz. Topluma, evrene, geçmişe ve geleceğe yönelik hem eylemsel hem de düşünsel boyutta, insanlık tarihinde bir benzeri olmayacak tarzda meydana gelen çok ciddi değişim ve dönüşümler, Müslüman entelektüelleri bu değişimler ve bunların İslam toplumlarındaki yansımaları ve oluşturdukları problemler hakkında düşünmeye sevk etmiştir. Bilimsel ve toplumsal sahada ortaya çıkan değişimlerin Müslüman entelektüeller arasında başlattığı düşünsel çabaların en çok etkisini gösterdiği konulardan birisi de şüphesiz İslam'ın ve Müslümanların temel metinlerinden biri olan Kur'ân'ın yeniden anlaşılması ve yorumlanması olmuştur. Modern dönemin problemlerine çözümler sunabilecek şekilde Kur'ân'ın anlaşılması için onu kendi tarihselliğimize taşıyabilme imkânı veren bir tefsir metodolojisinin gerekliliği dile getirilmiştir. Tanıtımını amaçladığımız bu kitap da temelde böylesi bir gayeye, daha açıkçası esasen "modern dönemde Kur'ân'ı nasıl okuyup yorumlamalıyız, çağdaş dönemde ortaya çıkan sorunlarımızda Kur'ânî dayanaktan hareketle nasıl çözümler üretebiliriz, onu nasıl anlayalım ki bu anlama ve anlamlandırmanın doğru bir zeminde hareket etmiş olsun" sorularına verilebilecek cevaplara bir katkı sunma niyetiyle yazılmıştır. Bu bağlamda kitabın tanıtımına geçmeden evvel yazarı hakkında kısaca bilgi vermek uygun düşecektir.

Abdullah Saeed, Medine İslam Üniversitesi'nde, 1986'da lisansını, Avustralya Melbourne Üniversitesi'nde Orta Doğu Araştırmaları'na dair 1987'de ilk seviye yüksek lisans, yine aynı üniversitede İslamî Araştırmalar alanında, 1992'de doktora ve 1994'te de uygulamalı dilbilimlerinde yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. 2000'de doçent, 2003'te de profesör olan Saeed, çeşitli enstitü ve kuruluşlarda çalışmış olup halen Melbourne Üniversitesi Arap ve İslamî Araştırmalar bölümünde çalışmaya devam etmektedir. Araştırmaları metin, bağlam, içtihat ve yorum odaklıdır. Kendi ifadelerine göre sıkı bir şekilde İslamî düşüncenin reformunu savunmaktadır. Gerek kitap gerekse makale bazında yayınladığı çalışmaları Kur'ân hermenötisi, İslam ve insan hakları, İslam Hukuku reformu, Avustralya'da Müslüman topluluklar, İslam ve din özgürlüğü gibi konuları kapsamakla birlikte genel kitleye yönelik yazıları da bulunmaktadır. Yazar İngilizce, Arapça ve Maldivce'yi anadil seviyesinde, Urduca'yı ileri düzeyde ve Endonezce'yi de temel seviyede olmak üzere beş dil bilmektedir.

Yazarın ifadelerine göre; genel olarak yorumun neliğine dair faydalı fikirler sunabilmekle birlikte kitabın amacı bütünlüklü bir el kitabı gibi Kur'ân yorumuna dair adım adım bir rehberlik sunmak değildir. Daha ziyade kitap, ahlâkî-hukukî ayetleri hem tefsirde hem de fıkhîta İslam hukukunun oluşum sürecinden modern döneme kadar kendine mahsus ayırıcı özelliğe sahip legalistik-literalistik yaklaşımdan ayırmak için bir tez sunmaktadır. Bu kitap ilkin ve öncelikli olarak ahlâkî-hukukî metinlerin yorumuna yönelik farklı bir yaklaşım kullanmayı savunmaktadır. Yazar bahsettiği bu yaklaşıma çeşitli konuları ele alırken "bağlamsalci yaklaşım" olarak atıf yapmaktadır. Yazarın bu bağlamda temel tezi; kişiyi, hem Kur'ân'ın vahyedildiği 7. yüzyılın sosyo-tarihsel bağlamını hem de bugünün Müslümanlarının ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate alarak ahlâkî-hukukî metinlerin yorumunda daha esnek bir tavır sergilemeye sevk edeceği şeklindedir. Yazar asli ilgisinin, Kur'ân'ın Müslümanın hayatıyla ilişkilendirilebilmesi, özellikle modern dönemin ilgi ve ihtiyaçlarıyla bağlantılı olarak onun farklı zaman ve şartlarda günlük pratiklere uygulanması olduğunu belirtir. (s. 1)

Kitabın özet olarak amacı, bağlamsalci yaklaşımın geçerliliğinin kanıtını sağlamaya ve çeşitli metodik prensipleri özetlemeye yönelik bir teşebbüstür. Kitap bugünün bağlamsalcıları tarafından ahlâkî-hukukî ayetlere dair yapılan yorumlara dayanmakta ve bu yorumlardan bağlamsalcıların yaklaşımlarıyla ilgili temel fikir ve ilkeleri elde etmektedir. Yazar çalışmasının yine asli amaçlarından birinin ilgili konuya ilişkin fikirler teklif etme ve araştırmacıları bu konuda teşvik etme olduğunu belirtmektedir. Buna karşın o, Müslüman toplumların bu fikirleri kabul etme, değiştirme ve hatta reddetme imtiyazına sahip olduğu kaydını da düşmektedir. (s. 7, ayrıca ss. 153-154)

Yazar temel ilgisinin Kur'ân'ı modern çağa taşıma ve onunla çağdaş dönemin ortaya çıkardığı problemleri, Müslümanların ilgi ve ihtiyaçlarını buluşturma ve bunlara çözüm üretme temelli olduğunu dile getirdikten sonra böyle bir yaklaşımın temel gerekçesinin ne olduğunu ortaya koymaya dönük şöyle bir soruyu dile getirmektedir: Ona göre bu yaklaşımı haklı çıkartan ilgi ve ihtiyaçlar nelerdir? Tabi bu bağlamda biri çıkıp da şöyle bir itirazda bulunabilir: Bu ilgi ve ihtiyaçlar geçici ve sübjektiftir. Kur'ân yorumu böylesi ilgi ve ihtiyaçlara bağlanamaz. Yazar böyle bir eleştiriyile, adeta bu ilgi ve ihtiyaçların bu kadar basite indirgenerek problemin geçiştirilebileceğini kabul etmez ve buna karşı modern dönemin üstesin-

den gelinmesi mümkün gözükmeyen değişimler geçirdiğini ileri sürerek pozisyon alır. (s. 148) Ona göre özellikle son 150 yıldır hem Müslümanları hem de Müslüman olmayanları etkisi altına alan dünyadaki değişiklikler, gördüğümüz dünyayı önemli derecede değiştirmiştir. Bu değişiklikler muazzam derecededir: Globalleşme, göçler, bilimsel ve teknolojik devrimler, uzayın keşfi, arkeolojik keşifler, evrim ve genetik bilimi, halk eğitimi ve okuryazarlık vs... Algı ve kurumsal yapılarıdaki değişiklikler hukuk ve yönetim biçimleri için yan etkiler ortaya çıkarmıştır. Dahası bugünün insanların ve toplumlarının kaderi inançları, değerleri ve normları kabul edilebilir olsun veya olmasın diğer insan ve toplumların kaderine bağlı hale gelmiştir. Dolayısıyla bugün dünya atalardan devralınan dünyadan çok farklı hale gelmiştir. İşte bu değişiklikler tüm inananların; kendi dünya görüşleri, gelenekleri, öğreti ve kurallarının bugünün inananlarını nasıl yönlendirmesi gerektiği meselesine yeniden göz atmaları için gayret sarf etmelerini gerektirmektedir. (ss. 2, 148)

Yazarın tespitleri ve değerlendirmelerine göre modern dönemdeki kaçınılmaz değişiklikler gelenekten devraldığımız düşünce ve ilmi mirasımızı yeniden gözden geçirmeye bizi zorlarken bu zorunluluk aynı paralelde temel metinlerden olan Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda benimsenen metodolojik yaklaşımların ve bu metotlar neticesinde varılan yorum ve açıklamaların da sorgulanıp gözden geçirilmesi gerekliliğini doğurmuştur. Evvel emirde ona göre yorum denilen şey insani bir edimdir. Bu yüzden birisi ayetlere yönelik yapılan insani yorumun hiçbir kutsallığı olmadığını ileri sürebilir. Hatta bu yorumlar sahabenin, tabiinin veya ilk imamların olsa bile. Onların anlamaları da bizimki gibi bağlam ve kültürle sınırlıdır. Bu anlamalar onların kendi bağlamlarının dışında yararlı olabilir de olmayabilir de. Müslüman araştırmacıların bugün geleneği, çağdaş tecrübe, modern bilgi ve araştırma metotlarının ışığında keşfetmesi gerekir. O araştırmacılar çeşitli bilimsel sahalarda geliştirildiği üzere makul metotlardan, tarihsel araştırma ve eleştirel bilimden yararlanmalıdır. Klasik Kur'ân araştırmaları tarafından geliştirilen metotlar, kavramlar ve terminolojiler Kur'ân'ı anlamının tek kaynağı olarak, yararlılığı sürekli ya da değişmez olarak uygulanabilir değildir. (s. 4.)

Bununla birlikte yazar, hem Kur'ân'ın ahlâkî-hukukî metinlerini modern dönemin yeni ve spesifik problemlerini çözmek için ele almamız gerektiğinde hem klasik tefsirin hem de fıkıhın yaklaşımlarını yetersiz bulduğumuzda önemli problemler ortaya çıktığını düşünmektedir. Bu

yüzden ilim adamları şunu sorabilir, “Bunların yerine yeni bir çerçeve geliştirilebilir mi?” Buna verilen radikal bir cevap, bizim sözde modern problemlere itibar etmemize gerek olmadığı, çünkü modern öncesi dönemde ulaşılan cevapların bugün de aynıyla uygulanabileceğidir. İkinci ve aynı derecede uç bir cevap da geçmişin mirasını atmalı, Kur’ân ve Sünnet’teki güç metinleri ihmal etmeli ve kendi zamanımıza uygun olduğunu düşündüklerimizi bir şekilde geliştirmeliyiz şeklindedir. Bu cevap Kur’ân metnini çağdaş yaşamdan dışlamaktadır. Üçüncü cevap ise arada bir yerde durmakta ve aradığımız çözümler ile Kur’ân metni arasında güçlü ilişkiyi devam ettirmemiz gerektiğini savunmaktadır. Kur’ânî değerler ve ahlâkî-hukukî konular sorunuyla en çok ilişkili olan bence bu üçüncü cevaptır. Eğer biz insan hakları, kadın hakları, toplumun nasıl yönetilmesi gerektiği, Müslümanların Müslüman olmayanlarla ilişkisi, cihat ve savaş meseleleri gibi çağdaş konuları halletmek istiyorsak, Kur’ân’a yaklaşma, yorumlama ve anlama hususunda yeni bir yolun bulunması gerekir. (s. 149)

Yazar modern dönemde Müslüman entelektüellerin Kur’ân’ın ahlâkî-hukukî içeriğini yorumlamalarıyla ilgili üç tip yaklaşımdan bahsetmektedir. Ona göre bunlar metinselci, yarı metinselci ve bağlamsalcı olarak tanımlanabilir. Bu sınıflandırma yorumcuların a) bir metnin manasını belirlemede sadece linguistik kritere bağlı olma, b) bugünün çağdaş bağlamı ile Kur’ân’ın sosyo-tarihsel bağlamını dikkate alma derecelerine dayalı olarak yapılmıştır.

Metinselciler metnin katı takibini ve metne literalistik yaklaşımı benimsemeyi ileri sürerler. Metinselciler için sözde modern ihtiyaçlar değil Kur’ân’ın Müslümanı yönlendirmesi gerekir. Onlar Kur’ân’ın anlamını, uygulamada sabit ve evrensel görürler. Örneğin eğer Kur’ân bir erkeğe dört kadınla evlenebileceğini söylüyorsa bu, o metnin vahyedildiği sosyo-tarihsel bağlamı dikkate almaksızın sonsuza kadar uygulanmalıdır.

Yarı metinselciler de aslında linguistik vurgularda ve ilgili sosyo-tarihsel bağlamı ihmal etmede metinselcileri takip ederler. Fakat onlar ahlâkî-hukukî içeriği sık sık apolojik söylemlerle bir şekilde modern bir ifadeye büründürürler. Genelde Müslüman Kardeşler, Cemaat-ı İslamî ve modernistlerin önemli bir bölümü gibi onlar modern neo-ıslahatçı hareketlerin değişik kollarıyla iç içedirler.

Bağlamsalcılar olarak atıf yaptıkları ise Kur’ân’ın ahlâkî-hukukî

içeriğinin sosyo-tarihsel bağlamı ve bunların bir dizi yorumlarını vurgularlar. Onlar ahlâkî-hukukî içeriği, bu içeriğin vahyedildiği ve uygulandığı ekonomik, kültürel, tarihsel, sosyal ve siyasal bağlamları ışığında anlamayı ileri sürerler. Bu yüzden ahlâkî-hukukî içeriğin sahası içindeki değişebilir ve değişmezleri belirlemede modern Müslüman araştırmacı için tam bir özgürlüğü savunurlar. Bağlamsalcılar Fazlur Rahman'ın neo-modernistler olarak isimlendirdiği ve yenilikçi Müslümanlar ile bugün daha çok liberal Müslüman düşünür olarak isimlendirilen kimseler arasında bulunurlar. (s. 3)

Yazarın, Kur'ân'ın ahlâkî-hukukî içeriğini modern dönemin ilgi ve ihtiyaçlarıyla ilişkilendirmek amacıyla bunun gerekli ve zorunlu olduğuna inanan ve bağlamsalcı olarak atıf yaptığı Müslüman araştırmacı ve düşünürler bu konuda çeşitli yaklaşımlar benimserler. Bu yaklaşımların tamamı ahlâkî-hukukî ayetlerle ilişkili olduğu kadar klasik tefsir geleneğinin legalistik ve literalistik bendini aşma olarak görünmektedir. Bunlar Gulam Ahmet Perviz tarafından savunulan 'prensiplere geri dönme' yaklaşımını, modernist araştırmacıların rasyonalist yorumlarını ve Fazlur Rahman'ın savunduğu yaklaşımın temeli olan Kur'ân'ın özü-ruhu anlayışını kapsamaktadır. Muhammed Arkoun, Ferid Esak, Halid Ebu Fazl, Amine Muhsin Vedüd tarafından savunulan daha birçok fikir vardır. Yazar, bunların tamamını Kur'ân'ın ahlâkî-hukukî içeriğinin modern dönemdeki yorumlarının ümit verici trendinin bir bölümü olarak görür. (s. 5-6)

Yazar kitabın ilerleyen bölümlerinde buraya kadar özetle aktardığımız değerlendirmelerin çeşitli açılardan ve örneklemelerle açılımlarını yapar. Bu bağlamda ikinci bölüm Yorum Hakkındaki Tartışmanın Bağlamı başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, klasik tefsir geleneğine genel bir bakış, gelenekselci varsayımlara karşı koyma, akla vurgular, Kur'ân'ı anlamak için yeni yaklaşımların gerekliliği, Kur'ân'ı hukuk metnine indirmenin eleştirisi, Kur'ân'ı çağdaş Müslümanla buluşturma, vahiy kavramının sınırı, Kur'ân'ın ahlâkî-hukukî içeriğini zamanla uyumlu hale getirme, anlama eyleminin birçok kişiye yayılması, ahlâkî-hukukî içeriğin yorumunda yeni yaklaşımların tecrübe edilmesi gibi alt başlıklar ele alınmaktadır. (ss. 8-25)

Üçüncü bölümü vahiy ve yorum konusu teşkil etmektedir. Burada vahyin İslam öncesi dönemde anlaşılması, vahye Allah'ın insan dilindeki sözü olarak bakma, Allah'ın insanla üç şekilde konuşması, Arapça olarak

vahiy, İlahi bir vahiy olarak Kur'ân, söylenilmiş söz-yazılmış söz ayrımı, vahiy ve mushaf, vahyin doğası ve vahyin daha geniş anlaşılmasına doğru gibi konular işlenmektedir. (ss. 26-41)

Dördüncü bölümün konusu ise Gelenek ve Metinselliğe Dayalı Tefsir'dir. Bu bölümde gelenek (rivayet) temelli tefsir (Kur'ân'ın Kur'ân'la, Peygamber, sahabe ve tabiin sözüyle tefsiri), rivayet temelli tefsirden özellikle hukuk ekollerinin sistemleşmesiyle metinselciliğe geçiş, hukukun sistemleşmesi, başka görüşlerin mahkum edilmesi ve metinselliğin aşama aşama kabulü meseleleri tartışılmaktadır. (ss. 42-56)

Beşinci bölüm de bir öncekiyle doğrudan ilişkili olarak Akla Dayalı Tefsir başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında tefsir-tevil kavramları, akla (rey'e) dayalı tefsirin keyfiyeti, rey'e dayalı tefsirin karşıtları ve taraftarları, rey'e dayalı tefsirin gerekliliği, bu tarz tefsirin her zaman geçerli olup olmayacağı, linguistik ve hukukî mülahazalar etrafında tartışma yürütülmektedir. (ss. 57-68)

Altıncı bölümde ise Metni Okumada Esneklik başlığıyla kıraat problemine yer verilmektedir. Burasının temel konuları, yedi harf, bunun yedi lehçe veya yedi tarz olup olmadığı, yedi harften bir harfe indirgeme gibi hususlardır. Yazar bu kıraat farklılıklarını metnin okunmasının esnekliğine ve dolayısıyla da farklı anlaşılıp yorumlanabileceğine dair önemli argümanlar olarak görmektedir. (ss. 69-79)

Yedinci bölümde nesh ve yeniden yorumlama konusuna yer verilmektedir. Yazar burada anlam ve form açısından nâsîh-mensuh ayet kategorileri, neshte aşırı görüşler, nesh ve etiko-legal içeriklerin değişmezliği gibi konuları ve bunlara ilişkin hususları işlemektedir. Bu bölümün sonunda, nesh olgusunun, Kur'ân'ın içerdiği hükümlerin değişen şart ve durumlara göre değişebilirliğine kanıt oluşturduğu sonucuna varmaktadır. (ss. 77-89)

Metnin Yaklaşık Olarak Anlamı başlığı ise bir sonraki bölümün konusudur. Burada yazar, gaybla ilişkili metinler, geçmiş milletlere, olaylara ve şahıslara yönelik tarihi metinler, kıssa ve mesel içerikli metinler gibi ayrımlar üzerinde bu bölümlerdeki anlam ve yorum meselesini işlemektedir. Bölümün sonunda kısaca bir kişinin bu gibi metinleri linguistik seviyede anlayabileceğini ve kesin olarak tüm yönleriyle buradaki anlamı kuşatabileceğini iddia etmesinin mümkün olmadığını dile getirmektedir.

Ona göre bu gibi yerlerde kişi ancak yaklaşık anlamdan bahsedebilir. (ss. 90-101)

Dokuzuncu bölümde Anlamın Karmaşıklığını Bilme başlığıyla anlam problemi tartışılmaktadır. Burada, anlamın zaman, şart ve kişiye odaklı değişebilirliği veya değişmezliği temelinde modern edebiyat teorilerine atıf yapılmakta ve metinselci ekolün bu ayrımlarda nereye düştüğü belirlenip değerlendirilmektedir. Kur'ân'da kavramlar somut objelere ve soyut şeylere gönderimde bulunan kavramlar olarak tasnif edilmekte ve kelimelerin anlam genişlemesi, daralması ve kişilere göre birden çok anlayış ve anlamlandırmaların bulunabileceği etrafında mülahazalarda bulunmaktadır. Bu bağlamda anlamın karmaşıklığı, anlamdaki değişim, etiko-legal metinleri bir söylem olarak görme, metnin anlamının sınırları, kutsal metnin anlamının bilinebilirliği, çoklu anlamların meşruluğu, yorumun başlangıç noktası olarak literal anlam, yorumda geçerlilik ve otorite meseleleri işlenmektedir. (ss. 102-115)

Bir sonraki genel başlık Sosyo-Tarihsel Bağlam ve Yorum'dur. Yazar burada sosyo-tarihsel bağlamı bilme, Kur'ân'a en geniş bağlamıyla bakma, miras hukukunun sosyo-tarihsel açıdan okunması, sosyo-tarihselliğe göre kültürel dil ile değişebilen ve değişemeyenler gibi hususları incelemektedir. Ona göre değerler sosyal, ekonomik, politik hukukî ve entelektüel şartlara göre değişir. Durum böyle olunca bu değerlerle ilişkili metnin temellerine de yaklaşım tarzımızda bir değişiklik olması gerekmektedir. Kur'ân, 7. yüzyılın Arabistan'ına uygun bir dünya görüşü çerçevesine, dil anlayışına ve o zamanın muhataplarının anlayabildiği sembollere uygun bir tarzda vahyedilmiştir. Bu açıdan Kur'ân'a, vahyedildiği bağlam içerisine bağlı, yerleşmiş bir kitap olarak bakılması gerekmektedir. (ss. 116-125)

Yazar kitabın son iki bölümünde Kur'ân'ın değerler hiyerarşisini tasnif etmekte ve yazının giriş bölümünde ifade edilen gayeyi gerçekleştirmek maksadıyla bir yorum modeli sunmaktadır.

Yazar, İslam'ın erken dönemlerindeki ilk bağlamsalcı yaklaşımın öncülerine, makâsıt geleneğinin bazı yönlerine ve Fazlur Rahman'ın Kur'ân'a değer temelli yaklaşımlarına atıf yaparak etiko-legal metinlerin bağlamsalcı yorumuna rehberlik için imkan tanıyan değerler hiyerarşisinin geliştirilebileceğini düşünür. Tabi Kur'ân'ın estetik ve epistemolojik değerler de dâhil olmak üzere çeşitli değerler kategorisine sahip olduğu-

nu ifade etmekle birlikte kendisinin temel ilgisinin ahlâkî ‘doğru davranış’ değeri olduğunu belirtir. Ona göre ‘doğru davranış’ı metni okumada ve onu Müslüman hayatıyla ilişkilendirmede yönlendirici/rehber bir prensip olarak almanın birçok sebepleri vardır. Mesela Kur’ân, ‘doğru davranış’ı dinin temeli olarak dikkate alır. Buna rağmen yazar ‘doğru davranış’ kavramının daha ziyade esnek bir mahiyete sahip olduğunu farkındadır. Durum böyle olsa da o ‘doğru davranış’ kavramına odaklanmış dikkatli bir okumayla geniş bir değerler listesine ulaşılabileceğini düşünür. O yaptığı tespitlerle bu değerleri temel olarak zorunlu (obligatory) değerler, temel (fundamental) değerler, koruyucu (protectional), uygulanımsal (implementational) ve öğretimsel (instructional) değerler olmak üzere beş kategoride inceler. (ss. 128-130)

Yazar zorunlu değerlerle öncelikle inanç, ibadet ve helal-haram alanına giren değerleri kasteder. Temel değerlerin ise insani değerleri, canı, malı, onuru, nesli ve dini korumayı kapsadığını düşünür. Koruyucu değerler de aslen temel değerlerin yasal destekçileridir. Mesela hırsızlık ve faizin yasaklanması insan malını koruma amaçlı getirilmiş koruyucu değerlerdir. Uygulanımsal değerler koruyucu değerleri uygulamada kullanılan bir nevi koruyucu önlemleri ifade eder. Örneğin hırsızlık yapmamak bir koruyucu değerken, hırsızlık yapanların ellerinin kesilmesi emri bu koruyucu değeri muhafaza etme ve onu koruma için getirilmiş uygulamaya dönük bir önlemdir. Yazara göre öğretimsel değerler nüzul döneminde ortaya çıkan spesifik problemlere karşı alınan ve uygulanması emredilen önlemlerdir. Kur’ân’ın büyük bir kısmının böylesi değerlerden oluştuğu görülmektedir. Bu değerler muazzam büyüklükte, zorluk, değişiklik ve çeşitlilik oluşturmaktadır. Hemen ilk elden, birden çok kadınla evlilik, erkeklerin kadınlara *kavvâm* olması, anne- baba gibi belli kişilere iyilik yapılması, inanmayanlarla dostluk kurulmaması emri vd. bu duruma örnek olarak verilmesi mümkündür. (ss. 130-138)

Yazar öğretimsel değerlerin belirsiz olduğunu ve bunun tespit edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu belirsizliği aşmak içinse özel değerlerin evrensel olarak uygulanabilirliğinin, bağlayıcılığının ve bunların derecesinin ne olduğunu keşfedilmesi gerektiğini, öğretimsel değerlerin evrenselliğinin, uygulanabilirliğinin ve zorunluluğunun doğasının bazı sistemler geliştirilerek keşfedilebileceğini düşünür. Bunun için sıklık (frequency), belirlilik (salience) ve ilişiklik (relevance) aşamalarının dikkate alınması gerektiği şeklinde bir teklifte bulunur. Sıklık kavramı öğre-

timsel değerin Kur'ân'da nasıl bahsedildiğini ifade eder. Bu değer, kendisiyle ilişkili çekirdek kavramların sıklığının belirlenmesiyle ölçülebilir. Belirlilik kavramı söz konusu değerin Peygamber'in misyonu boyunca vurgulanıp vurgulanmadığına karşılık gelir. Yüksek derecede bir belirlilik, Kur'ân'da bu değerin yüksek derecedeki değerini gösterir. Örneğin ihtiyaç sahibine yardım peygamberliğin başından sonuna kadar Mekke ve Medine dönemlerinde vurgulanmıştır. Bu, ilgili değerin temel bir fikir ve konu olduğunu gösterir. Buna karşın bir değer ilk başlarda vurgulanmış, ancak sonraları ihmal edilmiş, yerine onun karşıtı bir kavram kullanılmış ve yaygınlaştırılmış ise onun Kur'ân'ın genel çerçevesinde çok önemli bir konumda olmadığı sonucuna varabiliriz. İlişkili değerler Kur'ân'ın vahyedildiği dönemin şart ve sorunlarıyla ilgili olanlardır. Yazar burada ilişkili kavramını daha geniş çerçevede ele almakta ve "Kur'ân 7. yüzyılın kültür ve sosyal şartları üzerine inmiştir" derken tüm Kur'ânî değerleri belli bir dönemle ve kültürle sınırlama amacı gütmeyiz. Ona göre değerler böylesi bir bağlamla ilişkili olsa da onların bir kısmı evrensel bir kısmı zaman ve mekanla kayıtlıdır. (ss. 139-140)

Yazar son bölümde yorum modelini sunmaktadır. Tartışmaya açık ve eksik yönleri bulunmakla birlikte bu modelin öz ve temel itibariyle Fazlur Rahman'ın sunduğu ikili anlama yöntemine dayandığı ve bunun biraz daha etraflıca ele alınarak geliştirildiği söylenebilir. Model dört aşamadan oluşmaktadır. İlk iki aşama metnin dilbilimsel seviyede anlaşılmasına karşılık gelir. Üçüncü aşama metnin vahyedildiği bağlamla ilgili temelde anlaşılmasını ifade eder. Dördüncü aşama ise bugünün bağlamını ortaya koyma ve metni bugünün bağlamında anlamayı hedefler. (ss. 150-152)

❖ **İbn Sina**, *İhlas Sûresi Tefsiri*, Trc. Ahmet Hamdi Akseki, Haz. Ahmet Faruk Güney, 2. Baskı (DİB Yayınları, 2014), 55 s.

❖ **Taşköprizade Ahmed Efendi**, *Sûretü'l-Halâs fi Tefsîri Sûreti'l-İhlâs*, Thk. ve Trc. Ahmet Süruri, Ahmet Faruk Güney, 2. Baskı (DİB Yayınları, 2014), 102 s.

Ayşegül Topaloğlu*

Kur'ân'ın bütün olarak değil, belli sûrelerinin tefsir edilmesi şeklinde ortaya çıkan ve çeşitli sebeplerle kaleme alınan sûre tefsirleri özellikle Osmanlı tefsir geleneğinde önemli bir yer tutar. Sûrelerin faziletleri hakkındaki rivayetler (Yasin Sûresi'nin "Kur'ân'ın kalbi", İhlas Sûresi'nin Kur'ân'ın üçte birine denk olduğuna dair rivayetler gibi) bu sûreler üzerinde özel çalışmalar yapılmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca Kur'ân'ın tamamının tefsir ve tercümesinin zor ve zahmetli olacağı, dolayısıyla çok uzun vakit alacağı düşünülecek olursa en azından bir/birkaç sûrenin tefsirini tamamlama arzusuyla ulemanın bu tür tefsirler yazmaya yöneldiği söylenebilir. Sûre tefsirlerinin padişahların emriyle şehzade ve beyzadelerle Kur'ân ile birlikte Arap dilini de öğretmek için sırf öğretim amacıyla yazdırıldığı da -sûre tefsirlerinin yazılış amacı olarak sadece bunun gösterilmesi doğru olmamakla birlikte- ifade edilmektedir. Fatıha, Yasin ve İhlas Sûreleri tefsirleri, Tebareke ve Amme Cüzü tefsirleri bu türün en yaygın örnekleri arasındadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in (mushaftaki sıralamaya göre) 112. sûresi olan, "kulhuvallahu ehad", "tevhid", "necat", "esas" vb. pek çok farklı adla anıldığı ifade edilen İhlas Sûresi, Allah'ın birliği ve benzersizliğini veciz bir şekilde ele alır. Sahih hadis kaynakları ve muteber tefsirlerde Kur'ân'ın üçte birine denk olduğuna dair rivayetlerin yer alması sûreye olan ilgiyi artırmış ve sûre, tefsir kitaplarında genişçe ele alınmasının yanında pek

* Arş. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, atopaloglu@ktu.edu.tr

çok müstakil çalışmaya da konu olmuştur.

İhlas Sûresi, üzerinde müstakil olarak en çok tefsir kaleme alınan sûrelerden biridir. Bununla birlikte bu tefsirlerin büyük çoğunluğu yazma halinde bulunmaktadır. Bu eserler üzerinde, ilim dünyasına yeniden kazandırılmaları için tahkik, tercüme ve neşr çalışmaları yapılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan İbn Sina (ö. 428/1037) ve Taşköprîzade'nin (ö. 1561) İhlas Sûresi tefsirleri (tahkik ve tercüme) de bu kapsamda yürütülen çalışmalardan ikisidir.

İslam dünyasının en meşhur filozoflarından olan İbn Sina, İhlas Sûresi Tefsiri'ni felsefi bakış açısı ve ıstılahlarla kaleme almıştır. İbn Sina, ayetlerin ve kelimelerin ayrıntılı izahlarının yanı sıra nazımla ilgili bazı inceliklere, muhtemel sorulara ve bu sorulara vereceği cevaplara yer vermiştir. (Daha sonra eseri yayına hazırlayan tarafından bu kısımlara metinde geçen kelimelerden hareketle "letâif" ve "şekk ve tahkik" şeklinde başlıklar eklenmiştir. Eser son haliyle sekiz başlık ve bir hatimeden oluşmaktadır.) Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951) tarafından tercüme ve şerh edilen eser Ahmet Faruk Güney tarafından gözden geçirilip eksikleri tamamlanarak yayıma hazırlanmıştır. Ahmet Hamdi Akseki'nin izahlı tercümesi, metin ve tercüme uyumunu kontrol etme noktasında zorluk çıkarsa da bu izahların okuyucunun konuyu daha iyi anlamasına imkân sağladığı açıktır.

Taşköprîzade'nin kaleme aldığı eser ise ilkinde göre daha hacimlidir. Müellif eserini üç bölüme ayırarak sûreyi muhaddislerin, müfessirlerin ve mütekellimlerin yöntemiyle yani sırasıyla rivayetler ışığında, dil ve belagat açısından ve felsefî-kelamî yorumlarla incelemiştir. İlk bölümde müellif sûrenin nüzul sebebi ve faziletleri ile ilgili rivayetleri zikrederek tartışmalı hususlarda kendi tercihini ve gerekçelerini belirtmiş, sonraki bölümde sekiz başlık halinde sûrede yer alan kelimelerin tahlillerine yer vermiş, o bölümün hâtimesi olarak da sûrenin irabı ve tefsirini yapmıştır. Son bölümde ise Allah'ın zatı, sıfatları, yaratmasının keyfiyeti, ayetlerin ve kelimelerin dizilişi ile ilgili yorumlar sekiz "maksad"da sıralanmıştır.

Küçük hacimli bu iki kitap, Kur'ân-ı Kerîm'in en önemli sûrelerinden addedilen İhlas Sûresi'nin iki önemli müellif tarafından kaleme alınmış tefsirlerini (metin ve tercüme olarak) okuyucunun istifadesine sunması açısından değerlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu tür çalışmalara kıymet verdiğinin bir göstergesi olarak değerlendirebileceğimiz bir hu-

sus da eserlerin, kapak dizaynından kullanılan kâğıda kadar, son derece sık ve kaliteli bir şekilde basılmış olmasıdır.

Tercüme ve tahkik noktasında ise -her ne kadar titiz bir çalışma yürütüldüğü anlaşılıyor ise de- bir sonraki baskılar için yapılması gereken bazı düzeltmelerden bahsedilebilir. Nitekim her iki kitapta da bu konuda birtakım hatalar göze çarpmaktadır. En bariz hata ise “نَمْ يَلِدُ وَ نَمْ يُؤَدُّ” ayetinin -Taşköprizade'nin eserinin tercümesinde geçtiği hemen hemen her yerde, İbn Sina'nın eserinde ise Hâtîme bölümünde- “doğmamış ve doğurulmamıştır” şeklinde tercüme edilmiş olmasıdır. Oysa bilinebileceği üzere نَمْ يَلِدُ, doğurmamış -çocuk sahibi olmamış- ve نَمْ يُؤَدُّ ise doğmamış/doğurulmamıştır -anne/babası yoktur, varlığına kimse sebep değildir- anlamına gelmektedir. Yine Taşköprizade tefsirinde geçen “meslek” kelimesinin olduğu gibi bırakılmayıp “yöntem/metot” olarak tercüme edilmesi önerilebilir. Aynı eserde Arapça metin kısmında eserin aslından mı yoksa düzenlemeden mi kaynaklandığı belli olmayan yazım yanlışlarının (s. 25, 29, 31, 53, 55) da düzeltilmesi gerekmektedir. Tercüme metni ile tahkik metninin karşılıklı sayfalarda yer almaları inceleme ve karşılaştırma imkânı sunması açısından önemli olup bu çalışmalarda da bu husus dikkate alınmış gibi görünmektedir. Hata olarak görülmemekle birlikte göze çarpan bazı uyumsuzluklar, metinlerden bir tarafın diğer sayfaya kayması gibi durumlar ve gözden kaçmış olması muhtemel başka bazı eksikliklerin de yeniden gözden geçirilmesi önerilebilir. Bir editör takibiyle bu değerli çalışmaların yeni baskılarda daha mükemmel bir şekilde okuyucunun eline ulaşması ilim ve kültür âlemi için son derece faydalı olacaktır.

KTÜİFD GENEL YAYIM İLKELERİ

1. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır.

2. *KTÜİFD Dergisi'*nde, öncelikle temel İslâmi ilimler olmak üzere, tarih, siyaset, filoloji, psikoloji, ekonomi, dinler tarihi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, kültür ve edebiyat alanlarında, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale, kitap tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.

3. Dergide Türkçe ve yabancı dillerde makaleler kabul edilir.

4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.

5. *KTÜİFD Dergisi'*nde aynı yazara ait en fazla iki araştırma makalesi yayımlanabilir. Aynı anda diğer bölümlerde (tercüme, kitap tanıtımı vs.) yer alabilecek aynı yazara ait bir başka yazının yayımlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.

6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

7. Yayımlanması talebiyle *KTÜİFD Dergisi'*ne gönderilen makalelerin yayım hakkı *KTÜİFD Dergisi'*ne aittir. Makalesi *KTÜİFD Dergisi'*nde yayımlanan yazar, telif hakkının *KTÜİFD Dergisi'*ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.

8. Gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için şu vasıflara sahip olması beklenir:

- Makalenin bilimsel ve özgün olması, alanına katkıda bulunması,
- Makalenin, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması,
- Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması,
- Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru olarak kullanılmış olması,
- Makalenin amaç ve muhtevasına bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların bulunması.

MAKALE GÖNDERME SÜRECİ

1- *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 30 sayfa olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörlerin vereceği karar geçerlidir.

2- Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce olarak öz (abstract) (50-125 kelime), makale başlığı ve anahtar kelimeler (keywords) (4-8 kelime) olmalıdır.

3- Teslim edilecek telif ve tercüme makaleler elektronik ortamda makale yayım talebini beyan eden bir e-posta mesajına eklenti olarak ilahiyatdergi@ktu.edu.tr adresine gönderilmelidir.

4- Yazarın adı veya yazarla ilgili herhangi bir bilgi, makalenin ilk sayfası dâhil hiçbir yerde (ör. dipnotlarda yazarın, kimliğini açık edecek şekilde kendine atfı yapması gibi) belirtilmemelidir.

5- Makaleyle birlikte teslim edilmek üzere hazırlanacak ek bir WORD belgesinde aşağıdaki bilgiler verilmelidir:

- Makalenin başlığı
- Yazarın adı, soyadı,
- Kurum ilişkisi,
- Telefon numaraları (iş ve cep telefonu)
- Yazışma adresi
- e-posta adresi

6- Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir.

7- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

8- Tercüme makalelerin telif haklarıyla ilgili gerekli izinler muhakkak alınmış olmalı ve bunlar belgelendirilmelidir.

9- Makaleler, **Microsoft Office Word (2003-2010)** programında **Times New Roman** fontu ile 12 punto (yalnızca ana başlık 14 punto) bü-

yüklüğünde ve 1 satır aralıklı yazılmalı ve **doc** veya **docx** olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 3 cm. olarak ayarlanmalıdır.

10- Makaleler, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve makale yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.

11- *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Dergiye gönderilen yazıların şekil ve muhteva yönünden ön-inceleme editörler tarafından yapılır. Yazıların hakemlere gönderilip gönderilmeyeceğine bu inceleme sonunda karar verilir. Hakemlenmesi uygun görülmeyen yazılar editörler tarafından reddedilir. Hakemlenmesi kararlaştırılan yazılar önce iki hakeme gönderilir:

- Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse yazı yayımlanmaz.
- İki hakemden sadece birisi "yayımlanabilir" raporu verirse üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilir. Gelen rapora göre son kararı Yayım Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde *KTÜİF Dergisi* Yayım Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihaî karar verme yetkisine sahiptir.)
- Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihaî değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- Onaylanan makaleler, *KTÜİF Dergisi* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- Yayım Kurulu, yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

MAKALE YAZIM KURALLARI

Genel İlkeler:

- Atıflar ve notlar, sayfa altında dipnot sistemi ile verilmelidir. (Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.)
- Araştırma makalelerinin sonunda, metinde atıfta bulunulan eserlerin listesi (Kaynakça) verilmelidir.

Kısaltmalar

<i>İbn</i>	b.
<i>Bakınız</i>	bkz.
<i>Basım yeri yok</i>	byy.
<i>Baskı</i>	bsk.
<i>Cilt</i>	c.
<i>Çeviren</i>	çev.
<i>Doğum</i>	d.
<i>Editör</i>	ed.
<i>Neşreden</i>	nşr.
<i>Ötüm</i>	ö.
<i>Sayfa</i>	s.
<i>Tahkik eden</i>	tah.
<i>Tarihsiz</i>	tsz.
<i>Varak</i>	vr.

Referans Kuralları

KİTAP

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, eserin tam ismi, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası.

Tek Yazarlı:

- İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 95-98.

- Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), II, 28-29.

- Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 45-47.

- Sarıçam, *Emevî-Hâşimî*, s. 39.

İki Yazarlı:

- İbrahim Sarıçam – Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s.100-102.

- Sarıçam - Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 159.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

- İrfan Dağdelen v.dğr., *Türk Kütüphaneciliğinden İzdişümler: Nail Bayraktara Armağan* (İstanbul : Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005), s. 25.

- İrfan Dağdelen v.dğr., *Türk Kütüphaneciliğinden İzdişümler*, s. 36.

Çeviri:

- Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), s. 69.

Kitap Bölümü:

- Claude Cahen, "The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, (Madison: The University of Wisconsin, 1969), Vol. II, s. 661-665.

- Cahen, "The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions", s. 671.

MAKALE

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, makalenin tam adı, derginin adı, (varsa) cilt numarası, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

- Hanifi Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dinî Temeli", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 5/1 (2011), s. 36-39.

- Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezan", s. 35.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, maddenin tam adı (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), ansiklopedinin adı, (varsa) parantez içinde kısaltması, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

- Bekir Kütükoğlu, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414-16.

- Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", *DİA*, II, 416.

- Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", s. 417.

ARŞİV BELGESİ

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

- BOA, İ. Mes. Müh

Kadı Beydâvî Tefsirinde Mecâz
Metaphor in al-Beydawi's Tafsir
Süleyman Gür

Kapadokyalı Bir Kilise Babası: Aziz Basil ve Hıristiyanlığın
Şekillenmesine Etkisi
*A Cappadocian Father: St. Basil and his Effect on the Formation of
Christianity*
Halil Temiztürk

İslam Hukukunda Senet Tanzîmi ve Senetlerin Şekil Şartları
Note Arrangement in Islamic Law and Formal Requirement of Notes
Şenol Saylan

Siyerin Hadislerle İnşâsı Meselesi (Buhârî Ve Müslim Örneği)
*The Issue of Constructing The Sira (The Prophetic Biography)
Through Hadiths: Examples of al-Bukhari And Muslim*
Üzeyir Durmuş

"el-Cezire" Üzerine Bir Literatür Çalışması
(Fethinden Abbasilerin İlk Dönemine Kadar)
*A Study of Literature on "el-Cezire" (From Its Conquest to the First
Period of Abbasid Era)*
Cuma Karan

Çeviri/Kur'ân'ın Ahlâkî-Hukukî Öğretilerinin Anlaşılmasına
Yönelik Bir Yorum Modeli
Abdullah Saeed
Çev.: Enes Büyük

Kitap Değerlendirme/Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'ân:
Towards a Contemporary Approach
Enes Büyük

Kitap Değerlendirme/İbn Sina, İhlâs Sûresi Tefsiri
Taşköprüzade Ahmed Efendi, Sûretü'l-Halâs fi Tefsiri Sûretü'l-İhlâs
Ayşegül Topaloğlu