



ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



cumhuriyet ilahiyat dergisi

*cumhuriyet
ilahiyat dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
<http://dergipark.gov.tr/cuid>

22-1
Haziran
June
2018

*cumhuriyet theology
journal*

22-1 Haziran/June 2018

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528- 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 22 Sayı / Issue: 1 (15 Haziran / June 2018)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

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

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası

Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Haziran 2018

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce

SCOPE: Religious Studies

Islamic Studies

PERIOD: Biannually

(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate

Printing House, Sivas, Turkey

PUBLICATION DATE: June 15, 2017

L. PUBLICATION: Turkish & English

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve **İSNAD** atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with the [Isnad Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Turkey

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac Theology, Campus, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 219 12 15 Fax: (90 346) 219 12 18

<http://dergipark.gov.tr/cuid>

YAYINCI / PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE
Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology
Prof. Dr. Yusuf Doğan doganyusuf58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Ali Yılmaz aliyilma@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Abdullah Demir abdillahdemir@hotmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Dr. Adem Çiftci ademciftci28@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Sema Yılmaz sema_106@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Emrah Kaya emrahkaya@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology, TURKEY

Dr. Mehmet Ata Az mehmetataaz@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş miyaseyavuz@gmail.com

SOAS University of London, UK

Arş. Gör. Maruf Çakır marufca@hotmail.com

Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kutahya, TURKEY

Arş. Gör. Zeynep Yücedoğru atxzy1@nottingham.ac.uk

University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies, UK

Arş. Gör. Fatma Kurttekin fkurttekin@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Esmâ Korucu ekorucu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Alper Ay alperay@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Hamit Demir hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Gülistan Aktaş gaktas@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sena Kaplan senakaplan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Bayram Ünce bayramunce@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. M. Sait Özerverli** sozerver@yildiz.edu.tr
Yıldız Technical Univ, Humanities and Social Sciences, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Mürteza Bedir** mbedir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Necmettin Gökür** ngokkir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Ünal Kılıç** ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Cemal Ağırman** agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Jon Hoover** Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham Univ, School of Humanities, Dept of Theology, UK
- Doç. Dr. Ali Yılmaz** aliyilma@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Abdullah Demir** abduhahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Fac of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Dr. Abdullah Pakoğlu** apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Adem Çiftci** ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Sema Yılmaz** sema_106@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman** a.kahraman69@hotmail.com
Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Enbiya Yıldırım** enbiyayildirim@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. İsmail Çalışkan** duralaroltu@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. Ramazan Altıntaş** ramazanalintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
- Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun** mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık Univ, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
- Prof. Dr. Ahmet Yıldırım** ayildirim2000@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. Alim Yıldız** ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz** hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Talip Özdeş** tozdes@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Ömer Kara** omer.kara@atauni.edu.tr
Ataturk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY

Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu muammeri@sakarya.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY

Dr. Tarık Abdülecilil info@tarik.me

Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT

Dr. Bakıt Murzarayimov murzaraim@mail.ru

Manas Univ, Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Emrah KAYA - Dr. M. Ata Az - Dr. Miyase Yavuz Altıntaş - Arş. Gör. Zeynep YUCEDOGRU

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES



ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı

TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database

Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1



Index Copernicus International

Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3



ATLA RDB©: ATLA Religion Database©

Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1

* Uluslararası Din Alan İndeksi



MLA International Bibliography

Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1



CEEOL: Central and Eastern European Online Library

Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1



EBSCO Humanities International Index

Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1

* Uluslararası Din Alan İndeksi



EBSCO Humanities Source Ultimate

Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1

* Uluslararası Din Alan İndeksi



ESCI: Emerging Sources Citation Index

Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1



ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1

ProQuest Turkey Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1



Index Islamicus

Indexing Start: 13/12/2017 Volume/Issue: 21/2

* Index Islamicus, Avrupa dillerinde yayınlanan makaleleri içerir.



Scopus

Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1

Tarandığımız diğer indeksler için bk. <http://dergipark.gov.tr/cuid/page/1417>



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi

Cumhuriyet Theology Journal

Cilt: 22 Sayı: 1 (15 Haziran 2018)

Volume: 22 Issue: 1 (June 15, 2018)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yeni Sayı: Cilt 22, Sayı 1 / The latest Issue: Volume 22, Issue 1

Abdullah DEMİR (ed.) _____ 5 – 8

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Tanrı'nın İlimi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazâlî And Maimonides

Özcan Akdağ _____ 9 – 32

Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleme

On The Relationship of Mystical Experience and Personality: A Sample of Erciyes University Theology Faculty Students

Mustafa Ulu _____ 33 – 61

Tüketim Dinamikleri Ölçeği: Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireylerde Tüketim Eğilimleri

Consumption Dynamics Scales: Consumption Tendency of Individuals Trained with Institutional Education of Religion

Abdullah İnce, Tuğba Erultunca, Seyra Kılıçsa, A. Hamit Turan _____ 63 – 92

Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık

The Clarity of Faith in Mâturîdîs Thought

Temel Yeşilyurt _____ 93 – 111

Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri

The Basis of the Distinction of Meaning-Interpretation in Tafsîr Methodology

Muhammed İsa Yüksek _____ 113 – 139

Sâlih Nâbî'nin Felsefe-i Mûsikî İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

An Assessment on Şâlih Nâbî's Work of al-Falsafa al-Mûsikî

Mehmet Tıraşçı _____ 141 – 162

Tecsmî ve Teşbîh İçerdiği İddiasıyla Bişr el-Merîsî Taraftarlarının Tartışma Konusu Yaptığı Bazı Hadisler

Some Hadiths Subjected to Discussion by Supporters of Bishr al-Marîsî Due to Having an Anthropomorphist and Corporeal Content

Ali Kaya _____ 163 – 188

<http://dergipark.gov.tr/cuid>

2 / İçindekiler

Miladî XII. ve XIII. Asırda Dımaşk ve Haçlılar

Damascus and Crusaders in the XIIth and XIIIth Century

Nadir Karakuş _____ 189 – 213

Zerkeşî ve et-Tezkire fi'l-Ehâdîsî'l-Müştehirâ İsimli Eserinde Rivayetleri Değerlendirme Yöntemi

al-Zarkashî and Evaluation Method of Rivāyas in His Work of al-Tadhkira fî al-Ahadith

Muhammed Akdoğan _____ 215 – 232

Mezhep İçi Tercih Açısından Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye

Majalla al-Ahkâm al-Adliyyah in Terms of Intra-School Preference

Seyit Mehmet Uğur _____ 233 – 257

Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları

The Social Reflections of Differentiation Between Ash'arism and Hanbalism

Ümüt Toru _____ 259 – 292

Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım

A Critical Approach to Views of M.Hamîdullah regarding The location of Al-Aqsâ Mosque

İsmail Altun _____ 293 – 316

Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî'nin Fâtiha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gürânî'nin Tenkitleri

Mollâ Gürânî's Commentary Criticism of Qâdî and Zamakhsharî on Their Interpretations of Fâtiha and Baqara Sûras

Kutbettin Ekinci _____ 317 – 346

İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış

An Analytical Overview on the Girl's Inheritance Share Based on Gender in Islamic Law

İbrahim Yılmaz _____ 347 – 376

Teşehhüdü Mi'râcla İlişkilendiren Rivâyet Üzerine Bir Araştırma

A Research on the Narration That Associated Tashahhud with the Mi'râj

Üzeyir Durmuş _____ 377 – 394

Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı

Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage

Yahya Turan _____ 394 – 434

Nehrî Ahmed Dîvânçesi'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri*Formal and Contextual Features of Nahrî Aḥmad's Dîwānçe*

Abdülmeccit İslamoğlu _____ 435 – 466

Şair Bir Osmanlı Münşîi: Okçuzâde Mehmed Şâhî*An Ottoman Poet and Prose Stylist: Okchuzâde Mehmed Shâhî*

Yılmaz Öksüz _____ 467 – 488

Dede Korkut Hikâyelerinde Türk-İslam İnanışlarının İtikâdî Göstergeleri*Theological Indications of Early Turkish-Muslim Faith in Dede Korkut Stories*

Murat Serdar, Harun Işık _____ 489 – 513

Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim İle İlişkilendirilen Katliam ve Zulüm İddiaları*Claims of Massacre and Persecution Attributed to Khurāsân Governor Qutayba Ibn Muslim*

Yunus Akyürek _____ 515 – 542

Umre İbadetinin Hayatın Anlamı ve Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma*An Empirical Research on the Relationship Between 'Umra Worship and Meaning in Life and Hopelessness*

Sema Yılmaz _____ 543 – 570

Şîf Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı*The Approach of The Shi'î Exegetists to The Instances of 'Umar's Muwâfaqât*

Abdurrahman Ensari _____ 571 – 596

ÇEVİRİ MAKALELER / TRANSLATED ARTICLES**The Relationship Between Religion and Politics in Contemporary Turkish Novel: The Case of 'Kar' Novel***Çağdaş Türk Romanında Din ve Siyaset İlişkisi: 'Kar' Örneği*

Şaban Erdiç _____ 596 – 626

A Study on Qur'ân Manuscripts in the Vatican Library in terms of Physical and Content Features*Vatikan Kütüphanesi'ndeki Kur'ân Elyazmaları Üzerine Biçim ve İçerik Açısından Bir Araştırma*

Esra Gözeler _____ 627 – 678

Examination of the Claims of Distortion on the Qur'ân which is in al-Qummî Commentary*Examination of the Claims of Distortion on the Qur'ân which is in al-Qummî Commentary*

Nesrişah Saylan _____ 679 – 703

4 / İçindekiler

First Translation Activities in Islamic Science History and their Contribution to Knowledge Production

İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı

Mustafa Necati Barış _____ 705 - 730

DOKTORA TEZ ÖZETLERİ / SUMMARIES OF DOCTORAL DISSERTATIONS

Türkiye ve İngiltere Din Eğitimi Politikalarının Karşılaştırılması

A Comparative Study of Religious Education Policy in Turkey and England

Abdurrahman Hendek _____ 731 - 732

YAYIN DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEWS

Doğudan Batıya, yazar Annemarie Schimmel

Review of Doğudan Batıya [Orient and Occident: My Life in East and West] by Annemarie Schimmel

Değerlendiren/Reviewed by Muhammet Tarakçı _____ 733 - 742

Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri, yazar Mehmet Bulğen

Review of Criticisms of Atomism in Classical Islamic Thought by Mehmet Bulğen

Değerlendiren/Reviewed by Nazif Muhtaroglu _____ 743 - 746

Selahaddin Eyyûbi, yazar Abdul Rahman Azzam, çeviren Pınar Arpaçay

Review of Saladin by Abdul Rahman Azzam

Değerlendiren/Reviewed by Bedrettin Basuğuy _____ 747 - 753

BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMELERİ/ SYMPOSIUM-CONFERENCE REVIEWS

XV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Kur'an ve Hayat Sempozyumu (11-12 Mayıs 2018 Samsun)

XV. Coordination Meeting of Department of Quranic Exegesis and Symposium of The Qur'an and Life (11-12 May 2018 Samsun)

Değerlendiren/Reviewed by İsmail Çalışkan _____ 755 - 761

Editorial Principles / Yayın İlkeleri _____ 763 - 766

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 22 Issue 1

Greetings and welcome back to Cumhuriyet Theology Journal, which celebrated its 22nd year in the academic publication journey. Our journal has achieved great progress in both national and international academic publication.

Our journal now has been indexed by various international indexes:

TURKISH NATIONAL DATABASE Social Sciences and Humanities Database (Accepted: 13/11/2015)

The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Accepted: 25/03/2016)

ATLA RDB©: ATLA Religion Database© (Indexing and Abstracting Start: 20/05/2016)

BROWZINE Academic Journal Collections (Accepted: 07/07/2016)

J-GATE: E-Journal Gateway (Accepted: 07/07/2016)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Accepted: 24/08/2016)

DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 02/09/2016)

MLA International Bibliography (Indexing and Abstracting Start: 14/06/2016)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Accepted: 06/10/2016)

EBSCO Humanities International Index (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

EBSCO Humanities Source Ultimate Database (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Accepted: 01/01/2016)

ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Accepted: 12/02/2017)

ESCI: Emerging Sources Citation Index (Indexing and Abstracting Start: 01/01/2016)

ProQuest Central (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

ProQuest Turkey Database (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

Index Islamicus (Indexing and Abstracting Start: 13/12/2017)

Scopus (S.Date: 01/01/2016; Accepted: 23/01/2018)

Moreover, we have also announced [the preliminary review form](#) and [the review form](#) for the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords

6 | Editörden / Editorial

to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of [TDV Encyclopaedia of Islam](#). We also particularly require for the articles to use [the Isnad Citation Style](#).

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above %15 are returned to the authors with a plagiarism report.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 74 articles between January-April 2018 from the Turkish academics. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer to you 22 articles.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Dr. Adem Çiftci, Dr. Sema Yılmaz, Res. Asst. Maruf Cakır, Res. Asst. Alper Ay, Res. Asst. Esmâ Korucu, Res. Asst. Fatma Kurttekin, Res. Asst. Bayram Ünce, Res. Asst. Sena Kaplan, Res. Asst. Gülistan Aktaş, Res. Asst. Hamit Demir and the editors of the language review-process Dr. Emrah Kaya, Asst. Dr. M. Ata Az, Dr. Miyase Yavuz Altıntaş and Zeynep Yucedogru.

We hope to see you all on 15 December 2018 with our next issue.

15 June 2018

Dr. Abdullah Demir
Editor

abdillahdemir@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-7825-6573

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 22 Sayı 1

Akademik yayın hayatının 22. yılına ulaşan *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*'nin 22 cilt 1. sayısını dikkatlerinize sunuyoruz.

Öncelikle taşıdığımız misyon ve sahip olduğumuz formatla her geçen gün ilim dünyasının ilgisini daha fazla gördüğümüzü ifade etmemiz gerekmektedir. Ocak - Nisan 2018 döneminde akademisyenlerimizden 74 çalışma değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmıştır. Bu makaleler öncelikle *Yazar Rehberimizde* belirtilen şekilsel özellikler açısından [ön değerlendirilmeye](#) tâbi tutuldu. Sonra da intihal tespit programı kullanılarak kontrol edildi. Bu aşamaları geçen makaleler, [hakem değerlendirmesine](#) sunuldu. Bu sayımızda, söz konusu 74 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen, hakemlerimizin de akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulduğu 22 makale sizlerle buluştu.

15 Nisan 2018 itibarıyla dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler hakkında da sizlere bilgi sunmak istiyoruz. Dergimizi tarayan başlıca indeksler ve taramaya başlama tarihleri şöyledir:

WORLDCAT (Başlangıç: 15/12/1996)

ULAKBİM TR DİZİN (Kabul: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)

CROSSREF DOI (Başlangıç: 15/06/2014)

OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul: 08/08/2015)

SHERPA/RoMEO (Kabul: 21/08/2015)

INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul: 08/12/2015)

OPENAIRE (Başlangıç: 15/12/2015)

ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences
(Kabul: 25/03/2016)

TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul: 20/04/2015)

DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul: 25/04/2016)

ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul: 29/04/2016)

SIS: Scientific Indexing Services (Kabul: 04/05/2016)

SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul: 05/05/2016)

SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul: 07/05/2016)

ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Başlangıç: 20/05/2016)

PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul: 09/06/2016)

ASOS: Academia Social Science Index (Kabul: 15/06/2016)

8 | Editörden / Editorial

- BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul: 07/07/2016)
J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul: 24/08/2016)
DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul: 02/09/2016)
MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Başlangıç: 14/06/2016)
İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul: 21/09/2016)
CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul: 06/10/2016)
EBSCO Humanities International Index (Başlangıç: 07/01/2016)
EBSCO Humanities Source Ultimate (Başlangıç: 07/01/2016)
RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul: 25/01/2017)
CORE Database (Kabul: 30/01/2017)
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul: 01/02/2017)
ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul: 12/02/2017)
SWI: Scientific World Index (Kabul: 17/03/2017)
ESCI: Emerging Sources Citation Index (Başlangıç: 01/01/2016)
ProQuest (Kabul: 27/10/2017)
EuroPub (Kabul: 08/11/2017)
Index Islamicus (Kabul: 13/12/2017)
Scopus (Başlangıç: 01/01/2016; 20/1; Kabul: 23/01/2018)

Elinizdeki sayı ile yine birbirinden farklı konuları havi bilimsel nitelikteki makaleleri sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Bu süreçte başta makale sahibi değerli bilim adamlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personele ve özellikle dergimizin yayın aşamasında yadsınmaz emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Adem Çiftçi, Dr. Öğr. Üyesi Sema Yılmaz, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Gör. Alper Ay, Arş. Gör. Esmâ Korucu, Arş. Gör. Fatma Kurttekin, Arş. Gör. Bayram Ünce, Arş. Gör. Sena Kaplan, Arş. Gör. Gülistan Aktaş ve Arş. Gör. Hamit Demir ile İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen alan editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Emrah Kaya, Dr. Öğr. Üyesi M. Ata Az, Dr. Mi-yase Yavuz Altıntaş ve Uzm. Zeynep Yücedoğru'ya teşekkür ederiz.

15 Haziran 2018 tarihinde yayımlanacak bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

15 Haziran 2018

Dr. Abdullah Demir

Editör

abdillahdemir@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7825-6573

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 9-32

**Tanrı'nın İlmî: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri
Üzerine Bir İnceleme***

God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazâlî And Maimonides

Özcan Akdağ

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion
Kayseri, Turkey

ozcanakdag@erciyes.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7156-401X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02 Şubat/February 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mart/March 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 9-32

* Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir. Proje Numarası: SBA-2017-7746. / This work was supported by Research Fund of the Erciyes University. Project Number: SBA-2017-7746.

Atıf/Cite as: Akdağ, Özcan. "Tanrı'nın İlmî: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme - God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazâlî And Maimonides". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 9-32. <https://doi.org/10.18505/cuid.389180>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Tanrı'nın İlimi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri

Üzerine Bir İnceleme

Öz: Gerek felsefede gerekse teolojide Tanrı'nın ilim sahibi bir varlık olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Eğer Tanrı ilim sahibi bir varlık ise, bu durumda O'nun tikelleri bilmesi mümkün müdür? Tanrı'nın tikellerini bildiğini iddia ettiğimizde bu durum O'nun zatında bir değişimi gerektirir mi? Tesitik düşüncede Tanrı kâmil bir varlıktır ve O, mutlak manada âlimdir, kâdirdir ve iyilik sahibidir. Dolayısıyla O'nun zatına bir değişim söz konusu olamaz. Tanrı'nın ilmi konusunda tartışılan mesellerden birisi de bu ilmin tikelleri kapsayıp kapsamadığıdır. Pek çok teist düşünür Tanrı'nın mutlak manada kâmil olduğunu iddia etmekte ve bu kemali temele alarak O'nun kemal niteliklere sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Bilmek ve iyilik gibi nitelikler kemal niteliklerdir. Cehalet ve kötülük ise nakis hallerdir. Şayet Tanrı kâmil bir varlık ise bu tür kemal niteliklere de sahip olmalı, nakis niteliklerden de hâli olmalıdır. Tanrı'nın ilmine dair Gazzâlî ve İbn Meymûn'un görüşleri arasında birtakım paralellikler olduğu kanaatindeyiz. Bu çalışmada, Gazzâlî ve İbn Meymûn'un konuya yaklaşımını ele aldık ve Griffel ve Stroumsa'nın iddiasını temele alarak Tanrı'nın ilmi konusunda Gazzâlî ve İbn Meymûn'un görüşleri arasında benzerlikler olduğunu göstermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İlahi Sıfatlar, Mutlak İlim, Tikeller, Gazzâlî, İbn Meymûn.

God's Knowledge: A Study on The Idea of Al-Ghazālī And Maimonides

Abstract: Whether God has a knowledge is a controversial issue both philosophy and theology. Does God have a knowledge? If He has, does He know the particulars? When we assume that God knows particulars, is there any change in God's essence? In the theistic tradition, it is accepted that God is wholly perfect, omniscience, omnipotent and wholly good. Therefore, it is not possible to say that there is a change in God. Because changing is a kind of imperfection. On God's knowledge, another controversial issue is whether God knows particulars or not. Most of theist thinkers argued that God is wholly perfect; because of perfectness, He must have perfect attributes. Knowing and goodness are a kind of perfect attributes. Ignoring and evil are a kind of imperfectness. If God is perfect being, He should have the perfect attributes and must know the particulars. For me in this subject, there are some similarities between al-Ghazālī and Maimonides. In this study I took into consideration the idea of al-Ghazālī and Maimonides on this subject. Based on Griffel and Stroumsa's argument, I tried to show similarity between al-Ghazālī and Maimonides on God's knowledge.

Keywords: Philosophy of Religion, God's Attributes, Omniscience, Particulars, al-Ghazālī, Moses Maimonides.

SUMMARY

Whether God has a knowledge is a controversial issue both philosophy and theology. Does God have a knowledge? If He has, does He know the particulars? When we assume that God knows particulars, is there any change in God's essence? In this study I took into consideration the idea of al-Ghazâlî and Maimonides on this subject. Based on Griffel's and Stroumsa's arguments, I tried to show similarity between al-Ghazâlî and Maimonides on God's knowledge.

In the theistic tradition, it is accepted that God is wholly perfect, omniscience, omnipotent and wholly good. Therefore, it is not possible to say that there is a change in God because changing is a kind of imperfection. On God's knowledge, another controversial issue is whether God knows particulars or not. Most of theist thinkers argued that God is wholly perfect; because of perfectness, He must have perfect attributes. Knowing and goodness are a kind of perfect attributes. Ignoring and evil are kinds of imperfectness. If God is perfect being, He should have the perfect attributes and must know the particulars.

Based on God's immutability, some thinkers argued that God does not know particulars. Particulars occurs due to the matter. Matter and its functions are continually changing. Therefore, to know the particulars requires changing in God's essence. If God is the most perfect being, it is impossible that He is subject to affection. Thus, God does not know the particulars.

Other thinkers, like Avicenna, argued that God knows the particulars as a universal way. For example, God knows only humanity and He cannot know Zayd as a particular person. al-Ghazâlî criticizes Avicenna's idea in *Tahafut al-Falasifa (The Incoherence of the Philosophers)* and argues that God is a perfect being and He should know particulars as a particulars. For al-Ghazâlî, God should know everything, and His knowledge is different from our knowledge. In order to explain this matter, he says in *Ninety-Nine Names of God*;

"But this can be understood only through an example. Perhaps you have seen the clock which informs one of the hour of worship. If you have not seen it, then, generally speaking, (it is constructed in this manner). There must be a mechanism in the form of a cylinder which contains a known amount of water. There must also be another hollow mechanism which is placed within the cylinder (but) above the water, and a string which has one of its ends tied to this hollow mechanism. The other end is tied to the part of a small container which is placed above the hollow cylinder. In (this container) there is a ball. Under the ball there is another bowl (placed) in such a manner that if the ball drops will fall into the bowl, and its jingle will be heard. Then the bottom of the cylindrical mechanism must be pierced to a determined extent so that the water can escape through it little by little.... All of this can be determined by a determination of the extent of cause which neither increases nor decreases. It is possible to make the falling of the ball into the bowl a cause of

another action and this other action a cause of a third action, and to continue this process indefinitely so that from it are generated remarkable and predetermined movements (actions) of circumscribed extent. The first cause was the falling of the water in a determined quantity.... All of that happens in a determined quantity and to a determined extent which causes the determination of all of it by (adding at this point) the determination of the first movement which is the movement of the water. When you understand that these mechanisms are the principles from which movements must result, and that the movement must be determined if the result is to be regulated, then certainly that which has been determined must proceed from them....Even as the movement of the mechanism, the string, and the ball are not external to the will of the inventor of the mechanism -on the contrary, that is what He willed when He invented the mechanism- so also all the events which occur in the world, both the evil and the good and the beneficial and harmful, are not external to the will of God Most High. Rather (all of) that is the intention of God Most High for the sake of which He has planned its causes.”

For Maimonides, as in al-Ghazālī, God is a perfect being and He must have the perfect attributes. Because of knowing is a perfect attribute, He should know everything, and His knowledge is different from human knowledge. In order to explain the difference between God's knowledge and human knowledge Maimonides gives a parable in *The Guide of the Perplexed*. “Suppose a thing is produced in accordance with the knowledge of the producer, the producer was then guided by his knowledge in the act of producing the thing. Other people, however, who examine this work and acquire a knowledge of the whole of it, depend for that knowledge on the work itself. An artisan makes a box in which weights move with the running of the water, and thus indicate how many hours have passed of the day and of the night. The whole quantity of the water that is to run out, the different ways in which it runs, every thread that is drawn, and every little ball that descends -all this is fully perceived by him who makes the clock; and his knowledge is not the result of observing the movements as they are actually going on; but, on the contrary, the movements are produced in accordance with his knowledge. But another person who looks at that instrument will receive fresh knowledge at every movement he perceives; the longer he looks on, the more knowledge does he acquire; he will gradually increase his knowledge till he fully understands the machinery...Our knowledge is acquired and increased in proportion to the things known by us. This is not the case with God. His knowledge of things is not derived from the things themselves; if this were the case, there would be change and plurality in His knowledge...”

As can be seen from above, when Maimonides is explaining the difference of God's and human knowledge, he uses the same example what al-Ghazālī used. Even though Maimonides does not mention al-Ghazālī's name in his works, it could be seen that there are a lot of similarities between al-Ghazālī's and Maimonides's ideas. Based on Griffel and

Stroumsa's argument, in this paper, I tried to show that there is a similarity between al-Ghazâlî's and Maimonides's ideas on God's knowledge. In my opinion, therefore, in the formation of Maimonides's thought, as he thanks to Muslim philosophers like al-Farâbî, Avicenna and Averroes, he also thanks to al-Ghazâlî.

GİRİŞ

Tanrı ilim sahibi bir varlık mıdır? Eğer Tanrı âlim ise her şeyi bilir mi? Tanrı her şeyi biliyorsa bu bilginin keyfiyeti nedir? Varlığına tanık olduğumuz her şey sürekli olarak değişmektedir. Tanrı'nın değişen bu şeyleri bildiği göz önüne alındığında O'nun ilminde bir değişim söz konusu olur mu? Dile getirdiğimiz bu sorular, tarih boyunca pek çok düşünürün zihnini meşgul etmiştir. Gerek Müslüman kelimciler ve filozoflar gerekse Hristiyan ve Yahudi düşünürler bu hususa eğilmişler ve çeşitli çözüm önerileri sunmuşlardır. Nitekim Müslüman düşünür Gazzâlî (ö. 1111) ve Müslüman bir coğrafyada yetişen Yahudi düşünür İbn Meymûn (ö. 1204) da bu problemlere kayıtsız kalmamış ve tartışmaya dahil olmuştur. Biz de çalışmamızda bu hususu Gazzâlî ve İbn Meymûn ekseninde ele aldık. Çünkü İbn Meymûn'un, Tanrı'nın ilmine dair tartışmalar hususunda kendisinden önce yaşamış olan Gazzâlî'nin görüşlerinden beslenmiş olabileceğini düşünüyoruz. Bu bağlamda Griffel ve Stroumsa gibi çağdaş yazarların argümanını temele alarak¹ bu konuda her iki düşünürün benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya çalıştık.

¹ Frank Griffel, "Maimonides as a Student of Islamic Thought: Revisiting Sholomo Pines' "Translator's Introduction" *Pines' Maimonides: The History of the Translation and Interpretation* erişim:14.05.2017, <https://lucian.uchicago.edu/blogs/ccjs/events-and-performances/2582-2/>. Griffel'e göre İbn Meymûn her ne kadar Gazzâlî'nin ismini zikretmese de onun eserlerinden haberdardır. Günümüzde felsefe ile uğraşan birisinin Kant'tan bihaber olması nasıl düşünülemez, aynı şekilde Eyyubî sarayında hekim olarak görev yapan İbn Meymûn'un da Gazzâlî'nin eserlerinden bihaber olması düşünülemez. Buradan hareketle Griffel, İbn Meymûn'un ifadeleri ile Gazzâlî'nin ifadeleri arasındaki benzerliğe dikkat çekmekte ve iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır. Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı* adlı eserde bu iddiaya yer vermemektedir. Eserin İngilizcesinin 2009 yılında yayımlandığı düşünülürse, Griffel'in o dönemlerde Gazzâlî ve İbn Meymûn'un görüşleri arasında benzerlik olduğuna konusunda bir kanaate sahip olmadığı söylenebilir. Eserin ilgili kısmında Griffel, Gazzâlî'nin üç meselede filozofları tekfir etmesinin ne anlama geldiği hususuna ve ezeli ilim ve kader arasındaki ilişkiye temas etmektedir. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, trc. İbrahim Halil Üçer- M. Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik 2012), 170-182 ve 300-306. Ayrıca bk. Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton: Princeton Uni. Press, 2009), 25. Karlığa da Gazzâlî ve Thomas Aquinas arasındaki benzerliğe işaret etmekte ve bu etkinin doğrudan değil de İbn Meymûn kanalıyla gerçekleşmiş olabileceğini ifade etmektedir. Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd* (İstanbul: Mahya, 2014), 174. Birgül Bozkurt, "Endülüs'te Gazzâlî Algısı" *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 7 (Temmuz 2017): 297.

Bilgi, genellikle, haklı çıkarılmış doğru inanç olarak tanımlanmaktadır. Yani bir önermenin bilgi niteliği taşıması için, a) doğru olması b) failin ona inanması ve c) epistemik olarak haklı çıkarılması gerekir.² Peki Tanrı'nın, bir şeye ilişkin bu şekilde bilgi elde etmesi mümkün müdür? Diğer bir deyişle Tanrı'nın birtakım inançlara sahip olduğu ve bu inançları haklı çıkarmak suretiyle ilim sahibi olduğu düşünülebilir mi? Kanaatimizce Tanrı'nın bu tür bir yolla bilgi elde etmesi bazı sorunlara neden olacaktır. Tanrı'nın, bir inanca sahip olması ve bu inancı haklı çıkaracak epistemik süreçlere ihtiyaç duymasını temele alan bir ilim anlayışı, teizmin mükemmel varlık tasavvuru ile bağdaşmayacaktır. Eğer mevcudata ilişkin Tanrı'nın ilmi bu şekilde meydana geliyorsa, bu durumda O'nun ilmi zamansal olacak ve değişime açık hale gelecektir. Böyle bir bakış açısı, kemal niteliklerden sayılan Tanrı'nın değişmezliği ilkesine hâlel getirecektir.

Tanrı'nın değişmez bir varlık olduğunu temele alan bazı düşünürler, Tanrı'nın değişen maddî şeylere dair bir ilminin olmadığını iddia etmiştir. Çünkü maddî olan şeyler gerek nitelik gerekse nicelik bakımından sürekli olarak değişmekte ve yenilenmektedir. Bu değişim ve yenilenme onlar hakkında yeni bilgilerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Sözgelimi "Bahçedeki çınar ağacının yaprakları yeşildir" önermesi şu anda doğruyken, birkaç ay sonra doğru olmayacaktır. Bu bağlamda, Tanrı'nın maddî ve değişen şeylere ilişkin bir ilmi olmuş olsaydı, bu bilgiler sürekli yenilenecek ve bunun neticesinde Tanrı'nın ilminde bir değişim söz konusu olacak; dolayısıyla Tanrı'nın zâtı da değişecekti. Böyle bir bakış açısı ise mükemmel varlık anlayışının bir gereği olan Tanrı'nın değişmezliği kabulüne hâlel getirecektir. Dolayısıyla Tanrı zaman içerisinde olan bir varlık değildir ve O'nun, zaman içerisinde cereyan eden hadiseleri bilmesi imkânsızdır.³

Her ne kadar Tanrı zaman içerisinde mevcut olan bir varlık olmasa da O'nun her şeyi bilmesi, aynı olgu içeriklerine sahip bütün önermelerin bilinmesi şeklinde değerlendirilebilir.⁴ Sözgelimi Ali'nin hastanede olmasına ilişkin "Ali hastanededir", Ali'nin kendisi hakkında söylediği "Ben hastanedeyim" veya "Ahmet, Ali'nin hastanede olduğunu biliyor" önermelerinin kipleri farklı olsa da bunların delalet ettikleri olgu aynıdır. Benzer şekilde "11 Mart 2018'de Ankara'da hava güneşlidir" önermesi ile o gün Ali'nin "Bugün Ankara'da hava güneşlidir" şeklindeki ifadesi aynı olguya referansta bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın, Ali'nin hastanede olduğunu ve söz konusu günde Ankara'da havanın güneşli olduğunu bilmesi, Tanrı'nın farklı kip ile ifade edilen önermeleri bilmesine engel teşkil etmeyebilir.⁵ Öyleyse Tanrı -her ne kadar zamanın dışında olsa da- Ankara'da havanın güneşli

² Joshua Hoffman-Gary Rosenkrantz, *The Divine Attributes* (Oxford: Blackwell Pub. 2007), 111-114.

³ Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi* (Doktora Tezi, Ankara Ü., 2006), 33-34.

⁴ Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi*, 47.

⁵ Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları" *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç-M. Sait Reçber (Ankara: Grafiker, 2014), 105.

olduğu anı/tarihi bilirse, havanın söz konusu günde güneşli olduğunu da bilmiş olur. Dolayısıyla, Tanrı'nın zamansız-ezeli olduğunu savunan düşünürlere göre O, zamansal ifadeleri/önergeleri, zamansal olmayan ve aynı doğruluk değerine sahip eşdeğer önermeler olarak bilir ve bu da O'nun ilminde bir eksikliğe delalet etmez.⁶

Tanrı'nın ilmine dair tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı diğer bir mesele ise Tanrı'nın ezeli ilminin insan özgürlüğüne engel teşkil edip etmediğidir. Bazı düşünürler insanın özgürlüğünü kurtarmak amacıyla ileride meydana gelecek mümkün olaylara ilişkin Tanrı'nın bir ilminin olmadığını iddia etmişlerdir. Sözelimi Swinburne'e göre, Tanrı'nın geleceğe ilişkin her şeyi bilmesi insan özgürlüğüne halel getireceği gibi Tanrı'nın, kendisinin de kâmil manada özgür olmasına engel teşkil edecektir.⁷ Çünkü her şeyi ezelde bilmek, bir tür zorunluluğa neden olacaktır. Bu da özgürlüğün temel unsurlarından olan alternatif imkanları ve seçim olgusunu ortadan kaldıracak ve belirlenimci bir âlem anlayışına sevk edecektir.

Kabaca özetleyecek olursak Tanrı'nın ilmi konusundaki tartışmalar, O'nun her şeyi bilip bilemediği, biliyorsa nasıl bildiği ve Tanrı'nın ezeli ilminin insan hürriyetine halel getirip getirmeyeceği soruları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tanrı'nın ilmi konusundaki tartışmalara genel bir giriş yaptıktan sonra, O'nun her şeyi bilip bilemediği, biliyorsa nasıl bildiği konusunda önce Gazzâlî'nin, sonrasında ise İbn Meymûn'un görüşlerine geçebiliriz.

1. GAZZÂLÎ'NİN MESELEYE BAKIŞI

Pek çok teist düşünür gibi Gazzâlî de Tanrı'nın kâmil bir varlık olduğunu ve kemal ifade eden niteliklerin O'na atfedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim ona göre ilim, kâmil bir niteliktir. Cehalet ise bir noksanlıktır. Zâtî gereği fiilde bulunan ve kendisinden sadır olan şeyleri bilmeyen bir varlığın kâmil bir varlık olması düşünülemez.⁸ Eğer Tanrı

⁶ Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön bilgisi*, 48-49.

⁷ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 164-165. Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", 106. Ayrıca bk. Zikri Yavuz, "Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti İlişkisi Bağlamında Frankfurtçu Liberalizmin Eleştirisi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009): 61-62. Benzer bir iddianın Hoffman-Rosenkrantz tarafından dile getirildiğini görüyoruz. Tanrı John'un, cuma öğleden sonra derste olacağını önceden biliyorsa, bu durumda John mutlak manada (libertarian) özgür olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı, insanın liberteşyan manada özgür olabilmesi için geleceğe ilişkin durumlardan hangisinin gerçekleşeceğini önceden bilmemesi gerekir. Hoffman-Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, 134. Yaşar Türkben, "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV (2010): 118.

⁸ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, thk. Selahaddin el-Hevarî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 127. Bk. Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük: Gazzâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 119.

kâmil bir varlık ise O'nun ilim sıfatına sahip olması gerekir. Âlim olan varlık hem kendisini hem de kendisi dışındaki şeyleri bilir. Tanrı'nın düzenli ve tertipli bir eseri olan âlem, O'nun kudretine ve ilmine delalet eder. Sözelimi güzel bir yazı gördüğümüzde, bu yazının bir kâtip tarafından yazıldığı ve söz konusu kâtibin, yazı yazmaya ilişkin bir ilminin olduğu sonucuna ulaşırız. Benzer şekilde âlemdeki düzenden hareketle söz konusu düzeni tertip eden bir failin var ve onun ilim sahibi olduğu neticesine ulaşırız.⁹ Dolayısıyla âlem irade ile sonradan var olmuştur ve irade sıfatı da ilim sıfatının varlığına delalet eder. İlim, irade ve kudret gibi niteliklere sahip olan bir varlığın ise en temelde diri (hayy) olması gerekir.¹⁰

Gazzâlî, Tanrı'nın ilim sahibi bir varlık oluşunu, O'nun kemalinden ve âlemin hadis oluşundan hareketle temellendirmektedir. Tanrı'nın ilim sahibi bir varlık olduğu kanıtlandığına göre şu hâlde Tanrı, mevcudatı nasıl ve ne şekilde bilmektedir? Tanrı ontolojik açıdan insandan farklı bir varlıktır. Bundan dolayı da O'nun ilmi, bizim ilmimizden farklıdır. Yani Tanrı'nın ilmi, sonsuz olanı kuşatmak, kâmil olmak ve maluma tâbi olmamak bakımından bizim ilmimizden ayrılmaktadır.¹¹ Bununla birlikte Tanrı'nın ilminin mevcudatla olan ilişkisi, bizim ilmimizin şeylerle olan ilişkisi gibi değildir.¹² Sözelimi bir şeye ilişkin ilmimiz geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kipi içerisinde hasıl olmaktadır. Fakat Tanrı'nın ilmi için böyle bir durum söz konusu değildir. Her ne kadar Tanrı'nın ilmi pek çok şeyi ihata etse de bu durum O'nun ilminin teklifiğini/basitliğini değiştirmez. Mesela âlemin yok iken var olacağına dair bilgi ile âlem var olduktan sonraki duruma ilişkin bilgi, Tanrı'nın ilminde tektir. Diğer bir deyişle âlemin var olacağı, var olması ve var olmuş olduğu üç farklı ilim gibi görünse de bu bilgiler, Tanrı'nın ilmi açısından tektir.

Benzer şekilde güneş tutulmasının geçmişte, şimdi ya da gelecekte olmasına dair üç hal, bilginin teklifiğini ortadan kaldırmaz. Bu durumu açıklamak için Gazzâlî şöyle bir temsile başvurur: Eğer biz, Zeyd'in güneş doğarken geleceğine dair bir bilgiye sahipsek, Zeyd geldiği zaman biz hem Zeyd'in geleceğini hem geliyor olduğunu hem de gelmiş olduğunu tek bir bilgi ile biliriz. Söz konusu bu tek bilgi, üç hali de içerir ve bu durum bilenin zatında bir değişimin olmasını gerektirmez. Buradaki değişim zata ilişkin hallerin değişimi değil, bilinen şeye ilişkin hallerin değişimidir. Her ne kadar izafetler değişse de bu durum, zatta bir değişimin olmasını gerektirmez. Dolayısıyla Tanrı, âlemdeki çokluğu tek bir ilim ile bilir ve

⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. thk. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 99-100.

¹⁰ Gazzâlî, *Tehâfut*, 142, 147, 148. Ayrıca bk. Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 242.

¹¹ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmaillahi'l-hüsnâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Tarihsiz), 62. Ayrıca bk. *İlahî Ahlak*, trc. Yaman Arıkan (İstanbul: Elif Ofset, 1983), 178-179.

¹² Gazzâlî, *Tehâfut*, 170.

mevcudattaki hallerin değişmesi O'nun zatında bir değişime neden olmaz.¹³ Yukarıda zikredilen olay her ne kadar zaman kiplerine göre farklı şekillerde ifade edilse de buna dair bilgi, tek bir olguya ilişkindir. Gazzâlî açısından bu olayda hallerin *geçmiş*, *şimdi* ve *gelecek* şeklinde değişmesi, olgunun teklîğine zarar vermez. Dolayısıyla Tanrı zamansal olan olguları, zamana dahil olmaksızın tek bir ilimle bilir. Diğer bir ifadeyle Tanrı ezelde, âlemin var olacağını, var olduğu anda var olmasını ve yok olduktan sonra yok oluşunu tek bir ilim ile bilmektedir. Bundan dolayı “Zaman içerisinde gerçekleşen şeyleri bilmek için Tanrı'nın, zamana dahil olması gerekir” şeklinde bir iddia, Gazzâlî'yi ilzam edecek bir iddia değildir.

Görüldüğü üzere Gazzâlî Tanrı'nın ilmi ile Zeyd'in gelişine ilişkin ilmimiz arasında bir benzerlik kurmaktadır. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi eğer Tanrı'nın ilmi ile bizim ilmimiz arasında bir farklılık söz konusu ise şu hâlde O'nun ilminin teklîğini, insanın ilmine kıyasla açıklamak ne kadar doğrudur? Kanaatimizce bu durum din dilinin imkânı ve sınırı ile ilgili bir sorundur. Her ne kadar Gazzâlî, Tanrı'nın ilminin bizim ilmimizden farklı olduğunu söylese de kanaatimizce konuya açıklık getirmek için teşbihî bir dil kullanmak durumunda kalmıştır.

Yukarıda dile getirdiğimiz gibi Tanrı'nın ilmi nesnelere tabi olarak gerçekleşen bir şey değildir. Aksine şeylerin varlığı O'nun ilminden kaynaklanmaktadır. İnsanın bir şeye ilişkin bilgisi, o şeye tabi iken Tanrı'nın ilmi için böyle bir durum söz konusu değildir. Satranç oyununu icat eden kişinin bu oyuna ilişkin ilmi ile onu sonradan öğrenen kişinin ilmi buna örnek olarak verilebilir. Satranç oyununu icat eden kişinin ilmi oyundan önce vardır ve hatta bu ilim, oyunun varlık sebebidir. Oyunu öğrenen kişinin buna ilişkin ilmi ise oyunun vücut bulmasından sonra meydana gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın mevcudata ilişkin ilmi de satranç oyununu icat eden kişinin ilmi bağlamında değerlendirilmelidir.¹⁴

Allah'ın *Hakem* ismini açıklarken O'nun ilim sıfatına da temas eden Gazzâlî, bu ismin hikmet kelimesinden türediğini ve hikmetin ise sebepleri tertip edip sonuçlara yöneltmek

¹³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 149-150. Ayrıca bk. *Tehâfut*, 153. Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 306. İspanya'da yaşayan Yahudi düşünürlerden Isaac Arama (ö. 1494) da Tanrı'nın ilmi konusunda böyle düşünmekte ve bu konuda Gazzâlî'nin kullandığı örneğin aynısını kullanmaktadır. Seymour Feldman, “The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Foreknowledge” *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky (Springer-Science Media, 1985), 126.

¹⁴ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmaillahi'l-hüsnâ*, 62; *İlahî Ahlak*, 179. İbn Rüşd de Tanrı'nın, muhdes varlıkların yani yaratılmışların bilgisinden farklı bir bilgi ile bildiği kanaatindedir. Tanrı'nın sahip olduğu bu ilim ise kadim bilgidir. Hadis şeylerin değişmesi ile kadim bilginin değişeceğini düşünmek hatalıdır. Bunun sebebi ise kadim bilgi ile hadis olan şeylerin bilgisinin birbirine kıyas edilmesidir. Çünkü gaibin şahide kıyas edilmesi yöntemi bu şekilde bir sorun doğurmaktadır. Var olan şeylerin değişmesi ile kadim bilgi değişmez. Nasıl ki mefulün var olması ile failde bir değişim söz konusu olmuyorsa, âlemin var olmasıyla da kadim bilgide bir değişim söz konusu olmaz. İbn Rüşd, “Damîme” *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*. trc. Bekir Karlığa (İstanbul: İşarat, 1999), 124-126.

olduğunu dile getirir. Gerek genel gerekse özel tüm sebeplerin müsebbibi Tanrı'dır. Çünkü Tanrı her şeyi belirli bir ölçü ile takdir etmiştir. Âlemde mevcut olan bu ölçüyü anlatmak için Gazzâlî zaman sandığı (saat) denilen bir şeyi örnek verir. Namaz vakitlerini gösteren bu sandıkta, içinde belirli bir miktarda su bulunan bir silindir, burada boş bir kap ve bir ucu silindire bir ucu da boş olan kaba bağlanmış olan ip içeren bir mekanizma yer almaktadır.¹⁵ Aletin işleyişi ise şu şekildedir:

“Aletin bütün bu parçaları tamamlanınca silindir şeklindeki parçasının alt tarafında ölçülü bir delik açılır. Su, oradan damla damla aşağıya iner. Su tükenince, aletin [içindeki] suyun yüzeyine konulmuş içi boş kab da alçalır. Böylece bu kısma bağlı ip uzar. Kürenin bulunduğu taraf hareket eder. Bu sırada küre yuvarlanarak tasın içine düşer ve tınlaması duyulur. Bu tınlama her bir saat başında vuku bulur. Aletin, düzenli bir şekilde işleyebilir hale gelmesi, tam bir hesap-kitap sonucudur. Suyun damlayacağı genişlik belli bir genişliktedir. Bu, hesapla bulunur. Suyun delikten muayyen miktarda damlaması, içi boş kabın aşağıya inmesi, ipin çekilmesi ve kürenin bulunduğu kabın harekete geçmesi birer tayin ve takdir sonucunda meydana gelir. Tasın, kürenin içine düşüşü, başka bir harekete, bu da üçüncü bir harekete, ... sebep olabilir. Öyle ki, bunlardan birçok acayip hareketin meydana gelmesi de mümkündür. Fakat bütün bunların ilk sebebi, belli bir miktar suyun akması ve damlamasıdır.”¹⁶

Gazzâlî'ye açısından kâinatta vuku bulan hadiseler de yukarıda tasvir edilen zaman sandığının hareketlerine benzemektedir. Her şey, vuku bulacağı zamanda vuku bulur ve bunların hepsi malumdur ve belirli bir ölçü üzere gerçekleşir. Saat örneğinde olduğu gibi nasıl ki her bir parça için belirli bir ölçü ve zaman tayin edilmişse, âlemdeki şeyler için de Tanrı tarafından belirli bir ölçü ve zaman tayin edilmiştir.¹⁷ Dolayısıyla nasıl ki yukarıda bahsi geçen su saatini hazırlayan kimse, alette yer alan ip, küre vs. gibi parçaların hareketini biliyorsa, aynı şekilde hayır-şer, zarar-fayda, iyi-kötü vs. gibi kâinatta vuku bulan her şey, Tanrı tarafından bilinir ve bunların hepsi O'nun iradesi dahilinde gerçekleşir.¹⁸ Âlemde cereyan eden tüm bu olaylar bir tayin ve ölçü ile belirlenmiştir ve bu, Tanrı'nın *Hakem* isminin bir gereğidir.

Âlemde cereyan eden her şey *Hakem* isminin bir gereği olduğuna göre, mevcudatı oluşturan tikeller ile Tanrı'nın ilmi arasındaki ilişki nasıldır? Diğer bir deyişle Tanrı tikelleri tek tek bilir mi? Eğer Tanrı tikelleri tek tek biliyorsa, bu durumda O'nun ilminde bir çokluk ve değişim söz konusu olur mu? Gazzâlî'ye göre Tanrı her şeyi tek tek bilir ve şeyler sayıca çok olsa da onlara ilişkin ilim tektir. Bilindiği üzere Tanrı'nın tikellere dair ilmi konusunda

¹⁵ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmaillahi'l-hüsnâ*, 66-67; *İlahî Ahlak*, 190-91.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmaillahi'l-hüsnâ*, 68-69; *İlahî Ahlak*, 192.

¹⁷ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmaillahi'l-hüsnâ*, 69; *İlahî Ahlak*, 194.

¹⁸ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmaillahi'l-hüsnâ*, 69; *İlahî Ahlak*, 195.

Gazzâlî, genelde filozofları, özelde ise İbn Sînâ'nın bu konuya yaklaşımını hedef almakta ve bu düşüncüyü savunanları sert bir dil ile eleştirmektedir.¹⁹ İbn Sînâ ise Tanrı'nın, şeyleri değişim durumlarına göre bilmediğini düşünmektedir. Eğer Tanrı değişen şeyleri bir an mevcut iken; başka bir anda ise yok iken bilirse ya da bir an yok iken; başka bir anda ise mevcut olarak bilirse, bu durumda O'nun zatında bir değişim söz konusu olacaktır. Bundan dolayı O, değişen şeyleri yani tikelleri tümel tarzda diğer bir deyişle geniş zaman kipiyle akleder ve zerre ağırlığında hiçbir şey O'nun ilminden gizli kalmaz.²⁰ Her ne kadar tikeller sürekli değişse de onların türlerine dair bilgi değişmemekte ve baki kalmaktadır.²¹ İbn Sînâ bu soruna, Tanrı'nın kemaline halel getirmeyecek şekilde bir çözüm bulma eğilimindedir. Çünkü kâmil olan bir varlığın değişime maruz kalması onun kemaline zarar verecektir. İslam Felsefesi üzerine çalışmaları ile tanınan Adamson'un da işaret ettiği gibi İbn Sînâ "sonuçlar nedenlerinde içerilir" ilkesini temele alarak soruna çözüm üretme çabasındadır. Çünkü Tanrı ilk nedendir ve O kendi zatını bildiğinde, zatının neden olduğu tüm sonuçları yani âlemdeki her şeyi de bilmiş olur.²² Her ne kadar İbn Sînâ Tanrı'nın kendi zatını bilmekle âlemdeki her şeyi bildiğini iddia etse de Adamson'a göre İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiği iddiası, tikel olan arazlara ilişkin bilgiyi içermeyebilir. Sözelimi her ne

¹⁹ Acar'a göre Gazzâlî ve Marmura, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüz'ileri bilme konusundaki görüşlerini yanlış yorumlamışlardır. Tanrı'nın tikel şeyleri tümel tarzda bildiği düşüncesini, Tanrı'nın tikelleri bilmediği şeklinde bir sonuç çıkarmak için kullanmışlardır. Acar'ın konuya ilişkin dikkate değer görüşleri için bk. Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi" *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 20 (2006): 99-118. Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera, 2010), 97. Emine Taşçı Yıldırım, *Klasik Felsefe ve İslam Felsefesinde İnyet: İbn Sînâ Örneği* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 183. Her ne kadar Gazzâlî bu konuda İbn Sînâ'yı sert bir şekilde eleştirse de bu düşünce kendisine de nispet edilmiştir. Özcan Akdağ, "XIII. Yüzyıl Avrupa'sında Gazzâlî İmaji". *Bilimname* 34 (2017): 502. Özcan Akdağ, "Roma'lı Giles Ve "Errores Philosophorum" İsimli Eser Üzerine". *Bilimname* 30 (2016): 232-33.

Tanrı'nın tikellere ilişkin ilmine dair tartışmanın sufi gelenek içerisinde de ele alındığını görmekteyiz. Sözelimi vahdet-i vücûd anlayışını istidlali bir yöntemle temellendirmeye çalışan İbn Tûrke (ö. 1432) de Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiği iddiasına karşı çıkmakta ve Tanrı'nın ilmini tecelli mertebelerine göre açıklamaktadır. Ahadiyyet mertebesinde Tanrı'nın ilmi icmalî tarzda iken, ikinci mertebeye olan vahidiyyet mertebesinde ise tafisilî olmaktadır. Diğer bir deyişle birinci mertebeye Tanrı'nın ilmi tümel tarzda iken, ikinci mertebeye ise tikelleri de ihata edecek şekildedir. Bk. Mesut Sandıkçı, *Sainüddin İbn Tûrke'nin Varlık Anlayışı* (Doktora Tezi, Erciyes Ü, 2017), 150-51.

²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik* II, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2005), 104-105. İbn Sînâ'nın görüşlerine ilişkin bir değerlendirme için bk. Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi" *İslâm Araştırmaları* 13 (2005): 1-23. İbn Sînâ, *en-Necât*, II. thk. Abdurrahman Umeyr (Beyrut: Dâru'l Cîl, 1992), 133.

²¹ Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (2005): 266.

²² Adamson, "On Knowledge of Particulars", 274.

kadar insan tümelini bilmekle Tanrı, Zeyd'in varlığını bilebilse de Zeyd'in renginin solgun olup olmadığını bilemez.²³ Kanaatimizce Adamson'un bu yaklaşımı sorunludur. Şöyle ki Orta Çağ epistemolojisinde, Modern epistemolojinin aksine, bir şeyi bilmek, o şeyin nedenini bilmektir.²⁴ Tanrı her şeyin nedenidir. Dolayısıyla Tanrı kendi zatını bildiği zaman kendisinin neden olduğu her şeyi yani âlemi de bilmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra daha önce de belirttiğimiz üzere İbn Sînâ hiçbir zerrenin Tanrı'nın ilminden gizli kalmayacağını açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla Adamson'un İbn Sînâ'ya yönelttiği bu eleştiri sağlam bir temele dayanmamaktadır.

Gazzâlî'ye göre Tanrı'nın, tikelleri tümel tarzda bilmesi, O'nun kemâline zarar vermektedir. Şöyle ki Tanrı Amr ve Zeyd'i ayrı ayrı yani tikel tarzda bilmezse, onların yapmış olduğu fiillerin şeriata uygun olup olmadığını bilmemiş olur. Bunun yanı sıra Tanrı'nın tikelleri bilmemesi şeriatın temeli olan peygamberlik olgusunu da ortadan kaldıracaktır. Zira tikelleri küllî tarzda bilen bir Tanrı'nın, tek tek bireyleri bilmesi söz konusu olmayacağı gibi kimin peygamber olacağını ve kime vahiy göndereceğini bilmesi de söz konusu olamaz.²⁵ Tanrı kâmil bir varlık ise kendi zatı dışındaki şeyleri bilmelidir. Gazzâlî'nin belirttiğine göre filozoflar açısından İlk İlke'den sadır olan akıllar dahi O'ndan daha çok şey bilmektedir. Şöyle ki İlk İlke sadece kendisini bilirken, O'ndan sadır olan birinci akıl kendisinden sadır olan ikinci akıl, feleğin nefsinin ve feleğin küresini bilmektedir. Görüldüğü gibi ilk akıl, kendisinin varlık sebebi İlk İlke'den daha fazla şeyi bilmektedir. Buna göre malul olan varlıklar, İlk İlke'den daha fazla şey bilmekte ve dolayısıyla O'ndan daha kâmil olmaktadır.²⁶

²³ Adamson, "On Knowledge of Particulars", 276. Marmura tarafından dile getirilen benzer düşünceler ve ona karşı yapılan itirazlar için bk. Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi" 99-118. Ayrıca bk. Hasan Akkanat, "Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi-II" *Dini Araştırmalar* 12 (2009): 47-85. Bu konuda Şehristânî'nin İbn Sînâ eleştirisi için bk. Aygün Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2006): 111-130.

²⁴ Bu bilgi anlayışı Aristo'dan gelen bir anlayıştır. Nitekim Aristo duyuların bir şeyi nedenini bilemediğini, asıl bilgeliğin ise şeylerin nedenini bilmek olduğunu söyler. Aristo, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal, 2010), 80. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera, 2016), 56

²⁵ Gazzâlî, *Tehâfut*, 151. Öyle görünüyor ki Gazzâlî'ye göre Tanrı'nın ezeli ilmi ile insanın özgürlüğü arasında bir gerilim söz konusu değil gibidir. Nitekim ona göre ateşin fiili, salt cebr iken Tanrı'nın fiili ise salt ihtiyardır. İnsanın fiili ise bu ikisi arasında bir yerde olup ihtiyar üzere cebrdir. Yani insanın fiili, kısmen özgür kısmen de özgür olmayan bir kategoriye dahil olmaktadır. *İhyâ-u Ulumi'd-dîn*, IV. trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir, 1975), 467-68.

²⁶ Gazzâlî, *Tehâfut*, 98 ve 128.

İbn Rüşd ise Tanrı'nın tikellere ilişkin ilmine dair filozofların iddiaları konusunda Gazzâlî'den farklı düşünmektedir. Ona göre Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiği şeklindeki iddia, Tanrı'nın tikelleri bilmediğini ifade etmek amacıyla sarf edilmiş bir söz değildir. Filozofların bu ifadeyi kullanmalarının nedeni, Tanrı'nın, tikelleri muhdes ilim türünden bir bilgi ile bilmediğine dikkat çekmektir. Çünkü kadim ilim, muhdes ilim gibi varlıktan sonra meydana gelen bir bilgi değildir. Kadim ilim, varlığın malulü değil, aksine onun illetidir.²⁷ Dolayısıyla Meşşai filozoflara yöneltilen bu itham kabul edilemez. Çünkü Meşşailer, Tanrı'nın kadim ilminin, tikelleri kuşattığını ve hatta bu ilmin, rüya ve ilham gibi şeylerin sebebi olduğu görüşündedirler.²⁸

2. İBN MEYMÛN'UN MESELEYE BAKIŞI

İbn Meymûn da Tanrı'nın kâmil bir varlık olduğu ve bundan dolayı kâmil olan tüm şeylerin Tanrı'ya atfedilmesi ve O'nun tüm noksanlıklardan tenzih edilmesi gerektiği kanaatinde. Öyle ki bu durum, ilk akledilirlerdendir (*ma'kulun evvelun*).²⁹ Benzer şekilde cehalet bir eksiklik ve kâmil bir varlık olan Tanrı'nın cahil olduğu ve birtakım şeyleri bilmediği düşünülemez. Aynı şekilde bu da ilk akledilirlerdendir.³⁰ Tanrı'nın zatını idrak edemeyiz; ancak O'nun hakkında birtakım bilgileri elde edebiliriz. Nasıl ki biz O'nun, varlıkların en kâmil olduğu, O'na bir eksikliğin ilişmediği, O'nda bir değişimin söz konusu olmadığı ve O'nun herhangi bir etkiye maruz kalmadığı konusunda bilgi sahibi oluyorsak, aynı şekilde O'nun ilminde yenilenmenin, çoğalmanın ve ilminin bir sınırının olmadığına dair bilgi sahibi olabiliriz. Bunlara ilaveten mevcudattaki hiçbir şeyin O'nun ilminden gizli kalmadığı ve Tanrı'nın şeylere dair ilminin, onların tabiatını ortadan kaldırmadığı konusunda da bilgi sahibi olabiliriz.³¹ Tanrı kâmil bir varlıktır ve kâmil olması hasebiyle O, kemal bir nitelik olan

²⁷ İbn Rüşd, "Damîme", 125. Ayrıca bk. *Tehafutu't-tehafut*, 287 / *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 525-26.

²⁸ İbn Rüşd, "Damîme", 126.

²⁹ İbn Meymûn'un kullandığı *ma'kulun evvelun* ifadesi muhtemelen onun Tanrı tasavvuru ile ilgilidir. Tanrı'yı en kâmil varlık olarak tanımladığımız zaman, O'nun alim-i mutlak olması ve cahil bir varlık olmaması zorunlu bir bilgi olmaktadır.

³⁰ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: AÜİF, 1974), 3: 19, 539.

³¹ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 20, 546. İbn Meymûn, Tanrı'nın ilminin imkânın tabiatını hiçbir şekilde değiştirmediyi, gelecekte var olan şey ile birlikte imkânın tabiatının da baki kaldığını ifade etmektedir. Mümkün olan iki şeyden birisinin var olmasına ilişkin Tanrı'nın ilmi, zorunlu olarak bu şeylerden birisinin var olmasını gerektirmez. Tüm emirler ve nehiyeler konusundaki temel kaide Tanrı'nın ilminin, mümkün şeyi kendi tabiatının dışına çıkarmadığıdır. *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 20, 544-45. Bu düşüncenin İbn Meymûn'dan önce Farâbî tarafından dile getirildiğini görmekteyiz. Farâbî'ye göre insanın fiilleri bizatihi mümkündür. Tanrı'nın bunları önceden bilmesi bu fiilleri zorunlu kılmaz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi, 2003), 170. Farâbî'nin

ilim sıfatına sahiptir. İbn Meymûn'a göre Tanrı'nın ilminde bir yenilenme söz konusu olmadığı gibi O'nun ilminde bir çokluk da söz konusu değildir.³² Çünkü biz, Tanrı'nın, değişmeyen ve çokluk kabul etmeyen tek bir ilimle âlim olduğu, O'nun, değişime uğrayan şeyleri bildiği, ilminde bir yenilenme söz konusu olmadığı ve bir şeyin var olmasından önceki ilmi ile o şeyin var olmasına ve yok olmasına dair ilminin tek bir ilim olduğu düşüncesini temele aldığımızda, Tanrı'nın bizim ilmimiz gibi bir ilim ile âlim olmadığını kabul etmiş oluruz.³³ Nitekim İbn Meymûn eserinde bu hususu şöyle ifade etmektedir;

“Yüce Tanrı'nın ilminde bir yenilenmenin söz konusu olmadığı, öyle ki O'nun, daha önce bilmediği bir şeyi şu an bilmesinin doğru olmadığı hususu, üzerinde ittifak edilen bir konudur... Bu husus burhanla kanıtlandığına göre, şeriat ehli olan bizlere göre Tanrı, tek bir ilim ile sayıca pek çok şeyi bilir. Bilinen şeylerin farklı olması, bizim ilmimizin aksine, bunlara dair Tanrı'nın ilminin farklı olmasını gerektirmez. Aynı şekilde bize göre, yenilenen tüm bu şeyler, meydana gelmeden önce de Tanrı tarafından bilinir ve bu ilim, ezelidir. Bundan dolayı Tanrı'nın ilminde hiçbir şekilde yenilenme söz konusu olmaz. Çünkü sözelimi Tanrı'nın ön bilgisine göre, şu anda var olmayıp ileriki bir zamanda var olacak ve belli bir müddet yaşadktan sonra yok olan bir şahsın varlığa gelmesi, Tanrı'nın ilminde bir artışa neden... Buna göre zorunlu olarak ortaya çıkan sonuç şudur: İlim, yok olan şeylere taalluk eder ve sonsuz şeyleri de kuşatır. Bizim itikadımız bu yöndedir.”³⁴

İbn Meymûn'a göre bazı filozoflar Tanrı'nın ilminin mevcut olmayan şeylere (adem) taalluk etmediğini ve O'nun ilminin, sonsuz olan şeyleri ihata etmediğini düşünmüşlerdir.³⁵ Bu görüşü benimseyenler, Tanrı'nın ilminde bir yenilenme söz konusu olmadığı için O'nun, sürekli yenilenen şeyleri bilmesinin muhal olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bundan dolayı onlar, Tanrı'nın sadece değişime uğramayan sabit şeyleri bildiğini iddia etmişlerdir. İbn Meymûn'un aktardığına göre bazı filozoflar, Tanrı'nın sabit olan şeyleri de bilmediği görüşünü iddia etmektedir. Eğer Tanrı sabit olan şeyleri bilmiş olsaydı, sabit olan şeylerin sayısı oranında O'nun ilminde bir çokluk söz konusu olurdu.³⁶

konuya ilişkin düşünceleri için bak. Fehrullah Terkan, “Does Zayd Have the Power not to Travel” *The Muslim World* 94 (2004): 50.

³² İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 20, 543.

³³ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 1: 60, 150-51. Ayrıca bk. Mehmet Aydın, *Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymûn'un Din Felsefesi* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2003), 148.

³⁴ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 20, 543.

³⁵ Sözelimi Mu'tezile'den Hişam b. Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833) ve Cehm b. Safvân (ö.128/745) bu görüştedir. Bk. Metin Özdemir, “Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 6 (2002): 212-213.

³⁶ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 16, 524-25. Ayrıca bk. İbn Rüşd, “Damîme” 122.

Kabaca özetleyecek olursa İbn Meymûn Tanrı'nın kemal niteliğinden hareketle O'nun ilim sahibi bir varlık olması gerektiği kanaatindedir. Ayrıca o, hadis olan şeylerin çokluğunun, Tanrı'nın onları tek bir ilim ile bilmesine engel teşkil etmeyeceğini düşünmektedir.³⁷ Her ne kadar hadis şeyler sürekli olarak değişse de bundan dolayı Tanrı'nın ilminin değişmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla Tanrı değişen ya da sabit olan hatta şu anda var olmayan (madum) şeyleri de bilir.

Bilindiği üzere kişinin yapmış olduğu bir şeye ilişkin ilmi ile başkasının, yapılmış olan bu şeye ilişkin ilmi birbirinden farklıdır. Yapılmış olan bir şeyin varlığı, onu yapan kişinin ilmine tabi iken diğer kişinin ilmi ise yapılan şeye tabidir. Tanrı ve insanın ilmi arasındaki fark da böyledir. Bu farkı ortaya koyabilmek için İbn Meymûn, Gazzâlî'nin yaptığı gibi, zaman sandığı (saat) denen bir aleti örnek verir. Buna göre;

“Bir kimse, bir sandık yapıyor. Bu sandığın içerisinde, suyun hareket etmesiyle hareket eden belirli bir ağırlık bulunmaktadır. Bu ağırlık, zaman olarak kaç gün ve gece geçtiğini gösteriyor. Bu sandığın içerisinden geçen su, akış konumu, suyun akış yönünün değişmesi, [alet içerisindeki] ipliğin çekilişi, bu kutunun içerisine düşen tüm küreler, hâsılı bunların hepsi, söz konusu sandığın yapıcısı tarafından bilinen ve idrak edilen şeylerdir. Sandığın yapıcısı, o anda meydana gelen hareketleri teemmül etmesi sebebiyle o hareketleri bilmiyor değildir. Durum bunun tersidir.”³⁸

Saatteki parçaların hareketi, onu yapan kişinin ilmine tabi şekilde meydana gelmektedir. Fakat saat hakkında düşünen kişinin bu hareketlere ilişkin ilmi ise sandığın içinde yer alan parçaların hareketine tabi olarak meydana gelmektedir. Saatin hareketini gözlemleyen kişinin bilgisi, ortaya çıkan diğer hareketlere bağlı olarak artar ve böylece o kişinin ilminde bir yenilenme söz konusu olur. Ayrıca bu kişi parçaların hareketlerini, meydana gelmeden önce de bilemez. Çünkü kişi, sadece meydana gelmekte olan hareketleri tecrübe eder ve bunu temele alarak bilgi elde eder.³⁹ Bizim ilmimizin mevcudata olan nispeti ile Tanrı'nın ilminin mevcudata olan nispeti, saati yapan kişi ile yapılmış olan bu saat hakkında düşünen kişinin ilminin birbirine olan nispeti gibidir. Çünkü biz, nesnelere aklederek mevcudat hakkında bilgi elde etmekteyiz. Bilgimize konu olan bu şeyler ise Tanrı'nın ilmine tabi olarak meydana gelmektedir. Bu sebeple ilmimiz, gelecekte vaki olacak şeylere taalluk etmemektedir. Ayrıca bizim ilmimiz sürekli yenilenmekte ve çoğalmaktadır. Tanrı'nın ilmi ise böyle

³⁷ İbn Meymûn'dan önce yaşamış olan Saadya Gaon da Tanrı'nın, şeyleri tek bir ilim ile bildiğini düşünmektedir. Her ne kadar geçmiş ve gelecek farklı şeyler olsa da Tanrı açısından bunlar aynı seviyededir. Bk. Saadya Gaon, *el-emanât ve'l-itikadât*, ed. Samuel Landauer. (Brill, Leiden, 1880), 108. Ayrıca bk. Feldman, “The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Foreknowledge” 107-108.

³⁸ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 21, 547.

³⁹ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 21, 547.

değildir. Çünkü O'nun bilgisi, eşyadan hareketle meydana gelmiş değildir. Eğer böyle olsaydı, O'nun ilminde artma ve yenilenme söz konusu olurdu. Dolayısıyla O'nun ilmi şeylerin var olmasından önce olup mevcudatı olduğu hal üzere takdir eden bir ilimdir.⁴⁰

Şayet Tanrı'nın ilmi, nesnelere bağımlı olarak gerçekleşmiyorsa ve tikeller de belirli bir zamanda meydana geliyorsa bu durumda Tanrı, tikelleri nasıl bilmektedir? Tanrı'nın tikelleri/cüzleri bilmesi konusunda İbn Meymûn da Gazzâlî ile benzer anlayıştadır.⁴¹ Ona göre "Tanrı cüzleri bilmez" şeklindeki bir iddia kabul edilemez. Tanrı'nın tikelleri bilmediğini savunanlar "Tanrı şunu bilir; şunları ise bilmez" diyerek oldukça çüretkâr davranmışlardır.⁴² İbn Meymûn'un aktardığına göre onlar bu iddialarını, insanlar arasındaki düzensizliğe dayandırmışlar ve buradan hareketle Tanrı'nın tikellere dair ilminin olmadığı sonucuna ulaşmışlardır.⁴³ Bu düşünceyi savunanlara göre, erdemli ve iyi olan insanlardan bazıları yaşamları boyunca acı çekerken kötü insanlardan bazıları ise oldukça güzel bir hayat sürmektedir. Tanrı, insanların erdemli ya da kötü olup olmadıklarını biliyorsa ve bunu en güzel şekilde tertip etmeye muktedir ise niçin O, bu düzensizliği ortadan kaldırmamaktadır?⁴⁴ Şu hâlde O'nun, kâmil ilmi gereği şeylere inayette bulunması ve onları buna göre tanzim etmesi gerekir. Ancak durum böyle değildir. Çünkü insanlar arasında bir düzensizlik söz konusudur. Bu düzensizlik ve kötülük de Tanrı'nın, insanların hallerini hiçbir şekilde bilmediğine, diğer bir deyişle O'nun tikellere dair bir ilminin olmadığına delildir.

İbn Meymûn ekseninden bakıldığında böyle bir iddia kabul edilemez. Zira ona göre insanlar arasında meydana gelen kötülük ve düzensizlik, Tanrı'nın tedbiri ve inayeti neticesinde değil, insanın aşırı arzusundan veya maddenin tabiatından kaynaklanmaktadır.⁴⁵ Dolayısıyla Tanrı'nın, insanların hallerini bilmediği yani O'nun tikellere dair bir ilminin olmadığı düşüncesi, insanlar arasında vaki olan düzensizliklerden hareketle temellendirilemez.

⁴⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 21, 547. Seymour Feldman, "The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Foreknowledge" 111.

⁴¹ Kevin Lim, "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Maimonides, and Gersonides" *Journal of Islamic Philosophy* 5 (2009): 83. Ayrıca bk. Adnan Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Farabi ve İbn Sina İle Karşılaştırmalı Olarak)* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2005), 170.

⁴² İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 19, 539. Yehuda Halevi (ö. 1142) de Tanrı'nın tikelleri bilmediği konusunda filozofların düşüncesine yer vermektedir. Yehuda Halevi, *el-Hucce ve'd-delîl fi nasri'd-dîni'z-zelîl (Kitâbu Huzârî)* (Kahire, 2014), 126.

⁴³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 19, 539. Eliezer Schweid, *The Classic Jews Philosophy*. Trans. Leonard Levin (Boston: Brill, 2008), 347.

⁴⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 16, 522. Benzer değerlendirmeler için bk. Hatice Doğan, *İbn Meymûn'un Hayatı, Eserleri ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009), 178.

⁴⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 16, 523.

İbn Meymûn'un aktardığına göre bazı filozoflar Tanrı'nın süflî âleme ilişkin ilminin imkansızlığını, Tanrı'nın duyu organlarına sahip olmamasına bağlamışlardır. Çünkü tikeller, akılla değil duyularla idrak edilebilir. Tanrı'nın göz, kulak vs. gibi duyuları yoktur. Bu sebeple Tanrı, tikelleri idrak edemez.⁴⁶ Bir kısım filozoflar ise "Tanrı sadece türleri bilir, fertleri ise bilemez" derken bir kısmı da "Tanrı, kendi zatı dışındaki şeyleri hiçbir şekilde bilmez"⁴⁷ demiştir. İbn Meymûn ise bunların hepsine karşı çıkmakta ve Tanrı'nın her şeyi bildiğini, hiçbir şeyin O'ndan gizli kalmadığını ifade etmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla Tanrı tek tek her şeyi bildiği gibi insan fertlerinin hallerini de bilir. Çünkü inayet, inayet edilen şeylere ilişkin ilmin varlığını gerektirir. Ancak fertlere ilişkin inayet, farklı düzeyde olabilir. Bu farklılık ise insan fertlerinin maddesinin hazırlığı ve çabasından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, maddesine ve hazırlığına göre feyzden pay alır. Bundan dolayı ilahî inayet, insan türünün tüm fertlerinde eşit seviyede değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın, nebilere, erdemli kişilere ve cahil kimselere yönelik inayeti birbirinden farklıdır. Erdemli ve salih kişilere ilişkin inayet daha fazla iken, cahil ve isyankâr kimselere ilişkin inayet daha azdır. İlahî akıldan gelen feyz, peygamberleri konuşurmada, salih kimselerin fiillerini düzenlemekte ve erdemli insanların ilmini kemale erdirmektedir.⁴⁹ Her ne kadar İbn Meymûn insan fertlerine olan inayet konusunda böyle düşünse de ay altı alemdeki hayvanlara ve cansız nesnelere ilişkin inayet konusunda Aristo'yu takip etmektedir. İbn Meymûn'un aktardığına göre Aristo açısından ay altı alemdeki şeylere ilişkin Tanrı'nın bir inayeti söz konusu değildir. Buradaki hadiseler, feleklerden feyz eden kuvveler vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁵⁰ Nitekim İbn Meymûn bu hususu şöyle ifade eder:

"Diğer canlılar -yani bitkiler ve bunların dışındaki diğer şeyler- konusundaki görüşüm, Aristo'nun görüşü gibidir. Ben, herhangi bir yaprağın kendisine eşlik eden bir inayet ile düştüğüne, bir örümceğin bir sivrisineği yemesinin Tanrı'nın kazası ve o andaki belli bir iradesi ile gerçekleştiğine inanmıyorum...Bana göre kabul ettiğim konulardaki ilâhî inayet, ilâhî feyze tabidir. Akıl feyzin kendisine ilişerek akıl sahibi olmasını sağlayan ve akıl sahipleri tarafından keşfedilebilecek şeyleri keşfedebilecek hale gelen insan türü, ilâhî inayetin kendisine eşlik ettiği ve tüm fillerinin, ceza ve mükâfat ciheti üzere takdir edildiği türdür. Aristo'nun zikrettiği gibi, geminin batması sonucu orada bulunanların hepsinin boğulması

⁴⁶ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 16, 523.

⁴⁷ Aristo, *Metafizik*, 519-22.

⁴⁸ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 16, 524. Schweid, *The Classic Jews Philosophy*, 347.

⁴⁹ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 18, 536. Ayrıca bk. *Delâletu'l-hâirîn*, 1: 65, 166.

⁵⁰ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 17, 525-26. İlahî inayet konusunda Aristo'nun yaklaşımı için bk. Aristo, *Metafizik*, 520-523. Ayrıca bk. Carlos A. Casanova, "Is There Divine Providence According To Aristotle?" *Nova et vetera* 14 (2016): 213. Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004): 109-110. Yıldırım, *Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnayet: İbn Sînâ Örneği*, 16-17.

ve evin çatışının çökmesi neticesinde evde bulunan kişilerin ölmesi, her ne kadar bu olaylar tesadüf eseri olsa da bizim düşüncemize göre söz konusu insanların gemiye binmesi ve yine söz konusu insanların o evde oturmaları tesadüf eseri değildir. Aksine bu olaylar, kanunlarının nasıl işlediğini akıllarımızın kavrayamadığı Tanrı'nın hükümlerinde belirlenmiş olan hak etme hasebiyle ilâhî iradeye bağlı olarak gerçekleşmiştir. Benim bu inanca ulaşmanın sebebi, nebevî kitapların hiçbirinde insan fertleri dışında diğer canlı türlerinin fertlerine dair ilâhî inayetin zikredildiğini görmememdir.”⁵¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Meymûn, ay altı âlemdeki hayvanlar ve cansız nesnelere ilişkin inayet konusunda Aristo'yu takip etmektedir. İnsan türüne ilişkin inayet konusunda ise Aristo'dan ayrılmakta ve bu düşüncesini nebevî kitaplarda geçen ifadelerle dayandırmaktadır.⁵² Öyle görünüyor ki ay altı âlemdeki hayvanlara ve diğer nesnelere ilişkin Tanrı'nın bir inayeti söz konusu değildir. Şu hâlde Tanrı'nın, bu şeylere dair bir ilim sahibi olduğu söylenemez. Çünkü bir şeye ilişkin inayet, o şeye ilişkin ilmi gerektirmektedir. Her ne kadar İbn Meymûn, Tanrı'nın her şeyi bildiğini ve hiçbir şeyin O'ndan gizli kalmadığını ifade etse de⁵³ inayete ilişkin yukarıdaki ifadeler, onun bu söylemini nakzetmektedir.⁵⁴

Tanrı'nın ilmine dair ortaya çıkan problemler konusunda İbn Meymûn, İbn Rüşd gibi düşünmekte⁵⁵ ve sorunun, Tanrı'nın ilmi ile insanın ilmi arasında kurulan nispetten kaynaklandığı belirtmektedir. Tanrı'nın ilmi hakkında görüş beyan edenler, bizim ilmimiz açısından mümteni olan şeyleri araştırmışlar ve aynı durumun, Tanrı'nın ilmi için de cari olduğunu ya da Tanrı'nın bu hususlara ilişkin ilmini izah etmenin güçlükler doğurduğunu zannetmişlerdir. Bu düşüncüyü savunan filozoflar Tanrı'nın ilminin, kendi zatı; zatının da kendi ilmi olduğu konusunda ve bizim aklımızın, Tanrı'nın zatının hakikatini neyse o şekilde idrak etme noktasında kusurlu olduğu hususunda delil getirmişlerdir.⁵⁶

İbn Meymûn, Tanrı'nın ilmi ve zatı hakkındaki yukarıda serdedilen argümana karşı çıkmakta ve bu argümanı ileri sürenlere şu soruyu sormaktadır: “Eğer Tanrı'nın ilmi, O'nun zatından başka bir şey değilse, nasıl oluyor da siz, Tanrı'nın ilmini idrak edebildiğinizi iddia

⁵¹ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 17, 532-33.

⁵² İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 17, 532-34. Ayrıca bk. Seymour Feldman “Synopsis of Book Four” *The Wars of the Lord II*, 140. İnsan fertlerine inayet konusunda İbn Meymûn “Herkesin kalbini yaratan ve onların tüm fiillerini bilen O'dur” (Mezmurlar, 33/15) pasajını örnek verirken, insan dışındaki diğer canlılara ilişkin inayet konusunda “Ey Tanrım! Sanki sen insanları, yeryüzündeki balıkları ve haşereleri terk ettiğin gibi ihmal ettin” (Habakkuk, 1/14-15) pasajını örnek vermektedir.

⁵³ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 16, 524.

⁵⁴ Ivry, “Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides”, 149-150.

⁵⁵ İbn Rüşd'ün bu konudaki düşünceleri için bk. “Damîme”, 124-126. Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Tehâfutu't-tehâfüt*, 234/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 407.

⁵⁶ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 20, 544.

ediyorsunuz?"⁵⁷ Zira Tanrı'nın zatını idrak edemiyorsak, bu durumda O'nun ilmini de idrak edemeyiz. Aklımızın, Tanrı'nın zatını idrak etme noktasındaki sınırlılığı, O'nun ilmini idrak etme konusunda da geçerlidir. Tanrı'nın zatını idrak edemiyorsak ve ilim sıfatı da O'nun zatı ile özdeş ise bu durumda Tanrı'nın ilmine dair bir idrak söz konusu olamaz. Tanrı'nın ilmi, bizim sahip olduğumuz ilim türünden bir ilim değildir. Bu sebeple O'nun ilmi bizim ilmimize kıyas edilemez. Hatta Tanrı'nın ilmi ile bizim ilmimiz arasında tam bir farklılık (mübayenet) söz konusudur. Tanrı, kendisi haricindeki her şeyi idrak eder ve var olan hiçbir şey, O'nun ilminden gizli kalmaz.⁵⁸ Arzın cevheri ile semanın cevheri nasıl ki birbirinden farklı ise Tanrı'nın ilmi ve bizim ilmimiz de cevher bakımından birbirinden farklıdır.⁵⁹ Bundan dolayı Tanrı'nın ilmi, farklı türden olan birçok malumu kapsar, şu anda var olmayan şeylere taalluk eder, sonsuz olan malumatı içerir ve hadis olan tüm şeyleri de kuşatır.⁶⁰

Tanrı'nın zatı ile bizim zatımız arasında bir ortaklık (müşâreke) söz konusu olmadığı için O'nun ilmi ile bizim ilmimiz arasında da bir ortaklık söz konusu değildir. Ortaya çıkan problemler, *ilim* kelimesinin müşterek şekilde kullanılmasından kaynaklanmaktadır.⁶¹ Benzer şekilde *kasıt* ve *inayet* kelimeleri de hem Tanrı hem de bizim için sadece iştirak yoluyla kullanılmaktadır. Yoksa bunlar arasında delalet bakımından aynılık/tam bir örtüşüm söz konusu değildir. Bu sebeple *ilim*, *kasıt* ve *inayet* kelimeleri Tanrı'ya ve bize nispet edildiğinde, farklı manalara delalet eder. Tanrı'nın ilmi ile insanın ilminin, Tanrı'nın inayeti ile insanın inayetinin ve Tanrı'nın kasıtı ile insanın kastının, aynı manaya delalet ettiği düşünüldüğünde, bu tür problemler ortaya çıkmaktadır. Ancak bu kelimelerin Tanrı'ya ve bize farklı manalarda nispet edildiği dikkate alınır, işte o zaman hakikat ortaya çıkacaktır.⁶²

Görüldüğü gibi İbn Meymûn Tanrı'nın zatını idrak etme noktasında aklımızın kusurlu olduğuna dikkat çekmekte ve bunu temele alarak Tanrı'nın ilmi konusunda bazı filozofların iddialarına karşı çıkmaktadır. Her ne kadar İbn Meymûn bazı filozoflara yönelik böyle bir eleştiri de bulunsa da Tanrı'nın basitliğini temellendirmeye çalışırken zat-sıfat ilişkisi konusunda onlarınkine benzer bir anlayışı benimsemektedir. Nitekim ona göre Tanrı, hayat olmaksızın *Hayy*, kudret olmaksızın *Kâdir*, ilim olmaksızın *Âlim*dir. Bu sıfatların hepsi çokluk oluşturmayacak şekilde tek bir manaya râcidir.⁶³ Tanrı'daki ilmin manası, hayat manasıyla özdeşdir. Yani Tanrı "idrak eden" ve "idrak etmeyen" olmak üzere iki farklı şeyden

⁵⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 20, 544.

⁵⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 20, 544.

⁵⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 20, 545.

⁶⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 20, 545. Feldman, "Synopsis of Book Three" *Wars of the Lord II*, 78.

⁶¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 20, 544-546.

⁶² İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 3: 20, 546.

⁶³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 1: 57, 139.

mürekkep değildir. Dolayısıyla Tanrı için “Tanrı âlimdir” dediğimizde bununla “O, zatını idrak edendir” demiş oluruz.⁶⁴

Peki, İbn Meymûn’un iddia ettiği gibi aklımız kusurlu ise nasıl oluyor da biz Tanrı’nın hayat, ilim vb. niteliklerinin kendi zatı ile özdeş olduğunu söyleyebiliyoruz? O’nun hayat sıfatı ve ilim sıfatının aynı manaya raci olduğunu nereden biliyoruz? Görüldüğü üzere İbn Meymûn, Tanrı’nın zatını idrak etme noktasında hem aklımızın kusurlu olduğunu söylemekte hem de Tanrı’nın sıfatlarının kendi zatı ile özdeş olduğunu iddia etmektedir. Şayet aklımız, Tanrı’nın zatını idrak etme noktasında kusurlu ise aklın verilerine dayanarak genelde sıfatların, özde ise ilim sıfatının O’nun zatı ile özdeş olduğunu temellendirmek pek de mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla İbn Meymûn’un filozofları eleştirirken temele aldığı nokta ile eserinin başka bir yerinde Tanrı’nın zatı ve sıfatlarının özdeş olduğuna ilişkin dile getirdiği iddia birbiri ile örtüşmemektedir.⁶⁵

Her ne kadar Tanrı’nın zatı ve sıfatları konusunda İbn Meymûn’un daha önce serrettiği fikirler ile Tanrı’nın ilmi konusunda filozoflara yönelttiği eleştirileri temellendirirken dayandığı metot arasında bir tutarsızlık olsa da yine de o, Tanrı’nın değişmeyen kendi zatını bildiği zaman, fiillerinin sonucu olan mevcudatı da bildiği kanaatindedir.⁶⁶ Dolayısıyla Tanrı’nın mevcudatı bildiğini ifade etsek de bu ilmin mahiyetinin nasıl olduğunu bilmeyi talep edemeyiz. Zira böyle bir talepte bulunmak, Tanrı olmayı ve idrakimizin O’nun idraki gibi olmasını istemek gibidir. İbn Meymûn’a göre insafli bir kişi, hiçbir şeyin Tanrı’nın ilminden gizli olmadığı ve her şeyin, Tanrı’nın zatı olan ilmiyle kuşatıldığı düşüncesini kabul eder. Ancak Tanrı’nın idrakinin nasıl olduğunu bilmek muhaldir. Çünkü böyle bir idrak tarzı sadece Tanrı’ya hasır.⁶⁷ Dolayısıyla İbn Meymûn ekseninden bakıldığında Tanrı’nın her şeyi bildiği ve bu bilginin tikelleri de içerdiği düşüncesi makul bir düşüncedir. Çünkü bu

⁶⁴ İbn Meymûn, *Delâletu’l-hâirîn*, 1: 53, 129.

⁶⁵ İbn Meymun, Tanrı’dan gelen emir ve nehiylerin illetleri konusunda da aklımızın sınırlı olduğu görüştedir. Her ne kadar böyle bir iddia da bulunsa da İbn Meymun, ilahi emir ve nehiylerin aklı gerekçelerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bk. Osman Bayder, “İslam Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi: Şer’i Hükümler ve İletleri Bağlamında” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2017): 302.

⁶⁶ Benzer ifadelerin İbn Rüşd’te de yer aldığını söyleyebiliriz. Ona göre filozofların Evvel’in sadece zatını bildiğine dair söylemleri, onun zatına dair bilgisinin kendisini diğer varlıkların nedeni olarak bilmesi ve bundan ötürü de diğer varlıkları bilmesi ilkesine dayanmaktadır. Filozofların “O kendi derecesi altındaki varlıkları bilmez” sözü de Evvel’in bizim bilgimiz gibi bir bilgiye sahip olmadığı ve O’nun bilgisinin keyfiyetinin kendisinden başka bir varlık tarafından bilinemeyeceği anlamına gelmektedir. Bk. İbn Rüşd, *Tehâfutu’t-tehâfut*, 167/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 256-57.

⁶⁷ İbn Meymûn, *Delâletu’l-hâirîn*, 3: 21, 548. İbn Rüşd ise bu bağlamda “Eğer O’nun bilgisine diğer varlıklar vakıf olabilseydi, o zaman O’na ortak olurdu ki bu da imkansızdır. Bk. İbn Rüşd, *Tehâfutu’t-tehâfut*, 167/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 256-57.

görüş aleyhinde herhangi bir burhan getirilmemiştir. Dolayısıyla bu görüşün benimsenmesinde bir sakınca yoktur.⁶⁸

SONUÇ

Tanrı'nın ilmi konusunda İbn Meymûn'un görüşleri ile Gazzâlî'nin görüşleri arasında pek çok nokta benzerlik söz konusudur. Hem Gazzâlî hem de İbn Meymûn benzer öncüllerden hareket etmekte ve Tanrı'nın ilim sahibi bir varlık olduğunu, O'nun kemalinden hareketle temellendirmektedir. Ayrıca onlara göre cehalet gibi eksiklik çağrıştıran nitelikler Tanrı'dan tenzih edilmelidir. Dolayısıyla Tanrı kâmil bir varlıktır ve Tanrı'nın, kemal niteliklerden birisi olan ilim sıfatına sahip olması gerekir.

Her iki düşünür de Tanrı'nın tikelleri bildiği konusunda hemfikirdir ve Tanrı'nın tikelleri bilmediğini iddia eden bir kısım filozofları hedef almakta ve eleştirmektedirler. Tanrı'nın kâmil bir varlık olması, O'nun tikelleri bilmesini gerektirir. Çünkü kâmil bir varlık olmak, tikelleri bilmeyi de tazammun eder. Daha önce de belirttiğimiz gibi Gazzâlî Tanrı'nın tikelleri bilmemesi halinde, şeriatın temeli olan nübüvvet olgusunun ortadan kalkacağını ve bu düşüncenin dinin temelini dinamitleyeceğini dile getirmektedir. Benzer şekilde İbn Meymûn da her bir bireye ilahi akıldan feyz geldiğini ve bu feyzin inayet gereği, farklı miktarlarda olduğunu belirtmekte ve buradan hareketle ilahî akıldan feyz eden miktarın, peygamberleri konuşturduğunu, salih kimselerin fiillerini düzenlediğini ve erdemli insanların ilmini kemale erdirdiğini söylemektedir. Eğer tikellere dair Tanrı'nın bir ilmi söz konusu olmasaydı, dinin temeli olan nübüvvet de ortadan kalkmış olacaktı. Her ne kadar İbn Meymûn feyz kavramından hareketle bu iddiayı temellendirse de onun ulaştığı netice ile Gazzâlî'nin ulaştığı netice aynıdır.

Gerek Gazzâlî gerekse İbn Meymûn geleneksel teistik anlayışa bağlı kalmakta ve bu bağlamda Tanrı'nın her şeyi tek bir ilimle bildiğini, bu ilmin, hadis şeylerin değişmesiyle değişmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı, zamansal olan şeyleri zamana dahil olmaksızın zamandışı-ezelilik içerisinde bilmektedir. Gazzâlî'nin kullanmış olduğu Zeyd'in gelmesine dair örnek, zamanın dışında olmasına rağmen Tanrı'nın hadis olan şeyleri bildiğini kanıtlamaya yönelik bir örnektir. Öyle görünüyor ki her iki düşünürü göre de zaman kipli önermeleri Tanrı, zamana dahil olmaksızın bilmekte ve bu durum Tanrı'nın zatında bir değişime de neden olmamaktadır. Böylece Tanrı'nın kâmil bir varlık olduğu düşüncesi de korunmuş olmaktadır.

⁶⁸ İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâirîn*, 3: 21, 548.

İki düşünür arasında dikkat çeken diğer bir benzerlik de Tanrı'nın şeylere ilişkin ilmi konusunda onların kullanmış olduğu temsildir. İbn Meymûn'un kullanmış olduğu saat temsili ile Gazzâlî'nin kullanmış olduğu zaman sandığı temsili aynıdır. Dolayısıyla her ne kadar İbn Meymûn eserlerinde -Griffel'in de dikkat çektiği üzere- Gazzâlî'nin ismini zikretmeye de bazı hususlarda Gazzâlî ile benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın ilmi konusunda İbn Meymûn'un, Gazzâlî'den beslenmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Öyle görünüyor ki Tanrı'nın ilim sahibi bir varlık olduğu bir şekilde kanıtlanırsa da bu ilmin mahiyeti ve keyfiyetine dair tartışmalar devam edecektir. Çünkü bizim bilişsel yetimiz ve kapasitemiz, O'nun ilminin mahiyetini ve keyfiyetini kuşatma konusunda sınırlıdır. Bundan dolayı Tanrı'nın, her şeyi bildiğini iddia etmek dahi bu ilmin keyfiyetini tam manasıyla kavramak ve ortaya koymak mümkün gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumun Değerlendirmesi". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 20 (2006): 99-118.
- Acar, Rahim. "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi". *İslâm Araştırmaları* 13 (2005):1-24.
- Adamson, Peter. "On Knowledge of Particulars". *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (2005): 273-294.
- Akdağ, Özcan. *Tanrı ve Özgürlük: Gazâlî ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme*. Ankara: Elis, 2016.
- Akdağ, Özcan. "XIII. Yüzyıl Avrupa'sında Gazzâlî İmajı". *Bilimname* 34 (2017): 499-510.
- Akdağ, Özcan, "Roma'lı Giles Ve "Errores Philosophorum" isimli Eser Üzerine". *Bilimname* 30 (2016): 223-237.
- Akkanat, Hasan. "Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi". *Dinî Araştırmalar* 12 (2009): 47-85.
- Akyol, Aygün. "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristânî Merkezli Bir Tartışma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006): 111-130.
- Aristo. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal, 2010.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi, 2003.
- Aydın, Mehmet, *Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2003.
- Az, Mehmet Ata, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto, 2017.
- Bayder, Osman. "İslam Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi: Şer'i Hükümler ve İletler Bağlamında". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2017): 293-312.

- Bozkurt, Birgül. "Endülüs'te Gazâlî Algısı". *Beytulhükme: An International Journal of Philosophy* 7 (2017):245-309.
- Casanova, Carlos A., "Is There Divine Providence According To Aristotle?" *Nova et vetera* 14 (2016): 199-226.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera, 2010.
- Doğan, Hatice. *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delâletu'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Feldman, Seymour. "The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Foreknowledge". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Düzenleyen: Tamar Rudavsky. Philadelphia: Springer-Science Media, 1985.
- Gaon, Saadya. *el-emanât fi'l-itkadât*. Düzenleyen: Samuel Landauer. Leiden: Brill, 1880.
- Gazzâlî. *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*. Trc. Ahmed Serdaroglu. İstanbul: Bedir, 1975.
- Gazzâlî. *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmailahi'l-hüsnâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Tarihsiz. *İlâhi Ahlak*. Trc. Yaman Arıkan. İstanbul: Elif Ofset, 1983.
- Gazzâlî. *el-iktisâd fi'l-itikâd*. Düzenleyen: Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1962.
- Gazzâlî. *Tehâfüt'ül-felâsife*. Düzenleyen: Selahaddin el-Hevvarî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- Gersonides. *The Wars of The Lord*. Trc. Seymour Feldman. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1987.
- Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*. Trc. İbrahim Halil Üçer- M. Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik, 2012.
- Griffel, Frank. "Maimonides as a Student of Islamic Thought: Revisiting Scholomo Pines' "Translator's Introduction". Basılmamış Sempozyum Bildirisi, 2014.
- Halevi, Yehuda. *el-Hucce ve'd-delîl fi nasri'd-dîni'z-zelîl*. Düzenleyen: Leyla İbrahim. Kahire: Metâbi'l-âmiriyye, 2014.
- Hoffman, G.- Rosenkrantz J. *The Divine Attributes*. Oxford: Blackwell, 2007.
- İbn Meymûn, el-Kurtubî. *Delâletu'l-hâirîn*. Haz. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.
- İbn Rüşd. "Damîme". *Faslu'l-Makal*. Trc. Bekir Karlığa, 119-127. İstanbul: İşarat, 1999.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi I*. Trc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera, 2017.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-tehâfüt*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Trc. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar, 1998.

- İbn Sînâ. *en-Necât*. Düzenleyen: Abdurrahman Umeyr. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Sînâ. *Metafizik II*. Trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2005.
- Ivry, Alfred L. "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Haz. Tamar Rudavsky. Philadelphia: Springer-Science Media, 1985.
- Küçükali, Adnan. *İbn Meymun'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında)*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2005.
- Lim, Kevin. "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Maimonides and Gersonides". *Journal of Islamic Philosophy* 5 (2009): 75-98.
- Karlığa, Bekir. *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya, 2014.
- Özdemir, Metin. "Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 6/1 (2002): 209-226.
- Reçber, Sait. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi El Kitabı*. Haz. Recep Kılıç-Sait Reçber, 83-120. Ankara: Grafiker, 2014.
- Sandıkçı, Mesut. *Sainüddin İbn Türke'nin Varlık Anlayışı*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2017.
- Schweid, Eliezer. *The Classic Jews Philosophy*. Trc. Leonard Levin. Boston: Leiden, 2008.
- Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton: Princeton University, 2009.
- Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Taşçi, Emine Yıldırım, *Klasik Felsefede ve İslam Felsefesinde İnayet: İbn Sînâ Örneği*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Terkan, Fehrunallah. "Does Zayd Have the Power not to Travel". *The Muslim World* 94 (2004):45-64.
- Topaloğlu, Aydın, "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004): 105-119.
- Türkben, Yaşar. "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2010):117-125.
- Yavuz, Zikri. *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Yavuz, Zikri. "Tanrı'nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti İlişkisi Bağlamında Frankfurtçu Liberalizmin Eleştirisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009):49-69.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 33-61

**Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine:
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneklemi***
*On The Relationship of Mystical Experience and Personality:
A Sample of Erciyes University Theology Faculty Students*

Mustafa Ulu

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
Kayseri, Turkey

mustafaulu@erciyes.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-0070-7826>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Şubat/February 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Nisan/April 2017

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 33-61

* Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir. Proje Numarası: SBA-2017-7442 / This work was supported by Research Fund of Erciyes University. Project Number: SBA-2017-7442.

Atıf/Cite as: Ulu, Mustafa. "Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneklemi - On The Relationship of Mystical Experience and Personality: A Sample of Erciyes University Theology Faculty Students". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 33-61. <https://doi.org/10.18505/cuid.394028>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine:

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleme

Öz: Bu çalışmada din psikolojisinin en önemli konuları arasında yer alan ancak Türkiye’de yeteri kadar incelenmemiş bir konu olan mistik tecrübeye odaklanılmış ve olgunun kişilik özellikleri ile arasındaki ilişki belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim gören 345 öğrenciden anket yöntemiyle veri toplanmıştır. Çalışmada “*Mistik Tecrübe Ölçeği*”, ile “*HEXACO Kişilik Envanteri*” kullanılmıştır. Verilerin çözümlenmesinde Korelasyon ve Regresyon analizleri ile t-Testi ve Tek Yönlü ANOVA teknikleri kullanılmıştır. Sonuçlar mistik tecrübe açısından katılımcıların en yüksek ortalamaya Olumlu Etki (m=3,69; sd.=,77); en düşük ortalamaya Zamansal&Mekansal Nitelik (m=2,94; sd.=,89) faktörlerinde sahip olduklarını; buna ek olarak Ego Niteliği, Akli Nitelik ve Anlatılamazlık faktörlerinde birbirlerine yakın değerler elde ettiklerini göstermektedir. HEXACO’da ise öğrenciler, en yüksek ortalamayı Dürüstlük-Alçakgönüllülük (m=3,76; sd.=,55); en düşük ortalamayı Dışadönüklük (m=3,04; sd.=0,65) faktörlerinde elde etmişlerdir. Mistik tecrübe ile en çok ilişkili olan kişilik boyutlarının ise Sorumluluk ve Deneyime Açıklık olduğu görülmektedir. Regresyon analizine göre ise Uyumluluk, Sorumluluk ve Tecrübeye Açıklık faktörlerinin mistik tecrübeyi anlamlı bir şekilde yordadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Mistik tecrübe, Mistisizm, Kişilik, HEXACO.

On The Relationship of Mystical Experience and Personality:

A Sample of Erciyes University Theology Faculty Students

Abstract: This study has focused on the mystical experience which is one of the most important topics of psychology of religion, but it is a subject not examined enough in Turkey and also tried to determine the relationship between personality traits and personality. Data were collected from 345 students who were studying at Erciyes University Faculty of Theology by questionnaire method. “*The Mysticism Scale*” which is developed by Ralph Hood and widely used in international literature to measure the mystical experience and “*HEXACO Personality Inventory*” were used to measure the personality traits of students. In addition to descriptive statistics of demographic characteristics of the sample, The Pearson Moments Multiplication Correlation Analysis, Independent Sample t-Test and One-Way ANOVA techniques were used in the analysis. Findings show that participants have the highest average to Positive Affect and the lowest average to Temporal/Spatial Quality factor. In addition, they obtained close values in Ego Quality, Noetic Quality and Ineffability factors. When the students were evaluated in terms of gender, it was seen that there was a difference in level of significance only in terms of Unifying Quality. ANOVA analysis was carried out to determine whether there was any variation in class variable. As a result of this analysis, it is seen that all of the factors are significantly differentiated in terms of class variable. There is no difference in level of significance between age and mystical experience factors, the last independent variable. When looked at the correlations among mystical experience factors, it

is understood that all of the factors are in a meaningful relationship with each other. Among the six factors of HEXACO, the students have the highest average on Humility-Honesty; the lowest average on eXtraversion. In terms of gender, there is a statistically significant difference in the level of Humility-Honesty, Emotionality, and Conscientiousness. There is no significant difference between class and age variables and personality traits. According to Linear Regression analysis, Agreeableness, Conscientiousness and Openness to Experience factors of personality traits are predictive of mystical experience in a statistically significant level.

Keywords: Psychology of Religion, Mystical experience, Mysticism, Personality, HEXACO.

SUMMARY

The fact that the mystical experience is a repetitive phenomenon in different social, cultural and religious structures in different periods and has a mysterious element in it has caused that mysticism has taken its place among the basic subjects of the field since the first periods of psychology of religion. One of the sections of *The Varieties of Religious Experience*, which is regarded as the main source of the area, is mysticism. In general, "mystical experience" is considered as a subcategory of "religious experience", which is a wider area. For this reason, it also carries the characteristics of religious experience. Due to these common features, it can be seen that they are used in place of each other in the literature.

If the religious experience is defined as the experience of the individual at the time of encounter with the sacred, such experience can be obtained in two ways. In the "religion-based mystical experience", which is the first way, institutional or established religious thoughts and understandings and holy writings are influential. The second way, "non-religious or natural mystical experience", can be said to be spiritual quests that individual needs play an important role in them are effective.

Personality is used as one of the basic variables in social and health sciences in general, and in psychology because it is among the main subjects in particular. The common emphasis of research on personality is that the phenomenon is extremely complicated. Despite its widespread use, the abstraction of the concept has been influenced by the diversity of the researchers' perspectives and this has led to a lack of clear consensus on the definition. However, in order to investigate the phenomenon in recent periods, dimensional approaches that their basic assumption is personality can be categorized under certain factors have begun to be preferred. In this study, HEXACO was used, because it was thought that it could make a more detailed measurement of personality.

The sample of this study is composed of 345 students studying at Erciyes University Theology Faculty in 2017-2018 academic year. When looked at the gender distribution of the sample, the rate of male students was 21.2% (n=73); and the rate of female students was 78.8% (n=272). This reflects the current situation in the faculty. The average age was 21,13

(sd=1,761). The age range is 18-26. Class distribution was 23,5% (n = 81) in Preparatory class; 15.4% (n = 53) in first-grade; 19.4% (n = 67) in second-grade; 18.3% (n=63) in third grade (n = 63); and 23.5% (n = 81) in the fourth grade. It has been noted that distributions are homogeneous in terms of class variables.

The "Mystical Experience Scale" which is developed by Ralph W. Hood to measure the criteria which are offered by Walter T. Stace and which must be in the mystical experience has been used in determining the tendency of mystical experience. Hood et al. have reported reasonable reliabilities for subscales based on 3-factor solution. Alpha coefficients of the original scale were ,76, ,69, and ,76 for the extrovertive mysticism, introvertive mysticism and religious interpretation respectively. The adaptation of the scale to Turkish culture and the validity and reliability study were carried out by Mehmet Süheyl Unal as a graduate thesis and it was stated that the Alpha coefficient was ,89. In this study, the Cronbach Alpha reliability coefficient of scale is ,91. HEXACO, developed by Lee and Ashton, was used to determine personality traits. The scale was adapted to Turkish by Wasti, Lee, Ashton and Somer. The scale consists of Honesty-humility (H), Emotionality (E), eXtraversion (X), Agreeableness (A), Conscientiousness (C), and Openness to experience (O) factors.

Pearson Moments Multiplication Correlation Analysis was performed to determine if there is a relationship between mystical experience tendencies and personality traits when the data were analyzed in accordance with the aim of the study. Later, it was tried to determine the power of explaining the variables with Multiple Linear Regression Analysis. In addition, One-way ANOVA was used to determine whether there was any relationship between significance levels. Moreover, descriptive statistics of relevant variables are included in the study.

Findings show that participants have the highest average to *Positive Affect* (m=3,69; sd.=,77) and the lowest average to *Temporal/Spatial Quality* (m=2,94; sd.=,89) factor in terms of mystical experience. Additively, they obtained close values in *Ego Quality*, *Noetic Quality* and *Ineffability* factors. When the students were evaluated in terms of gender, it was seen that there was a difference in level of significance only in terms of *Unifying Quality* (t=1,770; p=,028). ANOVA analysis was carried out to determine whether there was any variation in class variable. As a result of this analysis, it is seen that all of the factors are significantly differentiated in terms of class variable. From the standing point of class variable, it is seen that the first grades differed negatively compared to the other classes. According to the data, the scores on the mystical experience scale for preparation and first grade are high while the averages for the next grade are falling. There is no difference on level of significance between age and mystical experience factors, the last independent variable. When looked at the correlations among mystical experience factors, it is understood that all of the factors are in a meaningful relationship with each other. The highest correlation is between *Religious Quality* and *Ineffability* (r=,661); the lowest correlation is between the *Unifying Quality* and the *Temporal/Spatial Quality* (r=,346).

Among the six factors of HEXACO that have been developed to determine the personality traits, the students have the highest average on *Humility-Honesty* ($m=3,76$; $sd.=,55$); the lowest average on *eXtraversion* ($m=3,04$; $sd.=0,65$). In terms of gender, there is a statistically significant difference in factors of *Humility-Honesty* ($t=,606$; $p=,004$), *Emotionality* ($t=,334$; $p=,000$), and *Conscientiousness* ($t=,022$; $p=,033$). There is no significant difference between class and age variables and personality traits. According to Linear Regression analysis, *Agreeableness*, *Conscientiousness* and *Openness to Experience* factors of personality traits are predictive of mystical experience in a significant level statistically.

Personality dimensions that are most related to mystical experience as a result of analysis are *Conscientiousness* and *Openness to Experience*. When the mystical experience is compared with the personality traits, it is concluded that *Openness to Experience* factor is related to all the factors of the mystical experience except for the *Ineffability*. Although the relationship is regarded as weak in terms of correlation, it is an important finding that there are positive relations in between. In other words, as personality traits evolve, the mystical experience level also increases. The lack of a similar work in the literature in this respect removes the possibility of making comparisons.

GİRİŞ

Mistik tecrübenin farklı zaman dilimlerinde farklı sosyal, kültürel ve dini yapılarda tekrar eden bir mefhum olması ve içerisinde gizemli bir unsur bulundurulması din psikolojisinin ilk teşekkül ettiği dönemlerden beri mistisizmin alanın temel konuları arasında yerini almasını sağlamıştır. Alanın kurucu kitabı olarak kabul edilen *The Varieties of Religious Experience*'in (bk. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*) bölümlerinden birisi de mistisizm'dir. Bu eserinde James, mistisizmi dinin "özü ve merkezi" olarak tanımlamakta¹ ve mistik tecrübelerin de bireysel dini yaşantı için önemli olduklarını belirtmektedir. Din psikolojisi alanında gerek yurtdışı gerekse yurtiçinde daha sonra yazılan eserlerin tamamında da mistisizm bir başlık olarak yer almaktadır.

Genel olarak mistisizmin merkezinde bir çeşit derin dinî tecrübe olduğu kabul edilmekle birlikte, araştırmacıların bu deneyimi nasıl karakterize edeceği ve değerlendireceği konusunda çarpıcı farklılıklar vardır. Bu noktada genel olarak üç durum ortaya çıkmaktadır. İlk olarak mistisizmin olağandışı olmakla birlikte diğer bilinç hallerinden sadece yoğunluk açısından farklı bilinç hallerini içerdiği; ikinci olarak mistik hallerin sadece olağandışı olmadıkları aynı zamanda diğer beşeri tecrübe türlerinden farklı olduklarıdır. Bu yaklaşımlar açısından da mistik tecrübe araştırmacılar tarafından incelenebilmektedir. Örneğin teologlar ve metafizikçiler mistik tecrübenin dogmatik ifadelerine; fenomenologlar ve filozoflar onun yapısına ve bilişsel önemine; psikologlar ve sosyologlar onun duygusal ve davranışsal özelliklerine; diğer bilim insanları ise onun fizyolojik koşulları ve korelasyonları

¹ William James, *The Varieties of Religious Experience* (London, New York: Routledge, 2002), 294.

gibi özelliklerine odaklanmaktadır. Üçüncü ve daha radikal görüşe göre ise, diğer tecrübe türlerinden farklı olsun ya da olmasın mistik yaşantının özel durumların ya da bilinç hallerinin yaşanılması ve özel bir terbiye biçimi olarak düşünülmesinin aslında yanlış olduğudur. Bu görüş mistisizmin, mistikler tarafından ifade edildiği gibi olağandışı bir tecrübe türü olmadığını ve teologlar ya da diğer araştırmacılar tarafından rahatlıkla inceleyebileceğini savunmaktadır. Mistisizmi sıradan bilinç ve tecrübe halleri olarak gören ve bilimsellik uğruna onun kutsal ve yüce bir varlıkla bireysel bir ilişki kurma biçimi olduğu gerçeğini görmezden gelen bu yaklaşımın aksine mistisizm, belirli bir toplumun entelektüel ve toplumsal yapısının biçimlendirdiği bir hayat süresince dünyayı bütün olarak algılamaya çalışan, biçim değiştirmiş ve halen de değiştirmekte olan bir tecrübe biçimidir.²

Kişilik konusunda ise araştırmaların ortak vurgusu, olgunun son derece karmaşık olduğudur. Bu olgunun araştırılabilmesi için boyutsal yaklaşımlar tercih edilmeye başlanmıştır. Bu yaklaşımın temel varsayımı, kişiliğin belirli faktörler altında kategorize edilebileceğidir. Ancak bu faktörlerin kaç tane ve hangileri olduğu konusunda birlik sağlanabilmiş değildir. En çok kabul gören ve literatürde yaygın olarak kullanılan model, kişiliği beş faktör altında gruplandırarak ölçmeye çalışan “Beş Faktör Kişilik Modeli”dir. Son dönemlerde ise altıncı bir faktörün de var olabileceği iddia edilmiş ve HEXACO isimli yeni bir envanter geliştirilmiştir. Araştırmada kişilik konusunda daha detaylı bir ölçüm yapabileceği düşünülen HEXACO kullanılmıştır. Böylece bu çalışma ile din psikolojisinin en önemli konuları arasında yer alan ancak Türkiye’de yeteri kadar incelenmemiş bir konu olan mistik tecrübeye odaklanılmış ve olgunun kişilik özellikleri ile arasındaki ilişki belirlenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla önce olgular açıklanmaya ve literatürde yer alan bilgiler organize bir şekilde sunulmaya sonrasında ise anket yöntemi kullanılarak elde edilen veriler istatistiksel yöntemler ile analiz edilmeye çalışılacaktır.

1. MİSTİK TECRÜBE

Genel olarak “mistik tecrübe”, daha geniş bir alan olan “dini tecrübe”nin bir alt kategorisi olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple dini tecrübenin sahip olduğu özellikleri o da taşımaktadır. Literatürde bu ortak özelliklerden dolayı birbirlerinin yerine kullanıldıkları da görülmektedir. Coe, literatürde mistisizmin hangi anlamlarda kullanıldığını göstermektedir. Ona göre mistisizm,

a. çok çeşitli dini tecrübeler ve uygulamalar anlamına gelir. Kavramın kullanım alanı yabancı bir kişinin “ruhunun şeytan tarafından ele geçirilme” tecrübesinden trans hallerine kadar uzanmaktadır.

b. mistik halleri tecrübe eden kişilerin bu tecrübelerle yükledikleri doğal ve geleneksel yorumlardır. Bu yorumlar, her zaman gerçekleşen şeyler hakkında psikolojik veya yarı-psikolojik ifadeler içermektedir.

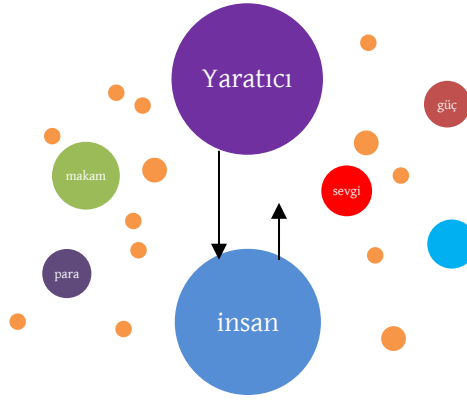
² Peter Moore, “Mysticism [Further Considerations]”, *Encyclopedia of Religion* (Detroit: Thomson Gale, 2005), 6356.

- c. tanrıyı sezgisel veya doğrudan bilmek anlamına gelir.
- d. yalnızca, bir olan varlığın gerçek olduğunu ve gerçekliğin ancak olgusal, sınırlı ve bireysel zihinden kurtulmak suretiyle bilinebileceğini ifade eden metafiziksel bir doktrindir.
- e. doğal düzene doğüstü bir müdahale anlamına gelmektedir.
- f. halk arasında batıl inanç, yani ruhlardaki inanç, sihir veya astroloji veya diğer gizli güçler anlamına gelir.³

Ancak bütün mistik tecrübeler “dinî” olarak nitelendirilebilirken bunların yerleşik doktrinler, uygulamalar ya da geleneklerle yakından ilişkili olan varlık ve varoluş hakkındaki değerlendirmeler konusunda dinî bir nitelik taşımaları zorunlu değildir. Tüzer’e göre dini oldukları ifade edilen tecrübelerin bir kısmı mistik, büyük bir kısmı ise mistik değildir; mistik olduğu söylenen tecrübelerin de büyük bir kısmı dinî, bir kısmı da din dışıdır.⁴

Eğer dini tecrübe bireyin kutsal ile karşılaşma anında yaşadığı tecrübe⁵ olarak tanımlanacak olursa bu tür bir tecrübe iki yolla edinilebilir. Bu yollardan ilki olan “*din temelli mistik tecrübe*”de kurumsal ya da yerleşik din anlayışlarının ve kutsal metinlerin etkili olduğu; ikinci yol olan “*din dışı ya da doğal mistik tecrübe*”de ise bireysel ihtiyaçların önemli bir rol oynadığı manevi arayışların etkili olduğu ifade edilebilir. Aslında bu noktada etkili olmaktan kastedilen şey hareketin ya da ilişkinin başlangıç noktasıdır. Şekil 1’de bu ilişki şeması gösterilmektedir.

Şekil 1. İlişki Şeması



Eğer birey, dini, bağlı olduğu ya da inandığı dinin akidelerinden yola çıkarak anlamaya ya da yaşamaya çalışıyorsa dini tecrübeden hareket ettiği ifade edilebilir. Din temelli tecrübeye etken olan varlık “yaratıcı”dır ve insanın bu ilişkideki konumu edilgendir.

³ George A. Coe, *The Psychology of Religion* (Chicago: Chicago University Press, 1917), 263.

⁴ Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 39.

⁵ Ramazan Ertürk, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2004), 75.

40 | Ulu, Mustafa. On The Relationship of Mystical Experience and Personality ...

Her ne kadar tecrübe insani bir durum olsa da bu ilişkide insan, inandığı dinin kurallarına etki edememektedir. Yaratıcı katında din objektiftir ve birey, dini ancak inanma ve bağlanma durumu ortaya çıktığı anda tecrübe etmektedir. Bu yönü ile din subjektifleşme ve insani unsurlar dini hayatın yaşanılmasında etkili olmaktadır. Din, insanileştiği anda ya da insan dini yaşamaya başladığında iki etki gözlenmektedir. İnsan, inandığı din içerisinde bilişsel ve duygusal olarak kendisini rahat hissetmekte ve başka bir arayış içerisine girmektedir. Ancak dinin kurallarına ve muradına tam olarak nüfuz edememesi, bazen insanların inandığı dinde kendi ihtiyaç ve arzularını tatmin edememesini de beraberinde getirmektedir. Bu noktada birey, başka dinleri ve inanç sistemlerini araştırarak din değiştirme yolunu seçebilmekte ya da inandığı dine ve onun akidelerine daha bireysel bir yaklaşımla yeniden daha yoğun ve derin bir şekilde bağlılık gösterebilmektedir. Mistik hayatın başlangıcını bu nokta oluşturmaktadır. Birey, kendine özgü yeni bir dindarlık modeli oluştururken bunu içinde yaşadığı toplumun kültürel ve dini atmosferi üzerine temellendirmektedir. İhtida ederek başka bir dine inanmayı tercih eden birey ise mevcut bir dine inanarak elde ettiği din temelli tecrübeyi başka bir dine inanarak yeni bir din temelli tecrübeye dönüştürmüş olmaktadır.

1.1. Mistik Tecrübenin Özellikleri

Stace tarafından yöneltilen “bütün mistik tecrübelerde ortak olan ve onları diğer tecrübe türlerinden ayıran ve dolayısıyla onların ortak özünü oluşturan bir ana özellik veya özellikler kümesi var mıdır?”⁶ sorusuna verilen cevaplar, zaman içerisinde aşağıdaki yaklaşımları ve bir olgunun mistik tecrübe olarak kabul edilebilmesi için gerekli olan kriterleri ortaya çıkarmıştır. Benzer olan kriterler değerlendirme dışında tutulduğunda mistik tecrübenin kriterlerinden ilk dört tanesi James, üç tanesi de Happold, dört tanesi Stace ve bir tanesi de Hökeleki tarafından ileri sürülmüştür. Yerli ve yabancı literatürde mistik tecrübenin özellikleri olarak kullanılan kriterler, benzerlik ve farklılıklar belirtilerek aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo 1. Mistik Tecrübenin Özellikleri

Stace	James	Happold	Hökeleki
Birlik		Her şeyin bir olduğunun farkına varma	Bütünlük
Zaman ve mekandan aşkınlık		Zamansızlık hissi	Aşkınlık
Nesnellik ve gerçeklik hissi			
Derin bir pozitif karakter			
Kutsanmışlık duygusu			
Paradoksallık			

⁶ Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Palgrave Macmillan, 1960), 43.

Tarif edilemezlik	Tarif edilemezlik	Tarif edilemezlik	Sözle anlatılamazlık
	Bilişsel nitelik	Bilişsel nitelik	
	Geçicilik	Geçicilik	Değişkenlik
	Edilgenlik	Edilgenlik	Edilgenlik
		Gerçek Benlik	
			Vasıtasızlık

Tablo 1’de gösterildiği gibi mistik tecrübenin en açık özelliği, tarif edilemezliktir. Her dört yaklaşımda da diğer özellikler farklılaşsa bile mistik tecrübenin kelime ya da sözlerle rasyonel olarak ifade edilemeyecek bir olgu olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

James’in kutsala ilişkin tek başına deneyimlenen bireysel duygu ve tecrübeler şeklindeki din anlayışında, mistik bilinçlilik durumunu bireysel dini tecrübenin temeli olarak görmektedir. Bu düşünce ile James, mistisizmden bahsederken, mistisizm terimini akıldışı, mantıkdışı ve doğaüstü ile eşit kabul eden yaygın anlayışın ötesine geçmeyi amaçlamaktadır.⁷ Bu nedenle *The Varieties of Religious Experience* isimli eserinde James tarafından ikisi aslı ve ikisi de arazî olmak üzere mistik tecrübeyi karakterize eden dört özelliği listelemek suretiyle terime kendisinin verdiği anlamı açıklamıştır: *tarif edilemezlik, bilişsel nitelik, geçicilik ve edilgenlik*.

1. Tarif Edilemezlik

James konuya zihin durumunu mistik olarak sınıflandırdığı en kullanışlı belirtilerin genellikle olumsuz olduğu vurgusu ile başladıktan sonra kelimelerle bu tür bir tecrübe için yeterli düzeyde bilgi verilemediğini; bu tür bir durumun doğrudan tecrübe edilmesi gerektiği ifade etmektedir. Ona göre mistik tecrübenin içeriği rasyonel bir şekilde ifade edilemediği için onun doğrudan tecrübe edilmesi gerekmektedir. Bu yönü ile o, başkalarına açıklanamaz ya da aktarılamaz. Bu açıdan mistik tecrübe, entelektüel hallerden ziyade duygulara benzemektedir.⁸ Ancak duygular ile bilişsel süreçler arasındaki ilişki açısından değerlendirildiğinde mistik tecrübenin içsel (bâtını) yapısı ortaya çıkmaktadır. Bu yapı ancak bütünden koparılabildiği ya da mantıksal önermeler şeklinde bilişsel düzeye indirgenebildiği ölçüde tanımlanabilmektedir.⁹ Bu noktada ise hiç kimse kendisi ile aynı duygulara sahip olmayan bir kişiye duygularının değerini ya da niteliğini tam olarak açıklayamaz. Mistik tecrübenin ardından mistikler, tecrübe ettikleri şeyleri tanımlamakta her zaman acele düşmektedirler hatta gerçekleşen şeyin dışındaki herhangi bir şeyi bile hatırlayamamaktadırlar. Mistikler çoğunlukla, deneyim üzerine açık bir şekilde yansıtma veya onu uygun iletişim biçimlerinde ifade etme gücünden yoksundur. Mistisizmde bu eksikliğin giderilebilmesi için sembolik bir dil kullanılmaktadır. Bu dili mistikler kadar şairler, ressamlar ve sanatkarlar varlık, insan, kainat ve metafizikle alakalı derin duygu ve

⁷ James Forsyth, *Psikolojik Din Kuramları* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 184.

⁸ James, *The Varieties of Religious Experience*, 295.

⁹ Ahmet Albayrak, “Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi”, *Milel ve Nihal* 2 (2005): 70-73.

düşüncelerini somutlaştırarak anlatmak için kullanmaktadırlar. Mistikleri bu dili kullanmaya iten sebep, yaşadıkları tecrübe ve halleri ifade etme çabası yani bizzat mistik tecrübenin kendisidir. Tecrübenin ifade edilmesi yaygın olarak dilin kullanılması ile gerçekleşmektedir. Ancak dilin sınırları, tecrübenin sınırlarını belirlememektedir. Dil, daha çok düşünce ve bilişsel süreçlerle ilgilidir ve duyu organlarından elde edilen veriler ile bilişsel süreçler tarafından ortaya konulan sınırlı bir veriyi ifade etmektedir. Tecrübe ise hissedilmektedir. Bilişsel ve duygusal süreçleri aştığı için de daha geniştir.¹⁰

2. Bilişsel Nitelik

Duygu ile karşılaştırılması mistik hallerin bilgi içermediği anlamına gelmemektedir. Duygusal hallere çok benzemelerine rağmen mistik haller, aynı zamanda onları bilgi halleri olarak tecrübe eden insanların deneyimlerine benzemektedir. Bu yönü ile mistik tecrübe, kendisine konu olan olay ve olguların ait olduğu varlık alanı hakkındaki birtakım bilgilerin elde edilmesi ile sonuçlanmaktadır.¹¹ Bunlar, analitik çözümlene yeteneğine sahip akıl tarafından açıklanamayan gerçeğin derinliklerine ilişkin içgörü halleridirler.¹² Örnek vermek gerekirse kısa bir biyografik bilgi verildikten sonra bir kişi hakkında bilgi sahibi olunabilir ancak onunla sevgi temelli bir ilişki kurulduğunda kişi daha farklı bir şekilde tanımlanabilir. *Mistik teoloji de tanrının tecrübe yoluyla bilinmesidir.* Bu bilgiye ise birleştirici sevginin kucaklaması sayesinde ulaşılabilir. Mistik tecrübe, dünyanın kavramların müdahalesinden özgür olarak oldukça sıra dışı bir derecede görülmesidir; rasyonel bir kanıtın sonucu olmaktan ziyade doğrudan tecrübe edilen bir iletişimdir; konudan konuya atlayan akıl yoluyla derinliği ölçülmemiş gerçeğin derinliklerine doğru güvenilir bir anlayış durumudur. Açıkçası, mistik tecrübe hakkında akli olmayan, mantıkdışı, karmaşık ve öngörülemez bir şey vardır. Fakat o, bu yüzden akıldışı veya akla aykırı ya da içerisinde düşünce barındırmayan bir din değildir. Aksine, Zen bir üstadın söylediği gibi, o, en yeterli türün bilgisidir, sadece kelimelerde ifade edilemez o kadar. Mistisizm, bilginin üçüncü türü olarak inanç şeklinde de tanımlanabilir. Diğer iki tür ise anlam çıkarma yoluyla bilgi ve düz bilgidir. Bu üçüncü bilgi türünün egemen yönleri sezgi ve sevgidir.¹³

James'e göre bu iki özellik herhangi bir tecrübeyi mistik olarak adlandırmak için yeterlidir. Aşağıdaki diğer iki özellik çok belirgin olmasalar da yaygın olarak gözlenebilmektedir.

3. Geçicilik

Duygular ve görme halleri uzun süre devam edemezler. Nadir haller dışında genellikle yarım saat ya da biraz daha fazla sürebilirler. Etkisi geçmeye başladığında hafızada kusursuz olarak yeniden üretilmezler; ancak tekrar ettikleri zaman kolaylıkla tanımlanabilirler ve bir

¹⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Sembolik Bir Dile Sahip Olması", *Tasavvuf El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 42-48.

¹¹ Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, 77.

¹² James, *The Varieties of Religious Experience*, 295.

¹³ David O'Leary, "Mysticism" *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development* (California: Sage Publications, 2006), 305-306.

yenilenmeden diğerine kadar içsel zenginlik ve önem olarak hissedilen şeyde meydana gelen ve süreklilik arz eden bir gelişime de duyarlıdır.¹⁴ Mistik tecrübe, mistik evlilik olarak isimlendirilen hallerde kısa ve ender ilahi ya da kutsal “dokunuşlardan” Tek olan Varlıkla kalıcı birleşmeye kadar çeşitli derecelerde ilişki kurmaya olanak tanımaktadır.¹⁵

Mistik tecrübe zaman bakımından kısa sürse de etki bakımından kalıcı ya da daha uzun sürelidir. Derin izler bırakmaktadır. Bu etki sebebiyle mistik tecrübe yaşayan bireyler, hayatlarını bu tecrübeye göre yeniden düzenlemekte ve hayata ve varoluşa yeni anlamlar yüklemektedirler. Geçici olsalar da her tecrübe, ruhu daha da geliştirmekte ve olgunlaştırmaktadır.

4. Edilgenlik

Birey, bu tecrübeyi yaşarken edilgen konumdadır; tecrübenin yaratıcısı değil, sadece daha yüksek bir güç tarafından etkilenendir. Birey, mistik tecrübe yaşayabilmek için kendinden vazgeçme konusunda inisiyatif olsa da tecrübenin bizatihi kendisi, bireyin çabasından bağımsız olarak yaşanır. Bu tecrübe yaşanılırken genellikle mistikler, yüce bir güç tarafından kuşatıldıklarını ya da o gücün kontrolüne girdiklerini hissetmektedirler.¹⁶ Aşağıdaki alıntıda bu durum açık bir şekilde görülmektedir:

Tüm bu tecrübe beni tarifi mümkün olmayan yüce bir mutluluk hissi ile doldurdu. Bir kez daha yumuşak kadifemsi bir beyazlıkla parlayan kör edici aydınlığı gördüm. Sanki sonsuz sayıda parlak, yanıp sönen sihirli kıvılcıklar, muhteşem bir parlaklık içinde birleşiyor gibiydi. Işığın bu muhteşem akışına yüce bir sevgi akışı dahil oldu. Bu tür bir sevgiyi daha önce hiç tecrübe etmemiştim... Bağımsız bir varlık olarak kalma konusunda acze düştüğümü hissettim; basit bir şekilde eriyip gittim. Bana ve içime doğru akan iyiliğin akışına direnmek için çok küçüktüm. Gözlerimi kapatmaya, kendimi korumaya çalıştım ama kapatmak için gözlerim yoktu! ... “Benliğim” yokluğa karıştı... Bu harika ebedi akışın bir parçası olmak için çok güçlü bir çekim hissettim...¹⁷

Edilgenlik, hem yüce bir güç tarafından kontrol edilme hem de mistik tecrübenin kendisine özgü doğasını vurgulamaktadır.¹⁸ Bu özellik mistik halleri, anlamsız sözcükler kullanarak gelecek hakkında konuşma, anlamsız metinler yazma ve medyumlara özgü trans hallerinde olduğu gibi ikincil ya da alternatif kişilik olgusuyla ilişkilendirmektedir. Birey bu tecrübeyi yaşarken edilgen olduğu için mistik haller, asla iç ve dış etkenler tarafından kesintiye uğratılamazlar. İçeriğindeki bazı anılar ve bunların önemi hakkındaki derin his her

¹⁴ James, *The Varieties of Religious Experience*, 295.

¹⁵ O’Leary, “Mysticism”, 306.

¹⁶ O’Leary, “Mysticism”, 306.

¹⁷ Kate M. Loewenthal, *Din Psikolojisi: Kısa Bir Giriş* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 103.

¹⁸ Ralph W. Hood ve Leslie J. Francis, “Mystical Experience: Conceptualizations, Measurement and Correlates”, *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality* (Washington: American Psychological Association, 2013), 391-392.

44 | Ulu, Mustafa. On The Relationship of Mystical Experience and Personality ...

zaman hissedilmektedir. Bu durum ise mistik hallerin tekrarlandığı zamanlarda bireyin içsel yaşantısını düzenlemektedir. Ancak bu noktada James'e göre tecrübe ve bireysel özellikler birbirlerine karıştıkları için keskin ayrımlar yapılamamaktadır.¹⁹

Happold, James'ten aldığı yukarıdaki bu dört özelliğe “her şeyin bir olduğunun farkına varma”, “zamansızlık hissi” ve “ego”yu eklemiştir.

5. Her Şeyin Bir Olduğunun Farkına Varma

Birçok mistik halin yaygın özelliği, yaratılmış olan her şeyin aslında bir olduğunun farkına varılmasıdır. Yaratılmış olan her şey varlığı bir bütün olarak ve birlikte çokluk ile çoklukta birlik içerisinde tecrübe ederler. Teistik mistisizmde tanrının her şeyde içkin olduğu ve her şeyin de tanrıda mevcut olduğu düşüncesi hakimdir. Bu düşünce ile mistik tecrübe, düalizm ikilemini çözmektedir. Her ne kadar Hindu, Sufi ve Hristiyan düşünce sistemlerinde farklı şekillerde ifade edilmiş olsalar da düalizm ikileminin her şeyin bir olduğu akidesi ile çözülmesi mistik bilincin en üst noktasındaki bir gelişmişlik seviyesinde mümkündür.²⁰

6. Zamansızlık Hissi

Zamanın doğası, insan ilk kez onun hakkında düşünmeye başladığından beri büyük bir bilinmezlik içermektedir. Zaman kendi başına var mıdır yoksa o, olgusal bir dünyanın varlıkları olarak gördüğümüz şeylerle ilgili olan belli bir tür algı mıdır? Soyut olarak düşünülüğünde evren, zamansızdır. Aslında zaman denilen şey, insan zihni bir referans sistemi sağladığında, sadece kendi aralarında zaman aralıkları oluşturmaya başlayan çeşitli noktalar. Tecrübelerimizin çoğu, bir zaman serisi içerisinde yer almaktadır. Bir dakika önce tecrübe ettiğimi şu an gelecekteydi; bir dakika sonra ise bu an geçmişte kalacaktır. Bu seri içerisinde olaylar arasındaki ilişkiler sürekli olarak değişmektedir. Zaman denilen mefhum hala bir gizem olsa da mistiklerin tecrübeleri, saat zamanının ya da başka zaman türünden tamamen farklı bir boyutun olabileceğini kabul etmeye hazır olmadığı sürece anlaşılabilir değildir. Mistikler kendilerinin zamanın olmadığı ve her şeyin her zaman şu an içerisinde cereyan ettiği bir boyutta yaşadıklarına inanmaktadırlar.

7. Gerçek Benlik

Teklik ve zamansızlık hissi ile ilgili mistik tecrübenin diğer bir özelliği de bilinen olgusal egonun gerçek benlik olmadığı inancıdır. İnsanlarda sıradan olaylardan etkilenmeyen ve ona sayısız bedensel ve zihinsel dönüşümler yoluyla bir kimlik hissi veren başka bir benlik, gerçek benlik vardır. Bu tarz bir yaklaşım, Sufi gelenekteki “bir ben var bende benden içeri” şeklindeki benlik anlayışını akla getirmektedir. Happold'a göre bu benlik, organizmada meydana gelen küçük değişimlerle, duyuların akışıyla, düşüncelerin dağılmasıyla ya da anıların canlılığını yitirmesiyle değişmemekte, daha sabit ve istikrarlı bir yapı sergilemektedir.²¹

¹⁹ James, *The Varieties of Religious Experience*, 296.

²⁰ Hood ve Francis, “Mystical Experience: Conceptualizations, Measurement and Correlates”, 392.

²¹ Frederick C. Happold, *Mysticism: A Study and an Anthology* (Harmondsworth: Penguin, 1963), 46-48.

8. Vasıtasızlık

Hökeleli tarafından ifade edilen bu kritere göre mistik tecrübe, doğrudan hissedilen ve yaşanılan bir tecrübe türüdür. Birey, başka bir birey ya da herhangi bir duyu organı ve bilişsel süreçlerin müdahalesi olmaksızın adeta ontolojik varlığının bir özelliği olarak bu tecrübeyi yaşamaktadır.²² Bu tecrübe anında kalb, beyne oranla daha aktiftir.

Çağdaş mistisizm çalışmalarında özel bir yeri olan W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* isimli eserinde yukarıdaki kriterlerden farklı olarak dört kriter daha ileri sürmektedir. Bunlar: *Nesnellik ve gerçeklik, derin bir pozitif karakter, kutsanmışlık ve paradoksalılık*'tir.

9. Nesnellik ve Gerçeklik Hissi

Deneyimin mistik tarafından doğrudan objektif referansa sahip olduğu ve ruhun sadece içsel ve öznel hali olarak yorumlanmadığı anlamına gelmektedir.²³

10. Derin Bir Pozitif Karakter

Mistik tecrübe bireye, yaratılmış olan diğer her şeyle bir ve bütün olduğunu hissettirdiği ve bireyin ruhunda derin izler bıraktığı için mutluluk, huzur sevgi gibi pozitif duyguları daha yoğun yaşamasına sebep olmaktadır.²⁴

11. Kutsanmışlık Duygusu

Bu, tecrübenin "tanrı" deneyimi olduğu yorumunu ortaya çıkaran kriterdir. Tecrübenin özel dini öğelerinden birisidir. Tecrübenin, akıl ve akıl kapsamının ötesinde olması bu tecrübeyi yaşayan bireye kutsanmışlık duygusu kazandırmaktadır. Daha önce belirtilen pozitif karakter özelliğiyle yakından ilişkilidir ancak özdeş değildir.²⁵

12. Paradoksalılık

Stace, bu kriteri Eckhart'a dayandırmaktadır. Bu kriter yaygın olarak kabul edilen mantık yasalarını ciddiye almamayı ifade etmektedir. Mistik tecrübeye birey, kendi deneyim ve düşüncelerinin paradoksallığını fark edecek ve kendini kasıtlı olarak çelişik bir dille ifade edecektir.²⁶

Ayrıca Walter T. Stace, "dışadönük" ve "içedönük" mistik tecrübe olarak isimlendirdiği halleri birbirinden ayırmaktadır.²⁷ Stace'e göre her iki tür mistik tecrübe aşağıdaki özelliklerle karakterize edilmektedir.

²² Hökeleli, *Din Psikolojisi*, 320.

²³ Stace, *Mysticism and Philosophy*, 67.

²⁴ Stace, *Mysticism and Philosophy*, 92.

²⁵ Stace, *Mysticism and Philosophy*, 79.

²⁶ Stace, *Mysticism and Philosophy*, 80.

²⁷ Stace, *Mysticism and Philosophy*, 79-110.

Tablo 2. Stace'e göre Mistik Tecrübenin Özellikleri

İçedönük Mistik Tecrübe	Dışadönük Mistik Tecrübe
1. Evrendeki her şeyin aslında tek olduğuna dair "birleştirici bakış açısı." Bu aşamada teklik fiziksel duyular yolu ile ya da nesnelere çeşitliliği ile algılanır.	Parçalanamaz bir bilinç ya da "tek", "boş/temiz" ya da saf bilinç. Duyusal, kavramsal ya da diğer ampirik bileşenlerin çeşitliliğinin ortadan kaldırıldığı ve geriye sadece boşluk ya da saflığın kaldığı bilinç.
2. İçsel bir özellik olarak "tek"liğin yaşamda ya da her şeyde somut olarak anlaşılması	Zamansızlık ya da mekansızlık hissi
3. Öznel bir nesnellik ya da gerçeklik hissi	Öznel bir nesnellik ya da gerçeklik hissi
4. Kutsanmışlık ve huzur duygusu	Kutsanmışlık ve huzur duygusu
5. Kutsal ya da ilahi varlık hissi	Kutsal ya da ilahi varlık hissi
6. Mantiğa aykırılık	Mantiğa aykırılık
7. Tecrübe edilen bu mantığa aykırılık halinin tarif edilemezliği	Tecrübe edilen bu mantığa aykırılık halinin tarif edilemezliği

Sonrasında ise Stace, her iki listede de aynı olan 3 ile 7 arasındaki özelliklerin her kültür, din, medeniyet ve çağda mistik tecrübenin evrensel ve yaygın özellikleri olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca Stace, mistik tecrübe türleri arasında bir seviye farklılığı bulunduğunu ve çevresel faktörlerin daha fazla dikkate alındığı dışadönük mistisizmin, içedönük mistisizmden daha düşük bir seviyede olduğunu; tamamlanması ve uygulanabilmesi için içedönük mistisizme ihtiyaç duyan eksik bir tür tecrübe olduğunu belirtmektedir.²⁸

1.2. Mistik Tecrübe Arayışının Sebepleri

Leuba, 1925 yılında kaleme aldığı *The Psychology of Religious Mysticism* adlı eserinde "diğer bütün insanlar gibi mistiklerin davranışlarının da doğuştan gelen eğilimler tarafından ve aslında tecrübe ile belirlenen biçimlerde kendilerini ifade eden ihtiyaçlarla" motive olduğunu ifade ettikten sonra mistik arayışın sebeplerini beş maddede sıralamaktadır:

a. Bireyin kendisini onaylama ve özsaygı eğilimleri,

b. Bireyin kendisini bir kişi ya da nesneye adama eğilimleri. Bu tür eğilimler, en iyi ifadesini ebeveynlerin kendilerine tamamen bağımlı olan çocuklarıyla kurdukları ilişkide bulmaktadır.

c. Sevgi ihtiyacı ve ahlaki destek,

d. Hem pasif hem de eylem halindeyken huzur, hemfikir olma ya da birlik ihtiyacı,

e. "Organik" ihtiyaçlar ya da hissî tatmin ihtiyacı.²⁹

Leuba'dan yaklaşık bir asır sonra Spilka ve arkadaşları literatürde ifade edilen özelliklerden yola çıkarak yedi madde belirlemişlerdir:

a. İlahi varlığa yönelik bir his,

²⁸ Stace, *Mysticism and Philosophy*, 132.

²⁹ James H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, 116-117.

- b. Birlik ve bütünlük hissi,
- c. Saygı ve kutsallık duygusu,
- d. Yeni bilgi kaynağı ve manevi aydınlanmanın farkındalığı,
- e. Sevinç, mutluluk ve huzur gibi pozitif duygular,
- f. Güçlü duygusal ve fiziksel tepkilerin çeşitliliği,
- g. Yoğun duygusal uyarımlara dair bazı kanıtlar ve muhtemelen halüsinasyonla ilişkili davranışlar.³⁰

Ülkemizde Certel tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada da bireyleri mistik arayışa güdüleyen faktörler; a. Ahlâkî ve imanî olgunlaşma, b. İbadetleri aksatmadan, sürekli ve düzenli olarak yerine getirme arzusu, c. Dini konularda bilgi sahibi olma isteği, d. Ruhsal sıkıntılardan kurtulma ümidi ve e. Samimi bir sosyal çevre edinme isteği şeklinde sıralanmaktadır.³¹ Bu faktörlere ek olarak insanların bir boşluk hissi içerisinde olmaları ve bu boşluğu ortadan kaldıracak arayışlar içerisine girmeleri de sayılabilir. Çünkü modernitenin etkisiyle özellikle Batı'da gittikçe artan sayıda insan, “manevi” bir hayat arzusunda olduklarını ancak bunu kurumsal dinlerde bulamadıklarını iddia etmektedirler.³² Bu insanlar, dini geleneklerinden bir soyutlanma hissiyatı yaşamakta ve diğer manevi hikmet kaynaklarının arayışı içine girmektedirler.³³ Kurumsal dinler ve onların uygulamalarında manevi tatmin duygusu bulamayan insanlar, hissettikleri boşluğu manevi ve mistik arayışlarla gidermeye çalışmaktadırlar. Bu arayışın somut bir sonucu olarak da mistik arayışlar ve yönelimler, Batılı literatürde geniş bir yer tutmaktadır.

Kayıklık ise mistik arayışların sebebi olarak “dünyevileşme, aykırı davranış ve özden uzaklaşmadan rahatsız olan mü'minlerin başlattığı insani öze dönüş, çalışma ve gayretinin getirdiği zühd hayatını” işaret etmektedir.³⁴ Bu açıklamada modernite ve sekülerleşme, sosyal, kültürel ve dini normlardan uzaklaşma ve bunun beraberinde getirdiği yabancılaşmaya ek olarak en dikkat çeken husus, bu arayışın inançlı bireylerde ortaya çıkmasıdır. Çünkü mistik arayış ancak bireyin inandığı dinde samimi bir yaşayış gerçekleştirmesinin ve nefsinin hakim gücünü ortadan kaldırmasının sonucunda gerçekleşmektedir.³⁵ İslami gelenekte mistik arayışların tevbe ile başlayıp tevhid ile sonuçlandırıldığı³⁶ ifade edilmesi bu gerçekliği ifade etmektedir.

³⁰ Bernard Spilka, George A. Brown ve Stephen A. Cassidy, “The Structure of Religious Mystical Experience in Relation to Pre- and Postexperience Lifestyles”, *The International Journal for The Psychology of Religion* 2 (1992): 244.

³¹ Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Ankara: Andaç Yayınları, 2003), 188.

³² Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar?* (İstanbul: İsam Yayınları, 1997), 62.

³³ Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 15.

³⁴ Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 245.

³⁵ Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 52.

³⁶ Halil İbrahim Şimşek, “Tasavvufun Menşei Meselesi”, *Tasavvuf El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 21-22.

İnsanları bu tür bir arayışa iten diğer bir sebep ise hayatın nihai hedefinin manevi tekâmül olduğunun idrak edilmesidir. Burada tekâmül, Certel tarafından ifade edilen ahlaki ve imani olgunlaşmadan daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Tekâmül süreci, bireyin düşük karmaşıklık, farklılık ve düzen halinden daha yüksek karmaşıklık, farklılık ve düzen haline ilerlemesidir.³⁷ Tekâmül, doğal bir dirence karşı yürütüldüğü için genellikle zor bir süreçtir. Çünkü bu süreçte doğal olarak birey, bilinmezliğin getireceği sıkıntılara katlanmak yerine daha sınırlı bir geçmişin kolay ve alışılmış kalıplarına geri çekilmeye çalışacaktır. Mistik öğretiler bireye bu açıdan kendilerini nasıl geliştireceklerini öğreten nazari ve ameli bir riyazet uygulamaktadırlar.

2. KİŞİLİK

Kişilik, genelde sosyal ve sağlık bilimlerinde özelde ise temel konuları arasında yer alması sebebiyle psikolojide önemli değişkenlerden biri olarak kullanılmaktadır. Ancak yaygın kullanımına rağmen kavramın soyutluğu araştırmacıların bakış açılarının çeşitliliğinden etkilenmiş ve bu durum ise tanım noktasında net bir görüş birliğine varılamamasını beraberinde getirmiştir. Buna rağmen DSM ve ICD gibi uluslararası sınıflandırma yaklaşımları, araştırmacıların daha genel ve birbirine yakın ortak bir dil kullanmalarına olanak sağlamıştır.

Bu çalışmada Piedmont tarafından ifade edilen ve dört önemli özelliği bünyesinde barındıran “bireyin zamanla değişmez bir nitelik kazanan ve her türlü olaya karşı tutarlı olan içsel ve uyarlanabilir bir yapısı” şeklindeki tanım benimsenmiştir.³⁸ Tanımda yer alan dört özellik:

- a. kişiliğin, bireylerin kendilerini ve dış dünyaya olan yönelimlerini düzenleyen bazı yapısal sistemler tarafından temsil edildiği,
- b. kişiliğin, bireyin karşılaştığı durumları etkin bir şekilde yönetmesine imkan sağlayan uyarlanabilir bir yapı olduğu,
- c. kişiliğin, zamanla sabit ve istikrarlı bir görünüm kazandığı,
- d. kişiliğin her durumda tutarlı olduğudur.³⁹

Piedmont’un tanımı ile literatürdeki diğer kişilik tanımları incelendiğinde kişilik yaklaşımlarının iki temel varsayıma dayandığı görülmektedir. Bunlardan ilki, kişilik özelliklerinin olay ve ortama göre değişmediği ve zamanla istikrarlı bir yapı haline geldiğidir.

³⁷ M. Scott Peck, *Az Seçilen Yol* (İstanbul: Akaş Yayınları, 2009), 278.

³⁸ Ralph L. Piedmont, “Personality and Its Assessment”, *The Revised NEO Personality Inventory* (Boston: The Springer Series in Social/Clinical Psychology, 1998), 2.

³⁹ Ralph L. Piedmont, “Understanding Personality and Its Assessment From a Trait Perspective”, *The Counsellor’s Guide to Clinical, Personality, and Behavioural Assessment* (Pennsylvania: Lahaska/Harcourt-Brace, 2005), 66.

İkincisi ise kişiliğin davranışı doğrudan etkilediğine inanılmasıdır.⁴⁰ Bu teorik varsayımlar, pratikte kategorik ve boyutsal yaklaşımlar şeklinde kişilik konulu çalışmalarda ve klinik uygulamalarda kullanılmaktadır. Kategorik yaklaşımda kişilik, birbirinden farklı sınıflardan oluşan dikotomilerle ele alınırken, boyutsal yaklaşım kişiliğin belli boyutlardan oluşan bir yapı olduğu varsayımından hareketle kişiliği anlama ve tanımlamayı amaçlamaktadır.⁴¹

Gerek varsayım gerekse yaklaşımlar temel alındığında kişilik araştırmalarındaki en net bulgu, kişilik özellikleri arasında bir faktörleşme olduğudur.⁴² Costa ve McCrae tarafından geliştirilen *Ayrııcı Özellik* yaklaşımı bu temel varsayıma dayanmaktadır. Kısaca açıklamak gerekirse bu yaklaşım, bireyi, hangi kişilik özelliğini daha fazla sergilediğini değerlendirerek kategorize etmekte ve davranışın altında yer alan süreçlerle ise daha az ilgilenmektedir. Söz konusu faktörlerin hangileri olduğu ve bireyin kişiliğini oluşturan özelliklerin hangi başlıklar altında kategorize edilebileceği konusunda görüş birliği bulunmasa da en yaygın kabul edilen özellikler, nörotiklik, dışadönüklük, uyumluluk, özdisiplin ve gelişime açıklık olarak karşımıza çıkmaktadır. Beş Faktör Kişilik Modeli, Beş Etmene, Büyük Beş gibi isimlerle kullanılan bu yaklaşıma, son dönemlerde uluslararası literatürde kabul gören ve kullanım sıklığı giderek artan HEXACO isimli 6 faktörlü bir yapı alternatif olarak geliştirilmiştir. Lee ve Ashton tarafından geliştirilen HEXACO'nun Costa ve McCrae'nin modelinden farkı, *Dürüstlük ve Alçakgönüllük* faktörünü içermesidir.

Gerek güncelliği gerekse daha ayrıntılı olarak kişiliği inceleyebilme imkanı tanıdığı için araştırmada HEXACO modeli kullanılmış ve mistik tecrübe eğilimi bu modelden elde edilen kişilik özellikleri bağlamında yorumlanmaya çalışılmıştır.

Ülkemizdeki literatür din psikolojisi bağlamında değerlendirildiğinde kişilik konusunda ilk çalışma, 1996 yılında Veysel Uysal tarafından gerçekleştirilmiştir. “*Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*” başlığını taşıyan çalışmada, Batı kaynaklı bilimsel gelenek ve çalışmalardan elde edilen bilgiler ışığında Türk toplumunun dini tutum ve değerleri ile sosyal normları incelenmeye çalışılmıştır. Alan araştırması ile desteklenen çalışmada kişilik özelliklerinin ölçülmesinde Canan Savran tarafından geliştirilen “*Sıfat Listesi*” kullanılmıştır. Lexical bir değerlendirme türü olan bu yaklaşımda dilde insan kişiliğini ifade etmek için kullanılan kelimelerden ve sıfatlardan hareket edilerek oluşturulan bir ölçme aracından bireylerin kendilerine uygun olan sıfatları seçmeleri istenilmektedir. Araştırma sonucunda ise kişilik özelliklerinin bireyin dini tutum ve davranışlarını etkilediği ve dindar kategorisinde yer alan bireylerin “uyarlık, sebat, şefkat, kendini suçlama ve düzen” alt başlıklarında yüksek puanlar elde ettikleri sonucuna

⁴⁰ Gerald Matthews, Ian J. Deary ve Martha C. Whiteman, *Personality Traits* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 3; Mustafa Ulu ve Meryem B. Bulut, “Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin HEXACO ile Ölçülmesi”, *bilimname* 34 (2017): 447.

⁴¹ İbrahim Taymur ve M. Hakan Türkçapar, “Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirilmesi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4 (2012): 154.

⁴² Mustafa Ulu, “Kişilik ve Şiddet İlişkisi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma”, *bilimname* 32 (2016): 65.

ulaşmıştır.⁴³ İkinci çalışma, 1999 yılında Gülsu Kötehne tarafından İngilizce olarak kaleme alınan “*Religious Orientation and Personality*” isimli yüksek lisans tezidir. Tez, a. Dini yönelimin boyutları ile kişilik özellikleri arasındaki ilişkiyi; b. Ebeveyn ve çocuklarının dini yönelimleri ile kişilik özellikleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemeyi; c. İlahiyat fakültesi öğrencileri ile örneklem içerisindeki diğer öğrencileri söz konusu olgular açısından karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Araştırmada dini yönelimin boyutlarını belirlemede Allport’un klasik ayrımı olan “intrinsic/içgüdümlü, iç yönelimli” ve “extrinsic/dışgüdümlü, dış yönelimli” dini yönelimi ölçmek için “*Age Universal E-I Scale*” ile Batson ve Ventis tarafından bu ayrıma eklenen “quest/arayış” faktörlerini ortaya çıkarmak için “*the Quest Scale*”, kişilik özelliklerini belirlemek için de “*Beş Faktör Kişilik Modeli*” kullanılmıştır. Araştırma sonucunda cinsiyet, yaş ve eğitimin dini yönelim üzerinde önemli etkilerinin olduğu; iç ve dış yönelimli dindarlık modelinin kişilik özellikleri ile değişken oranlı bir korelasyona sahip olduğu; ve arayış faktörünün kişilik özelliklerinin bir faktörü olan “değişime açıklık” ile pozitif bir korelasyona sahip olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.⁴⁴ Üçüncü çalışma, Ali Ulvi Mehmedoğlu tarafından 2004 yılında yayınlanan “*Kişilik ve Din*” isimli eserdir. Kişilik ile dindarlık arasındaki ilişkiyi alan araştırması temelinde belirlemeyi problem edinen çalışmada, Türk insanının dini profilinin analiz edilmesi amaçlanmıştır. Araştırmada dindarlığın belirlenmesinde Uysal tarafından geliştirilen ‘*İslami Dindarlık Ölçeği*’; kişiliğin belirlenmesi için de daha önce Uysal tarafından da kullanılan ‘*Sıfat Listesi*’ kullanılmıştır. Dindarlık ve kişilik ilişkisinde başatlık, sebat, düzen özelliklerinde dindarlık açısından 5 grupta kategorize edilen bireylerin ortak bir görüntü sergiledikleri belirlenmiştir. Ayrıca dine ilgisiz grupta gösteriş ve yakınlık, dindar olmayan grupta duyguları anlama, biraz dindar grupta kendini suçlama ve ilgi görme, dindar grupta şefkat gösterme ve uyarlık, çok dindar grupta ise saldırganlık özelliklerinin belirgin olduğu belirlenmiştir.⁴⁵

3. YÖNTEM

3.1. Örneklem

Bu çalışmanın örneklemini, 2017-18 eğitim öğretim yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim gören 345 öğrenci oluşturmaktadır. Bu öğretim yıllarında fakültede 2,200 öğrencinin öğrenim gördüğü göz önünde bulundurulduğunda örneklemin evrene oranı yaklaşık olarak %16’dır. Araştırmanın bir fakültede uygulanmış olması bir sınırlılık olarak değerlendirilebilir. Ancak bu sınırlılık, evren-örneklem ilişkisinde kabul edilen %5’lik oran aşılarak giderilmeye çalışılmıştır. Örneklemin cinsiyet dağılımına bakıldığında erkek öğrencilerin oranı %21,2 (n=73); kız öğrencilerin oranı ise %78,8 (n=272)

⁴³ Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 132-133.

⁴⁴ Gülsu Kötehne, “Religious Orientation and Personality” (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 1999), 52-70.

⁴⁵ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul, Dem Yayınları, 2004), 192.

olarak görülmektedir. Bu oranlar, fakülteadaki güncel durumu yansıtmaktadır. Fakültede kız öğrenciler, erkek öğrencilere oranla sayısal açıdan belirgin bir üstünlüğe sahiptirler. Örneklemin yaş ortalaması ise 21,13 (sd.=1,761) olarak belirlenmiştir. Yaş aralığı ise 18-26'dır. Örneklemin sınıf dağılımı ise Hazırlık sınıfı %23,5 (n=81); birinci sınıf %15,4 (n=53); ikinci sınıf %19,4 (n=67); üçüncü sınıf %18,3 (n=63); dördüncü sınıf %23,5 (n=81)'tir. Sınıf değişkeni açısından dağılımların homojen olmasına dikkat edilmiştir.

3.2. Veri Toplama Araçları

3.2.1. Mistik Tecrübe Ölçeği

Mistik tecrübe eğiliminin belirlenmesinde Ralph Hood tarafından Walter T. Stace'in ortaya koyduğu mistisizm kriterini ölçmek amacıyla geliştirilen "Mistik Tecrübe Ölçeği" kullanılmıştır. Hood ve arkadaşları tarafından ölçeğin üç faktör çözümlenmesine göre Alpha değerleri, dış yönelimli mistisizm (12 madde): ,76; iç yönelimli mistisizm (8 madde): ,69 ve dini yorum (12 madde): ,76 olarak belirtilmiştir.⁴⁶ Ölçeğin Türk kültürüne uyumu ile geçerlilik ve güvenilirlik çalışması, Mehmet Süheyl Ünal tarafından yüksek lisans tezi olarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmada ölçeğin Alpha katsayısının ,89 olduğu ifade edilmiştir.⁴⁷ Ölçeğin ilk uygulamasını yapan Albayrak ise Alpha katsayısını ,81 olarak ifade etmiştir.⁴⁸ Bu çalışmada ise ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ,91 olarak bulunmuştur. Bu sonuçtan, ölçeğin yüksek madde homojenliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Ölçek, 32 maddeden oluşmakta ve toplamda 8 alt faktör içermektedir. Her kategorideki 4 maddenin ikisi olumlu, ikisi ise olumsuz olarak hazırlanmıştır. Ölçek, 5'li Likert şeklinde tasarlanmıştır ve değerlendirmede 1=Hiç uygun değil; 2=Uygun değil; 3=Kararsızım; 4=Uygun ve 5=Çok uygun anlamına gelmektedir. Ölçekten alınabilecek puan aralığı 32-160 aralığındadır. Çalışmada erkek öğrencilerin ölçekten aldıkları puan ortalaması 111,13; kız öğrencilerin ise 107,43'tür. Ölçekten yüksek puan alanların mistik tecrübeye eğilimli oldukları varsayılmaktadır.

3.2.2. HEXACO Kişilik Envanteri

Kişilik özelliklerini belirlemek için Lee ve Ashton⁴⁹ tarafından geliştirilen HEXACO, Wasti, Lee, Ashton ve Somer⁵⁰ tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Ölçek her bir harfi ölçmeyi

⁴⁶ Ralph Hood, Ronald J. Morris ve Paul J. Watson, "Further Factor Analysis of Hood's Mysticism Scale", *Psychological Reports* 73/3 (1993): 1177; Peter Hill ve Ralph W. Hood, *Measures of Religiosity*. (Birmingham: Religious Education Press, 1999), 365.

⁴⁷ Mehmet S. Ünal, "Mistik Tecrübe Ölçeği'nin Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışması" (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2000), 58; Mehmet S. Ünal, *Dinî ve Mistik Tecrübe Yazıları: Psikolojiden Sosyolojiye, Nicelden Nitele* (Rize: STS Yayınları, 2011), 154.

⁴⁸ Ahmet Albayrak, "Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri (Giresun Yöresi Örneği)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009): 170.

⁴⁹ Kibeom Lee ve Michael C. Ashton, "Psychometric Properties of the HEXACO Personality Inventory", *Multivariate Behavioral Research* 39 (2004): 329-358.

⁵⁰ Arzu Wasti, Kibeom Lee, Michael C. Ashton ve Oya Somer, "Six Turkish Personality Factors and the HEXACO Model of Personality Structure", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 39/6 (2008): 665-684.

amaçladığı faktöre karşılık gelecek şekilde H (Honesty-humility/Dürüstlük-Alçakgönüllülük), E (Emotionality/Duyarlılık), X (eXtraversion/Dışadönüklük), A (Agreeableness/Uyumluluk), C (Conscientiousness/Sorumluluk), O (Openness to experience/Deneyime Açıklık) olarak isimlendirilmiştir. Ölçek her biri 4 alt faktör içeren toplam 6 faktörden oluşmaktadır. Ölçek maddelerine ve psikometrik özelliklerine, <http://hexaco.org> sitesinden Türkçe olarak ulaşılabilir. Ölçeğin alt faktörleri ise Ulu ve Bulut tarafından Türkçeye uyarlanmıştır.⁵¹ Ölçeğin 100 maddeden oluşan uzun ve 60 maddeden oluşan kısa formları bulunmaktadır. Bu araştırmada ölçeğin uygulanma kolaylığı sebebiyle kısa formu tercih edilmiştir.

Ölçek 5'li Likert tipinde tasarlanmıştır ve maddelerin değerlendirilmesinde "1=kesinlikle katılmıyorum, 2=katılmıyorum, 3=ne katılıyorum ne de katılmıyorum, 4=katılıyorum ve 5=kesinlikle katılıyorum" anlamı taşımaktadır. Lee ve Ashton ölçeğin Cronbach Alpha katsayısını Dürüstlük-Alçakgönüllülük için $\alpha=,92$; Duyarlılık için $\alpha=,90$; Dışadönüklük için $\alpha=,92$; Uyumluluk için $\alpha=,89$; Sorumluluk için $\alpha=,89$ ve Deneyime Açıklık için $\alpha=,90$ olarak belirtmişlerdir.⁵² Bu çalışmada ise iç tutarlılık katsayısı ölçek genelinde $\alpha=,702$; faktör bazında ise sırasıyla $\alpha=,62$; $\alpha=,72$; $\alpha=,75$; $\alpha=,59$ $\alpha=,69$ $\alpha=,65$ olarak belirlenmiştir.

3.2.3. Kişisel Bilgi Formu

Örneklem grubunun yaş, cinsiyet ve sınıf değişkenlerini belirlemek için araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu kullanılmıştır.

3.3. Analiz Yöntemi

Örneklem grubuna uygulanan formlardan elde edilen tüm veriler SPSS 25 istatistik paket programında sayısal değerlere dönüştürülmüş ve gerekli analizler bu programın ilgili modülleri kullanılarak yapılmıştır. Verilerin analizinde 0,05 anlamlılık düzeyi esas alınmıştır.

Veriler işlenirken öğrencilerin Mistik Tecrübe Ölçeğinden elde ettikleri puanlar, normal dağılımın gerçekleşmesi için outliner testine tabi tutulmuştur. Dağılımı etkileyen veri setleri belirlenerek değerlendirme dışı bırakılmışlardır.

Analizin iki aşamasında ise öğrencilerin HEXACO'dan elde ettikleri puanlara göre hangi kişilik özelliklerine sahip oldukları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın amacına uygun olarak veriler analiz edilirken mistik tecrübe eğilimleri ile kişilik özellikleri arasında bir ilişki olup olmadığını, ilişki varsa gücünü ve yönünü belirlemek için Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi gerçekleştirilmiştir. Daha sonra ise Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi ile değişkenlerin birbirlerini açıklama güçleri belirlenmeye çalışılmıştır. Ortalamalar arasında anlamlılık seviyesinde ilişkilerin olup olmadığını belirlemek amacıyla Tek yönlü ANOVA tekniği kullanılmıştır. Ayrıca çalışmada ilgili değişkenlerin betimsel istatistiklerine de yer verilmiştir.

⁵¹ Ulu ve Bulut, "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin HEXACO ile Ölçülmesi", 450.

⁵² Lee ve Ashton, "Psychometric Properties of the HEXACO Personality Inventory", 341.

4. BULGULAR

4.1. Mistik Tecrübe Ölçeği

4.1.1. Mistik Tecrübe Ölçeğinin Alt Faktörleri

Tablo 3. Mistik Tecrübe Ölçeğinin değişkenlerine ilişkin ortalama ve standart sapma değerleri

Değişkenler	n	Ort.	Sd.
Ego Niteliği		3,38	0,82
Birleştirme Niteliği		3,57	0,78
Deruni Subjektif Nitelik		3,16	0,79
Zamansal/Mekânsal Nitelik	345	2,94	0,89
Akli Nitelik		3,33	0,91
Anlatılamazlık		3,37	0,91
Olumlu Etki		3,69	0,77
Dini Nitelik		3,58	0,86

Tablo 3'te görüldüğü gibi mistik tecrübeyi ölçmek için geliştirilen sekiz faktör arasında öğrenciler en yüksek ortalamaya olumlu etki ($m=3,69$; $sd.=0,77$); en düşük ortalamaya ise zamansal/mekânsal nitelik ($m=2,94$; $sd.=0,89$) faktörlerinde sahip olmuşlardır. Ayrıca Ego niteliği, Akli nitelik ve Anlatılamazlık faktörlerinde yakın değerler elde etmişlerdir. Cinsiyet açısından öğrenciler değerlendirildiğinde sadece birleştirme niteliği faktöründe ($t=1,770$; $p=,028$) istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyinde bir farklılaşma meydana geldiği görülmektedir. Bu farklılaşmada erkekler kızlara oranla daha yüksek bir ortalamaya sahiptirler. Sınıf açısından bir farklılaşma olup olmadığını belirlemek amacıyla Anova analizi gerçekleştirilmiştir. Buna göre faktörlerin tamamında sınıf değişkeni açısından anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmektedir (birleştirme, deruni, akli, anlatılamazlık, olumlu ve dini için $p=,000$; ego için $p=,004$ ve zamansal & mekânsal için $p=,048$). Farklılaşmanın hangi sınıftan kaynaklandığını belirleyebilmek için gerçekleştirilecek Post Hoc. testlerinden hangisinin kullanılacağına karar verebilmek açısından önce Levene Homojenlik testi yapılmış ve varyanslar arasında homojenliğin sağlanmadığı ($p<,05$) görülmüştür. Bu yüzden Games-Howell testi uygulanmıştır. Test sonucunda birinci sınıfların bütün faktörler açısından anlamlı bir şekilde diğer sınıflardan farklılaştığı görülmektedir. Son bağımsız değişken olan yaş ile mistik tecrübe faktörleri arasında anlamlılık seviyesinde bir farklılaşma olmadığı gözlenmiştir.

4.1.2. Mistik Tecrübe Ölçeğinin Alt Faktörleri Arasındaki Korelasyon

Tablo 4. Mistik Tecrübe Ölçeği Faktörleri Arasındaki Korelasyon

	1	2	3	4	5	6	7	8
Ego	Pearson	1						
	p							
Birleştirme	Pearson	,526	1					
	p	,000						
Deruni	Pearson	,486	,427	1				

	p	,000	,000						
Zamansal & Mekansal	Pearson	,479	,346	,430	1				
	p	,000	,000	,000					
Akli	Pearson	,640	,656	,499	,504	1			
	p	,000	,000	,000	,000				
Anlatılamazlık	Pearson	,448	,377	,383	,544	,510	1		
	p	,000	,000	,000	,000	,000			
Olumlu Etki	Pearson	,540	,596	,467	,384	,626	,490	1	
	p	,000	,000	,000	,000	,000	,000		
Dini	Pearson	,570	,498	,405	,546	,661	,626	,621	1
	p	,000	,000	,000	,000	,000	,000	,000	

Yukarıdaki tabloda ise mistik tecrübe faktörlerinin kendi aralarındaki korelasyon gösterilmektedir.

Tabloda sunulan bulgulara göre faktörlerin tamamının birbirleri ile anlamlı bir ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. En yüksek korelasyon dini nitelik ile akli nitelik arasında ($r=,661$); en düşük korelasyon ise birleştirme niteliği ile zamansal & mekânsal nitelik arasındadır ($r=,346$).

4.2. HEXACO Kişilik Envanteri

4.2.1. HEXACO'nun Alt Faktörleri

Tablo 5. HEXACO'nun değişkenlerine ilişkin ortalama ve standart sapma değerleri

Değişkenler	n	Min.	Max.	Ort.	Sd.
H - Dürüstlük-Alçakgönüllülük		1,58	5,00	3,76	,55
E - Duyarlılık		1,42	4,88	3,54	,62
X - Dışadönüklük	345	1,21	4,71	3,04	,65
A - Uyumluluk		1,58	4,63	3,18	,55
C - Sorumluluk		1,00	5,00	3,46	,59
O - Deneyime Açıklık		1,25	4,92	3,56	,59

Tablo 5'te görüldüğü gibi kişilik özelliklerini belirlemek geliştirilen altı faktör arasında öğrenciler en yüksek ortalama olumlu Dürüstlük-Alçakgönüllülük ($m=3,76$; $sd.=0,55$); en düşük ortalama ise Dışadönüklük ($m=3,04$; $sd.=0,65$) sonrasında ise Uyumluluk ($m=3,18$; $sd.=0,55$) faktörlerinde sahip olmuşlardır. Ayrıca Duyarlılık ve Deneyime Açıklık faktörlerinde yakın değerler elde etmişlerdir. Cinsiyet açısından öğrenciler değerlendirildiğinde kişilik özellikleri açısından Dürüstlük-Alçakgönüllülük ($t=,606$; $p=,004$); Duyarlılık ($t=,334$; $p=,000$) ve Sorumluluk ($t=,022$; $p=,033$) faktörlerinde istatistiksel açıdan anlamlılık düzeyinde bir farklılaşma meydana gelmektedir. Bu faktörlerde kız öğrenciler, erkek öğrencilerden daha yüksek ortalamalar elde etmişlerdir. Sınıf ve yaş değişkenleri açısından bir farklılaşma olup olmadığını belirlemek amacıyla gerçekleştirilen Anova analizi sonucunda faktörlerin tamamında geçerli olmak üzere sınıf ve yaş değişkenleri ile kişilik özellikleri arasında anlamlı bir farklılık olmadığı belirlenmiştir.

4.2.2. HEXACO'nun Alt Faktörleri Arasındaki Korelasyon

HEXACO ile ölçülmeye çalışılan kişilik özellikleri kendi aralarındaki korelasyonları incelendiğinde aşağıdaki tabloda gösterilen veriler elde edilmektedir.

Tablo 6. HEXACO'nun Alt faktörleri Arasındaki Korelasyonlar

		H	E	X	A	C	O
H	Pearson	1					
	p						
E	Pearson	,092	1				
	p	,089					
X	Pearson	-,056	-,113	1			
	p	,304	,036				
A	Pearson	,126	-,085	,047	1		
	p	,019	,116	,386			
C	Pearson	,249	,111	,048	-,041	1	
	p	,000	,040	,374	,445		
O	Pearson	,018	-,035	,191	-,040	,181	1
	p	,740	,512	,000	,459	,001	

Tablo 6'ya göre Duyarlılık ile Dışadönüklük ($r=-,113$; $p=,036$) arasında zayıf ancak istatistiksel olarak anlamlı ve negatif; Uyumluluk ile Dürüstlük-Alçakgönüllülük ($r=,126$; $p=,019$) arasında zayıf ancak anlamlı ve pozitif; Sorumluluk ile Dürüstlük-Alçakgönüllülük ($r=,249$; $p=,000$) arasında zayıf ancak anlamlı ve pozitif yine Sorumluluk ile Duyarlılık ($r=,111$; $p=,040$) arasında zayıf ancak anlamlı ve pozitif; Deneyime Açıklık ile Dışadönüklük ($r=,191$; $p=,000$) arasında zayıf ancak anlamlı ve pozitif; ve yine Deneyime Açıklık ile Sorumluluk ($r=,181$; $p=,001$) arasında bir korelasyon olduğu görülmektedir.

4.3. Mistik Tecrübe ile Kişilik Faktörleri Arası Korelasyon

Tablo 7'de Mistik Tecrübe ile Kişilik faktörleri arasındaki korelasyon gösterilmektedir. Tablo incelendiğinde değişkenler arasında zayıf ve pozitif ilişkilerin olduğu görülmüştür. Buna göre Dışadönüklük ile Birleştirme ($r=,112$; $p=,038$); Uyumluluk ile Akli Nitelik ($r=,121$; $p=,025$); yine Uyumluluk ile Dini Nitelik ($r=,127$; $p=,018$) arasında anlamlı ilişkilerin olduğu anlaşılmaktadır. Analiz sonucunda mistik tecrübe ile en çok ilişkili olan kişilik boyutlarının ise Sorumluluk ve Deneyime Açıklık olduğu görülmektedir. Sorumluluk faktörünün Deruni & Subjektif Nitelik dışındaki bütün faktörlerle zayıf ancak pozitif bir korelasyona sahip olduğu belirlenmiştir. Veriler açısından Sorumluluğun Ego Niteliği ($r=,192$; $p=,000$); Birleştirme ($r=,136$; $p=,011$); Zamansal & Mekansal Nitelik ($r=,124$; $p=,022$); Akli Nitelik ($r=,148$; $p=,006$); Anlatılamazlık ($r=,126$; $p=,019$); Olumlu Etki ($r=,135$; $p=,012$) ve Dini Nitelik ($r=,210$; $p=,000$) ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Deneyime Açıklık ise Anlatılamazlık faktörü hariç diğer bütün faktörlerle zayıf ancak pozitif

Tablo 7. Mistik Tecrübe ile Kişilik Faktörleri Arası Korelasyon

		Ego	Birleştirme	Deruni & Subjektif	Zamansal & Mekânsal	Akli	Anlatılmazlık	Olumlu Etki	Dini
H	Pearson	,074	,086	-,049	,011	,100	,022	,049	,098
	p	,172	,112	,366	,842	,064	,685	,368	,069
E	Pearson	-,014	-,013	-,101	-,061	-,045	-,067	,046	-,024
	p	,797	,809	,060	,257	,403	,215	,392	,659
X	Pearson	,104	,112	,024	,048	,092	,031	,045	,055
	p	,054	,038	,663	,378	,087	,563	,408	,310
A	Pearson	-,058	,016	-,013	,051	,121	,070	,058	,127
	p	,282	,763	,807	,347	,025	,197	,284	,018
C	Pearson	,192	,136	-,006	,124	,148	,126	,135	,210
	p	,000	,011	,904	,022	,006	,019	,012	,000
O	Pearson	,208	,174	,226	,169	,208	,077	,196	,181
	p	,000	,001	,000	,002	,000	,153	,000	,001

ve anlamlı bir şekilde ilişkilidir. Bu noktada veriler, Deneyime açıklık ile Ego Niteliği ($r=,208$; $p=,000$); Birleştirme ($r=,174$; $p=,001$); Deruni & Subjektif Nitelik ($r=,226$; $p=,000$); Zamansal & Mekânsal Nitelik ($r=,169$; $p=,002$); Akli Nitelik ($r=,208$; $p=,000$); Olumlu Etki ($r=,196$; $p=,000$) ve Dini Nitelik ($r=,181$; $p=,001$) arasında korelasyon olduğunu göstermektedir.

4.4. Regresyon Analizi

Kişilik özellikleri ile mistik tecrübeyi açıklama gücünü ortaya koymak için Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi gerçekleştirilmiştir. Regresyon analizine 6 faktör kişilik özellikleri bağımsız değişken mistik tecrübe deneyimi ise bağımlı değişken olarak alınmıştır.

Tablo 8. Çoklu Doğrusal Regresyon Analizi Sonuçları

	β	t	p	R ²
(H) Dürüstlük - Alçakgönüllülük	,023	,430	,667	,084
(E) Duyarlılık	-,049	-,921	,358	
(X) Dışadönüklük	,030	,569	,570	
(A) Uyumluluk	,070	1,316	,189	
(C) Sorumluluk	,141	2,561	,011	
(O) Deneyime Açıklık	,205	3,799	,000	

Analiz bulguları kişilik özelliklerinin mistik tecrübedeki varyansı %8 oranında açıkladığını göstermiştir. Altı faktör kişilik özelliklerinden sadece Sorumluluk ($\beta=,141$; $p<,05$) ve Deneyime Açıklık ($\beta=,205$; $p<,05$) mistik tecrübedeki varyansı anlamlı olarak açıklamaktadır. Buna göre birey, Sorumluluk ve Deneyime Açıklık değerlerinde yüksek puan aldıkça mistik tecrübe deneyim düzeyi de artacaktır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Değerlendirme bölümüne konunun felsefi açıdan tartışılabilir iki özelliğine vurgu yapılarak başlanması uygun olacaktır. Bilindiği üzere bilime hakim Batılı paradigma, pozitivizm, emprisizm ve materyalizmi öncelemekte ve ölçülemeyen, sayısal olarak ifade edilemeyen olguları değerlendirme dışında bırakma eğilimindedir. Özü itibarıyla fen ve sağlık bilimlerinde kullanılabilir bu yaklaşımları sosyal bilimciler de benimsemişler ve bu hakim paradigmanın etkisi altında alanlarına ait olguları ölçülemek ve sayısallaştırabilmek için bir takım ölçme araçları geliştirmişlerdir. Araştırmada kullanılan her iki ölçme aracı da bu tür bir çabanın neticesidir. Ölçme araçları açısından bu değerlendirmeden sonra bir de örnekleme ait bir tartışma söz konusudur. Araştırma örneklemini olarak bilişsel özelliklerinin toplumun diğer kesimlerine oranla daha gelişmiş olduğu varsayılan üniversite öğrencilerinin seçilmiş olmasının veriler üzerinde negatif bir etki oluşturduğu ifade edilebilir. Dünyevi ya da sıradan şeylerle olan zıtlığı ifade etmek için kullanılan ve cezbe halleri, karşı konulamaz bir coşkunluk hali ya da derin bir sessizlik ile kendisini belli ettiği düşünülen mistik tecrübe, Batılı çağdaş paradigma tarafından irrasyonel olarak kabul edilmekte ve genel olarak rasyonaliteye alternatif olarak değerlendirilmektedir. Ancak karşılaştırmalı kültür ya da din çalışmaları açısından beşeri tecrübenin evrensel yönünü, mistik bir inancın nesnel ya da tecrübeye dayalı eğilimlerini yansıtmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde bilim felsefesi açısından muhakeme düzeyi en yüksek olan örnekleme mistik tecrübenin ölçülmesi paradoksunun, örneklemin İlahiyat Fakültesi öğrencileri arasından seçilmesi ile aşılması planlanmıştır.

Yukarıdaki felsefi değerlendirmeler ışığında çalışmada mistik tecrübe ve kişilik özellikleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlanmıştır. Demografik değişkenler ile mistik tecrübe bağlamında cinsiyet açısından sadece birleştirme faktöründe anlamlı bir farklılaşma olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Objelerin çokluğunun, bir birlik olarak algılanması tecrübesini ifade eden birleştirme faktöründe cinsler açısından bir farklılaşmanın meydana gelmiş olması beklenilir bir durumdur. Birleştirme faktöründe kız öğrencilerin erkek öğrencilere oranla daha düşük bir ortalama elde etmelerinin altında daha parçacı ve detaycı düşünce yapısına sahip olmalarının yer aldığı düşünülmektedir. Konu üzerinde yapılan bilimsel araştırmalarda kızlar ve erkeklerin orantısız akıl yürütme becerilerinin farklı olduğu ve kızların nitel ve nicel orantısız akıl yürütme becerilerinde erkeklere göre daha başarılı oldukları sonuçları elde edilmiştir.⁵³ Sınıf değişkeni açısından ise birinci sınıfların diğer sınıflara oranla negatif olarak farklılaştıkları görülmektedir. Verilere göre hazırlık ve birinci sınıfta mistik tecrübe ölçüğünden alınan puanlar yüksekken ilerleyen sınıflarda ortalamalar düşmektedir. Bu ise eğitim/rasyonalite ile mistik tecrübe arasında ters yönlü bir ilişki olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Mistik tecrübe ile yaş arasında ise anlamlı bir ilişki belirlenmemiştir.

Literatür mistik tecrübe açısından incelendiğinde olgunun ulusal çapta Albayrak tarafından Giresun ilinde 2009 yılında din görevlileri örnekleminde kullanıldığı

⁵³ Mücahit Gültekin, *Bilimsel Araştırmalarda Kadın-Erkek Farklılıkları* (Bursa: Aile Akademisi, 2014), 27.

görülmektedir. Bağımsız değişkenler olarak cinsiyet, yaş, görev yeri ve görev çeşidinin belirlendiği çalışmada değişkenler arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Ölçeğin oldukça yüksek olan ($\alpha=.81$) geçerlilik ve güvenilirlik özellikleri dikkate alındığında herhangi bir ilişkinin bulunamamasının sebebi olarak 150 kişilik dar bir örneklem grubundan elde edilen veriler gösterilmekte ve sonraki çalışmalar için eğitim durumu ve kişisel tutum ve davranış envanterinin de araştırmalara dahil edilmesi tavsiye edilmektedir.⁵⁴

Örneklemin demografik özellikleri, kişilik özellikleri açısından değerlendirildiğinde ise kız öğrencilerin, Dürüstlük-Alçakgönüllülük, Duyarlılık ve Sorumluluk faktörlerinde erkek öğrencilerden daha yüksek ortalamalara sahip oldukları görülmektedir. Duyarlılık faktöründe bu sonuç beklenilir bir durumken Dürüstlük ve Sorumluluk faktörlerinde yüksek ortalama elde etmeleri önemlidir. Üniversite örnekleminde HEXACO ile yapılan başka bir çalışmada ise sadece Dürüstlük-Alçakgönüllülük ve Duyarlılık faktörlerinde kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha yüksek ortalama elde ettikleri sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁵ Sorumluluk faktöründe kız öğrencilerin yüksek ortalamaya sahip olmaları Sosyal Kimlik yaklaşımına bağlı olarak açıklanabilir bir durumdur. Bu durum, ev işleri, çocuk yetiştirme vb. sorumlulukları üstlenen kadın kimliğinin/rolünün doğal ve ontolojik bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sınıf ve yaş değişkenlerinin ise kişilik özelliklerine etki etmediği sonucu elde edilmiştir.

Korelasyon ve regresyon analizlerinden elde edilen verilere göre kişilik özelliklerinden sadece Uyumluluk, Sorumluluk ve Deneyime Açıklığın mistik tecrübe ile zayıf ancak anlamlı bir ilişkiye sahiptir. Bunların dışında kalan faktörler açısından gerek korelasyon gerekse regresyon analizlerinde anlamlı bir ilişki belirlenmemiştir.

HEXACO ile ölçülen kişilik özellikleri açısından ulusal literatür oldukça dardır. Yapılan çalışmalar ise genellikle ölçeğin psikometrik özelliklerine odaklandığı görülmektedir.⁵⁶ Ulu ve Bulut tarafından yürütülen çalışma ise üniversite öğrencilerinin kişilik özelliklerinden en yüksek ortalamaya Dürüstlük-Alçakgönüllülük (H); en düşük ortalamaya ise Dışadönüklük (X) faktöründe sahip olduklarını göstermektedir. Kişilik özellikleri alt faktörler bazında incelendiğinde ise en yüksek ortalamaya adalet ve en düşük ortalamaya sosyal benlik saygısında sahip oldukları belirlenmiştir. Kişilik özelliklerinden Dürüstlük-Alçakgönüllülük ve Duyarlılığın cinsiyet değişkenine göre anlamlı olarak farklılaştığı; her iki faktör açısından da kız öğrencilerin ortalama puanlarının erkeklere göre daha yüksek olduğu saptanmıştır. Alt faktörlerde ise samimiyet, adalet, korku, endişe, duygusallık ve mükemmeliyetçilik alt faktörlerinde kadınlar; esneklik alt faktöründe ise erkekler yüksek puanlar elde etmişlerdir.⁵⁷

⁵⁴ Albayrak, "Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri (Giresun Yöresi Örneği)", 153-185.

⁵⁵ Ulu ve Bulut, "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin HEXACO ile Ölçülmesi", 443.

⁵⁶ Wasti, Lee, Ashton ve Somer, "Six Turkish Personality Factors and the HEXACO Model of Personality Structure", 665-684.

⁵⁷ Ulu ve Bulut, "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin HEXACO ile Ölçülmesi", 443-444.

Analiz sonucunda mistik tecrübe ile en çok ilişkili olan kişilik boyutlarının ise Sorumluluk ve Deneyime Açıklık olduğu görülmektedir. Mistik tecrübe ile kişilik özellikleri karşılaştırıldığında Deneyime Açıklık faktörünün mistik tecrübenin Anlatılamazlık dışındaki bütün faktörleri ile ilişkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Her ne kadar ilişki korelasyon açısından zayıf olarak nitelendirilse de arada pozitif ilişkiler olması önemli bir bulgudur. Yani kişilik özellikleri geliştikçe mistik tecrübe düzeyi de artmaktadır. Bu konuda literatürde benzer bir çalışmanın bulunmayışı karşılaştırma yapma imkanını ortadan kaldırmaktadır.

Her iki değişken açısından araştırmacılara farklı örneklem grupları arasında karşılaştırma yapmaya imkan sağlayacak çalışmalar yapmaları tavsiye edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Akdemir-Süleyman, Betül. "Mistisizmin Felsefî Okuması: Walter T. Stace'in Mistik Tecrübeyle İlişkin Düşüncelerinin Bir Değerlendirmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017): 119-148.
- Albayrak, Ahmet. "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi". *Milel ve Nihal* 2 (2005): 65-79.
- Albayrak, Ahmet. "Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009): 153-185.
- Andresen, Jensine. "Mystical Experience". *Encyclopedia of Science and Religion*. Ed. J. Wentzel Vrede Van Huyssteen. 585. New York: Thompson Gale, 2003.
- Ayten, Ali. "William James (1842-1910) ve Din Psikolojisinde Tecrübe Merkezli Bir Yaklaşım". *İslami Araştırmalar* 19/3 (2006): 454-464.
- Ayten, Ali - Düzgüner, Sevd. *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Beit-Hallahmi, Benjamin - Argyle, Michael. *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*. London: Routledge, 1997.
- Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Ankara: Andaç Yayınları, 2003.
- Coe, George Albert. *The Psychology of Religion*. Chicago: Chicago University Press, 1917.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa M. "Sembolik Dile Sahip Olması". *Tasavvuf El Kitabı*. Ed. Kadir Özköse. 42-48. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ertürk, Ramazan. *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2004.
- Forsyth, James. *Psikolojik Din Kuramları*. Ed. Mustafa Ulu. Trc. Necmi Karşlı. 152-195. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Gültekin, Mücahit. *Bilimsel Araştırmalarda Kadın-Erkek Farklılıkları*. Bursa: Aile Akademisi Derneği, 2014.
- Happold, Frederick Crossfield. *Mysticism: A Study and an Anthology*. Harmondsworth: Penguin Books, 1963.
- Hill, Peter - Hood, Ralph W. *Measures of Religiosity*. Birmingham: Religious Education Press, 1999.
- Hood, Ralph W. - Morris, Ronald J. - Watson, Paul J. "Further Factor Analysis of Hood's Mysticism Scale". *Psychological Reports* 73/3 (1993): 1176-1178.

60 | Ulu, Mustafa. On The Relationship of Mystical Experience and Personality ...

- Hood, Ralph W. - Francis Leslie J. "Mystical Experience: Conceptualizations, Measurement and Correlates", *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality*, Ed. Kenneth I. Pargament. 391-405. Washington: American Psychological Association, 2013.
- Horozcu, Ümit. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Centenary Edition. London, New York: Routledge, 2002.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Köse, Ali. *Neden İslam'ı Seçiyorlar?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Köthe, Gülsu. *Religious Orientation and Personality*. Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 1999.
- Lee, Kibeom - Michael C. Ashton. "Psychometric Properties of the HEXACO Personality Inventory". *Multivariate Behavioral Research* 39/2 (2004): 329-358.
- Leuba, James H. *The Psychology of Religious Mysticism*. London: Routledge, 2002.
- Loewenthal, Kate Miriam. *Din Psikolojisi: Kısa Bir Giriş*. Trc. Mustafa Ulu. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Matthews, Gerald - Deary, Ian J. - Whiteman, Martha C. *Personality Traits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Meadow, Mary Jo - Kahoe, Richard C. *Psychology of religion: Religion in Individual Lives*. Cambridge: Harper & Row, 1984.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Moore, Peter. "Mysticism [Further Considerations]". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 6355-6359. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- O'Leary, David. "Mysticism". *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, Ed. Elizabeth M. Dowling - W. George Scarlett. 305-306. California: Sage Publications, 2006.
- Peck, Morgan Scott. *Az Seçilen Yol*. İstanbul: Akaşa Yayıncılık, 2009.
- Piedmont, Ralph L. "Personality and its Assessment". *The Revised NEO Personality Inventory*, 1-34. Boston: The Springer Series in Social/Clinical Psychology, 1998.
- Piedmont, Ralph L. "Understanding Personality and Its Assessment From a Trait Perspective". *The Counsellor's Guide to Clinical, Personality, and Behavioural Assessment*, Ed. Bradley T. Erford. 65-90. Pennsylvania: Lahaska/Harcourt-Brace, 2005.
- Spilka, Bernard - Brown George O. - Cassidy, Stephen A. "The Structure of Religious Mystical Experience in Relation to Pre- and Postexperience Lifestyles". *The International Journal For The Psychology of Religion* 2/4 (1992): 241-257.
- Stace, Walter Terence. *Mysticism and Philosophy*. London: Palgrave Macmillan, 1960.
- Şahin, Hasan - Sevim, Seyfullah. *Tasavvuf*. Ankara: İlahiyât, 2002.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Tasavvufun Menşei Meselesi". *Tasavvuf El Kitabı*. Ed. Kadir Özköse. 21-24. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

- Taymur, İbrahim, ve M. Hakan Türkçapar. "Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirilmesi". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/2 (2012): 154-177.
- Thalbourne, Michael A. "The Psychology of Mystical Experience". *Exceptional Human Experience* 9 (1991): 168-186.
- Tóth, Anna Judit. "Mystical Experience in Theurgical Practice". *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition*. Ed. Miklós Vassányi - Eniko Sepsi - Anikó Daróczi. 23-30. Cham, Switzerland: Springer, 2017.
- Turan, Yahya. "Kişilik ve Dindarlık Üzerine Bir Alan Araştırması". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 20 (2009): 279-295.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Ulu, Mustafa. "Kişilik ve Şiddet İlişkisi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma". *bilimname* 32 (2016): 57-81.
- Ulu, Mustafa, ve Meryem Berrin Bulut. "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin HEXACO ile Ölçülmesi". *bilimname* 34 (2017): 443-463.
- Uysal, Veysel. *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Ünal, Mehmet Süheyl. *Mistik Tecrübe Ölçeği'nin Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışması*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2000.
- Ünal, Mehmet Süheyl. *Dini ve Mistik Tecrübe Yazıları: Psikolojiden Sosyolojiye, Nicelden Nitele*. Rize: STS Yayınları, 2011.
- Wasti, Arzu S., Kibeom Lee, Michael C. Ashton, ve Oya Somer. "Six Turkish Personality Factors and the HEXACO Model of Personality Structure". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 39/6 (2008): 665-684.
- Yaden, David B. - Johannes C. Eichstaedt - H. Andrew Schwartz - Margaret L. Kern - Khoa D. Le Nguyen - Nancy A. Wintering - Ralph W. Hood Jr., ve Andrew B. Newberg. "The Language of Ineffability: Linguistic Analysis of Mystical Experiences". *Psychology of Religion and Spirituality*, 2015: 1-9.
- Yüksel, Ayşe Şule - Karacoşkun, Mustafa Doğan. "Tasavvuf Psikolojisi". *Din Psikolojisi El Kitabı*, Ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 215-233. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 63-92

**Tüketim Dinamikleri Ölçeği:
Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireylerde Tüketim Eğilimleri***
*Consumption Dynamics Scales: Consumption Tendency of Individuals Trained
with Institutional Education of Religion*

Abdullah İnce

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim DKAB Eğitimi Bölümü
Assistant Professor, Sakarya Univ, Fac of Theology, D. of Elementary Education of Religion Culture and Ethics
Sakarya, Turkey abdullahince@sakarya.edu.tr
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6135-5743>

Tuğba Erultunca

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Graduate Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences
Sakarya, Turkey tugbaerultunca@gmail.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6955-4739>

Seyra Kılıçsal

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Graduate Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences
Sakarya, Turkey seyra.klc34@gmail.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4587-613X>

Aykut Hamit Turan

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Yönetim Bilişim Sistemleri Bölümü
Professor Doctor, Sakarya University, Faculty of Management, D. of Management Information Systems
Sakarya, Turkey ahaturan@sakarya.edu.tr
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8855-4643>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Ocak/January 2018 **Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Mart/March 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018 **Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 63-92

DOI: <https://doi.org/10.18505/cuid.377688>

* Bu çalışma Sakarya Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir. Proje Numarası: 2017-04-00-011 / This work was supported by Research Fund of Sakarya University. Project Number: 2017-04-00-011.

Tüketim Dinamikleri Ölçeği:

Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireylerde Tüketim Eğilimleri

Öz: Türkiye, 1980'den itibaren ithal ikameci ekonomi modelinden dışa açılma olarak ifade edilen yeni bir ekonomi modeline geçmiştir. Uygulamaya konulan neoliberal politikalarla birlikte küresel ekonomiyle bütünleşme sürecine girilmiştir. Bu eklemlenme dindarları da etkilemiş, dindarların gelirleri artmış, tüketim davranışlarında değişiklikler olmuştur. Öte yandan medya başta olmak üzere bazı taşıyıcı unsurlar, tüketim kodlarının farklı kesimlere ulaşmasını sağlamıştır. Bu süreçte ortaya çıkan yeni değerler, bireylerin tüketim eğilimlerinde de dönüşümlere sebep olmuştur. Bu çalışmada, dindarların tüketim eğilimlerini tespit etmek ve ne yönde değiştirdiğini ortaya çıkarmak amacıyla "Tüketim Dinamikleri Ölçeği" (TDÖ) geliştirilmiştir. Çalışmada nicel araştırma yaklaşımı benimsenmiş ve yüz yüze anket tekniğiyle veriler toplanmıştır. Örneklemeye dâhil olan bireyler kota örneklemeye ile seçilmiştir. Bu çalışmada literatür taraması, uzman görüşüne başvurma, akademisyenlerle yapılan beyin fırtınası ve gözlemler sonucunda bir ifade havuzu oluşturulmuştur. Ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik analizi SPSS programı aracılığıyla farklı istatistikler kullanılarak yapılmıştır. İzlenen aşamalar sonucunda 16 madde ve 3 boyuttan oluşan ölçeğin boyutları "gösterişçi tüketim", "savurgan tüketim" ve "dini öncelikli tüketim" olarak adlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Tüketim, Eğilim, Dindar, Tüketim Dinamikleri Ölçeği.

Consumption Dynamics Scales: Consumption Tendency of Individuals Trained with Institutional Education of Religion

Abstract: Turkey has passed the import substitution economic model to a new model of the economy called open out since 1980. Along with the neoliberal policies implemented, the process of integration with the global economy has begun. The incomes of the religious people who cannot be excluded from the effects of this articulation also increased and their consumption behaviors has changed. On the other hand, some transport elements, especially the media, have enabled consumption codes to reach different segments. The new values emerged in this process also caused transformations in individual consumption trends. In this study, the "Scale of Consumption Dynamics" (SCD) was developed in order to identify the trends of consumption of devotees and to find out how they changed. Quantitative research approach was adopted in the study and the datas were collected by face-to-face survey technique. The individuals included in our sample were selected by quota sampling. In this study, an expression pool was created as a result of literature review, expert opinion consultation, brainstorming with academicians and observations. The validity and reliability analysis of the scale was made using different statistics through the SPSS program. As a result of these steps, the dimensions of the scale consisting of 16 items and 3 dimensions are called "showy consumption", "wasteful consumption" and "religious priority consumption".

Keywords: Sociology of Religion, Consumption, Tendency, Religious, Scale of Consumption Dynamics.

SUMMARY

The first studies on consumption history and sociology belong to Marx, Weber, Veblen and Simmel. In these studies consumption is examined as a part of production process and consumption forms were investigated as a social class aspect. Consumption phenomenon was later studied under critical approach (Frankfurt School) with Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse and Erich Fromm's theories. Theorists at Frankfurt School study how social structure steers individuals to consumption. After the 1970's, the meaning of consumption phenomenon has changed. There are studies by Jean Baudrillard, Mike Featherstone, George Ritzer, and Zygmunt Bauman on changing phenomenon of consumption.

It is widely believed that modern consumption phenomenon was originated in the USA after the World War II. After the war Keynesian economic policies and Fordist consumption forms later influenced other Western nations. After 1950's and 1960's mass consumption was initiated in the USA and except very poor sections of the nations, other social classes, it started to spread out in Europe, the USA, and other countries. In 1970's and 1980's, it has merged with individuals' identity definitions.

After 1980's in Turkey a new economic policy instead of import substitution was adopted. In application along with neo liberal policies, Turkey started to integrate to the rest of the World. Religious people as well influenced these changes and their incomes have increased along with their consumption habits. In addition to media, some other forms of communication channels have carried new consumption habits to other sections of the society. With the increased effects of mass communication media, new social sections have emerged and their cultural characteristics have become the norms of the whole society. A new values created in this process also transformed the consumption habits.

In this article, in order to assess consumption habits of religious people as it is now and to understand which direction these habits evolve, Consumption Dynamics Scale (CDS) has been developed. Scales are widely used when a researcher tries to identify and measure respondents' feelings and ideas on a subject matter. There are different scales used in social sciences such as Thurstone, Likert, Guttman, and Bogardus that are among the most widely used ones. A Likert Type scale has been used in this study. In the first phase of the study and pilot study 5 point Likert scale and in the second phase of the study 10 point Likert scales was used to collect the data. We could not come across with any study in the literature on investigating consumption characteristics Dynamics of individuals with a formal religious education. In the study, quantitative research method has been adopted and the research data has been collected with face to face administration of the survey instrument. The scale development phase lasted about 6 months from August, 2016. Based on 3% error rate, we determined to sufficient sample size as 516, yet we reached 600 individuals and end up with 563 usable responses. Sample has been determined with quota sampling methodology.

We formed a pool of statements based on literature review, expert opinion, brain storming with academicians. 49 questions have been selected from the question pool where 93

questions were found, then they are merged, some questions are changed or totally eliminated and final 30 questioned questionnaires made ready for pilot study. Two pilot studies have been carried out. In the first pilot study, 47 people are reached and 30 questions with Likert scales have been administered. In the second phase of the study, 10 point Likert scales with 57 questions has been given to 54 individuals. After pilot studies, data was analyzed with SPSS 20 version and 32 questioned final survey instrument has been formed. In order to check sufficiency of data set for Factor Analysis Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) test and the relationships among variables Bartlett test were used. Sample composed of 563 responses revealed significant results (3358,808, $p=0,000$) and KMO test revealed (KMO=0,812) value. After expletory factor analysis, factor loading less than 0,40 were deleted from the scale. Hence the final structure is composed of 29 questions with 8 different factors.

The reliability of scales were calculated with Cronbach Alfa analysis separately for each dimension. After reliability analysis, items with 0,60 and less reliability score were taken out from the scales. Finally 16 items were made up 3 dimensions namely "ostentatious consumption", "wasteful consumption", and "religious priority consumption". The items in Factor 1 are related with luxury, fashion and statue, in Factor 2 desire to make more shopping, purchase without need, advertisement and showcase, and factor 3 religious sensitive reference focus and religion first purchasing are decided as appropriate names. Based on the analysis, measurement was decided valid and sound. Therefore, this study is believed to contribute significantly to the existing literature..

GİRİŞ

Tüketim olgusunun tarihsel gelişimiyle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında olgunun nerede ve nasıl ortaya çıktığı konusunda çok farklı görüşler mevcuttur. Ancak dünyada modern tüketim olgusunun II. Dünya Savaşı sonrası Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıktığına ilişkin yaygın bir kanaat vardır.¹Savaş sonrası tercih edilen Keynesyen ekonomi politikaları* ve fordist üretim tarzı* sonucunda Amerika'da başlayan bu süreç, diğer Batılı ülkelere yayılmıştır.

¹ George Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, trc. Şen Süer Kaya (İstanbul: Ayrıntı, 2011), 68; Robert Bocock, *Tüketim*, trc. İrem Kutluk (Ankara: Dost Kitabevi, 1993), 21-30.

* John Maynard Keynes ve izleyicilerince geliştirilen, özel sektör yeğleme ve kararlarının her zaman makroekonomi düzeyinde olumlu sonuçlar vermediğini, bunun için kamu sektörünün, merkez bankalarının para politikaları ve mali politikalar gibi konularda, etkin ekonomik düzenlemeler yapması gerektiğini savunan ve genel çizgileriyle özel sektörcü ama ağırlıklı olarak kamu ekonomisi yanlısı olan ekonomi kuramı. Türkiye Bilimler Akademisi, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü: Sosyal Bilimler* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2011), 709.

* İleri anamalcılığın tipik özelliği olarak düşünülen, devinimli bir üretim bandını, tekbiçimleştirilmiş çıktıları, emeğin yönetilmesini, üretimi ve pazarlamayı, bilimsel yönetim ilkelerine göre yeniden düzenlemeyi içeren ve Henry Ford'un dizi otomobil üretimiyle örneklenen üretim örgütlenmesi. Türkiye Bilimler Akademisi, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü: Sosyal Bilimler* (Ankara: TÜBA, 2011), 460.

1950'li ve 1960'lı yıllarda kitlesel tüketim Amerika Birleşik Devletleri'nden sonra İngiltere ve daha sonra Avrupa'nın diğer ülkelerinde çok yoksul olanlar dışındaki bütün gruplar arasında gelişmeye başlamıştır.² Yani "tüketim artık insanların kim oldukları, kim olmak istedikleriyle ilgili duyarlılıklarını ve bu duyarlılıklarını korumalarını sağlayan yöntemleri etkileyerek; kimlik duygusunun gelişimini çevreleyen olgularla iç içe geçmiştir. Bu nedenle artık tüketim ekonomik olduğu kadar aynı zamanda toplumsal, psikolojik ve kültürel bir olgu olarak dönemin sosyal bilimcilerinin ilgi alanına girmiştir."³

Osmanlıda bu süreç XVIII. yüzyıl başlarından itibaren etkilerini göstermeye başlamıştır. XX.yüzyılın başlarına kadar modern anlamda tüketim belli sınıflar tarafından benimsenmiştir. İki Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nın araya girmesiyle birlikte bu süreç yavaşlamış ve ertelenmiştir. Yeni kurulan devletin uygarlık projesiyle birlikte modern anlamda tüketim halkın tümüne yayılmak istenmiştir. Ancak dünyada yaşanan ekonomik krizler ve halkın verdiği tepkiler nedeniyle, tüketim kültürü 1950'li yıllara kadar üst sınıflara özgü olmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan sonra yeni sınıfların da tüketim sürecine katılımıyla bireylerin gündelik hayatları farklılaşmaya başlamıştır. 1980'li yıllardan sonra ise tüketim, toplumun geneline yayılarak tüketime dayalı yeni düzen ideal yaşam tarzı olarak görülmeye başlanmıştır.⁴

Türkiye'nin de benzer bir süreci yaşadığı ifade edilebilir. Çalışmanın odak noktası, Türkiye'de 1980 sonrasında günümüze kadar yaşanan değişimlerin *dindar* kesim üzerindeki etkilerini tespit etmektir. Çalışmada dindar olarak kabul edilen kesim, farklı düzeylerde kurumsal din eğitimi almış ve aldıkları eğitime paralel olarak bir mesleki alanda çalışan bireylerden oluşmaktadır.

Dindarlık, "bir kişinin gündelik hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesinin gösteren" bir kavramdır.⁵ Bu anlamda dindarlık bireyin din algısı ve yorumu ile ilişkili bir olgudur. Dindarlık farklı etkenler altında gelişen bir süreç olduğundan tek bir etkenle sınırlı görülemez.⁶ Dindarlığın bağımsız değişkenleri arasında yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum ve eğitim gibi unsurlar sayılabilir.⁷

² Bocoock, *Tüketim*, 21-30.

³ Bocoock, *Tüketim*, 10.

⁴ Mustafa Orçan, *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü* (Ankara: Harf Eğitim Yayıncılık, 2014); İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015); Rifat N.Bali, *Tarz-ı Hayata'tan Life Style'a Yeni Seçimler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).

⁵ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 63.

⁶ Abdülkerim Bahadır, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Din Psikolojisi* içinde, ed. Hayati Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2010), 95.

⁷ Zeki Arslantürk, "Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri", *Dindarlık Olgusu* içinde, ed. Hayati Hökelekli (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 239; Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", 1-26.; Ünver Günay ve Celaleddin Çelik, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2006); Asım Yapıcı, "Psikososyal Uyum ve Dindarlık", *Ruh Sağlığı ve Din* içinde (Ankara: Karahan Kitabevi, 2007), 20-40.; Mehmet Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993); Hüseyin Yılmaz, *Din ve Dindarlık*

Bu faktörlerden biri olarak eğitimin, din ile karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Özellikle kurumsallaşmış bir eğitimin dindarlık üzerindeki etkisi büyüktür. Çünkü dinin sistemli bir biçimde örgütlenmesi eğitime bağlıdır. Bu etki, dindarlık düzeyleri üzerinde çeşitli etkiler oluşturmaktadır.⁸

Dindarlığa etki eden unsurlardan biri olan eğitim, bireyin kişilik ve kimlik kazanmasında başat bir unsurdur. Toplumsal kültüre nüfuz eden dini unsurlar genç nesillere eğitim aracılığı ile aktarılır. Diğer bir deyişle bireyin dini kişiliğini kazanması, belirli bir sosyalleşme ortamında devam eden eğitimin etkisi altında bulunmaktadır.⁹ Eğitimin, bireyselliğin artışı ile birlikte geleneksel yapıların denetiminden giderek bağımsızlaşan bireylerin hayatında daha fazla etkili olduğu ifade edilebilir. Eğitim hayatının önemli bir parçası olarak dini eğitim dini duyarlılıkların korunup geliştirilmesini sağlayacak bilgilenme sürecinin nasıl devamlılık kazanacağını belirler. İlgili çalışmaların verileri İmam-Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi mezunu bireylerin dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğunu ve kendilerini daha dindar olarak tanımladıklarını göstermektedir.¹⁰ Dini eğitim ile dindarlık ilişkisinin etkileşimi bu noktada tahlil edilmeye muhtaç bir süreçtir. Dindarlığın oluşumu bağlamında toplumun dini davranışlarına yön veren bilgilerin hangi kanallardan geldiği ve nasıl bir insan yetiştirme düzeniyle bireye ulaştığı, bireyin din algısı ve dindarlığı üzerinde etkili olmaktadır.¹¹

Eğitim-dindarlık ilişkisi karmaşık ve farklı boyutları olan bir olgudur. Eğitim-dindarlık ilişkisinin çok boyutluluğuna etki eden unsurlar arasında bireyin dinî arka planı, dini değerlendirme biçimi, din eğitimi aldığı kurumun müfredatına yönelik tutumu; sosyal çevresinin yapısı, sosyal ilişkileri, eğitim gördüğü çevrenin sosyo-kültürel etkileri vb.dir. Buna göre dindarlıkla öğrenim alanı, ailenin dindarlık düzeyi, din eğitimi alma, din eğitiminin türü arasında ilişkiler bulunmuştur.¹²

(İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014); Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009): 1-26.; Mustafa Ulu, *Dindarlığın Tanımı, Boyutları Ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma -Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği-* (Doktora Tezi, Erciyes Ü., 2013)

⁸ Bünyamin Solmaz, "Eğitim ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı* içinde, Ed. İhsan Çapcıoğlu ve Niyazi Akyüz (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 419-421.

⁹ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 43.

¹⁰ Zeliha Boztoprak, *Ebeveynleri Dini Hizmetler Alanında Görevli Olan Ergenlerin Dini Tutum ve Davranış Özellikleri (Kayseri Örneği)*, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015), 41-42.; Nurten Kımtar, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 186-188.; Mustafa Koç, "Dindarlığın Oluşumuna Din Eğitiminin PsikoPedagojik Katkıları: 'Değer-Yoksun Dindarlık' Tipolojisi Bağlamında Teorik Bir Yaklaşım", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (Haziran 2015): 105.

¹¹ Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2014), 201-203.

¹² Adem Şahin, *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999), 50-52.; Bahadır, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", 103.

Eğitim ve dindarlık ilişkisi ile ilgili çalışmalara bakıldığında; dindarlığın eğitim-öğretim düzeyi ile ilişkisi ve öğrenim içeriği dindarlık ilişkisinin söz konusu edildiği görülmektedir. Türkiye’de üniversite düzeyinde yapılan çalışmaların bulguları incelendiğinde -ilahiyat fakülteleri hariç- öğrenim düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyinde düşüş yaşanmaktadır.¹³ Öğrenim içeriği-dindarlık ilişkisi ise, kurumsal din eğitimi sürecinin dindarlığın kalitesi üzerindeki etkilerini içermektedir. Bahsi geçen çalışmalara göre eğitim düzeyi yükseldikçe, dine ilgi artmakta; dini eğitim dindarlığın kalitesini yükseltmektedir.¹⁴

Türkiye’de din eğitimi resmi olan (Kur’an kursları, İmam-Hatip liseleri ve İlahiyat Fakülteleri) ve olmayan yollarla (dinî gruplar, sosyal çevre, medya vb.) sürdürülmektedir. Bahsi geçen kurumlardaki eğitimin bireylerin din algısı, dini duygu, inanç ve tutumları üzerinde etkili olduğu eğitim süreçlerinin doğal bir sonucu olarak kabul edilebilir. Bu anlamda kendi isteği veya ailesinin teşviki ile hafızlık yapan, İmam Hatip Liselerine giden, aynı saiklerle İlahiyat Fakültesine devam eden bireylerin aldıkları eğitim doğal olarak dindarlığa etki eden/ dindarlığı arttıran bir süreçtir.¹⁵

Dindarlık düzeyi ile ilgili çalışmalarda* meslekî din eğitimi alan gençler din eğitimi almıyan gençlerden, din hizmeti sunan kurumlarda görev yapan yetişkinler de bu tür bir görev yapmayan meslek gruplarından daha dindar özellikler sergilemektedir. Din görevlileri, mesleki yükümlülükleri gereği belirli bir sosyal çevre ve yaşam tarzı geliştirmekte, kendi dini yükümlülükleri yanında topluma din konusunda yön vermektedirler. Dolayısıyla dini görevle sınırlandırılmış ya da desteklenmiş bir ‘sosyal rol’ yüklenmektedirler. Bu tür bir sosyal çevre ve yaşam tarzı dini hayatlarını daha yoğun bir dinsel içerikle şekillendirmelerine sebep olmakta, dindarlıklarını desteklemektedir.¹⁶

Ancak yukarıda zikredilen verilere rağmen dindarlığın tanımındaki farklılıklar, dindarlık olgusunun karmaşık ve etkileşimli yapısı yine de bu konuda kesin ifadelerde bulunmayı sınırlamaktadır. Zira diğer bazı araştırmalar eğitim düzeyinin yükselmesi ile dindarlık arasında

¹³ Fatma Baynal, “Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015): 216; Nilüfer Voltan Acar, İbrahim Yıldırım, Tuncay Ergene, “Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi” *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996): 45-56.

¹⁴ Ulu, “Dindarlığın Tanımı, Boyutları Ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma”, Erkan Kavas, “Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum”, *Akademik Bakış Dergisi* 38 (Eylül-Ekim 2013): 18, erişim 20.03.2018, https://www.researchgate.net/profile/Erkan_Kavas2/publication/278847003_THE_RELGIOUS_ATTITUDE_AC-CORDING_THE_DEMOGRAPHIC/links/5586b69c08ae7bc2f44c6bb4/THE_RELGIOUS-ATTITUDE-ACCORDING-THE-DEMOGRAPHIC.pdf; Bahadır, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, 103.

¹⁵ Bahadır, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, 103.

* Yapıcı, “Psikososyal Uyum ve Dindarlık”, 191-198; Veysel Uysal, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç* (Ankara: T.D.V. Yayınları, 1994), 64-65, 204-205; Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 222-223, 233,234; Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 125-132.

¹⁶ Mustafa Koç, “Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 242.

ciddi bir etkileşimin olmadığını ya da karmaşık ve tutarsız ilişkilerin varlığını ortaya koymaktadır.¹⁷

Bu çalışmanın odak noktası kurumsal din eğitimi almış bireylerin tüketim dinamiklerini ortaya koymaktır. Bu sebeple konu, kapsam, yöntem ve örneklem açısından tüketim din ilişkisini sosyolojik olarak inceleyen literatür ele alınmaktadır. Literatürde bu çalışmaya konu, örneklem, yöntem bakımından benzerlik gösteren yüksek lisans, doktora tezleri mevcuttur. Bu çalışmalar arasında Özlem Avcı'nın¹⁸ "Bir Özneleşme Örneği Olarak İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği", Musa Öztürk'ün¹⁹ "Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de Dini Hayatın Dönüşümü ve Dindarlığın Yeni Bazı Görünümleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", Erol Sungur'un²⁰ "Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri", Handan Karakaya'nın²¹ "Türkiye'de Dindar Burjuva ve Kadın", Cemile Zehra Köroğlu'nun²² "Tüketim Kültürü ve Din" adlı doktora tezleri, Zülal Kır'ın²³ "Türkiye'de Değişen Muhafazakarlık: Acıbadem Örneği", Mücahit Pişkin'in²⁴ "Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği", Ahmet Sefil'in²⁵ "Moda ve Dindarlık (Kutsal Tesettürün Seküler Modayla İmtihanı)", Mehmet Karslı'nın²⁶ "Tüketim Kültürü ve Dinsellik: Ramazan ve Dini Bayramlar Örneği", Sümeyra Ünalın Turan'ın²⁷ "Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" adlı yüksek lisans tezleri bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların hiçbiri dindar bireylerin tüketim eğilimlerini tespit etmek üzere geliştirilen bir ölçek çalışması değildir. Bu sebeple çalışmanın önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

¹⁷ Bk. Solmaz, "Eğitim ve Din," 420-421.; Nilüfer Voltan Acar-İbrahim Yıldırım-Tuncay Ergene, "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996): 50.; Bahadır, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", 104.

¹⁸ Özlem Avcı, *Bir Özneleşme Örneği Olarak İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği* (Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2010).

¹⁹ Musa Öztürk, *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de Dini Hayatın Dönüşümü ve Dindarlığın Yeni Bazı Görünümleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 2010).

²⁰ Erol Sungur, *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri* (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016).

²¹ Handan Karakaya, *Türkiye'de Dindar Burjuva ve Kadın* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015).

²² Cemile Zehra Köroğlu, *Tüketim Kültürü ve Din* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009).

²³ Zülal Kır, *Türkiye'de Değişen Muhafazakarlık: Acıbadem Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014).

²⁴ Mücahit Pişkin, *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014).

²⁵ Ahmet Sefil, *Moda ve Dindarlık (Kutsal Tesettürün Seküler Modayla İmtihanı)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014).

²⁶ Mehmet Karslı, *Tüketim Kültürü ve Dinsellik: Ramazan ve Dini Bayramlar Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012).

²⁷ Sümeyra Ünalın Turan, *Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2013).

Çalışmada, Sakarya ilinin 4 ilçesinde (Adapazarı, Erenler, Serdivan, Arifiye) yapılan alan araştırmasında 563 kişiden elde edilen verilerle dindar kesimin tüketim eğilimlerinin altında yatan dinamikleri tespit etmek üzere bir ölçek oluşturulmuştur. Ölçek geliştirme çalışması 2017 yılı Ağustos ayından başlayarak yaklaşık altı aylık süre almıştır.

1. TÜKETİM KAVRAMI VE GELİŞİMİ

Tüketim, sözlükte; “bir şeyleri kullanıp bitirmek, yok etmek”²⁸ anlamına gelmektedir. Tüketim, bütün toplumlarda yer almış en önemli faaliyettir. Bu açıdan tüketim yeni bir olgu veya olay değildir. Ancak tüketim 1970’lerin ortalarından itibaren kitlesel düzeyde temel bir olgu olarak belirginleşmeye başlamış ve sosyal bilimlerde merkezi bir soruşturma alanını oluşturmuştur.²⁹ “Tüketim çalışmalarının son çeyrek yüzyıl boyunca sosyal bilimlerin başat araştırma konusu haline gelmesine neden olan içerik değişimi; sıradan insanın yaşam biçimine karşı hoşnutsuzluğu ile ilişkilendirilmiştir.”³⁰

Tüketim tarihi ve sosyolojisi içerisinde ilk çalışmalar Marx, Weber, Veblen ve Simmel’in çalışmalarıdır. Bu çalışmalarda tüketim olgusu üretim sürecinin parçası ve tüketim kavramları da sınıf konumunun niteliklerinden biri olarak değerlendirilmiştir.³¹ Marx’a(1959) göre “işçi sınıfı kendilerine ait olmayan araç ve makinelerle yine kendilerine ait olmayan mallar üretirler. Bu şekilde, yabancılaşmış bir tüketimin temelleri atılmış olur. Proleteryanın üyeleri kendilerinin ya da başka emekçilerin üretmiş olduğu malları satın almak zorundadır. Bunu ücret ya da maaşlarından elde ettikleri para ile ya da gelecekteki kazançlarına karşılık borçlanarak yaparlar. Bu şekilde ‘tüketici’ olmak için zorlanmış olurlar.”³² Weber’in tüketime ilişkin en önemli katkısı, “sosyal statü ve güç ile ilişkilendirilen belirli mallar üzerindeki seçkin tekelere dayanan sosyal olarak farklılaşan tüketici pratiklerinin açık önemine dikkat çekmiş olmasıdır.”³³ Veblen ve Simmel’in, diğerlerinden ayrılan tarafı tüketim olgusu üzerinde kapsamlı olarak düşünceleri ve tüketim teorilerini geliştirerek tüketim sosyolojisinin öncüleri olmalarıdır.³⁴ Veblen, Aylak Sınıfın Teorisi adlı çalışmasında XIX. yüzyılda türeyen Amerikalı yeni zengin sınıfın üyelerini analiz etmiş, onları Avrupa’daki üst sınıfların yaşam tarzlarını taklit etmeye çalışan yeni bir aristokrasi sınıfı olarak görmüştür. “Avrupa’daki benzer grubun aksine bu grubu oluşturanlar yeni zenginliklerini Veblen’in hafızalarda yer eden ifade şekliyle belirt-

²⁸ Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü* (İstanbul: Sistem Yayınları, 2009), 16.

²⁹ Cengiz Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi* (İstanbul: Birey Yayınları, 2006), 12.

³⁰ Derya Tellan, "Tüketim Kavramını Anlamlandırmak: Tarihi ve Sosyolojisi", *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları* içinde, ed. Banu Dağtaş ve Erdal Dağtaş (Ankara: Ütopya Yayınları, 2009), 78.

³¹ Yanıklar, *Tüketimin Sosyolojisi*, 12.

³² Bocoock, *Tüketim*, 44.

³³ Tellan, "Tüketim Kavramını Anlamlandırmak: Tarihi ve Sosyolojisi", 86-87.

³⁴ Abdulkadir Zorlu, *Üretim ve Tüketim Teorileri* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2016), 142.

tiği gibi, gösterişli bir tüketim şekliyle 'conspicuous consumption (gösterişçi tüketim)'la sergilemekteydiler."³⁵ Simmel'de, Metropol ve Zihinsel Yaşam adlı çalışmasında Berlin'in şehir kültürü içerisinde benzer bir davranış şeklini ortaya koyar. Bu yeni yaşam biçimlerinin tüketim süreçleriyle oluştuğunu gözlemlemiştir.³⁶ Şehir yaşamının sahipsizliğiyle karşılaşan yeni zengin sınıflar bireysel-sınıfsal kimliklerini sergileyebilmek ve sahip oldukları statüleri korumak için kendilerini diğerlerinden farklı kılan belirli tüketim kalıplarına yönelmişlerdir. Simmel'e göre "bu bireyler şehir hayatıyla uğraşabilmek için statü, moda etiketleri ya da bireysel farklılık peşinden koşarak sahte bireysellikler yaratmak çabasındadır."³⁷ Veblen ve Simmel, giyim-kuşam, kişisel ziynet eşyaları ve zevke dayalı olarak gerçekleştirilen pahalı alışverişlerle yeni bir tüketim biçiminin ön plana çıkmasına dikkat çekmiştir. XX. yüzyıl ilerledikçe bu yaşam biçimi daha az varlık sahibi olan gruplar arasında da giderek yaygınlaşmaya başlayacaktır.³⁸

Tüketim olgusu daha sonra eleştirel yaklaşım içinde (Frankfurt Okulu) yer alan, Max Horkheimer, Adorno Erich Fromm ve Herbert Marcuse'un teorilerinde değerlendirilmiştir. Frankfurt Okulu teorisyenleri toplumsal yapının bireyleri tüketime nasıl yönlendirdiğini analiz etmişlerdir.³⁹ Frankfurt Okulunun tüketime ilişkin eleştirileri, meta fetişizmi, kitle toplumu, kültür endüstrisi ve tüketim toplumu kavramları ekseninde sürdürülmüştür. Frankfurt Okulu düşünürlerinden Adorno ve Horkheimer'in kaleme aldığı Aydınlanma'nın Diyalektiği adlı eserde temellendirilen kültür endüstrisi çözümlemesi kapsamlı bir sistem eleştirisi getirir. Kültür Endüstrisi, büyük kültür acenteleri tarafından düzenlenir.⁴⁰ Bu acenteler egemen sınıf ve güç odaklarının tekelinde olup kapitalist üretim tarzını devam ettirme noktasında işlevde bulunan büyük sanai fabrikaları gibi hareket ederler. "Bu kültür acenteleri vasıtasıyla kendini sunan kültür endüstrisi aldatıcıdır. Tüketici ise daima aldatılan bir konumdadır."⁴¹ "Kapitalist üretim onları beden ve ruhlarıyla o şekilde içine alır ki kendilerine sunulan şeylere hiç direnmeden kapılırlar."⁴² Başka bir deyişle, Frankfurt Okulu, "kültür endüstrisinin, insanı geçmiş dönemlerdeki tahakküm yöntemlerine ve pratiklerine oranla daha ince ve etkin yöntem ve pratiklerle tahakküm altında tutulduğunu" ileri sürmüşlerdir.⁴³ Marx'ın tüketim toplumu görüşü ve yabancılaşma kavramından hareketle Marcuse, hayatımızın anlamını, tükettiğimiz şeylerde bulacağımızı ileri süren tüketim ideolojisinin sahte ihtiyaçlar yarattığını ve bunların bir sosyal kontrol şekli olarak işlevselleştirildiğini öne sürmüştür: "İnsanlar sahip oldukları mallarla kendi değerlerini anlarlar. Sahip oldukları aracılığıyla ruhlarını, benliklerini keşfederler.

³⁵ Bocoock, *Tüketim*, 25.

³⁶ Zorlu, *Üretim ve Tüketim Teorileri*, 150.

³⁷ John Storey, *Popüler Kültür Çalışmaları*, trc. Koray Kardeşahin (İstanbul: Babil Yayınları, 2000), 140.

³⁸ Bocoock, *Tüketim*, 28-29.

³⁹ Zorlu, *Üretim ve Tüketim Teorileri*, 162.

⁴⁰ Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar II*, trc. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1996), 24.

⁴¹ Sezgin Kızılçelik, *Frankfurt Okulu* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2008), 354.

⁴² Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar II*, 22.

⁴³ Besim Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 114.

Bireyi topluma bağlayan mekanizma değişmiştir, sosyal kontrol yarattığı yeni ihtiyaçlara demir atmıştır.”⁴⁴ Dolayısıyla, Marcuse’a göre reklamlar sahte ihtiyaç üretir; bu sahte ihtiyaçlar benzer giysiler giyen, benzer yiyecekleri yiyip içen ve belirli aksesuarları kullanan bir insan olma arzusunu ortaya çıkarır.⁴⁵ Erich Fromm ise, artık dizginlenemez bir düzeye ulaşan tüketimin bireylerde psikolojik rahatsızlık oluşturma ve hayatın anlamını tüketime indirgeme sorunlarını ortaya çıkardığını söyler. Böyle bir toplumsal yapıda tüketiciler sürekli ağlayan, biberonunu isteyen ve büyüemeyen bebekler olarak kalır. Bu durum bir tür bağımlılık olarak nitelendirilebilir. Çünkü tüketim kültürünün baskın olduğu toplumsal yapıda, tüketilen nesnelere tüketildiği andan itibaren, tekrar tatminsizlik hissi oluşturur. Bireyler bu hissi ortadan kaldırmak için yeniden tüketime yönelir ve bu süreç bireyleri daha fazla tüketime yönlendirir. Bu kısır döngü ortadan kalkmayınca modern tüketiciler tatminsiz bir çırpını içinde kendilerini şu formülle ifade ederler: “Ben sahip olduğum ve tükettiğim şeyler dışında bir hiçim.”⁴⁶

1970’li yıllardan sonra tüketimin anlamının değişmesindeki birincil neden, dünyada yaşanan merkezden planlı ekonomi modeli uygulamalarının, tüketim kapitalizmi olarak da tanımlanan serbest piyasa ekonomisi karşısındaki başarısızlığı ve dünya ticareti önündeki engellerin kalkmasına koşut ‘Amerikanlaşma’, ‘Coca-kolonileşme’ ya da ‘McDonaldslaştırma’ isimleri adı altında sembolleşen küresel tüketim mallarının bolluğudur. Bununla birlikte, sanayileşmiş ülkelerin tüketim alışkanlıklarının yaygınlaşması, tüketimin, dünya toplumlarının kaynaklarına ve geleneklerine yönelik bir tehdit ya da zengin ve yoksul olarak ayrılan ülkeler arasındaki uçurumu derinleştiren bir unsur şeklinde görülmesinin önüne geçerek; kişiler ve kültürlerarası iletişimde rol oynayan, dünya çapında ekolojik tahribata yol açan ve insan varlığının sürdürülebilirliğini tehdit eden sosyolojik bir etkinlik olarak tanımlanmasına yol açmıştır.⁴⁷

Tüketimin bu değişen anlamını ortaya koyanlardan biri olarak J. Baudrillard’a göre, “Postmodern toplumu tanımlayan ‘bolluk çağı’, tüketimi ön plana çıkaran tarihsel bir süreçtir ve bolluk içindeki insanlar artık tüm zamanlarda olduğu gibi başka insanlar tarafından değil, daha çok nesnelere tarafından kuşatılmış durumdadır.”⁴⁸ Bu nedenle Baudrillard’a göre, “tüketim toplumu aynı zamanda tüketimin öğrenilmesi toplumu, tüketime toplumsal biçimde alıştırılma toplumdur; yani yeni üretim güçlerinin ortaya çıkmasıyla ve yüksek verimlilik taşıyan ekonomik bir sistemin tekeli yeniden yapılanmasıyla orantılı yeni ve özgül bir toplumsallaşma tarzı”dır.⁴⁹

⁴⁴ John Storey, *Popüler Kültür Çalışmaları*, 137.

⁴⁵ John Storey, *Popüler Kültür Çalışmaları*, 137.

⁴⁶ Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, trc. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003), 51-52.

⁴⁷ Tellan, "Tüketim Kavramını Anlamlandırmak: Tarihi ve Sosyolojisi", 84.

⁴⁸ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, trc. Hazal Deliceçaylı – Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı, 2004), 15.

⁴⁹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 95.

M. Featherstone'da, tüketim ile ilgili görüşlerini tüketim kültürü ve hayat tarzı kavramını kullanarak açıklar. "Tüketim kültürü vurgusunun iki odağı vardır: Birincisi, maddi ürünlerin sadece fayda değil, aynı zamanda iletişim vasıtaları olarak kullanımları ve ikincisi, kültürel ürünlerin hayat tarzları, kültürel ürünler ve metalar alanı içerisinde işleyen arz, talep, sermaye birikimi, rekabet gibi piyasa ilkeleridir."⁵⁰ Ona göre, günümüz tüketim kültürü içerisinde hayat tarzı kavramı ise, "bireyselliği, kendini ifade etmeyi ve üslupçu özbilinci çağırıştırır. Bir kimsenin bedeni, giysileri, konuşması, boş zamanı kullanması, yiyecek içecek tercihleri, ev, otomobil, tatil seçimleri vb, mülk sahibi/tüketicinin beğeni ve üslup duygusunun bireyselliğinin işaretleri olarak görülür".⁵¹ Tüketim kültürünün yeni kahramanları bir hayat tarzı üzerinde düşünmeksizin hayat tarzlarını bir hayat projesi haline getirmektedirler. Sahip oldukları hayat tarzının bir araya getirdiği ürünler, giysiler, pratikler, tecrübeler, görünüşler ve bedensel özelliklerle kendi bireyselliklerini, üslup ve anlayışlarını teşhir ederler. Böylelikle tüketim kültürüyle modern bireyin sadece giydiği ve yedikleriyle değil, bir beğeniden yoksun olup olmadığını gösterecek şekilde, ikametgâhı, evindeki eşyaları, evinin dekorasyonu, arabası ve diğer eylemleriyle de konuştuğunun bilincine varması sağlanır.⁵²

George Ritzer ise, "Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek" isimli eserinde mal ve hizmetleri tükettiğimiz yerler olarak tanımladığı tüketim araçlarının devrimci değişimine dikkat çeker ve bu değişimin yalnızca tüketimin niteliğinde değil, toplumsal hayat üzerinde de derin bir etkisi olduğunu vurgular. Ona göre, tüketim araçları yalnızca tüketmemize olanak sağlamaktan öte şeyler yaparlar. Bizi tüketime yönlendirmek hatta zorlamak üzere yapılandırılmışlardır. Kitapta odaklanılan bir diğer kavram tüketim katedralleridir. Bu katedraller yani hayat tarzlarının yarı dinsel, büyüleyici özelliklerine işaret eder. Tüketim katedralleri, tüketim dinini uygulamak amacıyla "hacca gidilen" yerler haline gelmişlerdir. Ritzer, tüketim araçları olarak "Disney Dünyası, Zincir Mağazalar, Alışveriş Merkezleri, Elektronik Alışveriş Merkezleri, İndirimli ve Süper Mağazalar, Spor Merkezleri, Lüks Girişli Siteler, Eğitim Ortamları, Tıp ve Hastaneler, Müze ve Hayır Kurumları ve Mega Kiliseleri"⁵³ sıralamaktadır.

Z. Bauman'a göre, içinde yaşadığımız toplum tüketim toplumdur. Tüketim toplumunu üretim toplumundan ayıran unsur, günümüz toplumlarının üyelerini şekillendirme özelliğinin öncelikle tüketici rolünü oynama gereksinimine göre belirlenmesidir. Bununla birlikte toplumun üyelerine gösterdiği örnek normlar, tüketici rolünü oynama yeteneği ve arzusuna sahip olmasıdır. "Gereği gibi işleyen bir tüketim toplumunda tüketiciler faal bir şekilde baştan çıkarılma peşindedirler. Cazibeden cazibeye, ayartılmadan ayartılmaya, bir yemden diğerine atılarak yaşarlar. Tüketim toplumunda zevki erteleme çağrısı nazik karşılanmaz. Tüketim toplumu

⁵⁰ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, trc. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 143.

⁵¹ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 140.

⁵² Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 145.

⁵³ Ritzer, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, 14.

bu anlamıyla bir tasarruf cüzdanı değil kredi kartları toplumdur. Bir 'şimdi' toplumdur. İsteyen bir toplumdur, bekleyen değil.⁵⁴

2. TÜRKİYE'DE TÜKETİM KÜLTÜRÜNÜN DEĞİŞİMİ

Türkiye'de tüketim kültürünün doğuşunu ve gelişmesini ele alan ilk çalışmalar arasında Abdülkadir Zorlu'nun "Tüketim Sosyolojisi"⁵⁵ ve Mustafa Orçan'ın "Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü"⁵⁶ çalışmaları sayılabilir.

Orçan'a göre, tüketim kültürü iki farklı kullanıma sahiptir. Bu tanımlamalardan ilki, her toplumun yaşadığı tüketim geleneğini, tarzını, biçimini belirtmektedir. Bu tanım, yerli kabile toplumlarından başlayarak çağımızın modern ve küreselleşmiş toplumlarının tüketim kültürlerini de içine alan genel bir tanımlamadır. Bu tanımlardan ikincisi ise pazar ekonomisinin hakim olduğu, ileri ya da post-modern dönemin toplumlarında görülen bir olgudur. Bu sebeple tüm yerli kabileleri hatta modern toplum ve kültürlerin büyük bir çoğunluğunu kapsamaz. Bu yeni tanımlamaya göre tüketim kültürü denildiğinde, modern sonrası (post-modern) toplumların kültüründen söz edilir. Bu tanım öncelikle Amerika, Avrupa devletleri ve Japonya gibi devletleri kapsar. Bu anlamdaki tüketim kültürü bütüncül bir karakter göstererek, kendi değerlerini normlarını, hukukunu, sosyal-siyasal yaşam tarzını ve ekonomik anlayışını içinde barındırır. Bu anlamda tüketim kültürü, bütüncül bir şekilde kendine has bir sistem oluşturur.⁵⁷

Yukarıdaki tanımlamalardan hareketle Türkiye'deki tüketim kültürünün hangi tanıma daha uygun olduğu ve bu tüketim kültürü ile bir tüketim toplumu olup olmadığı konusundaki tartışmaları bir kenara bırakarak⁵⁸ bu çalışmada tüketim olgusunun Türkiye'deki tarihsel seyirine Orçan (2014)⁵⁹den hareketle kısaca yer verilmiştir.

Orçan, Lale Devri'nin ilk yıllarından itibaren başladığı ve inkılâplar dönemine kadar geçen süreci "Osmanlı Devletinde Batılı Tüketim Kültürünün Aşamaları" olarak adlandırır. Bu süreçte İmparatorlukta ilk kez saray çevresinden başlayarak farklı bir tüketim talebi ortaya çıkmıştır. Bu taleplerin tebaa tarafından tepkiyle çekmesiyle bir ara dönem yaşanmış ve bu dönemi tüketimin daha çok ordu ve diğer kamu kurumlarını yenilemek amacıyla yapılan ve artık değişimin yönünün açık bir şekilde Batı'ya dönük olduğu dönem izlemiştir. Bu dönem içerisinde halkın tüketim alışkanlıklarındaki değişim ise şehir kesiminde ve o da ancak sınırlı sınıflarda yaşam alanı bulabilmiştir. Bu kesimdeki tüketim eğilimleri, padişahın lüks ve israf tüketimine karşı fermanlar ilan etmesine neden olmuştur. XVII. yüzyılda Avrupa'da başlayan Sanayileşmenin XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Osmanlı ekonomisi üzerindeki olumsuz

⁵⁴ Zygmunt Bauman, *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*, trc. Ü. Öktem (İstanbul: Sarmal, 1999), 39-50.

⁵⁵ Abdülkadir Zorlu, *Tüketim Sosyolojisi* (Ankara: Glocal Yayınları, 2006), 21-26.

⁵⁶ Mustafa Orçan, *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü* (Ankara: Harf Eğitim, 2014).

⁵⁷ Mustafa Orçan, *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*, 28-29.

* Bu tartışma için Bk. Mustafa Orçan, *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*, 28-30.

etkileriyle birlikte Batılı ürünler karşısında geleneksel üretim malları ancak belli bir süreye kadar dayanabilmiştir. Bu dönem aynı zamanda dolaylı olarak tüketimin akışını etkileyecek bir takım siyasi gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Tanzimat ve Islahat Fermanı'ndan sonra, I. ve II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte bireyler bilmediği eşyaların ya da bildiği eşyaların da çok farklı türlerinin olduğunu ve kendi dışındaki âlemde çok cezbedici ve farklı ürünlerin kullanıldığını görmüştür. Bu dönemde Batılı tüketim adına yaşanan en önemli gelişmelerden birisi de geleneksel tüketim mekânlarına karşı, Batılı ve büyük tüketim mağazalarının açılması ile Batılı giyim-kuşam, moda ve yeme-içme örüntülerinin toplumsal yaşamı etkilemeye başlamasıdır.⁵⁸

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı Devleti'nin yerini alan, Cumhuriyetle birlikte Türk tüketim kültüründe meydana gelen değişim ve farklılaşma sürecini "Modern Tüketim Kültürünün Serpilmesi ve Yerleşmesi" olarak adlandıran Orçan, bu farklılıklara neden olan etkenlerin başında uzun zamandır devam edegelen geleneksel Türk devlet yapısında, kimliğinde, zihniyetinde radikal bir dönüşümün yaşanmış olmasını ifade eder. Artık devlet tüm kurumları ve kendi vatandaşlarıyla topyekûn ve homojen bir batılılaşma sürecine girmiştir. Diğer bir etken ise, çağ ve yüzyıla özgü sosyal, ekonomik, politik ve kültürel değişimlerdir. Cumhuriyetin ilk yıllarında inkılâplar ile başlayan ve İkinci Dünya Savaşı'na kadar devam eden süreçte tüketimde gerçekleşen çoğu değişim siyasi yaptırımların ve değişimlerin sonucu olmuştur. Cumhuriyetle birlikte devlet vatandaşlarının her yönden modernleşmesini istemiş, ailenin kültürün, dinin, eğlence şekillerinin, giyim tarzlarının batılılaşmasını bir öncelik olarak benimsemiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında siyasal ve ekonomik alanda girilen yapısal değişikliklerle başlayıp 1980'lere kadar devam eden süreçte Türkiye'de yaşanan siyasal, ekonomik, sosyal gelişmelerle Batılı ve modern üretim ve tüketim örüntülerinin alt yapısı hazırlanmış ve şu anda da kullandığımız birçok ev eşyası, hazır tüketim ürünleri, modern tüketim mekânları ve gündelik hayatı pratikleştiren teknolojik ürünlerle bireyler ilk defa bu dönemde tanışmıştır. Bu durum geleneksel tüketim tarzında ve bireylerin gündelik hayatında ciddi değişimleri beraberine getirmiştir.⁵⁹

1980'lerden itibaren uygulanmaya başlayan neoliberal politikalarla birlikte Türkiye'de yaşam tarzlarını biçimlendiren küresel bir tüketim kültürü oluşturulmaya başlanmıştır. Bu değişim şehirlisinden köylüsüne, zengininden fakirine kadar her yerleşim biriminde her sınıfta ve her farklı görüşten insanda Batılı tüketim tarzının yaygınlaşması ve ideal yaşam tarzına dönüşmesi biçiminde kendini kabul ettirmiştir. Bu kabulde toplumun devlet için değil devletin toplum için var olduğu görüşünün benimsenmesi, uluslararası örgütlerle kurulan ilişkiler, üretimde ve alt yapı hizmetlerindeki değişim ve gelişmeler, GSMYİH içindeki sanayi ve hizmet sektörünün payının artması, nüfus hareketleri etkili olmuştur.⁶⁰

⁵⁸ Mustafa Orçan, *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*, 50-113.

⁵⁹ Mustafa Orçan, *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*, 157-196.

⁶⁰ Mustafa Orçan, *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*, 197-269.

Toplumsal eğilim, belirli bir tarihi dönemde sosyal hayatta ve toplumsal gelişimde ortaya çıkan başlıca yöneliş ve tercihlerdir. Başka bir deyişle, çevresel ve kültürel değişim, gelişim ve dönüşüm sürecinde halkın tutum ve eğilimlerinde görülen belli değişikliklerdir.⁶¹ 1980 sonrası yaşanan değişimler dindar kesimin tüketim eğilimleri üzerinde de etkili olmuştur. Bu konuda süregelen tartışma ve değerlendirmeler mevcuttur.* Bireylerin tüketim davranışlarının altında farklı dinamikler bulunabilir. Bu dinamiklerin motivasyonu tüketim davranışı gerçekleştirir. Çalışma özelinde değişme karşısında daha mesafeli duran dindar kesimin yaşanan değişimden ne derecede etkilendiğini tespit etmek ve tüketim dinamiklerini ortaya koymak amacıyla bu ölçek geliştirilmiştir.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırma Evreni ve Örneklem

Çalışma evrenini farklı meslek kategorilerinden din eğitimi almış bireyler oluşturmaktadır. Örneklemi Sakarya ili Serdivan, Arifiye, Erenler, Adapazarı ilçelerindeki İlahiyat Fakültesi akademik personeli, din görevlileri (İmam-Hatip, Müezzin-Kayyım ve Kur'an Kursu Öğreticisi) ve Din Kültürü Öğretmenleri, İHL Meslek Dersleri Öğretmenleri oluşturmaktadır. Araştırmanın yapıldığı dönemde (2017 Ağustos, Eylül, Ekim), İlahiyat Fakültesinde 108 akademik personel, ilçe müftülüklerinde din görevlisi kategorisinde 765 personel ve ilçe milli eğitim müdürlüklerinde İHL Meslek Dersleri öğretmeni Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak çalışan 295 öğretmen bulunmaktadır. Bu kapsamda %3 hata payı ile 516 kişiye ulaşılması yeterlidir ancak 600 kişiye anket uygulanmış, geçersiz anketler araştırma dışında bırakılarak örneklem sayısı 563 olarak netleşmiştir. Araştırmada kota örnekleme kullanılacaktır. Kota örnekleme, sınırlı bir evrende araştırmacıların öngördüğü belirli değişkenlere göre sınıflandırmayı içerir.⁶² Ör-

⁶¹ Ali Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 934.

* Mutlu Binark ve Barış Kılıçbay, *Tüketim Toplumu Bağlamında Örtünme Pratiği ve Moda İlişkisi* (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayınları, 2000); Özlem Avcı, *İki Dünya Arasında: İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012); Cihan Tuğal, *Pasif Devrim* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011); Dilek Yankaya, *Yeni İslâmi Burjuvazi Türk Modeli* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014); Kübra Küçükşen, *Dindarların Para ile İmtihanı "Holding Tecrübesi"* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011); Abdullah Özbo- lat, *Kapitalizme Eklemlenme: Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü* (Adana: Karahan Kitabevi, 2015); Umut Azak, "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 2000); Fatma Karabıyık Barbarasoğlu, *İmaj ve Takva* (İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2002); İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din* (İstanbul, Dem Yayınları, 2015); Mücahit Bilici, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Otel Örnek Olayı", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013), 216-236; Tanıl Bora, *İnşaat Ya Resulullah* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017); Haenni Patrick, *Piyasa İslamı* (Ankara: Heretik Yayınları, 2014).

⁶² Birsen Gökçe, *Toplumsal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2007), 118-119.

neklem grubumuz yaş, cinsiyet, eğitim durumu ve meslek gruplarına göre ayrılmıştır. Bu kotalardaki bireylerin tespitinde kotanın gerektirdiği yüzdelik dilim çerçevesinde örnekler seçilmiştir. Kota saptandıktan sonra tanımlanan her alt grupta kota oranına uygun olmak koşuluyla istenilen her bireyle görüşülebilir.⁶³

3.2. Ölçek ve Ölçek Tipleri

“Ölçme, obje ya da bireylere, bir özelliğe sahip oluş derecesini belirtmek için, belirli kurallara uyularak sembolik değerler verme işlemidir. Başka bir deyişle ölçme, bir değişkenin cevap kategorilerine rakamların atanmasıdır. Ölçüm ise, ölçme sonunda elde edilen değerdir”.⁶⁴

Bir toplumsal araştırmacı ölçme işlemlerinde bazı özellikleri (yaş, cinsiyet vb.) doğrudan gözlemleyebilir. Ancak bazı olgular (tutumlar, ideoloji vb.) doğrudan gözlemlenemez. “Fiziksel dünyanın ‘görünmez’ nesnelere ve güçlerinin dolaylı ölçümlerini icat eden doğa bilimcileri gibi toplumsal araştırmacı da toplumsal dünyanın gözlemlenmesi zor olan yönleri için ölçümler planlar.”⁶⁵ Bu ölçüme ulaşabilmek için ölçme işlemi sırasında kabul edilen ve kullanılan araç, birim veya boyuta da ölçek adı verilir.⁶⁶ Ölçekler bir araştırmacının, bir bireyin herhangi bir şey hakkında nasıl hissettiğini ya da düşündüğünü ölçmek istediği durumlarda yaygın olarak kullanılır. Ölçekler ayrıca kavramlaştırma ve işlemselleştirme süreçlerinde de yardımcı olur.⁶⁷

Çeşitli disiplinlerde kullanılan farklı ölçekler mevcuttur. Sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan ölçekler arasında Thurstone, Likert, Guttman ve Bogardus’un ölçekleri bulunmaktadır.⁶⁸ Çalışmamızın amacı ve kapsamı doğrultusunda Likert tipinde ölçek hazırlanmıştır. Likert ölçeğinde eğilimleri ölçülecek bireylerin tepkide bulunacakları çeşitli ifadeler yer alır. Bireylerden bu ifadelere katılıp katılmadıklarını belirtmesi istenir. Diğer bir anlatımla Likert ölçekleri bireyin kendisi hakkında bilgi vermesi esasına dayanmaktadır.⁶⁹ Likert tipi ölçeklerde farklı sayıda cevap alternatifi kullanılabilir. Çalışmada birinci pilot uygulama sürecinde 5’li Likert tipi ölçek, ikinci pilot uygulama ve veri toplama sürecinde 10’lu Likert tipi ölçek kullanılmıştır.

3.3. Ölçek Geliştirme Süreci

⁶³ Birsen Gökçe, *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*, 119.

⁶⁴ Temmuz Şavran Göncü, "Araştırma Evreni, Örneklem Seçimi ve Ölçüm", *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri* içinde, ed. Nadir Suğur (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2009), 148.

⁶⁵ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri : Nitel ve Nicel yaklaşımlar 1*, trc. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013), 266.

⁶⁶ Rauf Arıkan, *Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 89.

⁶⁷ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri : Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1*, 302.

⁶⁸ Zeki Arslantürk ve E. Hamit Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma* (İstanbul: Çamlıca, 2011), 165.

⁶⁹ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri : Nitel ve Nicel yaklaşımlar 1*, 303; Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçümü ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006), 139.

Bir ölçek geliştirme çalışmasında bazı aşamalar izlenmektedir. Ölçek geliştirme ile ilgili çalışmalarda ölçek geliştirmenin aşamaları, çeşitli şekillerde ele alınmıştır.⁷⁰ Çalışmamızda ölçek geliştirilmesi sürecinde aşağıdaki adımlar takip edilmiştir:

3.3.1. Madde Havuzu Oluşturma

Hinkin (1998)'e göre, madde havuzu oluşturma sürecinde tündengelim ve tümevarım metotları kullanılabilir. Literatürde tündengelim yöntemiyle yapılan farklı çalışmalar yer almaktadır. Bu çalışmalarda kuramsal çerçeveye ilişkin önemli ölçüde bilgi birikimi bulunur. Buna göre diğer çalışmalardaki maddeler ölçeğe eklenebilir. Tümevarım yöntemi ise, alandaki kuramsal çalışmaların eksik olduğu durumlarda kullanılır. Bu durumda pilot uygulama sürecindeki gözlemler ile edinilen bilgi ve tecrübelerden yola çıkılarak madde havuzu oluşturulur.

Çalışmada ölçek geliştirilirken tümevarım yöntemine uygun olarak bir madde havuzu oluşturulmuştur. Bu aşamadan sonra uzman akademisyenler ile beyin fırtınası yapılarak yeni maddeler eklenmiş, bazı maddeler düzenlenmiş, bazılarının da çıkarılması uygun görülmüştür. Bu işlemler sonucunda 93 maddelik bir havuz oluşmuştur.

3.3.2. Uzman Görüşüne Başvurma

Uzman görüşüne başvurma aşamasında hem soru formu hem de formun uygulama aşamalarının gerçek koşullarda test edilmesi olanaklı hale gelir.⁷¹ Bu aşamada formun genel görünüşü ile ölçek ifadelerinin anlaşılabilirliği, cevaplama kolaylığı ve zorluklar değerlendirilmektedir. Uzman değerlendirmesi 5 akademisyenle gerçekleştirilmiştir. Akademisyenlere çalışmayla ilgili genel bir bilgi verildikten sonra soru formunu değerlendirmeleri istenmiştir. Formda anlaşılmayan, açık ve net olmadığı değerlendirilen ifadeleri ve bunun dışında herhangi bir görüşleri var ise not almaları istenmiştir. Uzmanlarla yeterince açık bulmadıkları ifadelerle ilgili olarak gerekli görüşmeler yapıldıktan sonra düzeltmeler gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda 93 maddelik soru havuzu ilk değerlendirme sonrasında 49 maddeye indirilmiş, daha sonra bazı sorular birleştirilmiş ve yakın anlama gelen sorular çıkarılarak soru formu 30 madde ile pilot uygulamaya hazır hale gelmiştir.

3.3.3. Pilot Uygulama Yapılması

Pilot uygulama ile soru formu araştırma evreninden seçilen gerçek bir örnekleme uygulanır. Daha sonra ölçme aracı istatistiksel analizlerden de faydalanılarak nihai haline getiri-

⁷⁰ A. Gilbert Churchill, "A Paradigm for Developing Better Measures of Marketing Constructs", *Journal of Marketing Research* 16/1 (1979), 237-246; Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel, 2008); Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001).

⁷¹ A. Gilbert Churchill, *Marketing Research: Methodological Foundations* (ABD: The Dreyden Press, 1995).

lır. Çalışmada pilot çalışmalarda, anketlerin ön testinin gerçekleştirilmesinde kullanılan kolayda örnekleme yöntemi tercih edilmiştir.⁷² Çalışmada iki pilot uygulama gerçekleştirilmesi uygun görülmüştür. Bu öngöründe:

- Alanda ölçmeyi çalıştığımız konuda yapılmış başka bir ölçek çalışmasının olmaması,
- Madde havuzunun oluşturulmasında alandaki diğer çalışmaların okunup değerlendirilerek, gözlemlerimiz, tecrübelerimiz doğrultusunda öznelerin konuya ilişkin bakış açılarını ve verdikleri tepkileri görebilme,
- Maddelerin anlaşılabilirlik düzeylerini tespit edebilme isteği etkili olmuştur.

Birinci pilot uygulama kapsamında 47 bireye ulaşılmış ve 30 soruluk anket uygulanmıştır. Anketler yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Öznelere çalışmanın kapsamı hakkında bilgi verildikten sonra sorulara ilişkin görüşleri alınarak not edilmiştir. Öznelerden alınan yanıtlar uyarınca bazı sorularda ifade düzeltmeleri ve değişiklikleri yapılmış, yeni sorular eklenmiştir.

Birinci pilot uygulama sürecinde 5'li Likert tipi ölçek kullanılmıştır. Ancak çalışma kapsamında öznelerin doğrudan kendi tüketim eğilimlerini ve davranışlarını değerlendirmeleri istenmiştir. Çalışma evreninin dindar olduğu kabul edilen öznelerden oluşması nedeniyle bu değerlendirmeyi yapmak özneler açısından zor olmuştur ve örneklem grubundan 5'li Likert tipi ölçeğin, kısıtlayıcı tarafının olduğu yönünde eleştiri ve öneriler gelmiştir. Bu durumu aşabilmek amacıyla çalışmada uzman görüşüne de başvurulmuş 5'li Likert tipi ölçek yerine 10'lu Likert tipi ölçek tercih edilmiştir. Bu sayede öznelerin daha kolay ve nitelikli cevap verebilmeleri amaçlanmıştır. Öznelerin bakış açılarını ortaya çıkarmak ve soruların anlaşılabilirlik düzeylerini tespit etmek hedefiyle çıkılan birinci pilot uygulama süreciyle soruların bir kısmının muğlak, bir kısmının ise farklı anlamlara gelebilecek şekilde anlaşıldığı tespit edilmiştir. Bu sebeple de bazı sorular birbirine yakın anlama gelecek şekilde çeşitlendirilmiş, bazı sorular da vurgulanmak istenen kelimeler altı çizili ya da kalın olarak yazılmıştır. Bu sebeple ikinci pilot uygulamada 57 soruluk anket, 54 bireye uygulanmıştır. Ayrıca bu pilot uygulamada 10'lu Likert tipi ölçek kullanılarak ölçeğin elverişli olup olmadığı test edilmiştir. Bu anketler yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Pilot çalışma sonrasında veriler Spss 20,0 sürümü kullanılarak, öznelerin maddeleri ne doğrultuda doldurup doldurmadıkları tespit etmek amacıyla analiz edilmiştir. Birbirine alternatif olarak sorulan sorulardan bazıları, analiz sonucunda ortaya çıkan ilişki düzeylerine göre değerlendirilerek elenmiş, 32 soruluk nihai anket formu oluşturulmuştur. Son olarak ölçek 563 kişiye uygulanmıştır. Ölçeğin geçerlik ve güvenirlik analizleri bu uygulama sonrasında elde edilen verilerle gerçekleştirilmiştir.

⁷² Ahmet Özmen, *Uygulamalı Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2000), 40.

4. ANALİZ VE BULGULAR

Soru formu 32 sorudan oluşmaktadır. Likert tipinde düzenlenen ölçeğe yaş, cinsiyet, eğitim durumu, gelir ve meslek soruları da eklenmiş ve uygulama formu oluşturulmuştur. Ölçümlerin geçerlilik ve güvenilirliğini test etmenin birden fazla yöntemi bulunmaktadır. Geçerlilik, “belli bir evrene veya örnekleme uygulanan bir test ya da ölçme aracından elde edilmiş ölçümlerden yapılmış belirli yorumların ve kullanımların uygunluğu ve yeterliği”⁷³ biçiminde ifade edilebilir. Güvenirlik ise, “belli bir evrene veya örnekleme uygulanmış bir test ya da ölçme aracından elde edilmiş ölçümlerin tutarlılığı veya tekrarlanabilirliği”⁷⁴ şeklinde ifade edilebilir.

Faktör analizinde, örneklem büyüklüğünü belirlemede farklı yaklaşımlar mevcuttur. Örnekleme büyüklüğünün korelasyonun güvenilirliğini sağlayacak yeterlilikte olması önemlidir. Örneklemden elde edilen verilerin yeterliliğinin saptanabilmesi amacıyla “Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testi” yapılmaktadır. KMO değerinin 1’e yaklaştıkça mükemmel, 0,50’nin altına düştüğünde ise kabul edilemez olduğu bilinmektedir. Genel bir kural olarak “alınacak örneklem büyüklüğünün değişken sayısının en az 5 katı”⁷⁵ hatta 10 katı civarında olmasıdır. Ayrıca Comrey ve Lee⁷⁶, “örneklem büyüklüğü olarak 50’yi çok zayıf, 100’ü zayıf, 200’ü orta, 300’ü iyi, 500’ü çok iyi ve 1000’i mükemmel”⁷⁷ olarak nitelemektedir. Bununla birlikte değişkenler arasında bir ilişkinin olup olmadığını tespit etmek için “Barlett küresellik testi” kullanılmaktadır.⁷⁸

Tablo1: KMO ve Bartlett Küresellik Testi

KMO ve Bartlett Test		
KMO Örneklem Büyüklüğü Ölçüsü		,812
Bartlett Küresellik testi	Ki-Kare Değeri	3358,808
	Serbestlik Derecesi	496
	Anlamlılık	0,000

⁷³ Vahit Bademci, "Türk Eğitim ve Biliminde Bilimsel Devrim: Testler ya da Ölçme Araçları Güvenilir ve Geçerli Değildir", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2011): 116-132.

⁷⁴ Bademci, "Türk Eğitim ve Biliminde Bilimsel Devrim: Testler ya da Ölçme Araçları Güvenilir ve Geçerli Değildir", 125.

⁷⁵ Alan Bryman ve Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with SPSS Release on for Windows* (Philadelphia: Routledge, 2001), 263.

⁷⁶ Howard B. Lee ve Andrew L. Comrey, *A First Course in Factor Analysis (Second Edition)* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, Hillsdale, 1992).

⁷⁷ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 50-51.

⁷⁸ Şeref Kalaycı, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2014), 321-331.

Tablo 1’de görüldüğü üzere bu çalışmada 563 katılımcıdan oluşan örneklemin analizleri yapıldığında, Bartlett Küresellik testinin istatistiksel olarak anlamlı olduğu (3358,808, p=0,000) ve KMO testi sonucu (KMO=0,812) hesaplanmıştır. Bu durum örneklemin mükemmel olarak değerlendirilebileceği sonucunu ortaya koymaktadır.

“Faktör analizi, birbiriyle ilişkili çok sayıda değişkeni bir araya getirerek az sayıda kavramsal olarak anlamlı yeni değişkenler (faktörler, boyutlar) bulmayı, keşfetmeyi amaçlayan çok değişkenli bir istatistik olarak tanımlanabilir.”⁷⁹ Faktör Analizi, “analizin amacı dikkate alındığında açımlayıcı (keşfedici, exploratory) ve doğrulayıcı (confirmatory) olmak üzere iki temel yönetime ayrılmaktadır. Açımlayıcı faktör analizinde, değişkenler arasındaki ilişkilerden hareketle faktör bulmaya, teori üretmeye yönelik bir işlem; doğrulayıcı faktör analizinde ise değişkenler arasındaki ilişkiye dair daha önce saptanan bir hipotezin test edilmesi söz konusudur.”⁸⁰ Crocker ve Algina (1986)’ya göre, “araştırmacının ölçme aracının ölçtüğü faktörlerin sayısı hakkında bir bilgisinin olmadığı belli bir hipotezi sınamak yerine, ölçme aracıyla ölçülen faktörlerin doğası hakkında bir bilgi edinmeye çalıştığı inceleme türleri *açımlayıcı faktör analizi*”⁸¹ “araştırmacının kuramı doğrultusunda geliştirdiği bir hipotezi test etmeye yönelik incelemelerde kullanılan analiz türü *doğrulayıcı faktör analizi*” olarak tanımlanır.”⁸² Bu çalışmada açımlayıcı faktör analizi kullanılmıştır. Sosyal bilimlerde yapılan analizlerde faktör analizi sonuçlarının değerlendirilmesinde faktör yük değerlerinin en az ,40 ve daha yüksek olması, ölçüt olarak alınmaktadır.⁸³ Çalışmada da faktör analizleri sonucunda yük değerleri ,40’dan daha küçük olan değerler ölçekten çıkarılmıştır.

⁷⁹ Şener Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (2002), 472.

⁸⁰ Kline, 1994; Stevens, 1996; Tabachnick ve Fidell, 2001 akt. Büyüköztürk, 2002: 272.

⁸¹ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 46.

* Bu çalışmanın amacı ölçek geliştirmek olduğundan araştırmanın veri toplama aşaması değişkenler arası ilişki kuracak şekilde tasarlanmamıştır. Ayrıca literatürde daha önce bulunan bir ölçeğin yeniden test edilmesi söz konusu olmadığı için yapısal eşitlik modellemesinin bir türü olan doğrulayıcı faktör analizi bir uygulanmamıştır. Bu çalışma konuyla ilgili literatürdeki ilk çalışma olarak görülebileceğinden faktörler arasındaki ilişkilerin tespit edilmesi amacıyla korelasyon tablosu verilmiştir. Bk. Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş AMOS Uygulamaları* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2010), 42.

⁸² Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 46.

⁸³ Arslantürk ve Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma*, 200.

Tablo 2: Faktör Analizi Sonuçları

İfadeler	Faktörler							
	F1	F2	F3	F4	F5	F6	F7	F8
Yeterli gelirim varsa dine uygun lüks mekânlarda tatil yaparım.	,726							
Gelir düzeyim yeterliyse ben de lüks bir araç kullanabilirim.	,693							
Markalı ürünlere verdiğim paraya acımam.	,665							
Giyim-Kuşam ürünlerinde moda ve trend ürünleri satın alırım.	,588							
Sahip olduğum ürünler ihtiyacımı karşılıyor olsa da yenilikçi olanı tercih ederim.	,560							
Kullandığım araba benim statümü yansıtır.	,441							
Markalı bir ürünün verdiğim parayı hak ettiğini düşünürüm.	,417							
İnternet üzerinden alışveriş imkânları daha fazla alışveriş yapmama sebep olmaktadır.		,763						
Modern hayatın tüketim telkinleri beni daha fazla alışveriş yapmaya sevk eder.		,757						
AVM'ler sunduğu seçenek ve imkânlarla alışveriş isteğimi teşvik eden mekânlardır.		,627						
İhtiyacım olmasa da aldığım şeyler olur.		,620						
Ekonomik durumum yeterli olduğundan ihtiyacım dışında da ürün satın alırım.		,576						
Bir ürünün reklamının yapılması, ürünü vitrinde görüp beğenmiş olmam satın almamı sağlar.		,415						
İhtiyacım olduğunda banka kredisi kullanırım.			,741					
Sahip olmayı çok istediğim bir otomobil ya da ev için banka kredisi kullanabilirim.			,699					
Taksit imkânlarının fazlalığı satın alma davranışımı olumlu etkiler.			,536					

84 | İnce, Abdullah et al. Consumption Dynamics Scales: Consumption ...

Tatil yapacağım zaman dini ve milli hassasiyetlerin gözetildiği mekânları tercih ederim.				,770				
Dindar kesimin hassasiyetlerine uygun oluşturulmuş ürünler bir ihtiyaçtır.				,729				
Ürün tercihlerimde öncelikle dini referanslarım etkili olur.				,573				
Markalarda İslami isimlerin kullanımı İslam dini açısından sakıncalı değildir.				,640				
İslami isimler taşıyan markalar dindarların ekonomik hayattaki varlığının sembolüdür.				,539				
Avm ler yerine küçük esnaftan alışveriş yapmayı tercih ederim.				,493				
Günümüzde bir lokma bir hırka anlayışıyla yaşamak olanaksızdır.				,452				
Kredi kullanacağım zaman en düşük teklif veren bankayı tercih ederim.					,689			
Kredi kullanacağım zaman devlet bankalarını özel bankalara tercih ederim.					,598			
Kişi zor durumda kalsa bile banka kredisi kullanmamalıdır.						,655		
Katılım bankası dahi olsa hiçbir şekilde kredi kullanmam.						,638		
Marka tercihleri dindar sınıfları da ayırıştıran bir unsurdur.							,802	
AVM' ler günümüzde modern tüketim mabetleridir.								,784

Metot: “Temel Bileşenler Analizi; Rotasyon Metodu: Kaiser Normalizasyon ile Varimax”

Faktör analizi sonucunda, “Tüketimin ihtiyaç dışında yapılmaması gerektiğini düşünürüm”, “Elit mekânlarda sık sık yemeğe gidebilmek beni mutlu eder”, “Sosyal çevrem gereklere göre giyininir” Soruları ,40'ın altında değer aldığı için ölçekten çıkarılmış, böylelikle 29 sorudan oluşan 8 faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır.

Çalışmada uygulanan açımlayıcı faktör analizi sonrasında oluşan boyutlara ilişkin güvenilirlik Cronbach Alfa kat sayısı tekniğiyle ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Güvenirlik analizle-

rinde Cronbach Alfa tekniği en çok kullanılan teknikler arasında yer almaktadır. Alfa katsayısının ,60 ve üzerinde olması ölçümün güvenilir olduğunun işaretidir.⁸⁴ Bu sebeple çalışmamızda güvenilirlik analizleri sonucunda ,60 ve altı değer alan faktör grupları ölçekten çıkarılmıştır.

Tablo 3: Faktörlere Yönelik Güvenirlik Analizleri

Faktör	İfade Sayısı	Cronbach Alfa
Faktör 1	7	,766
Faktör 2	6	,767
Faktör 3	3	,656
Faktör 4	3	,675
Faktör 5	4	,393
Faktör 6	2	,596
Faktör 7	2	,480
Faktör 8	2	,642

Analiz sonucunda Tablo 3’de faktör gruplarının hesaplanan Cronbach Alfa değerleri görülmektedir. Faktör 5, 6 ve 7 ‘, .60’ın altında ölçüm değerlerine sahip olduğundan bu faktörler ölçekten çıkarılmıştır. Faktör 3 ve 8’deki sorular ölçeğin anlam bütünlüğünü bozması ve yeterince açıklayıcı bulunmaması sebebiyle, uzman görüşü de alınarak, ölçek dışında bırakılmıştır.

Tablo 4: Ölçek Boyutları Korelasyon Tablosu

Ölçek Boyutları		TDÖ Gösterişçi Tüketim	TDÖ Savurgan Tüketim	TDÖ Dini Öncelikli Tüketim
TDÖ Gösterişçi Tüketim	Pearson Korelasyon	1	,508**	,052
	Anlamlılık Sayı	534	518	518
	Pearson Korelasyon	,508**	1	,023
TDÖ Savurgan Tüketim	Anlamlılık Sayı	,000		,597
	Pearson Korelasyon	,052	,023	1
	Anlamlılık Sayı	518	540	527
TDÖ Dini Öncelikli Tüketim	Pearson Korelasyon	,023	,597	
	Anlamlılık Sayı	518	527	542
	Pearson Korelasyon	,023	,597	

* %5 düzeyinde anlamlı ilişkiyi gösterir. ** %10 düzeyinde anlamlı ilişkiyi gösterir.

⁸⁴ Arslantürk ve Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma*, 200.

Korelasyon tablosuna göre, gösterişçi tüketim boyutu ve savurgan tüketim boyutu arasında anlamlı bir ilişki vardır. Buna göre gösterişçi tüketim eğilimi arttıkça savurgan tüketim eğilimi artarken savurgan tüketim eğilimi arttıkça gösterişçi tüketim eğilimi de artmaktadır. Ancak dini öncelikli tüketim eğilimi ile gösterişçi tüketim ve savurgan tüketim eğilimleri arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmamıştır.

Nihai olarak faktör 1, faktör 2, faktör 4'deki 16 soru ile ölçeğin son hali oluşturulmuştur. Bu aşamadan sonra uzman akademisyenlerle beyin fırtınası yapılarak ölçekteki faktör gruplarına isim verme işlemi gerçekleştirilmiştir. Faktör 1'in Gösterişçi Tüketim, Faktör 2'nin Savurgan Tüketim ve Faktör 3'ün Dini Öncelikli Tüketim boyutu olarak isimlendirilmesi uygun görülmüştür. Faktör 1'de yer alan sorularda "lüks, marka, moda, statü" vurguları "gösterişçi tüketim" isminin verilmesine, Faktör 2 için ise "daha fazla alışveriş-alışveriş isteği, ihtiyaç dışı alma, reklam ve vitrin" vurguları bu faktörü "savurgan tüketim" olarak isimlendirilmesine, Faktör 3 için de "dini hassasiyet-referans" vurguları da bu faktörün "dini öncelikli tüketim" olarak adlandırılmasına sebep olmuştur. Tablo 4'de geliştirilen ve geçerlik, güvenirlik çalışmaları yapılan "Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireylerde Tüketim Dinamikleri Ölçeği"nin son hali sunulmaktadır.

Tablo 5: Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireylerde Tüketim Dinamikleri Ölçeği⁸⁵ Son Hali

Tüketim Dinamikleri Ölçeği

Boyut 1: Gösterişçi Tüketim

Yeterli gelirim varsa dine uygun lüks mekânlarda tatil yaparım.

Gelir düzeyim yeterliyse ben de lüks bir araç kullanabilirim.

Markalı ürünlere verdiğim paraya acımam.

* Gösterişçi tüketim eğilimini tespit etmek amacıyla literatürde yer alan diğer bir çalışma için Bk. Gülay Hız, "Gösterişçi Tüketim Eğilimi Üzerine Bir Alan Araştırması (Muğla Örneği)", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 3/2, (2011), erişim 3 Şubat 2018, http://www.sobiad.org/ejournals/dergi_ybd/arsiv/2011_2/gulay_hiz.pdf.

* Bu çalışma ile benzer özellikler taşıyan alanyazında ilk yapılmış çalışmalardan biri olarak değerlendirilecek araştırma için Bk. Faruk Kocacık, *Tüketim Eğilimleri ve Sorunları (Sivas Merkez İlçe Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 1998). Çalışmada Sivas merkez ilçesindeki tüketicilerin tüketim eğilimleri konu edinilmiş, tüketim eğilimlerinin sosyal, ekonomik ve psikolojik olarak belirlenen faktörlerle ilişkisi araştırılmıştır. Örneklem, teknik, amaç ve çalışmada ulaşılmaya hedeflenen sonuçlar bakımından çalışmamız bu araştırmadan oldukça farklılaşmaktadır.

⁸⁵ Bu çalışma Sakarya'da yaşayan kurumsal din eğitimi almış bireyler üzerinde gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin boyutlarının isimleri şu haliyle hedef kitlenin Gösterişçi Tüketim, Savurgan Tüketim ya da Dini Öncelikli Tüketim yaptığı ya da yapmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bu çalışmanın konusu sadece ölçeğin geliştirilmesi sürecidir. Ancak proje sürecinde yapılan analizlerin sonuçlarına göre kısaca bilgi verilecek olursa "Kurumsal Din Eğitimi Almış Bireyler" "Gösterişçi Tüketim" ve "Savurgan Tüketim" yapmama, "Dini Öncelikli Tüketim" yapma eğilimine sahiptir.

Giyim-Kuşam ürünlerinde moda ve trend ürünleri satın alırım.

Sahip olduğum ürünler ihtiyacımı karşılıyor olsa da yenilikçi olanı tercih ederim.

Kullandığım araba benim statümü yansıtır.

Markalı bir ürünün verdiği parayı hak ettiğini düşünürüm.

Boyut 2: Savurgan Tüketim

İnternet üzerinden alışveriş imkânları daha fazla alışveriş yapmama sebep olmaktadır.

Modern hayatın tüketim telkinleri beni daha fazla alışveriş yapmaya sevk eder.

AVM' ler sunduğu seçenek ve imkânlarla alışveriş isteğimi teşvik eden mekânlardır.

İhtiyacım olmasa da aldığım şeyler olur.

Ekonomik durumum yeterli olduğundan ihtiyacım dışında da ürün satın alırım.

Bir ürünün reklamının yapılması, ürünü vitrinde görüp beğenmiş olmam satın almamı sağlar.

Boyut 3: Dini Öncelikli Tüketim

Tatil yapacağım zaman dini ve milli hassasiyetlerin gözetildiği mekânları tercih ederim.

Dindar kesimin hassasiyetlerine uygun oluşturulmuş ürünler bir ihtiyaçtır.

Ürün tercihlerimde öncelikle dini referanslarım etkili olur.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Tüketim literatüründe işletme yönetimi, ev ekonomisi, eğitim, sosyoloji gibi çok farklı alanlarda tüketim olgusunu incelemeye yönelik çalışmalar bulunmaktadır.⁸⁶ Bahsi geçen çalışmalar konuyu tüketiciler davranışları, tüketim düzeyleri, tüketimde bilinçlilik durumu vb. açılardan ele almaktadır. Bu çalışmayla kısmi olarak ilgili çalışmalardan biri olan Kocacık⁸⁷ çalışmasında Sivas il merkezindeki tüketicilerin tüketim eğilimlerini ele almakta, tüketim eğilimlerinin sosyal, ekonomik ve psikolojik faktörlerle ilişkisini araştırmaktadır. Hız⁸⁸ ise Muğla örnek-

⁸⁶ Bk. Yasemin Mert Babekoğlu, *Tüketicilerin Demografik Özellikleri ve Bireysel Tutumlarının Sorumlu Tüketim Davranışları Üzerindeki Etkisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000); Esna Betül Buğday, *Bilinçli Tüketiciler Ölçeği Geliştirme Çalışması* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2015); Ezgi Karataş, *Hedonic Consumption: Confirmation Of The Scale And Analyzing The Effects Of Demographic Factors And An Application In İzmir By Using Lisrel* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011); Halil İbrahim Sağlam, "Bilinçli Tüketiciler Düzeyi Ölçeği Çalışması", *International Journal of Human Sciences* 7/1 (2010).

⁸⁷ Kocacık, Tüketim Eğilimleri ve Sorunları.

⁸⁸ Hız, "Gösterişçi Tüketim Eğilimi".

leminde gösterişi tüketim eğilimini araştırmaktadır. Örneklem, teknik, amaç ve çalışmada ulaşılmaması hedeflenen sonuçlar bakımından çalışma ilgili araştırmalardan oldukça farklılaşmaktadır.

Bu çalışmada, kurumsal din eğitimi almış olmaları ve mesleki tercihlerinin dini alanla ilgili olması sebebiyle, dindar olarak kabul edilen bireylerin tüketim eğilimleri ve bu eğilimlerinin altında yatan dinamikleri tespit edebilmek amacıyla “Tüketim Dinamikleri Ölçeği” olarak isimlendirilen bir ölçek geliştirilmiştir. Literatürde dindar bireylerin tüketim davranışını incelemek amacıyla yapılmış nitel ve nicel çalışmalar mevcuttur. Ancak bu çalışmada tüketim davranışının altında yatan dinamikler farklı boyutlarıyla ortaya konulmuştur. Yapılan analizler sonucunda ölçümün geçerli ve güvenilir olduğu ispatlanmıştır. Bu açıdan çalışmanın literatüre önemli bir katkısının olacağı düşünülmektedir.

Çalışmada çeşitli aşamalar izlenerek 16 madde ve 3 boyuttan oluşan “Tüketim Dinamikleri Ölçeği” oluşturulmuştur. Ölçekte yer alan boyutlar “Gösterişi Tüketim”, “Savurgan Tüketim” ve “Dini Öncelikli Tüketim” olarak adlandırılmıştır. Kurumsal din eğitimi almış bireylerin tüketim dinamiklerini ölçmeyi hedefleyen bu ölçek çalışmasının boyutları, kendi içinde tutarlı ve aynı konuyu ölçen maddelerden oluşmaktadır. Soruların anlaşılır ve ölçmeyi hedeflediği boyutlarla ilgili yeterli maddeleri içerdiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca ölçeğin boyutları içindeki sorularda yer alan kavram ve kelimeler, ilgili faktörü çağrıştıracak bir içeriğe sahiptir. “Gösterişi tüketim” boyutunda yer alan “lüks, marka, moda, statü” vurguları “savurgan tüketim” boyutunda yer alan “daha fazla alışveriş-alışveriş isteği, ihtiyaç dışı alma, reklam ve vitrin” vurguları ve “dini öncelikli tüketim” boyutunda yer alan “dini hassasiyet-referans” bunun göstergesi sayılabilir.

Çalışmanın diğer bir özelliği ise tüketim dinamikleri olgusunu kurumsal din eğitimi almış bireyler üzerinde ilk defa ölçüyor olmasından ileri gelmektedir. İlgili literatürde çalışılan örneklem grupları genellikle (öğrenciler, kadınlar vb.) sınırlı örneklem gruplarından oluşmaktadır.

Çalışma kapsamında anket formunda yer alan 29 sorudan “İhtiyacım olduğunda banka kredisi kullanırım”, “Kredi kullanacağım zaman devlet bankalarını özel bankalara tercih ederim”, “Katılım bankası dahi olsa hiçbir şekilde kredi kullanmam”, “Kredi kullanacağım zaman en düşük teklif veren bankayı tercih ederim”, “Kişi zor durumda kalsa bile banka kredisi kullanmamalıdır” soruları çalışma kapsamında önemli görülmüştür. Dindar bireylerin banka kredisine bakış açıları ve kredi kullanma davranışlarıyla ilgili çalışmalar çeşitli disiplinlerce sürdürülmektedir. Bu çalışma için de dindar bireylerin kredi kullanma eğilimleri tespit etmek oldukça önemli görülmüştür. Ancak kanaatimizce; örneklemin heterojen olması, konjonktürel şartlar, bireylerin kendi davranışlarını değerlendirme noktasındaki çekinceleri ve kredi kullanma davranışını keskin bir biçimde yadsayan tutumları dindar bireylerin önemli bir kısmının bu sorulara eksik cevap vermelerine neden olmuştur. Yapılan analizlerde bu sorular ifade

ettiğimiz nedenlerden dolayı bir faktör oluşturabilecek geçerlik ve güvenilirlik düzeyine ulaşmamıştır. Ancak bu soruların yapılacak yeni çalışmaları şekillendirmede önemli bir katkısının olacağı ve tekrar test edilebilir bir nitelik göstermesi beklenmektedir

KAYNAKÇA

- Acar, Voltan Nilüfer. Yıldırım, İbrahim. Ergene, Tuncay. "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996): 45-56.
- Arikan, Rauf. *Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Arslantürk, Zeki. "Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri". *Dindarlık Olgusu*. Ed. Hayati Hökelekli, 239-257. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Arslantürk, Zeki - Arslantürk, E. Hamit. *Uygulamalı Sosyal Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Avcı, Özlem. *İki Dünya Arasında: İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Avcı, Özlem. *Bir Özneleşme Örneği Olarak İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği*. Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2010.
- Azak, Umut. "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler". *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. Ed. Nilüfer Göle, 93-109. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Bademci, Vahit. "Türk Eğitim ve Biliminde Bilimsel Devrim: Testler ya da Ölçme Araçları Güvenilir ve Geçerli Değildir". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2011): 116-132.
- Bahadır, Abdülkerim. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Din Psikolojisi*. Ed. Hayati Hökelekli, 94-116. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2010.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001.
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015): 216.
- Bali, Rıfat N. *Tarz-ı Hayata'tan Life Style'a Yeni Seçimler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar* İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. Çeviren Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı, 2004.
- Bauman, Zygmunt. *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*. Çev. Ümit Öktem. İstanbul: Sarmal K., 1999.
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş AMOS Uygulamaları*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2010.
- Binark, Mutlu - Kılıçbay, Barış. *Tüketim Toplumu Bağlamında Örtünme Pratiği ve Moda İlişkisi*. Ankara: Kondras Adenauer Vakfı Yayınları, 2000.
- Bocock, Robert. *Tüketim*. Çeviren İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi, 1993.
- Bora, Tanıl. *İnşaat Ya Resulallah*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Boztoprak, Zeliha. *Ebeveynleri Dini Hizmetler Alanında Görevli Olan Ergenlerin Dini Tutum ve Davranış Özellikleri (Kayseri Örneği)*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015.
- Buğday, Esna Betül. *Bilinçli Tüketici Ölçeği Geliştirme Çalışması*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2015.
- Büyükoztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (2002): 470-483.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

90 | İnce, Abdullah et al. Consumption Dynamics Scales: Consumption ...

- Churchill, G. A. "A Paradigm for Developing Better Measures of Marketing Constructs". *Journal of Marketing Research* 16/1 (1979): 237-246.
- Churchill, G. A. *Marketing Research: Methodological Foundations*. ABD: The Dreyden Press, 1995.
- Dellaloğlu, Besim. *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Demirezen, İsmail. *Tüketim Toplumu ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Featherstone'da, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı, 2005.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. Çeviren Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.
- Gökçe, Birsen. *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş Kitap ve Yayınevi, 2007.
- Günay, Ünver - Çelik, Celâlettin. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Hız, Gülay "Gösterişçi Tüketim Eğilimi Üzerine Bir Alan Araştırması (Muğla Örneği)". *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 3/2 (2011). http://www.sobiad.org/ejournals/dergi_ybd/arsiv/2011_2/gu-lay_hiz.pdf.
- Horkheimer, Marx - Theodor W. Adorno. *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar II*. Çeviren Oğuz Özügül. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1996.
- Kalaycı, Şeref. *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2014.
- Karabiyik Barbarasoğlu, Fatma. *İmaj ve Takva*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2002.
- Karakaya, Handan. *Türkiye'de Dindar Burjuva ve Kadın*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2008.
- Karslı, Mehmet. *Tüketim Kültürü ve Dinsellik: Ramazan ve Dini Bayramlar Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012.
- Karataş, Ezgi. *Hedonic Consumption: Confirmation Of The Scale And Analyzing The Effects Of Demographic Factors And An Application In İzmir By Using Lisrel*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011.
- Kavas, Erkan. "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum". *Akademik Bakış Dergisi* 38 (Eylül-Ekim 2013): 1-20. https://www.researchgate.net/profile/Erkan_Kavas2/publication/278847003_THE_REL-GOUS_ATTITUDE_ACCORDING_THE_DEMOGRAPHIC/links/5586b69c08ae7bc2f44c6bb4/THE-REL-GOUS-ATTITUDE-ACCORDING-THE-DEMOGRAPHIC.pdf
- Kımtar, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Kır, Zülal. *Türkiye'de Değişen Muhafazakârlık Acıbadem Örneği*. Y. Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Kızılcıkelik, Sezgin. *Frankfurt Okulu*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2008.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Kline, Paul. *An Easy Guide To Factor Analysis*. New York: Rotledge, 1994.
- Kocacık, Faruk. *Tüketim Eğilimleri ve Sorunları (Sivas Merkez İlçe Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 1998.
- Koç, Mustafa. "Dindarlığın Oluşumuna Din Eğitiminin PsikoPedagojik Katkıları: 'Değer-Yoksun Dindarlık' Tipolojisi Bağlamında Teorik Bir Yaklaşım". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2015): 87-138.
- Koç, Mustafa. "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 217-248.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009): 1-26.

- Küçükşen, Kübra. *Dindarların Para İle İmtihanı "Holding Tecrübesi"*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Mert Babekoğlu, Yasemin. "Tüketicilerin Demografik Özellikleri ve Bireysel Tutumlarının Sorumlu Tüketim Davranışları Üzerindeki Etkisi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel yaklaşımlar 1. Çeviren Sedef Özge*. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013.
- Odabaşı, Yavuz. *Tüketim Kültürü*. İstanbul: Sistem Yayınları, 2009.
- Orçan, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*. Harf Eğitim Yayıncılık: Ankara, 2014.
- Özmen, Ahmet. *Uygulamalı Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2000.
- Öztürk, Musa. *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de Dini Hayatın Dönüşümü ve Dindarlığın Yeni Bazı Görünümleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 2010.
- Pişkin, Mücahit. *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.
- Ritzer, George. *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. Çeviren Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı, 2011.
- Sağlam, Halil İbrahim. "Bilinçli Tüketicilik Düzeyi Ölçeği Çalışması". *International Journal of Human Sciences* 7/1 (2010): 1190-1200.
- Sefil, Ahmet. *Moda ve Dindarlık (Kutsal Tesettürün Seküler Modayla İmtihanı)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Seyyar, Ali. *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- Solmaz, Bünyamin. "Eğitim ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. İhsan Çapcıoğlu ve Niyazi Akyüz, 401-422. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Storey, John. *Popüler Kültür Çalışmaları*. Çeviren Koray Kardeşahin. İstanbul: Babil Yayınları, 2000.
- Stevens, James. *Applied Multivariate Statistics For The Social Sciences*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1996.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2014.
- Sungur, Erol. *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri*. Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016.
- Şahin, Adem. *İlahiyat Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999.
- Şavran Gönç, Temmuz. "Araştırma Evreni, Örneklem Seçimi ve Ölçüm". *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ed. Nadir Suğur, 138-157. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2009.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006.
- Tabachnick, Barbara G - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics* Boston: Allyn And Bacon, 2001.
- Tellan, Derya. "Tüketim Kavramını Anlamlandırmak: Tarihi ve Sosyolojisi". *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları*. Ed. Banu Dağtaş ve Erdal Dağtaş, 76-100. Ankara: Ütopya Yayınları, 2009.
- Tuğal, Cihan. *Pasif Devrim*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.

92 | İnce, Abdullah et al. Consumption Dynamics Scales: Consumption ...

Türkiye Bilimler Akademisi, *Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü: Sosyal Bilimler* Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2011.

Ulu, Mustafa. *Dindarlığın Tanımı, Boyutları Ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma -Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği-*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2013.

Ünalın Turan, Sümeyra. *Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2013.

Yanıklar, Cengiz. *Tüketimin Sosyolojisi*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2006.

Yankaya, Dilek. *Yeni İslami Burjuvazi Türk Modeli*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Ankara: Karahan Kitabevi, 2007.

Zorlu, Abdülkadir. *Üretim ve Tüketim Teorileri*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2016.

Zorlu, Abdülkadir. *Tüketim Sosyolojisi*. Ankara: Glocal Yayınları, 2006.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 93-111

Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık

The Clarity of Faith in Mâtürîdîs Thought

Temel Yeşilyurt

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Professor, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Kalâm

Kayseri, Turkey

temelyesilyurt@ercies.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1129-5206

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Mayıs/May 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 107-130

Atıf/Cite as: Yeşilyurt, Temel. “Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık-The Clarity of Faith in Mâtürîdîs Thought”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 93-111. <https://doi.org/10.18505/cuid.405516>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Mâtürîdîlerde İmanda Açıklık

Öz: Bu araştırma Mâtürîdîlerin iman alanındaki temel görüş ve kabullerine dayanarak, bu anlayışın imanı örtülü, kapalı bir temelde ele almaya imkân verip vermediğini tartışmaktadır. İmanı akledilebilenlerin en güzel ve değerlisi olarak gören Mâtürîdîler, Allah'a inanmayı aklî bir gereklilik kabul ederler. Onlar açısından sorumluluğun temel şartı akıldır ve imanın hakikati de ancak düşünme ve akıl yürütme yoluyla bilinebilir. Mâtürîdîlere göre iman, özü itibarıyla kalbin tasdikinden ibarettir ve öncelikli olarak o, bir kalp işidir. Bilgiye dayanması nedeniyle tasdik, önemli bir açıklık ve kesinlik unsurudur. Bununla birlikte Mâtürîdîlerin imanı kalbin tasdiki olarak tanımlamaları ve onu tek başına yeterli görmeleri, imanı bir yönüyle açık ve şeffaf hale getirirse de özellikle insana bakan yönü itibarıyla kapalı bir alan kalmaktadır. Mâtürîdîler de bunun farkındadırlar, Allah'a ve ahirete bakan yönüyle tek başına kalbin tasdikini yeterli görseler de dünyaya ve insana bakan yönüyle oluşan kapalılığın üstesinden gelmek adına, dil ile ikrarın da imana eşlik etmesini gerekli görürler. Mâtürîdîlerin çoğunluğu imanını dünyaya ve insana bakan yönü itibarıyla tasdiki öncelerler ve ikrarı da önemserler. Onlara göre iman, dünya ve ahiret açısından, en açık tanımına da "kalp ile tasdik ve dil ile ikrar" olarak erişmiş oluyor ki, böyle bir anlayış bir kapalılık ihtiva etmez ve herhangi bir kapalılık durumunu da reddeder.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, İman, İkrar, Tasdik, Açıklık, Taqiyye, Kapalılık.

The Clarity of Faith in Mâtürîdis Thought

Abstract: This research is based on the basic views and assumptions of the Mâtürîdis in the field of faith, and discusses whether this understanding allows the belief that faith can be handled on an implicit, closed basis. The Mâtürîdis, who regard the belief as the most beautiful and valuable of those that can be reasoned, regard it as a rational necessity to believe in Allah. For them, the basic condition of responsibility is reason, and the truth of faith can only be known through thinking and reasoning. According to the Mâtürîdis, faith is essentially the affirmation of the heart, and primarily it is a heart work. Conviction due to knowledge is an important element of its clarity and precision. Nevertheless, while the Mâtürîdis define the faith as the attitude of the heart and make it enough to make it clear and transparent, it remains a closed space, especially in terms of human beings. The Mâtürîdis are aware of that and they accepted that is necessary to be accompanied by affirmation of language in order to come to the top of closure which is directed towards man and world. The great majority of the Mâtürîdis prioritize the heart-affirmation and heed the affirmation of language. According to them, faith is reached in terms of the world and the hereafter, to the clearest definition as "affirmation with the heart and affirmation with tongue" that such an understanding does not include a closure and rejects any kind of closure.

Keywords: Kalâm, Mâtürîdî, Faith, Verbal Confession, Taşdiq, Clarity, Taqiyya, Hidden.

SUMMARY

Abū Maṣṣūr al-Mâtūrîdî is one of the important thinkers of Ḥanafî-Mâtūrîdî tradition, which represents one of the two main veins of the Ahl al-Sunna. In addition to interpreting and systematizing the views of Abū Ḥanîfa, he is also unique in terms of the subjects he deals with and the methodology he pursues. The understanding of faith in the Ḥanafî-Mâtūrîdî tradition is an important answer to the hidden, tactical (taqîyya) belief-definitions of today's world. Their rhetoric about the relation of behavior with faith is significant answer to exclusionist faith understanding of the present world.

According to the Mâtūrîdî thought, faith is seen as the understanding, acceptance, and affirmation of certain things that come from God. Certainty and openness are an important element in faith according to the Mâtūrîdîs. The same certainty and openness must also be reflected in the belief of the individuals as well. The faith of the believer should be as firm, clear and transparent as possible. According to Mâtūrîdî, who regards faith as a mental necessity, it is also possible to know the beauty of the beings through intellect, as well as knowing the beauty of faith in the same way. This paper is based on the basic views and assumptions of the Mâtūrîdîs in the field of faith, and discusses whether this understanding allows the belief that faith can be handled on an implicit, closed basis. The Mâtūrîdîs, who regard the belief as the most beautiful and valuable of those that can be reasoned, regard it as a rational necessity to believe in Allah. For them, the basic condition of responsibility is reason, and the truth of faith can only be known through thinking and reasoning. According to the Mâtūrîdîs, faith is essentially the confirmation of the heart, and primarily it is a heart-work. Confirmation due to knowledge is an important element of its clarity and precision. According to Mâtūrîdî, the decisive and indispensable element of faith is attested (taşdıq). There are many types of affirmation; however, the most important and decisive factor for them is the confirmation of the heart. A faith that is not based on the affirmation of the heart is not valid in the presence of God and can not be a savior in the Hereafter.

It is important to define faith as a conviction in the heart. According to them, taşdıq is based on knowledge, for this reason it expresses certainty and determination. In other words, it is a definite knowledge and a clear acknowledgment of the things to be believed. Since clarity and precision are crucial in faith for Mâtūrîdîs, they strongly emphasize the affirmation with the heart. Faith therefore finds the strongest, definite and clear statement in the affirmation with heart, and is primarily a heart work. According to Mâtūrîdî, faith is a matter of belief; belief is only with the heart. For this reason it is a mental necessity to define faith as a affirmation by heart. In a sense of faith based on the attestation of the heart, the relationship between the individual and God is clear and no doubt. According to Mâtūrîdîs, taşdıq by heart alone is enough. Such faith is a technically valid-faith and is turned into the hereafter. But its direction towards the world and man is closed, uncertain. It is not possible for people to know such a belief, because the presence of faith in the heart is closed for them. Only God knows the truth of such a faith. For a believer, if only the attitude of the heart is sufficient and other

dimensions of attestation are not necessary, then this faith is individual and personal. In Fact, it is possible to see this as a kind of closed-faith. And this contrasts with the clarity and certainty of the taşdıq.

However, the Māturidīs are aware of this riot that arises when faith is defined only in the direction of the hereafter and with taşdıq of the heart. It is clear, however, that they treat the issue of understanding faith as only with taşdıq of the heart as an affirmation in terms of technique and afterlife. The great majority of the Māturidīs consider the faith in the context of the human being, and in this respect they think that the faith must be accompanied by confirmation of the heart along with the confirmation of tongue. It is then possible to say that the clearest and most transparent expression of faith is found when it is defined as conviction in the heart and confirmation with tongue. According to them, faith is reached in terms of the world and the hereafter, to the clearest definition as “conviction in the heart and confirmation with tongue” that such an understanding does not include a closure and rejects any kind of closure.

When Māturidī thinkers take into account the direction of the world's life, we can say that beyond the conviction in the heart, they account for other dimensions of faith and that they construe their understanding of faith in from this point. The conviction in the heart is moved to the objective space and become observable by means of language or behavior. In such a conception of faith, there is more clarity than in the state of affirmation with the heart. On the other hand, the Māturidīs acknowledge that just verbal confession, which does'nt based on tasdıq in the heart, is identical to the hypocrisy (nifāq). Such faith is not valid in the presence of God, nor in the hereafter.

GİRİŞ

Teolojik açıdan iman, birey davranışlarının geçerlilik şartıdır ve inanan birey için hayatî anlam taşır. Kur'ân-ı Kerîm, indirilmiş apaçık kitaptır¹, şüphe barındırmaz² ve onu açıklamakla görevli peygamber de açık bir uyarıcıdır³ ve bütün açıklığıyla tebliğ etmek⁴ onun asli görevidir. Bu nedenle dini bağlamda anlamlı ve geçerli olan iman da olabildiğince açık, kuşku-dan uzak/kesin ve şeffaf olmak zorundadır. Bununla birlikte Kur'ân ve Sünnetin söylem dünyasında “imana çağrı” ve “inanılması gereken hususlar” bütün açıklığıyla yer alsa da imanının mahiyetine ilişkin herhangi bir anlatıma yer verilmemesi, kelimelerine alan açmış ve bu alanda oldukça zengin bir birikim ortaya konulmuştur. Bu alanda özellikle Hanefî-Mâtürîdî çizgide geliştirilen söylem hem önemli ve hem de karşılaşılmaması olası güncel sorunların çözümüne yönelik imalar taşır.

¹ Yusuf 12/1.

² el-Bakara 2/1.

³ el-Hicr 15/89.

⁴ en-Nahl 16/82.

Ebu Hanife (ö. 150/767), Mâtürîdî kelim sistemi içerisinde hiç kuşkusuz önemli bir figürdür ve Mâtürîdîliğin temel öngörü ve kabulleri büyük ölçüde Hanefî fakihlerin hipotezleriyle şekillenir, netleşir ve sistematik hale bürünerek Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) elinde son şeklini alır. Bu yönüyle Ebû Hanîfe'ye çok şey borçlu olsa da onun birebir taklidi de değildir. Gerek ele aldığı konular⁵ gerekse de ortaya konulan tezlerin rasyonel olarak temellendirilmesi ve sistematik bir yapıya kavuşturulması noktasında Mâtürîdî özgündür ve Ehl-i Sünnet'in iki ana damarından biri olarak isimlendirilmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Özellikle bu gelenek içerisinde imanla ilgili bir tartışma yürütülecekse, söze Ebû Hanîfe ile başlamak, Mâtürîdî ile taçlandırmak ve konuyu Mâtürîdî sonrası kelimcilerin yaklaşımlarıyla genişletmek yerinde olacaktır. Hanefî-Mâtürîdî düşüncesinin imanla ilgili ortaya koyduğu temel kabuller ve bu alanda geliştirilen kuramsal çerçeve, günümüzün saklı, örtülü ve gizli iman anlayışlarına bir karşı çıkış anlamı taşıdığı gibi, aynı zamanda iman ile amel münasebetine ilişkin söylemler de günümüz dünyasının ötekileştirici/tekfirci yaklaşımlarına karşı önemli bir cevap olma özelliği taşır. Konunun bu açıdan tartışılması hem güncel hem de önemli olsa da bu maledenin kapsamını fazlasıyla zorladığından belki bir başka araştırmanın konusu olmalıdır.

1. İMANDA AÇIKLIK ARAYIŞI

Bir müminin inanması gereken temel hususları belirleme yetkisi bizatihi şâri'nin kendisine aittir ve dayanak noktasını Kur'an'ın açık nasları oluşturur. Bu hususlar açık, tartışmadan uzak ve kesindirler. İman, şâri'den geldiği kesin olarak bilenen, yani apaçık olan hususların anlaşılması (izan), kabul ve onayı olduğuna göre,⁶ aynı açıklık ve şeffaflığın bireyin yüce yaratıcıyla olan ilişkisine de yansması ve bunun olabildiğince şeffaf ve açık bir zeminde oluşturulması kaçınılmaz görünüyor. Mâtürîdî düşünce içerisinde öne çıkan genel eğilime göre Allah'a inanmak akli bir gerekliliktir.⁷ Akıl ile varlıkların güzellik ve çirkinliklerini bilebilmek mümkün olduğu gibi aynı şekilde imanın ve nimet verene şükürün gerekliliğini de bilebilmek mümkündür.⁸ Hatta Ebû Hanîfe'ye dayandırılan bir görüşe göre "yaratıcıyı bilme konusunda hiç kimsenin bir mazereti" olamaz.⁹ Öyleyse fikhin en faziletlisi kişinin Allah'a iman ve ibadet

⁵ Bu konuda ilk bakışta akla gelen iki örnek bilgi ve tekvin konusudur. Bilgi konusu ilk defa Mâtürîdî tarafından ele alınıp sistematik şekilde tartışılmıştır. Aynı şekilde Tekvin terimine de Ebû Hanife'ye nispet edilen eserlerde rastlayabilmek mümkün değildir.

⁶ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Taftazânî, *Şerhü Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Mustafa Merzûkî (Cezâir: Dârü'l-Hedy, 2000), 95.

⁷ Bk. Ebû'l-Berekât Muhammed b. Mahmûd Neseî, *Umdetü'l-akâid*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2013), 147; Kemâluddin Ahmed Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm an ibârâti'l-İmâm* (İstanbul: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1949), 75. Ayrıca imanın akli boyutuna ilişkin bir tartışma için bk.Hülya Alper, *İmam Matüridi'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 165.

⁸ Neseî, *el-Umde*, 147.

⁹ Bk. Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Ürdün: Dârü'l-Feth, 2009), 64.

etmeyi öğrenmesidir.¹⁰ İşte bu nedenledir ki, imanın güzelliği aklîdir. O, akledilebilenlerin en güzeli, varlıkların en kıymetlisi ve Allah'ın rızası bakımından en açık olanıdır.¹¹ Mâtürîdî açısından imanın aklî oluşu önemlidir. Zira eğer insan aklî olarak imanın güzelliğini ve hakikatini anlamışsa, ondan asla vazgeçebilmesi mümkün değildir¹² ve onun için hayatî anlam taşır.

Mâtürîdî düşünürlerine göre, bireyin mümin olarak adlandırılabilmesi için imanın onda bir hakikat olarak mevcudiyeti zorunludur. Bu yönüyle iman bir gerçekliktir, bireyde bir hakikat olarak bulunur ve onun mecazi olarak mevcudiyeti bireylerin mümin olabilmeleri açısından yeterli değildir. Zira bir insanda eğer iman hakikat üzere mevcut değilse, bu durumda onda küfür hakikat üzere var demektir.¹³ Bu ikisi arasında bir orta durum olarak nifaktan söz edilebilse de bu gerçekte bir iman olmayıp onun sapkın bir biçimi olmadan öteye gitmemektedir. Çünkü doğrudan anlatım biçimlerine göre her mecaz, belli oranda bir kapalılık ihtiva eder; hakikati doğrudan değil dolaylı olarak dile getirmenin bir aracıdır. Aynı kapalılık, iman ile küfür arasında orta bir konum olarak düşünülen nifakta da mevcuttur. Çünkü o da hakikatte var olandan başkasını izhar etmektir dolayısıyla kapalıdır, şeffaf değil, gizli ve örtülüdür.

Mâtürîdîlere göre imanın bireyde hakikat olarak mevcudiyetini belgeleyen en önemli unsur tasdiktir. İmanın esasta bir “tasdik” olarak tanımlanması konusunda Hanefî-Mâtürîdî gelenek içinde tam bir ittifak söz konusudur.¹⁴ İmanın esasta tasdik oluşu, ilk ifadesini Ebu Hanîfe’de bulsa da,¹⁵ sonrasında bu tanım son derece rağbet görmüş, gelenek içinden ve dışından pek çok düşünür tarafından geliştirilip savunulmuştur.¹⁶ Ebû Hanîfe’nin anlayışına göre imanın öne çıkan anlamı tasdiktir. Bu yönüyle iman (ya da küfür) insanların fiili olup ihtiyarîdir ve bu konuda herhangi bir zorlama da yoktur.¹⁷ Ebû Hanîfe’ye nispet edilen bazı eserlerde imanı “tasdik, marifet, yakin, ikrar ve islam” olarak tanımlayan anlatımlara yer verilse de, bu özü itibarıyla “imanın tasdik olarak” tanımlanmasını ihlal eden bir durum değildir. Ebû Hanîfe’ye göre burada birbirinden farklı anlamı ve çağırışımı bulunan kavramlar kullanılsa da bunlarla kastedilen mana aynıdır ve bunlar tasdiki farklı açılardan açıklayan kavramlardır.¹⁸ Tasdik kavramı esas itibarıyla bir çeşit bilgiyi gerekli kılar ve sonuç itibarıyla da yakîn ifade

¹⁰ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-ebzat”, *el-Âlim ve'l-müteallim*, ed. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1368), 40.

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî es-Semerkindî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), 234, 310.

¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî es-Semerkindî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 2:373.

¹³ Ebû'l-Kasım İshâk b. Muhammed b. İsmâil Kadî Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam* (İstanbul: Matbaatü İbrahim, 1304), 72.

¹⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 377.

¹⁵ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1368), 14.

¹⁶ Bu düşünceyi ilk dile getiren Ebû Hanîfe olsa da onun yanında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Eş'arî gibi düşünürler tarafından da benimsenen bir görüş olmuştur. Bk.Bâbertî, *Şerhu Vasîyye*, 59.

¹⁷ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *Kitâbü'l-Fıkhî'l-Ekber* (Haydarâbâd: Matbaatü Meclis, 1342), 8.

¹⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, 13.

eden bir kavramdır. Bu durum tasdik ve dolaylı olarak da imanın her çeşit kuşkudan uzak ve açık bir kavram oluşunu varsayar. Çünkü tasdik detayında yer verilen yakîn sözcüğü, “kesin olarak inanılan şey”¹⁹ manasına gelmektedir. Diğer taraftan tasdik, bir şeyi hiçbir şüpheye mahal vermeyecek şekilde bilmek anlamına da gelir ki, Ebû Hanîfe’ye göre bu konuda insanlarla melekler birbirine eşittirler.²⁰ Çünkü iman kesin, kuşkudan uzak ve açık olmak zorundadır. Bu her zeminde böyle olup inanan varlığa göre farklılık arz etmemektedir. Bu durumda iman bir yönüyle peygamberi Allah katından getirdiği kesin olarak bilinen hususlarda kesin ve açık biçimde doğrulamaktan/tasdik etmekten ibarettir.²¹

Mâtürîdîlerde tasdik, iman söz konusu olduğunda asla vazgeçilmesi mümkün olmayan kilit kavramdır. Bu yönüyle tasdik, imanın geçerliliğini belirleyen bir mihenk taşıdır ve tasdike dayanmayan hiçbir iman anlayışının ya da amelin dinî geçerliliği düşünülemez. Mâtürîdîler iman anlayışlarında tasdike öylesine güçlü bir konum belirlemişlerdir ki, yalnızca şeklen tasdiki dillendiren taklitçinin imanını ilkesel olarak geçerli saymışlardır.²² Diğer taraftan da tasdike gösterilen abartılı önemin altında, bir bakıma imanda kesinlik ve açıklık arayışı yatmaktadır. Bireyler için iman rastgele ve tesadüfen edinilmiş bir durum değil aksine onların en kararlı ve bilinçli eylemidir. Tasdik kavramı özü itibarıyla bilgiye dayanır ve ancak belli düzeyde bilinebilen şeyler tasdik edilebilir. Bilgiye dayanan yönüyle öngörülebilir bir zemine oturan iman, mantıksal açıdan kararsızlık ifade eden tasavvurlar karşısında önemli bir kesinlik ve açıklık unsurudur. Bu perspektiften bakıldığında iman, “kesin bilgi ve anlayış derecesine ulaşmış tasdik”²³ olmaktadır ve bu yönüyle de belli düzeyde imanın açıklığını ve kesinliğini garanti edebilmektedir. Zaten sözlük anlamı itibarıyla da iman tasdikten başka bir anlama gelmemektedir.²⁴ Bununla birlikte Mâtürîdî düşüncesinde tasdik oluşumunda bir çeşit bilginin mevcudiyeti önkoşul olarak kabul edilse de son tahlilde iman bilgi değildir ve iman salt bilgiye indirgenerek açıklanabilmesi de mümkün görülmemektedir.²⁵ Zira imanın karşıtı küfürdür, oysa ki bilginin karşıtı küfür değil, aksine cehalettir.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13:68.

²⁰ Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, 14.

²¹ Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni Semerkandî, *es-Sehâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 450.

²² Ebu'l-Berekât Muhammed b. Mahmud Nesefî, *Şerhü'l-Umde fi akideti ehli's-sünne ve'l-cemaa*, thk. Abdullah Muhammd Abdullah İsmail (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 385. Bununla birlikte her ne kadar Mâtürîdî taklit yoluyla imanı prensipte geçerli saysa da aklî temele dayandırılmayan böyle bir imanı gerçek bir iman olarak görmez (Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2:373.) Bu düşünce onun taklidi bilgi kaynağı olarak görmeyen yaklaşımıyla da tutarlılık arz etmektedir.

²³ Temel Yeşilyurt, “Ebu Hanife'de İmanın Kesinliği”, *İslami Araştırmalar* 15/1 (2002): 211.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5:40; Muhammed b. Muhammed b. Ebi Bekr Kemâl b. Ebî Şerif, *Kitâbu'l-Müsâmere* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 173. Ayrıca bu konuda bk.Cihat Tunç, “Mâtürîdî'nin İman Anlayışı”, *Ebû Mansur Semerkandî Mâturidî*, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986), 19.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4:227.

2. TADKİK-AÇIKLIK İLİŞKİSİ

Mâtürîdî gelenekte imanın merkezine tasdiki yerleştirme konusunda yaygın bir ittifak mevcuttur ve bu konuda gelenek içinden de aykırı bir sesin varlığı bilinmemektedir. Onlara göre iman tasdiktir; haber verilenin hükmünü anlamak ve doğrulamaktır. Bu anlama ve kabul olmaksızın haber veya haber verilene ilişkin kalpte salt bir doğruluk nispetinin meydana gelmesi tasdik olarak görülmez.²⁶ Bu durumda yalnızca bir doğruluk nispeti yeterli olmamakta, tasdike anlama ve kabul etmenin de eşlik etmesi gerekmektedir. Başka bir anlatımla hangi türden tasdikim imanda kesinlik ve açıklık düzeyine katkı sağladığını belirlemek önem taşır. Kelâmî tasdikim birden fazla türü mevcuttur. Kelâmî gelenekte mevcut her bir fırka tasdikim bu farklı açıklamalarından (kalp, ikrar, amel, bilgi vs.) biri veya ötekine vurgu yapmakta ve son tahlil de bunu tasdike irca ederek açıklayabilmektedir. Tasdik kelimesinin anlam dünyası içerisinde, tasdikim farklı boyutlarına yer bulmak mümkündür. Başka bir deyişle tasdik kalp ile olabileceği gibi dil ile de olabilir.²⁷ Ancak Mâtürîdî'ye göre iman en güçlü ifadesini kalbin tasdikinde bulur ve o, öncelikli olarak bir kalp işidir.²⁸ Mâtürîdî düşünce açısından akıl iman ile muhatap oluşun (teklif) temel şartıdır. Bu nedenle imanın hakikatini bilmek ancak düşünme ve akıl yürütme (istidlal/nazar) ile olur. Bütün bunları kalbin eylem dünyasıyla ilişkilendiren Mâtürîdî, imanı da buna benzeterek açıklar.²⁹

Mâtürîdîler açısından dilin yerleşik kuralları önemlidir ve iman sözlük açısından 'tasdik'ten başka bir anlama gelmez. İmanı anlamlandırırken onu bu yerleşik kuralların dışına taşımak, dilcilerin uzlaşısına dayanmayan bir anlam yüklemek ya da sözlüklerde kullanılan anlamını dikkate almamak, dillerin kabul edilen kurallarını iptal etmek ve kavrama türedi bir anlam vermek olur ki, bu mümkün değildir.³⁰ Ayrıca Mâtürîdî tasdikim kalp ile olmasının gerekliliğini, dilin yerleşik kuralları ve Kur'ân ayetleri³¹ yanında aklî açıdan da temellendirmeyi dener. "Akla gelince akıl, dindir"³² diyen Mâtürîdî, dinlerin itikatlarının ise ancak kalp ile olacağını ifade eder. Dil açısından da imanın tasdik anlamına geldiğini hatırlatan Mâtürîdî'ye göre ancak kalp ile olan imana hiçbir zorlama ve harici tesir etki edemez.³³

²⁶ Taftazânî, *Şerhü'l-akâid*, 94.

²⁷ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'd-din*, thk. Hans Peter Lins (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 151.

²⁸ Mâtürîdî bu düşünceyi dile getirmek üzere "amelü'l-kalb" (kalp işi) terkiibini kullanır.bk.Mâtürîdî, *Tevhîd*, 378.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 378.

³⁰ Ebü'l-Muin Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, thk. Claude Salame (Dımaşk: el-Ceffân ve'l-Câbi, 1993), 2:406.

³¹ Bk. el-Hucurât 49/14; en-Nahl 16/106.

³² İmâm Mâtürîdî, bu hususu (و أما العقل فلانه دين) şeklinde ifade etse de, kanaatimizce o, burada imanın aklî boyutunu ve aynı zamanda sorumluluğun temel şartı olarak aklın önemini güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Mâtürîdî'nin hem *Tevhîd* hem de *Te'vilât*'da görüşleri dikkate alındığında "aklın din oluşunu" doğrulayabilmek mümkün değildir.

³³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 377.

İmandaki tasdik kalbe tahsisini, lügatin hükmü ve iman hakikatinin tahakkuku açısından gerekli gören Mâtürîdîler, iman zıddı açısından da durumun böyle olmasının gerekli oluşunu düşünürler. Zira bir şeyin mahalli, aynı zamanda onun zıddının da mahalli olmasıdır. İmanın zıddı küfürdür ve yeri kalptir. Bu iman yerinin kalp olması gerekir.³⁴ Aslında Mâtürîdîler tasdik söz ve amel ile de olabileceğinin farkındadır ve tasdik bu seçeneklerini tümüyle dışladıklarını düşüneneğimiz elimizde hiçbir delil yoktur. Aksine daha sonra üzerinde durduğumuz üzere hem Mâtürîdî³⁵ hem de sonrasındaki bazı düşünürlerin tasdik diğer türlerinden de söz ettiği ve hatta bazılarında ikrarın da eşit derecede vurgulandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Mâtürîdîlerin iman tanımlarında kalp ile tasdik öncelikli ve vazgeçilmez bir rol biçtiklerinde de şüphe yoktur.³⁶ Bizzat Mâtürîdî'nin kendisi iman kavramsal şeması içerisinde tasdik tek başına yeterli ölçüt olarak kabul edip, onun dışında bir rükün kabul etmese de gelenek içinden bazı düşünürlerin, ikrarı da bu şemaya dahil edip bununla birlikte kalp ile tasdik *en büyük rükün*³⁷ ilan ettikleri bilinen bir husustur.

Aslında iman kalbin tasdikine tahsisi, önemlidir. Başlı başına 'tasdik' teriminin bile bilgiye dayanan bir süreci gerektirmesi nedeniyle önemli derecede bir kesinlik ve açıklığı gerektirdiğini daha önce ifade etmiştik. Tasdik kalp ile ilişkilendirme veya imanı 'kalbî tasdik' olarak tanımlama ise tasdikte mevcut bu kesinlik ve açıklığa bir de kararlılık ve istikrar katar. Zira Mâtürîdîlere göre 'kalp ile tasdik', asla terki (sukutu) mümkün olmayan iman başat rüküdür ve bireyin iman sahibi olup olmadığını belirleme noktasında önem taşır. Dolayısıyla kalbî tasdik, bireyin hiçbir haricî müdahale ile değiştirilemeyen en kararlı fiilini ifade eder.

Kalbin tasdikine dayanan bir iman anlayışında, birey ile Allah arasındaki ilişki açık ve nettir; şüphe barındırmaz. İlişkinin Allah'a bakan yönü açık olsa da tasdik yalnızca kalbe tahsisi durumunda, aynı açıklığın iman insana (topluma) bakan yönüyle mevcudiyetini ileri sürebilmek mümkün görünmüyor. Zira iman kalpte bulunması kapalı (bâtinî) durum olduğundan, böyle bir imana insanların muttali olması ya da vukufiyeti mümkün değildir. Böyle bir iman hakikatini yalnızca Allah bilir.³⁸ Bu durumdaki bir insanda kalbe dayalı tasdik mevcut olduğundan Allah nezdinde mümin olsa da³⁹ birey ve toplum nezdindeki durumu belirsizdir. Öyleyse yalnızca kalbî tasdik, imanı bir boyutuyla açık, kesin ve şeffaf hale getirirse de diğer yönüyle aynı açıklık söz konusu değildir ve imana ilave bir açıklamanın eşlik etmesi kaçınılmaz görünmüyor.

³⁴ Mahmud b. Zeyd Lâmişî, *Kitâbü't-Tevhîd li kavâidit-tevhîd*, thk. Abdülmecid Türkî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 128.

³⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 378.

³⁶ Neseî, *Tabîra*, 2:799.

³⁷ Hakim Semerkandî, "Risâtün fi'l-imân", *Kitabu's-Sevâdi'l-A'zam* (İstanbul: 1304), 38.

³⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 374.

³⁹ Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed Bâbertî, *Şerhü'l-Akide't-Tahâviyye* (Beirut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009), 98.

3. AÇIKLIĞI İHLAL EDEN BİR UNSUR: TAKİYYE

İmanla ilgili tüm açıklamaların temel amaçlarından biri, imanı insanlar için daha anlaşılır ve anlamlı kılmaktır. Bu yönüyle bu imanı açıklama girişimleri daha çok dünya ve insana dönüktür. Bu alanda dile getirilen bir açıklamanın, hem Allah ile insan arasındaki ilişkiyi bütün açıklığıyla dile getirmesi hem de bu ilişkiyi insanlar için de apaçık kılması bir bakıma istenen durumdur. Bununla birlikte iman, kalbe ait oluşu nedeniyle insanın en özel, en samimi ve en öznel yönünü ifade eder. Bunu kavramlara dökme ve başkaları için anlamlı kılma, imkânsız değilse de oldukça zordur. Bu nedenle imanı dile getirirken seçilen kavramlar kadar bu kavramların kurgulanış biçimi de önem taşır. İmanın kalbin tasdiki olarak açıklanması, bir yönüyle insan-Allah ilişkisini belli bir açıklık ve kesinlikte ortaya koysa da bu aynı zamanda insanlar için imanın örtülü, içe dönük ve öznel yönünü de dile getirmektedir. Zira insanın iç dünyasında saklı olanı başkalarının tam olarak anlayabilmesi, dile getirebilmesi ve anlatabilmesi oldukça zordur.

Mâtürîdîler açısından iman kalp ile tasdiktir ve bu, kişinin Allah nezdinde mümin olarak kabul edilmesi için de tek başına yeterlidir.⁴⁰ İnsan ile Allah arasındaki kalbi akti dile getirmesi itibarıyla burada bir sorun da bulunmamaktadır. Ancak mümin olarak kabul edilme noktasında tek başına kalbin tasdiki bireylerin mümin sayılması için yeterli ve tasdik diğer boyutları da gerekli değilse, bu, imanı bireye özgü, öznel ve kapalı bir çerçevede tanımlamaya imkân veriyor görünüyor. Ebû Hanîfe, Allah katından gelenleri kalbiyle tasdik ettiği halde diliyle bunu izhar etmeyen ve kalbinde tasdiki olan kimsenin -insanlar tarafından durumu bilinmese de- Allah katında mümin oluşunu zikreder ve bunu açıklamak için de inandığı halde imanını izhar etmeyen müminin durumu örnek verir. O kimse, böylesi bir durumda kalbinde olanı izhar etmemiş ve imanını gizlemiştir ki, o hakikatte Allah katında mümindir.⁴¹ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserler üzerindeki tartışmalar⁴² dikkate alındığında bu düşünce bizzat Ebû Hanîfe'ye mi aittir yoksa sonrakiler tarafından mı ona nispet edilmiştir bunu tam olarak bilebilmek mümkün değildir. Ancak burada 'imanını izhar etmeme' şeklinde bir anlatımın kullanılması dikkat çekici olsa da bunun gerçek bir takiiye olup olmadığı hususu tartışmalıdır.

Sözlük anlamı itibarıyla "korkma, çekinme"⁴³ gibi anlamlara gelen takiiye, din veya dünya yaşamında başına gelebilecek bir tehlikeden korkarak hakkı ya da gerçek inancını gizleme durumunu ifade eder⁴⁴ ve bazı düşünürler tarafından canı koruma amacına dönük olarak

⁴⁰ Bk.Nesefti, *el-İ'timâd*, 370; Hilmi Demir - Muzaffer Tan, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 82.

⁴¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, 13.

⁴² Rudolph Ulrich, *Maturidi ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı Maturidi*, trc. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).

⁴³ Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mürekkem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrût: Dârü Sâdır, 1414), 1:789.

⁴⁴ Bk.Muhammed Fevzî, *Mefhûmü't-takiyye fi'l-İslâm* (Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1985); Mustafa Öz, "Takiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2010), 39:453; Cemil Hakyemez, "Şii Takiyye İnancının Teşekkülü", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004): 130.

caiz görülmüştür.⁴⁵ Mâtürîdî, “takiyye” sözcüğüne burada ifade edilen anlama benzer bir anlam yükler ve onu anlatmak için kalbinde olanın aksini diliyle söyleme anlamına gelebilecek ifadeler kullanır.⁴⁶ Diğer bir deyişle takiyye, bireyin inandığı ile dile getirdiği şeyler arasındaki uçurumu, ikiyüzlülüğü ve bir kapalılık durumunu ifade eder ki, bu, bizatihi tasdikten taşıdığı kesinlik ve açıklığın dışı aynıyla yansımaması anlamına gelir. Ayrıca böyle bir durum, yukarıda da ifade edildiği gibi, imanın çarpıtılmış bir formu olan nifakı akla getirir ki, bu durum, iman açısından istenilir bir şey değildir. Bu durum, imanın öngördüğü dürüstlük ve açıklıkla da çelişmektedir.

Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde bu kavrama yer verilmesi, oldukça sınırlı bir alanla ilgilidir ve istisnâdır. Daha açık söylemek gerekirse onlar bunu yalnız bir müminin ölüm tehlikesiyle karşı karşıya gelmesi durumuyla ilişkilendirirler ve yalnızca bu sınırlı alanla ilgili olarak kullanmayı tercih ederler. Dolayısıyla onların iman anlayışlarında takiyyeye yer yoktur, imanını izhar etmeyip saklama istisnai bir durum olup genel geçer bir hüküm ifade etmez. Zaten buradaki sınırlı alan da “kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç...”⁴⁷ ayetiyle belirlenmiştir ve ayet, Allah’ı inkâr edip gönlünü küfre açanların karşılaşacakları büyük azabı ifade ettikten sonra zorlanan kimseleri bundan istisna tutmuştur. Mâtürîdî’ye göre burada gönüllü imanla dolu olduğu halde diliyle bunun aksini söyleme durumu ‘zorlama/ikrah’ durumuyla ilişkili olup,⁴⁸ genel geçer bir kural ifade etmemektedir. Ayetin de ifade ettiği şekliyle esas olan inancını saklamamak, izhar etmektir. Çünkü iman alanında takiyyeyi genel geçer bir kural haline getirmek, onu nifakla özdeşleştirir ve bu imanın fesadına götürür. Oysaki Şîî teorisyenler, takiyyeyi imanın aslı konumuna getirmişler, vacip görmüşler ve onu terk etmeyi namazı terk etmekle eşdeğer sayarak dinden çıkmakla özdeşleştirmişlerdir.⁴⁹ Bazıları ise bu konuda daha aşırıya kaçarak, takiyyeyi neredeyse bir müminin mecbur kaldığı her alanda başvurabileceği bir genel geçer kural olarak takdim etmişlerdir.⁵⁰ Mâtürîdîler için imanın tanımını içerisinde kalıcı bir unsur olarak ve şîî gelenek içerisinde şekillenen anlamıyla takiyye, imanın kendi doğasıyla çelişen bir durumdur ve asla kabul edilemez.

4. İMANDA AÇIKLIK UNSURU OLARAK İKRAR

Mâtürîdîlere göre imanda esas olan kesinlik ve açıklık (tasdik)tır. Bununla birlikte iman tanımlarında salt kalp ile tasdiki kabul edip bunu Allah katında mümin olarak kabul edilme noktasında tek başına yeterli görmeleri, bu konuda dünya hayatı açısından kapalı bir

⁴⁵ Bu konudaki görüşler için bk. Fahrüddin Râzî, *Mefâtihi'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1420), 8:194.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9:33.

⁴⁷ en-Nahl 16/106.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8:197.

⁴⁹ Şeyh Saduk el-Kummî, *Şîî-İmamiyye'nin İnanç Esasları*, trc. Fığlalı Ethem Ruhi (Ankara1978), 127-128.

⁵⁰ Murtaza Ensarî, *et-Takiyye*, thk. Fâris el-Hassûn (Kum: Müessesetü Kâim Ali Muhammed, ts.), 55.

alan bırakıyor görünüyor. Kalpte ve gönül dünyasında var olana insanların vukufiyeti mümkün olmadığından, bireylerin dışı vuran tutumları (söz veya davranış) önem taşımaksızın her insanı mümin sayma gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durum, kalbimde tasdik var deyip hiçbir kural tanımama şeklinde bir ahlakî çıkmaza götürmesi bir yana, meşru olmayan ve tutarsız her türlü davranışa takiiye mantığı içerisinde dinî meşruiyet kazandırma riski de söz konusudur.

Kanaatimizce Mâtürîdîler bahsi geçen riskin farkındadırlar. Ancak onların imanın yalnızca kalp ile tasdik olarak anlaşılması meselesini teknik ve ahirete bakan yönü itibarıyla ele aldıklarını düşünüyoruz. Bu husus her ne kadar Mâtürîdî kaynaklarda açıkça ifade edilmese de Nurettin es-Sâbunî'nin (ö.580/1184) ekolün muhakkiklerinin imanı bu şekilde tanımladıklarını dile getirmesi,⁵¹ konunun teknik, ahirete dönük ve muhakkiklerce anlaşılabilir bir konu oluşunu gösteriyor. Mâtürîdîlerin çoğunluğu ise imanı insana bakan yönüyle ele alırlar ve bu açıdan imana kalp ile tasdik yanında ikrarın da eşlik etmesi gerektiğini düşünürler. Mâtürîdî, imanı kalp ile tasdik olarak tanımlayıp dil ile ikrarı bir şart olarak kabul etmese de, yine dil ile ikrarın kalpte olanı ifade etme aracı olması nedeniyle önemine işaret eder. Her ne kadar tasdik kalp ile olsa da dil kalpte olanı ifade etme aracıdır ve insanlar nezdinde kalbin tercümanı olarak bilinmektedir.⁵² Mâtürîdî'ye göre bazı durumlarda ikrar bir gerekliliktir. Zira iman konusunda sana katılmayana mümin olduğunu ve başkalarını davet etmek için mümin oluşunu söylemek gereklidir.⁵³ Mâtürîdî'nin bizzat kendi iman anlayışında dil ile ikrara, imanın bir şartı ve bir rükün olarak yer yoktur. Bununla birlikte hem Ebû Hanîfe'de hem de sonraki Mâtürîdî kelimcilerinin düşüncelerinde, her ne kadar kalp ile tasdike ayrıcalıklı bir yer verilse de dil ile ikrar da imanın bir rükünüdür.⁵⁴

"Bir hakkı başkasına haber vermek"⁵⁵ anlamına gelen ikrar sebat manasına gelen karar sözcüğünden türemiştir ve bir şeyi sözlü olarak bildirmek manasına gelir.⁵⁶ Bu anlamıyla ikrar, insanın kalbinde karar kılmış olan tasdik izharı ve ilanıdır. Sebat ve kararlılık ifade etmesi yönüyle de gönül dünyasında yerleşik olanın sözcüklere dökülmesi, kristalize edilmesi ve insanlar nezdinde de netleştirilerek açık ve kararlı bir şekilde dile getirilmesidir. Bu açıdan bakıldığında, kalp ile tasdik gerektirdiği açıklık ve kesinliğin benzerinin -kalp de olanı ifade etmek şartıyla- dil ile ikrarda da meydana geldiğini söylemek mümkündür. Onun için Hanefî-

⁵¹ Nurettin Sâbunî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi usulî'd-din* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 152.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4:227; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 378.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3:261.

⁵⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 10; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 151.

⁵⁵ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, "et-Ta'rifât," ed. John M. ed.Sutcliffe (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1983), 33.

⁵⁶ Bu nedenle uzaktaki birine bir şeyi yazılı veya işaret ile bildirmek ikrar olarak adlandırılmaz.Bk.Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu istilahâti'l-ulûm ve'l-funûn*, thk. Ali Dehrûc (Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996), 1:246.

Mâtürîdî gelenek içerisinde pek çok düşünür iman kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak görmüşlerdir.⁵⁷

Dedesinin Mâtürîdî'nin öğrencisi olması nedeniyle ilim geleneği olarak da Mâtürîdî ile ilişkili olan Pezdevî (ö. 493/1100), dil ile ikrarı da tasdik türü olarak değerlendirir ve her ikisinin iman rükünü olduğunu ifade eder. Zaruret ve acizyet (özürlülük ve ikrah gibi) durumu dışında iman ancak bu ikisiyle olabileceğini ve hatta tasdik dil ile olmasının daha tercih edilir (ebleğ) oluşunu dile getirir.⁵⁸ Zira kalp ile olan tasdik insanlar tarafından bilinebilir olmadığından, insanlar nezdinde bilinebilir ve anlaşılabilir olan tasdik türü, dil ile olanıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Ebu Hanife açısından da imanda önemli olan kalbin tasdiki ise de Ebu Hanife ve ashabının bu konudaki meşhur görüşü “kalb ile tasdik ve dil ile ikrar” şeklinde nakledilmiştir.⁵⁹ Dil ile ikrarın, kalb ile tasdikle birlikte iman tanımında eşit önemde kabul edilmesi noktasında en abartılı yaklaşımı Semerkandî’de (ö.342/953) görüyoruz. O, iman tanımında kalp ile tasdiki en büyük rükün ve dil ile ikrarı da ona delalet eden bir rükün⁶⁰ olarak görür ve kalbiyle Allah’ı bilip tanıdığı halde lisanı ile bilmeyen kimseyi küfre düşmekle itham eder.⁶¹

Semerkandî, dil ile ikrarın önemini ve gerekliliğini oldukça abartılı biçimde dile getirmiş olsa da iman tanımında ‘kalp ile tasdik’i en büyük rükün olarak adlandırması, bir bakıma onu birincil konuma yerleştirdiği ve dil ile ikrarı ise biraz daha tali bir önemde gördüğü anlamına gelir. Aslında geliştirilen bu tutum, genel Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin tasdik-ikrar ikilisi arasındaki ilişkiye dair söylemleriyle de uyumludur. İmana dair bir anlatımda tasdik dil veya davranış ile dışı vuran ve nesnel boyut kazanan açıklımlarını hesaba katmamak, onu bir çeşit kapalılık durumuyla özdeşleştirdiğine göre, bu durumda dil ya da davranış ile gerçekleşen bir tasdik, imandan beklenen kesinlik ve açıklığı temin etmede önemli katkı sağlıyor görünüyor.

Mâtürîdî gelenek içerisinde dil ile ikrarı daha ılımlı biçimde dile getiren düşünürler de mevcuttur. Bazı Mâtürîdî düşünürler dil ile ikrarı bir rükün olarak iman muhtevasına dahil etmeyip, kalpte olanın emaresi ve delili olarak görürken,⁶² diğer bazıları da tasdik dünyaya bakan yönünü ön plana çıkarmış ve dil ile ikrarı, insanın dünya hayatında mümin olarak bilinmesi ve ona göre kendisine muamele edilmesi (ahkâmın icrası) açısından gerekli görmüşlerdir.⁶³

⁵⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 148; Semerkandî, “Risâletün fi'l-İmân”, 38.

⁵⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 151.

⁵⁹ Abdurrahim b. Ali Şeyhzâde, *Kitâbü Nazmi'l-ferâid ve cemi'l-fevâid fi beyâni'l-mesâili'lleti vakaa fihe'l-ihtilâf beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye* (Mısır: Matbaatü'l-Edebî, 1318), 37.

⁶⁰ Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 38.

⁶¹ Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, 36.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3:261. Lâmişî, Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşün de bu yönde olduğunu, onun da dil ile ikrarı imanın aslından görmediğini nakleder. Bk.Lâmişî, *Kitâbü't-temhîd*, 128. Ancak Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisine nispet edilen eserlerde durum farklıdır.

⁶³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 152; Neseî, *el-Umde*, 148; Taftazânî, *Şerhü'l-akâid*, 96; Bâbertî, *Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye*, 98.

Görüldüğü üzere iman en açık ve en şeffaf ifadesini, kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olarak tanımlandığında buluyor. Mâtürîdî başta olmak üzere ekole mensup düşünürler arasında dil ile ikrarın gerekliliği konusunda bir itiraz da yoktur. Farklılık, tasdik in bu iki öğesinin (kalp ve dil), eşit şekilde imanın muhtevasına dahil edilip edilmeyeceği ve hangi önem derecesinde vurgulanması gerektiğiyle ilgilidir. Hanefî-Mâtürîdî gelenekte ibre ‘kalp ile tasdik’e dönüktür ve iman in bu iki öğesi arasında hatırı sayılır bir ayrımın var olduğu düşünülür. Onlara göre iman in oluşumunda “kalbin tasdiki” asıldır, en büyük rükündür, hiçbir şartta ihmali ve terki düşünülemez. Oysaki dil ile ikrar bazı durumlarda (ikrah ve özür durumu) terk edilebilmektedir.⁶⁴ Bu nedenle dil in ikrarı, kalbin tasdiki gibi, iman in erkânını teşkil edecek önem derecesinde görülmemiştir. Ancak sonraki Mâtürîdîlerde tasdik ile ikrar arasındaki bu ayrım bizzat Mâtürîdî’deki kadar keskin ve belirgin değildir. Onlar iman ı “kalbin ve dil in tasdiki” şeklinde ederek her iki öğeye de iman tanımında eşit bir rol verirler. Örneğin Müsâyere şârihine göre, öncekiler iman ı sözlük anlamına dayanarak tasdik olarak tanımladıklarına göre, bu tasdik, izan ve kabul anlamında kalp ile olabileceği gibi, vahdaniyeti ve risâletin hakikatini ikrar anlamında dil ile de olabilir. Bu durumda iman in mefhumu bu iki tasdikten oluşur. Bu iki tasdikten her biri iman in rüknüdür ve onun mefhumuna dahildir. Konuşma engelliliği (ya da ikrah) mazeret durumları müstesna iman yalnızca bu iki tasdik ile olur. Tasdik, aslı itibarıyla asla sukutu mümkün olmayan bir rükündür. İkrar ise dilsiz ve mükrehin durumunda olduğu gibi bazı durumlarda düşebilir.⁶⁵ Bu durumda bazı durumlarda düşebilir olan ikrar, asıl olamaz. Öyleyse asıl olan sadece tasdiktir. İkrar, mümin ya da Müslüman ismini almanın dolayısıyla Müslüman hukukundan istifade etmenin şartıdır.

Ahirete ya da Allah’ın ilmine bakan yönüyle iman in kalp ile tasdik olarak tanımlanması yeterlidir. Ancak bu alanda söz söyleyen bizler, iman ı tanımlarken, dünya yaşamında onu kendimiz ya da ötekiler için anlamlı kılmaya çalışırız. Salt kalbin tasdikine dayanan bir iman Allah nezdinde geçerli ve kurtarıcı olsa da insana bakan yönüyle kapalı kalmaktadır ve bu haliyle onu başkalarına anlatabilmek de mümkün görünmüyor. Mâtürîdî düşünürler iman in dünya hayatına bakan yönünü dikkate aldıklarında, kalbin tasdikinin ötesinde iman ı/tasdikin diğer boyutlarını de hesaba kattıklarını ve iman anlayışlarını bu zeminde kurguladıklarını söyleyebiliriz. Bu yönüyle bakıldığında, dil in ikrarı bizler için önemlidir ve şehadet getiren kimse kalbinde olanın ne olduğunu bilmesek de mümin olarak kabul görmektedir.⁶⁶ İman in dünya yaşamına bakan yönünü önceleyen bazı Hanefî-Mâtürîdî düşünürleri, iman tanımlarında dil in ikrarını önceleyerek iman ı “dil ile ikrar ve kalp ile tasdik” şeklinde dile getirmişlerdir. Örneğin Ebû Hanîfe, tevhidin aslı ve inancın dayandığı şeyi “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye ve hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna inandım demektir”

⁶⁴ Taftazânî, *Şerhü’l-akâid*, 95.

⁶⁵ Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbu’l-Müsâmere*, 175, 276.

⁶⁶ Taftazânî, *Şerhü’l-akâid*, 96.

şeklinde açıklarak, “söz ile söyleme”yi⁶⁷ öncelikli bir konuma yerleştirir.⁶⁸ Benzer bir anlamı Pezdevî’de de görmek mümkündür.⁶⁹ Aslında her iki düşünürün de imanı kalbin tasdiki⁷⁰ olarak gördüklerini ve bu türden farklı anlatımların bir bakıma tasdikini farklı boyutlarının dile getirilmesi olarak anlaşıldığını daha önce ifade etmiştik. Burada düşünürlerin dil ile ikrarı öncelikli olarak zikretmeleri, imanın dünya hayatına bakan yönü ile ilişkilidir. Kalbi tasdikini bâtinî bir durum olması nedeniyle insanların ona muttali olmalarının mümkün olmaması sebebiyle insanlar açısından bilinebilir olan dilin ikrarı öncelikli olarak zikredilmiştir.⁷¹ Burada dilin ikrarı, kalp ile olan tasdikini bir göstergesi olarak düşünüldüğünden izhar bakımından kalp ile tasdikten önce gelmektedir.⁷² Bu nedenledir ki, kalbinde tasdiki olan birinin özürsüz olarak dil ile ikrarı terk etmesi doğru bulunmaz⁷³ ve bireyin insanlar nezdinde Müslüman olarak bilinebilirliği açısından gereklidir. Çünkü insanlar nezdinde itibar, onların vukuf edebilecekleri şeye olacaktır⁷⁴ ve biz ancak insanları onların dillerine yansıyan tasdik veya tekzipleri, başka bir ifadeyle izhar ettikleri şeyler dolayısıyla biliriz.⁷⁵

Kalbin tasdiki, dil veya davranış vasıtasıyla nesnel alana taşınır ve gözlemlenebilir hale gelir. Böyle bir iman anlayışında, yalnızca kalbî tasdike nispetle daha fazla açıklık mevcuttur ve bu bütünlük içerisinde herhangi bir kapalılık durumuna da yer yoktur. Hatta imana böyle bir yaklaşım, daha kuşatıcıdır ve imanın hem ahirete hem de dünyaya bakan boyutlarını daha tutarlı bir temelde açıklıyor görünüyor. Bununla birlikte imana, dünyaya dönük yönü itibarıyla bakıldığında, bireyin gönül dünyasına nüfuz edemediğimize göre, büyük ölçüde dışı vurulan söz veya davranışa göre hüküm verebilmekteyiz ki, bu bir bakıma kalpte olanı ıskalamak anlamına da gelebilir. Başka bir deyişle sözlü ikrarda bulunan her insanı, teknik ya da dilbilimsel anlamda mümin olarak kabul etmekten başka çaremiz yoktur. Zira onların kalplerinde olanı bir insanın bilebilme imkânı bulunmamaktadır. Ancak burada asıl sorun, böyle bir iman ahirette ya da Allah nezdinde de geçerli olup olmaması sorunudur.⁷⁶ Başka bir deyişle, eğer

⁶⁷ Ebû Hanîfe’nin el-Fıkhü’l-Ekber’inde yer alan bu “demek” (أن يقول) ifadesini Ali el-Kârî, “kalpte mevcut olana uygun bir şekilde mükellefin söylemesi” (Bk. Ali Kârî, *Şerhu kitâbi’l-Fıkhî’l-Ekber* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1984), 19.) olarak şerh eder. İşâratü’l-Merâm müellifi ise bunu kalb ile tasdik yanında dille ikrarın da önemli oluşunu vurgulamaya dönük bir anlatım olarak görür. Bk. Beyâzî, *İşâratü’l-merâm*, 70.

⁶⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber*, 4.

⁶⁹ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 148.

⁷⁰ Bir örnek olarak Ebu Hanife, el-Vasiyye’de imanı “dil ile ikrar ve kalp ile tasdik” şeklinde tanımlasa da hemen devamında “tek başına ikrar iman olmaz” diyerek imanı hakikatte “kalp ile tasdik”ten ibaret gördüğünü ifade etmektedir. Bk. Bâbertî, *Şerhu Vasiyye*, 68.

⁷¹ Bâbertî, *Şerhu Vasiyye*, 61.

⁷² Kârî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-Ekber*, 124.

⁷³ Bâbertî, *Şerhu’l-Akide’ti-Tahâviyye*, 98.

⁷⁴ Neseî, *Tabsıra*, 1:412.

⁷⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, 61.

⁷⁶ Taftazânî, *Şerhü’l-akâid*, 97.

dilin ikrarı kalpte olana dayanmıyorsa, bu nifak olmakta ve yalnızca dil ile söyleme, birey için öte dünyada kurtarıcı olamamaktadır. Öyleyse ikrar olmaksızın kalbin tasdiki, imanın beşere bakan yönü itibarıyla kapalılık ihtiva ettiği gibi, kalbin tasdikine dayanmayan salt bir ikrarın da dinî geçerliliği tartışmalıdır.

Mâtürîdîlere göre dilin ikrarı ancak kalpte olanı gösteriyor ya da ondan haber veriyorsa anlamlıdır ve kalbin tasdikine dayanmayan salt dil ile söylemenin bir değeri yoktur. Bazıları imanın özellikle dil ile ikrardan ibaret olduğunu söylemişlerse de iman için en uygun olanı, onun kalp ile olmasıdır. Bu durum hem akıl hem de nas ile sabittir.⁷⁷ Buradan hareketle imanın kalpte tasdik olmaksızın yalnızca dil ile olacağını söylemek, nasları inkâr etmeye eşdeğer görülmüştür.⁷⁸ Mâtürîdî, imanın dille ikrara indirgenmesini, daha önce zikredilen ve imanı kalple ilişkilendirilen ayetlere aykırı bulduğu gibi, aklî açıdan da tutarsız bulur. İmanı dinî bir tutum olarak gören Mâtürîdî, onu inanılması gereken hususlar arasında görür ve bunun da ancak kalp ile olabileceğini ifade eder ki, böyle bir imana hiçbir harici tesir de etki edemeyecektir.⁷⁹ Onlar her ne kadar dilleriyle iman izharında bulunmuşlarsa da bu durum onların kalplerinde olanla tutarsızlık arz etmektedir ve Yüce Allah onların mümin olmadıklarını da peygamberine haber vermiştir.⁸⁰

Makâlât kitapları imanın yalnızca dil ile ikrar oluşu görüşünü Kerrâmîyye'ye nispet etmiş ve onların bu görüşleriyle münafıkları da mümin saydıklarını iddia etmişlerdir.⁸¹ Ancak hemen belirtelim ki, bizzat kendilerinden günümüze intikal eden bir eser yoktur. Onların akidelere konusundaki düşünceler daha çok muhalifleri tarafından onlara nispet edilen görüşlerdir. Gerçekte bu görüşü savunup savunmadıklarını tam olarak bilemediğimiz gibi, bu düşünceleriyle maksatlarının ne olduğuna ilişkin de Makâlât kitaplarıncı birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. Bazı kaynaklar onların Hz. Adem'in neslinden alınan misakı ve orada verilen sözü dile getirdiklerini⁸² ve imanı yalnızca "başlangıçta sözden ibaret" gördüklerini nakletmişlerdir.⁸³ Bazı Mâtürîdî düşünürleri ise, Kerrâmîlerin bu görüşlerinin aslında özü itibarıyla diğerlerinden pek de farklı düşmediğini söylerler. Çünkü Kerrâmîlere göre bireyin dili ile ikrar etmesi, kalbin tasdikine uygun düşmüyorsa, bu kişiye mümin denilebilse bile, ebediyen cehennemde kalacaktır.⁸⁴ Bu durumda Kerrâmîlerin buradaki yaklaşımı, büyük ölçüde imanın ahirete bakan yönü ile dünyaya bakan yönü arasındaki ayrıma oldukça yakın durmaktadır. Eldeki verilere göre Kerrâmîlerin gerçekte salt sözlü ikrarı iman sayıp saymadıkları ya da bu

⁷⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 373.

⁷⁸ Neseftî, *Tabşıra*, 2:805.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 388.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1:85.

⁸¹ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden/Almanya: Franz Steiner Verlag, 1980), 141.

⁸² Ebu'l-Muzaffer İsferyânî, *et-Tabşır fi'd-din* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 115-116.

⁸³ Abdulkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, 1977), 211.

⁸⁴ Kemâl b. Ebî Şerif, *Kitâbu'l-Müsâmere*, 175.

düşünceyle tam olarak neyi kastettiklerini bilemiyoruz. Aslında bizim bu araştırmamız açısından bunu bilmemiz bir önem de taşıyor. Burada kesin olan bir şey var ki, o da Mâtürîdîlerin kalbin tasdikine dayanmayan salt bir sözlü anlatımı kesinlikle kabul etmemesidir. Çünkü bunun kabulü, bütün nebiler, müminler ve münafıkları birbirine eşit saymak gibi tutarsız ve geçersiz bir sonuca götürür.⁸⁵

SONUÇ

Mâtürîdîlikte iman, akledilebilenlerin en güzeli ve varlıkların en kıymetlisi olduğundan insan için hayati anlam taşır. Allah'a inanmayı da aklî bir gereklilik olarak gören Mâtürîdî imanının ve nimet verene şükürün gerekliliğinin de akıl ile bilinebileceği kanaatindedir. Sorumluluğun ve iman ile muhatap oluşun temel şartı da akıldır ve imanın hakikatinin de ancak düşünme ve akıl yürütme ile bilinebileceğini ileri sürer. Bütün bunları kalp ile ilişkilendiren Mâtürîdî'ye göre, imanda geçerli ve kurtarıcı olan yegâne tasdik türünün de kalp ile olması gerektiğini düşünür ve o'na göre iman öncelikli olarak bir kalp işidir.

Mâtürîdîlikte imanın esası itibarıyla tasdike dayandırılması bir çeşit kesinliği ve açıklığı gerekli kılar. Dolayısıyla Mâtürîdîlerin kalbin tasdikiyle bütünleşen ikrara dayalı iman anlayışı, imandaki herhangi bir kapalılık durumunu reddettiği gibi aynı zamanda iman ile amel münasebetine ilişkin söylemler de günümüz dünyasının ötekileştirici/tekfirci yaklaşımlarına karşı önemli bir cevap olma özelliği taşır.

Mâtürîdî, iman tanımında kalbin tasdikini merkezi bir konuma yerleştirir. O, iman kavramsal şeması içerisinde tasdiki tek başına yeterli ölçüt olarak kabul eder. Tasdiki tek başına yeterli görmesi ve bunu da bireyin kalbiyle ilişkilendirmesi, kalplerde olana nüfuz edemediğimizden, imanı kişiye özgü hale getir ve en azından dünyaya bakan yönü itibarıyla belli bir kapalılık durumunu ima eder. Oysaki Mâtürîdîler imanı tasdik olarak tanımlamaları nedeniyle onu epistemik bir temele oturturlar ve bireylerin kararlı ve bilinçli fiili olarak görürler. Onlar, bu tasdiki, kalp ile ilişkilendirerek her çeşit harici müdahalenin de dışında tutarlar. Bu bakış açısı içerisinde iman kesin, açık ve bir kararlılık göstergesidir. Bununla birlikte onlar imanı, ahirete bakan yönüyle dünyaya bakan yönünü birbirinden ayırt ederek tanımlama eğilimindedirler. Mâtürîdî'nin imanda tek başına kalbin tasdikini yeterli görmesi teknik bir konudur ve iman ahirete bakan yönü itibarıyla. Mâtürîdîlerin çoğunluğu ise iman dünyaya ve insana bakan yönünü öncelerler ve imanı kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak tanımlarlar. İman -dünya ve ahiret açısından- en açık tanımına da "kalb ile tasdik ve dil ile ikrar" olarak tanımlandığında erişmiş oluyor ki, böyle bir anlayış içerisinde herhangi bir kapalılık durumuna da yer yoktur.

KAYNAKÇA

Alper, Hülya. *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

⁸⁵ Nesefî, *Tabşıra*, 2:412.

110 | Yeşilyurt, Temel. The Clarity of Faith in Mâtürîdis Thought

- Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Vasiyyeti'l-Îmâm Ebî Hanîfe*. Ürdün: Dârü'l-Feth, 2009.
- Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *Şerhü'l-Akideti't-Tahâviyye*. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- Bağdâdî, Abdulkahir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, 1977.
- Beyâzî, Kemâluddin Ahmed. *İşârâtü'l-merâm an ibârâti'l-Îmâm*. İstanbul: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1949.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. Ed. John M. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1983.
- Demir, Hilmi – Tan. Muzaffer. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müteallim*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1368.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. “el-Fikhü'l-ebsat”. *el-Âlim ve'l-müteallim*. Ed. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1368.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Kitâbü'l-Fikhi'l-Ekber*. Haydarâbâd: Matbaatü Meclis, 1342.
- eKummî, Şeyh Saduk. *Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları*. Trc. Fırlalı Ethem Ruhi. Ankara: 1978.
- Ensârî, Murtaza. *et-Takiyye*. Thk. Fâris el-Hassûn. Kum: Müessesetü Kâim Ali Muhammed, ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. Nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden/Almanya: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Fevzî, Muhammed. *Mefhûmü't-takiyye fi'l-İslâm*. Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1985.
- Hakyemez, Cemil. “Şii Takiyye İnancının Teşekkülü”. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004): 129-146.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mürekkem. *Lisânü'l-arab*. Beyrût: Dârü Sâdır, 1414.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsır fi'd-din*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Kârî, Ali. *Şerhu kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1984.
- Kemâl b. Ebî Şerif, Muhammed b. Muhammed b. Ebi Bekr *Kitâbu'l-Müsâmere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Lâmîşî, Mahmud b. Zeyd. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. İstanbul: İstanbul : Mizan Yayınevi, 2006.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Muhammed b. Mahmud. *Şerhü'l-Umde fi akideti ehli's-sünne ve'l-cemaa*. Thk. Abdullah Muhammd Abdullah İsmail. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Muhammed b. Mahmûd. *Umdetü'l-akâid*. Thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2013.

- Nesefî, Ebü'l-Muin Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tabsiratü'l-edille*. Thk. Claude Salame. Dımaşk: el-Ceffân ve'l-Câbi, 1993.
- Öz, Mustafa. "Takiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-din*. Thk. Hans Peter Lins. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1420.
- Sâbûnî, Nurettin. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi usuli'd-din*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Semerkandî, Ebü'l-Kasım İshâk b. Muhammed b. İsmâîl Kadî Hakîm. *es-Sevâdü'l-a'zam*. İstanbul: Matbaatü İbrahim, 1304.
- Semerkandî, Hakim. "Risâtün fi'l-imân". *Kitabu's-Sevâdi'l-A'zam*. İstanbul: 1304.
- Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyini. *es-Sehâifü'l-ilâhiyye*. Thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali. *Kitâbü Nazmi'l-ferâid ve cemi'l-fevâid fi beyâni'l-mesâili'lleti vakaa fi-he'l-ihtilâf beyne'l-Mâturidiyye ve'l-Eş'ariyye*. Mısır: Matbaatü'l-Edebî, 1318.
- Taftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü Akâidi'n-Nesefiyye*. Thk. Mustafa Merzûkî. Cezâir: Dâru'l-Hedy, 2000.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-ulûm ve'l-funûn*. Thk. Ali Dehrûc. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tunç, Cihat. "Mâtürîdî'nin İman Anlayışı". *Ebü Mansur Semerkandî Mâturidî*. Ed. Ahmet Hulusi Köker. 17-22. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986.
- Ulrich, Rudolph. *Maturidi ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı Maturidi*. Trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Yeşilyurt, Temel. "Ebu Hanife'de İmanın Kesinliği". *İslami Araştırmalar* 15/1 (2002): 6.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 113-139

Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri

The Basis of the Distinction of Meaning-Interpretation in Tafsir Methodology

Muhammed İsa Yüksek

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor, Istanbul Univ, Faculty of Theology, Department of Tafsir

İstanbul, Turkey

muhammedisa1@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-9521-7007

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Nisan/April 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 113-139

Atıf/Cite as: Yüksek, Muhammed İsa. “Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri-The Basis of the Distinction of Meaning-Interpretation in Tafsir Methodology”.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 22/1 (Haziran-June 2018): 113-139.

<https://doi.org/10.18505/cuid.407201>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a

plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Tefsir Metodolojisinde Anlam-Yorum Ayrımının Temelleri

Öz: Kur'ân'ı re'y ile tefsir etmekten sakındıran hadisler ve haberler varken hakkında rivayet olmayan âyetlerin nasıl anlaşılacağı meselesi tefsir ilminin mahiyeti ile ilgilidir. Tefsiri kat'î alana hasredip zannî bilgi ile yapılacak murâd tespitlerinin geçersiz olduğunu ifade eden bu rivayetler, Kur'ân'ın her devir ve toplumda anlaşılma gerekliliğinin nasıl gerçekleşeceği sorusunu beraberinde getirir. İlk dönemlerden itibaren tefsir ilmi çerçevesinde sorgulanan bu husus, esasında naklin yanında yorumun imkânı ve yorumcuya ait olduğu düşünülen alanın tanımlanmasına dairedir. Bu bağlamda klasik tefsir literatüründe tefsir-tevil kelimelerinin kavramsallaştırılması ile yapılan tasniflerin -her ne kadar farklı bakış açılarına sahip olsalar da- tefsire konu olan verileri aidiyetleri, epistemolojik değerleri ve bağlayıcılıkları açısından ele aldıkları görülmektedir. Bu çalışma öncelikle tefsir-tevil ayrımına gitmeyen müelliflerin tefsire konu olan verileri farklı bir bağlamda kategorize edip etmediklerini sorgulayacak, daha sonra tefsir-tevil ayrımında rivayet-dirayet eksenli ve epistemolojik temelli yaklaşımları analiz edecektir. Çalışmada, tefsirde metodoloji arayışları çerçevesinde anlam-yorum alanları belirlenirken klasik literatürde yapılan bu ayrımların teflik edilerek değerlendirilmesi teklif edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tevil, Anlam, Yorum, Mâtürîdî, Taberî.

The Basis of the Distinction of Meaning-Interpretation in Tafsîr Methodology

Abstract: Despite the hadiths and narratives that warn about the interpretation of the Qur'ân by opinion, the question of how Qur'ânîc verses can be understood is about the nature of Qur'ânîc exegesis. These narratives, which limit the interpretation to the exact field and indicate the invalidity of the specification of the intention with the imprecise information, bring with it the question of how to understand the Qur'ân in each period and society. The issue that has been questioned in the frame of the commentary from the earliest periods is based on the possibility of commenting besides the narration and defining the area that the thought belongs to the commentator. In this context, it is seen that the distinction between the conceptualization of tafsîr-ta'wîl words in classical commentary literature deals with the subject of the tafsîr, their belongings, epistemological values and contexts. Mainly, this study will question whether authors who do not distinguish between tafsîr-ta'wîl categorize the information about commentary in a different context, then it will analyze two basic approaches on tafsîr and ta'wîl. In the paper, it will be suggested that these classifications in the classical literature should be evaluated together within the framework of the search for methodology in exegesis.

Keywords: Tafsîr, Ta'wîl, Meaning, Comment, Mâtürîdî, Tabarî.

SUMMARY

The Prophet, who was the first glossator of the Qur'ân, forbade people to talk about the Qur'ân with their own judgments. The prominent people of the companions refused to comment on some words that were closed in meaning (*garîb*). The words quoted from Abû Bakr and 'Umar on this subject are quite famous. However, the Qur'ân is a universal book revealed to be

understood in all ages and geographies till the doomsday. The fact that all the verses were not interpreted by the Prophet, and the expansions of meaning observed in the Qur'ân wording necessitate the interpretation of the Qur'ân.

The fact that the Prophet forbade people to talk with their own judgments about the Qur'ân and the necessity of understanding the Qur'ân in every era constitutes a dilemma that must be explained. The resolution of this issue will both determine the legitimacy of tafsir (interpretation) and reveal the difference between the Prophet's tafsir and the tafsirs by other people. In this context, a distinction was made between the interpretations of the Prophet and of the companions who witnessed the revelation period from the Tabarî (d. 310/923) in the classical tafsir literature and the interpretations by glossators in terms of their bindingness and information values. Thus, before even starting the interpretation, glossators questioned the possibility of interpretation of the Qur'ân without the tafsir of the Prophet and the narratives from the companions that have the force of hadith marfû'.

It is seen in classical tafsir literature that distinctions between the tafsir of the Prophet and the interpretations of the glossator are usually constructed on the terms of tafsir and ta'wil, to which terminological meanings are attributed. In this regard, the methodology of Mâturîdî (d. 333/944) is quite specific and clear. According to Mâturîdî, tafsir is an exact field. Only the tafsir of the Prophet and the narratives of the companions that have the force of marfû' can be included in this field. Ta'wil, on the other hand, is an area based on supposing. Preferences to be made from possible meanings are supposition and related to ta'wil. The fact that Mâturîdî included the explanations of the Prophet and his companions in the tafsir field and stated that they expressed exact information shows that he regarded this information in the value of the statement of mutakallim. The data included in the field of ta'wil are not as the data included in the field of tafsir in terms of their bindingness and information value. The interpretations made in the field of ta'wil include supposition; so they cannot be attributed to the desire of God. The field that the Prophet forbade people from declaring their own views is the field of tafsir in the methodology of Mâturîdî. The exactness of this field is an indication that the tafsir is related to God's desire. It is not right to declare an opinion with supposition in the field that is exact and definite. Even though the interpretation in the field of tafsir is in accordance with the truth, this cannot eliminate the responsibility of the interpreter that make determinations based on supposition in the exact and definite field.

Some scholars, such as Qushayrî (d. 465/1072), also classify the narrative-sagacity areas by means of tafsir-ta'wil concepts. This classification deals with the data that is the subject of tafsir in terms of their belongingness. Indeed, tafsir science includes both the data that are linked with transmission and non-transmittable elements that can be achieved by following a methodology. Non-transmittable elements included in the ta'wil field by those who make a distinction between tafsir and ta'wil based on narrative-sagacity are the meanings reached through linguistic efforts. Language is an element that holds possibilities in itself. Considering

closeness of meaning, multi-meanings, metaphors and allusions in the wording, it can be thought that the meanings reached by linguistic methods include supposition.

In the methodology of Māturīdī, the field of tafsīr is composed of the explanations of the Prophet and the narratives of the companions who witnessed the revelations while in the classifications of those who make a distinction between tafsīr and taʿwīl based on narrative-sagacity, tafsīr generally includes narratives. When the issue is handled within the framework of the desire of God and the statements of the mutakallim, it seems that the classification of Māturīdī is more punctual. However, it is understood that this approach does not give a satisfactory answer to the subsequent situations and bindingness of the mentioned data. In the classifications based on narrative-sagacity, the narratives in the field of tafsīr are taken as a whole without analyzing their health grades and their signification. However, some of these narrations are not authentic; so, in this respect it is a problematic issue that they are the subjects of the field of tafsīr. Besides, sometimes there can be different narrations about the tafsīr of verses from the companions. The evaluation these narratives in a field attributed to the desire of God may also pose a problem. The linguistic data that both Māturīdī and those who make a distinction between tafsīr and taʿwīl based on narrative-sagacity include in the field of taʿwīl does not appear to have a homogeneous structure -as is the case with the narratives-. Indeed, among this data, there are elements whose meanings are quite hard to determine as well as firm ones that possibly have only one meaning. It is controversial that these expressions, which have only one meaning and to the validity of whose meaning other evidence point out are included in the field of taʿwīl.

The distinction between meaning and interpretation fields in tafsīr is very important in terms of tafsīr methodology. This field designation is in a way a description of nature of the science of tafsīr. Thus, in matters where the human intelligence remains insufficient with the tafsīr narratives from the Prophet, the bindingness of the narratives from the companions are clarified; furthermore, beyond the narrative, the validity and the information values of interpretations of the glossator are determined. In this regard, the tafsīr-taʿwīl distinctions made in the classical tafsīr literature provide us with a rich content and a multifaceted point of view. However, when addressed separately, these distinctions present a number of problems in terms of scope and applicability. Our study proposes the evaluation of tafsīr-taʿwīl distinctions in classical literature together while the meaning-interpretation fields are specified in the framework of the search for methodology in tafsīr. Thus, the incomplete aspects of the classification will be eliminated and a much more comprehensive and functional classification will be achieved. At this point, the methodologies of some figures as Tabarī, who is known to have used the terms of tafsīr and taʿwīl in the same meaning, must also be evaluated separately. Indeed, when the works of these names are analyzed, it is seen that these names also distinguish the meaning-interpretation fields in tafsīr, but they do not do this through the tafsīr-taʿwīl concepts.

GİRİŞ

Tefsir ilmi Allah'ın Kur'an'da kastettiği anlamları (murâd-ı ilâhîyi) tespit etmeyi gaye edinmiştir. Bu hedefin nasıl gerçekleşeceği sorusu Kur'an'ı anlamada metodolojinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Gerek tefsir ilmi gerekse -çok daha sistematik bir boyutta- usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh gibi ilimler çerçevesinde kelâm-ı ilâhînin anlamına ulaşmada gerekli olan metodik zeminin inşası noktasında sarf edilen çabalar önemli ve değerlidir. Ne var ki, kullanımı hususunda zaman zaman teşâhüllerin gösterildiği kelâm-ı ilâhî terkindeki ilâhî nisbesi, Kur'an'ın salt literal bir boyutta dünyevî olanla anlaşılma imkânını tartışmayı gerektirmektedir. Bu noktada Kur'an'ın Arap ve ümmî bir topluma geldiğini vurgulayan itirazlar, bu iki vasfî hâiz muhatapların Kur'an'ı anlayabilmelerini zorunlu kılmaktadır. Ancak Kur'an'ın anlamları tespit edilmeye çalışılırken kelâmın ezeli boyutu, dilin imkân ve sınırları ile muhatap kitlenin çeşitliliği gibi unsurların ihmal edilmesi kavramsal kargaşadan kurtulmuş işlevsel bir metodolojinin ortaya konmasını zorlaştırmaktadır.

Aşkın ve ezeli olan kelâm-ı ilâhînin dünyevî ve insana ait olan dilin kalıplarına girmiş olması, konunun anlaşılmasında başlangıç noktasını teşkil etmektedir. İnsanın Kur'an lafızlarından murâd-ı ilâhîyi anlama çabası, kendi kelâm-ı nefsiğini zihni boyuttan vücûda taşıdığı dili kullanması ile gerçekleşmektedir.¹ Bu süreçte murâd-ı ilâhî Kur'an lafızları ve terkiplerinin insan zihnindeki karşılıkları üzerinden okunmakta; başka bir deyişle murâd-ı ilâhî tasavvurât sınırlarında tayin edilmektedir. İsim-müsemma, lafız-anlam ekseninde gerçekleşen bu kargaşa kelâmın mahiyet boyutuna intikal ettiğinde usûle dair önemli sonuçlar doğuracaktır. Kasd-ı mütekellim ve murâd-ı ilâhî kavramlarının şehâdet âleminde mütekellimin kelâmını teşkili esasındaki iradî cihete eşdeğer kavramlar olarak görülmesinin neticeleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Nitekim dünyevî şartlarda kelâmın anlaşılması, mütekellimin sözcükleri bir araya getirirken amaçladığı tek olan iradî cihetin keşfine bağlıdır. Bizâtihi bu cihetin keşfedilmesi, sözün anlaşılması; bu keşfin gerçekleşmemesi, sözün anlaşılmasını daha doğru bir ifade ile yanlış anlaşılması demektir. Bu öncüllerden hareket edildiğinde Kur'an'ın anlaşılması ise şehâdet âlemine ait olan lafızlardan gayb âlemine ait olan kelâmullahın iradî cihetinin (murâd-ı ilâhînin) tespit edilebilmesine bağlıdır.

Kelâm-ı nefsi ve onun dilde ifade biçimi arasındaki bu aidiyet farklılığı, Kur'an'ın anlaşılmasının imkânsızlığını değil, Kur'an'ın anlaşılması meselesinde ele alınan kavramlar ve tanımlanan mahiyetler noktasında kuramsal bir bakış açısının gerekliliğini gösterir. Kur'an dilinin özellikleri, muhatap(lar) açısından lafız-mana ilişkisinin keyfiyeti, zamanın ve muhatapla-

¹ Kelâm-ı nefsi'nin eksiksiz bir şekilde dil ile dış dünyaya aktarılabilmesinin dilin aidiyeti ile ilgili tartışmalara dayanacağı söylenebilir. Dilleri Allah mı yaratmıştır, yoksa sözcükler muvâda ile mi belirlenmiştir sorusu bir açıdan murâd-ı ilâhînin tespitinde dilin imkânları ile de ilintilidir. Ancak çalışmamız dilin insana ait bir olgu olduğunu dikkate alarak konuyu sözcük-tasavvur ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır.

rın değişimiyle birlikte sınırlı olan lafızların manalarında genişleme imkânı gibi birçok konunun Kur'ân'ın mahiyetini tespiti ilişkili olduğu görülmektedir. Bu anlamda, Kur'ân'ın mahiyetini belirlemenin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki imkân ve metodolojiye önceliği söz konusudur. Aksi takdirde fıkıh usûlünün "makrû"sundan yola çıkarak kelâm ilminin "kelâm-ı nefsi"sine dair murâd tespitleri yapmayı bağdaşır bir zemine oturtmak oldukça zordur.² Yine yeterli disiplinler ve kavramsal analizler yapılmadığında iki hakiki manaya muhtemel olan bir kelimedeki bir manayı tercih eden müctehid için murâdın o mana olduğu, diğer manayı tercih eden müctehid için de murâdın diğer mana olduğu görüşünü makul bir yaklaşım olarak addetmek güçtür.

Dilde taayyün etmiş ezelf ve ebedî olan kelâmullahın murâdını sadece dilden hareketle keşif iddiası dilin imkânları ve sınırları düşünülürken problemlerle karşılaşmaktadır. Nitekim murâd-ı ilâhînin tespiti mananın bizzat Allah'a isnadı anlamına geldiğinden, bu tespit zannî değil kat'î verilerle yapılması gerekmektedir. Dil kendinde umum-husus, mecaz-kinâye gibi ihtimaller barındırmaktadır. Siyak-sibak, muktezâ-yı hâl, Mekkî-Medenî, esbâb-ı nüzûl gibi unsurlar, birden çok manaya muhtemel olan literal anlamı tevcih, tahdid ve tayin edebilmektedir. Bu husus dilsel ifadelerin sınırlarını göstermekle birlikte dilin delaletinin ek karîneler ile kat'iyet ifade edebileceğini de temellendirmektedir. Vakıf ve ibtidâ yerlerinde yapılacak değişikliklerle ortaya çıkan farklı anlamlar da bu bağlamda değerlendirilebilir. Aynı ifadelerin farklı zaman dilimlerinde yaşayan yahut da aynı zamanda yaşayan farklı bilgi, kültür, tecrübe ve bakış açısına sahip kimseler tarafından farklı anlaşılabilmesi ise dilin sınırlarının yanında muhatap kitlenin çeşitliliğinin de anlamın tespitinde etkili olabileceğini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında kendinde açık olmayan (müteşâbihât) âyetler bir yana kendinde açık olan âyetlerin (muhkemât) anlamlarında bile farklı muhataplar nezdinde gözlenen derinlik ve genişleme, murâdın keşfinde öznellik problemini doğurabilir.

Hız Peygamber'in Kur'ân'ı re'y ile tefsirden sakındıran hadisleri ile ashabın önde gelenlerinin Kur'ân'dan bazı kelime ve âyetleri tefsir etmekten geri durup Kur'ân hakkında zannî bilgiye dayanarak tespitler yapmanın sakıncalı olduğunu belirtmeleri,³ Kur'ân'ı tefsir etmenin

² Kelâm ve fıkıh ilimlerinin Kur'ân tanımlarında netlik sağlanmadan fıkıh ilminin tahdid ettiği, Mushaf formunda bulunan lafızlardan murâd-ı ilâhîyi tespit etmenin imkânı tartışmalıdır. Zira fıkıh ilmi Kur'ân'ı kelâm-ı nefsi ile ilişkilendirmeden literal boyutta ele alırken; murâd-ı ilâhî, nefsi olan kelâm-daki iradî ciheti karşılamaktadır ve bu yönüyle kelâm sahasına aittir.

³ Bu hususta Hz. Peygamber'in "Kim Kur'ân hakkında kesin bilgi sahibi olmadan kendi görüşü ile konuşursa cehennemdeki yerini hazırlasın" ve "Kim Kur'ân hakkında kendi görüşü ile bir şeyler söylese doğruya isabet etse de hata etmiş olur" şeklindeki hadisleri ile Hz. Ebû Bekir'in "Eğer Kur'ân hakkında kendi görüşümle konuşsam hangi yer beni üzerinde taşır, hangi gök beni altında gölgelendirir?" sözü (Bk. Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, "Tefsir", 1 (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Daru'l-Hadis, 1995), 2: 508; İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru'l-*

manayı Allah'a isnad etmeyle eşdeğer olduğunu göstermektedir. Manayı Allah'a isnad etmek kat'î bir bilgiyi zorunlu kıldığından murâd-ı ilâhî olarak tespit edilen mananın doğru olması bile yorumcuyu hadislerde belirtilen tehdit ifadelerine muhatap olmaktan kurtaramamaktadır. Zira kesin bilginin zorunlu olduğu bir alanda zannî bilgiye dayanılarak yapılan tespit, yorumun hakikate uygun olup/olmadığı değil yorumda kullanılan delillerin bilgi değeri önemlidir.

Zannî bilgi ile yapılacak murâd tespitlerinin geçersiz olması ve bunu yapanların azapla tehdidi, Kur'ân'ın her devir ve toplumda anlaşılma gerekliliğinin nasıl karşılık bulacağı sorunu beraberinde getirir. Bu sorunun cevaplanması, hem Allah'a isnad edilen anlamların epistemolojik temelini tespit edilebilmesi hem de müfessirin yorum imkânının belirlenmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'den (ö. 310/923) itibaren klasik tefsir literatüründe farklı bakış açılarına sahip olmakla birlikte hemen hemen bütün müfessirler tarafından yapılan tefsir-tevil ayrımlarının⁴ kat'î bilgiyi gerektiren ve Allah'a isnad edilen manalar ile müfessire ait olan ve zannî bilgi içeren yorumları ayırt etmeye yönelik bir metodik tasnif çabası olduğu söylenebilir.⁵ Bazı müellifler tarafından tefsir-tevil ayrımının farkında olma-

Kur'âni'l-Azîm, tsh. Abdülkadir Arnaût (Beirut: Daru's-Sadr, 2004), 1: 7-8.) Allah'a isnad edilen manaların zannî bilgiye dayanılarak yapılamayacağını beyan etmektedir.

⁴ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 63.

⁵ Bu bağlamda Ebû Tâlib et-Tağlebî'nin (ö. ?) görüşü, delil-hakikat ayrımı yapması açısından esasında kesinlik ekseninde geliştirilen anlam-yorum ayrımlarından farklı bir yerde durmaktadır. Ebû Talib'e göre tefsir ister hakikat isterse mecaz olsun lafzın vaz'î manasını açıklamak, tevil ise lafzın bâtinî manasından haber vermektir. Burada bâtinî mana işârî mana gibi düşünülmemelidir. Nitekim Tağlebî'de tefsir dilbilimsel bir çalışma, tevil ise murâdın hakikatini bildirmektir. Lafızlar murâdın tespitine giden süreçte ilk adım olarak bir delil mesabesinde. Bu durumda murâd tespit edilirken lafızların manaları, iştikakları ve lügavî ilişkilerinden bahsetmek dilbilimsel bir çaba olarak tefsir, mecazî kullanımlarda bağlamsal unsurlara bakmak suretiyle kelimenin veya cümlenin kazandığı anlamı tespit etmek ise tevil ile ilgili bir çalışmadır. Bk. Celeleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 758. Ebû Tâlib'in tefsir-tevil ile ilgili görüşlerinin lafızların ifade ettikleri hakikat-mecaz anlamlara bir açıklama getirme uğraşında olduğu söylenebilir. Bu yaklaşıma göre, -ister hakikat isterse mecaz olsun- kelimenin vaz'î manası tefsir altında incelenir. Tevil ise kelimenin lügavî manası dışında terkip içerisinde kazandığı anlama dairdir. Nitekim muvâdaa bilgisine sahip olunan lafızlar mütekellim tarafından dil kalıpları içerisinde kurulduğunda iradî bir ciheti ihtiva etmektedir; bu iradî cihetin ortaya çıkarılması ise hakikate ulaşma çabasıdır. Kanaatimize göre bu ayrımda muvâdaa bilgisi ile hakikat arasındaki geçişlilik mecaz üzerinden kurgulanmaktadır. Ancak bu yaklaşımın, her ifadenin murâdına tevil sahasında ulaşılacağını belirtip tefsir ile, yani muvâdaaya bağlı olarak dilbilimsel çalışmalarla murâda ulaşamayacağını vurguladığı anlaşılmaktadır. Bu ise lügat ve iştikak bakımından kendinde açık olan lafızların ve ifadelerin, başka bir deyişle murâdî tefsir ile tespit edilmiş bulunan anlamların tasnifteki yeri açısından problem teşkil etmektedir.

nın yorumcunun yetkinliğini belirleyen kıstaslardan biri addedilmesi de, müfessirin başlangıçta Kur'ân'ın manalarına ve bu manaların bilgi değerlerine dair kategorik bir bakış açısına sahip olmasının gerekliliğini vurgular.⁶

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824) gibi bazı âlimler tefsir-tevil kelimelerinin aynı manaya geldiğini düşünürken tefsircilerin birçoğu tefsir ile tevilin farklı mefhumlar olduğunu belirtmekte ve iki kelime arasında ayırım yapmaktadırlar. Bununla birlikte klasik literatürde yapılan tefsir-tevil ayırımlarının hepsi aynı tasniflere sahip değildir. Bu ayırımlardan bir kısmı Kur'ân lafızlarının ve ifadelerinin manalarına kesinlik açısından yaklaşmakta, buna bağlı olarak da bir nevi anlam-yorum ayırımı yapmaktadır. Bu çerçevede tefsir-tevil ayırımında öncü addedebileceğimiz Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kategorik belirlemeleri ve buna dayalı olarak kurduğu metodoloji başlı başına bir değerlendirmeyi gerektirecek mahiyettedir. Tefsirin semaya, tevilin ise istinbata dayandığını belirten Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi tefsir-tevil kelimelerini rivayet-dirayet olguları üzerinden kavramsallaştıran âlimlerin de meseleye vahiy tarafından belirlenen mananın kesinliği açısından yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımın, vahiy tarafından açıklanan veya sahâbîler tarafından aktarılan anlamları, üzerinde ichtihad yapılması ve görüş belirtilmesi mümkün olmayan bir alana (tefsir) hasrettiği,⁷ âlimlerin mana çıkarım yöntemlerini (istinbat) kullanmak suretiyle anlama ulaşmaya çabalandıkları alanı ise tevil ile karşıladığı görülmektedir. Kur'ân tarafından tefsir edilmiş (tebyin) veya sünnet tarafından belirlenmiş (tayin) anlamların kendinde açık olmaları sebebiyle tefsir olarak, Kur'ân'ın manalarına hâkim ve alet ilimlerde mahir olan kimselerin istinbat yolu ile ulaştıkları anlamların ise tevil olarak isimlendirildiğini belirtenlerin de, tasniflerinde bu öncülenden hareket ettikleri anlaşılmaktadır.⁸

Biz klasik tefsir literatüründe yapılan tefsir-tevil ayırımlarının birçoğunun, tefsire konu olan verilerin epistemolojik temellerini sorgulayan birer tasnif çabası olduğunu ve bu tasniflerin tefsire metodolojik bir bakış açısı kazandırdığını düşünmekteyiz. Zira bu ayırımlar esasında re'y ile tefsiri yasaklayan hadis ve sahâbe sözleri ortadayken Kur'ân'ı anlamının keyfiyetini sorgulamakta; başka bir deyişle, anlamı yorumdan ayırt edip yorumun imkânını tartışmaya açmaktadırlar. Bu açıdan yaklaşıldığında ilk dönemlerden itibaren tefsir literatüründe yapılan tefsir-tevil ayırımlarının usûlde sistematize edilen tevil teorisinden önce ve farklı bir bağlamda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Anlamın yorumdan ayırt edildiği bu aşamadan sonra yorumun meşruiyet şartları tartışılmış; tevil, farklı kavramlar ve sahalarla ilişkilendirilmiştir. Modern dönemde de, bu konuda akademik düzeyde birçok çalışma yapılmış; bu çalışmalarda genelde tevilin diğer kavramlar/sahalar ve ideolojik yaklaşımlar ile ilişkisine değinilmiştir. Çalışmamız

⁶ İbn Habib en-Neysâbü'rî bu hususta "Zamanımızda öyle müfessirler türedi ki, tefsir ile tevil arasındaki fark kendilerine sorulacak olsa bu farka dair sadra şifa bir cevap veremezler" demektedir. Bk. Süyûtî, *İtkân*, 758.

⁷ Bu noktada sahâbîlerin belirleyici konumları, onların nüzul ortamına şahit olmaları ve dilsel ifadeleri tahdid edebilen bağlamsal unsurların bilgisine sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.

⁸ Bk. Süyûtî, *İtkân*, 759.

ise, -literatürde yer alan ayrımlardan hareketle- tefsir-tevil kelimelerinin kavramsallaştırılarak tefsir metodolojisinde kullanım olanağını belirlemeye çalışacaktır. Tefsir-tevil birlikteliğine dair görüşlerin de analiz edildiği çalışmada, literatürdeki ayrımların eksiklikleri tespit edilecek ve bu tasniflerin telif edildiği işlevsel bir metodolojinin imkânı sorgulanacaktır. Böylece ilk konuşulduğu bağlama uygun olarak tefsirde anlam ve yorum alanlarının mahiyeti tartışılacaktır.

1. TEFSİR-TEVİLDE ANLAM BİRLİKTELİĞİ

Tefsir ile tevil kavramlarının arasındaki farklara değinen kaynakların birçoğunda bu iki kavramın aynı mahiyetleri karşıladığını savunan bazı âlimlerden bahsedilmektedir. Ebû Ubeyde, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi âlimlere nispet edilen bu görüşün mütekadimün müfessirlerinin genel kanaati olduğu da söylenmiştir.⁹ Modern dönem müfessirlerinden Muhammed Fâzıl İbn Âşûr (ö. 1393/1973), konuyla ilgili görüşlerinden hareketle Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı) de tefsir ile tevilin aynı şeyler olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Kendisi de dilsel verilere ve ilk dönem kullanımlarına bakıldığında bu iki kavramın aynı anlamda kullanılmasını daha isabetli bulmaktadır.¹⁰

Tefsir ile tevilin aynı olgular olduğunu düşünen âlimlerin temel argümanları; her iki kavramın iştikakları, lügat anlamları, Kur'ân'daki kullanımlarının benzer olması, aynı zamanda ilk dönem kaynakları ve rivayetlerde bu kavramlar arasında herhangi bir ayrımın yapılmamasıdır.¹¹ Bu iki kavram arasında ayrım yapan âlimler ise nassın anlaşılmasını mümkün kılan metotlar ve verileri tefsir-tevil kelimelerini kavramsallaştırmak suretiyle tasnif etmektedirler. Tefsir ile tevilin aynı anlama sahip kavramlar olduklarını düşünen âlimler ile bu iki kavramın mahiyetlerinin farklı şeyler olduklarını düşünenler arasındaki söylem farklılığı esasında kavramsal düzeyde gözlenen bir ihtilaftır. Nitekim tefsir-tevil özdeşliğini savunan âlimler nassın anlaşılmasını temin eden bütün verilerin ve metotların özdeş olduğunu düşünmemektedirler.

Tefsir ve tevil kavramlarının ilk dönem kullanımları noktasında Taberî önemli bir kaynaktır. Bu sebeple tefsir ve tevilin aynı şeyler olduğunu savunan birçok araştırmacının, görüşlerini delillendirirken Taberî'nin tevil kullanımlarına atıf yaptıkları gözlenmektedir. Tefsir ile

⁹ Bk. Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn* (B.y.: Avand Danesh, 2005), 1: 17.

¹⁰ Bk. Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 1: 16.

¹¹ Muasır tefsir akademisyenlerinden Müsaid b. Tayyar tevil kelimesinin hadislerdeki ve ilk dönem haberlerindeki kullanımlarının tefsir manasında olduğunu söylemekte, bu kaynaklardaki tevil kelimelerini usûl ilminin seneler sonra vaz' ettiği ve "lafzı geçerli bir delile dayanarak zahir manasından alıp muhtemel olduğu ikincil manaya hamletmek" olarak tanımladığı tevil ile açıklamanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Bk. Müsaid b. Tayyar, *Mefhûmü't-tefsir ve't-tevil ve'l-istinbat ve't-tedebbür ve'l-müfessir* (Riyad: Darü İbn Cevzî, 1427), 104, 106.

tevilî birçok yerde aynı anlamda kullanan Taberî'nin¹² gerek tefsirinin ismi gerekse eserinde herhangi bir âyeti tefsir etmeden önce “القول في تأويل قوله” ifadesine yer vermesi, onun bu iki kavram arasında metodik bir ayrım yapmadığı kanaatini güçlendirmektedir.¹³ Üstelik Taberî'nin, Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin tefsirinde muhkem-müteşâbih ve tevil konuları üzerinde değerlendirmelerde bulunurken de tefsir-tevil arasında bir ayrım yapmadığı, aksine tevilî tefsir ile açıkladığı görülmektedir.¹⁴ Ancak onun tefsir-tevil arasında kavramsal düzeyde bir ayrıma gitmemesi, mananın tespitinde yorumcu açısından Kur'ân âyetlerinin aynı hüviyete sahip olduğunu düşündüğü manasına gelmemektedir. Aksine bu noktada Taberî ile tefsir-tevil kavramları arasında tefsire konu olan verilerin bağlayıcılıkları ve bilgi değerleri açısından ayrıma giden Mâtürîdî'nin çok farklı yerlerde durmadığı görülmektedir.

Bilindiği üzere sahâbe döneminde belirli garîb lafızlar ve anlaşılma güçlüğü yaşanan âyetler etrafındaki açıklamalardan ibaret olan tefsir hareketi tâbî'nin döneminde farklı bir veche kazanmıştır. Yaşanan siyasi gelişmeler, coğrafi genişlemeler, İslâm'a dâhil olan farklı etnik gruplar ve düşünce akımları sebebiyle mevâlî özelinde/İslâm toplumu genelinde Kur'ân'ı anlama çabasında daha önceki dönemlerde gündeme gelmeyen birtakım ihtiyaçlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Taberî'nin yorumcu ve yorum açısından Kur'ân âyetlerini aynı mahiyette görmemesi, tefsir hareketinde gözlenen bu seyrin tabii bir sonucu olarak anlam ile yorumun sınırlarını ve geçerliliğini teorik bir zemine oturtma girişimi olarak okunabilir.

Taberî'de başlangıçta, Kur'ân'ı kendi görüşü ile (re'y/ictihad) tefsir eden kimsenin cehennemde azaba duçar olacağı ile ilgili hadisler,¹⁵ tefsir yapmaktan (Kur'ân hakkında bilmediğini söylemekten) kaçınan sahâbe/tâbî'nin sözleri¹⁶ ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan sadece Hz. Cebrâil'in kendisine öğrettiği belirli âyetleri tefsir ettiğine dair gelen rivayetler aktarılmış, bu rivayetlere rağmen tefsirde yorumun geçerliliği belirlenmeye çalışılmıştır. Taberî'ye göre bahsettiğimiz rivayetler ne bazı kimseler tarafından yanlış anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan sadece belirli âyetleri tefsir ettiğini göstermektedir, ne de bu haberlere bakarak tâbî'nin tevilden kaçındığı söylenebilir. Aksine onların bu duruşu, ictihad noktasında Allah'ın âlimleri sorumlu tuttuğu alanın dışına taşma, başka bir deyişle haddi aşabilme tehlikesine binaen sergilemiş oldukları hassasiyetin bir göstergesidir.¹⁷ Bu duruşuyla Taberî'nin tefsirde anlam ve yorum alanlarını -Mâtürîdî'de olduğu gibi kavramsal düzeyde ele almayıp- tefsire dair veriler üzerinden belirlediği görülmektedir. Burada Taberî'nin meseleye yaklaşımını, “Âyetler

¹² Örn. bk. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tefsirü't-Taberî = Câmîü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Hicr, ts.), 1: 78; 6: 75; 8: 604.

¹³ Hacı Önen, *Taberî Tefsirinin Dirayet Boyutu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 52-53. Ayrıca bk. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebi Hatim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyat, 2003), 87.

¹⁴ Bk. Taberî, *Câmîü'l-beyân*, 5: 222.

¹⁵ Taberî, *Câmîü'l-beyân*, 1: 71-74.

¹⁶ Taberî, *Câmîü'l-beyân*, 1: 78-81.

¹⁷ Bk. Taberî, *Câmîü'l-beyân*, 1: 83-84.

anlam ve yorum açısından hangi açılardan nasıl kategorize edilebilir?”, “Âyetlerde anlam ve yorumun belirleyicisi olarak (mübeyyin, müfessir, müevvil) farklı odaklardan bahsedilebilir mi?”, “Manada nesnellik (anlam) ve öznellik (yorum) açısından âyetler arasında bir ayrım gözetilmeli midir?” gibi mukadder sorularla temellendirmek mümkündür.

Taberî’ye göre anlamlarının belirlenmesi açısından Kur’ân âyetleri üçlü bir tasnife tabi tutulur. Bu tasnifin ilk maddesini tevili sadece Allah’ın bildiği âyetler teşkil eder. Ona göre kıyametin kopması, sûra üflenmesi ve Hz. İsa’nın nüzülü gibi belirli zamanlar ve vakitlere dair âyetlerin tevili sadece Allah tarafından bilinebilir (el-A’raf 7/187); Hz. Peygamber ise -Deccal ve kıyametin alametleri ile ilgili hadislerde görüleceği üzere- bu gibi olayların bizzat zamanlarını değil -Allah’ın kendisine öğretmesi ile- şartlarını ve delillerini bilir/bildirir.¹⁸ Taberî’nin, tevili sadece Allah’ın bilebileceği âyetler başlığı ile yüzeysel olarak mananın (tefsir-tevil ekseninde değil genel anlamda) tespit edilemeyeceği bir alana işaret ettiği zannedilebilir. Ne var ki, o meseleyi müteşâbihât konusunu işlerken açmakta ve burada nassın otantik düzeyi ile anlam-mana ilişkisinin kavranmasına yönelik çizilecek bir çerçevenin ana hatlarını oluşturmak-tadır.¹⁹ Taberî’ye göre, Allah Kur’ân’dan ne indirdiyse önce Hz. Peygamber’e sonra ümmetine bir beyan, âlemlere de bir hidayet kaynağı olarak indirmiştir. Dolayısıyla Kur’ân’da insanların kendisini anlamaya ihtiyaç duymayacağı âyetlerin bulunması düşünülemez. Kur’ân insanlık için indirildiyse ve bu hidayet kaynağını anlamak onun yaşanması için bir ihtiyaçsa, Kur’ân’da anlaşılmasına ihtiyaç duyulup da anlamı tespit edilemeyecek (tevil) âyetlerin bulunduğunu söylemek mümkün değildir.²⁰ Tasnifinde tevili sadece Allah’ın bilebileceği âyetler maddesine yer veren Taberî’nin Kur’ân’ın muhatapları açısından anlaşılması gereken bir kitap olma keyfiyetine vurgu yapması sonraki paragraflarda onun kavramsal çerçevede tevil-tefsir ayrımına gitmemesini unutturacak bir kuramsal zihni yapısına sahip olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Taberî’nin tevil metodolojisinde âyetlerin manası tek düze değerlendirilmemekte; anlam, muhatapların Kur’ân’ı anlaması, daha doğru bir ifade ile yaşaması (hâcet) için gerekli olan alandan hakikat alanına doğru uzanmaktadır. Taberî’de muhataplar için dinin yaşanmasını mümkün kılacak manalar Kur’ân veya Hz. Peygamber tarafından beyan edilmekle açığa kavuşturulmaktadır. Bu alanın ötesine uzanıp tevili sadece Allah’ın bilebileceği anlamların bulunduğu söylendiğinde ise söz konusu tevillerin, muhatapların dini yaşaması için ihtiyaç duydukları alana ait olmadıkları belirtilmektedir.²¹ Bu tespitler nass-anlam-yorum düzeyindeki ilişki-

¹⁸ Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 68-69.

¹⁹ Taberî müteşâbih kavramını Hz. İsa’nın ortaya çıkacağı zaman, güneşin batıdan doğması, dünyanın son bulma zamanı gibi sadece Allah’ın bileceği vakitler ve Yahudilerin ebced hesabını kullanmak sureti ile Hz. Peygamber’in ümmetinin ne zamana kadar varlığını sürdüreceğini tespit etmeye çalıştıkları hurûf-ı mukattaa görüşleri üzerinden temellendirmektedir.

²⁰ Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5: 199-200.

²¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5: 200.

nin kavranmasına bambaşka bir boyut getirmekte, tevilini sadece Allah'ın bilebileceği âyetlerin ihtiyaç duyulan kadarıyla ve gerektiği şekilde muhatapların dünyasında karşılık bulması, künhü anlaşılamayan ve fakat yaşanmakla anlam bulan bir kategori tanımlamasına doğru kaymaktadır. Taberî'nin, En'âm sûresi 58. âyetle ilgili yaptığı değerlendirmeler konuya açıklık getirmektedir. "(Ey Muhammed!) Onlar (iman etmek için) ancak kendilerine meleklere gelmesini veya Rabbi'nin gelmesini ya da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar? Rabbi'nin âyetlerinden bazıları geldiği gün, daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye (o günkü) imanı fayda vermez. De ki: Siz bekleyin. Şüphesiz biz de bekliyoruz." Hz. Peygamber bu âyetle ilgili olarak, geldiği zaman daha önce iman etmemiş hiçbir kimseye iman etmesinin fayda vermeyeceği âyetin güneşin batıdan doğması olduğunu bildirmiştir. Burada inananların bilmeleri gereken nokta güneşin hangi sene, hangi ay ve hangi gün batıdan doğacağı değil, tövbenin insana ne zaman ve hangi şekilde yapıldığında fayda vereceğidir. Bu itibarla âyet hem Kur'ân hem de Hz. Peygamber tarafından zaten açıklanmıştır. Bu âyetin iniş vakti ile kıyametin kopacağı an arasındaki vaktin tayini ise dinin yaşanması hususunda gerekli bir bilgi olmayıp sadece Allah'ın bilebileceği bir "tevil" alanına aittir.²²

Taberî'nin anlamın tespiti açısından yaptığı tasnifin ikinci maddesini anlamına sadece Hz. Peygamber'in beyanı ile ulaşılabilecek âyetlerin teşkil ettiği görülür. Bu âyetler emir (vücûb, nedb, irşad), nehiy, hadler, farzlar ve bunlara dair miktar/keyfiyet bildiren ahkâm içerikli âyetlerdir.²³ Hz. Peygamber'in beyanı dışında yorumlanamayacak bu âyetler hakkında görüş beyan eden kimse her ne kadar görüşü doğru olsa bile hata etmiştir. Çünkü bu alan dine ait bir alandır ve burada zan ile konuşmak mümkün değildir. Sadece Hz. Peygamber'in beyanı ile bilinebilecek bir alanda söz söyleyen kimse ise kesin bilgi ile değil zan ile hareket etmektedir.²⁴ Bununla birlikte Taberî'nin sadece Hz. Peygamber'in beyanı ile bilinebilecek âyetlerin tevilini Hz. Peygamber'den gelen açık beyanlar dışında tamamen değerlendirmeye kapattığı düşünülmemelidir. Nitekim onun, bu âyetlerin beyanına, konu ile ilgili Hz. Peygamber'den gelen açık ifadelerin (بئس منه عليه) yanında Hz. Peygamber'in sözleri ve fiillerinin belirlediği bir delaletle dayanarak ümmetin yaptığı bir teville de (بنصبه الدلالة عليه) ulaşılabileceğini söylemesi oldukça önem arz etmektedir.²⁵ Anladığımız kadarıyla Taberî'nin metodolojisindeki bu delalet kavramı, tam anlamıyla tefekkuh ve icihad alanlarına ait olup anlama ulaşmada kaynak vurgusu taşıyan bir tespittir.

Taberî'nin tasnifindeki üçüncü madde ise Arap dilini bilen herkesin teviline ulaşabileceği âyetleri ihtiva etmektedir. O, burada anlama ulaşmanın şartlarını i'rab kurulumunu doğru yapmak ve ismiyle zorunlu bir ilişkisi olan tek anlamlı müsemma ile kendisine özel olan sıfatla muttasıf mevsuf bilgisine sahip olmak şeklinde belirlemiştir. Örneğin Arapça bilen bir kimse

²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 200.

²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 68.

²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 72-73.

²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 68, 72.

Bakara sûresinin 11. âyetini okuduğunda her ne kadar Allah'ın bu kelimeler için belirlediği özel anlamları bilmese de, bu âyette geçen "ifsâd" kelimesinin zararlı olup terkedilmesi gereken hususlarla, "islâh" kelimesinin ise faydalı olup yapılması gereken şeylerle ilintili olduğunu anlar.²⁶

Allah kullarına Kur'ân'daki nasihatler, açık deliller ve misalleri düşünüp bunlardan ibret almalarını emretmiştir (es-Sâd 38/29; ez-Zümer 39/27, 28). Kendisine söyleneni anlayamayan ve bilemeyen kimseye "bu söylenenlerden ibret al" denmesi ise mümkün değildir. Çünkü bir sözü düşünmek, ondan dersler çıkarmak öncelikle o sözün manasını ve kastını anlamaya bağlıdır. Kur'ân bize âyetlerini anlamamızı, içselleştirmemizi (akl) ve bu âyetlerden dersler çıkarmamızı emrettiğine göre, Kur'ân'dan bilgisine sadece Allah'ın sahip olduğu âyetler dışındaki yerleri anlama ve tevil etmede Arap dilini bilmek yeterli bir ölçüttür.²⁷

Taberî'nin bu üçlü tasnifinin esasında Kur'ân'ın anlaşılmasında kaynak tespitine dair olduğu söylenebilir. Allah-ü Teâlâ, Hz. Peygamber ve dil olarak ifade edebileceğimiz tevilin üç kaynağını kullanmada Taberî'nin çizdiği hiyerarşik öncelik ve tertip oldukça net ve işlevseldir. Ona göre, Kur'ân'ı tevil eden yorumcuyu doğruyu yakalama çabasında başarılı kılan bu kaynakların kullanımınıdır. Yorumcu tevilini yaptığı âyetlerde önce Hz. Peygamber'den gelen müstefiz habere, eğer bu yoksa adalet vasfına sahip râvilerin rivayet ettiği haberlere başvurur. Ya da rivayetlere ulaşılmadığı durumlarda, yapılan tevilin sıhhatine delalet edecek bir karîne bulunur (او من جهة الدلالة المنصوبة على صحته). Bu karîne, Hz. Peygamber'in beyamı (bunun içerisine onun söz, fiil ve takrirleri ile şahsında hayat bulan Kur'ân'ın delaletinin olabileceğini düşünüyoruz) ile ulaşılan bir delalettir. Yorumcu daha sonra anlam aktarımında (Taberî daha önceki maddede tevil kelimesini kullanmasına rağmen burada terceme ve tebyin kelimelerini kullanmaktadır) yaygın şiir ve örfî kullanımlar gibi dile dair argümanlardan en sağlam olanını tercih etmelidir. Ancak bunu yaparken öncelikle yorumunun sahâbe, tâbiîn ve İslâm âlimlerinin yorumlarının dışına çıkmamasını gözetmelidir.²⁸

Taberî'nin, -müteşâbih âyetlerin dışında kalan âyetleri muhkem olarak belirledikten hemen sonra- âyetlerde muhkemliğin hangi şekillerde gerçekleştiğine dair yaptığı açıklamalar konumuz açısından önemlidir. Ona göre, bazı âyetler tek manaya gelmektedir ve bu âyetleri anlamak için duymak yeterlidir; ek bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaz.²⁹ Dolayısıyla bu âyetlerin anlaşılmasında belirleyici olan dilin delaletidir. Bu husus, Taberî'nin tevilde metoda değinirken yorumu terceme ve tebyin şeklinde açıklaması ile birlikte düşünüldüğünde oldukça manidardır. Anlaşılan Taberî bazı dilsel ifadeleri, anlamın aktarımında (terceme) yeterli görmektedir. Bu dikkate alındığında Taberî'nin metodolojisinde tek mana çıkarımına müsait olan ifadelerin

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 69-70.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 76-78.

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 88-89.

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 200-201.

anlama dair oldukları, başka bir deyişle bilgi değerleri açısından kesinlik taşıdıkları söylenebilir.

Taberî'ye göre muhkem olmayan; yani birçok vecih, tevil ve mana çıkarımına müsait olan âyetler, Allah'ın ya da Hz. Peygamber'in beyanı ile muhkemlik kazanır.³⁰ Allah'ın beyan ettiği anlamlar ile Hz. Peygamber'in beyan ettiği anlamların kesinliği noktasında şüphe yoktur. Ne var ki, bu durumda anlaşılabilmesi için Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın her yerini tefsir etme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Aslında Taberî Kur'ân'ın anlaşılmasının Hz. Peygamber'in beyanı ile mümkün olacağını düşünmektedir. Ancak o, Hz. Peygamber'in yaptığı tefsiri bütünüyle verilen bilgi olarak değerlendirmemekte, lafızların delaletini Hz. Peygamber'in ümmetine tebliğ ettiği, yaşanan din ile birlikte ele almaktadır. Taberî'nin metodolojisinde muhkem alan, muhkem manaya ulaşmanın imkânı ve kaynakların kullanımı gibi hususlar bu şekilde belirlenmişken, gerek yorumcudan gerekse verilerin bilgi değerlerinden kaynaklanan öznellikler yorumcunun muhkem manayı tespit etmesine engel olabilmektedir.

İbn Âşûr'a göre Râğıb el-İsfahânî de tefsir-tevil kavramlarının aynı mahiyete sahip olduklarını düşünmektedir. Ancak Râğıb el-İsfahânî *Mukaddime*'sinde kullanım genişliklerini dikkate alarak bu iki kavram arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. İsfahânî'ye göre tefsir daha çok lafızlarda, tevil ise -rüya tabirinde olduğu gibi- manalarda kullanılmaktadır. Yine tevil çoğunlukla ilâhî kitaplarla ilgili, tefsir ise ilâhî kitapların dışındaki metinlerle ilgili kullanılan bir kavramdır.³¹ İsfahânî'ye göre tefsir aynı zamanda garîb lafızların, beyan ve şerhe ihtiyaç duyan ifadelerin, ya da anlaşılması bir kıssaya bağlı olan âyetlerin açıklanması ile ilgilidir. Tevil ise mutlak ya da hususî manada kullanımı mümkün olan lafızlar³² ile çok anlamlı lafızların anlaşılmasında söz konusudur.

Öncelikle İsfahânî'nin yaptığı tefsir-tevil karşılaştırmalarının kuşatıcı olma (ittirad) iddiası taşımayıp kullanım çokluğunu dikkate aldığı belirtilmelidir. Böyle bir taksimin dakik olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte bu taksime anlam-yorum düzeyine dair kesinlik arz eden bir ayırım misyonu yüklemek de yanlıştır. İsfahânî'nin tefsir kavramı içerisinde değerlendirdiği ilk husus olan garîb lafızlar dilbilimsel alana aittir. Beyan

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5: 201.

³¹ Ebü'l-Kasım Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Camii't-Tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Daru'd-Da've, 1984), 47.

³² Râğıb el-İsfahânî'nin eserinde, tevil kelimesinin mutlak veya hususî manada kullanıldığı söylenebilir. Bununla birlikte ilgili paragrafın siyakına ve verilen örneklerle bakıldığında, İsfahânî'nin bu ifadelerle, bir lafzın mutlak manada mı yoksa hususî manada mı anlaşılması gerektiği ile ilgili yapılacak tespitlerin tevil sahasına girdiğini belirttiği görülmektedir. Bk. İsfahânî, *Mukaddime*, 48.

ve şerhe ihtiyaç duyan lafızlar³³ ile anlaşılması kıssasının bilinmesine bağlı olan âyetlerde³⁴ şâriin beyanı ve rivayet esas alınmaktadır. Tevil sahası ise daha çok muhtemel manaları ihtiva eden lafızlara dairdir.³⁵ Başka bir deyişle tefsir ya bizzat lafızlar üzerinde yapılacak semantik analizlere ya da lafzın-âyetin anlamını tayin eden rivayet unsurlarına bağlıdır. Tevil ise lafızların anlamlarını tespit ederken ifadelerin veya kesitlerin (makta') anlam örgülerini dikkate alır. Tefsirin lafızlarda, tevilin de cümlelerde kullanıldığını belirten İsfahânî'ye göre, gerek örfün veya şeriatın tahsis ettiği manalarda gerekse çok anlamlı lafızlar arasında yapılacak tercihlerde söz konusu olan tevil -diğer delaletlerle birlikte- cümlenin manasını belirleyebilmektedir. Bununla birlikte İsfahânî'nin tefsir-tevil alanları arasında yaptığı ayrımı kullanım sıklığı açısından değerlendirmek ve bu alanlar arasında geçişliliklerin bulunduğunu kabul etmek gerekir.

İbn Âşûr'da ise nass-anlam ilişkisi bambaşka bir boyutta ele alınmaktadır. İbn Âşûr'a göre; hücciyeti konusunda ihtilaf bulunmayan Kur'ân, indirildiği zaman diliminden kıyamete dek muhataplarının ihtiyaçlarını karşılayacak bir hüviyete sahiptir. İnsanlar, ihtiyaçları nispetinde nass ile sürekli irtibata geçecekler, Arap dil kâideleri ve belâgat ilminin esaslarına uygunluk arz eden kullanım ve anlamları istinbat etmek suretiyle murâd-ı ilâhîye muhatap olacaklardır. Bu bağlamda, Arap diline ve belâgat ilmine hâkim olan kimselerin anlayabileceği ikincil anlamlar, mecazî kullanımlar, kinâyeler ve siyakından farklı anlaşılabilir ifadeler murâd olma noktasında birincil, hakiki ve sarih anlamlardan farklı değildirlir.³⁶

Nass-anlam ilişkisini çok anlamlılık olgusu etrafında tartışan İbn Âşûr'un murâd-ı ilâhîyi lafızların ve terkiplerin mana imkânları üzerinden anlamlandırdığı görülmektedir. Lafızlardan ve terkiplerden ulaşılan anlamları tefsir-tevil, başka bir deyişle anlam kapsamında ele alan İbn Âşûr'un bağlayıcılığı ve kasd-ı mütekellimi karşılaması açısından bütün yorumları aynı seviyede değerlendirdiği sezinlenmektedir. Bununla birlikte Kur'ân'ı tefsir sadedinde müfessirin üç metodunun bulunduğunu vurguladığı satırlarda İbn Âşûr, murâd ile murâd olmayan mana (tevessu') arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu metotlardan terkinin aslî manasının zâhiri ile yetinerek nassı tefsir etmek veya lafzın-bağlamın delalet ettiği ikincil manaları istinbat etmek murâdın beyanı ile ilintilidir; başka bir deyişle anlama dairdir. Ancak mananın anlaşılmasına katkı sunmak veya nassın manası ile bazı ilimler ve konular arasındaki ilintileri ortaya çıkarmak adına nassın manasından farklı bazı meselelerden bahsetmek murâdı beyan addedilemez.³⁷ Bu metodu nassın genişlemesi (tevessü') olarak isimlendiren İbn Âşûr'da dilin bütün

³³ İsfahânî'nin bu kısma verdiği örnek müteaddit âyetlerde geçen *وأقيموا الصلاة واتوا الزكاة* ifadeleridir. Bu ifade "salat" ve "zekat" kavramlarının mahiyetlerinin, muhtevalarının, şartlarının şâri tarafından beyan edildiği göze çarpmaktadır.

³⁴ Anlaşılması kıssasının bilinmesine bağlı olan ifadeler İsfahânî *Tevbe sûresi 37.* ve *Bakara sûresi 189.* âyeti örnek olarak vermektedir. Her iki âyetin anlaşılması da âyetlerde geçen kavramlar ve dönemin yerleşik örfü bilindiğinde mümkün olmaktadır.

³⁵ İsfahânî, *Mukaddime*, 47-51.

³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 42.

³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 42.

unsurlarıyla anlamın belirleyicisi olarak konumlandırıldığı, aksi bir delil bulunmadıkça dilsel ifadelerin murâd-ı ilâhîyi karşıladığı görülmektedir. Nitekim İbn Âşûr'a göre, Kur'ân bir ahkâm (teşri'), ahlak (te'dib) ve öğreti (ta'lim) kitabıdır. Onda lafızların taşıyabileceği bütün manalar aranmalıdır. Bunu belirleyecek olan da dilin imkânları ve kullanımınıdır.³⁸

Tefsir ve tevil kavramlarının aynı hakikatleri ifade ettiğini düşünen âlimlerin görüşlerinde farklı temellerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan bazıları -Taberî örneğinde görüldüğü üzere- tefsire konu olan veriler ve manalar arasında tefsir ve tevil kelimelerini kavramsallaştırmak suretiyle bir tasnife gitmezken, Râgıb el-İsfahânî gibi bazı isimler yaptıkları tefsir-tevil ayrımında ittiradı gözetmemişlerdir. Modern dönem akademisyenlerinden Müsaid b. Tayyar ve Mustafa Öztürk gibi isimler ise tevil kavramının -genelde mecaz teorisi kapsamında- fıkıh usûlü ve irfanî epistemolojideki kullanımlarını tartışmaya açarak Kur'ân ve hadislerde geçen tevil kelimesinin çok daha sonraki dönemlerde ve farklı amaçlar müvâcehesinde vaz' edilmiş tevil kavramı ile açıklanamayacağını düşünmektedirler.³⁹ İbn Âşûr'un tefsir metodolojisi ise lafız-mana-murâd ilişkisi bağlamında diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Lafızdan anlaşılacak ikincil anlamları da murâd kapsamında ele alan İbn Âşûr tefsire konu olan ve âyetlerle ilişkilendirilen bazı manaları bu kapsamın dışında değerlendirmektedir.

Tefsir ve tevil kelimelerinde kavramsallaşmaya gitmeyen âlimler ile tasnifte ittiradı gözetmeyenler açısından tefsire konu olan verilerin bu iki kavram ile tasnif edilmesi bir problem teşkil etmemektedir. Dikkatle incelendiğinde bu âlimlerin de bilgi değerleri açısından veriler arasında tasnife gittikleri, ancak bunu tefsir-tevil kavramları üzerinden yapmadıkları görülmektedir. Dolayısıyla tefsirde anlam-yorum ayrımının tefsir ve tevil kavramları çerçevesinde yapıldığı bir metodolojide tefsir-tevil özdeşliğini kabul eden isimlerin veri kategorilerinden ve metodolojilerinden yararlanmak mümkündür. Bu tasnife kavramsal düzeyde karşı çıkanların ise tevil metodolojisinin farklı ilim dallarında veya epistemolojilerdeki sübjektif kullanımları açısından meseleye yaklaştıkları görülmektedir. Ne var ki, klasik tefsir literatüründeki tefsir-tevil ayrımları daha çok tefsirde rivayetin bağlayıcılığı ve yorumun imkânı bağlamında tartışılmıştır. Üstelik verilerin ontolojik ve epistemolojik açıdan değerlendirilmesine ve taksim edilmesine imkân tanıyan bu kavramsal kurulumun, Kur'ân lafızlarından ulaşılabilecek mana alanını tahdid ve meşrû manaları tayin etmenin yanında bu manaların aidiyetini ve bağlayıcılıklarını belirlemede önemli bir işlevi olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede tefsir-tevil kavramları arasında yapılan tasnifleri tefsirin mahiyeti ve tefsire konu olan verilerin tasnifi açısından tahlil etmek, tefsir metodolojisinin imkânını sorgulamaya katkı sunacaktır.

³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 93.

³⁹ Bk. Müsaid b. Tayyar, *Mefhûmü't-tefsir ve't-te'vil*, 104, 106; Mustafa Öztürk, "Tefsir-Tevil Karşılığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001): 77-89.

2. TEFSİR-TEVİL AYRIMINDA RİVAYET-DİRAYET KARŞILAŞTIRMASI

Klasik literatürde bazı âlimlerin tefsir kavramı ile rivayet, tevil kavramı ile de dirayet unsurlarını karşıladıkları görülmektedir. Bu tasnif tefsire konu olan verilerin aidiyetleri bakımından kategorize edilmesinden ibarettir. Nitekim tefsir ilmi hem esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, mübhemin tayini ve mücmelin tebyini gibi bilinmesi nakle bağlı olan, hem de sağlam bir metodolojiyle ulaşılabilecek nakil dışı unsurları içerisinde barındırır. Bu açıdan bakıldığında bazı âlimlerin tefsir-tevil arasındaki farkları belirleme çabalarını, esasında onların nakille ulaşılan bilgi (menkûl) ile dilbilimsel metotların kullanılmasıyla ulaşılan mana (müstenbât) arasında bir ayrıma gitmelerinden kaynaklandığı söylenebilir.⁴⁰

Tefsirin rivayet, tevilin ise dirayetle ilintili olduğunu söyleyenler ile tefsirin âyetlerin nüzulüne dair bilgiler, âyetlerde geçen olaylar, esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh, hâs-âm, mutlak-mukayyed, mücmel-müfesser, helal-haram, va'd-vâid, emir-nehî, ibretler ve meseller gibi konuları bilmek olduğunu belirtenlerin⁴¹ anlam-yorum ilişkisinde bilginin aidiyeti ve kesinliği ile ilgili doğru bir kategorik ayrıma gitmedikleri düşünülebilir.⁴² Zira bu görüşlerden ilkinin naklî bilgileri kendi içerisinde tasnif etmeksizin bütün rivayetleri bilgi değeri açısından aynı kategoride düşündüğü, dilin delaleti ile kat'î bilgi ifade eden anlamları ise (muhkem) teville ait kıldığı görülmektedir. İkinci görüş ise her ne kadar tefsire dair bir ıstılâhî tanım iddiası taşısa da, esasında Kur'ân'ın muhtevasına dair bir tasnif yapmakta; tefsire yüklenen mezkûr bilgileri kaynakları açısından değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bununla birlikte ilk görüşün lafız ile mananın hakikati arasında murâdı keşif sürecine bir açıklama getirme uğraşında olduğu varsayılırsa mesele farklı bir boyut kazanacak, lafzın delaletindeki kat'iyetin mütekellimin beyanı ile sağlanabileceği dikkate alınarak bir tasnif yapıldığı anlaşılacaktır. Kuşeyrî'nin tefsir-tevil tavsifinde bu referansları hissetmek mümkündür:

Tefsirde nakle bağlılık ve rivayet geçerlidir. Dilsel verileri ve farklı unsurları kullanarak âyetlerden çıkarımlar yapmak ise (istinbat) teville alakalıdır. Sadece tek bir manaya muhtemel olan lafız o manaya hamledilir. İki veya daha fazla manaya muhtemel olan lafızlara ise bakılır: Eğer bu lafız benzer şeyler için vaz' edilmiş bir kelime ise mutlak kullanımlarda cins manaya hamledilir. Yok, eğer farklı manalar için vaz' edilmiş bir kelime ise ve bu manalardan biri ön plana çıkmışsa (zâhir) -aksi bir delil bulunmadıkça- bu manaya hamledilir. Eğer iki mananın delaletleri eşit (burada kullanımın iki manada da hakikat veya mecaz yahut da birinde mecaz diğeri hakikat olması durumu değiştirmez) ve bu iki mana bir arada değerlendirilemiyorsa

⁴⁰ Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001), 2: 188.

⁴¹ Bk. Zerkeşî, *Burhân*, 2: 163-164.

⁴² Süyûtî, *İtkân*, 759.

(cem') ifade mücmeldir ve anlaşılması başka bir beyana ihtiyaç duyar. Bazı kimseler bu durumda ifadenin iki manaya da hamledilebileceğini söyler, ancak bize göre doğru olan bu ifadenin beyana ihtiyaç duymasıdır (tevakkufl).⁴³

Kuşeyrî'nin, bu ifadelerinde tek bir manaya delalet eden lafızda lafzı söz konusu manaya hamletmeyi tevil çerçevesinde görmesi, kanımızca sözün murâdına ulaşmada mütekellimin kendi beyanının -tek bir mana ihtiva ediyor olsa da- dilsel çıkarımdan farklı bir seviyede bilgi ihtiva ettiği vurgusu taşımaktadır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 819/1413) *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*'ında tefsiri sadece nakille, tevili de Arap dil kaideleri ile bilinebilecek alanlara hasredip tefsir sahasında nakil olmaksızın konuşulmasının yanlış olacağını belirtmesi aynı yargının farklı bir ifadesidir.⁴⁴ Yine Kuşeyrî'de, farklı manalar ifade eden kelimelerde bu manaların uzlaştırılması mümkün olmadığı ifade eden, anlamı beyana ihtiyaç duyan mücmel kategorisinde değerlendirilmesi, anlamın belirlenmesinde mütekellimin beyanının esas alındığını göstermektedir.

el-Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122) de, benzer bir şekilde tefsirin, üzerinde görüş beyan etmenin mümkün olmadığı, sadece nakle hasredilmiş bir alan; tevilin ise bir yöntem çerçevesinde anlama ulaşmada gösterilen çaba olduğunu düşünmekte ve tevil sahasını teşkil eden istinbatın belirli şartları bulunduğunu söylemektedir. Ona göre geçerli bir istinbat yönteminde anlam âyetin muhtemel manalarından birisi olmalı, siyaka uygunluk arz etmeli, kitap ve sünnete ters düşmemelidir.⁴⁵ Esasında Begavî de -birçok müfessirin yaptığı gibi- tefsir-tevil ayrımını Kur'ân hakkında kendi görüşü ile konuşan kimse ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in vaîd içerikli sözleri üzerine geliştirmiş gözükmektedir. Ona göre tefsir, âyetin sebab-i nüzulü, durumu⁴⁶ (şe'n) ve kıssası gibi hususlardan söz etmektir.⁴⁷ Tevil ise âyetin manasını istinbat yolu ile siyak-sibaka (bağlama) uygun, kitap ve sünnete aykırı düşmeyen bir anlama hamletmektir.⁴⁸

Rivayet-dirayet temelli tefsir-tevil ayrımlarında hem tefsir alanına hem de tevil alanına dair bilgilerin kategorize edilme gereksinimleri ortadadır. Tefsir sahasında yer alan ve ancak nakil ile bilinebilecek unsurların bağlayıcılıkları, sıhhat dereceleri ve bilgi değerlerindeki çeşitliliklere rağmen aynı kategoride yer alması, bu görüş sahiplerinin izah etmeleri gereken bir husustur. Bununla birlikte tevil sahasında yer alan literal anlam unsurları da, lafızların delaletleri, tek anlamlılık/çok anlamlılık, siyak-sibak belirlenmeleri açısından aynı mahiyetlere sahip

⁴³ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 165-166.

⁴⁴ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetü's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî ale'l-Keşşâf* (b.y.: y.y., ts.) 1: 15.

⁴⁵ Bk. Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud el-Begavî, *Tefsirü'l-Begavî*, i'dad ve thk. Hâlid Abdurrahman el-Ak - Mervân Süvâr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 1: 35.

⁴⁶ Begavî'de bu ifadenin âyetin sebab-i nüzulü ve anlaşılmasına katkı sunan kıssası dışındaki nakil yolu ile tespit edilen verileri karşıladığı anlaşılmaktadır.

⁴⁷ Bu durumda tefsir, ilgili bilginin sabit olmasından sonra nakledilmesi ile gerçekleşir.

⁴⁸ Bk. Begavî, *Tefsirü'l-Begavî*, 1: 35.

değildirler. Bu durumda tek anlama muhtemel olan bir lafzın zayıf bir tefsir rivayetine önceliği tartışma konusu olabilir.

Usulcülerin bu hususları göz önünde bulundurarak hem tefsir sahasına hem de tevil sahasına giren verileri kategorik bir incelemeye tabi tutup farklı ihtimaller müvâcehesinde değerlendirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiünden gelen rivayetler usulcüler tarafından hem rivayetlerin sıhhati hem de içeriği açısından ele alınır. Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde sadece sıhhat sorgulaması yapılırken, sahâbeden gelen rivayetlerde bilginin içeriği de araştırılır. Eğer rivayet, dile dair veya üzerinde akıl yürütmenin mümkün olmadığı alanlara ait ise muteberdir. Bununla birlikte eğer bir konuda ashabdan gelen rivayetler farklıysa mümkün olduğu nispette cem' edilir. Cem'in mümkün olmadığı durumlarda ise takdim veya tercih gibi farklı yöntemler izlenir. Tâbiünden gelen rivayetler noktasında da benzer şeyler söylemek mümkündür.⁴⁹

Tevil sahasını teşkil eden ve hakkında rivayet olmayan âyetlerin manaları lügat, delalet teorileri, lafızların kullanım özellikleri ve siyak unsurları ile tespit edilmeye çalışılır. Bu boyutları ile lafız-anlam ilişkisi karmaşık bir yapı arz eder. Örneğin çok anlamlı lafızlarda manalardan hangisinin murâd olduğu veya tercih edileceği teâruzların hesaba katıldığı çok yönlü bir bakış açısıyla değerlendirilme gereksinimi duymaktadır. Bu durumu dikkate alan usulcülere göre, kendisinden iki mana anlaşılabilen her lafız başlangıçta iki kategoride değerlendirilir. Birincisi, bu iki manadan birisi diğerine göre daha açıktır (zâhir). Bu durumda ikincil (hafî) olan mananın kastedildiğine dair bir delil bulunmadıkça lafız açık olan manaya hamledilir. İkincisinde ise iki mana da açık ve lafzın hakiki manasıdır. Bu durumda iki ihtimal düşünülür. Birincisi lafzın hakikat manalarının kaynağı ile ilgili farklılıktır. Yani lafzın birinci manası lügat bakımından, ikinci manası ise şer'î açıdan hakiki mana olabilir. Yahut birinci mana lügat bakımından, ikinci mana örf bakımından hakiki olabilir. Bu iki durumda aksi bir delil bulunmadıkça lafzı şer'î ve örfî manalarına hamletmek uygundur. Lafzın iki manasından biri şer'î, ikincisi örfî mana olduğunda ise muteber olan şer'î manadır.⁵⁰

Lafzın iki manasının da açık ve hakiki olduğu durumlarda görülen ikinci ihtimalde ise - ister lügavî, ister şer'î, isterse örfî olsun- hakiki mananın kaynağı değişmemektedir. Bu kullanımlar da iki maddede değerlendirilmeye elverişlidir. Birincisine göre, kur' kelimesinin temizlik ve hayız için hakiki mana ifade etmesinde görüldüğü üzere iki mana bir arada bulunamaya-

⁴⁹ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 188-189. Zerkeşî'nin hakkında nakil bulunmayan kısımlarda manaya ulaşmayı lafız eksenli yürütülen dil çalışmaları ile mümkün görmesi, sebab-i nüzul rivayetleri gibi naklî unsurlar ile âyet arasında kurulacak bağlantıları ve yapılacak tercihleri tefsir kapsamında düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu husus dikkate alındığında, Zerkeşî'nin tefsir-tevil ayrımına bilgide kesinlik açısından değil de, tefsir ilmi içerisinde kullanılan malzemenin naklî veya dilsel olması bakımından yaklaştığı söylenebilir.

⁵⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 183-184.

çak ve bir kelime ile ifade edilmeyecek derecede farklıdır. Usulcülere göre bu durumda müctehidin gerekli delillere başvurarak belirlediği mana onun için murâd-ı ilâhîdir. Eğer başka bir müctehid çıkar da farklı delillere dayanarak diğer manayı tercih ederse, onun için de diğer mana murâddır. Müctehidlerin bu tespitleri kelâm-ı nefsiye dair tespitler değildir. Aksine şehâdet âlemi sınırları içerisinde, muhataba dönük “maksûd” okumalarıdır. Eğer delillerdeki denklik sebebiyle bir manayı tercih mümkün olmazsa o takdirde yaptırımı daha fazla olan hüküm mü yoksa daha az olan hüküm mü dikkate alınacaktır konusu tartışmaya açıktır.⁵¹

İki mananın bir arada bulunamayacak ve bir kelime ile ifade edilmeyecek derecede farklı olmadığı ikinci ihtimale göre ise lafzı aksi bir delil bulunmadıkça iki manaya birden hamletmek gerekir. Bu Kur’ân’ın fesâhati ve i’câzı açısından da daha belîğ bir üsluptur.⁵² Örneğin, الصراط المستقيم’in Kur’ân, sünnet, kulluk yolu ya da Allah’a ve Hz. Peygamber’e itaat şeklinde tefsir edilmesi -her ne kadar birbirinden farklı olsa da- bir tenâkuz içermemektedir. Bu tefsirlerin hepsini lafzın genel manası altında ele almak mümkündür.⁵³ Ancak eğer lafzın delaleti manalardan birinin murâd diğer mananın ise geçersiz olduğunu gösterirse delili bulunan mananın murâd olduğuna hükmedilir. Yok, eğer lafzın delaleti diğer mananın geçersiz olduğunu göstermez ise lafzı iki manaya da muhtemel olduğundan diğer mananın da murâd olabileceği söylenebilir. Bu manalardan birinin geçerli veya diğerinin geçersiz olduğuna dair ek karînelerin bulunduğu durumlar ise tercih edilecek veya belirlenecek mananın tekrar değerlendirilmesini gerektirebilir.⁵⁴

⁵¹ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 183-184.

⁵² Zerkeşî, *Burhân*, 2: 183-184.

⁵³ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Daru'l-Hadis, 2001), 2: 57.

⁵⁴ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 183-184. Bir âyetin manasına dair bize ulaşan nakiller veya yapılan yorumlar bazı durumlarda çelişkili bilgiler içerebilmektedir. Böyle bir durumda müfessirin izlemesi gereken yöntemlerin bazı müellifler tarafından açıklandığı görülmektedir. Her şeyden önce gerekli şartlara uyulmadan yapılan yorum (re’y) ile -her ne kadar farklılık arz etse de- çelişki içermeyen nakillerin (tefsir) bahsettiğimiz yöntemlerin sahasına girmediği belirtilmelidir.

Zürkânî *Menâhil*’inde re’yin kat’î bir nas ile sabit olan nakille çelişmeyeceğini söyledikten sonra meseleyi açmış ve ihtimallere göre yapılacak tercihleri kaydetmiştir. Buna göre, re’y, ya zannî ya da kat’îdir. Zannî olan re’y zaten kat’î olan nass ile çelişmez. Akıl ya da nakil yoluyla sabit olan kat’î bir delile dayanan re’y ile kat’î bir nas ile sabit olan nakil arasında da bir çelişki olamaz. Eğer elimizde bu şartları taşıyan iki kat’î (re’y-nakil) bulunursa -iki delilin cem’ edilerek tevili mümkün ise- öncelikle nakil kat’iyet ifade eden re’ye göre tevil edilir. Tevil mümkün değilse lafız daha baskın olan (ercah) tercih edilerek re’y ve ictihadın gerektirdiği manaya hamledilir.

Naklin delaleti kat’î olmadığından veya metni âhâd haber olduğundan kat’iyet ifade etmediği, buna karşılık re’y ile ulaşılan bilginin nakil ile çeliştiği durumlarda, konu ya akla mecalin olduğu ya da olmadığı bir hüviyet arz eder. Eğer konu üzerinde akıl yürütmek mümkün değilse nakil dikkate alınır. Yok, eğer konu üzerinde akıl yürütülebiliyorsa önce cem’ metodu uygulanır. Re’y ile naklin arasının cem’ edilemediği durumlarda ise rivayetin kimden geldiğine bakılır. Eğer nakil Hz. Peygamber’den

Rivayetlerin tefsir, dilsel argümanların ise tevil sahasına ait olduğu bu ayrımında gerek tefsir gerekse tevil alanlarındaki verilerin homojen bir yapı arz etmediği görülmektedir. Tefsir-tevil ayrımında anlama delaletleri bakımından verilerin kesinliğini ve bağlayıcılığını dikkate alanlara göre, bu husus problemli gözükmektedir. Bu çerçevede, tefsir alanına ait olan rivayetlerin nassın anlamını tespit ederken kullanılıp kullanılmayacağı ancak bu verilerin sıhhat-metin kritiği yapıldığında ve teâruz ihtimali olan rivayetler arasında yapılacak tercih değerlendirmelerinden sonra konuşmak mümkün olacaktır. Zira rivayet-dirayet ayrımı rivayeti sadece ilk kaynağı açısından ele almamakta, aynı zamanda bugün bize ulaşan rivayetleri de tefsir alanında değerlendirmektedir. Tevil alanına ait olan dilsel argümanların delaletleri ve çok anlamlılık gibi muhtemellikler ise mananın tespitinde çok yönlü ve kapsamlı bir metodoloji kurulumunu gerektirmektedir. Birden çok manaya muhtemel olan lafızlarda mananın tespiti ile ilgili usulcülere dair hemen yukarıda verdiğimiz değerlendirmeler rivayet-dirayet ayrımının tevil sahasında konumlandığı dilsel argümanların kendi içerisinde ne denli çeşitlilik arz ettiğini göstermektedir. Bu hususlar sadece tefsir sahasındaki zayıf rivayetler ile tevil sahasına ait tek anlama muhtemel dilsel verilerin aidiyetleri (tefsir-tevil) noktasında problem teşkil etmekle kalmaz, aynı zamanda tevatür derecesine ulaşmayan sahil tefsir rivayetleri üzerinden murâdı tespit etmenin imkânını da tartışmaya açar. Daha açık bir ifade ile, Hz. Peygamber'in tefsire dair sözleri ile mübhemât, esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensûh ve Mekkî-Medenî gibi konularda ashaba ait sözler, kaynakları itibari ile mütekellimin beyanı mesâbesinde değerlendirildiğinden tevilden ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadır. Ancak bu bilgiler tevâtür derecesine ulaşmayan rivayetler olarak ele alındığında, kat'iyat alanına ait olan murâd-ı ilâhîye delaletleri sorgulanabilir. Bununla birlikte tefsir-tevil ayrımını rivayet-dirayet olguları üzerinden yapan bu görüşün verileri kaynakları açısından tasnif ettiği düşünülür; problemleri, ve geçişlilikleri tekrar ele alınırsa tefsirde anlam-yorum alanlarının belirlenmesine katkı sunacağı görülecektir.

3. TEFSİR-TEVİL AYRIMINDA EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIM

Tefsir-tevil ayrımlarında Kur'ân âyetlerinin anlam alanına dair verileri epistemolojik düzeyde tasnif ettiği bilinen ilk yaklaşımın Mâtürîdî'ye ait olduğu söylenebilir. Mâtürîdî *Tevilatü Ehlî's-Sünne* isimli eserinde tefsir ile tevil arasında, murâdın tespitine dair kırmızı bir çizgi çekmektedir. Mâtürîdî'ye göre tefsir murâdın hakikatinden haber vermek ve tespit edilen mananın Allah'ın kastettiği mana olduğuna şehâdet etmektir. Kendisi ile murâd-ı ilâhînin tespit

veya nüzul döneminde yaşamış olan sahâbeden geliyorsa bu rivayete öncelik tanınır. Tâbînden nakledilen rivayetler Ehl-i kitaptan geldiğinde ise re'ye öncelik tanınır. Ehl-i kitap dışındaki tâbînden gelen rivayetler söz konusu olduğunda, lafızlar diğer nakillere ve tercih unsurlarına bakılarak çeşitli manalara hamledilir. Tercih unsurlarının re'y ile nakil arasında tercihe gitme noktasında yeterli bilgi ifade etmediği durumlarda ne re'yin ne de naklin vurguladığı mananın murâd olduğu noktasında kesin yargı belirtilebilir. Bu durumda âyet tafsil edilmemiş mücmel, beyan edilmemiş müteşâbih veya mübhem gibi değerlendirilir. Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2: 57.

edilemeyeceği tevilde ise Allah adına bir şehâdetle bulunulması söz konusu değildir. Mâtürîdî, tefsir ile sözü muhtemel manalardan birisine (mâ yetevcehu ileyh) hamletmek (tevcih) demek olan tevilin mahiyetlerine dair yaptığı bu ayrımı her iki kavramın aidiyetlerine taşır ve tefsirin sahâbenin, tevilin ise fukahânın işi olduğunu söyler.⁵⁵

Mâtürîdî'de gerek tefsir-tevil ayrımına gerekse tefsir ve tevilin aidiyetlerine dair yapılan tespitlere bakıldığında, meselenin zeminini verilerde nesnelliğin teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Tefsir kesin bilgiye dayalı ve tek ihtimalli olduğundan Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan, murâdî bilen sahâbeye aittir ve Allah adına şehâdetle bulunmaktır. Tevil ise tefsir gibi bağlayıcı olmayan, birçok ihtimale açık, yorumcunun hareket edebileceği bir alanı karşılamaktadır. Şu halde tevil sahasında konuşabilmenin imkânı tefsir alanının tespit ve tahdid edildiği bir tasnifte varlık kazanmaktadır.⁵⁶

Mâtürîdî'nin tefsir-tevil ayrımında anlamı Hz. Peygamber tarafından beyan edilen veya sahâbe tarafından tayin edilen âyetlerin murâda delaletleri ile çok anlam ifade etmesi muhtemel âyetlerin murâda delaletleri karşılaştırılmaktadır. Tefsirin Allah'ın murâdına delalet etmesine karşın tevilin murâdî bildirmemesi bizâtihi bu iki olgu özelinde ele alınmalıdır. Nitekim Mâtürîdî'nin tevil metodolojisi ek karînelerin/delillerin söz konusu olduğu durumlarda tevil-tefsir geçişliliklerine izin veren bir yapı arz etmektedir. Bu metodolojide teville konu olan âyetin, tercih edilen anlama dair getirilen deliller ile tevil sahasından tefsir sahasına kaydığı gözlenmektedir. Mâtürîdî'nin tevil çeşitlerini ele alırken verdiği bilgiler bu meseleye ışık tutmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre amelî ve/veya itikadî bilgiler içeren bir âyetin tevilini birkaç şekilde gerçekleştirebilir. Birincisi, âyet itikadî ve amelî hususları içerebilir. Bu durumda hem itikadî unsurlar hem de amelî unsurlar murâda dâhil olabilir. Yahut da âyette bu iki unsurdan sadece birisi kastedilmiştir. Eğer âyet amelî bir hüküm içeriyorsa bu durumda murâd tespiti yapan yorumcudan delil istenir. Eğer bu delil başka karîneler yardımıyla tam olarak anlaşılıyorsa (من طريق الإحاطة) murâdın bu anlam olduğuna hükümlenir (فإن وجد من طريق الإحاطة شهد عليه بالمراد). Yok, delil bulunamaz ise Allah adına şehâdetle bulunulmadan ictihada başvurularak ruhsat ile (على حسب العمل) amel edilir.⁵⁷ Eğer -hem itikadî hem de amelî manaya muhtemel olan- âyet amel edilecek âyetlerden değil de itikadî bilgiler içeren bir âyet ise bu durumda murâdın tespitinde şehâdet gerekir (burada şehâdet delil getirmekle alakalıdır). Ancak âyetin birkaç veche muhtemel olduğu durumlarda âyetten kastedilen manada sınırlandırma yapılamaz.⁵⁸

⁵⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne = Te'vilâtü'l-Kur'ân = Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Y. Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1: 349.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1: 349.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 211.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 211. Burada Mâtürîdî *فإن عزموا الطلاق فإن الله سمع عليهم* örneğini verir. Bazı kimseler semi' sıfatını göz önünde bulundurarak, talâkın sözlü yapılması gerektiğini, aksi takdirde bu sıfatın burada bulunmasının bir manasının kalmayacağını söylemişler, bazıları ise semi' sıfatı îlâ için,

Tevilin ikinci çeşidi yalnız amelî veya yalnız itikadî hükümler içeren çok anlama muhtemel âyetlere dairdir. Amelî hükümler içeren âyetlerde hem hükmün uygulanabilirliği için hem de hükmün murâd olduğunu tespit edebilmek için delil istenir. Tevilin bu maddesindeki delilin nesnellığı ve hükmün uygulanabilirliği -tevilin ilk nev'ine dair- yukarıda verilen bilgilerle aynı mahiyettedir.⁵⁹ Allah'ın arşa istiva etmesi veya görülmesi gibi itikadî bilgiler içeren âyet ve lafızlarda murâdı tespit edebilmek ise bir sürece bırakılmalıdır (والتسليم لله حتى يظهر).⁶⁰

Tevilin üçüncü çeşidi ise bilinmesi bazı mukaddimelere ihtiyaç duyan âyet yorumlarına dairdir. Böyle bir durumda âyeti yorumlamak ancak ilgili mukaddimelerin bilinmesi ile mümkündür. Örneğin “فإذا فرغت فانصب” âyeti (el-İnşirâh 94/70) nakil yoluyla Hz. Peygamber'in bu âyetten önce ne ile meşgul olduğunu bilmeksizin yorumlanamaz. “فالنظر أيها أرى طعاما” âyetinde (el-Kehf 18/19) geçen sözlerin kastını bilmek de sadece vahiy yoluyla olur.⁶¹

Mâtürîdî'nin tevilin çeşitlerine dair verdiği bu bilgilere bakıldığında tevil sahasına ait olup birden fazla mana ifade eden âyetlerden murâdın, ek karîneler ve şâhidlerle tespit edilebileceği anlaşılmaktadır. İctihad mekanizmasının da işletildiği bu sistemde âyetlerin tevil sahasından tefsir sahasına kaymasında karîne faktörü oldukça önemli bir işlev görmektedir. Nitekim karîne ilk etapta zannî bilgi ifade eden manaların bilgi değerini kat'î seviyeye ulaştırılmaktadır. Bu yaklaşım, ayırımını verilerin bilgi değerleri üzerine yapan Mâtürîdî'nin metodolojisi ile oldukça uyumludur.

Mâtürîdî'nin sisteminde tefsir sahasında yer alan Hz. Peygamber'in açıklamaları ve nüzul ortamına şahit olan sahâbe sözleri, mütekellimin beyanı mesabesindedir. Nitekim Şihâbüddîn el-Huveyyî'nin (ö. 693/1294) de belirttiği üzere bir sözden kast olunan mananın ne olduğu o sözün sahibinden duymak veya sözün sahibinden nakledenden duymak sureti ile bilinebilir. Esasında bu husus Kur'ân için murâd tespitinin oldukça zor olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Kur'ân bu noktada mesel ve şiir tarzındaki ifadelerden oldukça farklı bir konumda durmaktadır. O, bizzat mütekellimine sormak ve ondan öğrenmek suretiyle insanların

alîm sıfatı ise talâkın uygulanması (azm) için kullanılmıştır demişlerdir. Oysa talâkın sadece söz ile yapılacağı söylendiğinde talâka ait bütün hususlar semî' sıfatı kapsamına girer ve bu âyette alîm sıfatının zikredilmesindeki nükte kaybolur. Bütün akitlerde elbette Allah her sesi duyar ve her şeyi bilir. Ne var ki, insanlar hukuki sorumluluk doğuracak işlerde farklı maksatlar taşırlar. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 211-212.

⁵⁹ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 212. Hüküm eğer ihtiyat ile amele muhtemel ise ruhsat deliline ulaşılan kadar bu uygulanır. (Ruhsat delili ile ilgili uygulama yukarıda geçen tevil çeşidindeki gibidir.) Yok, eğer hüküm ihtiyat ile amele muhtemel değil ise burada tevakkuf gerekir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 213.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 212. Burada Mâtürîdî'nin sıfatlar meselesini, bazı vecihlere muhtemel olan lafızlar kapsamında düşünmesi tenzih anlayışını, süreç vurgusu ise bu muhtemel manalardan hangisinin murâd olduğunu tespitteki zorluğa dair düşüncelerini anımsatmaktadır.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 212.

murâdına ulaşamayacağı bir kelâmdır. Bu durumda Kur'ân için kesin olarak murâd tespiti yapabilmek ancak Hz. Peygamber'den duymak suretiyle olur ki, bu şekilde sahip olduğumuz tefsir bilgileri belirli âyetlerle sınırlıdır.⁶² Bununla birlikte sahâbenin esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh, mübhemât gibi akıl yürütmenin mümkün olmadığı hususlardaki rivayetleri Hz. Peygamber'in beyanı hükmündedir. Çünkü bu bilgiler birer istinbat değil tespittir.

Bu noktada önümüzde cevaplanması gereken temel iki soru durmaktadır. Birincisi, Mâtürîdî'nin metodolojisinde Hz. Peygamber ve sahâbenin Kur'ân âyetlerinin manaları ile ilgili yaptıkları açıklamalar mütekellimin beyanı addedilmekte ve epistemolojik değeri itibarıyla tefsir sahasına ait kılınmaktadır. Ancak bu metodoloji verilerin nakle dönüştüğündeki bilgi değerlerine bir açıklama getirmediği gözükmemektedir. Bu durumda Hz. Peygamber ve sahâbeden aktarılan tefsir bilgilerinin rivayet haline geldikten sonra da tefsir sahasında değerlendirilip/değerlendirilemeyeceği cevaplanmalıdır.⁶³

Mâtürîdî'nin tasnifinde tefsir sahasında yer alan veriler açısından cevaplanması gereken ikinci soru ise aynı âyete dair gelen farklı sahâbe kavillerinden murâdı tespit etmenin imkânıdır. Burada âyetin anlam alanına giren ve tenâkuz değil tenevvü' içeren rivayetlerin konu edinilmediği açıktır. Aynı âyetle ilgili gelen farklı rivayetlerden birinin âyetin anlamı olduğunu söylemek muhtemel manalar arasında tercihte bulunmaktır. İhtimalin bulunduğu bir durumda Mâtürîdî'nin tefsir sahasına ait kıldığı tek anlam, kesinlik, bu manayı Allah'ın kastettiğine dair şehâdetinde bulunmak gibi hususlardan bahsetmek ise mümkün gözükmemektedir. Ne var ki bu tasnifin, verilerin epistemolojik değerleri ile ilgili önemli bir tespit aşaması olup tefsirde anlam-yorum alanlarına dair önemli bir belirleme yaptığı kabul edilmelidir. Yukarıda gündeme getirdiğimiz sorular/sorunlar ise tefsir ilminin pratik zemininde değerlendirilmeye, yorumlanmaya ve temellendirilmeye müsaittir. Bu tasnifte mütekellimin beyanı, sözün sahibine dair murâd tespiti yapmayı mümkün kıldığından kat'î alana aittir. Tek anlama gelen lafızların murâd kategorisine dâhil edilmesi/edilmemesi ve Hz. Peygamber ya da ashâbdan gelip anlamı belirleyen rivayetlerin nakle dönüştükten sonraki epistemolojik değerleri ise bu verilerin karîneler/ek deliller ve farklı ihtimaller müvâcehesinde değerlendirilme gereksinimi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu aşamada Mâtürîdî'nin tasnifinin tefsir metodolojisinde anlam-yorum alanlarının belirlenmesinde kullanılacak temel ayırım olduğu söylenebilir.

⁶² Bk. Süyûtî, *İtkân*, 761.

⁶³ Bununa birlikte Kâfiyeci'nin ifadelerinden Mâtürîdî'nin tefsir sahasını belirlerken tevatüren nakil, ümmetin icmâi gibi ek karîneleri kullandığı anlaşılmaktadır. Bk. Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitabü't-Tefsir fi kavâidi ilmi't-tefsir*, trc. ve nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 5.

SONUÇ

Klasik tefsir literatüründe başlangıçtan itibaren re'y ile tefsirin imkânı sorgulana gelmiştir. Müfessirlerin bu hususu Hz. Peygamber'in re'y ile tefsirden sakındıran hadisleri ile ashabın bazı kelimeleri tefsir etmekten geri durduklarını belirten rivayetler üzerinden tartıştıkları anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in âyetlerin anlamını beyan sadedindeki ifadeleri ile ashabın merfû haber hükmündeki sözlerinin murâd-ı ilâhîyi karşılaması müsellemdir. Ne var ki, nakil yoluyla ulaşan bu bilgilerin sayıları sınırlıdır. Başka bir deyişle, ne Hz. Peygamber Kur'ân'ın bütününe tefsir etmiştir, ne de ashabdan merfû haber hükmünde gelen rivayetler bütün ayetleri kapsamaktadır. Buna rağmen Kur'ân'ın tefsir edilme gerekliliğini meşru bir zemine oturtma eğilimi, Taberî'den itibaren kendisini göstermektedir. Esasında bu, tefsir ilmi açısından bir kimlik belirleme çabası, bir imkân sorgulamasıdır.

Tefsir ilminde "Re'y ile tefsir yapmayı yasaklayan rivayetlere rağmen Hz. Peygamber'den gelen nakiller dışında tefsir yapılabilir mi?", "Hz. Peygamber'in beyanları ve re'y ile yapılan tefsirin epistemolojik değerleri aynı mıdır?", "Re'y ile tefsirin kapsamı, şartları ve bağlayıcılığı nedir?" gibi mukadder ve mukaddem sorular muvâcehesinde gözlenen tasnif çabalarının tefsirde anlam-yorum alanlarını belirlediği söylenebilir. Birçok müfessir bu alanları tefsir ve tevil kavramları üzerinden kurgulamaktadır. Her ne kadar bazı âlimlerin bu iki kavramı aynı anlamda kullandığı belirtilse de, ilgili kaynaklar dikkatlice tahlil edildiğinde bu âlimlerin tefsire ait verileri tefsir-tevil üzerinden tasnif etmemekle birlikte, bağlayıcılıkları ve kaynakları açısından bütün verileri de aynı alana ait kılmadıkları görülmektedir. Dolayısıyla tefsir ve tevil kavramları üzerinden tasnif yapan âlimler ile tefsir ile tevil aynı anlamda kullananların ihtilaflarının kavramsal düzeyde olduğunu söylemek mümkündür.

Meseleyi epistemolojik düzeyde ele alan müelliflerin tefsir ve tevil kelimelerini kavramsallaştırmak suretiyle tefsire konu olan verileri kapsamları, aidiyetleri ve bağlayıcılıkları açısından taksim ettikleri anlaşılmaktadır. Bu ayrımın kesinlik-muhtemellik karşılaştırması yapılarak tefsir sahası Hz. Peygamber ve sahâbeye, tevil sahası ise fukahâyâ ait kılınmaktadır. Bu anlamda Mâtürîdî'nin taksiminin, verileri kaynakları itibari ile değerlendiren mütekellimin beyanı ile muhatabın tespiti arasında bir ayrıma gittiği söylenebilir. Tefsir-tevil kavramları arasında rivayet-dirayet karşılaştırması yapan âlimlerin de verileri kaynakları ve aidiyetleri açısından ele aldıkları görülmektedir. Ancak rivayet-dirayet taksiminde, Mâtürîdî'nin taksiminden farklı olarak Hz. Peygamber ve ashaba ait veriler nakle dönüştükten sonra da tefsir sahasında değerlendirilmektedir. Bu açıdan rivayet-dirayet taksiminin, kat'î bilgiyi, kaynağı (Hz. Peygamber) açısından ele alan Mâtürîdî'nin tasnifine göre daha yüzeysel bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin ayrımında da tefsirin Hz. Peygamber ve sahâbeye hasredilmesi, bu rivayetlerin dolaylı muhataplar açısından tefsir alanını karşılayıp/karşılamadığını net bir şekilde çözüme kavuşturmamaktadır. Hâlbuki Taberî gibi tefsire dair verileri kategorize edip Kur'ân'ın anlaşılmasında imkân meselesine eğilen müelliflerin

yaptığı tasnifler ile tefsir-tevil kavramlarını rivayet-dirayet üzerinden taksim eden yaklaşımların, tek anlama muhtemel olan dilsel ifadeler ve nakle dönüşmüş verilerin aidiyetlerini belirlemede tefsir metodolojisine önemli katkılar sunacağı açıktır. Dolayısıyla tefsirde anlam-yorum alanlarının belirlenmesinde klasik tefsir literatüründe yapılan tefsir-tevil ayrımları birlikte ele alındığında, verilerin aidiyetlerinin yanında farklı süreç ve ihtimallerin değerlendirildiği daha kapsamlı ve tutarlı bir metodolojiye ulaşılabilir.

Tefsirde metodoloji arayışları çerçevesinde anlam ve yorum alanları tespit edilirken başlangıçta mütekellimin beyanı kabilinden olan verilerin ilişkili olduğu murâd kavramı ile muhtemel vecihler arasında yapılacak tercihler ve dilsel analizler sonucunda ulaşılabilecek murâd kavramının tefrik edilmesi gerekmektedir. Nitekim bunlardan birincisi, vahyin sahibi tarafından yapılan belirlemeleri; ikincisi ise muhataplar tarafından yapılan tespitleri ifade etmektedir. Daha sonra tefsirin imkânı ve bağlayıcılığı üzerine gerçekleştirilen bu alan tanımlamalarının her iki sahaya ait verilerin geçişlilikleri açısından ele alınması gerekmektedir. Bu açıdan, yapılan tasniflerin tefrik edilmesi ve bir arada değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Zira kaynakları itibari ile mütekellimin beyanı olan ve tefsir sahasına ait kılınan verilerin nakle dönüşüklerinde kat'iyet ifade edebilmeleri nakillerin tashihi ve rivayetlerin epistemolojik değerlerine bağlıdır. Tashih edilemeyen ve kat'î bilgi ifade etmeyen rivayetler bu aşamadan sonra -varsa- diğer argümanlarla birlikte tekrar değerlendirilmeli, bu argümanlarla birlikte ele alındığında kat'î bilgi ifade edebilecekler tefsir sahasına, diğerleri ise tevil sahasına ircâ edilmelidir. Tek anlam ifade eden ve muhkemât nev'ini teşkil eden dilsel ifadeler ise dilin zannî boyutları ve karîne unsuru ile birlikte düşünülmelidir.

Bu öneriler tefsirin teorik boyutunu ilgilendirmektedir. Tefsir-tevil alanlarının aidiyetleri ve bağlayıcılıkları bizâtihi bir yöntem/metodoloji meselesidir. Tefsir pratiğinde bu problemlerin ele alınması mümkün gözükmemektedir. Teorik boyutta tefsir-tevil kavramları arasında yapılan ayrımlarda -genelde- çalışmamızda yer verdiğimiz görüşlerden biri esas alınmaktadır. Oysa bu görüşler, ayrı ayrı değerlendirildiğinde bir yönüyle eksik kalmakta; bir arada ele alındığında da daha işlevsel bir mahiyet kazanmaktadır. Bu yaklaşımın tefsir pratiğine daha çok rivayet-karine olguları çerçevesinde yansıdığı gözlenmektedir. Bize ulaşan tefsir birikimini (Hz. Peygamber ve sahâbenin merfû haber hükmündeki rivayetleri anlamında) sübût ve sıhhat kritiğinden geçirme hususunda nesnel/müşterek bir usûl çerçevesinde hareket edilmektedir. Bununla birlikte tevil sahasına ait bir rivayetin karine ile birlikte bulunduğu durumlarda tefsir sahasına geçebilirliği bir takım öznellikler barındırabilir. Ancak tefsirde anlamın mahiyeti ve yorumun imkânı gibi temelli ve öncelikli meseleleri ele alan bu metodolojik yaklaşımın, daha başlangıçta tefsir sahasına ait olan verilerin belirlenmesi ve bunun dışında kalan verilerin yorum ihtiva ettiği tespit edilebilmesi açısından bir kazanım olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995.

- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Tefsirü'l-Begavî*. Thk. Hâlid Abdurrahman el-Ak - Mervân Süvâr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- Çürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî ale'l-Keşşâf*. b.y.: y.y., ts.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî. *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Kesir, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azim*. Tsh. Abdülkadir Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Darü's-Sadr, 2004.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Râğıb. *Mukaddimetü Camii't-Tefâsîr*. Thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Darü'd-Da've, 1984.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman. *Kitabü't-Teysir fi kavâidi ilmi't-tefsir*. Trc. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebi Hatim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyat, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vilatu ehli's-sünne = Te'vilatü'l-Kur'ân = Te'vilatu ehli's-sünne*. thk. Fatma Yusuf Haymî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Müsaîd b. Tayyar. *Mefhûmü't-tefsir ve't-tevil ve'l-istinbat ve't-tedebbür ve'l-müfessir*. Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1427.
- Önen, Hacı. *Taberî Tefsirinin Dirayet Boyutu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir-Te'vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001): 77-89.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tefsirü't-Taberî = Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 13 Cilt. Riyad: Dâru Hicr, ts.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa. *Sünenü't-Tirmîzî*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. b.y.: Avand Danesh, 2005.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed b. Ali. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 141-162

Şâlih Nâbî'nin Felsefe-i Mûsikî İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme
An Assessment on Şâlih Nâbî's Work of al-Falsafa al-Mûsikî

Mehmet Tıraşcı

Doç. Dr., Cumhuriyet Ü., İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi
Assoc. Prof. Dr., Cumhuriyet U, Fac. of Theology, D. of Turkish Religion Music
Sivas, Turkey

mtirasci@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-7047-8136

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Ocak/January 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Nisan/April 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 141-162

Atıf/Cite as: Tıraşcı, Mehmet. “Şâlih Nâbî'nin Felsefe-i Mûsikî İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme-An Assessment on Şâlih Nâbî's Work of al-Falsafa al-Mûsikî”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 141-162. <https://doi.org/10.18505/cuid.379332>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Sâlih Nâbî'nin Felsefe-i Mûsikî İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme

Öz: Sâlih Nâbî (ö. 1332/ 1914), Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan tıbbiye mezunu bir Türk mûsikîsi meraklısıdır. 1910 yılında *Felsefe-i Mûsikî* isimli bir eser kaleme almış, bu çalışmasında mûsikînin insan ruhu üzerindeki etkisi, mûsikî tarihi ve kendi döneminde Osmanlı'da mûsikî anlayışı gibi konularda incelemelerde bulunmuştur. Ayda bir yayınlanması düşünülen bu çalışması, ilk neşirden sonra birtakım sebepler yüzünden devam edememiştir. Bu makalede Sâlih Nâbî'nin *Felsefe-i Mûsikî* isimli eserini tanıtılacak olup, yazarın mûsikî hakkındaki bilgileri değerlendirilecektir. Tarih boyunca kaleme alınan mûsikî eserlerinde pek çok felsefî düşüncenin mûsikî anlayışına yansıdığı görülmekle birlikte müstakil olarak felsefe-mûsikî ilişkisini konu edinen bir çalışmaya XX. yüzyıl öncesinde rastlanmaz. Bu sebeple Sâlih Nâbî'nin *Felsefe-i Mûsikî* isimli çalışması, başlığı açısından dikkat çekicidir. Eserde pek çok mesele hakkında kısa açıklamalar yer almakla birlikte, kanaatimizce ilgi uyandıran en önemli konu, dönemin mûsikî algısıdır. Çünkü Sâlih Nâbî, o dönemin şahidi olarak Osmanlı'da mûsikînin uzunca bir süredir ihmal edildiğini düşünmektedir. Zaten onu, bir eser kaleme almaya iten sebep de budur. İşte bu makalede, daha önce hakkında bir çalışma yapılmayan Sâlih Nâbî'nin *Felsefe-i Mûsikî* isimli eseri tanıtılmış ve incelemeye tabi tutularak yazarın mûsikî anlayışı kendinden önceki literatürle karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Mûsikîsi, Mûsikî Tarihi, Osmanlı'da Mûsikî, Sâlih Nâbî, Felsefe-i Mûsikî.

An Assessment on Şâlih Nâbî's Work of al-Falsafa al-Mûsikî

Abstract: Şâlih Nâbî (d. 1914) is a person who lived in the last periods of the Ottomans and is a medical graduate and interested in Turkish music. In 1910, he received a work called *al-Falsafa al-Mûsikî* (Philosophy of Musica). In this study, the effects of music on the human soul, music history, and musical understanding in the Ottoman period were found. Throughout history, many musical compositions have been received and reflected some philosophical thoughts. But an independent study of philosophy and music is not found before the 20th century. For this reason, Şâlih Nâbî's *al-Falsafa al-Mûsikî* work is remarkable in terms of its title. There are brief explanations about various issues in the work but the most important issue that attracts our opinion is the musical perception of the period. Because Şâlih Nâbî, as a witness at that time, thinks that music has been neglected for a long time in the Ottoman Empire. This is the reason why he has already taken him to a work. In this article, it has been tried to be given to today's musical literalism.

Keywords: Turkish music, History of music, Music in Ottoman Empire, Şâlih Nâbî, al-Falsafa al-Mûsikî.

SUMMARY

Şâlih Nâbî was born on May 5, 1886, in Istanbul Yedikule. After his primary and secondary education, he started the Military Medicine Faculty in Cengelkoy on March 13, 1901. He

graduated in 1911 after having studied for a total of ten years here. Prior to his graduation he worked as assistant at Bel-Air Hospital in Switzerland for a while. He died at the age of twenty-eight in 1914 after having practiced medicine in several different regions.

Şâlih Nâbî, who died at a young age, has two works that arrive present days. One of them is the graduation thesis named *Mental Illnesses and Bel-Air Hospital in the Twentieth Century*. In this work that he published in 1911, he made suggestions about the architectural works to be done in this area by making use of some of the examinations in Switzerland Bel-Air Bâmârhânesi where he served as an assistant for a while. The other work, which is also the subject of our work, is named *al-Falsafa al-Mûsikî* (Philosophy of Musica).

Al-Falsafa al-Mûsikî is composed of thirty-two pages. The first fascicle, which is the subject of our work, is the only known number of this work that planned to be published as monthly magazines. This work is written to explain the subjects of music and philosophy. But this work could not continue because of Şâlih Nâbî's participation in the Balkan Wars after his graduation and later his death at a young age.

Al-Falsafa al-Mûsikî consists of three parts, one of which is the introduction part. Under the heading entitled "Medhal", the cultural and musical environment of the Ottomans in those days is mentioned and the purpose of writing the work is explained. The second part is about the musical influences on soul. This section examines the following topics: Musical influence on soul, the importance and service of the ancient Greeks to music, some notes about music in history. The name of the last part is "Mûsikînin İctimâ'iyât ve Târihle Munâsebeti (Relation of Music with Sociology and History)". Under the last title these subjects are respectively discussed: the place of music in social life, the origins of music, the invention of some instruments used by the ancient Greeks, especially the "lyric", the services of the ancient Greeks as music, the development of music in the Arab world and its pioneers, the effect of the invention and dissemination of musical notation.

As you can see, although the author uses "music" and "philosophia" words in the name of work, he has made statements on many issues. We will examine these issues under five headings in terms of better understanding of the work and on the subject matter integrity. These are: The origin of the word of "al-Mûsikî/music", the musical thought in the work, the history of music, the musical understanding and works in the Ottoman in the twentieth century and the music-literature relation. Since the topics under these headings will be given in detail in the article, we can summarize them briefly as follows.

There is some information in the sources of musicology that the origin of the word of "al-Mûsikî/music" is derived from the ancient Greeks. According to this idea, word of "al-Mûsikî/music" comes from "musa" which is the goddess of poetry and music. But Şâlih Nâbî did not accept this claim. The author states that this word is used to be by the ancient Greeks, but also existed long before them. Moreover, Sâlih Nâbî states that such thoughts arise as a result of a mistake such as searching for the origin of everything in the ancient Greeks.

Şâlih Nâbî states that music is art that can express the deepest feelings of the soul. This is the humane direction of music. On the social side, music is the most important means of

revealing the structure of a society and the world of thought. For this reason, the development of music shows the development of the country. Therefore, music is important in child bringing-up and in the first education period of a child. Because the generation who knows the music, senses the deepest feeling of the soul (which is the conscience, they also have moral norms that are socially necessary.

There are some explanations of music history in the work of Şâlih Nâbî. The author bases musical history before the creation of Adam. Because the voice was there before man was created. The works of the ancient Greeks in the history of music cannot be denied. They have reached important information on issues such as instrument inventions, influence of music on soul, the fact that music becomes a science, and they have conveyed them to future generations with their works. The author, who stated that similar works were done in the world of Islam, gives two examples with the mention of Fârâbî and İbrâhîm al-Mavsîlî. One of the issues that the author is talking about is the influence of music on soul. Şâlih Nâbî is a doctor interested in music. He had also done research on this subject, prepared a thesis as mentioned before, and published his work. The author, explaining this effect of music, has given examples in the history that some wars have been gained thanks to music.

One of the most remarkable parts of the work of Şâlih Nâbî is that he analysed the situation of the Ottoman Empire at that time. The author criticizes the current rulings for their indifference to Turkish music. Moreover, he expresses that they are trying to dig root of Turkish music for a while. During this period, a disconnection between the Ottoman palace and the people has begun. Because in the Ottoman palace music is considered to be an elite art and the pleasures of the people are ignored. The author, describing this negative situation, states that despite all of this, there is a correction in the current state of Turkish music in its period. Now the Ottoman palace was not indifferent to Turkish music. In addition, some theoretical studies about Turkish music have begun to emerge in the Ottoman Empire.

The author, who also deals with the relationship between music and literature, expresses that these two fields are very close to each other. Therefore, a good poet should know music and a good musician should know literature.

GİRİŞ

İslam tarihinde felsefe ve mûsikî ilişkisine değinen ilk kişi Kindî (ö. 252/866) olmuştur. İrfan öğretisini, ilm-i insanî ve ilm-i ilâhî olarak ikiye ayırmış, mantık, felsefe, hendese, hesap ve hey'et ilimleri ile mûsikîyi ilm-i insanînin ayrı kolları olarak izah etmiştir.¹ Esasen bu anlayış Eski Greklerden beri devam eden bir düşüncenin ürünüdür. İslam dünyasında da karşılığını bulan bu düşünce biçimiyle, pek çok ilmî disiplin arasında ilişki kurulmuş, interdisipliner diye-

¹ Ahmet Hakkı Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri* (Y.Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996), 64.

bileceğimiz çalışmalar kaleme alınmıştır. Pozitivizmden sonra, bilim dallarının müstakil alanlara ayrılması ile ihtisaslaşma anlayışı öne çıksa da günümüzde bilimler arası çalışmalara olan ilginin artması, bu türden düşüncelerin tekrardan gündeme gelmesini sağlamıştır.

Felsefe, bir konu sınırlaması yapılmadan özgürce düşünme demektir. Bu tarzda bir düşünce biçimi rast gele veya anlamsız değil, bilakis kendi içerisinde doğrusal önermelerle mantık süzgecinden geçen bilgilerin süzülmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, felsefî bir düşünüşle tarih boyunca hemen hemen tüm ilmî alanlarda bir takım ekoller oluşmuş, bilim insanları kendi düşüncelerini, temel kabul ettiği bazı fikirler etrafından şekillendirmiştir. Bu sebeple tarihsel bir kişilikten bahsederken Pisagorcu, Platoncu veya Aristocu gibi ifadeler kullanırız.

Bahsettiğimiz bu düşünce biçimi mûsikî tarihinde de görülmektedir. Elimize ulaşan yazılı eserlerden yola çıkarak Kindî ile başlatılabileceğimiz bu süreç, Farabî (ö. 339/950), İhvan-ı Safâ (IV/X. yy.), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Bâcce (ö. 533/1139), Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Kudbuddîn Mahmud Şîrâzî (ö. 730/1311) ve daha birçok İslam filozofu tarafından takip edilmiştir. Üçok'un da ifade ettiği gibi X. ve XVI. yüzyıllar arasında mûsikî ile ilgili eser kaleme alanlar, ekseriyetle İslam filozofları olmuştur.² Bu saydığımız isimlerin dışında kalan ve mûsikî hakkında eserler kaleme alan müelliflere gelince, bunlar felsefe ile uğraşmasa da eserlerinde yine bu türden düşüncelere yer vermişlerdir.

Bütün bunlara rağmen müstakil olarak felsefe-mûsikî ilişkisini konu alan ve tarihsel bu düşünceleri tasnif eden bir esere XX. yüzyıldan önce rastlanmaz. Bu manada makaleye konu olan Sâlih Nâbî'nin *Felsefe-i Mûsikî* isimli eseri ismi itibariyle de önem arz etmektedir.

Bu makalenin çalışma evreni Sâlih Nâbî'nin hayatı, *Felsefe-i Mûsikî* isimli eserinin tanıtılması ve eser içerisinde yer alan bilgilerin değerlendirilmesi ile sınırlıdır. Makalede, yazarın hayatı hakkındaki bilgiler derlenmiş ve ilgili eseri taranarak konu başlıklarına göre taksim yapılarak müellifin mûsikî hakkındaki düşünce dünyası ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elde edilen bilgilerle hem müellif öncesindeki mûsikî çalışmaları, hem de o dönemdeki birtakım bilgiler kıyaslanarak yazarın sunduğu verilerin doğruluğu tartışılmış ve dönemin Osmanlı mûsikî anlayışı Sâlih Nâbî'nin fikirleri etrafında incelenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bu makalede sosyal bilimlere ait tarihsel metot, metin tahlili, kıyaslama ve betimsel örnekleme gibi yöntemlerden yararlanılmıştır.

1. SÂLİH NÂBÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Sâlih Nâbî, 1911'de yayınladığı *Yirminci Asırda Melce-i Mecânîn ve Bel-Air Bîmârhânesi* isimli eserinde “Terceme-i Hâlim ve Teşekkür” başlığında kendi hayatını kısaca kaleme almış-

² Bahriye Üçok, “İslam'da Mûsikî Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966): 85.

tır. Buradaki ifadesine göre 23 Nisan 1302'de (5 Mayıs 1886) İstanbul Yedikule'de dünyaya gelmiştir. Babası, Girit'in Hanya kazasından Zigardelâkîzâde ailesine mensup, topçu kolağalarından Hüseyin Efendi'dir. Sâlih Nâbî, Yedikule Mirahor (İmrahor) İlyas Çelebi Mekteb-i İbtidâiyesi'ndeki ilk eğitiminden sonra Rum, Fransız ve Alman mekteplerinde yedi yılda rüştiyeyi tamamlamış ve 28 Şubat 1316'da (13 Mart 1901) Çengelköy'de bulunan Tıbbiye-i Askerîye'ye başlamıştır. Burada beş yıl idâdî, beş yıl da âlî sınıfları okuyarak 1911'de mezun olmuştur.⁴ Mezuniyet öncesinde bir müddet İsviçre'de Bel-Air Bîmârhânesi'nde asistanlık yapmıştır.⁵

Mezuniyetinden sonra Ruh hekimliği uzmanlık eğitimini tamamlamak için Serîriyât-ı Akliye ve Asabiye muallimi Dr. Raşit Tahsin Bey'in referansı ile Cenevre'deki Bel-Air Hastanesi'ne gitmek için müracaatta bulundu ise de buna muvaffak olamamış, daha sonra bir süre Güllane Hastanesi'nde tabîb-i dâhilî olarak çalışmıştır. 1912 ve 1913 yıllarında Balkan savaşlarına katılmış, akabinde Edirne'de bir müddet hekimlik yaptıktan sonra Ankara'ya tayin edilmiştir. Fakat burada tifüs hastalığına yenik düşerek 1914 yılında 28 yaşında vefat etmiştir.⁶

Şeref Etker koleksiyonunda bulunan ve kabrinin başında çekilmiş bir fotoğrafta mezar taşında mevlevî sikkesi olduğu görülür. Bu mezar taşında şu ibare yazılıdır. “Doktor Yüzbaşı es-Seyyid Sâlih Nâbî, Târîh-i Vilâdeti 2 Nisan 1302, Târîh-i Vefâtı Cemâziyelevvel 1332.”⁷

Genç yaşta vefat eden Sâlih Nâbî'nin kabri Ankara'da bulunmakla birlikte günümüzde bu kabrin tam olarak şehrin neresinde yer aldığı bilinmemektedir. İstanbul Yenikapı Mevlevîhânesi civarında yaşaması ve mezar taşında mevlevî sikkesi bulunması Sâlih Nâbî'nin mevlevîliğe intisabı olduğunu akla getirir. Osman Şevki Uludağ'ın bir makalesinde Sâlih Nâbî'den bahsederken isminden sonra “dede” ifadesini kullanması da⁸ bu düşüncüyü doğrular.

Hayatı hakkında ayrıntılı bilgilerin bulunmaması sebebiyle müellifin hocaları ve mûsikîdeki derinliğini net olarak ortaya koyamıyoruz. Fakat bu konuda Uludağ'ın makalesindeki şu ifadeler dikkat çekicidir:

“O zamanlar Tıbbiye-i Şâhâne'de Defterdarlı Sâlih'in reisliğinde olarak Yedikuleli Sâlih (Balkan Harbi'nden sonra Ankara'da tifüsten ölmüştür), Davutağalı İdris (umûmî harpten sonra Dâruttâlim-i Mûsikî'de kemençe çalıyordu), Beşiktaşlı Necati ve Cemal'den müteşekkil bir grup kendi aralarında yeni fasıllar meşk ediyorlardı. Fakat bunlar mektebin eski anâneleri mücibince haftalık konserler vermiyorlardı. Nâdir olarak ve hususî imtilanlardan sonra talebenin ekseriyetle izinsiz kaldığı günlerde mektebin bahçesinde birkaç muntazam fasıl yapıldığı

³ Sâlih Nâbî, *Yirminci Asırda Melce-i Mecânîn ve Bel-Air Bîmârhânesi* (İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye Matbaası, 1327), 6.

⁴ Rıza Tahsin, *Mir'at-ı Mekteb-i Tıbbiye* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 2: 247.

⁵ Sâlih Nâbî, *Yirminci Asırda Melce-i Mecânîn*, 6.

⁶ Şeref Etker, “Dr. Zigardelâkîzâde Sâlih Nâbî: Psikiyatri ve Müzik”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/ 2 (2009): 137-138.

⁷ Etker, “Dr. Zigardelâkîzâde Sâlih Nâbî: Psikiyatri ve Müzik”, 138

⁸ Osman Şevki Uludağ, “Eski Askerî Tıbbiye'de Mûsikî An'anesi”, *Poliklinik* 8/95 (1941): 376.

vâkîdir. ... Bazı geceler, küçük ve dar göğsünden o kadar latif, dolgun ve gür bir sesi nasıl çıkarabildiğine hayret ettiğim Yedikuleli Sâlih, ezan okurdu. Bu esnada bütün talebe onları dinlemeye koşardı.”⁹

Uludağ ayrıca bu makalesinde mahur ve ısfahan fasıllarını Sâlih Nâbî'den öğrendiğini ifade edip, ferahnak faslı ise Sâlih Nâbî'ye kendisinin öğrettiğini belirtir. Bu minvalde Sâlih Nâbî'nin Türk mûsikisine özel bir ilgisi olduğunu ifade edebiliriz. Hayatına dair bu başlığı bitirmeden önce bazı kaynaklarda Sâlih Nâbî'nin Kastarlak¹⁰ soy ismi ile anılmasının yanlış olduğunu da ifade edelim. Sâlih Nâbî, soy isim kanunundan çok önce vefat etmiştir.

Sâlih Nâbî'nin iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan ilki makalemize konu olan *Felsefe-i Mûsikî*, diğeri ise *Yirminci Asırda Melce-i Mecânîn ve Bel-Air Bîmârhânesi (Cenevre)* isimli eseridir. *Felsefe-i Mûsikî* hakkında aşağıda ayrıntılı bilgi verilecektir. *Yirminci Asırda Melce-i Mecânîn ve Bel-Air Bîmârhânesi (Cenevre)* isimli eseri, Sâlih Nâbî'nin tıbbiyede okurken onuncu dönemde hazırladığı bitirme tezidir. Mûsikî ve psikiyatri ilişkisi üzerine hazırlanan bu çalışması 1911'de İstanbul'da neşredilmiştir. Bu eserin Sâlih Nâbî tarafından imzalanmış bir nüshası Bayezid Devlet Kütüphanesi'ndedir. Bir diğer kopyası ise İsviçre Ulusal Kitaplığı'nda tezler arasında bulunmaktadır.¹¹ 103 sayfadan oluşan bu eserde akıl hastalıklarının tedavisi ve bîmârhânelere dair tarihi bilgiler verildikten sonra Cenevre'de bulunan Bel-Air Bîmârhânesi'nin o günkü durumu ve işleyişi ayrıntılı olarak ele alınır. Daha sonra tedavi usûlleri ve XX. asırda bir bîmârhânenin nasıl inşa edilmesi gerektiğine dair bazı öneriler sunulur.¹²

2. FELSEFE-İ MÛSİKÎ HAKKINDA

Sâlih Nâbî'nin *Felsefe-i Mûsikî* isimli çalışması 1910 yılında yayınlanmış matbu bir eserdir. Osmanlı dönemi alfabesi ile Türkçe olarak kaleme alınan 32 sayfadan müteşekkil bu eserin kapağında şu ifadeler yer almaktadır: “*Felsefe-i Mûsikî, Yazan: Girîdî Zıgârdelâkîzâde Sâlih Nâbî, Mündericât: Medhal, Mebhâsi'r-rûh-i Mûsikî-i Umûmî, Mûsikînin İctimâ'iyât ve Târîhle Münâsebeti, İstanbul, Hürriyet Matbaası, 1910.*”¹³

Sâlih Nâbî, ayda bir forma neşretmeyi amaçladığı bu eseri için şu ifadeleri kullanır: “*Mecmuam şimdilik her otuz günde bir neşredilecektir. Lakin şu şu'beye olan heves, arzu tezâid edecek olursa bütün meşguliyetimle beraber on beş günde bir forma neşretmek derecesinde bir eser gayret gösterceğimi vadederim.*”¹⁴ Fakat bu ifadelere rağmen Sâlih Nâbî'nin, bu fasikülün haricinde ikinci

⁹ Uludağ, “Eski Askerî Tıbbiye'de Mûsikî An'anesi”, 376-377.

¹⁰ Gülten Dinç, *Mekteb-i Tıbbiye Matbaası'nda Basılan Arap Harfli Türkçe Yayın Faaliyetleri Üzerinde Bir Değerlendirme (1844-1928)* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi 2003), 175.

¹¹ Etker, “Dr. Zıgârdelâkîzâde Sâlih Nâbî Psikiyatri ve Müzik”, 135.

¹² Bk. Sâlih Nâbî, *Yirminci Asırda Melce-i Mecânîn ve Bel-Air Bîmârhânesi*.

¹³ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1910), kapak sayfası.

¹⁴ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 11.

bir sayı neşredemediğini düşünüyoruz.¹⁵ *Yirminci Asırda Melce-i Mecânûn ve Bel-Air Bimarhânesi* isimli eserindeki “Terceme-i Hâlim ve Teşekkür” başlığında verdiği hayat hikâyesinde *Felsefe-i Mûsikî*'den hiç bahsetmemesi de dikkat çekicidir. Kanaatimizce, tıbbiyenin son sınıfında bulunması, bu dönemlerde İsviçre'ye giderek burada araştırma yapması, mezuniyetinin ardından Balkan Savaşları'na katılması ve daha sonrasında da genç yaşta vefat etmesi sebebiyle Sâlih Nâbî bu eseri devam ettirmeye muvaffak olamamıştır.

Felsefe-i Mûsikî'ye matbu bir eser olması sebebiyle kimi sahaflarda ulaşılabilir. Nitekim biz de İstanbul'daki bir sahaf vasıtası ile bu esere ulaştık. Fakat araştırmacılara kolaylık sağlaması açısından Hakkı Tarık Us Kütüphanesi'nde 2196 numarada bir nüshasının da bulunduğunu ifade edelim.

Felsefe-i Mûsikî, biri giriş kısmı olan üç bölümden oluşur. Medhal ismindeki giriş kısmında Osmanlı'nın o günlerde içinde bulunduğu kültür ve mûsikî ortamından bahsedilerek eserin yazılmasının gayesi açıklanır. İkinci bölümün ismi *Mebhasî'r-Rûh-i Mûsikî-i Umûmî*'dir. Bu bölümde şu konular incelenir: Mûsikînin ruha tesiri, Eski Greklerin mûsikîye verdikleri önem ve hizmetleri, tarih içinde mûsikîye dair bazı notlar. Son bölümün ismi ise *Mûsikînin İctimâ'iyât ve Târîhle Münâsebeti*'dir. Burada, mûsikînin sosyal hayattaki yeri, mûsikî kelimesinin menşei, “lir” başta olmak üzere Eski Greklerin kullandıkları bazı sazların icadı, Eski Greklerin mûsikîye olan hizmetleri, Arap dünyasında mûsikînin gelişmesi ve bu konunun öncüleri, notanın icadı ve yaygınlaşmasının oluşturduğu etki, mûsikî ve edebiyat ilişkisi gibi konular ele alınır.

Peki, Sâlih Nâbî'nin *Felsefe-i Mûsikî*'yi kaleme almasının sebebi nedir? Müellif dönemindeki mûsikî çalışmalarının azlığından yakınmakta, bunun sebebinin ise Türk mûsikîsinin müntesiplerinin kabahati olduğunu vurgulamaktadır. Türk mûsikîsi ilmî anlamda da çok zengindir fakat birkaç kişinin haricinde bu dönemde mûsikînin ilmîne (nazarî mûsikî konularına ait yayın çalışmasına) talip olan yoktur. Bu manada Sâlih Nâbî, yapılacak küçük çalışmaların bile büyük bir boşluğu dolduracağını ifade etmektedir. Bu sayede Türk mûsikîsine olan heves artacaktır.¹⁶

Sâlih Nâbî, dönemindeki mûsikîşinâsların yalnız amelî mûsikî ile meşgul olduklarını hatta nazarî mûsikî ile uğraşanları da komik bulduklarını ifade etmekte, kendi milleti adına bir özeleştiriyi yapmaktadır. Esasen bu yerinde tespit, iki asır öncesinde Kantemiroğlu tarafından da

¹⁵ Araştırmalar neticesinde Sâlih Nâbî'nin eserinin birinci fasikülünden başka bir örneğine ulaşamamış, bu sebeple kimi yazarlar ihtiyatlı davranarak kaç nüsha yayınladığının belli olmadığını ifade etmiştir. Bk. Cahid Şenel, “Tanzimattan Günümüze Felsefe Dergileri Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 9/17 (2011): 452. Şenel'in bu ihtiyatlı yaklaşımı doğrudur. Fakat kütüphane taramalarında olduğu gibi, Sâlih Nâbî ile ilgili diğer yazılarda da bu konunun bulunmaması, 1910'da yurt dışına çıkması, buradan gelince de bir tez hazırlaması sebebiyle bu çalışmayı sürdüremediğini düşünüyoruz. Mezuniyet sonrasında ise Balkan Savaşlarına katılması ve 1914'te hastalanarak vefat etmesi sebebiyle *Felsefe-i Mûsikî* ancak bir fasikül neşredilmiş olmalıdır.

¹⁶ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 8.

dile getirilmiş¹⁷ fakat yine de mûsikîye dair ilmî çalışmalar istenilen seviyeye gelememiştir. Nitekim dönemin getirdiği mecburiyetler¹⁸ karşısında ilk kez Mehmed Atâullah Dede, Mehmed Celeleddin Dede ve Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede nazarî mûsikî çalışmalarına eğilse de bunların yazılı hale gelmesi bu üç kişinin de talebesi olan Rauf Yektâ Bey vesilesi ile olmuştur.¹⁹ Sâlih Nâbî işte bu meseleyi vurgulayarak Türk mûsikîsinin ilmî yönünün de gelişmesi için yapılacak çalışmaları önemli bulmakta, mûsikînin yalnızca sâzenelik veya hânendelik olmadığını vurgulamaktadır. Bu düşünceler *Felsefe-i Mûsikî*'nin yazılmasına sebep olmuş, daha önce Osmanlı coğrafyasında üzerinde durulmamış, incelemelere konu olmamış bir alanda, mûsikînin felsefesi üzerinde bir çalışma yapmaya karar vermiştir.²⁰

3. FELSEFE-İ MÛSİKİNİN İNCELENMESİ

Bu bölümde *Felsefe-i Mûsikî* isimli eserin incelenmesi ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Her ne kadar müellif, eseri iki ana bölüm halinde kaleme alsada bölümlerin içeriği çok farklı konulardan oluşmaktadır. Bu sebeple biz, eseri taramak suretiyle konularına göre tasnif ederek ele almayı daha uygun bulduk.

3.1. Mûsikî Kelimesinin Menşei

Sâlih Nâbî, mûsikî kelimesinin kökeninin Eski Greklere dayandığını dair bazı düşüncelerin bulunduğunu fakat bu türden ifadelerin doğru olmadığını belirtir. Onun düşüncesinde göre Eski Greklerden daha önce de mûsikî kelimesi kullanılıyordu. Mûsikî kelimesi hakkında ortaya çıkan iddialardan biri, onun Eski Greklerde şiir ve mûsikî ilâheleri sayılan “Müz”lerden geldiği yönündedir. Bu düşüncüyü kabul etmeyen Sâlih Nâbî, her şeyin kökeninin Eski Grek mitolojisine dayandırılmasını eleştirmektedir. Dolayısıyla Sâlih Nâbî'ye göre Eski Greklerin bu kelimeyi kullanmış olması doğru olmakla birlikte, kelimenin asıl kullanımını daha öncesine dayanmaktadır. Bir diğer görüş ise mûsikî kelimesinin Mûsikâr²¹ isminde “nesli tükenmiş, güzel sesli bir kuştan” geldiği yönündedir. Fakat bu düşünce de Sâlih Nâbî'ye göre kesinlik arz etmeyip ancak bir rivayet hükmündedir.²²

¹⁷ Eugenia Popescu-Judet, *Prens Dimitrie Cantemir*, çev. S. Alimdar (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000), 37.

¹⁸ II. Mahmud döneminde kurulan Mızıkâ-yı Hümâyûn'a Avrupa'dan hocaların getirilmesi ve bu hocaların Batı mûsikîsi nazariyatını İstanbul'da tanıtmaları ile Türk mûsikîsi nazariyatı çalışmaları ve bunlara ait eserin ortaya konulması mûsikîşinâslarımız tarafından adeta bir vazife olmuştur. Konu için bk. Mehmet Tıraşçı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 189-190.

¹⁹ Nuri Özcan, “Rauf Yektâ Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34:469.

²⁰ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 9.

²¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 2017), “mûsikâr” md., 802; Mehmet Kanar, “Mûsikâr”, *Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 1604.

²² Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 21-22.

Sâlih Nâbî, mûsikî kelimesinin istilâhî anlamını, “*kâinatın her bir zerresinde bulunan ahenk*” diyerek tarif eder. Mûsikî yalnızca sazlardan çıkan ses anlamına gelmez. Müellifin bu düşüncesi onun, Pisagor (ö. MÖ. 495) ekolünden etkilenmiş olabileceğini akla getirmektedir. Çünkü mûsikînin, aslında tüm kâinatın özünde var olan bir olgu olduğu düşüncesi Pisagor’a aittir. Dahası bu ekole mensup olanlar, ancak kâinatın sırrına vâkıf kimselerin duyabileceği bir evrensel mûsikî olduğunu da ifade ederler.²³ İslam dünyasına Kindî ile giren²⁴ bu düşünce, İhvân-ı Safâ²⁵ ve daha sonra yetişmiş pek çok İslam filozofunu etkilemiş, mûsikî hakkında kaleme alınan eserlerin çoğunda da kendini göstermiştir.

3.2. Eserde Mûsikî Düşüncesi

Sâlih Nâbî, mûsikîyi ruhun en derin hissiyatını bildirebilen sanat olarak tarif eder. Medeniyetin yükselmesi ile doğrudan alakalı olan bu sanatın gelişmesi, bir ülkenin terakkisini de gösterecektir.²⁶ Bu düşünceye daha öncesinde İbn Haldun’da rastlanır.²⁷ Sâlih Nâbî, insan hayatının her safhasında mûsikînin yer aldığı belirtilip insanın mûsikî ile doğduğunu, büyüdüğünü ve mûsikînin ölümüne kadar insanın ruhunun ayrılmaz bir tercümanı olduğunu ifade eder. İnsan, bebeklik çağlarında annesinin kucağında dinlediği mûsikî ile ferahlar ve uykuya dalar. Çocukluk döneminde de bu etki devam eder. Gençliğe ulaştığında insanın ruhuna neşe katarak onu hayata bağlar. Yaşlılıkta ise mâziyi hatırlatarak ruhunda gizli kalmış gam ve kederi ortaya çıkararak onu tefekküre sevk eder. Müellif bu konuda, Alfred de Musset’in şu sözünden alıntı yapar: “*Mûsikî bana vahdâniyet-i ilâhîyi, vicdânın mevcûdiyetini tasdik ve tebcîle yegâne vâsita olmuştur.*”²⁸

Sâlih Nâbî, mûsikînin, ilâhî bir savt olduğunu mealen şu sözleri ile ifade eder: Hakikaten pek çoğumuz ömrümüzde en azından bir sefer şahit olmuşuzdur ki ruhumuzun buhrana düştüğü bir zamanda, bir sazın tellerinden hazin nağmeler ortaya çıkarak ruhumuzu okşar ve

²³ Eski Grek filozofları matematik, geometri, din ve astronomi ile iç içe olan mûsikî yardımı ile evrenin varoluşunun sırlarını çözmeye çalışmışlardır. Bu filozoflar, evrendeki yıldızlar, gezegenler ve dünyada bulunan düzenin müzikte de bulunduğunu düşünmüşler, bu genel uyuma da "harmony" demişlerdir. Cihat Can, “Eski Grek Dört Unsur Nazariyesi ve Türkçe Müzik Yazmalarına Etkisi”, *GÜ Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (2002): 135. Pythagoras’a göre arke (ilk ilke); sayıdır. Nesnelere sayıdır ve sayıların bir araya gelmesi ile oluşmuşlardır. Bununla beraber, kâinatta bulunan her şey sayıyı temsil eder ve bunların aralarındaki uyum dünyanın harmonisini (uyumunu, âhengini) belirler. Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ’da Müzik Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 38.

²⁴ Turabî, “el-Kindî’nin Mûsikî Risâleleri”, 95.

²⁵ Turabî, “Mûsikî”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, haz. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1: 131-160.

²⁶ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 6.

²⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 2: 992; Tıraşçı, “İbn Haldun’un Mukaddime’sinde Mûsikî”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2014): 99-115.

²⁸ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 13.

hâlet-i rûhiyemizi eski haline döndürür. Sonra vicdanımız bizi cesaretimizden dolayı ayıplar ve bu türden düşüncelerimize pişman oluruz. Öyle bir an gelir ki artık vahdâniyeti tasdîke mecbur kalırız. Çünkü ruhumuz, kudretsizliğini idrak ederek, yaratana sığınmaktan başka çare bulamaz.²⁹ Görüldüğü gibi Sâlih Nâbî, mûsikîyi ruhun sekînesi için oldukça önemli bir sanat olarak açıklamaktadır. Onun tabip olması ve özellikle psikoloji alanında çalışma yapması sebebiyle mûsikînin bu yönüne eğildiği kanaatindeyiz.

Sâlih Nâbî, mûsikîye çocuk terbiyesi açısından ehemmiyet vermekte, bu konuda filozofların fikir birliğine sahip olduğunu, dahası mûsikîden uzak olanları hissiz olarak tarif ettiklerini iddia etmektedir. İnsan, zâhiren beden içerisinde bir varlık olarak görünse de aslında onun özü ruhudur ve ahlak ancak bu özün terbiye edilmesi ile gelişebilir.³⁰ İşte burada mûsikî devreye girerek insanı rûhen refîk, halîm ve içli hale getirir. Tasavvufun ifadesi ile onu irfana sevk eder. Çocuk terbiyesinde mûsikîden istifade etme fikrini Platon'da da (ö. MÖ. 347) görüyoruz. Platon, mûsikînin karakter eğitiminin yararlı ve vazgeçilmez bir unsuru olduğunu ifade eder.³¹

3.3. Mûsikî Tarihi

Türk İslam coğrafyasında yazılmış edvar³² türündeki eserlerin bazılarında, mûsikî tarihinin başlangıcı Hz. Âdem'in yaratılışına kadar götürülür. Bu anlayışa Abdülkâdir Merâgî'de de rastlanır.³³ Sâlih Nâbî ise konuya benzer, fakat kendine has bir anlayışla yaklaşır. Ses, Hz. Âdem yaratılmadan önce de bulunmaktadır. Hz. Âdem'in yaratılması ile bu ses, vücut bulmuş ve böylece mûsikînin temel malzemesi olan sesin zahire çıkması ile de dünyevî olan mûsikî tarihi başlamıştır.³⁴

3.3.1. Eski Greklerin Mûsikîye Olan Hizmetleri

Sâlih Nâbî, Eski Greklerin pek çok ilmî sahada çalışmalar yaparak bilim tarihine katkılar sunduklarını ifade etmekle birlikte, her konunun nihaî noktada onlara hasredilmesini doğru bulmaz. Bu konuyu mûsikîye de taşıyarak Eski Greklerin mûsikî ile ilgili önemli çalışmalara imza attıklarını fakat bu sahanın yegâne temsilcileri olmadıklarını belirtir. Belli ki o dönemde

²⁹ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 14.

³⁰ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 17.

³¹ Nesrin Akan, *Platon'da Müzik* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2012), 103.

³² Arapça "devir" kelimesinin çoğulu olmakla birlikte, zamanla mûsikî nazariyatı ve bu konu üzerine yazılmış eserlere münhasır bir terim haline gelmiştir. İlk olarak Safiyyüddîn Urmevî (ö. 1294) tarafından kullanılmıştır. Bu nazariyat kitaplarında perdeler, makamlar ve usûller dairevî bir şema üzerinde gösterilmiş, edvâr da bu çerçevede özel bir terim manasına gelmiştir. Türk, Arap ve Fars mûsikî nazariyatının temelini oluşturur. Başka bir ifadeyle perde, aralık, cins, tabaka ve devir kavramları ile mûsikînin pratiği arasında görsel ve kuramsal bağ kuran yöntem ve bu yöntemi temel alan el yazması eserlere verilen genel isimdir.

³³ Ubeydullah Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmîu'l-Elhân'ı* (Doktora Tezi, Marmara Ü., 2007) 2.

³⁴ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 21.

var olan bu türden düşünceler Sâlih Nâbî'yi rahatsız etmektedir. O, Eski Greklerin mûsikî çalışmalarını mealen şöyle tarif eder: Mûsikînin o dönemdeki durumunu diğer milletlerle kıyasladığımızda Eski Grekler, çok daha ilerlemişlerdir. O dönemde mûsikî, halk nazarında oldukça zayıftı ve daha çok saraylarda devlet büyüklerine ve mabetlerde din adamlarına hitap ediyordu. Fakat Eski Grekler yaptıkları çalışmalar neticesinde mûsikîye bir ilmî disiplin özelliği vererek onu halka ulaştırmış ve yaygınlaşmasını sağlamışlardır.³⁵

Eski Grek mûsikî tarihinden örnekler veren Sâlih Nâbî, sazların keşfi ve yayılmasına dair bazı açıklamalarda da bulunur. Ona göre tarihte ortaya çıkan ilk sazlar vurmalılardır. Daha sonra üflemeli sazlar keşfedilmiş ve mûsikî bilgisinin artması ile de telli sazlar icat edilmiştir.³⁶

Pisagor, Türk İslam dünyasında yazılmış pek çok edvarda zikredilerek mûsikînin ilmine ve tarihine kaynak gösterilir. Bunu hikâye etmek amacıyla, Pisagor'un üç gece üst üste gördüğü rüyalar neticesinde bir tefekkür dönemi yaşadığı ve bu sıralarda deniz kıyısında başına gelen bir olaydan bahsedilir. Pisagor burada mûsikînin hikmetine erişmiş ve göklerin mûsikîsini işitmiştir.³⁷ Bu hikâyeye, mâhiyeti aynı olmakla birlikte sonucu itibarıyla farklı bir şekilde *Felsefe-i Mûsikî*'de rastlıyoruz. Pek çok ilimle uğraşan ve yer ile göğün ilişkisine dair bazı düşüncelerle tefekkür içerisinde olan Pisagor, bu günlerde tesadüfen bir demirci dükkânının önünden geçer. Demirciler, farklı ağırlıklardaki çekiçlerle demir dövmeaktedirler. Bu sırada birbirinden farklı, fakat aralarında müthiş bir uyum ve ahengin bulunduğu sesler meydana gelmektedir. Bu durum, Pisagor'un dikkatini çeker ve hemen o dükkâna girip çekiçleri alarak ağırlıkların ölçer. Çekiçlerin ağırlık olarak aralarındaki oranları hesaplar ve altı, sekiz, dokuz ve on iki sayısına ulaşır. Bunun üzerinde bu sayılar arasındaki oranları uygulayarak ses fiziği çalışmalarına başlar.³⁸ Nihayetinde dördü, beşli ve oktav aralıklarını icat eder.³⁹ Sâlih Nâbî, bu türden rivayetlere nereden ulaştı bilemiyoruz. Fakat bu hikâyenin de bazı düzeltmelere ihtiyacı vardır. Bahsi geçen oranlar ancak bir tel üzerinde farklı bölünmelerle ortaya çıkan aralıklara işaret eder. Yani ağırlık oranlarına göre hesaplanmaz. Belli bir akorda çekilen tel, on iki eşit parçaya bölünür. Bunun bölünmesi ile ulaşılabilecek aralıklar ise şöyledir: Altı oktavı, sekiz beşliyi ve dokuz ise dördü verir. Eski Greklerin monokort ismini verdiği⁴⁰ bu ses ölçme aletine İslam dünyasında mikyâs-ı savt denir.⁴¹

³⁵ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 27.

³⁶ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 20.

³⁷ *Zikr-i Edvâr-ı Kadîm*, Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eseler Kütüphanesi, III. Ahmed Yazmalar Bölümü, nr. 2069, 1b-2a.

³⁸ İlimlerin kökeninin Eski Greklerde aranmasını eleştiren Sâlih Nâbî'nin bu düşüncesini abes bulduğumuz da ifade etmeden geçmeyelim. Çünkü bu türden aralık hesaplamaları Pisagor'dan önce Eski Mezopotamya döneminde biliniyordu.

³⁹ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 23.

⁴⁰ Akan, *Platon'da Müzik*, 93-94.

⁴¹ Rauf Yekta, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1924), 15.

3.3.2. Mûsikînin Rûha Olan Tesiri

Sâlih Nâbî'nin eserinde, mûsikî tarihine dair verilen bilgilerin ekseriyeti mûsikînin ruha tesirini örneklendiren tarihi numûnelerdir. Müellif tarihle ilgili açıklamalara geçmeden önce Eski Greklerin mûsikîye verdiği önemden ve bu alanda kıymetli çalışmalar yaptıklarından bahseder. Bu konuyu, mûsikî hakkında yazılan hangi kitabı elinize alsanız, ilk sayfanın ilk satırında bu sanatı ihya edenlerin Eski Grekler olduğu yazılıdır diye ifade eder. Eski Greklerin mûsikînin ruha tesirini keşfetmesi ve bu alanda yaptıkları çalışmalarla ilgili şu tarihi örnekleri sunar: Milattan önce bir Yunan harbinde Epaminondas (ö. MÖ. 362) bazı mûsikî aletleri ile askerlere cesaret vererek savaşı kazanmış ve bu sebeple Yunan coğrafyasında ün salmıştır. Sokrates'e (ö. MÖ. 399) ömrü boyunca mûsikî yol arkadaşı olmuş, Platon mekteplerinde Pisagor'un mûsikî-ahenk düşüncesi öğretilmiş⁴², tarihte ilk kez mûsikî ile tedavi konusuna değinilmiş, Aristo⁴³ (ö. MÖ. 322) ise ahenk ve ses hissi arasındaki ilişkiye değinmiştir.⁴⁴

Felsefe-i Mûsikî'de, mûsikînin tesirinden istifade edilmesinin Eski Araplarda da görüldüğü ifade edilir. Bu husus için ise 625 yılında meydana gelen Uhud muhârebesi örnek verilir. Bu savaşta, Müslümanlar ve Mekkeli müşrikler çarpışmışlar, müşriklerin komutanı olan Ebû Sufyan'ın eşi Hind ve diğer Mekkeli kadınlar mağlup olmak üzere olan orduya söyledikleri savaş şarkıları ile cesaret vermiş ve kaybetmek üzere⁴⁵ oldukları muhârebeyi kazanmışlardır.⁴⁶ Biz, Sâlih Nâbî'nin öne sürdüğü bu türden anlatımların mûsikîyi övmek maksatlı söylenen hamâsî cümleler olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bir savaşın kazanılması mûsikî ile olacaksa neden diğer savaşlarda da aynı şekilde gâlip gelemiyorlar. Bir savaşın kazanılması; ordunun güçlü olması, zafere kalben inanması ve bu uğurda canını hiçe sayması ile olur. Burada şu konu da

⁴² Pisagor'un hiçbir yazılı eseri günümüze ulaşmamasına rağmen onun felsefi düşüncesi ve mûsikîye katkılarına Philolaus, Archytas, Platon, Aristo, Aristoxenus ve milattan sonra yaşayan bazı filozoflar vasıtası ile ulaşırız. Fakat özellikle Pisagor'un mûsikî ile ilgili düşüncelerine Platon okulu sahip çıkmış ve eserlerinde dile getirmiştir. Pisagor'un dünya dışında var olan mûsikîden bahsetmesi, Platon'un idealar düşüncesine bu alanda katkı sağlamış, ses fiziği ve mûsikî felsefesi konusunda Platon okullarında Pisagor'un düşünceleri okutulmuştur. Akan, *Platon'da Müzik*, 88-99.

⁴³ Aristo, mûsikînin genel ahlakî gelişimdeki etkisini konu edinmiştir. Ona göre, yanlış tipteki mûsikî, doğal olarak ahlakî zararlar getirecek ve toplumu ifsat edecektir. Aristo, bu sebeple tüm vatandaşların mûsikî eğitimi alması gerektiğini ifade eder. Çünkü bu ayrıca ortak bir toplumsal kültür oluşturacaktır. Bu anlayışın etkisi Platon ve Damon'da da görülür. İslam dünyasında ise oldukça etkili olmakla birlikte Farabî'nin temsil ettiği söylenebilir.

⁴⁴ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 17-19.

⁴⁵ Tarih araştırmalarına göre Uhud savaşını Müslümanların kaybetmesinin sebebi, müşrik kadınların savaş şarkıları söylemesi değildir. Hz. Peygamberin ordunun gerisine yerleştirdiği okçuların, savaşın bittiğini düşünüp ganimet telaşı ile emre itaatsizlik ederek yerlerini terk etmeleri yüzünden savaş kaybedilmiştir. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 326-327.

⁴⁶ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 20.

akla gelebilir; madem askerî mûsikînin bir etkisi yok, tarih boyunca neden farklı ülkeler savaşlarda kullanmak üzere bando takımları kurdular? Kanaatimizce mûsikînin askerî alandaki katkısı inkâr edilemez. Bu konuya özellikle Türk tarihinde önem verilmiş, Mete Han tarafından MÖ. 209'da kurulan düzenli ordu ile beraber başlayan Tuğ mûsikîsi⁴⁷, mâhiyet değiştirse de Türk askerî tarihinde hiç kesintiye uğramadan devam etmiştir.⁴⁸ Bizim bu konudaki itirazımız Sâlih Nâbî'nin savaşın kazanılmasını yalnız mûsikîye hasretmesidir. Mûsikî, savaşlarda askeri cesaretlendirmek ve düşmana korku vermek için bir yardımcı unsurdur.

3.3.3. İslam Tarihinde Mûsikîye Hizmet Edenlere İki Örnek

Sâlih Nâbî, başka milletlerin olduğu gibi Müslümanların da mûsikî ilmine katkılarının olduğunu ifade eder. Müslümanların mûsikî çalışmalarını ise iki kategoriye ayırır; bunlardan biri mûsikînin ruha tesirine dair araştırmalarıdır ki bîmârhâneler bu amaçla inşa edilmiştir. Diğeri ise mûsikî nazariyatına dair yazılan eserlerdir. Mûsikînin ruhun gıdası olduğunu keşfeden Arapların yüzlerce mûsikî kitabı kaleme aldıklarını ifade eden Sâlih Nâbî, mûsikînin ruha olan tesirini ilk keşfeden kişinin ise İbrahim el-Esma'î olduğunu belirtir. Esasen kastettiği kişi İbrahim el-Mevsilî'dir.⁴⁹ Mevsilî'nin hayatını ve mûsikîye olan katkısını kısaca şöyle ifade eder: Risâletten 169 yıl sonra⁵⁰ Bağdat'ta Rey şehrinde Abbâsîler döneminde dünyaya gelmiştir. O kadar çok eser bestelemiştir ki⁵¹ halen kaleme alınan Arap mûsikîsi tarihi kitaplarında isminden övgüyle bahsedilir. Fakat notanın kullanılmaması sebebiyle bu eserleri unutulup gitmiştir. Mevsilî, husûsî meşkhânesinde muayyen zamanlarda dersler vermiş, yetiştirdiği pek çok talebe⁵² sayesinde Arap mûsikîsine yön vermiştir. Ayrıca Mevsilî'nin, mûsikînin ruha olan tesirini gösteren bir burçlar cetveli vardır.⁵³

⁴⁷ Mahmud Ragıp Gazimihal, *Türk Vurmalı Çalgıları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1975), 9-13.

⁴⁸ Türk askerî mûsikî tarihi için bk. Tıraşçı, 28. *Mûsikî Alayı Mûsikî Serçavuşu Ahmed Salih'in Bando Defteri* (İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015), 21-55.

⁴⁹ Bk. Turabi, "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrahim el-Mevsilî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2005): 177-193.

⁵⁰ Turabi, makalesinde Mevsilî'nin doğum tarihinin hicrî 125 olduğunu ifade eder. Turabi, "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrahim el-Mevsilî", 179. Sâlih Nâbî ise hicrî veya miladî tarih yerine risâleti kullanır. Fakat buna göre de verdiği tarih doğru görünmemektedir. Çünkü risalet ve hicret arasında 12 yıl vardır. Bu sebeple risaletten sonra 179 değil 137 yıl demesi gerekirdi.

⁵¹ İbrahim el-Mevsilî'nin 900 kadar bestesi olduğu ifade edilir. Turabi, "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrahim el-Mevsilî", 189.

⁵² İbrahim el-Mevsilî'nin talebelerinden bazıları şunlardır: İshak el-Mevsilî, Hammad b. İshak, Ahmed b. İsmail, Mühârik, Allûye, Muhammed b. Hamza Ebû Cafer, Barsûma, Mütteyyemü'l-Hâşimiyye, Süleym b. Selâm, Amr b. Bânâ, Mu'allâ b. Ayyub b. Tarîf ve Leys. Turabi, "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrahim el-Mevsilî", 189.

⁵³ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 24-25.

İslam dünyasında mûsikî tarihine adını yazdıran en önemli kişilerden birinin Fârâbî olduğunu ifade eden Sâlih Nâbî, kısaca onun hayatından bahseder ve kanun sazının mucidi⁵⁴ olduğunu belirtir. Mûsikî eserlerini ise şöyle sıralar: *Kitâbü'l-Mûsikâ'l-kebîr*, *Kelâm fi mûsikî*, *Kelâm fi'l-elhân*.⁵⁵ Bunlardan *Kitâbü'l-Mûsikâ'l-kebîr*'in 1368'de Paris'te neşredildiğini ifade eder.⁵⁶ Fakat bu tarihi miladî 1368 olarak ifade eden Sâlih Nâbî'nin iddiasını doğrulayacak bir bilgiye sahip değiliz. *Kitâbü'l-Mûsikâ'l-kebîr*'in ilk Fransızca tercümesi 1883 yılında yapılmış, bu tercümede eserin tamamı değil yalnızca sazlarla ilgili bölümü neşredilmiştir.⁵⁷

3.3.4. Notanın Tarihi

Notanın mûsikî tarihindeki önemine değinen Sâlih Nâbî, pek çok eserin unutulmaktan ve tahrif olmaktan nota sayesinde kurtulduğunu belirtir. Ayrıca mûsikînin her sahada ilerlemesine nota katkı sağlamıştır. Aynı şekilde Türk mûsikîsinin ilerlemesi de notanın yaygınlaşması ile olmuştur.⁵⁸ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Sâlih Nâbî, mûsikînin ilmen ilerlemesinin notayı bilmek ve kullanmaktan geçtiğini kastediyor. Fakat bu ifadeler oldukça genel bir yargıdır. Mûsikînin ilerlemesinin notanın yaygınlaştığı XIX. yüzyıldan sonra olduğu düşüncesi izaha muhtaçtır. Çünkü İslam dünyasında nota Kindî'den beri bilinmektedir.⁵⁹ Arap harfleri vasıtasıyla perdeler belirlenmiş ve bu tarihten sonra gelişerek devam etmiştir. Safiyyüddin Urmevî bu sistemi geliştirerek dönemindeki on yedili ses sistemini ebced harfleri denilen bu harflerle açıklamıştır.⁶⁰ Ayrıca Türklerin İslam'dan önce de nota kullandıkları bilinmektedir.⁶¹ Kanaatimizce bu konuda Sâlih Nâbî, bestelerin kaybolmaması veya tahrif olmaması sebebiyle nota kullanımının bir ilerlemeye sebep olacağını ifade etmektedir. Bu düşünceye göre eski besteler ve repertuar genişleyerek nağme hazinesini zenginleştirecektir. Aksi halde notanın icrada kullanılmadığı eski dönemleri mûsikî açısından zayıf saymak doğru bir yargı değildir. Nihayetinde eski

⁵⁴ Kaynaklarımızda sıkça rastladığımız bu bilgi esasen doğru değildir. Kanun sazı, Farabî'den çok daha önce bilinmekte ve kullanılmakta idi. Kanunun tarihi Mezopotamya ve Eski Mısır uygarlıklarına kadar uzanmaktadır. Arkeolojik kazılarda, bugünkü kanuna az çok benzeyen bulgulara da rastlanmıştır. Daha sonraları Ön Asya ülkelerinde kanun prototipleri görülmüş ve günümüzde ise Pakistan, Hindistan ve Çin gibi ülkelerde bile halen varlığını sürdürübilmiştir. Ezel Acar, *XV ve XVI. Yüzyıllarda Kullanılan Türk Mûsikîsi Sazları* (Yüksek Lisans Tezi, İTÜ, 2004), 13.

⁵⁵ Farabî'nin eserlerinin yalnızca ilki doğrudur. Diğer ikisinin ismi şöyledir: *Kitâbü'İhsâü'l-İkâ'ât*, *Kitâbü'f'l-İkâ'ât*. Bk. Alaeddin Jebrini, "Fârâbî-Mûsikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12:162.

⁵⁶ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 25.

⁵⁷ İsmail Rızvanoğlu, *Farabî'de İkâ Teorisi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 16.

⁵⁸ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 30.

⁵⁹ Turabi, "el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri", 75.

⁶⁰ Mehmet Nuri Uygun, *Safiyyüddin Abdulmu'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr'ı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999), 58-59.

⁶¹ Ali Uçan, *Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2000), 31.

eserlerin ekseriyeti günümüze ulaşmamıştır ve eski ile yeni arasında kıyaslama yapmak kolay değildir. Bu konuda Sâlih Nâbî'nin eleştirisi, notanın icrada kullanılmaması ile repertuarın kaybolması ise haklılığı da ortadadır.

Sâlih Nâbî, döneminde yaygınlaşan ve daha sonraki yıllarda da Türk mûsikîsini ifade etmek için istifade edilen Batı notasının tarihini ele almıştır. Fakat notanın tamamen Batı icadı bir anlayış olmadığını ifade ederek Eski Çinlilerin de kendine has bir nota sisteminin olduğunu ifade etmiştir.⁶² Eski Çinliler⁶³ kullandıkları Pentatonik dizideki beş perdeyi (oktavı hariç) pestten tize şöyle sıralar: Şah (konng), başvekil (tschang), tâbî, umûr-i nâs, mir'et-i semâ.⁶⁴

Notanın tarihi açısından Sâlih Nâbî, şu açıklamalarda bulunur: Eski Greklerin de nota kabailinden kendilerine has bir takım işaretleri vardı. Bunlar her bir perdeye farklı isimler vermek suretinde oluşuyordu. Fakat bu anlayışları daha sonra unutulmuştur. Dolayısıyla Sâlih Nâbî, kendi döneminde kullanılmakta olan Batı notasının çok daha sonralarda ortaya çıktığını belirtir. Bu notanın ibtidâî halinin, Roma'da Gregories tarafından icat edildiğini vurgulayan Sâlih Nâbî, 780'li yıllarda Senegal'de bir kilisede hânende olan Grigor'un, Mezmur'daki bir pasajdan ilham alarak iki çizgi üzerinde yer alan bir takım işaretlerle basit bir nota sistemi oluşturduğunu ve bunlara da "neume" ya da "neum" ismini verdiğini ifade eder. Onuncu asra⁶⁵ gelindiğinde ise İtalyalı Guido de Arezzo, beş çizgiden oluşan ve porte ismi verilen nota sistemini icat etmiştir.⁶⁶

Sâlih Nâbî, İngilizlerin XIII. yüzyıldan kalma eserlerinin bu nota sistemi sayesinde unutulmadığını ve kendi dönemine kadar ulaştığını ifade ederek Türk mûsikîsine ait bestelerin kaybolmasından yakınır. Türklerin ise bu notayı ancak iki asırdır kullandıklarını Rauf Yektâ Bey'den alıntı yaparak, bizim bu konuda geç kalındığımıza vurgu yapar.⁶⁷ Esasen yukarıda izah

⁶² Sâlih Nâbî, her ne kadar bahsetmese de aslında notayı keşfedenler, tarihte yazının da kâşifi olan Sümerlerdir. Tarihte ilk kez nota milattan önce 2000'lerde Sümerlerce kullanılmış daha sonra Babiller, Mısırlılar, İbraniler ve farklı Sami ırkları çeşitli şekillerde nota şekilleri icat etmiştir. Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 2: 136.

⁶³ Milattan önceki Çin gamına, kanun anlamına gelen "Liü" adı verilmiştir. MÖ. VI. yüzyılda bu gam çanlarla gösterilirdi fakat MÖ. III. Yüzyılda bunlar borularla ifade edilmeye başlandı. Bununla beraber çanlar yine Liü olarak kaldı. Yani bu çanlar düzenleyici olarak, diyapoz görevi yaptı. 12 yarım sestene oluşan Çin gamı için 12 çan vardı ve bunların isimleri çanlara verildi. Kendilerine mahsus bir mûsikî yazıları vardır. Çin yazısına benzeyen işaretlerden yapılmıştır. Seslerin incelik ve kalınlıklarını gösterir. Sus işaretleri yoktur. Bu sebeple serbest davranmışlardır. Ahmet Muhtar Ataman, *Mûsikî Tarihi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1947), 20-26.

⁶⁴ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 28.

⁶⁵ Guido de Arezzo, Sâlih Nâbî'nin ifade ettiği yüzyılda değil XI. yüzyılda yaşamıştır. Ayrıca beş çizgili porte daha sonra ortaya çıkmış olup Arezzo, dört çizgili dizeği kullanmıştır. Mehmet Öncel, "Türk Mûsikîsindeki Notasyonun Tarihsel Seyri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/2 (Aralık 2015): 211.

⁶⁶ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 28-29.

⁶⁷ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 28-31.

edildiği gibi Türkler notayı daha öncesinde de biliyorlardı. Fakat nota, bir icra yardımcısı değil yalnızca nazariyat sisteminin ifade edilmesi için bir araç olarak kullanılıyordu. Anladığımız kadarıyla iki asır ifadesiyle ilk kez Batı notasını kullanan Ali Ufkî Bey (ö. 1086/1675) kastediliyor. Fakat şunu da belirtmeliyiz ki Ali Ufkî Bey'in kullandığı Batı notası⁶⁸, Osmanlı'da yaygınlaşmamış hatta bu notalarla dönemdeki besteleri kayıt altına aldığı *Mecmûâ-ı Sâz u Söz*'den Osmanlı mûsikîşinâsları bîhaber kalmışlardır. Osmanlı'da Batı notasının tanınması ancak Mızıkâ-yı Hümayûn sonrasında olmuş, özellikle 1850'lerden sonra nota neşriyatının hızlanması ile Batı notası yaygınlaşmıştır.⁶⁹

3.4. XX. Yüzyılın Başlarında Osmanlı'da Mûsikî

Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*'de dönemin Osmanlı toplum yapısına ve mûsikî algısına yönelik bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Müellif, meşrutiyetle birlikte mûsikî alanında bir takım gelişmelerin yaşandığını, bu sahanın tekrar canlanmaya başladığını ifade etmektedir. Fakat hali hazırdaki durumun yeterli seviyede olmadığını ifade eden Sâlih Nâbî, mûsikî ile alakalı bir kitabın henüz neşredilemediğini belirtir.⁷⁰ Kanaatimizce Sâlih Nâbî'nin yakındığı husus, Osmanlı'da Mızıkâ-yı Hümayûn ile başlayan süreçte Türk mûsikîsine olan alakanın azalmasıdır. Nitekim buna bir örnek verecek olursak Sultan Abdülmecid (1839-1861) döneminde Batı mûsikîsine alaka artmış, Çırağan ve Dolmabahçe saraylarının birinci katındaki meşkhânelerde askerî mûsikînin haricinde, İtalya opera ve operetlerinden sözlü mûsikî örnekleri de öğretilmeye başlanmıştır. Bu eserler daha sonra bizzat padişahın huzurunda da meşk edilmiştir.⁷¹ Türk mûsikîsi ile iştigal eden fasl-ı atık bünyesindeki bazı mûsikîşinâslar ise varlıklarını devam ettirmeye çalışsalar da sarayın bunlara iltifatının azalması ile beklemedikleri ilgiyi görememişlerdir. Burada bir düzeltme daha yapmak istiyoruz. Türk mûsikîsi ile ilgili hiçbir yazılı eserin neşredilmediği konusu doğru değildir. Örneğin Haşim Bey'in *Mecmûâ-i Kârâhâ ve Nakşhâ ve Şarkıyyât* isimli eseri 1852'de neşredilmiştir.⁷² Fakat Sâlih Nâbî, burada II. Meşrutiyet'ten sonra yaşanan gelişmeler sırasında bir eserin neşredilememesini kastediyor da olabilir. Sâlih Nâbî, ayrıca dönemdeki Türk mûsikîsine yönelik eser neşriyatındaki durgunluğun, liyakatli kişilerin olmayışından değil⁷³, bu kişilerin böyle bir gayretinin olmamasından ileri geldiğini ifade eder. Zaten

⁶⁸ Bk. Şükrü Elçin, *Ali Ufkî Hayatı Eserleri ve Mecmûâ-ı Sâz ü Söz* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976).

⁶⁹ Osmanlı'da ilk sistemli nota yayıncılığını başlatan Notacı Emin Efendi'dir. Batı notası kullanmak suretiyle 400 kadar eseri notaya alarak yayımlamıştır. Daha sonra bazı dergi, mecmua ve gazeteler de nota yayınlamıştır. Ferruh Gençer, "Mûsikî Yayıncılığı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 5: 538.

⁷⁰ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 3.

⁷¹ M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi* (İstanbul: MEB. Yayınları, 2000), 1: 59.

⁷² Gökhan Yalçın, *Haşim Bey Mecmuası* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2016), 16.

⁷³ Benzer bir eleştiriyi Rauf Yektâ Bey'de de görüyoruz. *İkdam* gazetesindeki bir yazısında saydığı birkaç isimden başka mûsikî nazariyatını bilen olmadığını ifade eden Rauf Yektâ Bey, burada beş soru kaleme

Sâlih Nâbî'nin eserini kaleme almasının gerekçesi de budur. Mûsikînin ilmi, çok zamandır ihmal edilmiş ve müellif yazdığı eseri ile mûsikî neşriyatına bir canlılık getirerek bu türden konuları tartışmaya açmak istemektedir.⁷⁴

Sâlih Nâbî, eserinde Türk mûsikîsinin devlet eliyle kendi vatanında bir gurbet yaşadığına dikkat çekmektedir. Bunu ifade etmek için şu cümleyi zikreder: “Çürümüş idaremizin trm-layarak kökünü kazımak istediği emellerden biri de mûsikî, bu zavallı san'at idi.” Sâlih Nâbî, mûsikînin devlet nazarına, yalnızca ekâbire (devlet büyükleri) ait bir sanatmış gibi görüldüğünü ifade eder. Hâlbuki mûsikî belli bir zümrenin uğraşı değil, bilakis en fakir ve yoksul kişilerin bile ilgi duyabileceği bir sanattır. Sâlih Nâbî, eski hükûmetlerin bu tutumunu, bilinçli bir şekilde halkı cahil ve hissiz bırakma çabası olarak ifade eder ve kendi döneminde halkta bu konuda bir rahatlama hissedildiğini belirtir. Ayrıca kendi döneminde baskıların ortadan kalktığını ve Türk mûsikîsi icra alanının tekrardan ihtimam gördüğünü, üstelik bu rahatlama ile Türk mûsikîsi hakkında bazı neşriyatların da yapılmaya başlandığını ifade eder.⁷⁵ Kanaatimizce müellifin eleştirisi, bir dönem Batı mûsikîsinin Osmanlı Sarayı'nda etkili olması ve bu mûsikî türüne ilgi duymayan halkın göz ardı edilmesi ile ilgilidir. Mûsikîde Batı etkisi III. Selim (1789-1807) ile beraber ilk somut örneklerini⁷⁶ gösterse de, II. Mahmud (1808-1839) iktidarında Mızıkâ-yı Hümâyûn ile mûsikîde Batı etkisi hızlanmış, Sultan Abdülmecid (1839-1861) ve Sultan Abdülaziz (1861-1876) dönemlerinde de artarak devam etmiştir. Fakat Sâlih Nâbî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde, önceki iktidarlara nazaran bir rahatlama görülmekte, Türk mûsikînin icrası açısından Saray ve halk arasında bir kaynaşma ortaya çıkmaktadır.

Sâlih Nâbî, kendi döneminde mûsikî hakkında yapılacak çalışmalara bu sebeplerle önem vermekte, eserini de toplumda bir gayret meydana getirmek için kaleme aldığını vurgulamaktadır. Osmanlı'nın uzun zamanlardan beri zor şartlar içerisinde bulunduğunu, yapılacak ilmî ve kültürel çalışmaların bu manada terakkiyi tetikleyeceğini belirtmektedir. Sâlih Nâbî, dönemindeki çalışmaların sayıca azlığını ifade etmek için Fransa örneğini verir. Burada yalnız

alır ve cevaplanması için bir hafta süre verir. Bu sorulara Nuri Şeyda'dan başka kimse cevap gönderemez. Fazlı Arslan, *Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 42.

⁷⁴ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 3.

⁷⁵ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 4-5.

⁷⁶ Her ne kadar Osmanlı'da, Batı tarzı askerî mûsikî denince Mızıkâ-yı Hümâyûnla gelse de, bundan daha önce 1794'te Avrupa tarzı bir askerî birlik kurularak bunlara trompet takımı eşlik etmiştir. Resmî anlamda Batı tarzında oluşturulmaya çalışılan bu ilk bando, III. Selim devrinde ortaya çıkmıştır. Yeniçerilerden farklı kıyafet ve donanım ile oluşturulmaya çalışılan Batı tarzı yeni askerî birlik için bir boru takımı oluşturulmuştur. Bu yeni bandoda Vaybelim Ahmed Ağa ve Trampetçi Ahmed Usta gibi Türk hocalar görev yapmış olsa da, bunların mûsikî bilgileri kifayet etmediğinden başarılı olamamışlardır. Bu iki hoca, daha sonra kurulacak Mızıkâ-yı Hümâyûn'da da ilk mûsikî hocalarından olacaklardır. Mahmut Ragıp Gazimihal, *Türk Askerî Muzikaları Tarihi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 41; Emre Aracı, *Donizetti Paşa Osmanlı Sarayının İtalyan Maestrosu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 56-57.

mûsikîye ait kırktan fazla günlük ve haftalık gazete, dergi, mecmua vb. neşriyatın olduğunu ifade edip İstanbul'da, değil haftalık veya günlük neşriyatı, nota neşriyatını da saydığımız halde eldeki toplam sayının yetmiş geçmediğini belirtmektedir. Bu da Osmanlı'nın mûsikî nazariyatında olduğu kadar, neşriyat konusunda da ne kadar zayıf olduğunu göstermektedir. Fakat Sâlih Nâbî, mûsikî alanındaki bu eksikliğin henüz keşfedilmeyi bekleyen bir hazine olduğunu da ekler. Çünkü şark kültürü kendi değerlerinin farkında değildir ve bunun da bir özü yoktur. Eğer bu farkındalık oluşturulabilirse Batı'yı geride bırakmak da pek âlâ mümkündür.⁷⁷

Bunlara rağmen Sâlih Nâbî, döneminde kıymetli çalışmalara imza atan Rauf Yektâ Bey, Emin Bey, Mehmed Baha Bey ve Mustafa Refik Bey'in çabalarının umut verici olduğunu ifade etmektedir. Özellikle bunlar arasından Rauf Yektâ Bey'i bir numûne-i şâhâne olarak zikreder. Kalemî kuvvetli olduğu kadar Türk mûsikîsi alanında da derinliğe sahip olduğunu, ayrıca hem hanendelik hem de sâzendelikte⁷⁸ döneminin önemli simalarından olduğunu kaydeder.⁷⁹

3.5. Mûsikî ve Edebiyat İlişkisi

Sâlih Nâbî, eserinde mûsikî ve edebiyat ilişkisine kısaca değinir ve bir şairin aynı zamanda iyi bir mûsikîşinâs olması gerektiğini ekler. Bir şair, şiirinde ne kadar mâhirse, mûsikîde de o ölçüde mâhir olmalıdır ki şiirlerinin ruha tesiri o ölçüde kuvvetli olsun. Müellif, bu konuda Doktor Abdullah Cevdet'in bir ifadesinde, şair olmayan doktorun katil olduğunu belirttiğini vurgulayıp bu yargıya mûsikînin de eklenmesi gerektiğini belirtir. Çünkü mûsikîden uzak olan doktor mesleğini hakkıyla ifa edemeyecektir.⁸⁰ Doktorların, nezaket ve yumuşaklık kazanmaları için mûsikînin bir mihmandar olduğunu belirtir.⁸¹

Sâlih Nâbî, mûsikî-edebiyat ilişkisini izah ederken mealen şunları ifade eder: Kelam (söz) kendi başına kıymetli ise de ancak mûsikî ile birleştiğinde gerçek etkiyi gösterebilir. Sözler, hissiyatımızın mahiyetini ortaya çıkarmak için tek başına yeterli değildir. Her ne kadar mûsikî konuşan bir canlı olmasa da kelam ile birleştiğinde, ruha tesir ederek kalbî bir hissedışı ortaya çıkarır. Bu sözlerden, Sâlih Nâbî'nin mûsikîyi, edebiyatın bir tamamlayıcısı olarak düşündüğünü ifade edebiliriz.

⁷⁷ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 7-8.

⁷⁸ Esasen devrinin önemli bir hânende ve sâzendesi olan Rauf Yektâ Bey'in kaleme aldığı eserleri onun bu yönünü gölgede bırakmıştır. Uzun süre Yenikapı Mevlevîhânesinde Neyzenlik yapan Rauf Yektâ, 1922 yılında bu tekkenin neyzenbaşı olmuş ve bu görevi üç yıl sürdürmüştür. Özcan, "Rauf Yektâ", 13:467.

⁷⁹ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 7-8.

⁸⁰ Mûsikî ve tabiplik arasında bir münasebet bulunması gerektiği konusuna daha önceki yazarlar da değinmiştir. Örneğin bunlardan İbrahim Edhem Efendi, *Netâyic-i Mûsikâr* isimli eserinde bir doktorun mûsikî bilgisi sayesinde ritim duygusu kazanacağını bu hususun da nabız dinlenirken kolaylık sağlayacağını belirtmiştir. İbrahim Edhem, *Netâyic-i Mûsikâr*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphânesi, İsmail Saib Efendi Yazmalar Bölümü, nr. 1513, 2a-2b.

⁸¹ Sâlih Nâbî, *Felsefe-i Mûsikî*, 17-18.

SONUÇ

Felsefe ve mûsikî, tarih boyunca kaleme alınan eserlerde pek çok noktada iç içe gözükmekte de bu konuyu müstakil olarak kaleme alan bir çalışmaya XX. yüzyıl öncesinde rastlayamıyoruz. Bu minvalde Sâlih Nâbî'nin eseri, ismi itibarıyla dikkat çekicidir. Fakat ne yazık ki felsefe-mûsikî ilişkisini ortaya koyacak bilgi ve düşünceler bu eserde okuyucuyu doyuracak mahiyette değildir. Belki de Sâlih Nâbî, eserini aylık olarak neşretme imkânı bulabilseydi, günümüze önemli bir çalışma ulaşacaktı.

Eserin ilk ve tek yayımlanan ilgili neşri, felsefe ve mûsikî ilişkisinden ziyade mûsikî tarihine dair bazı konuları ve mûsikînin ruha tesiri gibi mevzuları haizdir. Fakat mûsikînin ruha tesiri açısından da yalnızca sonuç odaklı bilgiler sunulması, mûsikî ile tadavî konusunda yeni bir veriyi günümüze taşıyamamıştır. Tarihî bilgilerin ise pek çoğu düzeltilmeye muhtaçtır. Tabii bu ifademiz Sâlih Nâbî için bir eleştiri de değildir. Bugün elimizde bulunan bilgi ve belgelerden yola çıkarak 1910'da neşredilen bir eseri yanlışlarla dolu diye ifade etmeyi de doğru bulmuyoruz. Nitekim bu hususta Sâlih Nâbî'nin de ifade ettiği gibi XX. yüzyılda Osmanlı'da mûsikî çalışmaları neredeyse yok gibidir. Bu sebeple bahsettiğimiz mevzularda eserler kaleme almak işiyle kuyu kazmak gibidir.

Sâlih Nâbî'nin eserinde dikkat çeken hususları şöyle sıralayabiliriz: Pek çok kaynakta mûsikî kelimesinin menşeinin Eski Greklere atfedilmesini müellif doğru bulmamaktadır. Dahası bu mesele, her konuyu Eski Greklere hasreden bir anlayışın ifadesidir. Mûsikî kelimesi Eski Greklerden önce de bilinmekte ve kullanılmaktadır. Fakat şunu da ifade edelim ki Sâlih Nâbî, bu düşüncesine bir kaynak göstermez.

Yazarın tabip olması ve mûsikîye ilgisi bulunması açısından eserde, mûsikînin ruha olan tesiri konusuna ehemmiyet verilmiş, tarihî bazı örneklerle konu pekiştirilerek insanın esasen mûsikîye muhtaç bir varlık olduğu fikri vurgulanmıştır.

İslam dünyasında mûsikî ile ilgili önemli çalışmalar yapıldığını ve pek çok önemli mûsikîşinâsın yetiştiğini ifade eden müellif, yalnızca İbrahim el-Mevsilî ve Fârâbî örneğiyle yetinmiştir. Notanın, mûsikînin terakkisi için elzem olduğunu ifade eden Sâlih Nâbî, Batı mûsikîsine ait tarihî örneklerin Türk mûsikîsi repertuarında bulunmamasından yakınmıştır.

Kanaatimizce Sâlih Nâbî'nin eserinde en dikkat çekici konu Osmanlı'nın o dönemdeki mûsikî algısı ve bunun yansımalarıdır. Yazar, her ne kadar II. Abdülhamid döneminde bir rahatlama bahsetse de önceki iktidarları Türk mûsikîsini ihmal etmekle suçlar. Buna ilaveten, dönemindeki mûsikîşinâsları yalnızca hanendelik ve sâzenelikle meşgul olmaları sebebiyle eleştirir. Dolayısıyla mûsikî her ne kadar devlet tarafından ihmal edilmiş olsa da döneminin mûsikîşinâsları da gerekli ilmî donanıma sahip olmadığından Türk mûsikîsi, halk tarafından da hak ettiği noktaya ulaşamamıştır. Bunun en güzel örneği de Türk mûsikîsi neşriyatının o dönemde neredeyse yok hükmünde olmasıdır.

KAYNAKÇA

- Acar, Ezel. *XV ve XVI. Yüzyıllarda Kullanılan Türk Mûsikîsi Sazları*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2004.
- Akan, Nesrin. *Platon'da Müzik*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2012.
- Aracı, Emre. *Donizetti Paşa Osmanlı Sarayının İtalyan Maestrosu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Arslan, Fazlı. *Müzikte Batılılaşma ve Son Dönem Osmanlı Aydınları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Ataman, Ahmet Muhtar. *Mûsikî Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1947.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Can, Cihat. "Eski Grek Dört Unsur Nazariyesi ve Türkçe Müzik Yazmalarına Etkisi". *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2002): 133-143.
- Çetinkaya, Yalçın. *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 2017.
- Dinç, Gülten. *Mekteb-i Tıbbiye Matbaası'nda Basılan Arap Harfli Türkçe Yayın Faaliyetleri Üzerinde Bir Değerlendirme (1844-1928)*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi 2003.
- Elçin, Şükrü. *Ali Ufkî Hayatı Eserleri ve Mecmûâ-ı Sâz ü Söz*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- Etker, Şeref. "Dr. Zigardelâkîzâde Sâlih Nâbî Psikiyatri ve Müzik". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/2 (Aralık 2009): 134-145.
- Gazimihal, Mahmut Ragıp. *Türk Askerî Müzikaları Tarihi*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- Gazimihal, Mahmud Ragıp. *Türk Vurmalı Çalgıları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1975.
- Gençer, Ferruh. "Mûsikî Yayıncılığı". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5: 538-540. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. nşr. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbrahim Edhem. *Netâyic-i Mûsikâr*. İsmail Saib Efendi Yazmalar Bölümü, 1513: 1a-10b. Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphânesi.
- Jebrini, Alaeddin. "Fârâbî Mûsikî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 162-163. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kanar, Mehmet. *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Öncel, Mehmet. "Türk Mûsikîsindeki Notasyonun Tarihsel Seyri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 19/2 (December/Aralık 2015): 207-222.
- Özalp, M Nazmi. *Türk Mûsikîsi Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: MEB. Yayınları, 2000.
- Özcan, Nuri. "Rauf Yektâ Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 468-470. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. 2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Popescu-Judet, Eugenia. *Prens Dimitrie Cantemir*. çev. Selçuk Alimdar. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000.
- Rızvanoğlu, İsmail. *Farabî'de İnkâ Teorisi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Sâlih Nâbî. *Felsefe-i Mûsikî*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1910.

162 | Tıraşçı, Mehmet. Sâlih Nâbî'nin Felsefe-i Mûsikî İsimli Eseri Üzerine ...

- Sâlih Nâbî. *Yirminci Asırda Melce-i Mecânîn ve Bel-Air Bîmârhânesi*. İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye Matbaası, 1327.
- Sezikli, Ubeydullah. *Abdülkâdir Meragî ve Câmîu'l-Elhân'ı*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Şenel, Cahid. "Tanzimattan Günümüze Felsefe Dergileri Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi". *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 9/17 (2011): 433-488.
- Tahsin, Rıza. *Mîr'at-ı Mekteb-i Tıbbiye*. 2 Cilt. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- Tıraşçı, Mehmet. *28. Mûsikî Alayı Mûsikî Serçavuşu Ahmed Salih'in Bando Defteri*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015.
- Tıraşçı, Mehmet. "İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Mûsikî". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2014): 99-115.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İlk Koro Kurucusu ve Şefi İbrahim el-Mevsilî". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2005): 177-193.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "Mûsikî". *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. Haz. Abdullah Kahraman, 1: 131-160. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Uçan, Ali. *Geçmişten Günümüze Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2000.
- Uludağ, Osman Şevki. "Eski Askerî Tıbbiye'de Mûsikî An'anesi". *Poliklinik* 8/95 (1941): 375-378.
- Uygun, Mehmet Nuri. *Safiyuddîn Abdulmu'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr'ı*. İstanbul: Kubbealti Neşriyatı, 1999.
- Üçok, Bahriye. "İslam'da Mûsikî Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966): 83-93.
- Yalçın, Gökhan. *Haşim Bey Mecmuası*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2016.
- Yekta, Rauf. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1924.
- Zîkr-i Edvâr-ı Kadîm*. III. Ahmed Yazmalar Bölümü, 2069: 1b-22a. Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eseler Kütüphânesi.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 163-188

**Tec̣sîm ve Teşbîh İçerdiği İddiasıyla Bişr el-Merîsî Taraftarlarının
Tartışma Konusu Yaptığı Bazı Hadisler ***

*Some Hadiths Subjected to Discussion by Supporters of Bishr al-Marîsî Due to
Having an Anthropomorphist and Corporealist Content*

Ali Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Kocaeli Univ., Faculty of Theology, Department of Hadith

Kocaeli, Turkey

ali.kaya@kocaeli.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7058-1088

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Ocak/January 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Mart/March 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 163-188

* Bişr el-Merîsî ve Osman ed-Dârimî'nin biyografileri hakkında verilen bilgilerde, 2014 yılında tamamlanan "Osman ed Dârimî ile Bişr el Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmalar" başlıklı doktora tezimizden yararlanılmıştır. / The information given about the biographies of Bishr al-Marîsî and 'Uthmân al-Dârimî, the parties of the discussion, was used in my PhD thesis titled "An assessment of the discussions regarding the hadith which occurred between 'Uthmân al-Dârimî and Bishr al-Marîsî" defended in 2014.

Atıf/Cite as: Kaya, Ali. "Tec̣sîm ve Teşbîh İçerdiği İddiasıyla Bişr el-Merîsî Taraftarlarının Tartışma Konusu Yaptığı Bazı Hadisler=Some Hadiths Subjected to Discussion by Supporters of Bishr al-Marîsî Due to Having an Anthropomorphist and Corporealist Content". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 163-188. <https://doi.org/10.18505/cuid.384790>

**Tecsim ve Teşbih İçerdiği İddiasıyla Bishr el-Merisi Tarafklarının Tartisma
Konusu Yaptigi Bazi Hadisler**

Öz: Bishr el-Merisi tarafklarari ile Osman ed-Darimi arasinda burada tartisma konusu yapilan hadisler haberî sifatlari konu alan ve muskil nitelikte olan rivayetlerden olusmaktadır. Bu rivayetleri genelde Bishr el-Merisi ve tarafklararinn tecsim ve tesbih icerdigi iddiasıyla munker kabul ettikleri gorulmektedir. Ehl-i re'y ozellikleri tasimakla birlikte ilahî sifatlari konusunda Mu'tezili bir anlayisa sahip olduklarinnan tenzih anlayislari geregi sifatlari reddetmektedirler. Yaratilmislara ait niteliklerin yaraticiya nisbet edilmesini tenzih anlayislarina aykiri gorduklerinden bu tur muskil rivayetleri ya kendi anlayislari dogrultusunda te'vil ya da reddettikleri gozlenmektedir. Sert bir ehl-i hadis alimi olan Osman ed-Darimi ise, ayet ve hadislerde bildirilen ilahî sifatlara iman edilmesi gerektiğini kabul etmektedir. Bu anlayisi sebebiyle bu rivayetlerde bildirilen haberî sifatlara da te'vil etmesizin lafzi anlamıyla yaklasmakta; kendi gorusui dogrultusunda Bishr el-Merisi ve tarafklararinn yaptigi te'villeri reddetmekte, bu te'villerin ta'tile yol acacagini ileri surmektedir. Bu rivayetlerin lafzi (literal) anlamlari dogrultusunda anlasilmasi gerektiğini savunmaktadır. Bu hadisler uzerinde yapilan tartismlar, temel hadis eserlerinin yazildiği dönemde Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis ekollerine mensup alimlerin hadislerle yaklasmalarini gostermesi bakımından onem arzetmektedir. Burada vermiş olduğumuz hadisler uzerindeki tartismlar bu iki ekolun uluhiyet anlayisini, haberî sifatlara yaklasmalarini ortaya koyduğu gibi bunlari genel anlamda hadis perspektifi hakkında bizlere bilgi vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Osman ed-Darimi, Bishr el-Merisi, Haberî sifatlari, Teşbih, Tecsim, Te'vil.

**Some Hadiths Subjected to Discussion by Supporters of Bishr al-Marisi Due to Having an
Anthropomorphist and Corporealist Content**

Abstract: Hadiths that have been discussed in this paper consist of narrations regarding divine attributes and having some problematic meanings between supporters of Bishr al-Marisi and Uthman al-Darimi. These narrations were mostly accepted denounced (*munkar*) by Bishr al-Marisi and his supporters due to having an anthropomorphist and corporealist content about God. They rejected divine attributes according to their understanding of God based on incomparability (*tanzih*) which provided by Mutazilite approach towards divine attributes even though they conveyed some features of Ahl al-Ra'y. They found contradicted of attributing human features to God based on their *tanzih* understanding, therefore, they interpreted such this kind of narrations in terms of their approach or rejected at all. At the other hand, a hard Hadith scholar Uthman al-Darimi believed that one should accept divine attributes as they are in the Qur'an and Sunna. According to his belief, he considered the explicit meanings of the narrations without interpretation of divine attributes, and based on his perspective he denied Bishr al-Marisi and his supporters' interpretations claiming they would cause divesting God of all attributes (*ta'til*). He argues that these narrations should be taken into considerations based on their explicit meanings. The discussions on these hadiths are important due to showing

different approaches of scholars from the schools of Ahl al-Ra'y and the ones from Ahl al-Hadith towards the hadith during the period when the main Hadith works were collected. Discussions on the narrations studied in this paper reveal two schools' understandings of divine issues, their approaches to divine attributes, as well inform us their perspectives of hadith in general.

Keywords: Hadith, 'Uthmān al-Dārimī, Bîshr al-Marīsī, Divine attributes, Anthropomorphism/*Tashbîh*, Corporealism/*Tajsîm*, Interpretation/*Ta'wîl*.

SUMMARY

The present paper examines the debates between 'Uthmān al-Dārimī (d. 280/894) and the supporters of Bîshr al-Marīsī (d. 218/833) on the divine attributes mentioned in some hadiths in the period when the main hadith books were composed (i.e., III/IXth century). These debates that took place between the scholars of Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y concern the understanding and interpretation of the hadiths in a certain way.

It could be stated that the debates focus on how the hadiths should be understood, or whether it is the explicit meaning of the words or the possible metaphorical meanings beyond them that should be considered.

It is worth briefly introducing the parties who discussed the hadiths studied here. The aforementioned discussions about some hadith narrations are between the supporters of Bîshr al-Marīsī and 'Uthmān al-Dārimī, one of the important figures of the Ahl al-Hadith who wrote a separate work on these hadiths. This work was written as a rejection of the views of Bîshr al-Marīsī and his two students on the attributes of God and some issues regarding hadith.

Bîshr al-Marīsī was regarded as an important scholar of Kalam who received fiqh education from Abū Yūsuf (d. 182/798). He is a scholar of Ahl al-Ra'y who made scientific discussions with many scholars including Imam al-Shafī'ī (d. 204/820). He was on the council of the Caliph Al-Mamūn (d. 218/833) and had a significant role in the adoption of the idea of the createdness of the Qur'ān (*khalq al-Qur'ān*).

Uthmān al-Dārimī, on the other hand, was a scholar of Ahl al-Hadith who learned hadith from the authorities of his era such as Yaḥyā b. Ma'īn (d. 233/847), 'Alī b. al-Madīnī (d. 234/848), Iṣḥāq b. Rāhawayh (d. 237/851), and Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855). Having visited all the important cities for the training of hadith, he learned the hadiths and conveyed them.

With the understanding of proving the divine attributes and the opposition of the misinterpretation of the narratives related to them, the groups advocating the appropriation of these lines in accordance with the understanding of incomparability (*tanzîh*) have compiled the works since the first period. According to 'Uthmān al-Dārimī, the rejection of the divine attributes by Mu'tazila was influential in the emergence of the criticism literature of the Ahl

al-Hadith and many authors wrote works in this direction.

Regarding a narration by Abū Hurayra, an opponent reports that this narration gives the impression that God has the eyes and ears as we know. ‘Uthmān al-Dārimī reports that this hadith proves sight and hearing not the eyes and ear organs. He indicates that God has no like by no means. Therefore, it is slanderous to refer the claim that Allah is made of organs to the Ahl al-Hadith. Abū Dāwūd states that with this hadith the attributes of sight and hearing for God are proved and Jahmiyya’s denial of the divine attributes are rejected.

The opponent also considered Abū Hurayra's narration referring to the Prophet: "Faith is from Yemen, wisdom is from Yemen! I feel the breath of your Lord from Yemen!" as denounced (*munkar*). Because, according to Bishr al-Marīsī and his companions, breath can only come from those with an abdominal cavity, and Allah is free from it. According to ‘Uthmān al-Dārimī, the opponent misunderstood. What is meant here is the wind that blows from Yemen and comforts people. In the context of this narration, we see that supporters of Bishr al-Marīsī evaluate the narrative literally, while ‘Uthmān al-Dārimī interpret the narrative.

Regarding the narration, "You can not approach Allah with something more virtuous than what comes out of it (the Qur'ān)" Ibn al-Saljī reports that Mushabbiha understands this as one with an abdominal cavity and from whom speech comes out. This understanding is invalid since God is "*samad*" in the sense that He has no void. With this hadith, it is meant that the Qur'ān comes out of Allah's presence rather than Allah. According to ‘Uthmān al-Dārimī, the real aim of Ibn al-Saljī is to deny God's attribute of speech. There is no doubt that the Qur'ān comes from Him, and those who do not accept it merely deny His attribute of speech.

Attributed to Ibn Abbas; The meaning of "*yamīn Allah*" (the right hand of Allah) in narration "Black Stone (*al-ḥajar al-aswad*) is the right hand of Allah on earth, handshakes with the people" is not the right hand that we know according to Ibn al-Saljī, it is blessing and grace of Allah. According to ‘Uthmān al-Dārimī, who acknowledges that Black Stone is not meant to be a hand, the purpose of Ibn al-Saljī is to deny the two hands mentioned in the verses and hadiths about Allah with invalid interpretations.

‘Uthmān al-Dārimī, who criticized that Ibn al-Saljī quoted from another narration which Ibn Abbās heard from the Prophet, says that such poor narrations should not be spread. In addition, he points out that Ibn al-Saljī's interpretation is ugly and he criticizes it. Because Allah who is mentioned in the narrative is depicted as a young man with curly hair in a green suit. Such a narration is also an untrustworthy narration as it contradicts the authentic narrations of the Prophet. ‘Uthmān al-Dārimī, who made this assessment of the narration, rejects the comments that the opponent made about the narration. According to the opponent, the phrase "I have come to Allah" means "to come into the presence of Allah in the Garden of Eden." According to ‘Uthmān al-Dārimī's understanding, such complicated hadiths should not be only narrated.

About the narration that are based on the Prophet and he does not know the answer to what he has come to know of himself, then he feels the coolness of his fingers as he puts his hand on his back and learns everything, the opponent evaluates the following: He was not Allah who came to the Prophet, but a well-behaved angel who was being directed by Allah and he was the angel who put his hand. ‘Uthmān al-Dārimī rejects this interpretation of that opponent. This comment is also contrary to other authentic hadiths. After he refused to the comment of the opponent about relevant narration, ‘Uthmān al-Dārimī stated that he could not trust this comment on the basis of the authentic narrations he mentioned.

Salaf scholars have preferred to be silent in this regard, as it is seen among the most difficult subjects to talk about divine attributes. However, subsequent generations have held different paths in this regard. The basic approaches to understanding the divine attributes can be summarized in three main titles: *tafwīd*, *tashbih*, and *ta’wīl*. *Tafwīd* is the path adopted by the early salaf scholars and means to leaving the knowledge about Allah’s entity and attributes to His knowledge. *Tashbih* means to compare Allah to the created or the created to Allah. *Ta’wīl* is to interpret the Qur’ānic verses and hadiths that give the impression that Allah is like the creatures with semantics and rational deduction. The ones who deny the adjectives are called as *Mu’attila* and those who prove their attributes are called as *Sifatiyya*. According to Ahl al-Ra’y, it is necessary to appropriately make interpretation (*ta’wīl*) of the attributes giving the impression of anthropomorphism in terms of the dictionary. In the divine attributes, Mu’tazila advocated the incomparability (*tanzih*), whereas Ash’ariyya and Māturidiyya adopted interpretation in accordance with incomparability. Mushabbiha and the Wahhābī-Salafī understanding has also taken the expressions regarding divine attributes with their explicit meanings.

The debate between the scholars who lived in the ages II/VIII and III/IX, when the most important works are composed in the science of hadith, is important in that it is the first turn. In addition to this, the debate also contains important information on the approach to the Qur’ānic verses and hadiths, in that it shows two basic approaches, one of which represents the school of Ahl al-Ra’y, and the other represents the school of Ahl al-Hadith.

‘Uthmān al-Dārimī generally advocates adhering to the explicit meaning of the narration, while Bısr al-Marīsī and his companions criticize the narration labeling it as denied (*munkar*) or making an interpretation. On rare occasions, the places where ‘Uthmān al-Dārimī rejects the narration and makes interpretation, or where Bısr al-Marīsī and his companions defend the narrative can be seen.

Interpretations made by Bısr al-Marīsī on the problematic narratives have influenced on the next scholars. Alongside Mu’tazilite scholars such as al-Jubbā’ī (d. 303/916), Qādī ‘Abd al-Jabbār (d. 415/1024) and Abū l-Ḥusayn al-Başrī (d. 436/1044), his interpretations have been quoted by Sunni scholars such as al-Ghazālī (d. 505/1111), Ibn ‘Aqīl (d. 513/1119) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210).

The fact that the truth can be put forward in the science of hadith, which is based on the narration, does not favor one of the "narration" and "ra'y", it should be kept in mind that both of these depend on the proper and balanced use of both. To reveal the truth, the narration is in need of the opinion and the opinion (ra'y) is in need of the narration. Narration and opinion should be seen as complementary elements, not each other's opponents.

GİRİŞ

Bu çalışmamızda, temel hadis kitaplarının telif edildiği dönemde, yani hicrî III. asırda, haberî sıfatlar ihtiva eden ve müşkil bulunan bazı hadisler üzerinde, Osman ed-Dârimî (ö. 280/894) ile Bîşr el-Merîsî'nin (ö. 218/833) taraftarları arasında yapılan tartışmaları inceleyeceğiz. Burada inceleme konusu yaptığımız hadisler üzerinde *Ehl-i hadîs* ile *Ehl-i re'y* mensubu âlimler arasında yapılan bu tartışmaların bir yönüyle *fikhü'l-hadîs* konusunu ilgilendirdiğini söyleyebiliriz. Fikhü'l-hadîs, geniş anlamıyla hadislerin anlaşılmasını, dar anlamıyla da onlardan hüküm çıkarılmasını inceleyen ilim dalı olarak tarif edilmektedir.¹ Burada ele alınan hadisler üzerindeki tartışmaların da, bu hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği; rivayetlerde geçen lafızların anlamı mı (literal) yoksa bu lafızlarla hedeflenen ve lafızların ötesindeki muhtemel mecazî anlamları dikkate alınarak mı anlaşılması gerektiği noktasında odaklandığını söyleyebiliriz.

Haberî sıfatları ispat ve bunlarla ilgili rivayetlerin te'viline karşı çıkan anlayış ile, bu rivayetlerin tenzih anlayışına uygun biçimde te'vîlini savunan kesimler ilk dönemden itibaren kendi anlayışları doğrultusunda eserler telif etmişlerdir. *Ehl-i hadîs*'in eleştiri ve reddiye edebiyatının ortaya çıkmasında, Osman ed-Dârimî'nin ifadesiyle, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin ilahî sıfatları reddederek Halku'l-Kur'ân meselesini gündeme getirmeleri etkili olmuş² ve Osman ed-Dârimî'nin de dahil olduğu pek çok müellif bu yönde eserler yazmışlardır.³ Konuyla ilgili telif çalışmalarının çağdaş yazarlar tarafından da sürdürüldüğünü söyleyebiliriz. Bunun haberî sıfatları akademik düzeyde inceleme konusu yapan çalışmalar da bulunmaktadır.⁴

Burada ele aldığımız hadisler ya da benzer nitelikteki rivayetlerle ilgili olarak eski-yeni yapılmış çalışmalar bulunduğunu belirtmek gerekir. İtikadî konularda nakledilen bazı rivayetleri reddeden Cehmiyye ve Mu'tezile'ye karşı hadisleri müdafaa için *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh* isimli bir eser kaleme alan İbn Fûrek (ö. 406/1015), burada haberî sıfatları te'vîl etmiştir. Eser

¹ Mehmet Görmez, "Fikhü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 13: 547.

² Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Küveyt: Dârü İbni'l-Esr, 1995), 17-18.

³ *Ehl-i hadîs*'in te'vîl karşıtı eleştiri edebiyatıyla ilgili eserler için bk. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, 8. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 78-81.

⁴ Bu konuda yapılan bazı çalışmalarla ilgili bilgi için bk. Ali Budak, "Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsu't-Takdîs Adlı Eseri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011/1): 44-45.

doğrudan tecsim ve teşbih içeren rivayetleri incelemek için yazılmış olmamakla birlikte, bu tür rivayetler de müşkil hadisler kapsamına girdiğinden sözkonusu eserde tedkik edildikleri anlaşılmaktadır. İlgili hadislere yapılan atıflarda görüleceği üzere inceleme konusu yaptığımız hadislerin hepsiyle ilgili İbn Fûrek'in değerlendirmeleri bulunmaktadır. Sözkonusu eserde; "suret, had, cihet, yemînullâh, ricl/kadem, istilkâ, dıhk, sadr, kul ile halvet, ferah, hicâb/hucüb, rü'yet, kef, isba', yed/kabza, ayn, dehr..." gibi haberi sıfatlar incelenerek te'vîl edilmişlerdir.⁵ Konuyla ilgili diğer bir çalışma ise, Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Te'vîlü'l-ahâdisi'l-mûmihe li't-teşbih* isimli eseri üzerine Kamil Çakın tarafından kaleme alınmış olan "Tecsim ve Teşbih Karşısında Bir Hadisçi: Celâluddin es-Süyûtî" başlıklı makale çalışmasıdır. Makalede, Süyûtî'nin kaynakları arasında Osman ed-Dârimî'nin *Reddü'd-Dârimî ale'l-Merîsî* isimli eserinin bulunduğu belirtilmektedir.⁶ Ancak Süyûtî'nin bu eserinde rivayetleri te'vîl için naklettiği görüşlerin Osman ed-Dârimî'ye değil, onun tarafından eleştirilen ve reddiye yazılan Bısr el-Merîsî ve taraftarlarına ait olduğunu vurgulamak gerekir. Diğer bir çalışma ise, Kur'ân-ı Kerîm'de ve rivayetlerde geçen teşbih ve tecsim içeren ifadelerin Arap dili kurallarına göre yorumlamaya dönük Mustafa Öncü tarafından sunulmuş olan "Dinî Kutsal Metinlerde Allah İçin Tecsim Ve Teşbih İfade Eden Lafızların Arap Diline Göre Yorumlanması (Eş'âriîlik Doktrini Bağlamında)" başlıklı tebliğidir. Bu çalışmada rivayetlerde geçip de değerlendirilenler "ricl", "kadem", "dihk/dahik" gibi sınırlı birkaç müşkil kelimeden ibaret kalmıştır.⁷

1. TARTIŞMANIN TARAFLARI

İnceleme konusu yapacağımız hadislerle ilgili tartışmalar Bısr el-Merîsî (ö. 218/833) ile Osman ed-Dârimî⁸ (ö. 280/894) arasında geçmektedir. *Ehl-i hadîs*'in önemli simalarından biri olan Osman ed-Dârimî'nin, hadislerle ilgili bu tartışmaları muhtevi *en-Nakz ale'l-Merîsî* isimli eseri tasnif dönemi hadis meselelerini ve tartışma konularını bizlere ulaştırması bakımından

⁵ Bu te'villerle ilgili olarak bk. İbn Fûrek, Ebû Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 45, 50, 60, 115, 120, 125, 132, 143, 158, 170, 186, 191, 224, 232, 243, 258, 263, 275.

⁶ Bk. Kamil Çakın, "Teşbih ve Tecsim Karşısında Bir Hadisçi: Celâluddin es-Suyûtî", *Dinî Araştırmalar* 4/10 (2001): 11.

⁷ Bilgi için bk. Mustafa Öncü, "Dinî Kutsal Metinlerde Allah İçin Tecsim Ve Teşbih İfade Eden Lafızların Arap Diline Göre Yorumlanması (Eş'âriîlik Doktrini Bağlamında)", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalletin Erdemci-Fadıl Aygân (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2: 681-692.

⁸ Hadis âlimleri arasında Dârimî nisbeli iki âlim bulunmaktadır. Daha çok tanınan ve Dârimî denince akla gelen muhaddis, *es-Sünen* adlı eseriyle tanınan Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî'dir (ö. 255/869). Diğer Dârimî, birincisinden yirmi beş sene sonra vefat etmiş olan Ebû Saîd Osman Saîd ed-Dârimî'dir (ö. 280/894). Burada tartışmanın tarafı olan Dârimî, daha sonra gelmiş olan Osman ed-Dârimî'dir.

önemli bir kaynaktır. Osman ed-Dârimî'nin bu eseri, Bişr el-Merîsî ve onun iki talebesinin⁹ Allah'ın sıfatları ve bazı hadis meseleleri konusundaki görüşlerine reddiye olarak yazılmıştır.¹⁰ Bişr el-Merîsî az da olsa İmâm Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) ilim tahsil etmiş¹¹, asıl tahsilini Ebû Yusuf'un yanında yapmıştır.¹² Önemli bir kelâmcı ve aynı zamanda Mürcie mezhebinin Merîsiyye¹³ kolunun kurucusu kabul edilen Bişr el-Merîsî, hadis ve kelâmla ilgili konularda İmâm Şâfiî¹⁴ (ö. 204/820), Abdülaziz el-Kinânî¹⁵ (ö. 240/854 [?]), İmâm Şâfiî'nin talebesi Za'ferânî¹⁶ (ö. 260/874) ve daha başka âlimlerle ilmî tartışmalar yapmış bir *ehl-i re'y* âlimidir. Bişr'in tartıştığı kişiler arasında *ehl-i hadîs* mensubu âlimler yanında *ehl-i re'y* ve Mu'tezile âlimleri de bulunmaktadır. Bişr el-Merîsî Hârûnürreşîd (786-809) ve Me'mûn (813-833) dönemlerine şahitlik etmiş, Me'mûn döneminin kültür hayatında önemli rol oynamıştır. Halife Me'mûn'un

⁹ Osman ed-Dârimî, Bişr el-Merîsî'nin bu iki talebesinden birini Muhammed b. Şücâ es-Selcî (ö. 266/880), diğerini de isimsiz "muâriz" olarak zikretmektedir. Bilgi için bk. Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Nakzül-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd (en-Nakz 'ale'l-Merîsî)*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd,1998), 1: 139, 432-435, 454, 483, 493, 524, 541, 555, 578; 2: 693-695, 697, 833, 836, 913.

¹⁰ Dârimî'nin *en-Nakz 'ale'l-Merîsî* adlı eserinin, Dârimî'nin daha önce yazılmış olan *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserine, Bişr el-Merîsî'nin taraftarlarından olan ve Dârimî'nin ismini vermeden "muâriz" diye zikrettiği kişinin yazdığı eleştirilere reddiye olarak yazıldığı Dârimî'nin ifadelerden anlaşılmaktadır. Eserde pek çok yerde muâriz ismi anılarak görüşlerine yer verilmekte ve sonra bunların eleştirisi yapılmaktadır. Örnek olarak bk. Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 1: 139-142, 145, 146, 149, 152, 157, 158.

¹¹ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Nu'mânî (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 54; Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î'* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1: 462.

¹² Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dârü'r-Râ'idî'l-Arabî, 1970), 138; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 7: 61; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemenî v.dğr. (Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmaniye, 1382/1962), 12: 210.

¹³ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm* (Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 19, 192; Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fırakati'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Beyrût, Âlemü'l-Kütüb, 1983), 24.

¹⁴ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfi'î ve menâkibüh*, thk. Abdülganî Abdülhâlık (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 132-133; İsferâyînî, *et-Tebîr*, 99; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şeyh Şu'ayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 10: 30.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî, *Târîhu (Kitâbü) Bağdâd*, thk. Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2002), 47; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 448; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, 103; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10: 95.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' (Tabakâtü'l-üdebâ')*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6: 2405.

danışma meclisinde bulunmuş¹⁷, Kur'ân'ın yaratılmışlığı (Halku'l-Kur'ân) görüşünün halife tarafından benimsenerek¹⁸ uygulamaya konulmasında önemli payı olmuştur.¹⁹

Aslen Sicistân'lı olan Osman ed-Dârimî ise, hadis ilmini Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848), Ali b. Medîni (ö. 234/848-49), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi döneminin en önemli hadis otoriteleri arasında sayılan âlimlerden öğrenmiş²⁰, Arap dilini İbnü'l-A'râbî'den (ö. 231/846), fikhî İmâm Şâfiî'nin talebesi Büveytî'den (ö. 231/846) tahsil etmiş bir *ehl-i hadîs* âlimidir.²¹ Hadis tahsili için İslâm coğrafyasının belli başlı bütün şehirlerini dolaşarak buralarda bulunan hadis âlimlerinden hadis öğrenmiş ve rivayette bulunmuştur.²²

2. TARTIŞMA KONUSU HADİSLER

Burada inceleme konusu yapılacak olan hadisler ve rivayetler, Bişr el-Merîsî ve onun iki talebesi tarafından teşbîh ve tecşm içerdiği iddiasıyla te'vîl edilen hadislerdir. Osman ed-Dârimî ise, nasların lafzına bağlı kalmayı savunan sıkı bir *ehl-i hadîs* âlimi olarak yapılan bu te'vîl ve tefsirlere itiraz etmekte, bu hadislerdeki lafzî anlamların kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu incelememizde, üzerinde tartışma yapılan hadislerle tarafların yaklaşımları ve hadisleri nasıl anladıkları ortaya konulacak ve sonunda bunların bir değerlendirmesi yapılacaktır.

¹⁷ İbn Ebû Tâhir, *Kitâbü Bağdâd*, 36, Josef Van Ess, "Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu-1", trc. Veysel Kanar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008): 296.

¹⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 10: 301, 308; Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs el-Merîsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 220.

¹⁹ Bişr el-Merîsî hakkında bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7: 61-70; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12: 210-211; Zehebî, *Siyer*, 10: 199-202; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1: 164-166; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10: 308.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1977), 80; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995), 38: 363.

²¹ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1997), 6: 488; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî v.dğr. (Kahire: Dârü Hicr, 1413/1992), 2: 302; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11: 83.

²² Osman ed-Dârimî hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed el-İsfahânî, *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*, thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat (Riyad: Dârü'r-Râye, ts.), 1150; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 38: 362; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî (Beyrût: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1993), 20: 396; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2: 302.

1.1. İşitme ve Görme Hadisi

Tartışma konusu yapılan hadislerden biri Ebû Hüreyre'nin şu rivayetidir:

قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا) فَوَضَعَ أُصْبُعَهُ الدَّعَاءَ عَلَى عَيْنَيْهِ وَإِبْهَامَهُ عَلَى أُذُنَيْهِ

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: "Nebî (s.a.v.) "Allah işitendir, görendir" (en-Nisâ 4/58) âyetini okuduktan sonra baş parmağıyla kulağını, onun yanındaki parmağıyla da gözünü işaret etti."²³

Bu hadisi nakleden muâırız, bazı hadis kâtiplerinin herkesin bildiği organlara benzer göz ve kulak ispat ettiklerini ifade ederek, Allah Teâlâ'nın organlardan mürekkep olduğu izlenimi verildiğini söylemektedir.²⁴ Osman ed-Dârimî, bu hadisin görme ve işitmeyi ispat ettiğini kabul etmekte, ancak insanlardaki organlara benzer göz ve kulak organlarını ispat ettiği iddiasını reddetmektedir. Çünkü hiçbir konuda Allah Teâlâ'nın benzeri olmadığı gibi sıfatları da başkalarının sıfatlarına benzemez. Ona göre Allah Teâlâ'nın organlardan mürekkep olduğunu *ehl-i hadîs*'e nisbet etmek iftiradır, böyle bir düşünce küfür olduğundan mümin biri tarafından dile getirilemez. Osman ed-Dârimî, kendilerinin kitap ve sünnette belirtildiği gibi Allah Teâlâ hakkında işitme ve görme sıfatlarının varlığını kabul ettiklerini, ancak bunları keyfiyetlendirmediklerini ifade etmektedir.²⁵

Ebû Dâvûd'un, bu hadisi rivayet ettiği iki şeyhin hocası olan Abdurrahman b. Yezîd el-Mahzûmî el-Mukrî, bu hadis ile Allah için görme ve işitme sıfatlarının ispat edildiği açıklar. Ebû Dâvûd, Abdurrahman b. Yezîd'in bu açıklamalarının Cehmiyye'nin ilahî sıfatları inkar görüşüne reddiye olduğunu belirtir.²⁶ İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), Resûl-i Ekrem (s.a.v.) eliyle kulağını ve gözünü işaret etmekle, Allah Teâlâ'nın insanların sahip olduğu kulak organına benzer bir kulak ile ve siyah ile beyaz kısımlardan, kirpik ve göz kapaklarından oluşan organa benzer bir göz ile gördüğünü söylemek istememiş; O'nun işitme ve görme sıfatlarına sahip olduğunu anlatmak istemiştir. Allah Teâlâ herhangi bir şeyde mahlûkata benzemekten münezze ve yücedir.²⁷ Hattâbî (ö. 388/998) de, Ebû Dâvûd'un, *Sünen*'ine yaptığı şerhte, bu hadis ile ilgili olarak İmâm Ebû Hâtim ile benzer yorumları yaptığı görülmektedir.²⁸ İbn Fûrek (ö. 406/1015) de,

²³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Sünne", 19; Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 1: 318-319; 2: 688; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nisâbûrî, *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtü sıfâtî'r-rab*, thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 1: 97, 98; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1: 498.

²⁴ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 688.

²⁵ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 688-689.

²⁶ Bk. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Sünne", 19; Hakemî, *Me'âricü'l-kabûl*, 1: 136.

²⁷ Bk. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1: 498-499.

²⁸ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Haleb: el-Matbaati'l-İlmiyye, 1932), 4: 330.

müşebbihenin iddiasının aksine bu hadis ile uzuv ve organın kastedilmediğini belirtir.²⁹ Beyhakî'ye (ö. 458/1066) göre, Resûlullah (s.a.v.) tarafından görme ve işitmenin insandaki mahalli olan göz ve kulak işaret edilerek bu sıfatlara Allah Teâlâ'nın sahip olduğu işaret edilmek istenmiştir.³⁰ Burada zikredilen tefsirlerin ve benzeri yorumların başka âlimler tarafından da paylaşıldığı görülmektedir.³¹

1.2. Rabbimin Nefesini Yemen Cihetinden Hissediyorum Hadisi

Tartışma konusu yapılan rivayetlerden biri Ebû Hüreyre'nin şu rivayetidir.

الْإِيمَانُ يَمَانٌ، وَالْحَكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ، وَأَجِدُ نَفْسَ رَبِّكُمْ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ.

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "İman Yemenlidir, hikmet Yemenlidir! Ben Rabbi'nizin nefesini Yemen tarafından hissediyorum!"³²

Bu rivayeti muârız münker bir rivayet olarak kabul etmektedir. Çünkü Bîşr el-Merîsî ve ashâbına göre nefes ancak karın boşluğu (cevf) olanlardan çıkar, Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir.³³ Osman ed-Dârimî, bu hadiste belirtilen nefes ile kastedilenin karın boşluğundan çıkan nefes olmadığını ve muârızın hadisi yanlış anladığını söyler. Âlimlerin tefsirine göre bu hadis ile kastedilen, Yemen tarafından esen ve insanı rahatlatan, ferahlık sağlayan rüzgardır. Muârızın kastettiği mânâyı Dârimî'ye göre hiç kimse ifade etmemiştir.³⁴

Bîşr el-Merîsî ve ashâbı ile Osman ed-Dârimî'nin bu hadise karşı yaklaşımları dikkate alındığında ilginç bir durumla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Zira Ehl-i Re'y'in te'vîlci yaklaşımlarını ve özelliklerini taşıyan Bîşr el-Merîsî ve ashâbı bu hadise lafızcı bir anlayışla yaklaşarak hadisi münker kabul etme eğilimi göstermektedir. Diğer taraftan te'vîle şiddetle karşı çıkan ve nasların lafızlarına sıkı biçimde bağlılık gösteren Dârimî'nin de hadisi lafzî mânâda anlamak yerine te'vîl ettiği görülmektedir. Benzer yaklaşımı *ehl-i hadîs* ekolüne mensup diğer âlimlerde de görmek mümkündür. Bu hadis bağlamında Bîşr el-Merîsî ve ashâbı lafızcı Osman ed-Dârimî ve *ehl-i hadîs* ise te'vîlci tarafta yer almış olmaktadır.

Bu hadiste geçen "Rabbimizin nefesi" ifadesi, *ehl-i hadîs* ve *ehl-i re'y* mensubu çok sayıda

²⁹ Bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 248-253.

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 1: 462-463.

³¹ Bu yorumlar için bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân el-İşbîlî, *el-Ahkâmü'l-kübrâ fi'l-hadîs*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1: 273.

³² Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 686. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 16: 576-577; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 307; Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyad: Dâru'r-Râye, 1991), 4: 263.

³³ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 686.

³⁴ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 686-687.

âlim tarafından yorumlanarak bundan yardım, destek, rahatlama, sıkıntıdan kurtuluş, fetih gibi mânâların kastedildiği ifade edilmiştir. *Ehl-i hadîs*'in önemli temsilcilerinden biri olan İbn Kuteybe (ö. 276/889), hadisteki ifadenin kinayeli olduğunu söyler. Bununla, Hz. Peygamber'in Mekkeliler tarafından maruz kaldığı sıkıntı ve baskıdan kurtuluşunun ve rahatlamaşının Yemen tarafından gelecek destekle olacağını anlatılmak istendiğini belirtir.³⁵ İbn Fûrek (ö. 406/1015) de buna yakın yorumlar yapmıştır.³⁶ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Hz. Peygamber'in bu hadisi en-Nasr suresinin inmesinden sonra söylediğini ve hadisin Mekke'nin fethine işaret ettiğini ifade eder.³⁷ Bu hadisi en-Nasr suresinin tefsirinde nakleden pek çok müfessir; Yemenlilerin bölük bölük İslâm'a girmiş olmaları yahut Allah Teâlâ'nın onlar vasıtasıyla Allah Resûlü'nü sıkıntılardan kurtarmasının kastedilmiş olmasını bu hadisin muhtemel yorumları arasında saymaktadır.³⁸ Bu hadis ile ilgili benzer yorumların daha başka âlimler tarafından yapıldığı da görülmektedir.³⁹

Nasların lafızlarına bağlı kalmada titizlik gösteren ve te'vile şiddetle karşı çıkan Hanbelî ve Selefiye mensubu âlimlerin de bu hadisi te'vil ettikleri görülmektedir. Te'vili ret için müstakil eser yazan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066) *İbtâlû't-te'vilât* isimli eserinde bu hadisi te'vil etmeye gerek duymuştur.⁴⁰ Selefiye'nin önemli temsilcilerinden biri olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bu hadis ile ilgili olarak eserinde Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın yorumunu aynen yer vermiştir.⁴¹ Hanbelî âlimlerinden İbn Âdil (ö. 775/1373) de hadis hakkında; Yemenlilerin toplu olarak ve peş peşe İslâm'a girmeleri yahut Yemenliler vasıtasıyla Resûl-i Ekrem'in sıkıntıdan kurtarılmasının anlatılmak istendiğini yorumunu yapmıştır. Yine Hanbelî âlimlerden Mer'î b. Yûsuf (ö. 1033/1624), hadis hakkında İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), "Hadis ile kastedilen Allah Teâlâ'nın Yemenli destekçilerle Resûl-i Ekrem'i sıkıntılardan kurtarmasıdır" şeklindeki te'vilini naklederek ona katıldığı izlenimi vermektedir.⁴² Selefiye ve Hanbelî anlayışının çağdaş temsilcilerinden İbnü'l-Useymin'in (1928-2001) yorumları da bunlarla benzerlik arz etmektedir.⁴³

³⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 307-308.

³⁶ Bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 195-198.

³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1420), 32: 340.

³⁸ Bkz. Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdi, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6: 360; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Berdûnî v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 20: 231.

³⁹ Hadis ile ilgili yorumlar için bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 307-308; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 195-198.

⁴⁰ Hadis hakkındaki yorumu için bk. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ', *İbtâlû't-te'vilât li-ahbâri's-sifât*, thk. Muhammed b. Hamd en-Necdî (Küveyt: Dâru İlfâ'd-Devle, ts.), 1: 252.

⁴¹ Ebû'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bide'ihimi'l-ke'lâmiyye ev nakzu te'sîsi'l-Cehmiyye*, thk. Heyet (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1426), 6: 166.

⁴² Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *Ekâvilü's-sikât fi te'vili'l-esmâ' ve's-sifât ve'l-âyâti'l-muhkemât ve'l-müteşâbihât*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 187-188.

⁴³ Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymin, *el-Kavâ'idü'l-müslâ fi sıfâtillâh ve esmâ'ihî'l-hüsnâ* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2001), 51.

1.3. Kur'ân-ı Kerîm'in Hurûcu Hadisi

Tartışılan diğer bir hadis Cübeyr b. Nüfeyr'den nakledilen şu mürsel rivayetidir.

عَنْ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكُمْ لَنْ تَعْرِبُوا إِلَى اللَّهِ بِمَنْيَةٍ أَفْضَلَ مِمَّا حَرَجَ مِنْهُ

Cübeyr b. Nüfeyr'den rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Siz, Allah Teâlâ'ya ondan çıkandan (Kur'ân'dan) daha faziletli bir şeyle yaklaşamazsınız."⁴⁴

Hadisin, Cübeyr b. Nüfeyr'den gelen bu mürsel rivayetin dışında, Ebû Zer el-Gıfârî ve Ebû Ümâme'den nakledilen merfû rivâyetleri de vardır.⁴⁵ İmam Buhârî, mürsel rivayetin sene-dindeki inkîta sebebiyle sahih olmadığını belirtmiş, Tirmizî mürsel rivayet hakkında bir değerlendirilmede bulunmamış, merfû rivayetin garîb olduğunu belirtmiştir. Hadisi mevsûl olarak Ebû Zer el-Gıfârî'den rivayet eden Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), isnâdının sahih olduğunu belirtirken Zehebî (ö. 748/1348) de ona muvâfakat etmiştir. Bu isnâdın sahih olduğunu Beyhakî (ö. 458/1066) de belirtmiştir.⁴⁶

İbnü's-Selcî'ye (ö. 266/880) göre, Müşebbihe bu hadisi kendi anlayışlarına göre "cevf"i olan kendisinden kelâm çıkan şekilde anlamışlardır. Allah "cevf"i olmayan anlamında "samed" olduğundan bu anlayış nakzedilmiştir. Bu hadisle, Kur'ân'ın O'ndan değil O'nun indinden çıkmasının kastedilmiş olması muhtemeldir. Bu hadiste geçen "O'ndan çıkandan..." ifadesi, "Falan kişi bize şu kadar yardım çıkardı" sözündeki ifadeye benzer; yapılan yardım ve iyilik o kişinin içinden değil, yanında bulunan imkânlardan çıkarılıp verilmiş demektir.⁴⁷

Osman ed-Dârimî'ye göre, hadis hakkında İbnü's-Selcî'den bu yorumu nakleden muârinin asıl maksadı Allah'ın kelâm sıfatını inkâr etmektir. Herkesin reddedeceği "cevf"i zikretmesinin arkasında yatan sebep de budur. Kur'ân'ın O'ndan çıktığında bir şüphe yoktur, bunu

⁴⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 32; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Riyad: Dârü'l-Maârif, ts.), 103-104; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u's-Sahîh, el-Câmi'u'l-kebir)*, thk. Beşşâr Avvâd Mârûf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Fezâilü'l-Kur'ân", 17; Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 690-691; Ebü'l-Kâsım Müsni'dü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1994), 9: 151.

⁴⁵ Ebû Zer el-Gıfârî'den merfû olarak rivayetler için, bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1: 741; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 1: 576.

Ebû Ümâme'den gelen merfû rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36: 644; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 17; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 1: 136; Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Ta'zîmü kadri's-salât*, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Firyuvâî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406/1986), 1: 208; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8: 151

⁴⁶ Rivayetin sıhhati hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 104; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 17; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 741; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 1: 576.

⁴⁷ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 691-692.

sadece kelâm sıfatını kabul etmeyenler inkâr etmektedir. Zira her sözün bir söyleyeni olmak durumundadır. *Ehl-i hadîs*'in cevfi kabul ettiği iddiası muâriz tarafından atılmış bir iftiradır ve Allah Teâlâ bundan yücedir. Kur'ân'ın O'ndan çıkmadığını, bir insanın yanından başkasına yardım çıkarması gibi O'nun yanından çıktığını söyleyen kimse, Kur'ân'ı Allah'tan başkasının sözü kabul etmiş olur. Allah'tan başkasının sözü yaratılmıştır ve böyle bir sözün O'na nisbet edilmesi caiz olmaz. Eğer buna cevaz verilirse bu durumda şarkı, ağıt, şiir vs. insanın konuştuğu her sözü kelâmullah kabul etmek gerekir ki bu muhaldir ve bunu iddia etmek de sapıklıktır. Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu kabul ediliyorsa, O'dan çıktığında bir şek yoktur, eğer O'dan çıkmamışsa O'nun kelâmı değildir. Sözün konuşandan çıktığını, yapılan yardımın ise yardım yapanın zâtından değil yanından çıktığını herkes bilir. İnsandan çıkan fakat ondan ayrı düşünilemeyen söz ile yine insandan çıkan fakat onun ayrılmaz bir parçası durumunda olmayan ve insandan ayrı olması mümkün olan malı birbirine kıyas etmek kıyas kurallarına aykırı olup geçersiz bir kıyastır.⁴⁸

Merfû rivayeti naklederek Tirmizî'ye nisbet eden İbn Fûrek de, bu rivayetle ilgili olarak İbnü's-Selcî'ye yakın yorumlar yapmıştır. Ona göre, bir şeyin bir şeyden çıkmasının iki anlamı vardır. Birincisi, bir cismin bir cisimden çıkması, bir mekandan ayrılıp başka bir mekana intikal etmesidir. İkincisi ise, pek çok faydanın ortaya çıktığını belirtmek maksadıyla söylenen, "sizin sözünüzden bize nice hayırlar çıktı, aşikar faydalar erişti" sözündeki kullanımdır. Allah Teâlâ cisim ya da cevher olmadığından birinci mana doğru olmaz. İkinci mana sahihtir; bununla Allah'ın Nebî'sine indirdiği ve kullarına bildirdiği Kur'ân kastedilmiştir. Şu yorum da yapılmıştır: Merfû rivayette geçen (وَمَا تَقْرَبُ الْعِبَادُ إِلَى اللَّهِ بِمِثْلِ مَا خَرَجَ مِنْهُ) "minhu" kelimesindeki "hu" zamiri "ibâd" (kullar) kelimesine aiddir; "kuldandan çıkması" da, onu tilavet etmesi, ezberlemesi ve yazması demektir. Dolayısıyla kul kendisinden çıkan Kur'ân'dan, onu tilavet etmekten daha faziletli bir amelle Allah'a yaklaşamaz anlamındadır.⁴⁹

1.4. Hacerülesved ve اليمينُ اللّٰه Hadisi

Tartışma konusu yapılan diğer bir rivayet şöyledir:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ الرُّكْنُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ يُصَافِحُ بِهِ خَلْقَهُ

İbn Abbâs şöyle demiştir: "Rükn (Hacerülesved) yeryüzünde Allah'ın sağ elidir, halk ile onunla musafaha eder."⁵⁰

Bu hadis Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah ve Abdullah b. Amr b. Âs'tan merfû olarak rivayet edilmiştir. Abdullah b. Amr'dan nakledilen rivayet şöyledir: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Rükn (Hacerülesved) kıyamet günü Ebûkubey's'ten (tepesinden) daha büyük olarak

⁴⁸ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merisî*, 2: 692-694.

⁴⁹ İbn Fûrek'in değerlendirmeleri için bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 286-287.

⁵⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *et-Tefsîr*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 5: 39; İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 313; Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merisî*, 2: 694; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *İbtâlü't-te'vilât*, 183.

gelecektir, (o gün) dili ve iki dudağı olacak, niyet ederek kendisini istilâm edenleri söyleyecektir. O Rûkn, Allah'ın mahlûkatı ile musâfaha ettiği sağ elidir.⁵¹

İbnü's-Selcî'ye göre bu hadiste geçen "yemînullah" (Allah'ın sağ eli) sözünün anlamı, bildiğimiz anlamda sağ el değil, Allah'ın bereketi, nimeti ve ikrâmıdır.⁵²

Hacerülesved ile elin kastedilmediğini kabul eden Osman ed-Dârimî'ye göre, İbnü's-Selcî'nin maksadı, geçersiz te'vîllerle Allah hakkında nasların ispat ettiği iki eli inkar etmektir. O'nun sağ eli arş'ın üzerinde olan Allah ile beraber olup kendisinden ayrı değildir. Hadisin anlamı, Hacerülesved ile musafaha edip onu selamlayan kişi "Sana biat edenler Allah'a biat etmiş gibidir. Allah'ın eli onların elinin üstündedir!" (el-Fetih 48/10) âyetindeki gibi Allah ile musafaha etmiş olur demektir. Bu ayet O'nun eli olduğunu ispat etmektedir. "Sadaka dilencinin eline konmadan önce Rahmân'ın eline ulaşır!"⁵³ hadisindeki mânâ da böyledir: Sadaka, veren taraftan Allah'ın eline konulmuş olmasa da burada "el" ile kastedilen O'nun elidir. Sadakanın faziletini belirtmek için bu ifade kullanılmıştır. Hacerülesved'in değerini belirtmek, ona tazim ve üstünlük atfetmek için hadisteki ifade kullanılmış olup aynı zamanda Allah Teâlâ için elin varlığını da ispat etmektedir. Sağ el ile kastedilen İbnü's-Selcî'nin ileri sürdüğü gibi O'nun nimeti değildir.⁵⁴

Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27), İbn Abbâs'ın bu hadisini rivayet etmiş ve bunu babasına söylediğinde ondan aldığı şu cevabı da hadisin peşinde zikretmiştir: "Ben Vehb b. Münebbih'in, 'O (Rûkn/Hacerülesved) Beytullah'ın sağ eli yerindedir. Bir din kardeşiyle karşılaşan kişinin sağ eliyle musâfaha ettiğini görmüyor musun?' dediğini işittim."⁵⁵ İbn Kuteybe (ö. 276/889), hadiste geçen ifadenin bir benzetme ve temsil olduğunu⁵⁶ söylerken, Buhârî şârihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057) da, bu hadis ile teşbih ve tecsmî çağrıştırm biçimde Allah Teâlâ'ya bir organ nisbetinin kastedilmediğini ifade etmektedir.⁵⁷ İbn Fûrek (ö. 406/1015) "yemînullah" kelimesini İbnü's-Selcî ile benzer biçimde yorumlayarak nimet anlamı vermiş⁵⁸,

⁵¹ Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah ve Abdullah b. Amr b. Âs'tan gelen rivayetler için bk. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nîsâbüri, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2003), 4: 221; Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek*, 1: 627.

⁵² Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 695.

⁵³ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 1: 288; 2: 696. Ayrıca bk. Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Mübarek el-Mervezî, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1: 227-228; Abdürrezzâk es-San'ânî, *et-Tefsîr*, 2: 165.

⁵⁴ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 695-697. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Beyânü telbîs*, 6: 140-141.

⁵⁵ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef fi'l-hadîs*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 5: 39.

⁵⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 313. s

⁵⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Halef el-Kurtubî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Mek-tebetü'r-Rüşd, 2003), 4: 278-279.

⁵⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 117.

bu terkip ile Hacerülesved için tazim ve şerefin kastedilmesini de muhtemel görmüştür.⁵⁹ İmâm Gazâlî (ö.505/1111) de, buradaki "yemîn" kelimesini beş parmakdan ibaret olan ve sağın karşılığında kullanılan organ olarak anlayanları cehaletle itham etmekte⁶⁰, "yemînullah" kelimesiyle Hacerülesved'e bir değer ve şeref verilmek istendiğini belirterek burada mecâzî bir ifade kullanıldığını söylemektedir.⁶¹ Arapçada "yemîn" kelimesinin sekiz anlamı olduğunu belirten İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), bunlardan birinin "hüccet" olduğunu belirterek, hadisteki bu ifadeye hüccet anlamını vermiştir.⁶² Bu hadisteki ifadeyi bir temsil ve zihinde canlandırma olarak gören İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), sultan ile musâfaha yapıldığında saygı için sağ elinin öpülmesi gibi Hacerülesved'in de Allah Teâlâ için tıpkı sultanın sağ eli yerine konularak istilâm edildiğini ifade etmektedir.⁶³

"Beytullah" (Allah'ın evi) ve "nâkatullah" (Allah'ın devesi) kelimelerinde olduğu gibi, "yemînullah" tamlamasındaki nisbetin hakiki anlamda olmayıp mülkiyet bildirdiğine, burada mecâz ve benzetmenin bulunduğu dikkat çeken Zehebî'nin (ö. 748/1348) açıklamaları İbn Battâl ile İmâm Gazâlî'nin yorumlarını desteklemektedir.⁶⁴ İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) de "yemînullah" kelimesini, İbnü's-Selcî'nin yorumuna benzer biçimde uğur ve bereket olarak yorumladığı görülmektedir.⁶⁵ Burada bir kısmını naklettiğimiz yorumlara benzer ya da yakın yorumların daha başka âlimler tarafından yapıldığı da anlaşılmaktadır.⁶⁶

Gazâlî, İbnü'l-Arabî ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimler, bu hadisin Ahmed b. Hanbel tarafından te'vîl edilen üç hadisten biri olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Fakat İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in üç hadisi te'vîl ettiğine dair İmâm Gazâlî'nin naklettiği bu bilginin doğru olmadığını ve bunu Ahmed b. Hanbel'den hiç kimsenin isnâd ile rivayet etmediğini ileri sürer.⁶⁸ Bunun yanında âlimler arasında, te'vîl karşıtlığı ve Selefiyye görüşüne yakınlığıyla tanınan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066), bu hedisle ilgili olarak yapılan te'vîli onaylar biçimde buradaki

⁵⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 119.

⁶⁰ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîfî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 39-40.

⁶¹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Kavâ'idü'l-'akâ'id*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 168.

⁶² Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî, *Kitâbü'l-mesâlik fi şerhi Muvatta'î Mâlik*, thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymanî v.dğr. (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2007), 4: 402.

⁶³ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrût: el-Mektebü'l-İlmiyye, 1979), 5: 300.

⁶⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 36: 68.

⁶⁵ İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâ'ir* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1987), 1: 340.

⁶⁶ Bu yorumlar için bk. Mer'î b. Yûsuf, *Ekâvîlü's-sikâat*, 133-134.

⁶⁷ Bilgi için bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dârü'l-Marife, ts.), 1: 103-104; İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3: 465; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 9.

⁶⁸ Bilgi için bk. İbn Teymiyye, *Beyânü telbîs*, 6: 105-109; a.mlf. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. 5/398.

izâfetin tazim anlamına geldiğini söylemiş olması⁶⁹ dikkat çekicidir. Selefiyye anlayışına yakınlığıyla bilinen İbnü'l-Useymin, te'vile karşı çıkarak Osman ed-Dârimî ile benzer tutum sergilemektedir. Bu rivayetin merfû olmadığını belirttikten sonra te'vil edilmeksizin hakiki mânâda anlaşılabilirliğini; ifadenin "Allah'ın sağ eli" diye mutlak değil, "Allah'ın yeryüzündeki sağ eli" diye kayıtlı olduğunu, bununla O'nun elinin kastedilmediğinin anlaşıldığını söylemektedir.⁷⁰

1.5. Rabbimin Nezdine Girdim Hadisi

Bış el-Merısı'nın taraftarlarından olan muâriz tarafından İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayete göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

دَخَلْتُ عَلَى رَبِّي فِي جَنَّةٍ عَدْنِ شَابٍ جَعَدَ فِي ثَوْبَيْنِ أَخْضَرَيْنِ

"Adn cennetinde Rabbime (huzuruna) dahil oldum; genç ve kıvrık saçlı idi, iki yeşil elbisesi vardı."⁷¹

Bu rivayeti eserine alıp değerlendiren muârizi eleştiren Osman ed-Dârimî, bu gibi rivayetleri âlimlerin yaymaması gerektiğini ifade eder. Bu rivayetin hem münker kabul edilip hem de te'vil edilmesini eleştirir; te'vilinin rivayetten daha münker olduğunu söyler. Dârimî'ye göre bu rivayet, Ebû Zerr'in rivayet ettiği hadise aykırı olduğundan cidden münker bir rivayettir. Çünkü o rivayette Hz. Peygamber, "Yâ Resûlallah, Rabbini gördün mü?" sorusuna verdiği cevapta; "O nurdur, O'nu nasıl göreyim!"⁷² buyurmuştur. Muârizın bu rivayeti aynı zamanda Hz. Âişe'nin naklettiği şu hadise de aykırıdır: Hz. Âişe "Kim Muhammed'in (s.a.v.) (dünyada) Rabbini gördüğünü iddia ederse, Allah'a karşı büyük bir iftirada bulunmuş olur!" dedi ve sonra "Gözler O'nu idrâk edemez, fakat O gözleri idrâk eder." (el-En'âm 6/103) âyetini okudu.⁷³

Rivayetle ilgili bu değerlendirmeyi yapan Osman ed-Dârimî, rivayet hakkında muârizın

⁶⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *İbtâlü't-te'vilât*, 185.

⁷⁰ Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymin, *Esmâ'u'llâhi ve sıfâtuh ve mevkifu Ehli's-sünneti minhâ*. (b.y.: Dârü's-Şerîa, 2003), 48-49.

⁷¹ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merısı*, 2: 725, 727, 730. Dârimî, bu rivayeti muârizın eserinde naklettiğini belirterek münker olduğunu söylemekte ve eleştirmektedir. Daha geniş bilgi için bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 336-337; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *İbtâlü't-te'vilât*, 1: 473-474.

⁷² Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü Hicr, 1419/1999), 1: 381; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36: 311, 420; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1955-1956), 1:161; Tirmizî, *es-Sünen*, 5: 396; Osman ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 123-124; a.mlf. *en-Nakz 'ale'l-Merısı*, 1: 363; 2: 726, 815; Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Müsned (el-Bahrü'z-zehâr)*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah v.dğr. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 9: 346, 347, 362.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40: 275; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422), "Tevhîd", 4; Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, "İmân", 287; Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsîr", 7; Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merısı*, 2: 726, 738, 761, 815; a.mlf. *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 71, 124; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 2: 248-250, 551, 552.

yaptığı yorumları da tek tek ele alarak reddeder. Muâriza göre, "Rabbimin yanına girdim" sözü, hacıların "Dünyanın dört bir yanından günahlarımızı bağışlaman için sana geldik yâ Rabbi!" sözüne benzer bir ifadedir ve "Adn cennetinde Rabbimin huzuruna girdim" demektir. Dârimî ise, bu rivayette geçen "onu yeşil elbise içinde kıvrıkcık saçlı genç olarak gördüm" ifadesi muâri- zın te'vîlini geçersiz kılmaktadır. Dârimî'ye göre bu gibi müşkil hadisler re'y ile tefsir edilme- meli, rivayet edilip bırakılmalıdır. Hz. Peygamber'den gelen buna benzer hadisler âlimler tara- fından rivayet edilmiş, tefsir edilme yoluna gidilmemiştir, çünkü bu hadisleri kendi görüşüyle tefsir edenler eleştiriye maruz kalırlar. Dârimî, buna benzer bir hadis hakkında kendisine soru yöneltilen Vekî b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) verdiği, "bu meşhûr bir hadistir, bize böyle rivayet edildi, biz de rivayet ediyoruz"⁷⁴ cevabını, bu gibi hadisler karşısında takınılması gereken örnek tavır olarak gösterir. Ona göre, bu gibi hadisler hakkında soru soranlara bir açıklama yapılmaz, bunları inkâr eden ya da tartışanlar da yanlış tutumları sebebiyle eleştirilirler. Fakat bu gibi çetin ve müşkil hadisler karşısında Vekî gibi davrananlar selamette kalırlar. Bu rivayetin zın- dıklar tarafından uydurularak muhaddislerin kitaplarına sokuşturulduğunu ileri süren muâri- zın bu iddiasını sert bir dille eleştiren Osman ed-Dârimî, muhaddislerin kitaplarına sikâ kişile- rin erişmesinin zorluğu ortada iken bunlara zındıkların erişerek uydurma hadisler sokuştur- masının muhal olduğunu belirterek muârizin iddiasını reddeder.⁷⁵

Muâriz tarafından bu rivayet hakkında yapılan yorumların İbn Fûrek tarafından iktibâs edildiği ya da benzer yorumların yapıldığı⁷⁶, onun yorumlarının da Hanbelî âlimlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' tarafından Dârimî'nin yaptığı eleştirilere benzer biçimde eleştirildiği⁷⁷ dikkat çekmektedir. Bu rivayet hakkındaki tartışmada dikkati çeken diğer bir husus da, genelde riva- yetler Osman ed-Dârimî tarafından nakledilmekte ve Bışr el-Merîsî ve ashâbı tarafından tar- tışma konusu yapılmaktaydı. Bu rivayet ise Bışr el-Merîsî'nin taraftarlarınca nakledilerek yine onlar tarafından te'vîl edilmeye çalışılsa da, onların bu tutumu Osman ed-Dârimî tarafından eleştiri konusu yapılmaktadır.

Burada hadis tarihi açısından önemli görülen bir hususa da işaret etmek yerinde ola- caktır. Muhaddislerin eserlerine zındıklar tarafından uydurma hadisler sokuşturulduğu iddia- sının, tasnif dönemi âlimleri tarafından şiddetle reddedilmiş olması önemli bir durumu ortaya koymaktadır. Dârimî'nin ifadesiyle bu eserlere güvenilir (sikâ) kişilerin bile rast gele erişmesi mümkün değil iken, zındıkların ya da güvenilir olmayan diğer kimselerin ulaşarak uydurma rivayetler eklemesi iddiası şiddetle reddedilmiştir. Bu ifade muhaddislerin eserlerini, kendi bil- gileri dışında müdahaleye imkân verecek unsurlardan koruduklarının bir işareti sayılabilir.

⁷⁴ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 728-729.

⁷⁵ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 726-731. Osman ed-Dârimî'nin bu rivayet hakkındaki eleştiri- lerinin tamamı için bk. *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 726-733.

⁷⁶ İbn Fûrek'in yorumları için bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 336-337.

⁷⁷ Bk. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *İbtâlü't-te'vîlât*, 1: 473-474.

1.6. Keff ve Enâmîl Hadisi

Bu rivayet de bir önceki gibi muâriz tarafından nakledin ve tartışma konusu yapılan bir rivayettir. Sevbân'dan rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

أَتَانِي رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ فِيمَ يَخْتَصِمُ الْعَمَلُ الْأَعْلَى؟ فَقُلْتُ: لَا يَعْلَمُ لِي يَا رَبِّ قَوْصَعٌ كَفَّهُ بَيْنَ كَيْفَيْ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَابِيلِهِ فِي صَدْرِي، فَتَجَلَّى لِي مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.

"Rabbim bana (gece rüyamda) en güzel sûrette geldi ve 'Mele-i a'lâ neyi tartışıyor ey Muhammed?' diye sordu. 'Bir bilgim yok yâ Rabbi!' dedim. Sonra avucunu iki kürek kemiğimin arasına koydu, ben onun parmaklarının serinliğini göğsümde hissettim ve ardından göklerle yerin arasındakiler bana tecelli etti."⁷⁸

Bu hadis Sevbân dışında ayrıca Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, Ebû Râfi', Ubeyde b. Cerrâh, Ebû Ümâme, İbn Ömer, Muâz b. Cebel, Abdurrahman el-Hadramî, İbn Abbâs'tan da rivayet edilmiştir.⁷⁹ Ancak hadis münekkidi Abdurrahman el-Hadramî'nin Resûlullah'ı idrâk etmediği ve sohbetinin bulunmadığını belirtir.⁸⁰

Muâriza göre bu hadis-i şerifte muhtemelen, Rabbim bana yaratıklarından birinin sûretinde geldi ama aslında o Allah Teâlâ değildi ve O'nun tarafından yönlendirilmekteydi; gelip iki küreğimin arasına elini koydu, onun parmaklarının serinliğini göğsümde hissettim demek istemiştir. El ve sûret Allah'ın o sûrette gönderdiği yaratıklarından birine ait olmakla birlikte Allah tarafından yönlendirildiğinden Allah'a nisbet edilmiştir. Zâten bütün mahlûkatın yaratıcısı Allah'tır ve her şey O'na aittir.⁸¹

Muârizın bu yorumuna göre Hz. Peygamber, Allah'tan başkasına "Yâ Rabbi!" diye hitap etmiş ve mahlûk birine "Bana Rabbim geldi" demiş olmaktadır diyen Osman ed-Dârimî, muârizın bu yorumunu reddeder ve Allah Resûlü hakkında böyle bir iddiada bulunmanın küfür olduğunu belirtir.⁸² Bu yorum aynı zamanda, Hz. Peygamber'in Rabbini görmediğine dair Ebû

⁷⁸ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 733; Bezzâr, *el-Müsned*, 10: 110; Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *el-Müsned*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416), 1: 429; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 2: 543-544; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8: 290; 20: 109, 141; Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *Rü'yetullâh* (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1411), 337-338, 340, 341.

⁷⁹ İlgili rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5: 437-438; 32: 171; 36: 422-423; Ebû Muhammed Abdullah ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (b.y.: Dârü'l-Mugnî, 2000), "Rü'yâ", 12; Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsîr", 39; İbn Ebû Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 5: 48-49, 50; Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 2: 489-490; Bezzâr, *el-Müsned*, 8: 110; 10: 110; 11: 42; 12: 18; Rûyânî, *el-Müsned*, 2: 299; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 2: 533-534, 538, 540; 1549; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1: 317; 8: 290; 20: 109, 141.

⁸⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-İlelü'l-kebir*, thk. Subhi Sâmerrâî v.dğr. (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 356; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-Merâsîl*, thk. Şükrullah Nimetullah Kûcânî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1397), 124.

⁸¹ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 735.

⁸² Osman ed-Dârimî, *a en-Nakz 'ale'l-Merîsî*, 2: 736.

Zerr'in⁸³ ve Hz. Âişe'nin⁸⁴ rivayet ettiği hadisler de aykırıdır. Ayrıca dünyada iken Allah Teâlâ'nın görülemeyeceği konusunda Müslümanlar görüş birliği içindedir.⁸⁵ Osman ed-Dârimî, sözkonusu rivayet hakkında muârizın yorumumunu aklen reddettikten sonra zikrettiği sahih rivayetler ve icmâ deliliyle buna güvenilemeyeceğini ifade etmiş olmaktadır.

İbn Fûrek, Osman ed-Dârimî'nin muâriz'a nisbet ettiği bu rivayeti İbnü's-Selcî'ye nisbet etmiştir. İsnâdında bulunan Ebû Yahyâ'nın zayıflığı sebebiyle rivayetin ma'lûl olduğunu söyledikten sonra, İbnü's-Selcî'nin "şayet sahih ise" kaydını düşerek muhtemel yorumları yaptığını belirtmiştir. Ona göre, (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظِلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ) ayetinde; cezalandırmanın çabucak olmasını istemek anlamında (فِي ظِلَلٍ=يَطْلُل) olduğu gibi, lügat yönünden bu rivayetdeki "fi" harf-i cerri "bi" anlamında kullanılabilir. Rabbi ona en güzel surette bir melek göndermiştir. Rabbinin ona gelmesi de, O'nun fiilinin ve eserinin gelmesi anlamındadır. Bu rivayette geçen "kef ve enâmîl" tabirleri; ilahî kudret ya da nimet, minnet ve rahmet anlamına gelebilir.⁸⁶ Fahreddin er-Râzî de bu rivayette geçen "yed" kelimesini iki anlamda yorumlamıştır. Birisi, haline ihtimamda mübalağa ve durumuna itina göstermek, diğeri ise nimet anlamındadır.⁸⁷

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

İlahî sıfatlar hakkında konuşmak ve değerlendirmede bulunmak en zor ve netameli konular arasında görülmüştür. Bu yüzden selef uleması bu konuda konuşmayı susmayı (tefvîz) tercih etmişlerdir. Ancak sonraki nesiller değişik etkenler ve amaçlarla bu konuda farklı yollar tutmuş olduklarını görmekteyiz. İlahî sıfatları anlama konusundaki temel yaklaşımları *tefvîz*, *teşbîh* ve *te'vîl* şeklinde üç ana başlıkta toplamak mümkündür. Tefvîz, selef âlimlerinin benimsediği yol olup, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî ilme havale etmek, anlamındadır. Teşbîh, Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmırları Allah'a benzetmek anlamına gelir. Bu anlayışın İslâm dünyasında belirmesinde Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîlik'ten intikal eden telakkiler ile tenzihte ileri giden Cehmiyye ve Mu'tezile'ye karşı tepkilerin etkili olduğu söylenebilir. Te'vîl, ilk bakışta Allah'ın yaratılmışlara benzediği izlenimini veren nasları dil bilimi kuralları ve aklî bilgiler ışığında yorumlama diye tanımlanabilir. Cehmiyye, Mu'tezile, Şîa, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve felâsife te'vîli benimsemekle birlikte bunlar ilâhî sıfatlara yaklaşımda farklı tutum izlemişlerdir. Tenzihte aşırı gidip bazı sıfatları nefyedenler Muattıla diye isimlendirilmiş, sıfatları ispat eden Selefîyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ise Sıfatîyye diye anılmıştır.⁸⁸ *Ehl-i re'y'e* göre naslarda Allah'a atfedilen ve sözlük anlamı bakımından teşbîh ve

⁸³ Bu hadisin metni ve kaynakları için bkz. dipnot 72.

⁸⁴ Bu hadisin metni ve kaynakları için bkz. dipnot 73.

⁸⁵ Osman ed-Dârimî, *en-Nakz 'ale'l-Merisî*, 2: 737-738.

⁸⁶ Geniş bilgi için bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 77-83.

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986), 119-120.

⁸⁸ Sıfatları anlama yöntemleri hakkında bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

tecsüm izlenimi veren sıfatları tenzihe uygun biçimde te'vîl etmek gerekir. İlâhî sıfatlarda Mu'tezile ve Cehmiyye tenzihi öne çıkarmış, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye tenzihe uygun te'vîli benimsemiştir. Müşebbihe, Vehhâbî-Selefi anlayış da ilahî sıfatlardaki lafızları zahiri anlamlarıyla kabul etmişlerdir.

Hadis ilminde en önemli temel eserlerin telif edildiği hicri II. asrın sonu ile III. asırda yaşamış olan ve iki farklı yaklaşıma mensup âlimler arasında bazı hadisler üzerinde cereyan eden inceleme konusu yaptığımız tartışma, ilk döneme ait olması bakımından önem taşımaktadır. Bunun yanında tartışma, âyet ve hadislerden oluşan naslara yaklaşımda iki temel yaklaşımı göstermesi bakımından da önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu iki temel yaklaşım, biri nasların mânâ ve maksadının ne olduğunu anlamaya çalışan, gerektiğinde lafızları te'vîl ederek sözlük anlamlarının dışında mecâzî anlamlara hamleden te'vîlci anlayışı yani *ehl-i re'y* ekolünü temsil etmektedir. Diğer yaklaşım ise, nasların te'vîl edilmesine şiddetle karşı çıkan, âyet ve hadisleri lafzî anlamlarında anlaşılması gerektiğini ileri süren lafızcı yani *ehl-i hadîs* anlayışını yansıtmaktadır. Bişr el-Merîsî ve ashâbî burada *ehl-i re'y* anlayışını, Osman ed-Dârimî ise *ehl-i hadîs* anlayışını temsil etmektedir.

Taraflar meselelere genelde temsil ettiği ekollerin özelliklerine göre yaklaşımda bulunmakla birlikte, bazı meselelerde karşı çıktıkları tarafın karakteristik özelliklerine göre yaklaşımda buldukları da olmaktadır. Osman ed-Dârimî genel olarak nassı ve rivayetin lafzına bağlı kalmayı savunmakta, Bişr el-Merîsî ve ashâbî ise münker olduğu gerekçesiyle rivayeti eleştirmekte ya da kendi anlayışları doğrultusunda te'vîl etmektedir. Nadiren de olsa, tartışmanın tarafları, karşıtlarını zor durumda bırakmak yahut kendilerini müşkil durumdan kurtarabilmek için benimsedikleri anlayışa aykırı bir tutum takındıkları gözlenebilmektedir. Yani Osman ed-Dârimî'nin rivayeti reddeden ya da te'vîl eden konumunda, Bişr el-Merîsî ve ashâbî'nin ise rivayeti savunan yahut lafzî biçimde değerlendiren konumunda olduğu yerler de görülebilmektedir. Bu durumda te'vîlci özellik taşıyan Bişr el-Merîsî ve ashâbî lafızcı bir yaklaşım sergilerken, buna karşılık lafızcı yaklaşımlarıyla bilinen ve te'vîle şiddetle karşı Osman ed-Dârimî'nin te'vîlci yaklaşımda bulunabilmektedir.

Osman ed-Dârimî, bazı zayıf ve münker rivayetlerin kasıtlı olarak Bişr el-Merîsî ve ashâbî tarafından ortaya atılarak *ehli hadîs*'in eleştirisine zemin hazırlandığını düşünmektedir. Te'vîle karşı çıkan ve Bişr el-Merîsî tarafından yapılan yorumlar için mutlaka seleften bir dayanak isteyen Osman ed-Dârimî'nin, bazen kendi koyduğu bu kurala muhalefet ederek selevin anlayışına aykırı yorumlar yaptığı dikkati çekmektedir. Müteşâbih naslar hakkında Bişr el-Merîsî tarafından yapılan te'vîllerin daha sonra gelen âlimler üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bişr el-Merîsî'nin te'vîl konusunda sonraki âlimler üzerindeki etkisi dile getirilmiş, Bişr el-Merîsî te'vîlcilerin imamı olarak nitelenmiş, onun te'vîllerinin daha çok Cübbâî (ö. 303/916), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) gibi Mu'tezilî

âlimlerin yanında İbn Fûrek (ö. 406/1015), Gazâlî (ö.505/1111), İbn Akîl (ö. 513/1119), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi sünnî âlimler tarafından iktibâs edildiği görülmüştür.⁸⁹

Rivayete dayalı olan hadis ilminde hakikatin ortaya konulabilmesi, "rivayet" ve "re'y" seçeneklerinden birini tercih etmekle değil; bunların her ikisini de yerinde ve dengeli olarak kullanılmasına bağlı olduğunu hatırlamak gerekir. Hakikatin ortaya çıkarılmasında rivayet re'ye, re'y de rivayete muhtaçtır. Rivayet ve re'y birbirinin rakibi değil tamamlayıcı unsurları olarak görülmelidir. Bu gerçeği; "Rivâyetsiz re'y, re'ysiz de rivâyet müstakim olmaz!"⁹⁰ cümlesiyle dile getiren İbrahim Nehaî'nin (ö. 96/714) bu sözü, *ehl-i re'y* ile *ehl-i hadîs*'ten birini diğerine tercih etmeyi doğru bulmayan, bunların birbirine muhtaç olduğunu hatta birbirlerini tamamladıkları anlayışını yansıtmaktadır.

Hem Bîşr el-Merîsî taraftarlarının hem de Osman ed-Dârimî'nin tartışma sırasında Arap dilinin edebi özelliklerini kullanarak muhatabını ilzam yolunu tutmuşlardır. Bîşr el-Merîsî taraftarları dilin edebi özelliklerini genelde tenzîhi önceleyerek rivayetleri lafzî anlamlarının dışında muhtemel mecazî anlamlarını ortaya çıkarmak için kullanmışlardır. Osman ed-Dârimî ise, sıfatları ispatı önceleyerek rivayetin zahirî anlamını korumak için dilin edebi özelliklerini kullanmayı tercih etmektedir. Bu durum aslında, *Ehl-i hadîs* ve *Ehl-i re'y* ekollerine mensup tarafların bu özelliklerinin tartışmaya yansımalarından ibarettir. Her iki taraf da zaman zaman rivayetleri Kur'ân'a, sahih rivayetlere ve akla arz etmek suretiyle metin tenkidi yöntemine başvurmuşlardır. Bîşr el-Merîsî taraftarlarının metin tenkidine, rivayeti makul biçimde te'vîl etmek için başvurdukları söylenebilir. Osman ed-Dârimî ise, metin tenkidini ilgili rivayete itiraz maksadıyla yaparken bu yolla rivayete yapılan te'vîli reddetmeyi de hedeflemiş olabilir.

Tarafların hadisler üzerindeki bu tartışmalarıyla ilgili olarak şunu da ilave etmek gerekir. Bîşr el-Merîsî'nin, âsârın mânâ ve maksatlarını anlamaya, yorumlamaya yönelik bu yaklaşımı, geniş anlamıyla "fikhü'l-hadîs" anlayışı olarak değerlendirilebilir. Fikhü'l-hadîs anlayışını ne kadar etkilediği, buna ne kadar katkı sağladığı hususu ayrı bir inceleme konusuyla ortaya konulabilecektir. Aynı şekilde Osman ed-Dârimî'nin lafızcı yaklaşımın, sonraki kuşaklar üzerindeki etkisi, özellikle Hanbelî ve Selefiyye görüşüne yakın âlimler üzerinde görülmektedir. Onun etkisi en belirgin biçimde İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve onun talebesi İbn Kayyim (ö. 751/1350) üzerinde görülmektedir. İbn Teymiyye'nin hemen bütün eserlerinde Osman ed-Dârimî'den sayfalarca süren uzun alıntılar yapması, ilim talebelerine Dârimî'nin eserlerini okumaların ısrarla tavsiye etmesi, aynı tavsiyelerin İbn Kayyim tarafından da tekrar edilmesi, Dârimî'nin bu iki müellif üzerinde etkisinin olduğunu göstermektedir. Ancak bu etkinin

⁸⁹ Bilgi için bk. Takiyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebü'l-Kâsım b. Muhammed b. Teymiyye el-Harrânî el-Hanbelî ed-Dımaşkî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1995), 5: 23; Cemâleddin el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 61.

⁹⁰ Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409), 4: 225; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12: 554.

derecesi, Dârimî'nin görüşlerinin kendisinden sonraki Selefiye düşüncesini temsil eden kuşaklara ne derece yansıdığı ya da benimsendiği konusu da ayrı bir çalışmayla ortaya konulabilecektir.

KAYNAKÇA

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye min-hüm*. Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *et-Tefsîr*. Thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Musanneffi'l-hadis*. Thk. Habiburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü'z-Zühed*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî. *el-Esmâ' ve's-sifât*. Thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâsîdî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr. *el-Müsned (el-Bahrü'z-zehhâr)*. Thk. Mahfuzurrahman Zeynullah v.dğr. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Budak, Ali. "Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsu't-Takdîs Adlı Eseri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011): 37-77
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyir b. Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhârî. *Halku ef'âli'l-'ibâd*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Riyad: Dârü'l-Maârif, ts.
- Cemâleddin el-Kâsimî. *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Çakın, Kamil. "Teşbih ve Tecsim Karşısında Bir Hadisçi: Celâluddin es-Suyûtî". *Dinî Araştırmalar* 4/10 (2001): 7-16.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 100-106. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî. *Rü'yetullâh*. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1411.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî. *es-Sünen*. Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Mugnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ'. *İbtâlî'ü't-te'vilât li-ahbârî's-sifât*. Thk. Muhammed b. Hamd en-Necdî. 2 Cilt. Küveyt: Dârü İlfâfi'd-Devle, ts.
- Fahreddîn er-Râzî. *Esâsü't-takdîs*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986), 119-120.
- Fahreddîn er-Râzî. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Marife, ts.
- Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Thk. Abdullah Muhammed el-Halîfî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Görmez, Mehmet. "Fıkhu'l-Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 547-549. Ankara: TDV

- Yayınları, 1995.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-(usûli'l-) hadîs*. Thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Hattâbî el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Hattâbî. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbatâtu'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. Thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. 6 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye, 1991.
- İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Âdâbü's-Şâfi'i ve menâkibüh*. Thk. Abdülganî Abdülhâlık. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebû Hâtım. *el-Merâsîl*. Thk. Şükrullah Nimetullah Kûcânî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1397.
- İbn Ebû Tâhir, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî. *Târîhu (Kitâbü) Bağdâd*. Thk. Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseyinî. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2002.
- İbn Fûrek, Ebû Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*. Thk. Musa Muhammed Ali. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer el-Heytemî. *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâ'ir*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1987.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk en-Nîsâbü'rî. *es-Sahîh*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2003.
- İbn Huzeyme. *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtü sıfâti'r-rab*. Thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Beyânü telbisi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bide'ihimi'l-kelemîyye ev nakzu te'sîsi'l-Cehmiyye*. Thk. Heyet. 10 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1426.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1995.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. *Kitâbü'l-mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*. Thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymanî v.đğr. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İlmiyye, 1979.

- İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân el-İşbîlî. *el-Ahkâmü'l-kübrâ fi'l-hadîs*. Thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Mübârek el-Mervezî. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik*. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Useymin, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymin. *el-Kavâ'idü'l-müslâ fi sıfâtillâh ve esmâ'tihî'l-hüsnâ*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2001.
- İbnü'l-Useymin. *Esmâ'u'llâhi ve sıfâtuh ve mevkifu Ehlî's-sünneti minhâ*. b.y.: Dârü's-Şerîa, 2003.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir el-İsferâyînî. *et-Tebsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. Thk. Kemâl Yusuf el-Hût. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr b. Gıyâs el-Merîsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 220-221. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kıvâmüssünne, Ebû'l-Kâsım Kıvâmü's-sünne İsmâil b. Muhammed el-İsfahânî. *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*. Thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat. Riyad: Dârü'r-Râye, ts.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî. *el-Cevâhirü'l-mudhiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Berdûnî v.dğr. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhâlim el-Leknevî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Thk. Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Nu'mânî. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, ts.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Mer'î b. Yûsuf, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf el-Kermî. *Ekâvilü's-sikât fi te'vili'l-esmâ' ve's-sıfât ve'l-âyâtü'l-muhkemât ve'l-müteşâbihât*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî. *Ta'zîmü kadri's-salât*. Thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Firyuvâî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406/1986.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1955-1956.
- Osman ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. Thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Küveyt: Dârü İbni'l-Esr, 1995.
- Osman ed-Dârimî. *Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd (en-Nakz 'ale'l-Merîsî)*. Thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Öncü, Mustafa. "Dinî Kutsal Metinlerde Allah İçin Tecsm Ve Teşbih İfade Eden Lafızların Arap Diline Göre Yorumlanması (Eş'ârîlik Doktrini Bağlamında)". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Cemalîtin Erdemci-Fadıl Ayğın, 2: 681-692. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî. *el-Müsned*. Thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemenî v.dğr. Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmaniye, 1382/1962.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî. *Tabakâti's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfeţâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 1413/1992.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî. *Tabakâti'l-fukahâ'*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Dârü'r-

- Râ'idi'l-Arabî, 1970.
- Taberânî. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*. Thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u's-sahih, el-Câmi'u'l-kebir)*. Thk. Beş-şâr Avvâd Mârûf. 5 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tirmizî. *el-İlelü'l-kebir*. Thk. Subhi Sâmerrâî v.dğr. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- Van Ess, Josef. "Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu-1". Trc. Veysel Kanar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy. 20 (2008): 291-299.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî. *Mu'cemü'l-üdebâ' (Tabakätü'l-üdebâ')*. Thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 495-489. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. 8. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şeyh Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. 25 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakätü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1413/1993.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 189-213

Miladî XII. ve XIII. Asırda Dımaşk ve Haçlılar

Damascus and Crusaders in the XIIth and XIIIth Century

Nadir Karakuş

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History

Çorum, Turkey

nadirkarakuş_64@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-1508-9752

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19 Ocak/January 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Nisan/April 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 189-213

Atıf/Cite as: Karakuş, Nadir. “Miladî XII. ve XIII. Asırda Dımaşk ve Haçlılar = Damascus and Crusaders in the XIIth and XIIIth Century”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 189-213. <https://doi.org/10.18505/cuid.381049>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

For Permissions: ilahiyyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr

Miladî XII. ve XIII. Asırda Dımaşk ve Haçlılar

Öz: Haçlılar'ın 491/1098'de Antakya'yı Müslümanlardan alarak Suriye ve Filistin bölgelerine girmelerindeki başarının altında yatan en önemli neden hiç şüphesiz müslümanlar arasındaki bölünmüşlüktür. Bu bölünmüşlük sadece hanedanlar arasında olmamış, şehirler de bundan nasibini almıştır. Dımaşk'ın Müslüman idarecileri, kendilerini komşu Müslüman emirlerden korumak için de Haçlılar'a yanaşarak onlarla ittifak kurmuşlardır. Tabii ki bu ittifak daha çok Haçlılar'ın işine yaramış hem bölgede tutunmalarını kolaylaştırmış hem de yeni topraklar ele geçirerek güçlenmişlerdir. Dımaşk'ın muhalif duruşunun komşusu olan Müslüman emirlere kaybettirdiği güç ve zaman ise, yine Haçlıların işine yaramış, bu çekişmeden daha çok onlar galip ayrılmışlardır. Dımaşk, Selahaddin-i Eyyûbî'den (ö. 589/1193) sonra da muhalif duruşunu devam ettirmiş, hanedan içi kavgalarla Haçlılar'a derin nefes aldırdığı gibi Kudüs'ün de bir müddet de olsa yeniden Haçlılar'ın eline geçmesine neden olmuştur. Memlükler döneminde de kısa süreliğine muhalif yüzünü gösteren Dımaşk, Rüknüddin Baybars el-Bundukdarî'yi (ö. 676/1277) de bir müddet meşgul etmiş, ama daha sonra sükûnete kavuşmuş ve Baybars'a itaat etmiştir. Bu makalemizde Dımaşk'ın bu muhalif duruşu ve Haçlı Seferleri'nde oynadığı rol tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Dımaşk, Haçlılar, Birlik, Muhalif, Savaş.

Damascus and Crusaders in the XIIth and XIIIth Century

Abstract: The most important reason underlying the success of the Crusaders taking Antakya from Muslims and entering the Syrian and Palestinian territories is undoubtedly the division among the Muslims. This division was not only among the dynasties, but also the cities. The Muslim rulers of Damascus have sat up alliances with the Crusaders to protect themselves from neighboring Muslim rulers. Of course, this alliance was more of a role for the Crusaders, making it easier for them to hold on to the region, and strengthening them by acquiring new lands. Damascus's opposition posture caused power and time loosing to Muslim rulers, which served the Crusaders and to take the advantage of this controversy. Damascus continued its opponent position after Saladin (d. 589/1193), and quarrels within the dynasty caused the Crusaders to breathe deeply and as well as Jerusalem to fall into the hands of the Crusaders for a while again. During the Mamluks period, Damascus, who showed his opposing face for a short period of time, but afterwards he attained peace and obedience and also occupied comply with Rukn al-Dīn Baybars al-Bunduqdārī (d. 676/1277). In this article we will analyze the opposing stance of Damascus and his role in the Crusades.

Keywords: Islamic History, Damascus, Crusaders, Unity, Opponent, War.

SUMMARY

Pearl of Syria, Damascus has a rebellious and oppositional aspect as well. This feature of the city came into prominence further with the coming of the Crusaders to the region. Its

oppositional stance and uncompromising aspect sometimes played into the hands of the Crusaders unintentionally. When the Crusaders first came to the surrounding of Antakya, the governor of Damascus, Duqāq did not provide the necessary support to Yağhisıyan who was encircled in Antakya by the Crusaders, due to his inexperience, jealousy and his hostile competition with his brother, Ridvan who is emir of Aleppo. Thus, the Crusaders used this opportunity.

Atabeg of Duqāq, Tuğtakın who started to command the city after the death of Duqāq did not support especially Mawdūd who struggled against the Crusaders in Urfa, adequately. Besides, he was accused of getting Mawdūd killed by another separatist power of the region, the Assassins in the great mosque of the city. On top of it, he allied with the Crusaders, because he was troubled with the commander Porsuk sent to the region by the Sultan of Great Saljūq Empire, Mohammed Tapar. He caused the heroic warrior, Porsuk to be defeated near Tel-Dānış by the Crusaders and to die in Al Jazīrah after a short time.

Soon after the above events, 'Imāduddīn Zengī focused on Damascus and tried to establish the Islamic unity. The son of the ruler Bōri, called Ismail became isolated because of the poor administration in the city. He resorted to inviting Zangī to the city. However, Ismail was killed by the opponents before the arrival of Zangī, so no result could be accomplished. Later, Zangī focused on the city again. Although he mercilessly treated the resisters in Ba'lebek after occupying there to demotivate the community of Damascus, he faced the serious resistance of the forces of Damascus. While Zangī spent all his energy to Damascus, the king of Jerusalem, Foulque improved his policy for Syria to some extent and could reestablish communication with the states of the Crusaders. The community Damascus helped the Crusaders and eased their work unintentionally once more.

The Mamlūk called Uner began to govern Damascus on behalf of the forces of Bori who lost their influence in the city. Uner who developed a close relationship with the Crusaders to prevent the dominance of Zangī in the city did not hesitate to send an envoy to them. He promised to give Banyas to the Crusaders in return for moving Zangī away from Damascus. After the Franks accepted the proposal of Uner, Zangī remained in between the forces of Damascus and the Crusaders and was obliged to recede to Aleppo. In this way, the Crusaders occupied the castle of Banyas. Several locations until Buzaa were seized by the Crusaders in Antakya who found the opportunity.

Zangī was martyred in front of Jaabar castle in 541/1146, so his son Nūr al-dīn became the new ruler of Damascus. Nevertheless, the following incidents caused Nūr al-dīn and Uner to get closer to each other, and the Crusaders had to move away from Damascus. First, the administrator of Havran under the control of Uner rose against his governor and turned to the Crusaders. Besides, the Second Crusade in Damascus contributed to the association of Damascus and Aleppo for a while. Following the elimination of both endangers, the association of Damascus and Aleppo resumed. Uner established a close contact with the Crusaders and made a two-year agreement with them to prevent Nūr al-dīn from seizing the city. Uner died

after some time, but almost nothing changed. The new governor of the city Muciruddin 'Abaq kept the association of the Crusaders. An operation of Nūr al-dīn against the city was averted with the help of the Crusaders again. Muciruddin got closer to the Crusaders after their help. Their close relationship was strengthened with the mutual visits of the committees of the Crusaders and Damascus. The Artuqid governor Timurtāsh decided to organize a military expedition to Jerusalem after a little while. However, Muciruddin who worried about the possible dissolution of their association with the Crusaders stopped supporting him, so Timurtāsh failed in his expedition.

Muciruddin improved his relations with the Crusaders further and started to pay tribute to them following their invasion of 'Asqalān's in 548/1153. Even, 'Abaq offered officially his commitment to Jerusalem. Even though the spoilt Crusaders plundered and destroyed the surrounding of Damascus, they kept the administrators of Damascus with them. Moreover, they went further and offered them to give Ba'lebek to them in return for moving Nūr al-dīn away from Damascus. Such acts provoked the community of Damascus who opposed to the dynasty of Bori in the city afterward. Nūr al-dīn welcomed this opportunity and seized Damascus in 549/1154 by means of the public without giving any chance to coming of the Crusaders.

Damascus was governed by Nūr al-dīn for approximately twenty years. A disagreement arose among the community of Zangī in the city after the decease of Nūr al-dīn in 569/1174, thus leading to the dominance of Şalādīn Ayyubi in the city. The Ayyubids began to govern Damascus, but internal conflicts started among them with the death of Şalādīn in 589/1193. Similarly, Damascus was the focus of these conflicts. The Ayyubids in Egypt were the other party of the disagreement. Unfortunately, the Crusaders benefited from such rivalries. When the senior member of the family al-Adil dominated Damascus in 592/1196, the Crusaders who increased their domain had seized Beirut.

Egypt and Damascus got closed temporarily during the Fifth Crusade. After the Crusaders withdrew from Damietta, two brothers, al-Muazzam and al-Kāmil fought with each other again. Damascus and Egypt chose the Khwarezmian dynasty and Friedrich in Sicilia as ally, respectively. Unexpected death of al-Muazzam during the preparations for the Sixth Crusade resulted in the siege of Damascus by the forces of Egypt. Friedrich reached Akkā over the course of the siege. al-Kāmil who played for time to seize Damascus delivered Jerusalem to the Crusaders. Later, the internal conflicts about the new dynasty which arose in Damascus weakened the Ayyubids and made the Crusaders advantageous. Finally, Damascus found tranquility with the dominance of Baybars in the city.

GİRİŞ

Bu makalenin konusu, başlangıcı Nuh Nebî'nin oğlu Sam'a dayandırılan¹, suğûrlara komşuluk ve ev sahipliği yapan², Tûr-u Sînâ'nın uzandığı³, Rum bölgesi ile güneşin battığı yerleri gören⁴ ve İbrahim peygamberin göç ettiği⁵ Dımaşk şehridir. Dımaşk, Endülüslü seyyâh İbn Cübeyr'in (ö. 614/1217) "sandalyesinde oturan bir gelin gibi süslenmiş" dediği⁶, Emevîler'e başkentlik yapmış olan⁷ kadîm bir şehirdir. Bilâdüşşam'ın en büyük şehri Dımaşk, etrafı dağlarla çevrili olup, etrafındaki bol sularından dolayı verimli ağaçlara, bereketli tarlalara sahiptir. Geniş Gûta ovası onun zenginliğinin bir başka sebebidir.⁸ Banyas, Saydâ (Sydon), Beyrut, Trablus, Arka gibi şehirleri; Gûta, Havrân, Beseniyye, Cevlân, Bikâ ve Hûla gibi nahiyeleri ile göz kamaştırıcıdır.⁹ Şehir ticaretin ve imalâtın da merkezidir. Dımaşk, güzel ve ince kumaşların imâl edildiği, halıların dokunduğu bir şehirdir.¹⁰ Bu güzellikler yanında Dımaşk'ın asî bir yönü, muhalif bir tarafı da vardır.

"Dünya'nın Geline" olan Dımaşk'ın¹¹ âsîliği 65/684'te Dımaşk'taki Kaysîler'in lideri ve sahâbeden Dahhâk b. Kays'ın¹², Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) lehine Emevîler'e karşı bir isyanı ile başladı, fakat Dahhâk Halife I. Mervan (ö. 65/685) tarafından öldürüldü.¹³

Dımaşk'ın muhalif yüzü Abbasiler döneminde de devam etti. Abbâsîler'in başkent olarak Bağdat'ı seçmelerinden dolayı Dımaşk sıradan bir vilayet haline geldi. Bu dönemde de Dımaşk'ta isyanlar eksik olmadı. Kaysî ve Kelbî kabileler arasındaki mücadele yeni kavgalarla devam etti. Bu karışıklıkları başka isyanlar takip etti ve isyanı bastıran Türk komutan Ahmed

¹ Ebu'l-Fidâ, *Takvîmu'l- Büldân: Ebu'l-Fidâ Coğrafyası*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017), 197.

² İstahrî, *Ülkelerin Yolları*, trc. Murat Ağarı (İstanbul: Ayışığı kitapları, 2015), 60; İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014), 147.

³ V. Minorsky, *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, trc. Abdullah Duman-Murat Ağarı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 19.

⁴ İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Leiden: Matbaatu Beril, 1889), 16.

⁵ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim, İslâm Coğrafyası*, trc. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yay., 2015), 160.

⁶ İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, trc. İsmail Güler (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003), 191.

⁷ Ya'kûbî, *Ülkeler Kitabı*, trc. Murat Ağarı (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2002), 19.

⁸ İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, 152.

⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 167.

¹⁰ W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, trc. Enver Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 46.

¹¹ Harold Lamb, *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*, trc. Sinem Ceviz (İstanbul: İlgi Kültür Yay, 2017), 47.

¹² Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: 1388/1968), 7: 410; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (Kahire: 1328), 2: 207-208; Dahhâk'ın diğer isminin Ahnef b. Kays olarak da anıldığı rivayet edilir. Bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân: Ülkelerin Fetihleri*, trc. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 355.

¹³ İbn Manzûr, *Muhtasarı Tarihi Dımaşk*, nşr. Rûhiyye en-Nehhâs (Dımaşk: 1404-1409), 9: 129-135; Cengiz Tomar, "Şam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 311.

(ö. 270/884), Tolunoğulları dönemini başlattı¹⁴. 357/968'de Karmatîler'in Dimaşk'a hâkimiyetleri¹⁵ Türk Emîri Aftegin'in onları buradan çıkararak (364/975) bağımsız bir devlet kurması ile sona erdi.¹⁶

372/982-83'te Dimaşk Fatimî egemenliği altına girdi. Şehirdeki isyanlar 388/998'de Fatimîler'in Berberî birlikleri tarafından bastırıldı¹⁷. Dimaşk'ta Fatimî egemenliği Türkmen beyi Atsız b. Uvak (1071-1079)¹⁸ tarafından sonlandırıldı ve şehir 467/1074'da Sultan Melikşâh'ın hâkimiyetine girdi.¹⁹ Fatimî baskısı ile şehrin yardımına gelen Selçuklu Bey'i Tutuş (ö. 488/1095), burada 471/1079'da Suriye Selçuklu Devletini kurdu.²⁰ Bundan sonra da Dimaşk'ın muhalif duruşu, asî tavırları devam etti ve bu muhalif duruş da en çok bölgeye yeni gelip hâkimiyet kurmaya çalışan Haçlıların işine yaradı. Bir başka deyişle de onların ekmeğine yağ sürdü. Bu çalışmada, Dimaşk'ın muhalif duruşunun Haçlıların işine nasıl yaradığını ve Müslümanları nasıl güç bölünmüşlüğüne ve parçalanmaya sevk ettiğini ortaya konulacaktır.

1. HAÇLILARIN BÖLGEYE İLK GELDİKLERİ YILLARDA DIMAŞK

Suriye Selçuklularının kurucusu olan Tutuş, 488/1095'de Rey civarında kuzeni Berkyaruk ile yaptığı savaşta öldü.²¹ Daha sonra Dimaşk emîri olan onun oğlu Dukak,²² kardeşi Halep meliki Rıdvan (ö. 507/1113) ile kavgalı idi.²³ Haçlılar 29 Cemaziyelâhir 491/3 Haziran

¹⁴ Nâdir Özkuyumcu, "Tolunoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 233.

¹⁵ Nisâburî, *İstitaru'l-İmam*, nşr. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmita* içinde (Riyad: y.y., 1989), 277.

¹⁶ Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 512.

¹⁷ Cengiz Tomar, "Şam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 38: 312.

¹⁸ Bk. Ali Sevim, "Atsız b. Uvak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 92-93; Cl. Cahen, "Atsız b. Uvak", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: 1954) 1: 750-751.

¹⁹ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, trc. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 24.

²⁰ Dimaşk'a gelip Atsız'ın imdadına koşan Tutuş, Mısır ordusunun çekilmesinden sonra Atsız'ı öldürüp, Dimaşk'a hâkim olmuştu. Azîmî, *Tarih*, 26; *Urfalı Mateos Vekâyi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, trc. Hrant Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 168-69; Sihâbeddin b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Duyduklarım ve Gördüklerim*, trc. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 220; Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981), 1018-19; C. E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, trc. E. Merçil-M. İpşirli (İstanbul: Ünal Matbaası, 1980), 146.

²¹ İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 11: 35; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl v. dğr. (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 1: 16.

²² İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 1: 231; İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, 11: 35.

²³ İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1: 234; İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, 17: 304; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedei ve'l-Haber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 4: 171-172; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 229; *Haçlı Tarihi*, Anonim, trc. Ergin Ayan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 33; Cl.

1098'de Antakya'yı ele geçirince²⁴ Antakya'yı kurtarmaya gelen Musul Atabegi Kürboğa'nın (ö. 495/1102) müttefik ordusunda Dukak da vardı.²⁵ Kürboğa'nın Haçlılar'a karşı kazanacağı bir zaferden güçlenerek çıkacağına ve kendileri için bir tehdit oluşturacağına inanan Dukak, savaş meydanını terk edenlerin ilki olmuştu. Bundan sonra Kürboğa Haçlılar'a yenilmiş ve nüfuzu sarsılmış, onuru kırılmış bir halde Musul'a dönmüştü.²⁶ Bu yenilgi Haçlı ilerleyişini devam ettirmiş ve 23 Şaban 492/15 Temmuz 1099'da Frenkler'in "süt ve bal ülkesi" olarak bildikleri Kudüs'ün²⁷ Haçlılar'ın eline geçmesine neden olmuştu.²⁸ Dukak'ın yönetimindeki Dımaşk'ın Haçlılar karşısında pasifliği bundan sonra da devam etmişti. Haçlılar Antakya'dan Kudüs'e yürüyüşleri esnasında Dukak ile haberleşerek, bir saldırmazlık akdi yaptılar.²⁹ Haçlı lideri Tancred, yirmi dört şövalye ve bunların yaya maiyetinden oluşan küçük bir birlikle Celfle (Galilea) bölgesini ele geçirmişti.³⁰ Tüm bunlar olurken Dukak, aile içi kavgalarla uğraşmayı tercih etmiş ve bunların karşısına çıkmaya cesaret edememişti.³¹ Ertesi yıl Kudüs Haçlı lideri Godefroi³² ve Antakya Prinkepsi Bohemund'un teyzesinin oğlu Tancred³³ yayılma politikalarını

Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, trc. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016), 43; David Nicolle, *Birinci Haçlı Seferleri 1096-99*, trc. L. Ece Sakar (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013), 18; Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, trc. M. A. Kılıçbay (İstanbul: Telos Yayıncılık, 1997), 43; Ali Sevim, *Suriye Selçukluları* (Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi, 1983), 2: 14-21.

²⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992), 12: 167; *Urfalı Mateos Vekâyi-Nâmesi*, 199.

²⁵ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, tash. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 9: 15; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 233; Nicolle, *Birinci Haçlı Seferleri*, 57; Joseph François Michaud, *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, Osmanlıca'dan Türkçeye trc. Güray Kırpık (Ankara: Lotus Yayınları, 2011), 257; Birsal Küçüksipahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi (1109-1187)* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Tarihi Yayınları, 2006), 38; Güray Kırpık, *Doğunun ve Batının Gözünden Haçlı Seferleri* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2009), 88.

²⁶ *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinâmesi*, trc. Vedii İlmen (İstanbul: Yaba Yayınları, 2005); Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, trc. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2014), 101; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, trc. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 1: 191.

²⁷ Mike Paine, *Haçlı Seferleri*, trc. Cumhuriyet Atay (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011), 25.

²⁸ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 19; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 167-168; Paine, *Haçlı Seferleri*, 35; Nicolle, *Birinci Haçlı Seferleri*, 77; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 119.

²⁹ Nicolle, *Birinci Haçlı Seferleri*, 65.

³⁰ Paine, *Haçlı Seferleri*, 37; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 135.

³¹ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 1: 235.

³² Godefroi, Kral ünvanını almamış ve kendisinin "Advocatus Sancti Sepulchri, Kutsal Mezar'ın Savunucusu" olarak çağırılmasını istemişti. Bk. Runciman, *Haçlı Seferleri*, 1: 226; Nicolle, *Birinci Haçlı Seferleri*, 15; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 134; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Kadar*, trc. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 24.

³³ *Haçlı Seferleri Vekayinâmesi*, 13. Geniş bilgi için bk. R. L. Nicholson, *Tancred*, (Chicago: 1940).

sürdürerek, Cevlân bölgesine girmişler, her yeri tahrip etmişlerdi. Dukak yine karşılarına çıkmamayı tercih ederek, korkaklığını bir kez daha göstermişti.³⁴

Dukak, 497/1104'de ölünce Dımaşk'a onun atabeyi Tuğtegin (ö. 522/1128) hâkim oldu.³⁵ Tuğtegin Musul valisi Mevdûd'a (ö. 507/1113) Haçlılar'a karşı yaptığı seferlerde etkin destek vermedi.³⁶ Tuğtegin, Mevdûd'un 26 Rebîulâhir 507/10 Ekim 1113'de Dımaşk Ulu Camii'nde öldürülmesinden sorumlu tutularak suçlandı.³⁷ Ramazan 508/Şubat 1115'te Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar (ö. 511/1118), Hemedan valisi ve savaş deneyimi fazla olan güçlü Porsuk³⁸ komutasında bir orduyu Suriye'ye gönderdi.³⁹ Porsuk'un bölgeye gelmesinden dolayı endişeye kapılan, Haçlılar'dan çok Tuğtegin oldu ve Artuklu İlgazî (ö. 516/1122) ile bir ittifak kurdu. Her ikisi de Haçlılar'ın himayesine girmeyi kararlaştırdılar. Bu ittifaka Muhammed Tapar'ın kazanacağı bir zaferi tehlike olarak gören Halepli Atabeg Lü'lü de dâhil oldu. Antakya Prensi Roger de ittifaka katılarak birleşik Dımaşk, Artuklu ve Halep kuvvetlerine destek verdi.⁴⁰ Humus emîrinden başka müttefiki kalmadığını gören Porsuk (ö. 510/1116), Hama üzerine bir baskın düzenleyerek Tuğtegin'e ait olan ağırlıkları ele geçirdi; Hama'ya girdi ve şehri yağmaladı. Porsuk, Haçlılar'a ait olan Kefertâb üzerine ilerleyerek yürüyüşünü devam ettirdi. Roger'in onlara karşı çıkma arzuları Tuğtegin tarafından engellendi ve Kudüs Kralı Baudouin ve Trablus Kontu Pons'tan yardım istendi. Baudouin ve Pons hemen yardıma koştular. Bunun üzerine Şeyzer'de bulunan Porsuk, kuvvetleri ile el-Cezîre'ye çekildi. Baudouin ve Pons tehlike geçtiği için geri döndüler. Diğer kuvvetler de dağıldılar. Pusuda olan Porsuk birden geri dönerek Kefertâb'ı ele geçirdi⁴¹ ve burayı Şeyzer emirine bıraktı. Halep'te Atabeg Lü'lü Porsuk'a yanaşma zarureti görerek ona haber gönderdi ve Halep'i teslim almak üzere bir birlik göndermesini istedi. Halep'e gönderilen birlik yanında Buzaa'yı ele geçirmeye giden bir başka askerî grup Porsuk'un gücünü zayıflatmıştı.⁴² Urfa Kontu Baudouin ile birleşen Roger'in saldırısı bu sırada oldu. Gafil avlanan ve önemli komutanları yanında bulunmayan Porsuk büyük bir yenilgiye uğradı. Tel-Dânîs tepesine çekilerek canını kurtarabildi. Buradaki kısa bir direnişten sonra muhafızlarının ısrarı ile el-Cezîre'ye doğru kaçmak zorunda kaldı.⁴³ Tel-Dânîs yenilgisi İran Selçuklularının Suriye'yi ele geçirme hayallerini tamamen ortadan kaldırmıştı.

³⁴ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 1: 240.

³⁵ Azîmî, *Tarih*, 39; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, trc. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 15; İbn Asâkir, *Tarîhu Dımaşk*, 25: 3; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 74; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 176; İbn Haldun, *Tarih*, 5: 172; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 239; Cahen, *Doğu ve Batı*, 136.

³⁶ Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 29; Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, trc. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 50.

³⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 150; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 1: 106; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 189.

³⁸ William of Tyre, *Beyond the Sea*, 2: 24.

³⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 158; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 192; *Urfalı Mateos Vekâyi-Nâmesi*, 257.

⁴⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 154; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 173-74.

⁴¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 158-59; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 192.

⁴² Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 109-110.

⁴³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 159; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 192; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 174-75.

Bu girişimden en çok faydalanan ise Haçlılar ve özellikle de Antakya Prinkepsi Roger olmuştu.⁴⁴ Ancak bu olaydan bir müddet sonra Roger 17 Rebûlevvel 513/28 Haziran 1119'da İlgazi'ye yenilip öldürülmekten kurtulamadı.⁴⁵ Haçlılar bugünü hiç unutmadılar ve bu olaya "Ager Sangiunis: Kanlı Tarla" adını verdiler.⁴⁶ Dimaşklı Tuğtegin'in Haçlılarla yaptığı bu ittifak ise tepki ile karşılandı ve Tuğtegin bir müddet için yalnızlaştı.⁴⁷

2. ZENGİLER DÖNEMİNDE DIMAŞK

521/1127 yılında Musul Atabegi olan İmâdüddin Zengî (ö. 541/1146),⁴⁸ 27 Cemaziyelâhir 522/28 Haziran 1128'de Haleb'e hâkim olmuştu.⁴⁹ Dimaşk'ta ise başka gelişmeler oluyordu. Tuğtegin'in yerine geçen oğlu Böri 526/1132'de ölmüş, vasiyeti gereği yerine oğlu İsmail geçmişti.⁵⁰ İlk zamanlar parlak fetihlerle önemli başarılar kazanan İsmail,⁵¹ adaletsiz vergi sistemi ve baskı rejimi ile Dimaşk'ta istenmeyen adam haline gelmişti.⁵² Bir şüphe üzerine kardeşi Sevinç'i dahi öldüren İsmail, babasının güvenilir danışmanı Yusuf b. Fîruz'u da ortadan kaldırmayı düşünüyordu.⁵³ Annesi Zümrüd Hâtun'un dahi kendisine karşı çıktığı bu sıralarda Zengî'ye yöneldi. Kendisini iktidarda vassâlî olarak bırakması halinde Dimaşk'ı ona vaat ediyordu.⁵⁴ Teklifi kabul edilmezse şehri Haçlılar'a vereceğini söyleyen İsmail, Zengî'den gerekli yardımı görmekte gecikmedi.⁵⁵ Ancak Zengî Dimaşk önlerine ulaşmadan İsmail öldürüldü ve yerine kardeşi Şihâbüddin Mahmud geçti. Zengî, Dimaşk surlarının önüne

⁴⁴ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 109-110.

⁴⁵ İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 82; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 198; *Urfalı Mateos Vekâyi-Nâmesi*, 264; *Haçlı Seferleri Vekâyinâmesi*, 29; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 248; Paine, *Haçlı Seferleri*, 45.

⁴⁶ Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 179-180; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 125; Holt, *Haçlılar Çağı*, 30; Hillenbrand, *Haçlı Seferleri*, 50.

⁴⁷ Cahen, *Doğu ve Batı*, 135.

⁴⁸ İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 97; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 242; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitabu'r-Ravzateyn fi Ahbârî'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 1: 115-16.

⁴⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 246; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 1: 118; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 1: 37; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 214; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 254; Cahen, *Doğu ve Batı*, 137; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 205; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 149; Holt, *Haçlılar Çağı*, 31.

⁵⁰ İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 116; İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 8: 379; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 265-66; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 205; Holt, *Haçlılar Çağı*, 42.

⁵¹ İsmail Haçlılardan Banyas kalesini almıştı. İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 120; İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 8: 379; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 258-59.

⁵² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 279.

⁵³ İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 126; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 221.

⁵⁴ İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 8: 379.

⁵⁵ Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), 107.

geldiğinde⁵⁶ yeni Dimaşk idarecinin kendisine kapıları kapatmış olduğunu gördü.⁵⁷ Bundan sonra İmâdüddin Zengî, önce Halep'e oradan da Musul'a döndü.⁵⁸

Zengî 532/1138'de Dimaşk'la barış yaptı ve Böri'nin dul eşi Zümrüd Hâtun ile evlendi.⁵⁹ Nikâhlarını Belhli fakih Burhânüddin kıydı.⁶⁰ Zengî Dimaşklılar'dan mehir olarak Humus'u istiyordu.⁶¹ Bu evlilik karşılığında Humus'a hâkim olan Zengî, iyi niyet göstergesi olarak şehrin valisi Üner'e kısa bir süre önce ele geçirmiş olduğu Montferrand kalesi⁶² ve çevresini iktâ olarak başısladı.⁶³ 533/1139'da Dimaşk'ta Mahmud'un öldürülmesi ve yerine Ba'lebek valisi olan üvey kardeşi Cemâlüddin Muhammed'in geçmesi ile Zengî yeniden yönünü bu şehre çevirdi. Önce, yılsonuna doğru Ba'lebek'i kuşatarak burayı ele geçirdi, sonra kontrolü elinde bulunduran Üner'in idaresindeki Dimaşk'a yöneldi.⁶⁴ Ancak Ba'lebek'te Dimaşk'ın mukavemetini kırmak amacıyla uyguladığı şiddet ve zulüm, Dimaşklılar'ın direncini artırdığı için şehri ele geçirmekte zorlanmıştı.⁶⁵ Zengî'nin Dimaşk önlerinde bu kadar vakit harcaması Haçlılar'ın işine yarıyordu. Şayet Zengî Dimaşk'a bu kadar vakit harcamasa Kudüs Kralı Foulque'nin Kuzey Suriye politikası daha da içinden çıkılmaz bir hal alacaktı.⁶⁶

Bu sırada Dimaşk'ta ipleri elinde bulunduran Üner, Dimaşk için birinci tehdit olarak gördüğü Zengî'den kurtulmak için Haçlılar'a yaklaşıp onlara elçiler gönderdi.⁶⁷ Dimaşk'tan Kudüs'e giden elçilik heyetinin arasında Munkızîler'den Üsâme b. Munkız (ö. 584/1188) da vardı.⁶⁸

⁵⁶ *Urfalı Mateos Vekâyi-Nâmesi*, 287.

⁵⁷ İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 130-31; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 265; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 261; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 161; Holt, *Haçlılar Çağı*, 42.

⁵⁸ Azîmî, *Tarih*, 71.

⁵⁹ İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 143-44; İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 57: 104; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12: 229; Nicolle, *Birinci Haçlı Seferleri*, 9.

⁶⁰ Tarih olarak 531/1137 de verilir. Bk. Azîmî, *Tarih*, 74'de

⁶¹ Holt, *Haçlılar Çağı*, 42.

⁶² Montferrand kalesinin ele geçirilmesi ile ilgili olarak bk. William Archbishop of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, trc. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 2: 56, 85.

⁶³ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 185.

⁶⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 310; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 1: 85-86; *Haçlı Seferleri Vekayinâmesi*, 44; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 207.

⁶⁵ İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 150; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 1: 87; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 149; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 207.

⁶⁶ William of Tyre, *Beyond the Sea*, 2: 47 vd.

⁶⁷ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 1: 88; *Haçlı Seferleri Vekayinâmesi*, 44; Simon Sebag Montefiore, *Kudüs, Bir Şehrin Biyografisi*, trc. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 227; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 207; Holt, *Haçlılar Çağı*, 42-43.

⁶⁸ Üsâme İbn Munkız, *Kitâbü'l-İ'tibâr: İbretler Kitabı*, trc. Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 28'de Üsâme, 1138-1144 yılları arasında Dimaşk'ta Muînüddin Üner'den gördüğü iyilik ve lütufları bizzat anlatır; Montefiore, *Kudüs*, 277.

Üner, Zengî'yi Dımaşk önlerinden atması şartıyla Kral Foulque'ye, ayda 20.000 Bizans altını ve Banyas kalesinin iadesini vaad ediyordu.⁶⁹ Teklifi kabul eden Haçlılar Dımaşk'a doğru yola çıktılar. Dımaşklılar ve Haçlılar arasında kalmak istemeyen Zengî Halep'e çekilmek zorunda kaldı.⁷⁰ Ardından da 526/1132'de yeniden ele geçirilen Banyas Haçlılara verildi; kaledekilere Dımaşk yakınlarında arazi tahsis edildi ve Dımaşk-Haçlı dostluğu perçinlendi.⁷¹ Foulque de bu suretle Kuzey Suriye'deki konumunu biraz olsun sağlama almayı başarmış oluyordu.⁷² İyice rahatlamış olan Foulque, Zengî'nin Dımaşk önlerinden çekilmesinin verdiği rahatlıkla Akkâ çayırında ava çıktı. Önündeki bir tavşanı kovalarken atının tökezlemesi ile 17 Rebîulâhir 537/9 Kasım 1142'de öldü.⁷³ Zengî'nin Dımaşk önlerinde uğradığı başarısızlık, Antakya hükümdarı Raymond'u da cesaretlendirmişti. Raymond Buzaa'ya kadar Halep'e bağlı olan bazı yerleri ele geçirdi.⁷⁴

İmâdüddin Zengî'nin 5 Rebîulevvel 541/14 Eylül 1146'da Câber kalesi önünde öldürülmesi,⁷⁵ Üner'in önünü açmış ve hemen Ba'lebek'i kendine bağlayarak, Humus ve Hama'yı yanına almayı bilmişti.⁷⁶ Bundan sonra gelişen olaylar Üner'in aleyhine olmuş, Haçlılardan ayrılarak Nureddin Mahmud'a (ö. 569/1174) yaklaşmak zorunda kalmıştı. 542/1147'de Üner'in Havran bölgesindeki Busrâ ve Sarhad emîri Altuntaş, Dımaşk'a karşı isyan ederek Haçlıların koruması altına girmeye kalkmıştı. Kendilerine dost şehir Dımaşk'ın yöneticisi Üner'i karşılığında almak pahasına Altuntaş'a destek olan Haçlılar,⁷⁷ Üner'i Nureddin'e yaklaşmaya sevk etmişler ve yeni bir Dımaşk-Halep yakınlaşması oluşmuştu. Nureddin Dımaşk'a yardım etme karşılığında Üner'in kızı İsmet Hâtun ile evlenmiş, karşılığında Altuntaş'tan Busrâ alınmış, Haçlılar bölgeden uzaklaştırılmıştı.⁷⁸ Bu birliktelik ikinci Haçlı

⁶⁹ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 1: 88.

⁷⁰ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 1: 89; William of Tyre, *Beyond the Sea*, 2: 106; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 187; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 207-208.

⁷¹ William of Tyre, *Beyond the Sea*, 2: 106-107; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 208.

⁷² Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2, 188; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 208.

⁷³ William of Tyre, *Beyond the Sea*, 2: 134; Montefiore, *Kudüs*, 235; France, John, "The First Crusade, Impelled By The Love of God", *Crusedas, The Illustrated History*, ed. F. Madden (Michigan: The University of Michigan Press, Duncan Baird Publishers 2004), 55; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 191'de Foulque'nin ölüm tarihi 26 Rebîulâhir 538/7 Kasım 1143 olarak verilir.

⁷⁴ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 193.

⁷⁵ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 1: 99; *Urfalı Mateos Vekâyi-Nâmesi*, 299; *Haçlı Seferleri Vekayinâmesi*, 62; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 270; C. Brockelman, *İslâm Devletleri ve Milletleri Tarihi*, trc. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 207; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, 154; Montefiore, *Kudüs*, 236; Paine, *Haçlı Seferleri*, 50; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 240; Hillenbrand, *Haçlı Seferleri*, 50.

⁷⁶ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 1: 110; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 241; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 197.

⁷⁷ İbnü'l-Kalânîsî, *Zeyl*, 160; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 1: 180.

⁷⁸ Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 243; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 198-99.

Seferi'nin Dımaşk'a karşı yapılması üzerine de devam etmiş, sefer Dımaşk önlerinde bir fiyasko ile neticelenmişti.⁷⁹

İkinci Haçlı Seferi'nden sonra Nureddin-Üner yakınlaşması yeniden tehlikeye girdi ve Üner'in Nureddin'den duyduğu korku, onu yeniden Haçlılara yaklaştırdı. Kudüs Haçlı Krallığı ile Zilhicce 543/Mayıs 1149 tarihinde iki yıllık bir ateşkes anlaşması yaptı. Ancak anlaşmadan yaklaşık üç ay sonra Ağustos ayında Üner öldü. Dımaşk emirliği de, Üner'in namına idareyi üstlenen Tuğtegin'in torunu Mücîrüddin Abak'a tevdi olundu.⁸⁰

Dımaşk'ı ele geçirme arzusu başından beri hep var olan Nureddin, bu olumsuz durumdan yararlanma yoluna gidemedi. Aynı yılın Kasım ayında kardeşi Seyfeddin Gazî vefat ettiği için⁸¹ aile işleri ile uğraşmak durumunda kalmıştı. Bu zarurî meseleleri halleden Nureddin, Zilkade 544/Mart 1150'de Dımaşk önlerine gelebildi. Şiddetli yağmurlar Nureddin'i yavaşlatmış ve Dımaşk yeniden Kudüs Haçlı Krallığı'ndan yardım alabilme imkânı bulabilmişti. Bunun üzerine Nureddin şehirde basılacak paralarda ve okunacak hutbelerde adının Abbasi Halifesi ve Büyük Selçuklu Sultanının adından sonra okunması şartıyla geri çekildi.⁸² Dımaşk bir kez daha Haçlılar'ın desteğini alarak Nureddin'in sağlamaya çalıştığı İslâm birliğinin önüne engel olarak geçmişti.

Bundan sonraki yıllarda meydana gelen gelişmeler Dımaşk-Kudüs yakınlaşmasını daha da perçinledi. Muharrem 546/Mayıs 1151'de Nureddin Dımaşk'ı ikinci kez muhasara edince, Haçlılar yeniden yardıma geldiler. Nureddin bunun üzerine Ba'lebek'e çekildi.⁸³ Haçlılar Nureddin'i takip edemediler ve karşılıklı ziyaretlerle Dımaşk-Kudüs yakınlaşmasını devam ettirdiler. Haçlılar Dımaşk'a girip çarşyı gezdiler ve alış veriş yaptılar, Mücîrüddin de Kudüs kralına karargâhında samimî bir ziyarette bulundu.⁸⁴

Bir yıl sonra Dımaşk'ın ziyaretçisi Nureddin değil de Mardin Artukluları'ndan Timurtaş oldu. 547/1152 sonbaharında Timurtaş Dımaşk önlerinde görünerek, Kudüs'e yapacağı anı baskın için Dımaşk'ın yardımına müracaat etti. Mücîrüddin, Timurtaş'a erzak satın alabilme müsaadesi vermesine rağmen, sefere sıcak bakmadığını da hissettirdi ve Timurtaş'ı bu seferden

⁷⁹ Bk. William of Tyre, *Beyond the Sea*, 2: 172; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 354; Cahen, *Doğu ve Batı*, 151; Thomas Jackson, "Concept of a Crusaid", *Rivier Academic Journal*, V/2, Fall (2009), 15; John M. Riddle, *History of the Middle Ages* (Lanham: Rowman&Littlefield Publishers Inc., 2008), 318; David Nicolle, *İkinci Haçlı Seferi, 1148*, trc. L. Ece Sakar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014); Montefiore, *Kudüs*, 237-38; Paine, *Haçlı Seferleri*, 51; C. Brockelman, *İslâm Devletleri*, 208; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 247; Holt, *Haçlılar Çağı*, 45; Hillenbrand, *Haçlı Seferleri*, 51.

⁸⁰ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 1: 125-26; William of Tyre, *Beyond the Sea*, 2: 224; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 353; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 281.

⁸¹ Holt, *Haçlılar Çağı*, 45.

⁸² Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 258; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 281.

⁸³ Joseph Von Hammer, *The History of the Assassins*, Almanca'dan İngilizce'ye trc. Oswald Charles Wood (London: 1835), 98.

⁸⁴ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 281.

vazgeçirmeye çalıştı. Kararlı olan Timurtaş, Dimaşk'ın desteğini alamamasına rağmen hızla Kudüs'e doğru harekete geçti. Bu sırada Nablus'ta Melisende ve oğlu Kral Baudouin arasındaki anlaşmazlıkları çözmek için⁸⁵ toplanan Haçlılar, durumdan haberdar olarak Türkmenlere anî bir taarruzda bulundu. Bunun üzerine Timurtaş bir şey elde edemedi ve Artuklu askerleri Ürdün suyuna geri çekildiler.⁸⁶

548/1153 senesinde Haçlılar Hz. Muhammed'in Filistin'in iki gelininden biri olarak tavsif ettiği Askalan'ı⁸⁷ ele geçirdiler.⁸⁸ Böylece Mısır artık Haçlılar için bir tehlike olmaktan çıkmıştı.⁸⁹ Bundan sonra iyice yalnızlaşan Mücîrüddin Kudüs'e bağlı kalacağını ve yıllık haraç vermeye razı olduğunu bildirdi. Haçlılar Dimaşk arazisinde serbestçe dolaşip etrafi yağmaladılar; Kudüs Kralı'nın elçileri de Dimaşk'a gelip vaat edilen haracı tahsil etmeye başladı. Bu alçaltıcı durum dahi Dimaşk yöneticilerini Nureddin'e yaklaştıramadı ve Haçlılar ile ittifaka devam ettiler. Abak, Nureddin'i Dimaşk'tan uzaklaştırmaları karşılığında onlara Ba'lebek'i vermeyi öneriyordu.⁹⁰ Ancak Dimaşk halkı duruma oldukça tepkili idi. Bu durumdan faydalanmayı bilen Ba'lebek emîri Şirkûh'un kardeşi Necmeddin Eyyûb, adamları vasıtası ile Dimaşk halkının bu öfkelerini körükledi. Dimaşk'ta kıtlık çıkması üzerine Nureddin buğday kervanlarını ele geçirerek onları zor durumda bıraktı. Paniğe kapılan Mücîrüddin Nureddin'in elçisi Şirkûh'u Dimaşk'a kabul etmedi. Nureddin bunu savaş sebebi saydı ve büyük bir ordu ile Dimaşk üzerine yürüdü. Mücîreddin Haçlılar'ı yardıma çağırmaya fırsat bulamamıştı. 2 Safer 549/18 Nisan 1154'te Nureddin Dimaşk önlerinde karargâhını kurdu.⁹¹ Böri hanedanının Dimaşk'ta yaptıklarına kızan halk Nureddin'e yardım etmede oldukça hızlı davrandı. Oduncu bir adam, surun doğu kapısındaki kilidi kırdı. Yahudi bir kadın, surun üstünden askerlerin yukarı çıkmaları için ip sarkıttı,⁹² ardından Nureddin'in ordusu Dimaşk'a girdi. İç kaleye kaçan Mücîrüddin birkaç saat sonra teslim oldu. Nureddin ona iyi davranarak, hayatını bağışladığı gibi Humus emîrliğini de ona tevdi etti.⁹³ Dimaşk'a sevinç gösterileri arasında giren Nureddin, her zaman yaptığı gibi halktan pek çok zulmü ve haksız vergiyi ortadan kaldırdı.⁹⁴ Askerlerine

⁸⁵ Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 257; Montefiore, *Kudüs*, 238.

⁸⁶ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 281-82.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 225.

⁸⁸ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 392; *Haçlı Seferleri Vekayinâmesi*, 73; Cahen, *Doğu ve Batı*, 134; Paine, *Haçlı Seferleri*, 53.

⁸⁹ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 284.

⁹⁰ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 398.

⁹¹ İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 7: 1; *Haçlı Seferleri Vekayinâmesi*, 63; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 280; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 285; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 259; Holt, *Haçlılar Çağı*, 46.

⁹² Abdülfettah Kal'acî, "Nureddin Mahmud, el-Adâletü ve Mehâbereti'l-Fesâdi", *el-Ma'rife* 528 (Eylül 2007): 289.

⁹³ İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 7: 299; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 9: 398; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 280; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 285; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 259.

⁹⁴ Kal'acî, "Nureddin Mahmud", 289.

yağmayı yasaklayarak, bütün pazarı yiyecek maddeleri ile doldurdu.⁹⁵ Dımaşk'ın Nureddîn'in eline geçmesi ile Müslüman Suriye birleşmiş oluyordu.⁹⁶ Bundan başka Nureddîn, babasının dahî ele geçiremediği Dımaşk'ı alarak "babasının gölgesinde kalmaktan kurtulmuştu".⁹⁷ Nureddin aynı zamanda Dımaşk'a barışı da getirmişti.⁹⁸

Nureddin'in 11 Şevval 569/15 Mayıs 1174'te Dımaşk'ta ölümünden⁹⁹ sonra, Zengîler arasında Dımaşk üzerinde bir anlaşmazlık vuku bulmuştu. Dımaşk'taki karışıklık üzerine emîrlere, Musul hâkimi Seyfeddin Gazî'yi Dımaşk'a çağırarak, şehri kendisine teslim edeceklerini bildirdiler. Bu çağırışı kendisine karşı bir komplo olarak değerlendiren Seyfeddin, kendisinin Dımaşk'a sokulmayacağını ve Halep askerinin de kendisini arkadan sarıp imhâ edeceğini zannediyordu. Bundan dolayı da şehre gelmekten vazgeçti.¹⁰⁰ Dımaşk'ta tam bir hayal kırıklığı oluşmuştu. Dımaşk'ın önde gelen emîrlere Mısır'da bulunan Selâhaddin'e haber göndererek, şehri ona teslim etmeye hazır olduklarını bildirdiler.¹⁰¹ Haberi alan Selâhaddin-i Eyyûbî, hiç beklemedi ve yedi yüz kişilik bir süvari birliği ile yola çıktı. Yolda kendisini Haçlılar bekliyor olmasına rağmen Selâhaddin, onlara aldırmandan yürüyüşünü sürdürdü¹⁰² ve 30 Rebûlevvel 570/29 Ekim 1174'de Dımaşk'a girerek, şehre hâkim oldu.¹⁰³

3. EYYÛBÎLER DÖNEMİNDE DİMAŞK

Selâhaddin'in 26 Safer 589/3 Mart 1193'te Dımaşk'ta vefatı¹⁰⁴ ile oğulları arasında kıskançlıktan kaynaklanan karışıklıklar ve mücadeleler başladı.¹⁰⁵ Bu anlamsız mücadeleler de Lâtin Krallıklarına nefes alma imkânı sağlamış oluyordu.¹⁰⁶ Dımaşk'ta oğlu el-Efdal (1186-

⁹⁵ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2: 285; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 259.

⁹⁶ Cahen, *Doğu ve Batı*, 179; Haçlı seferlerinin başlangıcından beri ilk kez Halep-Dımaşk birleşmesinin gerçekleştiğini belirtilir. Bk. Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 260.

⁹⁷ Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 260.

⁹⁸ Lamb, *Haçlılar*, 47.

⁹⁹ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 55-56; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 298; William of Tyre, *Beyond the Sea*, 2: 395; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 293; France, "The First Crusade", 67; Stanley Lane Pool, *Saladin*, 131; Paine, *Haçlı Seferleri*, 56; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 293; Holt, *Haçlılar Çağı*, 53.

¹⁰⁰ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 65.

¹⁰¹ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 2: 17-18; Holt, *Haçlılar Çağı*, 56.

¹⁰² İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 66; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 299.

¹⁰³ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 2: 18; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 300.

¹⁰⁴ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 224; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 359-60; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 2: 416; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 3; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, s. 320; Montefiore, *Kudüs*, 266.

¹⁰⁵ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 226; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 405; Cahen, *Doğu ve Batı*, 267; Holt, *Haçlılar Çağı*, 61; Hillenbrand, *Haçlı Seferleri*, 216.

¹⁰⁶ Paine, *Haçlı Seferleri*, 67.

1196),¹⁰⁷ Mısır'da el-Aziz (1193-1198),¹⁰⁸ Halep'te ez-Zâhir (1186-1216),¹⁰⁹ Havran bölgesinde ise büyük kardeşi el-Efdal'i metbu olarak tanıyan Hızır idareyi elinde bulunduruyordu. Selâhaddin'in geride kalan iki kardeşinden Tuğtegin Yemen'de, el-Âdil ise el-Cezîre'de hüküm sürüyorlardı.¹¹⁰

Dımaşk hâkimi el-Efdal ile Mısır vâlisi olan kardeşi el-Aziz ilk kavgayı başlatanlar oldu.¹¹¹ el-Efdal'in babasının danışman ve nazırlarını gücendirerek tüm güvenini Ziyâeddin İbnü'l-Esir'in etkisinde kalması¹¹² ve eğlenceye dalması tepkilere neden oldu. Dımaşk'tan kırgın ayrılanlar soluğu Mısır'da alarak el-Aziz'den iltifat gördüler.¹¹³ el-Aziz'in Cemâziyelevvel 590/Mayıs 1194'te Dımaşk'a saldırması ile dehşete düşen el-Efdal, el-Cezire'de bulunan amcası el-Âdil'den¹¹⁴ yardım istedi.¹¹⁵ Büyük bir kuvvetle el-Cezîre'den gelen amca el-Âdil, duruma hâkim oldu. el-Efdal'in hâkimiyetini tanımak şartı ile el-Aziz'e ve Halep emîri ez-Zâhir'e bazı yerler verildi ve bir anlaşma yapıldı.¹¹⁶ Ancak anlaşma uzun vadeli olmadı ve el-Aziz tekrar Dımaşk üzerine yürüdü. El-Âdil yeniden el-Cezîre'den kalkarak Dımaşk'ın imdadına geldi. el-Aziz kumandanlarının da kendisini terk etmesi ile Mısır'a kadar kovalandı. el-Âdil'in müdahalesi olmasa el-Efdal Mısır'a girmeyi dahi gerçekleştirecek kadar ileri gidecekti.¹¹⁷

Ancak bir müddet sonra el-Efdal'in iyi bir yönetici olmamasından dolayı el-Âdil, Mısır vâlisi olan yeğeni el-Aziz ile birleşerek Şaban 592/Temmuz 1196'da Dımaşk'ı ele geçirdi.¹¹⁸ el-

¹⁰⁷ Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 406; el-Efdal, daima babasının yanında bulunmuş, tüm savaşlara katılmış, Kudüs'ün fethinde bulunmuştu. Takiyyüddin Ömer ölünce onun hâkimiyetindeki başta Harran olmak üzere Fırat'ın doğusundaki topraklar kendisine verilirken, Selâhaddin'in anî bir kararı ile buralar amcası el-Âdil'e verilmiş, el-Efdal de Dımaşk'a yerleşmişti. Bk. Ramazan Şeşen, "el-Melikü'l-Efdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 62.

¹⁰⁸ Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 409; Selâhaddin'in en çok değer verdiği oğludur. Selâhaddin tarafından daha sağlığında iken kendisine Mısır toprakları verilmişti. Bk. Cahen, *Doğu ve Batı*, 267; H. L. Gottschalk, *al-Malik al-Kamil von Egypten und Seine Zeit* (Weisbaden: 1958), 175.

¹⁰⁹ Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 410; Selâhaddin tarafından Ermeni ve Haçlı tehdidine karşı kuzey sınırlarını savunması için Halep emîri olarak atanmıştı. Bk. M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Melikü'z-Zâhir", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1993), 7: 683-84.

¹¹⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 225-26; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 411; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 2: 420-21; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 8; Holt, *Haçlılar Çağı*, 61-62.

¹¹¹ Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 420; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 3: 26; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 12; Bedrettin Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslâm'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyûbile*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 31.

¹¹² İsmail Durmuş, "İbnü'l-Esir, Ziyâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 30.

¹¹³ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 3: 26-27; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 70-71.

¹¹⁴ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 1: 6.

¹¹⁵ Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 421; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 3: 29.

¹¹⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 234; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 3: 29-30.

¹¹⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 239-40; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 424; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 70-71.

¹¹⁸ Ebû Şâme, *Ravzateyn*, c. IV, s. 430; İbn Vâsıl, c. III, s. 56.

Efdal, Havran bölgesindeki küçük Sarhad şehrine¹¹⁹ çekilmek zorunda kaldı.¹²⁰ el-Âdil, Eyyûbî ailesinin büyük sultanı konumuna yükselmışti.¹²¹ Bu sırada da Haçlılar Beyrut'u istilâ etmişlerdi.¹²²

27 Muharrem 595/29 Kasım 1198'de el-Aziz'in av esnasında atından düşerek ölmesi üzerine,¹²³ el-Efdal'in yıldızı yeniden parladı ve Sarhad'daki ikametinden Mısır'a vali olarak davet edildi. el-Efdal, Mısır'a hâkim olunca yönünü yeniden Dımaşk'a çevirdi ve 596/1199'da şehre girdi.¹²⁴ Ancak iyi bir diplomat olan amcası el-Âdil tarafından Dımaşk'tan atıldı, ittifak kurduğu kardeşi ez-Zâhir ile de araları açıldı.¹²⁵ el-Âdil, el-Efdal'i Mısır'a kadar takip etti ve Bilbeys'de onu mağlup etti.¹²⁶ el-Efdal yeniden Sarhad'a sürgüne giderken el-Âdil Mısır'a hâkim oldu. Bundan sonra da ez-Zâhir'i saf dışı bırakarak 601/1201'de tüm Eyyûbî topraklarına hâkim oldu. el-Âdil'in ikinci oğlu el-Melikü'l-Muazzam Dımaşk hâkimi olmuştu.¹²⁷

Eyyûbî ailesi arasında Dımaşk merkezli bu iç çekişmeler de en çok Haçlılar'ın işine yaramış, Müslümanların Haçlılar'a karşı girişecekleri bir taarruzu engellemişti. Bu durum Akkâ'daki Kral Henry de Champagne'yi krallık içinde belli bir düzen kurmaya sevk etmişti.¹²⁸

Batılılar'ın "*Saphadin*" dedikleri el-Melikü'l-Âdil, 7 Cemâziyelâhir 615/31 Ağustos 1218'de Beşinci Haçlı Seferi'nde Dimyat'ta Haçlılar karşısında alınan yenilginin acısına dayanamadı ve yetmiş beş yaşında vefat etti.¹²⁹ Oğullarından el-Kâmil Mısır'da, el-Muazzam Dımaşk'ta hüküm sürüyorlardı¹³⁰ ve iki kardeşin Beşinci Haçlı Seferi'nde birliktelikleri ve kazandıkları zafer uzun ömürlü olmamıştı. Kardeşi el-Kâmil'e karşı müttefik arayışına giren el-

¹¹⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 3: 455.

¹²⁰ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 242-43; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 431; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 16-17.

¹²¹ Holt, *Haçlılar Çağı*, 62; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 71; Lamb, *Haçlılar*, 244.

¹²² Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 440.

¹²³ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 255; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 443; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 24; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 327.

¹²⁴ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 255-257; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 446; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 28; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 327-28.

¹²⁵ Melikü'z-Zâhir'in Aybek adında çok sevdiği bir memlükü ortadan kaybolmuştu. Bu duruma çok üzülen ez-Zâhir, Aybek'i Dımaşk'ta arattı. el-Âdil olayı öğrenince memlûkünün el-Efdal'e götürüldüğünü bildirdi. ez-Zâhir, söylenenin doğru olduğu öğrenince, el-Efdal'den soğudu ve el-Âdil ile barış anlaşması yaptı. Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 322.

¹²⁶ Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4: 454.

¹²⁷ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 265-66; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 71-72. el-Melikü'l-Muazzam hakkında geniş bilgi için bk. T. C. Van Cleve, "The Fifth Crusade", *A History of the Crusades*, ed. R. Lee Wolff- H. W. Hazard, (London: 1969), 2: 378-382, 389-391, 398-401.

¹²⁸ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 72.

¹²⁹ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 393; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 3: 270; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 346; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 135; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 554; Holt, *Haçlılar Çağı*, 64.

¹³⁰ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 393-94; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 3: 274.

Muazzam, gelişmesinin doruğundaki Harizmliler'in son hükümdarı Celâleddin'e (1220-1231)¹³¹ yanaştı ve 623/1226 tarihinde onun yüksek hâkimiyetini tanıdı.¹³² Birlikte hareket eden el-Kâmil ve Ahlat'daki el-Eşref yeni gelişme karşısında dehşete düştüler.¹³³ Bunun üzerine el-Kâmil de Sicilya'daki İmparator II. Friedrich'ten yardım talep etmişti.¹³⁴ Karşılıklı hediyelerin ve elçilerin gönderildiği bu görüşmelerde, el-Âdil, Beşinci Haçlı Seferi'nde olduğu gibi Friedrich'in yapacağını işittiği yeni bir Haçlı Seferi'nde Kudüs'ü onlara vermeyi dahi vaat ediyordu.¹³⁵ Ancak vaat ettiği Kudüs aralarında düşmanlık bulunan kardeşi el-Muazzam'a aitti. Friedrich, bu parlak teklifi teyit etmek için Palermo piskoposunu el-Muazzam'a gönderdi. Piskopos'u hiddetle karşılayan el-Muazzam, bu teklife karşı tepkisini göstererek, sonucu kılıcın vereceğini bildirdi.¹³⁶ Bu sırada Celâleddin Harzemşah'ın da Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykûbad (1220-1237)¹³⁷ ile aralarının gerginleşmesi ile¹³⁸ el-Muazzam aradığı desteği bulamadı ve 629/1233'de de Celâleddin Harzemşah Moğollar'dan kaçarken Meyyafarikîn civarında bir dağ köyünde öldürüldü.¹³⁹

¹³¹ Bk. Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, *Sîretü's-Sultan Celâleddîn Mengübertî*, nşr. O. Houdas (Paris: 1891); W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion* (London: 1927), 372; Cahen, *Doğu ve Batı*, 280; İbrahim Kafesoğlu, *Harizmşahlar Devleti Tarihi* (Ankara: 1956), 38, 156; Nesîmi Yazıcı, *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 369-373; Mükrimin Halil Yınanç, "Celâleddin Harzemşah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 3: 49-53.

¹³² İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 10: 462; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 204'de Celâleddin'in el-Muazzam'ın kızlarından biri ile evlendiği rivayet edilir; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 356; Paine, *Haçlı Seferleri*, 81; Holt, *Haçlılar Çağı*, 67.

¹³³ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 205-206.

¹³⁴ Holt, *Haçlılar Çağı*, 65.

¹³⁵ Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 357; Paine, *Haçlı Seferleri*, 79, 81.

¹³⁶ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 161-62.

¹³⁷ Alâeddin Keykûbad Moğollar'a itaat arz ederek Celâleddin'in öfkesini celbetmişti. Ebu'l-Ferec İbnu'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, trc. Şerafeddin Yaltkaya (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 18; Celâleddin ise, Ahlat'ı kuşatarak Keykûbad'ın düşmanlığını kazanmıştı. Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 356; Faruk Sümer, "Keykubad I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 358; ayrıca bk. Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn, Ariflerin Menkeneleri*, trc. Tahsin Yazıcı, I-II (Ankara: y.y., 1984, 1987); Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler*, trc. Yıldız Moran (İstanbul: 1979); Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: y.y., 1977).

¹³⁸ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 297-98; Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangûşâ*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 148-49; Celâleddin, Anadolu Selçuklularına 28 Ramazan 627/10 Ağustos 1230'da Erzincan yakınlarında Yassıçemen mevkiinde yenilmişti. Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 359; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008), 277.

¹³⁹ Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 362.

30 Zilka'de 624/11 Kasım 1227'de el-Muazzam'ın Dımaşk'ta dizanteriden beklenmeyen ölümü¹⁴⁰ ile Dımaşk toprakları yirmi bir yaşındaki tecrübesiz oğlu en-Nâsır Davut'a kalmıştı.¹⁴¹ Dımaşk toprakları, el-Kâmil için hedef haline gelmişti. el-Kâmil, hiç vakit kaybetmeden Filistin'e girerek, Nablus ve Kudüs'ü zapt etti.¹⁴² Dehşete düşen en-Nâsır Davut, amcası el-Eşref'ten yardım istedi ve el-Eşref de Dımaşk topraklarına geldi. el-Kâmil ve el-Eşref her ikisi de Gazze yakınlarındaki Tel Acûl'da bir araya geldiler.¹⁴³ İki taraf da, Haçlıların Filistin'i zapt etmelerini önlemek için burada bulduklarını belirtiyorlardı.¹⁴⁴ Bu sırada Friedrich de doğuya doğru yola çıkmıştı. en-Nâsır telaşla Dımaşk'a sığındı ve amcaoğulları tarafından 625/1128 sonlarında burada kuşatıldı.¹⁴⁵

Bu sırada Şevval 625/Eylül 1228 tarihinde Hohenstaufenli Friedrich Akkâ'da karaya çıkmıştı¹⁴⁶ ve el-Kâmil Dımaşk'ı ele geçirmek için vakit kazanmaya çalışıyor, Friedrich'i gönderdiği elçiler ve sulh müzakereleri ile oyalıyordu. el-Kâmil Dımaşk önlerinde şehri kuşatmaya devam ederken 15 Rebiulevvel 626/11 Şubat 1229'da Friedrich ile el-Kâmil'in adamları arasında bir anlaşma imzalandı ve bu anlaşma ile aralarında Kudüs'ün de bulunduğu bazı bölgeler Haçlılar'a teslim ediliyordu.¹⁴⁷ Anlaşmaya göre Kubbetüssahrâ ve el-Aksâ camileri ile Haremüşşerif, şehre serbestçe girip ibadet etme hakkına sahip olma kaydıyla Müslümanların elinde kalıyordu.¹⁴⁸ Dımaşk, Eyyübî ailesi arasında paylaşılmaya çalışılırken, aforoz edilmiş, Hristiyan cemaatından atılmış olan bir imparator kılıcını bir kez bile sallamadan Kudüs'ü Müslümanlardan geri almış oluyordu.¹⁴⁹

el-Kâmil Cemâziyelevvel 635/Ocak 1238'de Dımaşk'a hâkim oldu¹⁵⁰ fakat bu sevinci uzun sürmedi ve 20 Recep 635/8 Mart 1238'de güçlükle ele geçirdiği Dımaşk'ta altmış yaşında öldü.¹⁵¹ el-Kâmil'in ölümüyle yeni bir iç savaş başladı ve büyük oğlu es-Sâlih Eyyüb 636/1239 Dımaşk'a hâkim oldu.¹⁵² Ancak Mısır'da idareyi elinde bulunduran kardeşi II. el-Âdil üzerine

¹⁴⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 141; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 208; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 358.

¹⁴¹ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 224.

¹⁴² İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 226.

¹⁴³ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 228-29.

¹⁴⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 142-43.

¹⁴⁵ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 236-38; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 162.

¹⁴⁶ İbn Vâsıl, 4: 233; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 358; Montefiore, *Kudüs*, 269; Holt, *Haçlılar Çağı*, 65; Lamb, *Haçlılar*, 349.

¹⁴⁷ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 241-42; Paine, *Haçlı Seferleri*, 81.

¹⁴⁸ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 243-44; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 163-64; Lamb, *Haçlılar*, 350; Hillenbrand, *Haçlı Seferleri*, 230; Montefiore, *Kudüs*, 269'da Friedrich'in el-Kâmil'e "Kudüs'ü elimde tutmak gibi bir niyetim yok. Sadece Hristiyanların gözündeki itibarımı kaybetmek istemiyorum" dediği kaydedilir.

¹⁴⁹ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 164; Holt, *Haçlılar Çağı*, 66; Lamb, *Haçlılar*, 350.

¹⁵⁰ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 256.

¹⁵¹ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 259-60; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 368; Cahen, *Doğu ve Batı*, 281; Holt, *Haçlılar Çağı*, 67.

¹⁵² İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 5: 202-203; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 370; Cahen, *Doğu ve Batı*, 281.

yürümek üzere iken, Eyyûb bir hükümet darbesi ile devrilince, Dımaşk es-Sâlih İsmail'in eline geçti.¹⁵³ İktidarı kaptıran Eyyûb, Kerek¹⁵⁴ emîri en-Nâsır ile birleşerek Mısır'a yöneldi. Eyyûb'un şansı yaver gidiyordu ve Mısır'da 637/1240'da bir hükümet darbesi ile iktidardan alınan II. el-Âdil'in yerine kendisini Mısır tahtında buldu. Dımaşk-Mısır rekabeti devam ediyordu ve Eyyûbî Devleti parçalanıyordu.¹⁵⁵

Mısır-Dımaşk kavgası Haçlılar için bulunmaz bir fırsattı. Templier şövalye tarikatı üstad-ı azamı Gaudin Thibaut, Celile'de kamp kurdu. Mısır'dan gelecek bir tehditten korkan Dımaşk'ın yeni emîri İsmail, 637/1240 senesinde Frenklere ittifak teklif etti.¹⁵⁶ Dımaşk ile maddî çıkar ilişkileri olan Templierler, Safed kalesi¹⁵⁷ karşılığı müzakerelerde aracı oldular. Kaledeki Müslüman garnizon kaleyi teslim etmeyip, Haçlılar'a direnince İsmail bizzat Safed'e giderek kale teslim oluncaya kadar kuşatmak zorunda kaldı. Bu davranışlarından dolayı kendisine Dımaşk'ın tepkisi oldukça sert ve üst düzeyde olmuştu.¹⁵⁸

Safed'in Templierlerin eline geçmesi rakipleri Hospitalierlerin tepkisini çekti ve onlar da Mısır Eyyûbî lideri Eyyûb'a ittifak teklif ettiler. Bu sırada İsmail'in ordusunun yarısı son olaylar karşısında Mısır ordusu saflarına geçerek İsmail'i zayıflatmışlardı. İsmail'in köşeye sıkıştığını gören Eyyûb, Haçlılara haber göndererek tarafsız kalmaları halinde Haçlı esirlerini serbest bırakmak ve Askalan'ın yeniden Haçlıların eline geçerek tahkim edilmesi karşılığında anlaşma önerdi. İsmail'in çabaları boşa çıkmış ve ilk kez Hristiyanların geleneksel müttefikleri olan Dımaşk, Haçlılar tarafından yalnız ve çaresiz bırakılmıştı. Diğer yandan Safed, Askalan ve Beaufort yeniden Haçlıların eline geçmişti.¹⁵⁹

642/1244 senesinde Eyyûb ile İsmail arasında yeniden savaş başladı. Tabii ki Dımaşk'ın daha önceleri pek çok kez ittifak yaptığı Haçlılar ile Kerek ve Humus Eyyûbîleri de Dımaşk'ın yanında yer aldılar. İttifakta yer alan Humus Emîri el-Mansur İbrahim, Haçlılar'a Eyyûb'un yenilmesi halinde Mısır'da pay vereceğini söylemek üzere Akkâ'ya giderek Haçlılara vaatle bulunacak kadar ileri gitmişti. Eyyûb ise Celâleddin'in ölümünden beri Kuzey Suriye'de dolaşıp her yeri kasıp kavuran Harizmli Türkler'i yanına almıştı.¹⁶⁰ Muharrem 642/Haziran 1244'de on bin Harizm atlısı Dımaşk arazisine saldırarak, her tarafı tahrip ve yağma etti. Dımaşk iyi tahkim edildiği için önce Celile bölgesine doğru yollarına devam edip, Taberiye'yi ele geçirdiler; daha

¹⁵³ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 4: 228; C. Brockelman, *İslâm Devletleri*, 217.

¹⁵⁴ Burada Nuh Peygamber'in kabrinin olduğu zikredilir. Bk. Yâkût, *Mu'cem*, 4: 514; Ca'ferî b. Muhammed el-Hüseynî, *Târih-i Kebîr, Tevârih-i Enbiyâ ve'l-Mülûk*, Farsça'dan trc. İsmail Aka (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 19.

¹⁵⁵ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 184.

¹⁵⁶ Hillenbrand, *Haçlı Seferleri*, 218.

¹⁵⁷ Lübnan dağlarında Humus'ta bir kaledir. Yâkût, *Mu'cem*, 3: 468.

¹⁵⁸ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 188.

¹⁵⁹ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 189.

¹⁶⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 188-189; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 373.

sonra da Kudüs'e yöneldiler. 3 Safer 642/11 Temmuz 1244'de Harizm Türkleri Kudüs'ü ele geçirmişlerdi ve Haçlılar hiçbir şey yapamamışlardı.¹⁶¹

Cemâziyelevvel 642/Ekim 1244'de Akkâ dışında tüm Haçlı birleşik orduları toplandı. Yanlarında doğal müttefikleri Dimaşk ve Humus emirleri ile Kerek hâkimi de vardı. Haçlılar kuvvetlerini Selâhaddin'in büyük torunları ile birleştirmişlerdi.¹⁶² Mısır ordusunun başında ise, Rükneddin Baybars adında genç bir memlük vardı.¹⁶³ Beş bin seçkin Mısır askerinin yanında Harizm Türkleri de onunla idi. Müttefik Haçlı ve Müslüman kuvvetleri saldırıya geçtiler. Frenkler sağ kanatta savaşırken, Dimaşk ve Humus kuvvetleri merkezde, en-Nâsır kumandasındaki Kerek ordusu ise sol kanatta bulunuyordu.¹⁶⁴

Harizmliler'in hücumuna dayanamayan Dimaşklılar ilk bozulup kaçan grup oldu. Hristiyanlar ise Harizmliler ve Mısırlı güçlerin arasında mukavemet edemediler ve birkaç saat içinde bütün ordu neredeyse tamamen kılıçtan geçirildi.¹⁶⁵ Ölüler arasında Haçlıların ileri gelen liderleri, Templier şövalye tarikatının önde gelenleri, Sûr başpiskoposu ve Remle piskoposu da vardı. Yafa, Trablus kontları ile Hospitalier tarikatının büyük ustası da esir edilmişti. Haçlılar'ın Hittîn'den sonraki en büyük bozgunlardan biri Gazze'de yaşanmıştı. Eyyübî sultanı Necmeddin Eyyüb, Haçlılar'ı tamamen bölgeden çıkarabilirdi. Ancak Dimaşk'taki rakibine boyun eğdirmek zorunda olduğu için, bu gecikme Haçlı Devletini kurtarmıştı.¹⁶⁶

Mısır ordusu bundan sonra yönünü Dimaşk'a çevirdi. Önce en-Nâsır'ın Kerek'teki bütün toprakları ele geçirildi, daha sonra da Zilkade 642/Nisan 1245'de Dimaşk kuşatıldı. Altı aylık bir kuşatmadan sonra İsmail, Mısır ordusuna boyun eğdi ve şehri onlara teslim ederek, kendisine Ba'lebek ve Havran bölgeleri verildi.¹⁶⁷ Fakat İsmail kolay kolay pes etmiyordu. Yanında şimdi Haçlılar yoktu; ama yanına aldığı Harizmliler ile Dimaşk'ı bir kez daha kuşattı. Şehirde erzak sıkıntısı baş gösterdi ve halk büyük sıkıntı içine girdi. İsmail, Eyyübî ailesinden beklediği yardımı göremedi ve Halep nâibi ile Humus emîri, Mısır hâkimi Eyyüb'un yanında durarak İsmail'e karşı çıktılar. Dimaşk kuşatmasını kaldıran İsmail, müttefiki Harizmliler ile dönüş yolunda Ba'lebek-Humus yolundaki Kassab mevkiinde Dimaşk'ı kurtarmaya gelen güçlerle karşılaştılar ve büyük bir bozguna uğradılar.¹⁶⁸ Harizmliler Kassab savaşında tamamen imhâ olundu ve liderlerinin kesik başı Halep sokaklarında dolaştırıldı. İsmail Ba'lebek ile yetinmek zorunda kalırken, Eyyüb Dimaşk'a iyice yerleşmiş oluyordu.¹⁶⁹ Necmeddin Eyyüb'un Dimaşk'a

¹⁶¹ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 5: 336-37; Cahen, *Doğu ve Batı*, 281; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 194-95; Lamb, *Haçlılar*, 374.

¹⁶² İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kurûb*, 5: 348-49; Lamb, *Haçlılar*, 374-75.

¹⁶³ Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 373.

¹⁶⁴ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 196-97; Lamb, *Haçlılar*, 375.

¹⁶⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 188; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 373; Lamb, *Haçlılar*, 375-76.

¹⁶⁶ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 197-98.

¹⁶⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 190.

¹⁶⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13: 190-91; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 374.

¹⁶⁹ Holt, *Haçlılar Çağı*, 68; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 198.

hâkimiyeti Haçlılar'ın gücünü de kırmıştı. Nitekim çok geçmeden 13 Cemâziyelâhir 645/15 Ekim 1247'de bir Mısır filosu Haçlılar'ın elindeki Askalân'ı ele geçirerek, Mısır yolunu tamamen Lâtinler'e kapattı.¹⁷⁰

4. DİMAŞK'TA SON SÜKÛNET DEVRİ

VII/XIII. asır ortalarına gelindiğinde, sahneye Moğolların çıkması ile Suriye'de dengeler değişmişti. Moğollar 16 Rebîulevvel 658/1 Mart 1260 tarihinde kumandanları Kitboğa ile Dımaşk'a girdiler.¹⁷¹ Beraberlerinde Ermeni Kralı Hethum ve Antakya Prinkepsi V. Bohemund da vardı.¹⁷² Dımaşk sokakları Haçlı, Ermeni ve Moğol atlarının nal sesleri ile inliyordu.¹⁷³

Bu sırada Mısır'da da önemli gelişmeler olmuş ve Aybek'in yerine Seyfeddin Kutuz (ö. 658/1260) iktidara gelmişti. Kutuz, önce Hülâgû'nun kendisine itaat etmesini isteyen elçisini Baybars'ın önerisi ile öldürdü.¹⁷⁴ Daha sonra da Suriye'deki Moğollara karşı harekete geçti. 15 Şaban 658/26 Temmuz 1260'da Baybars kumandasındaki Mısır ordusu Gazze'de idi. Buradaki Moğol garnizonu imhâ edildi.¹⁷⁵ Yaklaşık iki ay sonra Mısır ve Moğol güçleri 24 Ramazan 658/2 Eylül 1260'de Ayn Câlût (Goliat havuzları) mevkiinde karşılaştılar. Üstün Mısır güçlerinin ablukasına düşen Moğollar yenildiler ve kumandanları Kitboğa öldürüldü.¹⁷⁶ Zaferin ardından şâmı artmasına rağmen Sultan Kutuz Mısır'a dönüşte Baybars tarafından 16 Zilkade 658/23 Ekim 1260'da bir av sırasında öldürüldü ve Baybars Mısır'ın yeni efendisi oldu.¹⁷⁷

Bu sırada Dımaşk'ta, Seyfüddin Kutuz tarafından atanan Sencer el-Halebî adında, halk tarafından sevilen bir memlük idareyi elinde tutuyordu.¹⁷⁸ 13 Safer 659/17 Ocak 1261'de Baybars, komutanı Alâeddin Bundukdâr'ı Dımaşk üzerine sevk ederek, Sencer'i buradan kaçırttı

¹⁷⁰ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 199.

¹⁷¹ Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî, Moğol İstilâsına Dair Kayıtlar*, trc. Mustafa Uyar (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 166-67; İbnu'l-İbrî, *Tarihü Muhtasar*, 39-40; Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih*, trc. İsmail Aka v. Dğr (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 53-54. Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 391; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 616; Holt, *Haçlılar Çağı*, 90.

¹⁷² Cahen, *Doğu ve Batı*, 301; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 616.

¹⁷³ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 261.

¹⁷⁴ Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih*, 57.

¹⁷⁵ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 264.

¹⁷⁶ Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih*, 58; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 394; C. Brockelman, *İslâm Devletleri*, 219; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 265-66; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 619; Holt, *Haçlılar Çağı*, 91; Lamb, *Haçlılar*, 454; Hillenbrand, *Haçlı Seferleri*, 239.

¹⁷⁷ İbnu'l-İbrî, *Tarihü Muhtasar*, 44; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 395; C. Brockelman, *İslâm Devletleri*, 219; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 267; Montefiore, *Kudüs*, 278; Holt, *Haçlılar Çağı*, 91.

¹⁷⁸ İbn Tağriberdî, *en-Nüccâmu'z-Zâhire*, 7: 103; Holt, *Haçlılar Çağı*, 94.

ve şehre hâkim oldu.¹⁷⁹ 17 Muharrem 676/20 Haziran 1277'de Baybars'ın Dimaşk'ta ölümünden¹⁸⁰ kısa bir süre sonra, onun yakın arkadaşı Seyfüddin Kalavun (ö. 689/1290) duruma hâkim olarak idareyi ele aldı. Şimdi önünde kendisinin metbûluğunu tanımayan Dimaşk yöneticisi Sunkur el-Aşkar vardı. Zilhicce 678/Nisan 1280'de kendisini Sultan ilân eden Sunkur, üzerine gelen Mısır ordusu karşısında tutunamadı ve Dimaşk yakınlarında cereyan eden bir çarpışmadan sonra Kuzey Suriye'ye çekildi ve bir müddet sonra da Kalavun'a itaat arz etti.¹⁸¹ Sunkur'un direnişi ise Haçlılar'dan çok İlhanlı Abaka'nın işine yaramıştı.¹⁸² Dimaşk'ın Haçlılara olan dostluğuna zemin hazırlayacak hiçbir ortam kalmamıştı ve önce Rebiulevvel 688/Nisan 1289'da Trablus Haçlılar'ın elinden çıktı; Cemâziyelevvel 690/Mayıs 1291'de de Akkâ ele geçirilerek yaklaşık iki asırlık Haçlı varlığı bölgeden tamamen silindi.¹⁸³

SONUÇ

Tarihin kadîm şehirlerinden olan Dimaşk, Emevîler'in kurucusu ve parlak idarecisi Muaviye'nin ölümünden sonra zaman zaman asiliği ve iç karışıklıkları ile İslâm Tarihi'nde kendisinden söz ettirmiştir. Özellikle Haçlı Seferleri sırasında muhalif duruşuyla bölgede birliği sağlamaya çalışan Müslüman idarecilerin karşısında olmuş, onlara zor anlar yaşatmış ve kendi konumunu korumak amacıyla da Haçlılar ile ittifak yapmaktan çekinmemiştir.

Haçlıların Antakya ovasına adım attıkları ilk anlardan itibaren Dimaşk'ın İslâm birliğini bozan duruşu, 491/1098'de Antakya'nın Haçlıların eline geçmesinin nedenlerinden birisi olmuştu. Antakya'nın ele geçmesi Kudüs yolunu da Haçlılara açmış, Kudüs Frenkler tarafından 492/1099 yılında zapt edilmişti. Dimaşk emîri Dukak'ın ölümünden sonra onun atabeyi Tuğtegin de zaman zaman Haçlılar ile ittifak kurarak, rakibi olan Müslüman emîrlerin karşısında tutunmaya çalışmış, gücünün korunması amacıyla yaptığı eylemler, Haçlıların ekmeğine yağ sürmüştü.

Dimaşk'ın muhalif duruşu Zengîleri de hayli uğraştırmış, İmâdüddin Zengî ve oğlu Nureddin, Dimaşk'ı saflarına çekebilmek için büyük mücadeleler vermişlerdi. İkinci Haçlı Seferi'nin Dimaşk'a yapılması, şehrin idarecisi Muînüddin Üner ile Zengîler'i yakınlaştırsa da 543/1148'de Haçlılar'ın Dimaşk önlerinden ayrılmaları ile ilişkiler yeniden gerginleşmişti. Üner'in ölümünden sonra şehrin yeni idarecisi Abak, Haçlılar ile ittifakı devam ettirerek Nureddin'i zor durumda bırakmıştı. Dimaşk'ın Zengîler'in safına geçmesi, Nureddin'in akıllıca

¹⁷⁹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 7: 103-104; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 396; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 268; Holt, *Haçlılar Çağı*, 94.

¹⁸⁰ Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 402; Montefiore, *Kudüs*, 279.

¹⁸¹ Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 405; Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3: 329; Heyd, *Yakındoğuda Ticaret*, 421; Holt, *Haçlılar Çağı*, 106.

¹⁸² Holt, *Haçlılar Çağı*, 106.

¹⁸³ Montefiore, *Kudüs*, 279; Paine, *Haçlı Seferleri*, 91; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 653; Holt, *Haçlılar Çağı*, 33, 107; Lamb, *Haçlılar*, 480-81; Feridun Emecen, "Akkâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 266.

siyaseti sayesinde mümkün olmuş, bu gelişme ile Nureddin tüm Suriye'ye hükmedecek konuma yükselmiş ve Haçlılar ile daha etkin mücadele edebilmişti.

Daha sonra Selâhaddin-i Eyyûbî'nin eline geçen Dimaşk, onun Haçlılarla mücadelesinde önemli bir merkez olmuştu. Onun ölümü ile oğulları ve kardeşleri arasındaki güç mücadelesinde yine odak noktası olan Dimaşk, İslâm birliğini zedelediği gibi, Frenklerin bu coğrafyada daha rahat hareket etmelerine de zemin hazırlamaya devam etmişti. Eyyübî ailesi arasındaki güç mücadelesi, Mısır Eyyübî sultanı Necmeddin Eyyüb lehine sonuçlanıp da Dimaşk da itaat altına alınınca, Haçlılar önemli bir müttefikten olmuşlar ve hemen ardından Askalân'ı kaybetmişlerdi. Dimaşk'ın bu dönemde Mısır'a karşı Haçlılar ile yaptıkları ittifak, Harizmliler ve Memlükler tarafından bertaraf edilebilmişti.

Moğolların ve onların baskısından kaçarak bölgeye sığınan Harizmlilerin Suriye'de görünmeleri ile zor anlar geçiren Dimaşk, aradığı sükûneti, Sultan Baybars ve onun halefi Kalavun ile bulmuş, Haçlıların son kaleleri olan Akkâ'dan 690/1291'de çekilip bölgeyi terk etmelerine de şahitlik etmişti.

KAYNAKÇA

- Anonim. *Haçlı Tarihi*. Trc. Ergin Ayan. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. Trc. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Azîmî. *Azîmî Tarihi*. trc. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- Barthold, W. *Turkestan down to the Mongol Invasion*. London: Cambridge Press, 1927.
- Basuğuy, Bedrettin. *Haçlılar Karşısında İslâm'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyübîler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân: Ülkelerin Fetihleri*. trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Bosworth, C. E. *İslâm Devletleri Tarihi*. Trc. E. Merçil-M. İpşirli. İstanbul: Ünal Matbaası, 1980.
- Brockelman, C. *İslâm Devletleri ve Milletleri Tarihi*. Trc. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Ca'ferî b. Muhammed el-Hüseynî. *Târîh-i Kebîr, Tevârîh-i Enbiyâ ve'l-Mülûk*. Farsça'dan trc. İsmail Aka. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- Cahen, Claude. "Atsız b. Uvak". *The Encyclopedia of Islam*. 1: 750-751. Leiden: Brill Press, 1954.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. Trc. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016.
- Cahen, Claude. *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler*. Trc. Yıldız Moran. İstanbul: 1979.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik. *Tarih-i Cihangüşâ*. trc. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Cüzcânî. *Tabakât-ı Nâsri, Moğol İstilasına Dair Kayıtlar*. Trc. Mustafa Uyar. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Demirkent, Işın. *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Esir, Ziyâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebü Şâme el-Makdisî. *Kitabu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*. Thk. İbrahim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebu'l-Fidâ. *Takvîmu'l-Büldân: Ebu'l-Fidâ Coğrafyası*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017.
- Eflâkî, Ahmed. *Menâkıbu'l-Ârifîn, Ariflerin Menkıveleri*. Trc. Tahsin Yazıcı. Ankara: 1984, 1987.
- Emecen, Feridun. "Akkâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

212 | Karakuş, Nadir. Damascus and Crusaders in the XIIth and XIIIth Century

- Gottschalk, H. L. *al-Malik al-Kamil von Egypten und Seine Zeit*. Weisbaden: y.y. 1958.
- Hammer, Joseph Von. *The History of the Assassins*. Almanca'dan İngilizce'ye trc. Oswald Charles Wood. London: y.y. 1835.
- Heyd, W. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. Trc. Enver Ziya Karal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*. Trc. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Hitti, Philip K. *İslâm Tarihi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981.
- Hizmetli, Sabri, "Karmatiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Kadar*. Trc. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- I. ve II. *Haçlı Seferleri Vekayinâmesi*. Trc. Vedii İlmen. İstanbul: Yaba Yayınları, 2005.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dimaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Cübeyr. *Endülüsten Kutsal Topraklara*. Trc. İsmail Güler. İstanbul: Selenge Yayınları, 2003.
- İbn Hacer. *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*. Kahire: y. y. 1328.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtede ve'l-Haber*. Thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Havkal. *10. Asırda İslâm Coğrafyası*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.
- İbn Hurdazbih. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Leiden: Matbaatu Brill, 1889.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetîh. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992.
- İbn Manzûr. *Muhtasarı Târîhi Dimaşk*. Nşr. Rûhiyye en-Nehhâs. Dimaşk: 1404-1409/1984-1988.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Nşr. İhsan Abbas. Beyrut: y.y. 1388/1968.
- İbn Vâsil. *Müferricü'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*. Thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl ve dğr. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-Tarih*. Tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-İbrî, Ebu'l-Ferec. *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*. Trc. Şerafeddin Yaltkaya. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- İbnü'l-Kalânîsi. *Şam Tarihine Zeyl*. Trc. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- İstahrî. *Ülkelerin Yolları*. Trc. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015.
- Jackson, Thomas. "Concept of a Crusaid". *Rivier Academic Journal* 5/2 (Fall 2009): 12-31.
- John, France. "The First Crusade, Impelled By The Love of God". *Crusedas, The Illustrated History*. Ed. T. Madden. Michigan: The University of Michigan Press, Duncan Baird Publishers 2004.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Harizmsahlar Devleti Tarihi*. Ankara: 1956.
- Kal'acî, Abdülfettah. "Nureddin Mahmud, el-Adâletü ve Mehâbereti'l-Fesâdi". *el-Ma'rife* 528 (Eylül 2007): 284-292.
- Kırpık, Güray. *Doğunun ve Batının Gözünden Haçlı Seferleri*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2009.
- Küçükspahioğlu, Birsal. *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi (1109-1187)*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Tarihi Yayınları, 2006.
- Lamb, Harold. *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*. Trc. Sinem Ceviz. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Maalouf, Amin. *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*. Trc. M. A. Kılıçbay. İstanbul: Telos Yayıncılık, 1997.
- Michaud, Joseph François. *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*. Osmanlıca'dan Türkçe'ye trc. Güray Kırpık. Ankara: Lotus Yayınları, 2011.
- Minorsky, V. *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*. Trc. Abdullah Duman-Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.

- Montefiore, Simon Sebag. *Kudüs, Bir Şehrin Biyografisi*. Trc. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.
- Makdisî. *Ahsenü't-Tekâsim, İslâm Coğrafyası*. Trc. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Nesevî, Muhammed b. Ahmed. *Şretü's-Sultan Celâlidîn Mengübertî*. Nşr. O. Houdas. Paris: 1891.
- Nicholson, R. L. *Tacred*. Chicago: y.y., 1940.
- Nicolle, David. *Birinci Haçlı Seferleri 1096-99*. Trc. L. Ece Sakar. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.
- Nicolle, David. *İkinci Haçlı Seferi, 1148*. Trc. L. Ece Sakar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Nisâburî. “*İstitaru'l-İmam*”. *Ahbâru'l-Karâmita*. Nşr. Süheyl Zekkâr. Riyad: y.y. 1989.
- Ömerî, Sihâbeddin b. Fazlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Duyduklarım ve Gördüklerim*. Trc. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Özkuyumcu, Nâdir. “Tolunoğulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 233-236. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Paine, Mike. *Haçlı Seferleri*. Trc. Cumhur Atay. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.
- Reşîdüddin Fazlullah. *Câmiu't-Tevârih*. Trc. İsmail Aka ve dğr. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Riddle, John M. *History of the Middle Ages*. Lanham: Rowman&Littlefield Publishers Inc., 2008.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. Trc. Fikret Işılta. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Sevim, Ali. *Suriye Selçukluları*. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Basımevi, 1983.
- Sevim, Ali. “Atsız b. Uvak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 92-93. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sümer, Faruk. “Keykubad I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 358-359. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şeşen, Ramazan. “el-Melikü'l-Efdal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 62-63. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Tekindağ, M. C. Şehabeddin. “Melikü'z-Zâhir”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 683-684. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Tomar, Cengiz. “Şam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 311-315. İstanbul: TDV Yayınları 2010.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: 1977.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008.
- Urfalı Mateos Vekâyi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. Trc. Hrant Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Üsâme İbn Munkız. *Kitâbü'l-İ'tibâr: İbretler Kitabı*. Trc. Yusuf Ziya Cömert. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Van Cleve, T. C. “The fifth Crusade”. *A History of the Crusades*. Ed. R. Lee Wolff- H. W. Hazard. 375-410. London: Cambridge Press, 1969.
- William Archbishop of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. Trc. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Ya'kûbî. *Ülkeler Kitabı*. Trc. Murat Ağarı. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2002.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yazıcı, Nesîmi. *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yınanç, Mükrimin Halil. “Celâleddin Harzemşah”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 49-53. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 215-232

**Zerkeşî ve *et-Tezkire fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehra* İsimli Eserinde Rivayetleri
Değerlendirme Yöntemi**
*al-Zarkashî and Evaluation Method of Riwāyas in His Work of al-Tadhkira fi al-Ahadith
al-Mushtahira*

Muhammed Akdoğan

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Ü., İslâmî İlimler Fak., Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof., İzmir Katip Çelebi Univ., Faculty of Islamic Sciences, Depart. of Hadith
İzmir, Turkey

el-hadimi@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-0314-0095

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05 Nisan/April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 215-232

Atif/Cite as: Akdoğan, Muhammed. “Zerkeşî ve *et-Tezkire fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehra* isimli Eserinde Rivayetleri Değerlendirme Yöntemi = al-Zarkashî and Evaluation Method of Riwāyas in His Work of al-Tadhkira fi al-Ahadith al-Mushtahira”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 215-232.
<https://doi.org/10.18505/cuid.412828>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Zerkeşî ve et-Tezkire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehra İsimli Eserinde Rivayetleri Değerlendirme Yöntemi

Öz: Türk asıllı olan Zerkeşî, Memlükler döneminde yetişmiş önemli bir hadîs, fıkıh ve tefsir âlimidir. O, Moğultay b. Kılıç et-Türkî (ö. 762/1360), Ebu'l-Fidâ' İbn Kesîr (ö. 774/1372) ve Cemâleddîn el-İsnevî (ö. 772/1370) gibi döneminin önde gelen ulemâsından istifade etmiş ve bunların gözetiminde yetişmiştir. Ancak onun Birmâvî (ö. 831/1428) dışında meşhur bir talebesi ise bilinmemektedir. Yaptığı çalışmaların yarısına yakını fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili olmakla birlikte hadîs ilminde de önemi haiz eserler yazmıştır. Bunlar arasında özellikle halk arasında dolaşan sözlerle ilgili olarak yazdığı *et-Tezkire (el-Leâlî el-Mensûra)*'si, *en-Nüket 'alâ İbni's-Salâh'*, *en-Nüket 'ala'l-'Umde fi'l-Ahkâm'* ve *el-İcâbe*'si zikredilmeye değerdir. Çalışmamızı üzerine teksif ettiğimiz *et-Tezkire* isimli eseri ise alanında kaleme alınmış bilinen ilk eserdir. Alanında bir ilk olması hasebiyle onun rivayetleri nasıl değerlendirdiği ve ne tür bir usûl takip ettiği merak edilerek araştırılmıştır. Eserde sadece sened tenkidi yapılmaması, aynı zamanda metin tenkidine de başvurulması eserin dikkat çeken özelliğidir. Daha sonra onun bu eseri esas alınarak Sehâvî ve 'Aclûnî gibi âlimler tarafından aynı konuda tamamlayıcı çalışmalar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zerkeşî, et-Tezkire, Mısır, Memlükler.

al-Zarkashī and Evaluation Method of Riwāyas in His Work of al-Tadhkira fi al-Ahadith al-Mushtahira

Abstract: al-Zarkashī, an ethnic Turk, is an important hadith, fiqh and commentary scholar who lived during the Mamlūks period. He was taught by some of the leading scholars of his era, such as Alā al-Dīn Mughultay (d. 762/1360), Imād al-Dīn İbn Kashīr (d. 774/1372) ve Jamal al-Dīn al-Asnawī (d. 772/1370), and he grew up under their mentorship. Nevertheless, his only well-known student is Birmāvī (d. 831/1428). Almost half of his works have been related to fiqh and methodology of fiqh, and he has also written some important works in the field of hadith. Among these, especially *al-Tadhkira*, *al-Nukat alā İbn al-Salāh*, *al-Nukat alā al-Umda fi al-Ahkām* ve *al-İcāba* are worthy of mention. The work named *al-Tadhkira*, which we built our work upon, is the first known work to have been preserved in the field. Due to his being a first in his field, he was vastly studied as to how he evaluated the narrations and what kind of procedure he followed. In this work of his, not only the criticism but also the application of the text criticism adds to the importance of the work. Then, on the basis of this work, scholars such as al-Sakhāwī and al-Aclūnī made complementary works on the same subject.

Keywords: Hadith, al-Zarkashī, al-Tadhkira, Egypt, Mamlūks.

SUMMARY

It is inevitable for a person to be shaped by the society he lives in. During the time when al-Zarkashī lived, Egypt was under the rule of the Mamlūks. The history of Mamlūks is examined under two periods: 1. Bahri or Turkish Mamlūks (745/1344

- 794-1391) 2. Burjî or Circassian Mamlûks (784/1382 - 923/1517) period. Our author lives in both periods. About forty years of his life was in the period of Bahrî and the rest was in the period of Burjî. In both periods, the state did not have a full political authority in the country, but this was not the case in education and training. In fact, on the contrary to the political situation, scientific activities have accelerated by the arrival of many scholars to the land of Mamlûk because of the Mongol invasions coming from the east and the Crusades from the west. The increase of scientific activity was caused not only by the coming of the scholars but also by the support given by the Mamlûk sultans. In fact, they built many new madrasas in addition to the resurrection of the old ones. In addition to madrasas during the Mamlûks period, mosque, hängâh, ribat and zāwiya are also among the educational places.

Hadith, fiqh and Tafsir scholar al-Zarkashî is originally Turkish. He was born in Cairo at 745 under the conditions mentioned above. His family learned of gold and silverworking because of their subsequent settlement to Egypt, and they made their living with this craft. A person who performs this is called Zarkash in Arabic. Muhammad ibn Bahâdir, who learned and did this job, was known as al-Zarkashî. al-Zarkashî, known for his love of science since childhood, was trained hadith by Alâ al-Dîn Mughultay (d. 762/1360) and Imâd al-Dîn Ibn Kashîr (d. 774/1372) in Damascus, and fiqh by al-Asnawî (d. 772/1370). Among his beneficiaries are distinguished personalities such as al-Subkî (d. 756/1355), al-Azraî (d. 783/1381) and al-Bulqînî (d. 824/1421). The most remarkable of his student is al-Birmāvî (d. 831/1428).

It is known that he wrote about fifty works in hadith, tafsir, fiqh, methodology of fiqh and other fields. Especially among these works *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, *al-Tadhkira*, *al-Ijâba*, *al-Bahr al-Muhîr fi Usûl al-Fiqh* ve *al-Mansûr fi al-Qawâid* is worth mentioning. Studies on *al-Burhân* and *al-Bahr* were carried out at the level of Master and PhD.

al-Zarkashî did not hesitate to criticize any person for whom he had found his mistake. For example, even though he has a great love for him, and even because of this love, he has been given the name of al-Minhâj, the criticism of al-Nawawî is the clearest indication of the value given to science. Not just him, critics of scholars such as al-Hâkim al-Naysâbüri and Ibn 'Abd al-Barr who are recognized as authority in hadith can also be considered in this framework.

The work named *al-Tadhkira* which we have studied in our work is of importance in that it shows the accumulation of knowledge in the field of hadith. In order to compose this work, it is necessary to have enough information in this field since the riwâyas must be criticized in terms of isnâd and text. To compose his work, al-Zarkashî has benefited from about a hundred and forty works related to hadith, tafsir, al-siyar, history, tabakât, commentary, jarh - ta'dîl, ilal and maghâzî. The use of such works is an effort to reach all sources and right information as much as possible. Some of these sources are basic hadith books such as al-Bukhârî (d. 256/870) *al-Sahîh*, Muslim (d. 261/875) *al-Sahîh*, Abû Dâ'ûd (d. 275/889) *al-Sunan*, al-Tirmidhî (d. 279/892) *al-Sunan*, al-Nasâ'î (d. 303/915) *al-Sunan*, Ibn Mâdja (d. 273/887) *al-Sunan*, Mâlik ibn Anas (d. 179/795) *al-Muwatta*, Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855) *al-Musnad*, al-

Dārimī (d. 255/869) *al-Sunan*, ‘Abd al-Razzāq al-San‘ānī (d. 211/826-27) *al-Musannaf*, Ibn Abī Shayba (d. 235/849) *al-Musannaf*, Ibn Rāhwayh (d. 238/853) *al-Musnad*, al-Bazzār (d. 292/905) *al-Musnad*, Abu Ya‘lā el-Mawsilī (d. 307/919) *al-Musnad*, Ibn Hibbān (d. 354/965) *al-Sahīh*, al-Tabarānī (d. 360/971) *al-Mu‘jam al-Awsat* and *al-Mu‘jam al-Kabīr*, al-Hākim al-Naysābūrī (d. 405/1014) *al-Mustadrak*.

al-Zarkashī divided the riwāyas he had studied into eight subjects. These are judgments, wisdom, zuhd, medicine, virtue, prayer, story, words and riwāyas circulating in language. He shares the information he obtains from sources about him after mentioning the riwāyas he will examine. For example, it is mentioned that there is not a hadith which is transmitted as a hadith, it is a word of a saḥāba, tābiun or a person. He transferred on the riwāyas the sources mentioned in the sources, but also stated that he did not participate in some information as the place came.

The author has evaluated the narrators of the riwāyas from the point of jarh and ta‘dīl. He did not only evaluate riwāyas in terms of isnād, but also text criticism. This activity is a distinctive feature of his work.

al-Zarkashī gave information about the misrepresentation of the name of the narrators. He also explained the strange words that are difficult to understand in the text. It is a manifestation of his knowledge in the fiqh area that some of the riwāyas that are considered weak are expressed in some sects. The author described some errors about the riwāyas. For example, he stated that a riwāya that is said to be marfū‘ is a mavkūf. al-Zarkashī also included verses, hadiths and poems about the riwāya that he had studied while writing his work or he defended it by saying that it is not the case of a riwāya that is said to be fictitious.

Perhaps it is the weakest point of al-Zarkashī’s work not to give any information about some riwāya, only to mention their isnāds. He also found some riwāyas that did not have a reliable isnāds and stated that their meanings are correct. This knowledge has become an enlightening characteristic for later generations.

This work has a great significance in showing that the majority of the riwāyas that spread among the people are not hadiths. As a matter of fact, 73% of the riwāyas examined in the work are weak or irrelevant riwāyas.

This work of al-Zarkashī is unique. The existence of such a work has not been determined before him. This work constituted the basis of the works written by scholars such as al-Sakhāwī and al-Aclūnī in the same subject after him.

GİRİŞ: YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BAKIŞ

Kişi her zaman içinde bulunduğu toplumun durumuna göre şekillenir. Dolayısıyla insanı daha iyi tanımak, anlamak ve anlamlandırmak için doğduğu yeri, devleti, toplumun sosyal ve iktisadi durumu gibi bilgileri öğrenmek elzemdir.

Bedreddîn Ebû 'Abdullah Muhammed b. Bahâdır b. 'Abdullah ez-Zerkeşî eş- Şâfi'î el-Minhâcî el-Mısrî et-Türkî'nin (745/1344-794/1391) yaşadığı tarih aralığında Mısır ve Suriye toprakları Memlükler'in egemenliği altında bulunmaktaydı. Memlük tarihi Bahrî veya Türk (648/1250-784/1382) ve Burcî veya Çerkez Memlükleri (784/1382-923/1517) olmak üzere iki dönem altında incelenmektedir.¹ Zerkeşî'nin (745/1344-794/1391) doğumundan yaklaşık kırk yaşına kadar yani Bahrî Memlükleri döneminde taht sık sık el değiştirmiştir. Nitekim el-Melikü'n-Nâsır'ın ardından Bahrî Memlükleri'nin yıkıldığı 784/1382 tarihine kadar geçen 42 yıl boyunca onun sekiz oğlu ve dört torunu sultanlık vazifesini üstlenmiştir. 784/1382 tarihinde yıkılan Bahrî Memlükleri'nden sonra kurulan Burcî Memlükler'in ilk zamanlarında da siyasi otorite hemen sağlanamamıştır. Nitekim Burcî'lerin ilk Sultanı Berkuk (1382-1399) Türk asıllı emirlerin isyanlarıyla uğraşmak zorunda kalmıştır. Mücadeleyi terk etmeyen Sultan, sekiz aylık uğraşından sonra yönetimi ele geçirerek Memlük topraklarının istikrara kavuşmasını sağlamıştır.²

Her ne kadar bu topraklarda uzun süre siyasi egemenlik sağlanamamışsa da, bu durumun tam aksine İslâmî ilimler en parlak dönemlerinden birisini yaşamıştır. Çünkü doğudan gelen Moğol akınları ile batıdan gelen Haçlı istilasını nedeniyle pek çok âlim, kendilerini güvende hissettikleri ve sığınacak bir liman olarak gördükleri Memlük topraklarına gelerek Dimaşk ve Kâhire gibi ilim beldelerine yerleşmişlerdir. İlmî çalışmalara büyük önem atfeden Memlük sultanları kendilerinden önce kurulan devletlerden kalan medreseleri ihya etmekle kalmamışlar, kendileri de yeni medreseler inşa ederek ilmî faaliyetleri desteklemiştir. Bu zaman zarfında Dimaşk'ta 160; Kâhire'de ise 75 civarında medrese bulunduğu bilinmektedir. Medreselerin çoğu Sünnî dört mezhep üzerine eğitim ve öğretim faaliyetlerini yürütüyorlardı. Bu medreselerin yanı sıra Dâru'l-Kur'ân, Dâru'l-Hadîsler ve dil mektepleri de bulunmaktaydı. Bu kurumların her birinin zengin kütüphaneleri mevcut idi. Medreseler haricinde camiler, hangah, ribat ve zaviyeler de insanların eğitim ve öğretim faaliyetinde buldukları yerler arasındadır. Memlükler devrinde hadîs, fıkıh, tefsîr, kıraat gibi diğer ilim dallarında da çok önemli âlimler yetişmiştir. Bu kimseler arasında Takıyyüddîn İbn Dakikî'l-İd (ö. 702/1302), Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Burhânüddîn İbrâhîm b. 'Ömer el-Ca'berî (ö. 732/1332), Bedrüddîn b. Cemâ'a (ö. 733/1333), Mizzî (ö. 742/1341), Zehebî (ö. 748/1348), 'Alâüddîn et-Türkmânî (ö. 750/1349), Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), Zeyla'î (ö. 762/1360), Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr (ö. 774/1373), 'Abdülkâdir el-Kureşî (ö. 775/1373), İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448), İbn Hacer el-'Askalânî (ö. 852/1449), Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384), 'İrâkî (ö. 806/1404), Bulkinî (ö. 824/1421), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Bedrüddîn el-'Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Sehâvî (ö. 902/1497), Kastallânî (ö. 923/1517) gibi isimlerini burada sayamayacağımız çok kıymetli âlimler

¹ İsmail Yiğit, "Memlükler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 90-97.

² Yiğit, "Memlükler", 29: 90-922.

bulunmaktadır.³ Burada bu kadar kişiyi zikretmemizin sebebi Memlûk topraklarında yetişen meşhur âlimleri görerek toplumdaki ilmi canlılığın ve yüksekliğin farkına varılmasını sağlamak ve bunların bir kısmının İbn Teymiyye, İbn Hacer (ö. 852/1449), 'Aynî (ö. 855/1451) gibi kendisinden sonra gelenleri etkileyen kimseler olduğunu gözler önüne sermektir.

Memlûk toplumu müslüman, hıristiyan ve yahudilerden oluşmaktadır. İbn Haldûn'a göre toplum esasen iki temel tabakada birleşiyordu. Bunlardan birincisi sultan, emirler ve askerlerden oluşan imtiyazlı tabaka, diğeri ise halktı. Ancak daha ayrıntılı bir değerlendirme yapılırsa toplum dört sınıfa ayrıldığı görülecektir. Bunlar ise şunlardır:

1. Askeri sınıf
2. Din adamları, tüccarlar ve sanatkârlar
3. Küçük el sanatları erbabı, ücretliler ve orta halli çiftçiler
4. Fakir ve yoksul kimseler

Ülkede nüfusun çoğunluğunu genelde maddi sıkıntı içinde olan ve tımarlı askerlerin topraklarında çalışan çiftçiler, küçük tacirler, sanatkârlar, küçük esnaf ve göçebe Araplar oluşturmaktaydı. Memlûk ekonomisinin en önemli kaynağı ticaretti. Ticaretin yanında savaş aletleri yapımı, savaş gemileri inşası, dokumacılık, madencilik, camcılık, gıda sanayi, içki-şarap sanayi, deri ve boya sanayi, kağıt üretimi, çömlekçilik ve ahşap işlemeciliği de insanların geçimlerini sağladıkları işler arasındadır.⁴

1. HAYATI

Tam adı Ebû 'Abdullah Muhammed b. Bahâdır b. 'Abdullah Bedreddîn ez-Zerkeşî eş-Şâfi'î el-Minhâcî el-Mısırî et-Türkî olup h. 745'te Kâhire'de doğmuştur. Bazı kaynaklarda babası ile dedesinin ismi yer değiştirmiş şeklide verilmiştir. Küçüklüğünde altın ve gümüş işleme işiyle uğraştığından Zerkeşî, Türk asıllı olmasından et-Türkî, Mısır'da doğduğundan el-Mısırî, Nevevî'nin Minhâcî't-Tâlibîn'ine özel bir değer verdiğinden el-Minhâcî, Şâfi'î mezhebine bağlı olması münasebetiyle de eş-Şâfi'î olarak nisbelenmiştir.⁵ Çocukluğundan itibaren ilme düşkün

³ Yiğit, "Memlûkler", 29: 94-6; a. mlf. "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/12 (1997): 29-36.

⁴ Yiğit, "Memlûkler", 29: 97; Bahattin Keleş, *Bahrî Memlûkler'de İktisadi ve Ticari Hayat* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1998), 74-108, 126-35, 190-285.

⁵ Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi 'a'yânî'l-miete's-sâmine* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3: 397; Ebu's-Sıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye* (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifi'l-'Osmâniyye, 1978/1398), 3: 227; Ebu'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfâ fi ba'di'l-vâfi*, Thk. Muhammed Muhammed Emîn ve Sa'îd 'Abdülfeţhâh 'Âşûr (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1984), 9: 335; Ebu'l-Fazl Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967/1387), 1: 437; Şemseddîn Muhammed b. 'Alî ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beyrût:

olduğu ilim ehline malumdur.⁶ Zerkeşî zamanının çoğunu evde geçirir, kimi zaman kitapçıların bulunduğu çarşıya gider, kitapları satın almadan inceleyip gerekli yerleri not alır ve geri evine döndüğünde telif ettiği veya üzerinde çalıştığı eserlerin ilgili yerlerine onları kaydederdi.⁷ Kitap alamayacak kadar ekonomik durumu iyi olmayan Zerkeşî, hocası Bulkinî Şâm kâdılığına atandığında kendisinden Ravza isimli eserini ödünç alarak ona hamîşte bulunmuş ve böylelikle eser üzerinde ilk çalışan kişi olma bahtiyarlığına erişmiştir.⁸

Hadîs, fıkıh, fıkıh usûlü ve tefsîr ilminde yaptığı çalışmalarla otoritesini kabul ettiren Zerkeşî, zikri geçen alanlarda pek çok eser yazması sebebiyle musannif lakabıyla anılmıştır.⁹ Onun şiir inşad etmede orta derece olduğu ifade edilmiştir. H. 794 senesinde vefat etmiş ve Kâhire Karâfeti's-Suğrâ'da Emir Bektemür es-Sâkî'nin türbesinin yakınına defnedilmiştir.¹⁰

Arkasında 'Alî, Muhammed ve Ahmed adında üç erkek, 'Âişe ve Fatma isminde iki kız olmak üzere beş çocuk bırakmıştır. Bu çocuklarından birisi ilimle işigal edip babasının *el-Leâlî el-Mensûra*'de zikretmediği rivayetleri bu esere istidrak ederek bir çalışma yaptığı bilinmektedir.¹¹

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403), 2: 162; Ebu'l-Felah 'Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Thk. 'Abdülkâdir el-Arnâût ve Mahmûd el-Arnâût (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8: 573; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, 15. Baskı (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6: 60; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 9: 121; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Medîne: Mektebetü'l-'Ulûmi'l-Hadîs, 1417/1997), 1: 302; Mustafa Canlı, *Bedreddin Zerkeşî ve Hadîs İlmindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1992), 13; 'Abdülkâdir 'Abdullah el-'Ânî, "Mukaddime", *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, Thk. 'Abdülkâdir 'Abdullah el-'Ânî (Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1: 7; Bilal Deliser, "Bedreddin ez-Zerkeşî, Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/9 (2011): 176-7; Menderes Gürkan, "Zerkeşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 289; Andrew Rippin, "al-Zarkashî", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 2004), New Edition Supplement: 842.

⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3: 397; 'Ânî, "Mukaddime", 1: 8.

⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3: 398.

⁸ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3: 398.

⁹ 'Ânî, "Mukaddime", 1: 9.

¹⁰ İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr bi enbâi'l-umr fi't-târîh*, Thk. Hasan Habeşî (Kâhire: İhyâu Tûrâsi'l-'Arabî, 1419/1998), 1: 446-7, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3: 398; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 3: 228-9; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelu's-sâfi*, 9: 336; 'Alî b. Dâvud Cevherî, *Nüzhetu'n-nüfûs ve'l-ebdân fi tevârihi'z-zaman*, Thk. Hasan Habeşî (b.y.: Dâru'l-Kütüb, 1970), 1: 358; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1: 437; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2: 163; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 60; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 9: 121, Edirnevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1: 302; Rippin, "al-Zarkashî", 842.

¹¹ Muhammed Lütfî es-Sabbâğ, "Mukaddime", *el-Leâlî el-mensûra fi ehâdîsi'l-meşhûra*, Thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1417/1996), 8-9.

2. İLMÎ KİŞİLİĞİ

2.1. Hocaları

Zerkeşî, Moğultay b. Kılıç et-Türkî (ö. 762/1360) ve Ebu'l-Fidâ' İbn Kesîr'den (ö. 774/1372) Dımaşk'ta hadîs, Kāmiliyye Medresesi'nin müderrisi Cemâleddîn el-İsnevî'den de (ö. 772/1370) fıkıh eğitimi almıştır. Onun yararlandığı diğer kişiler arasında Celâleddîn el-Kazvîni (ö. 739/1338), Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1345), Takiyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355), Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Halebî (ö. 774/1372), İbn Hişâm el-Ensârî (ö. 774/1373), İbn Ümeyle 'Ömer b. Hasan el-Halebî (ö. 778/1376), Salâh b. Ebî 'Ömer el-Makdisî el-Hanbelî (ö. 780/1378), Şehâbeddîn Ahmed b. Hamdan el-Ezra'î (ö. 783/1381), Sirâceddîn 'Ömer b. Raslân el-Bulkînî (ö. 805/1430) gibi âlimler de yer almaktadır. Bu dönemde ilimde ihtisaslaşma olmadığından bir kimsenin farklı ilim dallarındaki tedrisinde aynı kişiden istifade ettiği gözden uzak tutulmamalıdır. İlim tahsilinden sonra Kerîmiyye hangahında ders verip bunun yanı sıra tedris ve fetva işleriyle de iştigal etmiştir.¹²

2.2. Talebeleri

Zerkeşî'nin talebeleri arasında Şemseddîn Muhammed b. 'Abdüddâim el-Birmâvî (ö. 831/1428), Sirâcüddîn 'Ömer b. İsâ el-Vürûdî (ö. 861/1457), 'Abdürrahîm b. İbrâhîm el-Emyûtî (ö. 867/1463), Ebu'l-Fütûh Veliyyüddîn Muhammed et-Tûhî (ö. ?), Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed el-Mahallî eş-Şâfi'î, Şemseddîn İbnü'l-Merâgî el-Medenî, Ebu'l-Fütûh Necmeddîn 'Ömer b. Hiccî es-Sa'dî el-Husbânî eş-Şâfi'î ed-Dımaşkî (ö. 830/1426), Muhammed b. 'Ömer b. Muhammed et-Tanbâvî (ö. ?) ve Kemâleddîn Muhammed b. Hasan eş-Şümunnî el-İskenderî el-Mâlikî (ö. 821/1418) yer almaktadır.¹³

2.3. İlmî Kişiliği

Geçimini akrabalarının üstlenmesi sebebiyle Zerkeşî, tüm hayatını ilme adanmış ender şahsiyetlerdendir.¹⁴ İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470), Dâvûdî (ö. 945/1539) ve İbnü'l-'İmâd'ın (ö.

¹² İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, 1: 446-7, ed-Dürerü'l-kâmine, 3: 397; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi*, 9: 336; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1: 437; Dâvûdî, *Tabakātu'l-müfessirîn*, 2: 162; İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 8: 573; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 9: 121; Muhammed Hasan Muhammed, "Mukaddime" *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, Thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1: 5, Seyyid 'Abdülazîz ve 'Abdullah Rebî', "Mukaddime" *Teşnifu'l-mesâmi*, Thk. Seyyid 'Abdül'azîz ve 'Abdullah Rebî' (Mekke: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998), 1: 57-60; Muhammed Muhtâr Muhammed Emîn eş-Şinkitî, "Mukaddime", *Selâsilü'z-zeheb*, Thk. M. Muhtâr Muhammed Emîn eş-Şinkitî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1423/2002), 33-37.

¹³ 'Ânî, "Mukaddime", 1: 8, Muhammed Hasan Muhammed, "Mukaddime", 1: 5, Seyyid 'Abdül'azîz ve 'Abdullah Rebî', "Mukaddime", 1: 60-1, Şinkitî, "Mukaddime", 38-9; Gürkan, "Bedreddîn ez-Zerkeşî", 44: 289,

¹⁴ İbnü'l-'İmâd, *Şezerât*, 8: 573; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakātu's-Şâfi'iyye*, 3: 229; 'Ânî, "Mukaddime", 1: 9.

1089/1679) onu allâme, fakih, usulcü, edîb ve fazilet sahibi bir kimse olarak nitelermeleri ilmi noktadaki mevkisinin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.¹⁵

Takiyyüddîn es-Sübki (ö. 756/1355), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370), Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr (ö. 774/1373), 'Abdülkâdir el-Kureşî (ö. 775/1373), İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) gibi hakkında oldukça fazla bilgi verilen âlimlerle aynı dönemde yaşamasına rağmen, tabakât, târîh ve ricâl kaynaklarında onun hakkında çok fazla bilginin bulunmaması calib-i dikkattir. Zann-ı galibimizce zikri geçen eserlerde yer almaması çok erken diyebileceğimiz bir yaşta yani 49 yaşında vefat etmesinden veya hayatını eser telifine adanmasından kaynaklanmalıdır. Ayrıca onun talebeleri arasında meşhur âlimler yer almadığı gibi öğrenci sayısı da tespitimize göre sadece dokuzdur. Bu sebepler ışığında Zerkeşî'nin önemi ve değerinin daha sonraki yıllarda eserleri üzerinden olduğunu ifade etmemizde bir mahzur olmamalıdır.

3. el-LEÂLÎ el-MENSÛRE Fİ'L-EHÂDÎSÎ'L-MEŞHÛRA (et-TEZKİRE Fİ'L-EHÂDÎSÎ'L-MÜŞTEHİRA)

Zerkeşî'nin hadîs, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsîr gibi ilim dallarında elli civarında çalışması bilinmektedir. Eserleri ile ilgili bilgi veren pek çok çalışma olduğundan, sadece onlara dipnotta işaret etmekle yetineceğiz.¹⁶

3.1. Konu, Muhteva ve Eserin Önemi

Halk arasında kullanılan bazı sözlerin hadîs olup olmadığının ilk olarak araştırıldığı eser, bilindiği kadarıyla Zerkeşî'nin *el-Leâlî el-Mensûre*'si veya diğer ismiyle *et-Tezkire*'sidir.¹⁷ Çünkü o, bu çalışmasında zikri geçen alanda yapılmış bir çalışmadan bahsetmediği gibi eserinde böyle bir kaynaktan faydalandığını gösterir bir ifade de kullanmamıştır. O, Tâceddîn

¹⁵ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 3: 227-8; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2: 162; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 8: 572-3; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 9: 121.

¹⁶ Eserleri hakkında bilgi için bk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ, "Mukaddime", *el-Leâlî el-mensûra fi ehâdîsî'l-meşhûra*, Thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1417/1996), 8-9; 'Ânî, "Mukaddime", 1: 9-19, Muhammed Hasan Muhammed, "Mukaddime", 1: 5-6, Şinkîfî, "Mukaddime", 40-52, Seyyid 'Abdül'azîz ve 'Abdullah Rebî, "Mukaddime", 1: 62-70, 'Abdülkâdir 'Abdullah el-'Ânî, "Mukaddime", Habâya'z-zevâya, Thk. 'Abdülkâdir 'Abdullah el-'Ânî (Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûnî'l-İslâmiyye, 1402/1982), 13-22; Babanzade Bağdâdî İsmâ'îl Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'î'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 2: 174-5; Bilal Deliser, *ez-Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 15-20, a. mlf. "Bedreddîn ez-Zerkeşî, Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", 181-4; Vedat Tekin, *Zerkeşî'nin el-Burhân fi Ulâmi'l-Kur'an'ında Anlama ve Yorum* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007), 5-8; Mustafa Canlı, *Bedreddîn Zerkeşî ve Hadis İlmindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1992), 33-49; Abdullah Yılmaz, *Zerkeşî'nin el-Bahrü'l-Muhîd Adlı Fıkıh Usûlü Eserinde İstinbât Yöntemleri Bağlamında Hanefilere Ait Görüşlerin Tespit ve Tahkiki* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016), 19-26; Harun Bekiroğlu, *el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2012), 94-99; Gürkan, "Bedreddîn ez-Zerkeşî", 44: 289.

¹⁷ Her iki isim de müellif tarafından verilmiştir. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ, "Mukaddime", 12-3.

el-Fezârî'nin (ö. 690/1291) avâmın fikhî ve onlar arasında dolaşan asılsız işlerin tespiti amacıyla yazdığı eserinden ilham alarak bu eserini vücuda getirdiği Mustafâ Lütî Sabbâğ tarafından ifade edilmiştir.¹⁸ Bu eserde yer alan rivayetler Hz. Peygamber'e, sahâbe'ye, tâbiîn'a, tebeu't-tâbiîn'a, mutassavvıfa ya da her hangi bir kişiye ait olabilmektedir. Bu alanda eser kaleme almak hem *sened* hem de *metin tenkidini* birlikte gerektireceğinden oldukça zor ve zahmetli bir uğraştır. Elimizdeki bu eseri aynı zamanda onun hadîs ilmindeki yetkinliğini göstermesi bakımından önemlidir.

İlk olarak 1986 yılında Mustafâ 'Abdülkâdir 'Atâ'nın¹⁹ tahkikiyle basılan eserde 222, daha sonra 1996 senesinde Muhammed b. Mustafâ es-Sabbâğ'ın²⁰ yaptığı çalışmada ise 234 rivayet yer almaktadır. Zerkeşî çalışmasında rivayetleri numaralandırmamıştır. Muhakkikler ise eserdeki rivayetlere numara vermişler, ancak biri her rivayete ayrı bir numara verirken diğeri ise bazı rivayetleri önceki rakamın içinde zikredip yeni bir numara vermemiştir. Bu iki rakam arasındaki farklılık buradan kaynaklanmaktadır. Biz ise çalışmamızda ibareleri daha iyi anlaşılabilen es-Sabbâğ'ın tahkikini esas aldık.²¹ Bu rivayetlerden dördü müttefakun aleyh²², dördü Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'inde, yedisi Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahîh*'inde, otuz altısı ise Ebû Dâvud (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) *sünenlerinde*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inde ve Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*ında geçmektedir. Ancak burada bir hadîsin farklı hadîs külliyatlarında geçtiği de unutulmamalıdır. Sıhhat açısından ise bu rivayetlerden altmış dördü sahih-hasen, altmış üçü zayıf geriye kalan yüz yedisi ise mevzu ve bir kimsenin sözüdür. Yani rivayetlerin yaklaşık % 27'si sahih veya hasen; geriye kalan % 73'lük kısım ise zayıf veya mevzudur. Bu rivayetler incelenirken alfabetik sıra takip edilmemiş bilakis, onlar sekiz konu²³ başlığına göre dizayn edilmiştir. Bu bakımdan istifadede biraz güçlük çekilmektedir.

Eserini hadîs, tefsîr, târîh, siyer ve meğâzî gibi alanlarda yazılan sayısı yüz kırkı aşan eserleri referans olarak hazırlamıştır. Bunlardan önemli gördüklerimizden bir kısmını aşağıda zikredeceğiz:

¹⁸ Muhammed Lütî es-Sabbâğ, "Mukaddime", 5.

¹⁹ Zerkeşî, *et-Tezkire fî ehâdîsi'l-müştehera*, Thk. Mustafa 'Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986).

²⁰ Zerkeşî, *el-Leâlî el-mensûra fî ehâdîsi'l-meşhûra*, Thk. Muhammed Lütî es-Sabbâğ (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1417/1996).

²¹ Farklı rivayet için bk. Zerkeşî, *el-Leâlî*, 70 (44).

²² Zerkeşî, *el-Leâlî*, 58 (18), 59 (21), 69 (42).

²³ Bu sekiz konu ahkâm, hikem ve âdâb, zühhd, tıp ve menâfi', fezâil, ed'îye ve ezkâr, kasas ve ahbâr, fiten, dillerde dolaşan söz ve haberler'dir.

Buhârî (ö. 256/870) *es-Sahîh*²⁴, Müslim (ö. 261/875) *es-Sahîh*²⁵, Ebû Dâvud (ö. 275/889) *es-Sünen*²⁶, Tirmizî (ö. 279/892) *es-Sünen*²⁷, *el-İlel*, Nesâî (ö. 303/915) *es-Sünen*²⁸, *el-Merâsil*²⁹, İbn Mâce (ö. 273/887) *es-Sünen*³⁰, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) *el-Muvatta*³¹, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *el-Müsned*³², *ez-Zühd*³³, Dârimî (ö. 255/869) *es-Sünen*³⁴, İbn İshâk (ö. 151/768) *el-Megâzî*³⁵, 'Abdullah İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) *el-Birr ve's-Sıla*³⁶, 'Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) *el-Musannef*³⁷, İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) *el-Musannef*³⁸, İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) *el-Müsned*³⁹, İbn Ebî'd-Dünyâ (ö. 281/894) *Mekâyidu's-Şeytân*⁴⁰, Bezzâr (ö. 292/905) *el-Müsned*⁴¹, Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) *el-Müsned*⁴², Taberî (ö. 310/923) *Tehzîbu'l-Âsâr*, İbn Düreyd (ö. 321/933) *el-Müctebâ*⁴³, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) *el-İlel*, İbn Hibbân (ö. 354/965) *es-Sahîh*⁴⁴, Taberânî (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-Evsat*⁴⁵, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*⁴⁶, Râmhürmüzî (ö. 360/971) *'Uyûnu'l-Emsâl*⁴⁷, İbn Adî (ö. 365/976) *el-Kâmil*⁴⁸, Ebü's-Şeyh (ö. 369/979) *Mekârimu'l-Ahlâk*⁴⁹, Dârekutnî (ö. 385/995) *el-İlel*⁵⁰, Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) *Târîhu Nisâbü'rî*⁵¹, *el-Müstedrek*⁵², Ebû Nuaym (ö. 430/1038)

²⁴ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 48 (4), 58 (20).

²⁵ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 56 (15), 79 (2).

²⁶ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 22 (2).

²⁷ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 47 (3), 81 (5).

²⁸ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 22 (2), 55 (13), 59 (21).

²⁹ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 60 (25).

³⁰ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 23 (4), 49 (7).

³¹ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 62 (29).

³² Zerkeşî, *el-Leâlî*, 48(5).

³³ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 149 (52).

³⁴ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 108 (16).

³⁵ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 19.

³⁶ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 21 (1).

³⁷ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 37 (21).

³⁸ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 39 (25).

³⁹ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 169 (1).

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 79 (1).

⁴¹ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 24 (4), 46 (2).

⁴² Zerkeşî, *el-Leâlî*, 34 (16).

⁴³ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 138 (34).

⁴⁴ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 48 (4).

⁴⁵ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 27 (7).

⁴⁶ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 53 (10).

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 66 (38), 127 (20).

⁴⁸ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 27 (6).

⁴⁹ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 72 (49), 82 (6).

⁵⁰ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 115 (5).

⁵¹ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 156 (6).

⁵² Zerkeşî, *el-Leâlî*, 50 (7), 82 (6).

*Târîhu İsfahan*⁵³, *et-Tıb*⁵⁴, *Hilyetü'l-Evliyâ*⁵⁵, Halîlî (ö. 446/1055) *el-İrşâd*⁵⁶, İbn Battâl (ö. 449/1057) *Buhârî Şerhi*⁵⁷, Kuzâ'î (ö. 454/1062) *Müsnedü's-Şihâb*⁵⁸, Beyhakî (ö. 458/1066) *es-Sünen el-Kübrâ*, Şu'abu'l-İmân⁵⁹, *el-Esmâ ve's-Sifât*⁶⁰, *Delâilü'n-Nübüvve*⁶¹, *ez-Zühâ*⁶², İbn 'Abdilberr (ö. 463/1071) *el-İstizkâr*⁶³, *et-Temhid*⁶⁴, Câmî'u Beyânî'l-İlm⁶⁵, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*⁶⁶, *el-Câmî li Ahlâki'r-Râvî*⁶⁷, Hâce 'Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089) *Zemmü'l-Kelâm*⁶⁸, Makdisî (ö. 507/1113) *Zahîratu'l-Huffâz*⁶⁹, Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Fâik*⁷⁰, Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166) *Edebü'l-İmlâ*⁷¹, Ebû Mûsâ el-Medîni (ö. 581/1185) *Marifetü's-Sahâbe*⁷², *el-Hinnâ*⁷³, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *el-Ehâdisu'l-Vâhiye*⁷⁴, *Minhâcu'l-Kâsîdîn*⁷⁵, *el-Mevdû'ât*, Nevevî (ö. 676/1277) *el-Ezkâr*⁷⁶, *Şerhu'l-Mühezzeb*⁷⁷, İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) *en-Nihâye*⁷⁸, İbn Dakîki'l-İd (ö. 702/1302) *el-İktirâh*⁷⁹, *Şerhu'l-İlmâm*⁸⁰, İbn Kesîr (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*⁸¹, *et-Tefsîr*⁸² ve Mûsâ b. 'Ukbe (ö. ?) *el-Megâzî*⁸³.

-
- ⁵³ Zerkeşî, *el-Leâli*, 74 (56).
⁵⁴ Zerkeşî, *el-Leâli*, 109 (18).
⁵⁵ Zerkeşî, *el-Leâli*, 59 (23), 95 (31).
⁵⁶ Zerkeşî, *el-Leâli*, 59 (22), 137 (32).
⁵⁷ Zerkeşî, *el-Leâli*, 167 (6).
⁵⁸ Zerkeşî, *el-Leâli*, 31 (12), 46 (2), 86 (8).
⁵⁹ Zerkeşî, *el-Leâli*, 25 (5), 46 (2).
⁶⁰ Zerkeşî, *el-Leâli*, 76 (61).
⁶¹ Zerkeşî, *el-Leâli*, 119 (7).
⁶² Zerkeşî, *el-Leâli*, 76 (61), 79 (1).
⁶³ Zerkeşî, *el-Leâli*, 14.
⁶⁴ Zerkeşî, *el-Leâli*, 7.
⁶⁵ Zerkeşî, *el-Leâli*, 23 (4), 121 (10).
⁶⁶ Zerkeşî, *el-Leâli*, 74 (56), 102 (7).
⁶⁷ Zerkeşî, *el-Leâli*, 76 (60).
⁶⁸ Zerkeşî, *el-Leâli*, 25 (5).
⁶⁹ Zerkeşî, *el-Leâli*, 26 (5).
⁷⁰ Zerkeşî, *el-Leâli*, 32 (12), 71 (47).
⁷¹ Zerkeşî, *el-Leâli*, 112 (2).
⁷² Zerkeşî, *el-Leâli*, 75 (57).
⁷³ Zerkeşî, *el-Leâli*, 104 (10).
⁷⁴ Zerkeşî, *el-Leâli*, 111 (2).
⁷⁵ Zerkeşî, *el-Leâli*, 24 (4).
⁷⁶ Zerkeşî, *el-Leâli*, 31 (11).
⁷⁷ Zerkeşî, *el-Leâli*, 124 (15).
⁷⁸ Zerkeşî, *el-Leâli*, 173 (1).
⁷⁹ Zerkeşî, *el-Leâli*, 52 (9).
⁸⁰ Zerkeşî, *el-Leâli*, 27 (6).
⁸¹ Zerkeşî, *el-Leâli*, 29 (9).
⁸² Zerkeşî, *el-Leâli*, 111 (1).
⁸³ Zerkeşî, *el-Leâli*, 19.

3.2. Rivayetleri Değerlendirme Usûlü

Zerkeşî, yukarıda zikri geçen eserlerin ismini her zaman açıkça anmamış, sadece müellifin konuyla ilgili sözlerine atıfla yetinmiştir. Mesela “Vârisi bulunmayan kimseye dayısı mirasçı olabilir.” rivayetiyle ilgili Zerkeşî, Beyhaki'nin değerlendirmelerini zikretmiş ancak hangi eserinde bunları ifade ettiğini söylememiştir. Ancak biz yaptığımız araştırma neticesinde Beyhaki'nin açıklamalarına onun es-Sünenü's-Sagîr isimli eserinde rastlamaktayız.⁸⁴

Müellif, hadîsin farklı kişilerden rivayet edildiğini belirttikten sonra bunların senedlerindeki probleme işaret etmiş ve bu tariklerden hangisinin daha sağlam olduğuna temas etmiştir. Mesela “İlmi talep etmek her Müslümana farzdır” rivayetinin Hz. 'Alî, 'Abdullah b. Mes'ûd, Enes b. Mâlik, 'Abdullah b. 'Ömer, 'Abdullah b. 'Abbâs, Câbir b. 'Abdullah ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivayet edilmekle birlikte tüm varyantları hakkında tenkit ifadelerinin söylenildiğini zikretmiş ve bu tariklerin en iyisinin Enes b. Mâlik ve 'Abdullah b. 'Ömer'in rivayetleri olduğunu belirtmiştir.⁸⁵

Bizzat kendisi, rivayetler hakkında çoğunlukla değerlendirme yapmamış, kendisinden önce zikredilen görüşleri aktarmakla yetinmiş ve sanki onların bu minvalde değerlendirilmesini istemiştir.⁸⁶ Ancak kendi değerlendirmesini yaptığı yerler bulunmaktadır. Mesela “رِزَاةُ الْأَرْضِ يَيْسَهَا” rivayetinin aslının olmadığını ve bu sözün Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'ye ait olduğunu zikretmiştir.⁸⁷

O, değerlendirilen rivayet hakkında bilgileri paylaştıktan sonra ondan çıkan hükmün aksini ifade eden rivayetlere yer vererek ilgili rivayet hakkındaki kanaatini ortaya koymuştur. Örneğin gözü iltihaplanan kimsenin ziyaret edilmeyeceğini ifade eden rivayetin aksine o kimsenin ziyaret edileceğini gösterir Ebû Dâvud hadîsine yer vermiştir.⁸⁸ Böylelikle hasta olan kimsenin ziyaret edileceğine işaret etmiştir.

Zerkeşî, rivayetin ravisi hakkında nadiren cerh ve ta'dîl değerlendirmesinde bulunmuştur. Örneğin “Gözü iltihaplı kimse ziyaret edilmez.” rivayetinin ravisi Mesleme b. 'Alî'yi metrûk olarak değerlendirmiş ve bunun Yahyâ b. Ebî Kesîr'in sözlerinden olduğunu beyan etmiştir.⁸⁹

Zerkeşî, bazı rivayetleri metin tenkidine tabi tutmuştur. Örneğin “Bana dünyamızdan üç şey sevdirdi. Güzel koku, kadın ve gözümün nuru namaz.” (وَجَعَلَتْ حَبِيبَ الْيَوْمِ مِنْ دُنْيَانَا ثَلَاثَ الْطَيْبِ وَالنِّسَاءِ) rivayeti hakkında üç kelimesinin rivayetlerde geçmediğini, namazın manayı

⁸⁴ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 22 (2). Beyhaki, *es-Sünenü's-sagîr*, Nşr. 'Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Karaçi: Câmî'atü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1989), 2: 366 (2301).

⁸⁵ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 23 (4).

⁸⁶ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 21-26 (1-5), 35 (18), 36 (20), 38 (24), 40 (26), 40-2 (26-8), 83 (7).

⁸⁷ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 33 (14). Diğer örnekler için bk. a. mlf., *el-Leâlî*, 34-5 (16-7), 36 (19), 94 (29).

⁸⁸ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 28 (7).

⁸⁹ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 28 (7).

tamamlamak üzere sonradan eklendiğini ifade etmiş ve onun dünya işlerinden olmayacağını, bilakis onun ahiret hayatıyla ilgili olduğunu ifade ederek tenkitte bulunmuştur.⁹⁰

Aynı kişiyi farklı isimler ile çeşitli yerlerde zikretmiştir. Mesela Şerhu'l-İlmâm sahibi İbn Dakiki'l-İd'i bir yerde Ebu'l-Feth el-Kuşeyrî, diğer bir yerde ise Şeyh Takiyyüddîn olarak anmıştır. Aynı kişinin farklı şekillerde anılması zikri geçen kişilerin farklı kimseler olduğunu çağırıştırabilmektedir.⁹¹

O, rivayetlerin senedlerinde geçen ravilerin isimlerinin nasıl okunacağına dair bilgileri paylaşmıştır. Mesela “Üzüntü ancak din içindir. Göz ağrısı dışında da bir ağrı yoktur.” (لَا عُرُّ إِلَّا) (عُرُّ الدِّينِ وَلَا وَجَعٌ إِلَّا وَجَعُ الْعَيْنِ) rivayetinin senedinde yer alan ravi Karîn b. Sehl'in isminin Kurîn olarak da okunabileceğine işaret etmiştir.⁹²

O, rivâyetin metninde bulunan garîb kelimeleri açıklamıştır. Mesela “Mü'min dünyadan ayrıldığında aynı zamanda hapishane ve çoraklıktan kurtulur (الدُّنْيَا سَجْنُ الْمُؤْمِنِ وَسُنْتُهُ فَيَا) (فَارِقَ الدُّنْيَا فَارِقَ السَّجْنَ وَالسَّنَةَ)” Rivayetinin metninde geçen 'السنة' kelimesi 'الجدب' lafzıyla açıklamıştır.⁹³

Müellif, bazı hadîslerin zayıf olmasıyla birlikte kimi mezheplerce uygulandığını ifade etmiştir. Mesela “Ölünün telkini definden sonradır” (تَلْفِينُ الْمَيِّتِ بَعْدَ الدَّفْنِ) rivayeti hakkında bunun zayıf olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in ashâbı arasında bu davranışı güzel görenler olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴

O, bazı rivayetleri merfu olarak bulamadığını ifade etmiş, bu rivayetin *mevkuflarını*⁹⁵ zikretmiştir. Ancak ilgili rivayetin taşıdığı manaya yakın olan şahidlerini de zikretmeyi ihmal etmemiştir.⁹⁶ Bazı rivayetleri ise hiçbir şekilde bulamadığını zikrettikten sonra aynı anlamı mündemiç rivayetlere yer vermiştir.⁹⁷

O eserde yer alan rivayetlerle ilgili, şiirleri⁹⁸, hadîsleri ve ayetleri⁹⁹ zikretmiştir.

Yanlış bilgileri tashih etmiştir. Mesela “Allah'ın kadınları arkaya aldığı gibi sizde onları arkaya alın.” (اخروهن من حيث اخروهن الله) rivayeti için bunun *Sahîhayn'a* dayandırıldığını ve yanlış olduğunu ifade edip rivayetin 'Abdürrezzâk'ın *el-Musannef*'inde yer aldığını açıklamıştır.¹⁰⁰

⁹⁰ Zerkeşî, *el-Leâli*, 132 (26). Diğer örnekler için bk. a. mlf., *el-Leâli*, 89 (18), 140 (39).

⁹¹ Zerkeşî, *el-Leâli*, 27, 28.

⁹² Zerkeşî, *el-Leâli*, 29 (8).

⁹³ Zerkeşî, *el-Leâli*, 80 (2).

⁹⁴ Zerkeşî, *el-Leâli*, 35 (17).

⁹⁵ Daha fazla bilgi için bzk. Abdullah Aydınlı, “Mevkuflar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 437-8.

⁹⁶ Zerkeşî, *el-Leâli*, 80 (4).

⁹⁷ Zerkeşî, *el-Leâli*, 88 (110), 126 (18), 140 (40).

⁹⁸ Zerkeşî, *el-Leâli*, 45, 131-2 (1, 25).

⁹⁹ Zerkeşî, *el-Leâli*, 111-2, 139, 143 (1, 36, 44).

¹⁰⁰ Zerkeşî, *el-Leâli*, 37 (21). Diğer örnekler için bk. a. mlf., *el-Leâli*, 118 (6).

Zerkeşî, halk arasında yanlış telaffuz edilen rivayetin doğrusunu tespit etmeye uğraşmıştır. Örneğin “Ümmetinden hata ve unutmada kaynaklanan şeylerin günahını affetmiştir.” (رفع عن امي الخطأ والتشيان) şeklinde maruf olan rivayetin, doğrusuna en yakın şeklinin “Ümmetinden üç şeyin günahı kaldırılmıştır.” (رفع عن هذه الامة ثلاث) olduğu sonucuna ulaşmıştır.¹⁰¹ Ya da rivayetin bu lafızlarla sabit olmadığını ancak sahih hadîslerden mülhem olduğuna dikkat çekmiştir. Bu kapsamda “Bana zahirle hüküm vermem emredildi. Gizli olanları Allah bilir.” (أمرت ان احكم بالظاهر والله تولى السرائر) rivayetinin lafzının da bu şekilde olmadığını ancak sahih hadîslerden ilham alınarak terkip edildiğini belirtmiştir.¹⁰²

O, âlimlerin hadîs hakkındaki yanlış eleştirilerini tashih etmiştir. Mesela “Kişi dostunun dini üzerindedir.” (المؤمن على دين خليله) rivayetini İbnü'l-Cevzî'nin mevzû' olarak telakki etmesini eleştirmiş ve durumun onun dediği gibi olmadığını ifade ederek onu teziye etmiştir.¹⁰³ Tenkit ettiği kimseler arasında İbnü'l-Cevzî'nin yanısıra Hâkim, İbn 'Abdilber, İbn Hazm ve kendisine özel ilgi duyduğu Nevevî¹⁰⁴ de bulunmaktadır.¹⁰⁵

O, kimi rivayetler hakkında hiçbir değerlendirmeye yer ayırmamış, yalnız onun senedini veya geçtiği kaynağı zikretmekle iktifa etmiştir.¹⁰⁶ Bazı rivayetlerde de sadece kendi değerlendirmesini vermekle yetinmiştir. Mesela “Ümmetimin âlimleri, Benî İsrâîl'in Peygamberleri gibidir.” (علماء امي كأنبياء بني اسرائيل) rivayetinin aslının bilinmediğini ifade etmiş ve konu hakkında başka bir bilgi serdetmemiştir.¹⁰⁷

Zerkeşî, kimi rivayetlerin sahih senedinin olmadığını ancak manasının sahih olduğunu ifade etmiştir. Mesela “Rabbim bana arap dilini öğretti ve onu en güzel şekilde yaptı.” (ادبني ربي) rivayeti bu minvaldedir.¹⁰⁸ Araştırmamız neticesinde eserde sadece bir mükerrer rivayete tesadüf edilmiştir.¹⁰⁹

SONUÇ

Dönemindeki Mısır'ın ilmî ortamından oldukça istifade eden Zerkeşî hadîs, fıkıh, fıkıh usulü ve tefsîrde önemli eserler kaleme almıştır. Özellikle fıkıh ve tefsîr ilminde söz sahibi

¹⁰¹ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 37 (22).

¹⁰² Zerkeşî, *el-Leâlî*, 42 (30). Diğer rivayetler için bk. a. mlf., *el-Leâlî*, 60 (24), 65 (36).

¹⁰³ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 58 (17). Diğer örnekler için bk. a. mlf., *el-Leâlî*, 29-31 (10), 165-6 (4), 168 (7), 99-100 (4).

¹⁰⁴ Sadece Nevevî'nin değerlendirmelerini verdiği pek çok rivâyet bulunmaktadır. Zerkeşî, *el-Leâlî*, 36 (20), 66 (37), 108 (15), 142-3 (42-3), 151 (2).

¹⁰⁵ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 66 (68), 99-100 (4), 123 (14).

¹⁰⁶ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 86 (10), 92 (24, 26), 134 (29).

¹⁰⁷ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 120 (8).

¹⁰⁸ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 111 (2).

¹⁰⁹ Zerkeşî, *el-Leâlî*, 48 (5), 70 (44). Esas aldığımız es-Sabbâğ'ın tahkikinde durum böyle ise de 'Abdülkâdir 'Atâ'nın tahkikinde bu rivayet bir yerde geçmekte olup mükerrer değildir. Sabbâğ'ın çalışmasında ilgili bölümde altmış rivayet yer alırken, 'Atâ'nın tahkikinde ise altmış rivayet bulunmaktadır.

olarak bilinmektedir. Ancak onun hadîs ilminde yazdığı *el-Leâlî el-Mensûre (et-Tezkire)*'si, *en-Nüket 'alâ İbni's-Salâh'*, *en-Nüket 'ala'l-'Umde fi'l-Ahkâm'* ve *el-İcâbe*'si bu ilimde otorite olduğunun bir göstergesidir.

Zerkeşî, her ne kadar rivayet ilimlerinde öne çıkan hocalardan faydalanmakla birlikte önemli âlimlerin yetişmesine erken vefatı veya sadece ilimle meşgul olup hayatını eser telif etmeye tahsis etmesi sebebiyle katkı sağlayamamış olmalıdır. Nitekim o, hayattayken ehl-i ilimce tanınmamış, ileriki zamanlarda yazdığı eserleri vesilesiyle şöhret kazanmıştır.

Halk dilinde dolaşan meşhur rivayetleri bir araya getiren ilk âlimdir. O, bu eserinde *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta'sı*, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ'nın *Müsnedleri*, 'Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefleri* gibi isimlerinin hepsini burada zikredemeyeceğimiz pek çok önemli kaynaktan istifade etmiş, bunlardan edindiği bilgiler ölçüsünde hadîsleri takatince sened ve metin açısından değerlendirmiş, ancak çok fazla kanaat izhar etmemiştir. Daha çok nakiller yaparak rivayet hakkındaki fikrini ortaya koymaya çalışmıştır. Bazı rivayetler hakkında ise hiçbir değerlendirmede bulunmamış, ilgili rivayetin senedini zikretmekle yetinmiştir.

İstifade ettiği kitaplar arasında sadece hadîs kitapları yer almamakta, bilakis rivayetleri daha iyi incelemek ve haklarında daha fazla malumat edinmek amacıyla hadîs usulü, cerh-ta'dîl, târîh, tabakât, ilel, şerh, ahlâk, megâzî, tefsîr vd. konularla ilgili eserler de bulunmaktadır. İşte bu gayreti, onun eserinin kıymetini artırmıştır. Ayrıca nadiren de olsa dilde yetkin kimselerin yapabileceği garîb kelimeleri açıklaması onun Arapça bilgisinin yüksek olduğunun bir işareti kabul edilebilir.

O, hata yapan kim olursa olsun onu eleştirmekten de geri durmamıştır. Örneğin kendisine son derece saygı duyduğu Nevevî'yi tenkidi ilme verdiği önemin bir göstergesidir. Sadece onu değil, hadîs ilminde otorite olan Hâkim ve İbn 'Abdilber gibi âlimlere de tenkitlerini yöneltmiştir.

Eserde incelenen rivayetlerin % 73'ünün zayıf veya mevzû olması, insanlar arasında bu tür rivayetlerin yaygın olduğunu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Yani onun yaşadığı sekizinci asırda uydurma rivayetlerin halk arasında revaçta olduğu söylenebilir. Zerkeşî'nin bu çalışması kendisinden sonra Sehâvî ve 'Aclûnî gibi kimselerin bu konuda yazdığı eserlerin temelini teşkil etmiştir.

KAYNAKÇA

- 'Ânî, 'Abdülkâdir 'Abdullah. "Mukaddime". *Habâya'z-zevâya*. Thk. 'Abdülkâdir 'Abdullah el-'Ânî. 7-32. Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûnî'l-İslâmiyye, 1402/1982.
- 'Ânî, 'Abdülkâdir 'Abdullah. "Mukaddime". *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Thk. 'Abdülkâdir 'Abdullah el-'Ânî. 1: 5-40. Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûnî'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Aydınlı, Abdullah. "Mevkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 437-8. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Babanzade Bağdâdlı İsmâ'il Paşa. *Hediyetü'l-'ârifin esmâi'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. 2 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bekiroğlu, Harun. *el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2012.
- Beyhakî Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü's-Sagîr*. Nşr. 'Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Karaçi: Câmiatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1989.
- Canlı, Mustafa. *Bedreddin Zerkeşî ve Hadis İlimindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1992.
- Cevherî, 'Alî b. Dâvud, *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fi tevârihi'z-zaman*. 3 Cilt. Thk. Hasan Habeşî, b.y.: Dâru'l-Kütüb, 1970.
- Dâvûdî Şemseddîn Muhammed b. 'Alî. *Tabakātu'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403.
- Deliser, Bilal. *ez-Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*. Ankara Üniversitesi. Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Deliser, Bilal. "Bedreddin ez-Zerkeşî, Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/ 9 (Haziran 2011): 171-90.
- Edirnevî Ahmed b. Muhammed. *Tabakātu'l-müfessirîn*. Medîne: Mektebetü'l-'Ulûmi'l-Hadîs, 1417/1997.
- Gürkan, Menderes. "Bedreddîn ez-Zerkeşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 289-93. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- İbn Hacer Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi 'a'yâni'l-miete's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Hacer Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *İnbâu'l-gumr bi enbâi'l-'umr fi't-târîh*. Thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kâhire: İhyâu Türâsi'l-Arabî, 1419/1998.
- İbn Kâdî Şühbe Ebu's-Sıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakātu's-Şâfi'iyye*. 5 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1978/1398.
- İbn Tağrıberdî Ebu'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf b. Tağrıberdî. *en-Nücûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire*. Thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 16 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992/1413.
- İbn Tağrıberdî Ebu'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf b. Tağrıberdî. *el-Menhelu's-sâfi ve'l-müstevfâ fi ba'dil-vâfi*. Thk. Muhammed Muhammed Emîn ve Sa'îd 'Abdülfettâh 'Âşûr. 13 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1984.
- İbnü'l-'İmâd Ebu'l-Felah 'Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Thk. 'Abdülkâdir el-Arnâût ve Mahmûd el-Arnâût. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Kehhâle, 'Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Keleş, Bahattin. *Bahrî Memlükler'de İktisadi ve Ticari Hayat*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1998.
- Muhammed Hasan Muhammed. "Mukaddime". *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*. Thk. Muhammed Hasan Muhammed. 1: 3-7. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

- Muhammed Muhtâr Muhammed Emîn eş-Şinkîti. “Mukaddime”. *Selâsilü’z-zeheb*. Thk. Muhammed Muhtâr Muhammed Emîn eş-Şinkîti. 9-73. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1423/2002.
- Rippin, Andrew. “al-Zarkashî”. *The Encyclopedia of Islam*. Ed. Peri J. Bearman - Thierry Bianquis - Clifford Edmund Boswort - Emeri Van Donzel - Wolfhart P. Heinrichs. New Edition Supplement: 842. Leiden: E. J. Brill, 2004.
- Seyyid ‘Abdülazîz ve ‘Abdullah Rebî’. “Mukaddime”. *Teşnîfu’l-mesâmi*. Thk. Seyyid ‘Abdül’azîz ve ‘Abdullah Rebî’. 1: 7-95. Mekke: Mektebetü Kurtuba, 1418/1998.
- Suyûtî Ebu’l-Fazl Celâleddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsnü’l-muhâdara fi târihi Mısır ve’l-Kâhire*. Thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1967/1387.
- Tekin, Vedat. *Zerkeşî’nin el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân’ında Anlama ve Yorum*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007.
- Yilmaz, Abdullah. *Zerkeşî’nin el-Bahrü’l-Muhît Adlı Fıkıh Usûlü Eserinde İstinbât Yöntemleri Bağlamında Hanefilere Ait Görüşlerin Tespit ve Tahkiki*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016.
- Zerkeşî Bedreddîn. *el-Leâlî el-mensûra fi ehâdîsi’l-meşhûra*. Thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ. Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1417/1996.
- Zerkeşî Bedreddîn. *et-Tezkire fi ehâdîsi’l-müştehirâ*. Thk. Mustafa ‘Abdülkâdir ‘Atâ. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1406/1986.
- Yiğit, İsmail. “Memlükler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 90-4. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yiğit, İsmail. “Aynî’yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Bakış”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997): 27-45.
- Ziriklî Hayruddîn. *el-A’lâm*. 2 Cilt. 15. Baskı. Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 2002.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 233-257

Mezhep İçi Tercih Açısından Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye
Majalla al-Ahkâm al-‘Adliyyah in Terms of Intra-School Preference

Seyit Mehmet Uğur

Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Ü., İlahiyat Fak., İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Professor, Eskişehir Osmangazi Univ., Fac of Theology, Depart. of Islamic Law
Eskişehir, Turkey

seyitmehmetugur@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3158-1050

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Kasım/Novembe 2017

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mart/March 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 233-257

Atıf/Cite as: Uğur, Seyit Mehmet. “Mezhep İçi Tercih Açısından Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye = *Majalla al-Ahkâm al-‘Adliyyah* in Terms of Intra-School Preference”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 233-257.

<https://doi.org/10.18505/cuid.359818>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Mezhep İçi Tercih Açısından Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye

Öz: Hanefî mezhebindeki mezhep içi ihtilaflar dikkat çekici niteliktedir. Bu ihtilaflar, hukûkî emniyet ve istikrar açısından risk oluşturmakta ve ayrıca mukallid kadı ve müftülerin işini de güçleştirmektedir. Tarihi süreçte bu sorunu gidermek amacıyla muhtasar ve fetva kitapları gibi farklı telif türleri; esahh-ı akvâl ve ma'rûzât gibi uygulamalar ortaya çıkmıştır. Bu sorunu gidermeye yönelik uygulamaların en son örneği kanunlaştırma faaliyetidir. Bu makalenin konusu fıkha dayalı kanunlaştırmanın ilk ürünü olan *Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye* ile mezhep içi tercih arasındaki ilişkidir. Bu ilişkiyi tasvîr etmek amacıyla *Mecelle'*nin tedvin edilmesinin hedeflerinden birinin mezhep içi tercih ihtiyacını gidermek olduğu kısaca vurgulanmış ve sonrasında *Mecelle'*nin esbâb-ı mûcibelerinin işlevi ve muhtevası, mezhep içi tercih açısında tahlil edilmiş, *Mecelle* Komisyonunun tercihlerine yapılan müdahaleler üzerinde durulmuştur. *Mecelle* mezhep içi tercih ürünü bir metin olup onun muhtevasını mezhep içi tercih açısından tahlil etmek oldukça önemlidir. Bu sebeple *Mecelle'*de mezhep içi tercihlerde nasıl bir metot izlendiğini ve mezhep içi tercihin farklı yönlerini tespit etmek amacıyla *Mecelle'*nin satım akdiyle ilgili bölümü Kitâbü'l-Büyû' incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Mecelle-i Ahkām-ı Adliyye, Mezhep İçi Tercih, Râcih Görüş, Esbâb-ı mûcibe, Kitâbü'l-Büyû'.

Majalla al-Ahkām al-Adliyyah in Terms of Intra-School Preference

Abstract: The intra-school controversies in Hanafî school are remarkable. These controversies pose a risk for legal safety and stability and creates difficulties for *muqallid* Hanafi judges and *muftis*. In the historical process, different types of literature such as *mukhtasar* and *fatwa* (legal opinion) books, and applications such as *aşşah-ı aqvâl* and *ma'rûdhât*, emerged to solve this problem. One of the last example of these applications is the codification movement. The subject of this study is the relationship between the *Majalla al-Ahkām al-Adliyyah*, which is the first product of codification based on fiqh (Islamic jurisprudence), and the intra-school preference. In order to describe this relationship, it is briefly emphasized that one of the aims of codification of *Majalla* is to satisfy the need for intra-school preference. The function and content of *Majalla's* necessary reasons (*asbâb al-mûjiba*) was analyzed in terms of intra-school preference. The interventions on the preferences of the *Majalla* Commission are also emphasized. The *Majalla* is a text of the intra-school preference. The analysis of its content in relation to intra-school preference is very important. Therefore, in order to reveal what kind of method is used in intra-school preferences and to determine different aspects of intra-school preference in the *Majalla*, the chapter about 'sale' (*Kitâb al-Buyû'*) of the *Majalla* are examined.

Keywords: Islamic Law, Hanafi School, *Majalla al-Ahkām al-Adliyyah*, The Intra-School Preference, Preferred (*râjih*) opinion, The necessary reasons (*Asbâb al-mûjiba*), *Kitâb al-Buyû'*.

SUMMARY

The intra-school controversies in Hanafi School, which is quite important in terms of freedom of *ijtihad* (independent legal judgment) and legal wealth, possible to threaten legal safety and stability. These controversies also make difficult for judges to reach a judgment or fatwa in controversial affairs. For this reason, determination of the *rājiḥ* (preferred opinion) in controversial issues in the school, is a need that must be eliminated.

The intra-school preference can be described as "to determine the superior, preponderant of different opinion or narrations about a specific issue in the school". In the historical process different types of literature such as *mukhtaṣar* and fatwa books, and different applications such as *asaḥḥ-ı aqvāl* and *ma'rūzāt*, emerged to meet this need. One of the applications aimed to meet this need is the codifications in the last period of the Ottoman State.

The relationship between the *Majalla al-Ahkam al-Adliyyah*, which is the first example of codification based on *fiqh* (Islamic jurisprudence), and the intra-school preference; and in this context, while preparing the *Majalla* how a method was followed in the intra-school preference; at what rate be obeyed the *rājiḥ* (preferred) opinion; articles contrary to the *rājiḥ* (preferred) opinion in *Majalla* and their reasons; whether legal arrangements have been made in all controversial issues; at what rate be met the need of determination of *rājiḥ* (preferred) opinion are the issues that need to be examined.

One of the main reasons for the need for a law text such as *Majalla al-Ahkam al-Adliyyah* is the multitude of the intra-school controversies in Hanafi School. Therefore, the goal of *Majalla* is to prepare a code that contains *rājiḥ* opinion.

When *Majalla's* necessary reasons, i.e. *asbāb al-mūjiba*, are examined in terms of the intra-school preference, it is seen that there are two basic functions of necessary reasons. The first of them is, emphasizing that the code is prepared substantially in accordance with the *rājiḥ* opinion in the school. In fact, that this issue in the *asbāb al-mūjiba* of the first ten books of *Majalla* is expressly stated. The other function of the *asbāb al-mūjiba* is to justify that why *rājiḥ* opinion are not be confirmed in some article. In the necessary reasons it is stated that twelve articles are prepared in the direction of *unrāciḥ* (unpreferable) opinion. Considering that *Majalla* is formed of 1851 article, it will be better understood that how the *rājiḥ* opinions are effective in *Majalla's* content. Essentially, the conditions of the period also make it necessary. The preference of the non-preferred opinion of Züfer (d. 158/775) in 692nd article of *Kitāb al-Ḥavala*, caused the reaction of some circles mainly Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi (d.1298/1881) and for this reason Ahmet Cevdet Pasa (d.1895) was dismissed from the ministry of *Divan al-Ahkām al-Adliyyah* and the chairman of the *Majalla* Commission.

When the *asbāb al-mūjibas* of contrary articles to *rājiḥ* opinions are examined, it is seen that *maṣlahā* and customs are determinative in these preferences. It is also seen that the preferences of some jurists are also mentioned as a reason of preference. The most widespread preference's reason in Hanafi sources is in congruity with the texts. On the contrary, it is

noteworthy that, besides the interdiction of extravagant (*safih*), it is not operated as a preference's reason in *Majalla*.

Some preferences of the *Majalla* Commission were intervened by other institutions. The chapters prepared by the commission were examined both by Majlis-i Wukalā and Mashihat, and these chapters were subject to some revisions at this time. Here, two articles prepared on the basis of the non-preferred opinion were intervened by Majlis-i Wukalā. The first of these is 216th article that written in the direction of opinion of Mashāyikh Balkh, which argues that it is permissible to sell separately *ḥaqq al-murūr* (the right of passage) and *ḥaqq al-shirb* (water right), the second is the 611th article which regulates the liability to damage of *ajir al-mushtarak* (joint salaried employee).

When the content of *Kitāb al-Buyū*, the first and the most voluminous book of *Majalla*, is examined in terms of the intra-school preference, it is seen that the *rājiḥ* opinions in the school are generally taken as basis. It is stated that in the *asbāb al-mūjiba* of the *Kitāb al-Buyū* the four issues are prepared basing on the non-preferred opinion and these preferences are justified with custom and *maṣlaḥa*. However, the contrary articles to the *rājiḥ* opinion in the *Kitāb al-Buyū* are not limited to these. According to our research, in addition to these, three articles were prepared with the preference of non-preferred opinion. These are the 118th article regarding that the *bay' bi-l-wafā* is permissible in chattels, 165th article on the definition of *al-ghabn al-faḥiṣ* (lesion), and the 309th article concerning the provision of the *khiyār al-sharṭ* (right of cancellation). These three articles show that the regulations contrary to the *rājiḥ* opinion in *Majalla* are not just those explained in the *asbāb al-mūjiba* and this situation is contrary to the method that is followed when preparing the *Majalla*.

In some controversial issues in the Hanafi School, authorized jurists to preference (*aṣḥāb al-tarjih*) disagreed over which opinion is *rājiḥ*. It wasn't explained that how a method would be followed in *Majalla* when the legal arrangements were made in these matters. When these issues are examined, it can be said that the preferences of the majority, the providing of convenience and the preference by some jurists are effective.

Preferences in *Majalla* have not been occurred only among the *shar'ī* (related to Islamic Law) provisions. In addition, the definitions and the inscription in the definitions are also the subject of preference. In this context, the preferences related to the definition of the sales contract, the suspended contract (*al-'aqd al-maqqūf*) and the *al-ghabn al-faḥiṣ* in *Kitāb al-Buyū* can be mentioned as an example.

Some controversial issues in the Hanafi School are not regulated in *Majalla*. When considering the multiplicity of controversial issues and therefore the difficulty of making legal arrangements to cover all of them, this situation is natural. Moreover, some of these issues may not have been regulated in *Majalla* because they are not frequent and necessary. However, it is not possible to explain all the controversial issues that have not been regulated for these reasons. Because some of the controversial issues that have not been legislated are basic, relatively important issues and they are included in the *mukhtaṣars*. This indicates that when

preparing the *Majalla*, instead of making preference on some controversial issues, the method of non-regulation of these matters is adopted. It can be said that this method is applied as a way of creating law text which is clear of controversy. Thus, the determining of the *râjih* opinion in these matters has been left to the judges. This situation is not suitable to meet the need of determining the *râjih* opinion, which is the goal of *Majalla*. But it is the result of the difficulty of making a law that encompasses all legal issues.

GİRİŞ

İslam Hukukunda mezhepler arası ihtilaflar gibi mezheplerin kendi içerisindeki ihtilaflar da dikkat çekici niteliktedir. İctihad hürriyetinin bir tezâhürü ve hukûkî zenginlik açısından olumlu yönleri bulunan bu ihtilaflar, hukûkî istikrar ve emniyeti tehdit etme potansiyeli taşımakta, ayrıca ihtilaflı meselelerde hüküm veya fetva verme konumundaki fakihlerin işini zorlaştırmaktadır. Bu durum mezhep içerisindeki ihtilaflı meselelerde tercihi zorunlu kılmaktadır.

Mezhep içi tercihin tanımı, mezhep terimine yüklenecek anlama göre farklılık arz etmektedir. Klâsik dönemdeki “fıkıh mezhebi” terimine yönelik izahlarda, “bir fakihe yahut fakihler topluluğuna ait icthâdî görüşler bütünü” anlamı temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca fûrû-ı fıkıh kitaplarındaki mezhep içi tercihlerin çoğunlukla icthâdî hükümler arasında gerçekleştiği görülmektedir. Bu husus göz önünde tutularak mezhep içi tercih, “Muayyen bir mesele ile ilgili mezhepteki muhtelif kavil veya rivayetlerden daha ağır basanı, üstün olanı belirlemek” şeklinde tarif edilebilir.¹

Hanefî mezhebindeki ihtilaflara bağlı olarak mezhep içi tercihe, bir diğer ifadeyle râcih görüşleri tespit etmeye duyulan ihtiyaç, başta muhtasarlar ve fetvâ kitapları olmak üzere fûrû-ı fıkıhtaki farklı te’lif türlerinin oluşmasında; Osmanlı Devleti’ndeki “esahh-ı akvâl”² ve “ma’ruzât”³ uygulamalarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Mezkûr ihtiyacı gidermeye yönelik bir diğer uygulama da bazı açılardan ma’ruzât usûlünün bir devamı olan ve devlet

¹ Mezhep içi tercihin tanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Seyit Mehmet Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017), 23-29.

² Esahh-ı akvâl ile hüküm verme şartına dair bazı kadı ve müftü beratı örnekleri için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 86, 113; Süleyman Kaya, “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu (Karaman 25-27 Mart 2016)*, ed. Halit Çalış v.dğr. (Konya, 2016), 111. Bu konuda ayrıca bk. Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Betaş Yayınları 2001), 89-94; Hayreddin Karaman, “Osmanlı Hukukunda Mezhep Tercihi”, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 2: 663-675.

³ Ma’ruzât hakkında bilgi için bk. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992), 4: 32-34; Pehlül Düzenli, “Giriş”, *Ma’ruzât*, haz. Pehlül Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 27-34.

başkanının, ihtilaflı meselelerde uygulanacak icthadı belirleme yetkisine dayanan⁴ Osmanlı'nın son dönemindeki kanunlaştırmalardır.⁵ Fıkha dayalı kanunlaştırmaların ilk örneği olan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'ye ihtiyaç duyulmasının temel nedenlerinden birisi,⁶ Hanefî mezhebinde mezhep içi ihtilafların çokluğudur.⁷ Buna bağlı olarak *Mecelle*'nin hedefi râcih görüşlerden oluşan bir kanun hazırlamaktır.⁸

Bu çalışmanın konusu *Mecelle* ile mezhep içi tercih arasındaki ilişkidir. Amacı ise Hanefî mezhebindeki ihtilaflı meseleler hakkında *Mecelle*'de kanun hazırlanırken, diğer bir ifadeyle mezhep içi tercih yapılırken nasıl bir usûl izlendiğini incelemek; *Mecelle*'de yer alan râcih görüşe aykırı düzenlemeleri ve bunların gerekçelerini tahlil etmek; râcih görüşe ne oranda uyulduğunu ve ayrıca ihtilaflı bütün konularda düzenleme yapıp yapılmadığını irdelemektir. Bu amaçla *Mecelle*'nin esbâb-ı mûcibeleri ve en hacimli bölümü olan Kitâbü'l-Büyû'daki mezhep içi tercihler incelenmiştir ve bu tercihler Hanefî fûrû eserlerindeki tercihlerle mukâyese edilmiştir.

1. MEZHEP İÇİ TERCİH AÇISINDAN MECELLE'NİN ESBÂB-I MÛCİBELERİ

Gerek *Mecelle*'nin genel mazbatasının gerekse hazırlanan her bir kitabın esbâb-ı mûcibelerinin işlev ve muhtevası, mezhep içi tercih açısından dikkate değerdir. İlk on kitabın

⁴ Bk. Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcut - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüp, 2003), 2: 178. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkerim Zeydan, *Nizâmü'l-kazâ fi's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 45-51. *Mecelle*'de devlet başkanının tercih yetkisi ve bunun bağlayıcılığını düzenleyen madde şu şekildedir: "...Ve kezâlik, bir müctehidin bir hususta re'yi nâsa erfak ve maslahat-ı asra evfak olduğuna binâen onun rey-i amel olunmak üzere emr-i sultânî sâdır olsa o hususta hâkim o müctehidin reyine münâfi diğer bir müctehidin rey-i amel edemez. Eder ise hükmü nâfiz olmaz..." (Madde, 1801)

⁵ Mezhep içi tercih ihtiyacını gidermeye dönük telif ve uygulamalar hakkında bilgi için bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 1-2.

⁶ *Mecelle*'nin hazırlanmasının diğer nedenleri için bk. Mehmet Akif Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 62-73.

⁷ Bu husus mazbatada şöyle dile getirilmektedir: "*Ale'l-husûs mezheb-i Hanefî üzere tabakât-ı mütefâvitede pek çok müctehidler gelip ihtilâfât-ı kesire vukû bulmuş, fikh-i Hanefî fikh-i Şâfi gibi tenkih edilemeyüp pek müteş'e'ab ve müteşettit olmuştur. İşte bunca akvâl-i mütehâlîfe içinde kavî-i sahihi temyîz ile havâdisin ona tatbikinde azîm 'usret vardır...*" Bk. *Rehber-i Tâlibân-ı Mecelle*, "Mecelle Mazbatası" (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1305), 5-6.

⁸ Bu amaç "...ihtilâfâtın ârî ve yalnız akvâl-i muhtâreyi hâvî olmak üzere, muâmelât-ı fikhîyyeye dâir sehli'l-me'haz bir kitap yapılsa herkes kolaylıkla mütâlaa ederek muâmelâtını ona tatbik ve böyle mazbât bir kitap olduğu halde nâib efendilere azîm fâidesi olacağı gibi..." cümleleriyle vurgulanmaktadır. Bk. "Mecelle Mazbatası", 8-9. Bu konuda ayrıca bk. Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 70-71. Aynı durum *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* için de geçerli olup şu cümlelerle ifade edilmektedir: "...medâr-ı hükm olacak mesele-i şer'îyyeyi kütüb-i fikhîyyeden istinbât ü istihrâc ve müftâ bih olan müteaddid akvâl-i fukahâdan birini diğerine tercih için muktezî olan ihtisâs ve fazl ü irfânın bütün hükkâmında vücûdunu temin etmek müşkil...hukûk-ı âile mebahîsinin kanun şeklinde tedvîni bir gün bile te'hîri câiz olmayan bir ihtiyâc-ı mübremdir." Bk. Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 239.

esbâb-ı mûcibesinde mutlaka, hazırlanan kanun maddelerinin Hanefî fakihlerce tercih edilen görüşlere uygun olduğu vurgulanır. Bu husus Kitâbü'l-Büyû'un esbâb-ı mûcibesini de içeren genel mazbatada, "el-Hâsıl bu Mecelle'de mezheb-i Hanefîyye'nin hâricine çıkılmayıp mevâdd-ı mûndericesinin ekseri el-hâletü hâzihî Fetvâhânedede muteber ve ma'mûlün bih olduğu cihetle bunlar hakkında bahselüzum görülmez..." şeklinde dile getirilmektedir.⁹ Kitâbü'l-Vekâle ve sonrasındaki kitapların mazbatalarında ise bu vurgu yer almaz.¹⁰ Bu durum ilk planda "Kitâbü'l-Vekâle ve sonrasındaki bölümler hazırlanırken acaba mezhepteki râcih görüşler esas alınmadı mı?" sorusunu akla getirmektedir. Ancak bu kitapların muhtevası ve genel mazbatada yer alan yukarıdaki ifade, böyle bir ihtimalin vârid olmadığını göstermektedir.

Mecelle'nin içeriğinin büyük bir kısmı, mezhepteki râcih görüşlere uygun olarak hazırlanmış, bazı maddelerde ise ihtiyaca binâen râcih olmayan görüşler esas alınmıştır. İşte esbâb-ı mûcibelerin bir diğer işlevi, niçin bazı maddelerde râcih görüş dışına çıkıldığını gerekçelendirmektir. Esbâb-ı mûcibelerde 12 maddenin râcih olmayan görüş doğrultusunda hazırlandığı açıklanmaktadır. *Mecelle*'nin 1851 maddeden oluştuğu göz önünde tutulduğunda - küllî kâidelerle ilgili olan ilk yüz madde ve istılahlara dâir maddeler dikkate alınmasa bile- *Mecelle*'nin muhtevasında râcih görüşlerin ne kadar etkili olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Esasen devrin özelliği de bunu zorunlu kılmaktadır. Öyle ki, Kitâbü'l-Havâlenin 692. maddesinde Züfer'in (ö. 158/775) râcih olmayan görüşünün tercih edilmesi, başta Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi (ö. 1298/1881) olmak üzere bazı çevrelerin tepkisine neden olmuş ve Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1895) Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye nâzırlığından ve *Mecelle* Komisyonu başkanlığından azledilmiştir.¹¹ Ebul'ulâ Mardin'e göre bu olay Cevdet Paşa'nın esahh-ı akvâlden ayrılmamasına ve şahsî kanaatlerine dayanan tercihlerden çekinmesine neden olmuş ve bu durum esbâb-ı mûcibelerin muhtevasını da etkilemiştir.¹²

Mezhepteki râcih olmayan görüş doğrultusunda düzenlenen maddelerin esbâb-ı mûcibeleri incelendiğinde, bu yöndeki tercihlerde maslahatın belirleyici olduğu görülmektedir. Mesela şart muhayyerliğinin süresi ile ilgili 300. maddede İmâmeyn'in; nakit muhayyerliğinin müddetine dair 313. maddede İmam Muhammed'in (ö. 189/805); 392. maddede istisnâ' akdine konu olan mal, sözleşmeye uygun ise sipariş verene (mustasni') rüçü hakkı tanımayan Ebû Yusuf'un (ö. 182/798); 506. maddede zamanda terdîd ile yapılan icâre akdinin câiz olduğu yönündeki İmâmeyn'in görüşü maslahat nedeniyle tercih edilmiştir.¹³

⁹ Bk. "Mecelle Mazbatası", 16. *Mecelle*'nin müstakil kitaplarının arz tezkerelerinde yer alan bu yöndeki ifadeler için bk. Ebul'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 69, 77, 81, 86, 97, 103.

¹⁰ Bu kitapların mazbata metinleri için bk. Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 114, 121-122, 134, 135, 136-137.

¹¹ Bk. Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 78-83; Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, 191-193.

¹² Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 99; Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 234.

¹³ "Mecelle Mazbatası", 17-20; Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 71.

Bir diğer tercih sebebi de örfе uygunluktur. 207. maddede, peş peşe olgunlaşan ürünlerden mevcut olanlara tâbî olarak mevcut olmayanların da satımına cevaz veren İmam Muhammed'in görüşünün tercih edilmesinde örf etkili olmuştur.¹⁴ 621. maddede “muâmelât-ı asra evfak” görüldüğünden, kefâlet sadece kefilin îcabı ile tamam olur şeklindeki Ebû Yusuf'un görüşü tercih edilmiştir.¹⁵ 683. maddede, muhîl ile muhâlün aleyh arasındaki havâle akdinin muhâlün lehine kabulüne mevkûf olarak mün'akid olacağı yönündeki Ebû Yusuf'un görüşü, aynı gerekçeyle tercih edilmiştir. Muhîl, muhâlün aleyhteki alacağından verilmek üzere mukayyet havalede bulursa ve henüz muhâlün aleyh bu borcu ödemedi, muhîl geride bıraktığı malı borçlarını ödemeye yetmeyecek haldeyken vefat etse, Züfer'e göre diğer alacaklılar havale akdinin konusu olan mala/muhâlün bihe müdahale edemezler. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile İmâmeyn'e göre ise bu mal da diğer mallar gibi alacaklılar arasında taksim edilir. 692. maddede, örf nedeniyle Züfer'in görüşü tercih edilmiş ve yukarıda da ifade edildiği üzere bu tercih Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mecelle* Komisyonundan azline bahane edilmiştir. Verilmiş olan rehlin karşılığında olmak üzere borçta artırımı gidilmesine cevaz veren Ebû Yusuf'un görüşü, örf nedeniyle tercih edilerek 714. madde hazırlanmıştır.¹⁶ Müşterinin satın aldığı ve daha sonra şüf'aya konu olan arsaya yaptığı evi yıkmaya yahut diktiği ağacı sökmeye şefî tarafından zorlanamayacağı, şefî'nin dilerse bu arsayı üzerindeki evin/ağacın kıymetini de ödeyerek satın alabileceği şeklindeki Ebû Yusuf görüşü örf sebebiyle tercih edilmiş ve 1044. maddenin ilgili kısmı bu doğrultuda hazırlanmıştır.¹⁷

Ayrıca bazı fakihlerin tercihlerinin de bir tercih gerekçesi olarak zikredildiği görülmektedir. Mesela yukarıdaki 207. madde ile ilgili düzenleme izah edilirken İmam Muhammed'in görüşünün örfе uygun oluşuna ilaveten Ebû Bekir b. Fazl (ö. 381/991), Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060) ve Ebû Amr Osman b. İbrahim el-Fazlî'nin (ö. 508/1114) de onun görüşünü tercih ettikleri vurgulanmaktadır. Miktarı belirli olmayan bir yığın buğdayın birim fiyatı belirlenerek tamamının satımına cevaz veren İmâmeyn'in görüşü esas alınarak 220. madde hazırlanmıştır. Bu tercihin gerekçesi ise insanların muâmelelerinde kolaylığı temin etmek için *Hidâye* müellifi gibi birçok fakihin İmâmeyn'in görüşünü tercih etmeleridir.¹⁸ Yukarıda zikredilen 621. maddede Ebû Yusuf'un görüşünün esas alınmasının bir diğer gerekçesi *Telhîsu Câmi'i'l-kebir*¹⁹ ve *Dürer* isimli eserlerde bu görüşün tercih edilmesi ve İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) tercihinin de bu yönde olmasıdır.²⁰ 958. maddede, sefîhin hacrini câiz gören

¹⁴ “Mecelle Mazbatası”, 17.

¹⁵ Ahmet Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 177. Bu konudaki Sadâretin arz tezkeresindeki ifade için bk. Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 77.

¹⁶ Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 86-87.

¹⁷ Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 105.

¹⁸ “Mecelle Mazbatası”, 17-18. Mergînânî, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmekte ancak kolaylık gibi bir tercih sebebi zikretmemektedir. Bk. Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam, t.s.), 3: 25.

¹⁹ Ebû Abdillâh el-Hılâtî'nin (ö. 652/1254), İmam Muhammed'in *el-Câmi'u'l-kebir*'ine yazdığı telhistir.

²⁰ Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 177.

İmâmeyn'in ictihadının tercih edilmesinin bir nedeni müteber Hanefî kaynakların çoğunda onların görüşünün müftâ bih kabul edilmesidir. Bu görüşün tercih edilmesinin bir nedeni de delil bakımından daha kuvvetli olmasıdır.²¹

Hanefî kaynaklardaki başlıca mezhep içi tercih sebepleri, naslara ve kıyasa uygunluk, maslahat, örf, fesâd-ı zaman, ihtiyat, çoğunluk tarafından tercih edilmektir.²² Dolayısıyla maslahat ve örfün bir tercih sebebi olması *Mecelle*'ye has değildir. Ancak fıkıh kitaplarındaki en sık karşılaşılan tercih sebebinin naslara uygunluk olmasına karşın *Mecelle*'de sefihin hacri ile ilgili mesele dışında, naslara uygunluğun bir tercih sebebi olarak işletilmemesi dikkat çekicidir. Bu tavrın gerçek nedenini tespit etmek mümkün değilse de *Mecelle* Komisyonunun kendisini, görüşleri naslara uygunluk bakımından değerlendirmeye ehil görmemesi veya Meşihat ile arasında, naslara uygunluk noktasında ortaya çıkması kuvvetle muhtemel bir tartışmaya ve Meşihat'ın müdahalesine meydan vermemek için maslahat ve örf temelli bir değerlendirmeyi benimsemesi bir ihtimal olarak ileri sürülebilir. Ayrıca görüşlerin naslara uygunluğu fûrû literatüründe yeterince incelendiği için esbâb-ı mûcibelerde bu husus üzerinde durmaya gerek görülmeyip bunun yerine zamanın değişimine bağlı olarak farklılık arz edebilen maslahat ve örf gibi unsurları dikkate alarak tercih yaparak, değişen şartlara ve toplumun ihtiyaçlarına uygun çözümler sunmayı hedeflenmenin bu konuda etkili olduğu söylenebilir. Aşağıda zikredilecek olan ecîr-i müşterekin tazmin sorumluluğu meselesi hâricinde kıyasa uygunluk *Mecelle*'de bir tercih sebebi olarak yer almamaktadır. Bir görüşün çoğunluk tarafından tercih edilmiş olmasına ise yer yer atıfta bulunulduğu görülmektedir. İhtiyat ve fesâd-ı zaman ise esbâb-ı mûcibelerde bir tercih sebebi olarak yer almamaktadır.

Mecelle Komisyonunun *Mecelle*'de yapmayı düşündüğü bazı tercihlere taslak aşamasında iken diğer kurumlarca müdahale edildiğini gösteren örnekler bulunmaktadır. Bilindiği gibi Komisyonca hazırlanan kitaplar hem Meclis-i Vükelâ hem de Meşihat tarafından inceleniyor ve hazırlanan metin bazı tashihlere konu oluyordu. İşte mercûh görüş esas alınarak düzenlenen iki madde Meclis-i Vükelâ tarafından metinden çıkarılmıştır.

Bunların birincisi hakk-ı mürur (geçit hakkı) ve hakk-ı şirbin (su alma hakkı) müstakil olarak satımının cevazı yönündeki Belh meşâyihinin görüşü tercih edilerek yazılan 216. maddeye yapılan müdahaledir.²³ Bu müdahalede, Fetvâhânece müteber olan ve *Mecelle* Komisyonunca benimsenmeyen görüşün örf'e uygunluğu etkili olmuştur. Esasen mezkûr madde mevcut haliyle, bu hakların müstakil olarak satımının câiz olup olmadığına hiç temas

²¹ Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 104.

²² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Uğur, *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 61-81.

²³ Bu husus Meclis-i Vükelânın arz tezkeresinde şöyle ifade edilmiştir: "...hakk-ı mürûr ve hakk-ı şirb ve hakk-ı mesîl meselesinde el-hâletü hâzihî Fetvâhânece merî olan akvâl, cereyân eden muâmelâta muvafık olmakla bu meselenin hâl-i sâbık üzere ibkâ olunması bi't-tensîb 216. madde ona göre sürh ile tashîh edilmiş...". Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 67.

etmemektedir.²⁴ Ancak maddenin mefhûm-ı muhalifinden, bu hakların müstakil olarak satımının câiz olmadığı hükmüne ulaşılabilir.

Meclis-i Vükelânın müdahale ettiği ikinci mesele ise ecîr-i müşterekin tazmin sorumluluğu ile ilgilidir. Ecîr-i müşterekin kendi fiili nedeniyle elindeki müste'cerûn fîh zarar görürse ecîrin bu zararı tazmin ile sorumlu olduğu konusunda Ebû Hanîfe ile İmâmeyn ittifak etmiştir. Ecîr-i müşterekin fiil yahut taksiri olmaksızın müste'cerûn fîhin zarar görmesi halinde ise Ebû Hanîfe'ye göre ecîr yine tazmin ile sorumlu değildir. Buna karşın İmâmeyn'e göre eğer kaçınılması mümkün olan bir sebeple zarar meydana gelmişse ecîr tazmin ile sorumludur. Müteahhirîn fakihlerinden ecîr ile müste'cerûn zarara yarı yarıya katlanmak üzere sulh yapmaları gerektiğini savunanlar olmuştur. Bazı fakihler ise ecîr güvenilir bir kimse ise tazmin ile sorumlu olmaz, böyle değil ise tazmin ile sorumludur, ecîr hali bilinmeyen bir kimse ise sulha hükmedilir şeklinde fetva vermişlerdir. Mezkûr görüşlerden her biri muhtelif fakihler tarafından tercih edilmiştir. Özellikle muhtasar metinlerde Ebû Hanîfe'nin görüşü, bazı şerhlerde ise fesâd-ı zaman nedeniyle İmâmeyn'in görüşü tercih edilmiştir.²⁵ Dolayısıyla bu meselede hangi görüşün râcih olduğu mezhep içerisinde ihtilafıdır. *Mecelle*'nin icâre kitabının esbâb-ı mûcibesinde söz konusu görüşler nakledilmiş, Ebû Hanîfe dışındaki fakihlerin görüşlerinin problemlili yönlerine işaret edilmiş ve sonuç itibarıyla hem kıyasa hem de "icâb-ı maslahat-ı asra evfak olduğu" için 611. maddenin Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınarak hazırlandığı ifade edilmiştir. Ancak ecîr-i müşterekin kendi fiilinden kaynaklanmayan zararı tazmin ile sorumlu olmaması, bu kimselere iş verecek müşterileri şüphe ve endişe içerisinde bırakacaktır. Bu sakıncayı ortadan kaldırmak için maddenin sonuna, Ebû Hanîfe'den nakledilen iki rivayetten biri tercih edilerek, sakınılması mümkün olan bir sebeple meydana gelen zararın ecîr tarafından tazmin edileceği şart koşulmuşsa, bu şartın muteber olacağını ifade eden bir

²⁴ Mecelle'nin 216. maddesi şöyledir: "Arza teb'an hakk-ı mürûrun ve hakk-ı şerîk ve hakk-ı mesîlin ve kanevâta teb'an suyun bey'i câizdir." Mecelle'nin sonraki ta'dillerinde ise hakk-ı mürûr ve hakk-ı şirb gibi hukûk-ı müekkedenin müstakil olarak satımının da câiz olduğu yönündeki görüş tercih edilmiştir. Bu konuda bk. Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 94. Akgündüz'ün 1289 tarihli Düstur I. Tertip, c. I, sayfa 30-38'den naklen yayımladığı genel mazbatada, mezkûr meselede Belh meşâyihinin görüşünün tercih edildiği ifade edilmekteyse de Mecelle ve şerhlerinin başında yer alan genel mazbatada bu kısım yoktur. Krş. Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 45; "Mecelle Mazbatası", 2-20; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul, 1330), 1: 2-7. Muhtemelen yukarıda zikredilen Meclis-i Vükelânın müdahalesi sonucu genel mazbatada bir değişikliğe gidilmiş olmalıdır.

²⁵ Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 239-240; Ebu'l-Berekât Hâfizuddin Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; el-Medîne el-Münevvera: Dârü's-Sirâc, t.s.), 553; Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 5: 135; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (İstanbul, 1310), 2: 235; İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 2: 391; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, nşr. Zekerîyya 'Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8: 48. Konu hakkındaki tercihlerle ilgili olarak ayrıca bk. İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 9: 89-90.

hüküm ilave edilmiştir. Ebû Hanîfe'den nakledilen diğer rivayete göre ise bu tazmin şartı muteber değildir. Komisyon bu rivayeti tercih etmemiştir.²⁶

Sadâretin arz tezkeresinde, madde sonuna eklenen tazmin şartının muteber olduğuna ilişkin Ebû Hanîfe'den yapılan rivayeti tercih etmenin tartışmalı olduğu ve ayrıca halkın esnafa eşya bıraktıklarında bu şartı ileri sürmeye mecbur bırakılmalarının zorluğa neden olacağı söylenmektedir. Bu sebeple mezkûr maddenin tekrar incelenmesi amacıyla, söz konusu maddenin ikinci kısmının düzenlenmeden çıkarılmasına karar verilmiştir.²⁷ Mardin'e göre bu müdahalede Şeyhülislam Hasan Fehmî Efendi'nin etkisi vardır ve Komisyonun tercih ettiği görüş dönemin ihtiyaçlarına daha uygun olduğu halde böyle bir müdahale yapılmasının nedeni Cevdet Paşa'ya üstünlük iddiasından kaynaklanmış olabilir.²⁸ Mevcut haliyle 611. maddede²⁹ ecîr-i müşterekin tazminle sorumlu tutulabilmesi için zararın, ecîrin fiilinden kaynaklanması şart koşulması, Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1935) de ifade ettiği gibi bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edildiğini göstermektedir.³⁰

2. MECELLE'NİN KİTÂBÜ'L-BÜYÛ'UNUN MEZHEP İÇİ TERCİH AÇISINDAN TAHLİLİ

2.1. Râcih Görüşün Esas Alınması

Mecelle'de asıl olan ihtilafli meselelerde râcih görüşün esas alınmasıdır. Bu nedenle *Kitâbü'l-Büyû*'daki râcih görüşün esas alındığı maddeler teker teker zikredilmeyecek, sadece örnek kabilinden bazı maddelere yer vermekle yetinilecektir.

Mâlî değeri yüksek mallarda (emvâl-i nefise) teâtî ile satım akdi Kerhî'ye (ö. 340/952) göre mün'akid değilken mezhepte râcih görüş bu akdin mün'akid olduğu yönündedir.³¹ *Mecelle*'nin 187. maddesinde bu görüş esas alınmıştır. Müşterinin satın alıp henüz kabz etmediği gayr-i menkulü satması Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre sahih iken, Şeybânîye göre değildir. *Mecelle*'nin 253. maddesinde Şeyhayn'ın görüşü tercih edilmiştir ki mezhepteki râcih görüş de budur.³² Ebû Hanîfe'ye göre kabza vekil olan kimsenin satın alınan malı görmesi, müvekkilin görmesi gibidir ve onun görme muhayyerliğini düşürür, İmâmeyn'e göre ise düşürmez. Mezhepte râcih olan Ebû Hanîfe'nin görüşü olup³³ *Mecelle*'nin 333. maddesi de bu doğrultuda

²⁶ Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 71-73.

²⁷ Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 69.

²⁸ Mardin, *Ahmed Cevdet Paşa*, 70.

²⁹ 611. madde şöyledir: "Ecir-i müşterek gerek te'addîsi ya taksiri olsun ve gerek olmasın kendisinin fiil ve sun'undan tevellüd eden zarar ve hasarı zâmin olur.

³⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 1: 980. Ayrıca bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu* Bilmen (İstanbul: Basım ve Yayın Evi, t.s.), 6: 233.

³¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 23; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hukkâm*, 2: 143; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 5: 453.

³² Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 59; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 430; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 369.

³³ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.s.), 13: 73-74; Alâüddin Ebû Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1974), 5:

hazırlanmıştır. İmâmeyn'e göre selem akdinde re'sü'l-mâl mislî ve muayyen ise miktarının bilinmesi şart değildir. Yine taşıma masrafı gerektiren müslemün fihin nerede teslim edileceğinin tayin edilmesi de şart olmayıp, akit meclisi teslim yeri olarak teayyün eder. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu iki meselede tayin, selem akdinin sıhhat şartıdır. Mezhepte râcih olan Ebû Hanîfe'nin görüşü olup³⁴ *Mecelle*'nin 386. maddesinin ilgili kısmında onun görüşü tercih edilmiştir.

2.2. Râcih Görüşe Aykırı Tercihler

Hangi maddelerin râcih görüşe aykırı olduğunun esbâb-ı mûcibelerde izah edilmesi, bunların haricindeki maddelerin tamamının râcih görüşe uygun olması gerektiğini düşündürmektedir. Oysa *Mecelle*'de râcih görüşe aykırı düzenlemeler sadece esbâb-ı mûcibelerde zikredilenlerden ibaret değildir. Bu nedenle *Mecelle*'de yer alan râcih görüşe aykırı düzenlemeleri, biri esbâb-ı mûcibelerde izah edilenler, diğeri de izah edilmeyenler olmak üzere iki kategoride ele almak mümkündür. Burada şu husus ifade edilmelidir ki, râcih görüşe aykırı tercihlerin isabetli olup olmadığı hakkında bir hüküm verebilmek, ehl-i tercih seviyesinde bir fakih olmaya bağlıdır ve tercihe konu olan her bir meseledeki görüşlerin delillerini ayrıntılı bir şekilde incelemeyi gerektirir ki bu, ancak müstakil çalışmalar ile mümkündür. Bu nedenle, aşağıda ele alınacak râcih görüşe aykırı tercihlerin isabeti hakkında bir hüküm vermekten kaçınılacak, bunun yerine bazı genel değerlendirmeler ile yetinilecektir.

Birinci kategorideki tercihe ilk örnek, kısım kısım yetişen ve olgunlaşan ürünlerin satımı ile ilgilidir. Mezhepteki hâkim görüşe göre bu tür ürünlerin toptan satımı caiz değildir. Çünkü bu akitte mevcut olanların yanında ma'dûmun satışı da söz konusudur ki bu bâtıldır. Akdin sadece mevcutlar üzerine kurulduğu kabul edilse bile, müşteri mevcut ürünleri kabzetmeden yeni ürünlerin yetişmesi durumunda, akdin konusu olan malı ayırt edip müşteriye teslim etmek mümkün olmayacağından akit fasiddir. Öte yandan Şemsülemme el-Halvânî bu satım işleminin cevazı yönünde fetva vermiştir. Muhammed b. Fazl bu tür satımlar teâmül haline geldiği ve insanları bundan alıkoymak sıkıntıya neden olacağı için istihsanen, mevcut olanlara tâbî olarak diğerlerinin satımının da câiz olacağı görüşünü benimsemiş ve İmam Muhammed'in de, dalındaki güllerin satımına bu yolla cevaz verdiğini nakletmiştir. İlk görüşün esahh olduğunu ifade eden Serahsî (ö. 483/1090) ise bu yolla satıma cevaz verebilmek için gerçek anlamda bir zaruretin bulunması gerektiğini, oysa bu yola başvurmadan bu ürünleri

295-296; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 35; Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Burhânüşşerîa, *Vikâye*, nşr. Salah M. Ebu'l-Hâc (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), 4: 18; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 414; Zeylaî, *Tebyînü'l-ħakâ'ik*, 4: 28; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 2: 158; Halebî, *Mültekâ*, 2: 37-38.

³⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 75; Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1953), 2: 48-49; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 439; Halebî, *Mültekâ*, 2: 101.

satmanın mümkün olduğunu söylemiş ve iki çözüm yolu sunmuştur.³⁵ İlerleyen süreçte yeni çözüm önerileri ilave edilmiştir.³⁶

Hanefî kaynaklarda muhtemelen Serahsî'nin de etkisiyle söz konusu satım işleminin câiz olmadığı görüşü tercih edilmiştir.³⁷ İbn Âbidin (ö. 1252/1836) ise yaşadığı zaman ve bölgede bu tür ürünlerin toptan satımında çok yaygın bir örf bulunduğunu, teklif edilen çözüm önerilerinin de yetersiz kalacağını, bu satım işleminin câiz sayılmamasının tarım ürünleri yemenin haramlığını gerektireceğini ifade ederek bu hususta zaruretin bulunduğunu ve dolayısıyla bu akdin caiz görülmesi gerektiğini söylemiştir. O, bu görüşünü zaruret yanında selem akdinin cevazına da dayandırır. Zira hakikatte mâdumun satışı olduğu halde zaruret nedeniyle selem akdine cevaz verilmiştir. Bahse konu edilen satım işlemi de aynı gerekçeyle “nassın delâletine” binâen seleme dâhil edilebilir ve böylece mâdumun satışını yasaklayan naslara da muhâlefet edilmemiş olur.³⁸ Selem cevazı kıyasa aykırı olarak sabit olduğu ve böyle bir hüküm başka bir meselede makîsün aleyh olamayacağı için İbn Âbidin bu tür bir istidlâl yapmamakta, bunun yerine selemle ilgili nasların delâletine başvurmaktadır.

Mecelle'nin 207. maddesinde mezkûr ürünlerin mevcut olanlarına tâbî olarak mevcut olmayanların satımının da câiz olduğu görüşü tercih edilmiştir. Esbâb-ı mûcibede, İmâm Muhammed'in istihsanen buna cevaz verdiği, Şemsüleimme el-Halvânî, Ebu Bekir Muhammed b. Fazl ve İmâm Fazlî'nin de bu görüşü tercih ettiği, bu konuda örf bulunduğu ve “*muâmelât-ı nâsı fesâda nispetten ise mehmâ emken sıhate haml etmek evlâ olduğu*” ifade edilmiştir.³⁹ Şeybânî'nin temel kaynaklarda zayıf bir rivayet olarak değerlendirildiği anlaşılan görüşüne atıf yapılması dikkat çekicidir. *Mecelle*'deki bu tercihte İbn Âbidin'in etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak cevaz görüşünü tercih eden üç fakihin ismi zikredilirken, bu akdin cevazını belki de en tatmin edici şekilde temellendiren İbn Âbidin'e atıf yapılmaması da dikkat çekicidir. Bu durum *Mecelle* Komisyonunun “tercih ehli fakih algısı” ve buna bağlı olarak bir

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 197.

³⁶ Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fetihü'l-ğadir*, nşr. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 6: 269. İbn Âbidin, İbnü'l-Hümâm'ın bu meselede satışın câiz olduğunu kabul eden görüşe meylettğini ifade etse de (*Reddü'l-muhtâr*, 7: 86), onun bu görüşü tercih etmediği söylenebilir. Nitekim, Serahsî'nin sunduğu çözüm yollarına İbnü'l-Hümâm'ın yenilerini ilave etmesi, adem-i cevaz görüşünü tercih ettiğini göstermektedir.

³⁷ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 5: 139; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 28; Zeylaî, *Tebyînü'l-ğakâ'ik*, 4: 12; İbnü'l-Hümâm, *Fetihü'l-ğadir*, 6: 269; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5: 503-504; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 2: 19. Ayrıca bk. Ebu'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansur Kâdîhân, *Fetâvâ-yı Kâdîhân* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310), 2: 248-250; Mehmet Emin Efendi Ankaravî, *Fetâvâ-yı Ankaravî* (İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1281), 1: 241-242.

³⁸ İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 86.

³⁹ “*Mecelle Mazbatası*”, 17.

görüşün hangi fakihlerin tercihleri ile temellendirilebileceği konusundaki kabulleri konusunda bazı ipuçları verici niteliktedir.

Birinci kategorideki tercihe bir diğer örnek şart muhayyerliğinin müddeti hakkındadır. Şart muhayyerliği Ebû Hanîfe'ye göre en fazla üç gün iken İmâmeyn'e göre belirli bir müddet tayin edilmesi şartıyla üç günden daha fazla da olabilir. Bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilmiştir.⁴⁰ *Mecelle*'nin 300. maddesinde ise esbâb-ı mûcibede ifade edildiği üzere,⁴¹ hâl ve maslahata uygunluk sebebiyle İmâmeyn'in görüşü tercih edilmiştir. Tarafların naklî delillerini değerlendirmekten sarf-ı nazar ederek söylemek gerekirse,⁴² İmâmeyn'in görüşü, şart muhayyerliğinin hedefi ve meşrû kılınıp gerekçesi olan düşünmeye fırsat verme ve aldanmayı önleme bakımından daha etkili ve dolayısıyla lehine şart koşulan kimsenin maslahatına uygun görülebilir. Ancak satıcı ve alıcı satım akdi öncesinde, yapacakları alışverişin kar-zarar durumunu değerlendirmiş olmalıdırlar. Hele İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) da belirttiği gibi, Hz. Peygamberin hastalığı sebebiyle muhâkemesi zayıf olan sahâbî için bile üç günü yeterli görmesi, şart muhayyerliğinde daha fazla süre tanınmasının caiz olmamasını gerektirecektir denebilir.⁴³ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin görüşü, ilgili hadislerin lafzı yanında maksadına da uygunluk arz etmektedir. Ayrıca şart muhayyerliği "akidlerde asıl olan bağlayıcılıktır" ilkesine aykırı olup, özellikle konu ile ilgili Habbân b. Munkız hadisi nedeniyle kıyasa aykırı olarak sabit olmuştur. Kıyasa aykırı olarak sabit olan hükümlerde, ilgili nastaki hüküm ile yetinilir. Şart muhayyerliği ile ilgili naslarda ise bu süre üç gün olarak zikredilmiştir.

Birinci kategorideki tercihe başka bir örnek nakit muhayyerliğinin süresi hakkında olup Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre nakit muhayyerliğinin süresi en fazla üç gündür. Şeybânî'ye göre ise müddet tayin edilmek şartıyla bu süre üç günden daha fazla da olabilir. Mezhepte râcih olan Şeyhayn'ın görüşüdür.⁴⁴ *Mecelle*'nin 313 ile 314. maddelerinde, maslahat sebebiyle⁴⁵ İmâm Muhammed'in görüşü tercih edilmiştir. *Mecelle*'nin şart muhayyerliğindeki tercihi ile ilgili yukarıda ifade edilen hususlar nakit muhayyerliği için de geçerlidir. Zira arada

⁴⁰ Bazı kaynaklar için bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 29; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 17; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 411; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6: 278-280. Tahâvî ise İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir. Bk. Ebû Cafer Ahmed et-Tahâvî, *el-Muhtaşar*, thk. Ebulvefâ el-Efgânî (Haydarabad, t.s.), 75.

⁴¹ "Mecelle Mazbatası", 18.

⁴² Şart muhayyerliğinin süresi ile ilgili görüşlerin delillerinin değerlendirmesi için bk. Abdülaziz b. Muhammed b. Osman er-Rubeys, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğinin Süresi", trc. Ayhan Hıra, *Hikmet Yurdu* 6/12, (Temmuz-Aralık 2013/2): 355-389; Recep Özdemir, "İslam Hukukunda Şart Muhayyerliği", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1, (Bahar 2016): 157-160.

⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6: 279.

⁴⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 29-30; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 411; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 152. Halebî, *Mültekâ*, 2: 24-25.

⁴⁵ "Mecelle Mazbatası", 19.

bazı farklılıklar olsa da⁴⁶ gerek dayandığı delil gerekse hedefi açısından nakit muhayyerliği, şart muhayyerliği kapsamında ele alınmaktadır.

Birinci kategorideki tercihin son örneği istisnâ' a'kdinin bağlayıcına dairdir. Zâhiru'r-rivayeye göre, üretilmesi için sipariş edilen mal (masnû') tarif edilen vasıflara uygun olarak üretilmiş olsa bile, istisnâ' akdi sipariş vereni (müstesni') bağlayıcı değildir. Sipariş veren kimse malı gördüğü zaman alıp almamakta muhayyerdir. Ebû Yusuf'tan yapılan bir rivayete göre ise mal, tarif edilen vasıflara uygunsa artık sipariş vereni bağlayıcıdır. Mezhepte müftâ bih olan zâhiru'r-rivaye görüşüdür.⁴⁷ *Mecelle*'nin 392. maddesinde ise Ebû Yusuf'un görüşü tercih edilmiştir. Esbâb-ı mücibede, bu tercihin izahı bağlamında ticari hayatta sipariş akdinin oldukça önemli bir yer tuttuğu ve büyük bir maslahat sağladığı, bu akdin sipariş vereni bağlayıcı olmadığının mutlak surette kabul edilmesinin bu maslahatı ihlal edeceği, ayrıca istisnâ' akdinin kıyasa aykırı olarak ve insanların örfüne binâen istisnenen caiz görüldüğü ifade edilmiştir.⁴⁸

Zâhiru'r-rivâye görüşünü tercih edenler, sipariş verenin uğrayacağı zararın daha ağır, üreticinin zararının ise malı başka birine satması suretiyle telafi edilebilir olduğu kanaatindedir. Bu görüşün görme muhayyerliği ilkesine uygunluğu da bir diğer tercih sebebidir.⁴⁹ Her ne kadar bu ictihad, siparişlerin bireysel ve küçük çaplı olduğu dönemler ve olaylar için tercih edilebilir olsa da, bu sözleşmenin kapsam ve mâliyet açısından farklılaştığı, kişilerin büyük harcama ve yatırım yaparak sipariş edilen malları ürettiği bir ortamda, geçerli bir mazereti yokken sipariş verene akdi reddetme yetkisi tanınmanın, üretici için telafisi mümkün olmayan zararlara neden olacağı âşikardır. Başka bir ifade ile günümüzde sipariş verenin değil de üreticinin uğrayacağı zarar daha fazla olacağı ve bu durum ticari hayatı olumsuz etkileyeceği için Ebû Yusuf'un görüşün tercih edilmesi maslahata uygun görülmüştür.⁵⁰

İkinci kategoriye dair yani râcih görtüşe aykırı olduğu halde Kitâbü'l-Büyû'da tercih edilen ancak esbâb-ı mücibede izah edilmeyen üç tercih tespit edilmiştir. Bunlardan ilki şart

⁴⁶ Şöyle ki, şart muhayyerliğinde muhayyerlik süresi içerisinde kullanılmadığında akit kesinlik kazanırken nakit muhayyerliğinde süresi içerisinde ücret ödenmediği takdirde akit fasid olur. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 17; Yunus Apaydın, "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 28.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 139; Kâsânî, *Bedâ'i' u'ş-şanâ'î*, 5: 3-4; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 79; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2: 54; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 441; Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 4:, 124; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 198; Halebî, *Mülteķâ*, 2: 107; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2: 107; İbn Nüceym, *el-Baħrû'r-râ'ik*, 6: 285; Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya v.dğr. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 324-325; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muħtâr*, 7:, 477.

⁴⁸ "Mecelle Mazbatası", 19-20.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ'i' u'ş-şanâ'î*, 5: 4.

⁵⁰ Bu konuda bk. Aktan, Hamza, "İstisnâ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 395-396.

muhayyerliğin hükmüne, ikincisi bey' bi'l-vefânın menkullerde cevazına, üçüncüsü ise gabn-i fâhişin tanımına dairedir. Son tercih aşağıda tanımlar arası tercih başlığında inceleneceğinden burada sadece ilk iki tercih ele alınacaktır.

Müşterinin şart muhayyerliği mebûin, satıcının mülkiyetinden çıkmasına engel teşkil etmez. Bu konuda mezhep içerisinde ittifak vardır. Ancak mebûin, müşterinin mülkiyetine girip girmediği konusunda ihtilaf edilmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda mebû müşterinin mülkiyetine girmez, İmâmeyn'e göre ise girer. *Mecelle*'nin 309. maddesinde İmâmeyn'in görüşü esas alınmıştır. Oysa Hanefî kaynaklarda ya sarahaten ya zımnen ama mutlaka Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilmiştir.⁵¹ Dolayısıyla bu maddenin ilgili kısmı râcih görüşe muhaliftir. Bu mesele esbâb-ı mûcibede izah edilen tercihler arasında da yer almamaktadır ve bu nedenle *Mecelle*'nin hazırlanışında izlenen metoda aykırılık teşkil etmektedir.

Bey' bi'l-vefânın gayr-i menkullerde câiz olduğunda ittifak varsa da menkullerde cevazı ihtilafıdır. Molla Hüsrev (ö. 885/1480) biri genel ihtiyaç nedeniyle sahih olduğu, diğeri teâmülün husûsiliği nedeniyle ise sahih olmadığı yönünde iki farklı görüş nakleder.⁵² *Behcetü'l-fetâvâ*'da bu akdin menkul mallarda câiz olmadığı ifade edilir.⁵³ Ali Haydar Efendi de câiz olmadığı yönünde fetva verildiğini ve bu akdin çoğunlukla gayr-i menkulde yapıldığını belirtir.⁵⁴ Dolayısıyla ihtilaf bulunmakta birlikte çoğunluğun menkullerde vefâen bey'e cevaz vermediği söylenebilir. *Mecelle*'de ise bu akdin menkul mallarda da sahih olduğu görüşü tercih edilmiştir. Zira bey' bi'l-vefânın "bir kimse bir malı âhara semeni reddettikte geri vermek üzere şu kadar kuruşa satmaktır" şeklindeki tarifinde (Madde 118) mutlak olarak mal ifadesi kullanılmıştır. Bu ifade Ali Haydar Efendi'nin de belirttiği gibi menkul mallarda vefâen bey'in sahih olduğu görüşünün tercih edildiğini göstermektedir.⁵⁵

2.3. Râcih Görüşte İhtilaf Edilen Meselelerde *Mecelle*'de İzlenen Yöntem

Hangi görüşün râcih olduğu konusunda tercih ehli fakihler bazen ihtilaf edebilmektedirler. *Mecelle*'de bu tür meselelerde düzenleme yapılırken nasıl bir yol izlendiği

⁵¹ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *el-Muhtaşar* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, t.s.), 2: 13; a.mlf., *Mevsû'atü'l-Şavâ'idü'l-Fıkhîyye el-Mükârene: et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirac - Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 2004), 5: 224 vd.; Serahsî, *el-Mesûât*, 13: 65-66; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Alâüddin es-Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 2: 77; Kâsânî, *Bedâ'iu'ş-Şanâ'ir*, 5: 265; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 30; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 19; Burhânüşşerfâ, *Vikâye*, 4: 11; Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 411; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ḥakâ'ik*, 4: 16; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 152; Halebî, *Mültekâ*, 2: 26-27; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 6: 20.

⁵² Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 208.

⁵³ Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 316.

⁵⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, 1: 224.

⁵⁵ Ali Haydar Efendi, bu tercihi, mezkûr maddedeki mutlak mal ifadesine ilaveten bey' bi'l-vefânın rehin hükmünde olduğu ve menkul mallarda ise rehnin câiz olduğu görüşüne dayandırmaktadır. Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, 1: 224.

açıklanmamıştır. Aşağıda bu konuda fikir edinebilmeyi sağlayacak bazı örnek meseleler üzerinde durulacaktır.

Hasan b. Ziyad'ın (ö. 204/819) Ebû Hanîfe'den rivayetine göre, muayyen bir miktarını istisnâ ederek, meyve bahçesindeki ürünü satmak câiz değildir. Çünkü istisnadan sonra geriye kalan ürün miktarında bilinmezlik vardır. Konu hakkında doğrudan zâhiru'r-rivâye görüşü bulunmamaktadır. Ancak zâhiru'r-rivâye meseleleri arasında, bu meselenin hükmüne ulaşmak için tahric yapılabilecek bir görüş mevcuttur. Buna göre bir yığın buğdaydan bir kafzini satmak câiz olduğu gibi, bu bir kafzi istisnâ edip geriye kalanı satmak da câizdir. Bu meseleden hareketle şöyle genel bir ilkeye ulaşılır: Müstakil olarak ele alındığında akdin konusu olmaya elverişli olan şeyi, akdin konusundan istisnâ etmek de câizdir. Bu ilkeye göre, muayyen bir miktarını istisnâ ederek, meyve bahçesindeki ürünü satmanın câiz olması gerekir. Kudûrî (ö. 428/1037) , Burhânüşşerîa (ö. VIII./XIV. yy.) ve Sadruşşerîa (ö. 747/1347), Hasan b. Ziyad rivayetini tercih etmektedir.⁵⁶ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) “akyes bi-mezhebi Ebî Hanîfe” diyerek aynı yönde tercihte bulunur.⁵⁷ Mergînânî (ö. 593/1197) ise bu rivayeti değil, tahric ürünü görüşü tercih etmektedir. İlerleyen süreçte muhtemelen Mergînânî'nin de etkisiyle bu satımın câiz olduğu yönündeki tahric ürünü görüşü tercih edilmiştir.⁵⁸ Görüldüğü üzere bu meselede hangi görüşün râcih olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. *Mecelle*'nin 219. maddesi bu satımın câiz olduğu görüşü tercih edilerek hazırlanmıştır. İlerleyen süreçte bu satım akdinin sahih olduğu görüşünün giderek daha ağır basması, *Mecelle*'deki tercihte etkili olmuş gözükmektedir. Bu durum tercih ehlinin ihtilafı halinde, çoğunluğun görüşünün benimsenmesi şeklinde bir metot izlendiğini göstermektedir ki bu, mezhep içi tercih usûlü ilkelerine de uygundur. Zira mezhep içi tercih usûlüne dâir eserlerde, meşâyihin ihtilafı durumunda çoğunluğun görüşünün tercih edileceği ifade edilmektedir.⁵⁹

Keylî, veznî, adedî veya zer'î bir malın, tamamı ne kadar olduğu bilinmeksizin, birim fiyatı belirlenerek satımı İmâmeyn'e göre sahihtir. Ebû Hanîfe'ye göre bu satım keylî ve veznî mallarda sadece bir birim için sahihtir. Adedî ve zer'î mallarda ise hiçbir şekilde sahih olmaz. Bu meselede Kudûrî, Neseî (ö. 710/1310), Sadruşşerîa ve İbrahim el-Halebî, Ebû Hanîfe'nin

⁵⁶ Kudûrî, *el-Muhtaşar*, 2: 10; Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, nşr: Salah Muhammed Ebu'l-Hâc (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), 4: 9.

⁵⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 28; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6: 270.

⁵⁸ Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 409; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 4: 12-13; Halebî, *Mültekâ*, 2: 19; Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcut - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Küttüp, 2003), 7: 90-91. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 90-91.

⁵⁹ Kâdîhân, *Fetâvâ*, 1: 3; Cemaleddin Ahmed b. Mahmud b. Saîd el-Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî*, thk. Salih el-Ali (Dimaşk-Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 2: 562.

görüşünü benimsemiştir.⁶⁰ İbnü'l-Hümâm da delili daha kuvvetli olduğu gerekçesiyle onun görüşünü tercih etmiştir.⁶¹ İftihâruddîn el-Buhârî (ö. 542/1147), Kâdîhân (ö. 592/1196) ve Mergînânî'ye göre ise fetva İmâmeyn'in görüşüne göre verilir.⁶² Bazılarına göre İmâmeyn'in görüşünün tercih edilmesinin nedeni, Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili delillerinin zayıf olması değil, İmâmeyn'in ichtihadının kolaylık ilkesine uygun oluşudur. Bundan hareketle İbn Âbidin bir görüşün delili kuvvetli olduğu için tercih edilmesinin, diğer görüşün kolaylık nedeniyle tercih edilme ihtimalini ortadan kaldırmayacağını belirtir.⁶³ *Mecelle*'nin 220. maddesinde kolaylık gerekçesiyle İmâmeyn'in görüşü tercih edilmiştir. Her ne kadar kaynaklarda kolaylık nedeniyle İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğu belirtilse de bu tercihin esbâb-ı mûcibede izahına ihtiyaç duyulması⁶⁴ esasen hangi görüşün müftâ bih olduğunda kesinlik bulunmadığını göstermektedir. Bu örnek özelinde, *Mecelle* hazırlanırken ihtilafli meselelerde karşıt görüş delil bakımından kuvvetli kabul edilse bile, kolaylık sağlayan görüşün tercih edilmesi şeklinde bir usûl izlendiği söylenebilir. Yine mazbatada Mergînânî gibi birçok fakihin İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiklerine vurgu yapılması,⁶⁵ çoğunluğun tercih ettiği görüşün esas alındığını göstermektedir.

Müslümanların kredi ihtiyaçlarını temin arayışlarının bir sonucu olan ve “bedeli îade edildiğinde geri alınmak üzere bir malı satmak” şeklinde tarif edilen bey' bi'l-vefânın hükmü Hanefî mezhebinde ihtilaflıdır. Bu akdin rehin hükmünde olduğu; sahih bey' olduğu; fâsid bey' olduğu; rehin ve sahih bey'den müteşekkil olduğu; sahih ve fâsid bey' ile rehinden mürekkep bir akit olduğu şeklinde görüşler mevcuttur.⁶⁶ Kâdîhân'a göre ise akit esnasında kullanılan lafızlar ile akdi feshetme veya mebû îade etme şartının ileri sürüldüğü zamana göre bu akdin farklı hükümleri vardır.⁶⁷ Bu görüşlerden hangisinin râcih olduğunda da ihtilaf edilmiştir. Mergînânî bu akdin sahih olduğu görüşündedir.⁶⁸ Zeylaî'nin (ö. 743/1342) nakline göre Sığnâkî (ö. 714/1314) “ve aleyhi'l-fetvâ” diyerek sihhat görüşünü tercih etmiştir.⁶⁹ Bezzâzî ise (ö.

⁶⁰ Kudûrî, *el-Muhtaşar*, 2: 7-8; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 406-407; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 4: 5-6; Zeynüddin Ebu'l-Fazl Kâsım b. Kutluboğa, *et-Taşîh ve't-tercîh 'alâ Muhtaşari'l-Kudûrî*, thk. Ziyâ Yunus (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 219; Halebî, *Mültekâ*, 2: 10-11.

⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6: 250.

⁶² Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 25; Kâsım b. Kutluboğa, *et-Taşîh ve't-tercîh*, 219.

⁶³ İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 64. Ayrıca bk. Alâüddin Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muntekâ fi şerhi'l-Mültekâ* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 2: 11.

⁶⁴ “Mecelle Mazbatası”, 17-18.

⁶⁵ “Mecelle Mazbatası”, 17-18.

⁶⁶ Görüş sahipleri ile görüşlerin ayrıntı ve delilleri için bk. Hâfizuddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye*, (Bulak, 1310), 4: 405-409; Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-füşûleyn* (Kâhire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1300), 1: 234-247.

⁶⁷ Kâdîhân, *Fetâvâ*, 2: 165.

⁶⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 270.

⁶⁹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 5: 184.

827/1424) sahih ve fâsîd bey' ile rehinden mürekkep bir akid olduğu görüşünü benimsemiş,⁷⁰ İbn Nüceym de fetva verirken bu görüşün dışına çıkılmaması gerektiğini belirtmiştir.⁷¹ İbn Kemâl (ö. 940/1534), Ebussuûd ve Zekeriyya Efendi'nin (ö. 1644), vefâen bey'in rehin hükmünde olduğu ve dolayısıyla müşteri mebîden istifade etmişse bunu tazminle sorumlu olduğu yönünde fetva verdikleri nakledilmektedir.⁷² İbn Âbidin'in bu akdi rehin hükmünde kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁷³ Âkifzâde ise Osmanlı ulemasının Türkçe fetvalarında çoğunlukla bu akdin sahih ve fâsîd bey' ile rehinden oluştuğu görüşüyle fetva verildiğini belirtir.⁷⁴

Bu tercihler, hangi görüşün râcîh olduğunun netlik kazanmadığını ortaya koymaktadır. *Mecelle*'nin 118. maddesinde ise bey' bil' vefânın; müşteri mebîden istifade edebildiği için sahih bey', taraflar bu akdi feshetmeye muktedir oldukları için fâsîd bey', müşteri mebî'i üçüncü bir şahsa satmadığı için rehin hükmünde olduğu görüşü tercih edilmiştir. *Mecelle*'de bu görüşün tercih edilmesinin sebebi ve dayanağının ne olduğu sorusunun kısmî bir cevabını, Ahmet Cevdet Paşa'nın *Risâletü'l-vefâ*'sında bulmak mümkündür. Cevdet Paşa konu ile ilgili görüşleri naklettikten sonra İbn Nüceym'in yukarıda zikredilen tercihinin aktarıp, Şeyhülislam Ebussuûd'un da bu görüşte olduğunu belirtir ve *Mecelle*'nin bey' bi'l-vefâ ile ilgili maddelerini düzenlerken kendilerini bu görüşe ulaştıran Allah'a hamd eder.⁷⁵ Cevdet Paşa'nın bu tavrı *Mecelle* Komisyonunun tercihinde, İbn Nüceym ve Ebussuûd'un belirleyici olduğu şeklinde yorumlanabilir. Yine Bezzâzî'nin tercihinin de etkili olması muhtemeldir. Kanaatimizce *Mecelle*'de bu görüşün benimsenmesinin en önemli nedeni öteden beri toplumda uygulana gelen bu akdin ancak bu kapsamlı görüşle meşrûluk vasfı kazanabilecek olmasıdır. *Mecelle* Komisyonunun tıpkı benzer yönde tercih yapan önceki fakihler gibi, zaten toplumda oldukça yaygın olan uygulamaya hukûkî bir temel sunmayı hedefledikleri söylenebilir.

Öte yandan Süleyman Kaya'nın da işaret ettiği gibi⁷⁶ *Mecelle*'nin bey' bi'l-vefâya dair 3. ve 398. maddeleri ile yukarıdaki görüşün tercih edildiği 118. madde arasında, mezhep içi tercih açısından bir uyumsuzluk dikkat çekmektedir. Şöyle ki, 3. maddede vefâen bey'de rehin hükümlerinin cârî olduğu söylenmekte, 398. maddede de, müşterinin mebî'in menfaatinden

⁷⁰ Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye*, 4: 409.

⁷¹ İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 6: 13.

⁷² Ankaravî, *Fetâvâ-yı Ankaravî*, 1: 294. İskilibî'nin nakline göre ise Ebussuûd bu akdin hem bey'e hem de rehine benzediği görüşündedir. Dolayısıyla bu meselede Ebussuûd'a farklı görüşler nispet edilmektedir. Bk. Veli b. Yusuf el-İskilibî, *Mecme'u'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr:1069, vr.168b.

⁷³ İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 3: 177, 276.

⁷⁴ Süleyman Kaya, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi Temin Yöntemleri", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri (İstanbul 08-09 Mayıs 2010)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 21. (Âkifzâde, *Mecelletü'l-mehâkim*, vr.294b'den naklen.)

⁷⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Risâletü'l-vefâ*, trc. Süleyman Kaya, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (Ekim 2008): 271.

⁷⁶ Süleyman Kaya, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Risâletü'l-Vefâ İsimli Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (Ekim 2008): 267.

istifade edebilmesi, bu istifadenin şart koşulup bâyi' tarafından kabul edilmesine bağlanmaktadır.⁷⁷ Buna göre böyle bir şartın ileri sürülmemesi halinde müşterî mebî'den istifade edemeyecektir. Nitekim Ali Haydar Efendi, "Menâfi-i mezkûrenin müşteriye ait olması şart kılınmadığı halde müşteri o menâfi bilâ izin istihlak etse zâmin olur. Çünkü vefâen satılan maldan mütevellit mahsûle müşteri mâlik olamaz" demiştir.⁷⁸ Bu görüş, vefâen bey'i rehin hükmünde kabul etmenin bir sonucudur ve bu durumda 118. maddedeki bu akdin sahih bey' olduğu hükmü hiçbir sonuç doğurmamakta, karşılıksız kalmaktadır. Zira orada vefâen bey', müşteri mebî'den istifade edebildiği için sahih bey' hükmünde kabul edilmiştir. Halbuki 398. maddede mebî'den istifade etme hakkı için sadece bey' bi'l-vefâ yeterli bulunmamış, bu konuda ayrıca bir şart koşulması gerekli görülmüştür.

2.4. Tanımlar Arası Tercih

Mecelle'deki tercihler sadece şer'î hükümler arasında gerçekleşmemiştir. Buna ilaveten tanımlar ve tanımlarda yer alan kayıtlar da tercihe konu olmuştur.

Mesela bey' akdi *Mecelle*'de "malı malla değişmektir ki mün'akid yahut gayr-i mün'akid olur" şeklinde (Madde 105) tarif edilmektedir. Oysa bazı Hanefî kaynaklarda fâsid olan mükrehin satımını dışarda tutmak amacıyla bey' akdinin tarifine "karşılıklı rıza" kaydı ilave edilmiştir.⁷⁹ Çoğu kaynakta ise satım akdini, fâsid bey'e ve bu kapsamda mükrehin satımına da şâmil olacak şekilde tanımlamak hedeflendiğinden mezkûr kayda yer verilmemiş,⁸⁰ *Mecelle*'de de aynı amaçla çoğunluğun tercihi doğrultusunda tanım yapılmıştır.⁸¹ Yine bey' akdinin bazı tariflerinde yer alan mütekavvim mal, temlik ve temellük,⁸² rağbet edilen şey olma (merğûb),⁸³ mübadelenin iktisap yoluyla olması⁸⁴ ve faydalı bir sonuç doğurucu nitelikte olma (müfîd)⁸⁵ gibi kayıtlara *Mecelle*'deki tanımda yer verilmemiştir. Bu haliyle *Mecelle*'de *Mültekâ*'daki bey' tanımının esas alındığı söylenebilir.

Mevkûf akid bazı kaynaklarda "başkasının hakkı te'alluk eden bey'" şeklinde tanımlanırken,⁸⁶ diğer bazı kaynaklarda "aslî ve vasfî itibariyle meşrû olup, bağlı olarak ('alâ sebîlî't-tevakkuf) mülkiyet doğuran ve başkasının hakkı nedeniyle tam mülkiyet doğurmayan

⁷⁷ 398. madde şöyledir: "Mebî'in menâfi'inden bir miktarı müşteriye ait olmak üzere şart kılınsa o şarta riâyet olunur. Mesela vefâen satılan bağın üzümü bâyi' ile müşteri beyninde münâsefeten taksim olunmak üzere bi't-terâzî mukâvele etseler o mukâvele mücebine amel olunmak lâzım gelir."

⁷⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, 1: 666.

⁷⁹ Neseffî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 406.

⁸⁰ Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 142; Halebî, *Mültekâ*, 2: 3; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2: 3; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 12.

⁸¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm*, 1: 215.

⁸² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 4.

⁸³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'î*, 5: 133.

⁸⁴ Molla Hüsrev, *Dürer*, 2:142.

⁸⁵ Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 7: 13.

⁸⁶ Zeylâ'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 6: 75; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7: 234.

bey” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁷ *Mecelle*’nin 111. maddesi ilk tarif tercih edilerek hazırlanmıştır. Ali Haydar Efendi ise hem *Mecelle*’deki sahih, fâsid ve bâtil bey’ tarifleri ile daha uyumlu olduğu hem de hacr altına alınmış mümeyyiz küçüğün kendi malını satmasını da kapsadığı için mevkûf akdi “aslen ve vasfen sahih olup fakat mülkü, ‘alâ sebili’t-tevakkuf ifade eden bey’dir” şeklinde tanımlamanın daha güzel ve şâmil olduğunu belirtmiştir.⁸⁸

Mecelle’de tercihe konu olan tanımlardan biri de gabn-i fâhişle ilgilidir.⁸⁹ Hanefî literatüründe gabn-i fâhiş ile gabn-i yesîri ayırt eden ölçüt konusunda farklı görüşler mevcuttur. Şeybânî’ye nispet edilen bir görüşe göre gabn-i fâhiş, birlikişilerin belirledikleri değer aralığının dışında kalan bedeldir. Hanefî kaynakların çoğunda gabn-i fâhiş ve yesîr konusunda tercih edilen ölçüt budur.⁹⁰ Nusayr b. Yahya (ö. 268/882) ise ölçüt olarak menkullerde 1/20; hayvanlarda 1/10; gayr-i menkulde ise 1/5 şeklinde bir oran belirlemiş ve bu miktardan daha fazla aldanmayı gabn-i fâhiş olarak kabul etmiştir.⁹¹ Bazı muhtasarlarda⁹² ve Osmanlı dönemi fetva kitaplarında⁹³ bu görüş benimsenmiş, bazı fetva kitaplarında ise bu iki ölçütün her biri farklı fetvalarda tercih edilmiştir.⁹⁴ *Mecelle*’nin 165. maddesinde gabn-i fâhiş tarif edilirken Nusayr’ın görüşü esas alınmıştır. Oysa temel metin ve şerhlerde tercih edilen görüş bu değildir. *Mecelle*’deki bu tercihte, ikinci görüşün daha objektif oluşunun ve uygulamada sağlayacağı kolaylığın etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca Osmanlı dönemi şeyhülislamlarının ikinci görüşü tercih etmeleri bir diğer etken olabilir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere esbâb-ı mûcibelerde, yapılan kanunun Fetvâhânedeki muteber görüşlere dayandığı özellikle vurgulanmaktadır.

2.5. İhtilafî Meselelerde Tercih ve Düzenleme Yoluna Gitmeme

Mezhepte ihtilafî olan bazı meselelerin *Mecelle*’de düzenlenmediği görülmektedir. İhtilafî meselelerin çokluğu ve bütün bunları bir kanun haline getirmenin zorluğu dikkate

⁸⁷ Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 168; Şeyhîzâde, *Mecma’u’l-enhur*, 2: 53.

⁸⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hukkâm*, 1: 219.

⁸⁹ Gabn konusunda bk. Ali Bardakoğlu, “Gavn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 268-273; Gökhan Atmaca, “İslam Hukukunda Gabn ve Akde Etkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/18, (Aralık 2008): 129-150.

⁹⁰ Kudûrî, *el-Muhtaşar*, 2: 148; Serahsî, *el-Mesûr*, 7: 112; 14: 72; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’î*, 6: 30; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 144; Neseffî, *Kenzü’l-dekâ’ik*, 488; Zeylâ’î, *Tebyînü’l-hakâ’ik*, 4: 272; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, 7: 287; İbn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr*, 7: 363.

⁹¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’î*, 6: 30

⁹² Mevsîlî, *Muhtâr*, 2: 233; Muzafferuddin Ahmed b. Ali İbnü’s-sââtî, *Mecme’u’l-bahreyn ve mülteka’-neyyireyn*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 433.

⁹³ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (y.y., t.s.), 1: 222; Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, 307, 481. Ahmet İnanır, *Şeyhülislam İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Kânûnî Devrinde Osmanlı’da Hukûkî Hayat* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011), 95.

⁹⁴ Mesela Fetâvâ-yı Feyziyye’de gayr-i menkullerde Nusayr b. Yahya’nın görüşünün, gayr-i menkullerde ise İmam Muhammed’den aktarılan ilk görüşün esas alındığı görülür. Bk. Fezullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 201.

alındığında bu durum doğaldır. Bu tavır, aynı zamanda *Mecelle*'nin sıkça vukû bulan ve lüzumlu görülen meseleleri düzenlemeyi hedeflemesinin⁹⁵ de bir sonucudur. Ancak muhtasarlarda ele alınan ve sık gerçekleşmesi muhtemel bazı önemli ihtilaflı meselelerin *Mecelle*'de düzenlenmemesi başka bir ihtimali gündeme getirmektedir.

Mesela, ikâle bahsinde irade beyanı ve meclis birliği gibi hükmünde ittifak edilen konulara dair maddeler bulunmasına karşın, önceki akitte zikredilen semenden daha fazla yahut az bir bedelin şart koşulmasının cevazı ve bununla bağlantılı olarak ikâlenin hükmü yani fesih mi, yeni bir bey' mi olduğu -ki bu konu mezhep içerisinde ihtilaflıdır- düzenlenmemiştir. Oysa bu konunun muhtasar türü eserlerde bile mutlaka ele alındığı görülür⁹⁶ ve dolayısıyla önemsiz olduğunu ve sık vukû bulmayacağını söylemek güçtür.

Şart muhayyerliği bulunan kimsenin akdi feshettiğini karşı tarafın bilmesi Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre şart değilken, Ebû Yusuf'a göre şarttır.⁹⁷ Bir malı iki kişi ortaklaşa satın alsalar ve bunların ikisinin de şart muhayyerliği bulursa, müşterilerden biri akdi onayladığı zaman Ebû Hanîfe'ye göre diğer ortağın reddetme hakkı yoktur, İmâmeyn'e göre ise diğer ortak bu hakka sahiptir.⁹⁸

Satın aldığı gıda maddesini yedikten veya elbiseyi giyip yırttıktan sonra bu gıda maddesinde veya elbisede, önceye ait bir kusur olduğunu fark eden müşteri, Ebû Hanîfe'ye göre kusurun bedelini satıcıdan talep edemez iken İmâmeyn'e göre edebilir.⁹⁹ *Mecelle*'de kusur muhayyerliği bahsinde, hükmünde ittifak edilen diğer benzer bazı meseleler düzenlendiği halde bu ihtilaflı konu ele alınmamıştır.

Yukarıdaki meselelerden bazıları sık gerçekleşmediği ve lüzumlu görülmediği için *Mecelle*'de düzenlenmemiş olabilir. Ancak düzenleme yapılmayan ihtilaflı meselelerin tamamını bu gerekçe ile izah etmek mümkün gözükmemektedir. Zira yukarıda zikredilen örnekler muhtasar metinlerde yer alan temel ve görece önemli meselelerdir. Bu durum *Mecelle* hazırlanırken ihtilaflı bazı meselelerde tercih yapmak yerine düzenleme yoluna gitmeme usûlünün benimsendiğini ve ihtilaftan ârî bir metin oluşturmanın bir yolu olarak da bu usûlün benimsendiğini göstermektedir. Böylece bu meselelerde râcih görüşü tespit etme işi hâkimlere bırakılmıştır. Bu durumun *Mecelle*'nin hedefi olan râcih görüşleri tespit etmeye uygunluk arz etmediği ve fakat bütün meseleleri kuşatan bir kanun yapmanın güçlüğünün bir sonucu olduğu söylenebilir.

⁹⁵ “Mecelle Mazbatası”, 10.

⁹⁶ Kudûrî, *el-Muhtaşar*, 2: 32; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 55; Mevsilî, *Muhtâr*, 2: 15; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 426; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 178-179; Halebî, *Mültekâ*, 2: 71-73.

⁹⁷ Kudûrî, *el-Muhtaşar*, 2: 14; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 31; Mevsilî, *Muhtâr*, 2: 18; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 412; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 153; Halebî, *Mültekâ*, 2: 28-29.

⁹⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 33; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 413; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 155; Halebî, *Mültekâ*, 2: 33.

⁹⁹ Kudûrî, *el-Muhtaşar*, 2: 22; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3: 38; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 28-29; Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 417; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2: 162; Halebî, *Mültekâ*, 2: 46.

SONUÇ

Mezhep içi ihtilaflar, hukûkî emniyet ve istikrar açısından bir sorun teşkil ettiği ve ayrıca ihtilaflı meselelerde hüküm veya fetva verecek fakihlerin işini zorlaştırdığı için mezhepteki râcih görüşleri tespit etme ihtiyacı hissedilmiştir. Bu ihtiyacı gidermeyi hedefleyen uygulamalardan biri kanunlaştırma olup, fıkha dayalı ilk kanunlaştırma örneği olan *Mecelle*'nin amaçlarından biri “ihtilâfâtan ârî ve yalnız akvâl-i muhtâreyi hâvî” bir metin oluşturmaktır. Mezkûr ihtiyaç *Mecelle* ile kısmen giderilmiş ise de tamamen ortadan kalkmamıştır.

Mecelle'nin esbâb-ı mûcibelerinin ilk hedefi, kanunda ana hatlarıyla râcih görüşlerin esas alındığını vurgulamak, ikinci hedefi ise bazı maddelerde niçin râcih görüşe aykırı görüşlerin tercih edildiğini temellendirmektir. Esbâb-ı mûcibelerin muhtevası, râcih görüşe aykırı tercihlerde maslahat ve örfün belirleyici olduğunu göstermektedir. Buna karşın klasik kaynaklardaki en önemli tercih sebebi olan naslara uygunluk esbâb-ı mûcibelerde işletilmemiştir. *Mecelle* Komisyonunun mezhep içi tercihlerine iki meselede Meşîhât ve Meclis-i Vükelâ tarafından müdâhale edildiği tespit edilmiştir.

Mecelle'nin Kitâbü'l-Büyû'unun muhtevası, ihtilaflı konularda genelde râcih görüşün esas alındığını teyid etmektedir. Kitâbü'l-Büyû'da râcih görüşe aykırı yedi hüküm tespit edilmiş olup bunlardan dördü esbâb-ı mûcibede izah edilmekte ve bu tercihler örf ve maslahata dayandırılmaktadır. Diğer üç hüküm ise esbâb-ı mûcibede yer almamaktadır. Bu durum *Mecelle*'deki râcih görüşe aykırı düzenlemelerin sadece esbâb-ı mûcibelerde açıklananlardan ibaret olmadığını göstermekte ve *Mecelle* hazırlanırken izlenen usûle aykırılık teşkil etmektedir. İncelenen örneklerden hareketle *Mecelle* Komisyonunun, mezhepte râcih görüş konusunda ihtilaf edilen meseleleri düzenlerken çoğunluğun tercih ettiği görüşü ve kolaylığı temin eden görüşü esas aldığı, bu konuda bazı fakihlerin tercihlerinin de etkili olduğu söylenebilir. *Mecelle* hazırlanırken ihtilaflı bazı meselelerde tercih yapmak yerine düzenleme yoluna gitmeme usûlünün benimsendiği ve ihtilaftan ârî bir metin oluşturmanın bir yolu olarak da bu usûlün benimsendiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. *Risâletü'l-vefâ*. Trc. Süleyman Kaya. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (Ekim 2008): 269-274.
- Akgündüz, Ahmed. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992.
- Alâüddin es-Semerkandî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrerü'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: y.y., 1330.
- Ankaravî, Mehmet Emin Efendi. *Fetâvâ-yı Ankaravî*. 2 Cilt. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1281.
- Apaydın, Yunus. “Muhayyerlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 25-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Atmaca, Gökhan. "İslam Hukukunda Gabin ve Akde Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/18 (Aralık 2008): 129-150.
- Aydın, Mehmet Âkif. *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Betaş Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "Gabin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 268-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bezzâzi, Hâfizuddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderi. *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye*. 3 Cilt. Bulak: y.y., 1310.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayın Evi, t.s.
- Burhânüşşerîa, Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel. *Vikâye*. nşr. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc. 5 Cilt. Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. 2 Cilt. byy.: y.y., ts.
- Düzenli, Pehlül. "Giriş". *Ma'ruzât*. Haz. Pehlül Düzenli. 13-55. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Fezullah Efendi. *Fetâvâ-yı Fezziyye*. Haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Mahmud b. Saîd. *el-Hâvi'l-kuşî*. Thk. Salih el-Ali. 2 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2011.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- Haskefî, Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcut - Ali Muhammed Muavvaz. 10 Cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüp, 2003.
- Haskefî, Alâüddin Muhammed b. Ali. *ed-Dürri'l-müntekâ fi şerhi'l-Mülteka*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcut - Ali Muhammed Muavvaz. 10 Cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüp, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. nşr. Zekeriyya 'Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsi. *Şerhu Fetihî'l-kadîr*, nşr. Abdürrezzâk Gâlip el-Mehdî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü's-sââtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali. *Mecme'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. Thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İnanır, Ahmet. *Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kânûnî Devrinde Osmanlı'da Hukûkî Hayat*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- İskilibî, Veli b. Yusuf. *Mecme'u'l-fetâvâ*. Şehid Ali Paşa. 1069: 1a-399b. Süleymaniye Ktp.
- Kâdîhân, Ebu'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansur. *Fetâvâ-yı Kâdîhân*. 3 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310.
- Karaman, Hayreddin. "Osmanlı Hukukunda Mezhep Tercihî". *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*. 2: 663-675. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mesûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-serâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1974.
- Kâsım b. Kutluboğa, Zeynüddin Ebu'l-Fazl. *et-Taşihî ve't-tercîh 'alâ Muhtaşari'l-Kudûri*. Thk. Ziyâ Yunus. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Kaya, Süleyman. "Ahmet Cevdet Paşa'nın Risâletü'l-Vefâ İsimli Eseri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (Ekim 2008): 267-276.

- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu (Karaman 25-27 Mart 2016)*. Ed. Halit Çalış v.dğr. 111-127. Konya: y.y., 2016.
- Kaya, Süleyman. "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi Temin Yöntemleri". *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri (İstanbul 08-09 Mayıs 2010)*. 9-56. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed. *Mevsû'atü'l-Ğavâ'idi'l-Fıkhîyye el-Mükârene: et-Tecrid*. Thk. Muhammed Ahmed Sirac - Ali Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2004.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed. *el-Muhtaşar*. 4 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, t.s. Mardin, Ebul'ulâ. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*. Türkiye Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Mergînânî, Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, t.s.
- Mevsilî, Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd 5 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1953.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hukkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1310.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizuddin Abdullah b. Ahmed. *Kenzü'd-dekâ'ik*. Thk. Said Bektaş. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; el-Medîne el-Münevvera: Dârü's-Sirâc, t.s.
- Özdemir, Recep. "İslam Hukukunda Şart Muhayyerliği". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2016): 157-160.
- Rubeş, Abdülaziz b. Muhammed b. Osman. "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğinin Süresi". trc. Ayhan Hıra. *Hikmet Yurdu* 6/12 (Temmuz-Aralık 2013): 355-389.
- Rehber-i Tâlibân-ı Mecelle*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1305.
- Sadrüşşerfa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *Şerhu'l-Vikâye*. Nşr: Salah Muhammed Ebu'l-Hâc. 5 Cilt. Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: y.y., t.s.
- Şeyh Bedreddin. *Câmi'u'l-füşûleyn*. 2 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1300.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. Haz. Süleyman Kaya v.dğr. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *el-Muhtaşar*. Thk. Ebulvefâ el-Efgânî. Haydarabad, t.s.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Zeydan, Abdülkerim. *Nizâmü'l-kazâ fi ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Zeyla'î, Osman b. Ali. *Tebynü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 259-292

Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları
The Social Reflections of Differentiation Between Ash'arism and Hanbalism

Ümüt Toru

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Ü., İlahiyat Fak., Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Asst. Professor, Amasya U., Fac of Theology, Depart.o f Kalam and History of Islamic Sects

Amasya, Turkey

umittoru@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-5055-7995

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 259-292

Atıf/Cite as: Toru, Ümüt. “Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları = The Social Reflections of Differentiation Between Ash'arism and Hanbalism”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 259-292.
<https://doi.org/10.18505/cuid.402943>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları

Öz: Eş'arîlik, ortaya çıktığı ilk günlerden itibaren Hanbelîlik ile yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Ancak dinsel meselelere onlardan farklı şekilde yaklaşması, sık sık onlarla karşı karşıya gelmesine yol açmıştır. Üstelik bu karşılaşmalar, sadece kelâmî tartışmalarla da sınırlı kalmamış, zaman zaman ölümlere yol açan toplumsal çatışmalara dönüşmüştür. Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki ilk kitlesel olaylar 429/1038 yılında Bağdat'ta meydana gelmiştir. Sonraki dönemlerde devam eden çatışmalar, özellikle Nizâmülmülk'ün vezir olmasıyla zirveye ulaşmıştır. Çatışmaların görünür sebebi, iki mezhep arasındaki kelâmî ihtilaflardır. Ne var ki, Eş'arîliğin yükselişinin genellikle Hanbelîlik aleyhine bir seyir izlemesi, toplumsal hayattaki çatışmaların en önemli sebebidir. Eş'arî düşüncenin dönemin önde gelen yöneticileri tarafından desteklenmesi ve bu desteğin etkisiyle bazı Eş'arî vaizlerin Hanbelîler hakkında teşbih ve benzeri ithamlarda bulunması da çatışmalara yol açan etkenler arasında yer almaktadır. Ancak herhangi bir itham söz konusu olmadığı durumlarda bile her iki mezhep mensuplarının da inançlarıyla ilgili eleştirilere şiddet ile karşılık verdiği olmuştur. Bu da mezhep taassubunun çatışmaların arkasındaki en önemli sebep olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Eş'arîlik, Hanbelîlik, Taassup, Tartışma, Mezhep Çatışması.

The Social Reflections of Differentiation Between Ash'arism and Hanbalism

Abstract: There is a close relationship between Ash'arism and Hanbalism since the emergence of Ash'arism. However, they often conflicted with each other as they approached to religious matters from different perspectives. These conflicts were not only limited to theological discussions but also turned into social conflicts, which occasionally resulted with deaths. First massive events occurred in 429/1038 in Bağdād between Ash'arites and Hanbalities. When Nizām al-Mulk was appointed as vizier, the conflicts reached a peak. The apparent reason of the conflicts was the theological controversy between these two sects. However, the rise of Ash'arism, which was usually against Hanbalism, was the main reason of the social conflicts. Supports of the Ash'arite thought by the leading statesmen of the era such as Nizām al-Mulk and Ayyūbid sultans, and accusations of some Ash'arite preachers about Hanbalities relying on this political support were also among the factors that led to these conflicts. Nevertheless, even if any accusation was not made, it occurred that the members of both sects resorted to violence in case of criticisms about their beliefs. This shows that the most important reason of the conflicts was sectarian fanaticism.

Keywords: History of Islamic Sects, Ash'arism, Hanbalism, Fanaticism, Theological Debate, Sectarian Conflict.

SUMMARY

Ash'arism is the name of the sect that was formed around the ideas of Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. It is a continuation of Kullābism in terms of general thought system. Ash'arism

replaced Kullābism by the end of the 5th century of the *Hijrah*, and started to be called as an independent sect. It spread mostly among the Shāfi'ites and Mālikites in Iraq, Khurāsān, Damascus, Maghreb, and Yemen. When it was arrived to the last quarter of the 5th century, it became the common theological sect of most of Shāfi'ites and Mālikites. Bāqillānī (d. 403/1013), Ibn Fūrāk (d. 406/1015), and Abū Ishāq al-Isfarāyīnī's (d. 418/1027) efforts played an important role in rising of Ash'arism in this period.

In the following periods, contribution of the Seljuk vizier Nizām al-Mulk (d. 485/1092) to Ash'arism was massive by establishing the *Nizāmiyah* Colleges to strengthen the Ash'arites against the Hanafites in Khurāsān and against the Ḥanbalites in Baghdād. The *Nizāmiyah* Colleges were donated by Nizām al-Mulk to Shāfi'ite scholars for the mission of primarily limiting the influence Shī'i thought. The condition of belonging to Shāfi'ites in *waqfiyyah* (endowment certificate) of the colleges provided some important advantages for Shāfi'ites and Ash'arites. On the other hand, the Ayyūbids provided important contributions to Ash'arites in the regions of Egypt, Damascus and Yemen. They worked for strengthening Ash'arism during their ruling for two centuries. It was a state policy for the Ayyūbids to support Ash'arism starting from the founder of the state, Şalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī (d. 589/1193).

This rapid rise of Ash'arism led to a tense relationship between the Ash'arites and the Ḥanbalites who became the most important representative of *Aṣḥāb al-ḥadīth* (people of the traditions of the Prophet) after the period of *Miḥnah* (period of religious persecution). Undoubtedly, the first respondents of these tense relations were Kullābite scholars. At the beginning of the 4th century of the *Hijrah*, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī became the natural inheritor of the Ḥanbalite reaction to the Kullābites. He conflicted with the Ḥanbalites because of his different approach on the debate regarding creation of the Qur'ān. Ḥanbalite reactions to Imam al-Ash'arī continued after his death. When he died in Baghdād in 324/935, officials buried him secretly as they worried about Ḥanbalite attacks against his funeral. Hence, after his burial some Ḥanbalites tried to destroy his tomb several times.

After Ash'arī died, the first social events between the Ash'arites and the Ḥanbalites took place in Iṣfahān, one of the most important cities of West Khurāsān, in the end of the 4th century of the *Hijrah*. The debate started around the question of whether the letters of the Qur'ān were created or uncreated between the Ḥanbalite scholar Ibn Mandah (d. 395/1005) and Ash'arite scholar Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (d. 430/1038). This debate led to prolonged events between the supporters of these scholars. Abū Nu'aym, saved his life from various attacks and finally he had to leave Iṣfahān.

The tense relationships between the Ash'arites and the Ḥanbalites reached the peak in the 5th century of the *Hijrah*. Many events occurred in Baghdād during this century. The discussion on interpretation of the revealed attributes of Allah turned into conflict between the two sides from time to time. The Ash'arite scholars accused the Ḥanbalites with *tashbih* (affirming Allah's similarity to humanity) and *tajseem* (anthropomorphism) by pointing at Abū Ya'lā al-Farrā's work titled *Ibtāl al-ta'wīl al-sifāt*. The 'Abbāsīd caliphs generally supported the

Ḥanbalites in this debate. For example, when al-Qāim bi-Amr Allāh re-published the famous declaration known as the Qādirī Creed in 433/1042, he proclaimed that rejection of the Ḥanbalite approach on the issue of the revealed attributes of Allah would be regarded as a cause of blasphemy. The paper was read in a meeting where several scholars from various sects were present. It was signed firstly by Ash'arite scholar Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Umar al-Qazwīnī (d. 442/1051). However, he was one who had criticized *Ibtāl al-ta'wīl al-ṣifāt* in 429/1038, which caused conflicts in society at that time. This shift in his position is remarkable as it shows that the declaration was primarily response to him.

In the middle of the 5th century of the *Hijrah*, Ash'arite scholar al-Khatīb al-Baghdādī (d. 463/1071) became a victim of the tension between the Ash'arites and Ḥanbalites. Khatīb had protection of vizier Ibn al-Muslima and under his protection he lectured on Hadith in the Mansur Mosque. However, after the death of the vizier, he was subjected to harassment of the Ḥanbalites because of some expressions in his work titled *Tarīkh Baghdād*. So much so that he began to worry about his life, thus he had to leave Baghdād and went to Damascus in 451/1059.

The tense relations between the Ash'arites and the Ḥanbalites reached the summit in the period of Nizām al-Mulk who was the vizier of Seljuk Empire. In fact, some events resulted with deaths. For example, in the events of 469/1076, which lasted years, the Ḥanbalites attacked Ash'arite scholar Abū Naṣr ibn 'Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 514/1120) who accused them with *tashbeeh* and *tajseem*. As a result, around twenty people died during these events. The gradual rise of the Ash'arite thought with the support of Nizām al-Mulk and abusive discourses of some Ash'arite scholars who relied on this support can be mentioned among the basic reasons of the events at that time.

After the death of Nizām al-Mulk in 485/1092, for a long time there was no serious event between the Ash'arites and the Ḥanbalites. In the middle of the 6th/12th century, the relations started to become tense again in the regions of Egypt, Damascus, and Yemen under the Ayyūbid dynasty. In addition to these places, various events occurred in Khurāsān region, in cities such as Marw. Nevertheless, unlike some previous events, the current tensions were not against a whole sect but only targeted some individual scholars. Moreover, unlike the previous periods, oppressed and victimized people were mostly Ḥanbalite scholars this time. No serious events took place between two sects after this period. Therefore, it can be said that their struggle to dominate society led to the above-mentioned events.

GİRİŞ

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), ömrünün yaklaşık kırk yılını Mutezile içerisinde geçirdikten sonra IV. (X.) asrın başlarında onlardan ayrılıp Ashâbu'l-Hadis'e intisap ettiğini açıkladığında, İslam düşünce tarihinde derin izler bırakacak fikrî bir oluşumun temellerini

atmış oluyordu. Onun kelamî bakımdan Küllâbîliğe dayanan¹ düşünce sistemi, kısa bir zaman zarfında Irak, Horasan, Şam, Mağrip ve Yemen bölgesindeki Şâfiî ve Mâlikîleri etkisi altına almış ve V. (XI.) asrın son çeyreğine kadar söz konusu coğrafyada, Hanbelîler, Zâhirîler ve Haşvîler dışındaki tüm Ashâbu'l-Hadis mensuplarının çoğunun itikâdî mezhebi haline gelmiştir.²

Bir mezhebin bir başka mezhep karşısında güçlenmesi ya da daha baskın bir konuma gelmesi, her zaman düşünce sisteminin daha doğru olmasından kaynaklanmamaktadır. Bunun da ötesinde o, çoğu defa tarihsel ve sosyo-politik birtakım avantajlara sahip olması dolayısıyla diğer mezheplere karşı üstünlük sağlayabilmekte ve daha geniş bir toplumsal taban elde edebilmektedir.³ Eş'arlığın Hanbelîlik karşısında güçlenmesinde ve birçok yerde onun yerini almasında da bir dizi siyasal ve sosyo-kültürel gelişmenin rolü bulunmaktadır. Hanbelî âlim Ebü'l-Vefâ b. Akîl (ö. 513/119), “Kendi mezheplerine en büyük kötülüğü yine Hanbelî âlimler yapmıştır. Çünkü Hanefî ve Şâfiîler’in aksine onlar, kadılık ve benzeri görevlerden uzak durup daha çok zühd ve ibadetle meşgul olmuşlardır. Oysa Hanefî ve Şâfiîler’in resmî görevleri, onların daha fazla ilimle meşgul olmalarını ve kendi düşünce biçimlerinin eğitimini yapmalarına fırsat sağlamıştır. Hâl böyle olunca Hanbelîler’in ilimle meşgulliyeti gerilemiştir.”⁴ demek suretiyle Hanbelîliğin diğer Sünnî mezheplere oranla fazla yayılamamasını bir anlamda müntesiplerinin resmî görev almamasına bağlasa⁵ da bu tespit, mevcut olguyu açıklamada yetersizdir. Zira özellikle mihne sonrası süreçte Abbasî halifelerinin Hanbelîler de dâhil Ashâbu'l-Hadis ekolünü desteklediği ve bu düşüncenin önünü açtığı malumdur. Mesela Hanbelî ulemanın ciddi baskılara maruz kaldığı mihne döneminden hemen sonra halife olan Mütevekkil (ö. 232/847-247/861), Ahmed b. Hanbel'e ve talebelerine ciddi destek vermiş, onların çeşitli yerlerde ders yapmalarını ve dolayısıyla kendi düşüncelerini yaymalarını bizzat istemiştir.⁶ Aynı şekilde

¹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 87-105; Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 79.

² Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi es-Sübkî, *Ṭabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi ve Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Dârü ihyâi'l- kütübi'l-Arabiyye, 1964), 3: 377-378; Wilfred F. Madelung, “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”, *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik* içinde, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 305-306; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Mısır: Dârü'l-meârif, ts.), 5: 316-317; Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik* (Ankara: Asitan Yayınları, 2014), 94-95; Hâlid Kebîr Allâl, *Şafahâtun min târîhi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a bi-Bağdâd* (Cezair: Matbaatu hûme, ts.), 143-144.

³ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 67.

⁴ Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, İbn Receb. *Ez-Zeyl 'alâ Ṭabakâti'l-Ĥanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 1: 348.

⁵ Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV, 2016), 104.

⁶ Halife Mütevekkil'in Ahmed b. Hanbel'e ve Hanbelîler'e destekleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. el-Cevzî, *el-Muntażam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992), 11: 206-

Kâdir Billah'ın (381/991-422/1031), 408/1017 yılında yayınladığı ve *Kâdirî İtikadı* olarak bilinen ferman, Hanbelî birtakım kabulleri, açık bir şekilde devletin resmî görüşü olarak ortaya koymuştur.⁷ Söz konusu ferman, Kâim Biemrillah (422/1031-467/1075) tarafından da değişik zamanlarda yürürlüğe konulmuştur.⁸ Ancak şunu ifade etmeliyiz ki *Kâdirî İtikadı*, halifelerin mezhebi tercihlerinin yanında Abbasîler'in içinde buldukları sıkıntıları aşmaya yönelik siyasal bir girişim olarak da değerlendirilebilir. Billhassa Şîh-Sünnî geriliminin zirve yaptığı bir dönemde kendini Sünnîliğin temsilcisi ve koruyucusu olarak gören Halife Kâdir Billah, bir taraftan diğer mezheplere karşı Sünnîliği güçlendirmek, diğer taraftansa Bağdat'taki en etkin Sünnî güç olan Hanbelîler'in desteğini yanına almak suretiyle Abbâsî hilâfetinin otoritesini yeniden tesis etmek amacıyla böyle bir bildiri yayınlamış ve İslam dünyasının değişik yerlerinde okunmasını sağlamıştır.⁹ Dolayısıyla Hanbelîler, özellikle Mütevekkil döneminden itibaren Abbâsî iktidarı boyunca genel olarak avantajlı bir konuma sahip olmuşlardır.¹⁰ Bu durumda Hanbelî düşüncenin en büyük destekçisi olan Abbâsîlerin, Eş'arîliğin doğduğu

207; Cemâlu'd-Dîn Ebü'l-Mehasin Yusuf b. Tağriberdi, *en-Nücûmu'z-zâhira fi mülûki Mısr ve'l-Ķâhire* (Mısır: Dârü'l-kütüb, ts.), 2: 275; Ebü'l-Hasan b. Ali el- Mes'ûdî, *Mürâcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005), 4: 71; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 126-127; Muharrem Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2008), 77-79; Zübeyr Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017): 79-82; "İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 71-76.

⁷ Laoust, *Ayrılıkçı Görüşler*, 186.

⁸ Kâdirî İtikâdı olarak bilinen ferman hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 15: 125-126, 279-280, 16: 105-106; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şibrî (Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988), 12: 8, 118; Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah el-Yemenî el-Yâfîf, *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yekzân fi ma'rifeti mâ yu'teberü min havâdisi'z-zamân*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 3: 17; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1993), 28: 27, 29: 322-324, 30: 457; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Ya'lâ. *Ṭabakâtu'l-Ħanâbile*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî (Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.), 2: 198.

⁹ Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife* 4/2 (2004), 221-22; Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları," 86-87.

¹⁰ Abbâsî halifelerinin Hanbelîler'e olan destekleri, kesintisiz ve sınırsız bir destek olmamıştır. Zira Hanbelîler'in bidatlerle mücadele adı altında toplumu bunalttıkları ve diğer mezhep mensuplarına saldırılarını yoğunlaştırdıkları dönemlerde bazı halifeler, onların taşkınlıklarını önleyici tedbirler almışlar, hatta onları sert bir dille uyarmışlardır. Mesela 323/935 yılında, Hanbelî âlim Berbehârî taraftarlarının evleri basarak içki ve müzik aletleri aramaları, sokakta kadınlarla birlikte yürüyen erkekleri sorguya çekmeleri ve namazda besmeleyi açıktan okuyan Şâfî halka saldırımları üzerine halife Râzî Billâh (329/940), bir ferman yayınlamış ve Hanbelîler'i sert bir şekilde azarlamıştır. Halife, Hanbelîler'e sadece tepki göstermekle kalmamış, bunun yanında teşbih içerdiğini düşündüğü inançlarına ve kabir ziyaretini bidat kabul etmelerine de karşı çıkmış, kendilerine ve fikirlerine çeki düzen vermedikleri takdirde onları öldürmekle tehdit etmiştir. Bk. İmâdu'd-Dîn Ebü'l-Hasan b. el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1997), 7: 40-41.

yıllarda zayıflamaya başlamasının ve hatta belli bir noktadan sonra halifelerin emîrû'l-ümera¹¹ adı verilen yerel yöneticilerin oyuncağı haline gelmesinin¹² Hanbelîliğin gerilemesine yol açan gelişmelerden birisi olduğu söylenebilir. Zira Eş'arî düşüncenin kurumsallaşmaya ve ciddi bir toplumsal taban bulmaya başladığı¹³ zaman dilimi olan Büveyhîler döneminde, Hanbelîler'in bilhassa Bağdat'ta, muhalif mezhepleri destekleyen Büveyhîler'in siyasi otoritelerini kabul etmeye yanaşmamaları ve sık sık Şîiler ile çatışmaya girmeleri nedeniyle Büveyhî emirleri tarafından baskı altında tutulduğu, en azından diğer mezhepler gibi desteklenmediği bilinmektedir.¹⁴ Halbuki aynı dönemde Eş'arî âlim Ebû Bekr el-Bakillânî (ö. 403/1013), Büveyhîler'in başkenti Şiraz'da, Adûduddevle (Fenâhusrev) (368/978-373/983) tarafından desteklenmiş¹⁵ ve Eş'arî görüşleri çeşitli ilim meclislerinde savunmasına imkan sağlanmıştı.¹⁶ Bakillânî'nin yanında İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (418/1027) gayretleri ve yetiştirdikleri talebeleri zaman içinde Eş'arî düşünceyi öne çıkartmış ve mezhebin

¹¹ Emîrû'l-ümerâlik, devlete bağlı vali ve komutanlar üzerinde tekrar otoriteyi temin etmek amacıyla ilk defa Halife Râdî tarafından 324/936 yılında, Basra ve Vâsıt valisi Muhammed b. Râik el-Hazarî'nin emîrû'l-ümerâ tayin edilmesiyle ortaya çıkmış, vali, o döneme kadar hiç kimseye verilmediği ölçüde devletin idârî, mâlî ve askerî işlerinden tam yetkili kılınmıştır. Sonraki yıllarda birçok kişi emirû'l-ümera ilan edilmek zorunda kalmıştır. Bk. Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, müşavir: H. Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, ts.), 3: 322-325; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 36; Adam Mezz, *el-Ĥadâratu'l-İslâmiyye fi'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî ev aşru'n-nehza fi'l-İslâm* Arapça'ya çev. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, (Beirut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1947), 1: 45.

¹² Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 35; Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999): 53; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîilik", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* içinde (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 70-71; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîilik*, (Sivas: Vizyon Yayınları, 2003), 97.

¹³ Mehmet Kalaycı, "Şîilik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar", *emakâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013): 194.

¹⁴ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Metin Karabaşlıoğlu v.dğr. (İstanbul: İz Yay., 1993), 2: 37; Kalaycı, "Şîilik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı", 194; Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları", 84.

¹⁵ Bakillânî'yi Şiraz'da Eş'arî'nin öğrencilerinden ve çok sayıda müridi olan meşhur mutasavvıf İbn Haff eş-Şirâzî (ö. 371/982) karşılamıştır. Bk. Şerâfeddin Gölcük, "Bakillânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 531.

¹⁶ Fenâhusrev ile Bakillânî'nin yakınlaşmasını sağlayan gelişme, Büveyhî sarayında düzenlenen ilim meclislerinde Bakillânî'nin Mutezilî âlimler ile girdiği münazaralarda onlara üstünlük sağlaması ve sultanın takdirini kazanması olmuştur. Bk. Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfteri fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beirut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1984), 118-120; Hatîb Ebu Bekir el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2002), 3: 364; Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî v.dğr. (Mağrib: Matbaatu fadâleti'l-Muhammediyye, 1983), 7: 50-55; Gölcük, "Bakillânî", 531; Kalaycı, *Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 139-142.

başta Irak, Horasan ve Mağrib olmak üzere İslam dünyasının birçok yerinde yayılmasını sağlamıştır.¹⁷

Eş'arîliğin Hanbelîlik karşısında güçlenmesinde Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) katkısı tartışılmaz bir yere sahiptir. Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizâmiye Medreseleri, Eş'arîlerin Horasan'da Hanefîler, Bağdat'ta ise Hanbelîler karşısında güçlenmesinde ve toplumsal hayatta kendisine güçlü bir taban bulmasında önemli rol oynamıştır.¹⁸ İslam dünyasının hemen her şehrinde inşa ettirilen bu medreselerin en önemlisi, 459/1067 yılında yapımı tamamlanmış olan¹⁹ Bağdat Nizâmiye Medresesi'dir. Temel kuruluş gerekçesi İmâmî ve İsmâîlî formlarıyla Şîî düşüncenin nüfuz sahasını sınırlamak olan²⁰ medreselerde, bu amaca ulaşmak için Şâfiî düşünce temel alınmıştır. Zira bu medreseler, bizzat Nizâmülmülk tarafından hocasından kütüphanecisine ve hatta mülklerine varıncaya kadar bütün unsurlarıyla birlikte Şâfiî ulemaya vakfedilmiş,²¹ halkı çoğunlukla diğer Sünnî mezheplerden olan şehirlerde yapılan medreselerde bile bu şarta bağlı kalınmış,²² başka mezheplere mensup âlimlerin bu kurumlarda görev almasına genel olarak²³ müsaade edilmemiştir. Diğer Sünnî mezhepleri geriletmeye ya da dezavantajlı bir konuma düşürmeye yönelik özel bir yaklaşım içerisinde olunmama²⁴ birlikte medreselerin vakfiyesinde yer alan

¹⁷ Fadıl Aygün, "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyîni", *Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012): 8; Hikmet Yağlı Mavil, "Eş'ariyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012): 77-78.

¹⁸ Kalaycı, *Eş'arîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, 152.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 212.

²⁰ Ali Muhammed Sallâbî, *Devletü's-Salâciha* (Kahire: Müessesetü İkra, 2006), 279-284; Abdülkerim Özyayın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 191; Muhiddin Okumuşlar, "Ehli Sünnetin Kuruluşunda Nizamiye Medreselerinin Etkisi", *Marife* 8/1 (2008): 144; Ahmet Ocak, "Medrese Geleneği İçinde Nizamiye Medreseleri'nin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler", 2. *Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce-İslâmî İlimler* (Konya: 19-21 Ekim 2011), ed. Mustafa Demirci v.dğr. (Konya: Selçuk Belediyesi Yayınları, 2011), 445.

²¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 304.

²² Mesela İslam düşünce tarihinin önemli ilim merkezlerinden birisi olan Belh şehri buna örnektir. Belh'in fakihlerinin tamamı Hanefî olduğu için Nizâmülmülk'ün öldürüldüğü sene (485/1092) kurulan bu medreseye dışarıdan müderris tayin edilmiş, Hanefî ulemanın ders vermesine müsaade edilmemiştir. Bk. Adem Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (2011): 53-54.

²³ Hanefî, Hanbelî ve hatta Mutezîlî müderrislerin Nizâmiye Medreselerinde ders verdiğine dair çeşitli iddialar için bk. Bekir Biçer, "Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri", *Tarih Okulu Dergisi* 6/16 (2013), 277; Mehmet Köroğlu, *Nizâmiye Medreselerinin İcra Ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya* (Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2006), 69-70.

²⁴ Okumuşlar, "Ehli Sünnetin Kuruluşunda Nizamiye Medreselerinin Etkisi", 146.

Şâfiîler'e aidiyet şartı, diğer Sünnî mezheplerden ziyade²⁵ Şâfiîler ve zaman içerisinde Şâfiîler'in büyük bir kısmının itikâdî mezhebi haline gelen Eş'arîler açısından önemli birtakım avantajlar sağlamıştır. En başta bu medreselerde görev alan Şâfiî alimler, sahip oldukları Eş'arî fikirleri açıkça ifade etme noktasında ihtiyaç duydukları uygun ortamı elde etmişler ve bu çerçevede eserler kaleme almışlardır.²⁶ Hanbelîler ile Eş'arîler arasında 469/1076 yılında yaşanan mezhep temelli birtakım sosyal çatışmadan sonra olayları yatıştırmak amacıyla tertip edilen bir toplantıda Hanbelî âlim Şerif Ebû Cafer'in (ö. 470/1077) Eş'arî alimleri "eskiden muhtaç bir konumdayken ve herhangi bir destekten mahrumken Hanbelîler'e yönelik içlerindeki gerçek niyeti saklamakla, Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün gücünü arkalarına aldıktan sonra ise kendilerine yönelik gerçek niyetlerini açığa vurmakla" itham etmesi,²⁷ Nizâmülmülk'ün ve Nizâmiye medreselerinin bilhassa Bağdat'ta bulunan Eş'arîler'e sağladığı imkanları göstermesi bakımından önemlidir. Ebu Cafer, muhalif Eş'arî fikirlerin açıkça ifade edilmeye başlanmasını sahip olunan siyasal desteğe bağlamış, önceki dönemlerde Şâfiî ulemanın Ashabü'l-Hadis'e yakın fikirlere sahip olmasını ise takiyye olarak nitelemiştir. Yine devrin önemli Hanbelî âlimlerinden Ebü'l-Vefâ İbnü'l-Akîl'in (ö. 513/1119 "Nizamülmülk'ün desteklerinden dolayı değişik mezheplere mensup birçok kimsenin ikiyüzlülük yaparak saygınlık ve makam mevki arzusuyla Şâfiî ve Eş'arî mezhebine geçtiğini" nakletmesi²⁸ de Eş'arî düşüncenin kazandığı etkinliği göstermesi bakımından kayda değerdir.

Irak ve Horasan coğrafyasında Nizâmiye Medreselerinin ve Nizâmülmülk'ün destekleriyle güçlü bir toplumsal zemine kavuşan Eş'arîler, Mısır, Şam ve Yemen bölgelerindeki güçlenmelerinde ise Eyyûbîler'e çok şey borçludur.²⁹ Eyyûbîler, yaklaşık iki asır süren iktidarları süresince, hâkim oldukları bütün bölgelerde Eş'arîliğin güçlenmesi için çalışmışlar, devletin kurucusu Selahaddin Eyyûbî'den (ö. 589/1193) itibaren uzun bir süre bunu bir devlet politikası olarak yürütmüşlerdir. Selahaddin Eyyûbî, mutaassıp denilebilecek bir düzeyde Şâfiî

²⁵ Krş. Ahmet Ocak, "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies* 4/3 (2009): 1627.

²⁶ Medreselerin Şâfiî ve Eş'arî düşünceye katkıları hususunda ayrıntılı bilgi için bk. İgnaz Goldziher, *el-'Ağide ve's-şer'a fi'l-İslâm*. Arapça'ya çev. Muhammed Yusuf Musa, Ali Hasan Abdülkâdir ve Abdülazîz Abdülhak (Mısır: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1959), 121; Özyayın, "Nizâmiye Medresesi", 191; Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri", 59; Allâl, *Şafahâtun min târihi Ehli's-Sünne*, 120-121.

²⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 16: 182-183; Krş. Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010), 60-61.

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 17: 25. Hanbelî mezhebinden Eş'arîliğe geçen bazı âlimler için bk. Ocak, "Medrese Geleneği İçinde Nizamiye Medreseleri", 450.

²⁹ Eyyûbîler'in Eş'arîliğe katkısı konusunda daha ayrıntılı bir analiz için bk. Kalaycı, *Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 171-175.

ve Eş'arî düşünceye sahipti.³⁰ Hakimiyet kurduğu Mısır, Şam ve Yemen bölgelerinde, Eş'arîlik özelinde temsil edilen bir Sünnîliğin egemen olması için gayret gösterdi. Özellikle Mısır bölgesinde yaklaşık iki asır boyunca hüküm sürmüş olan İsmâilî Fâtımîler'in izini silmek için Eş'arî ve Şâfiî ulemayı destekledi. Onlar adına çeşitli medreseler kurup geniş vakıflarla onları güçlendirdi. Ayrıca kadılık ve kâtiplik gibi üst düzey bürokratik görevlere Şâfiî ulemayı atadı.³¹ Dahası Mısır'ı ele geçirdiğinde (ö. 566/1171) Eş'arî düşünceye muhalefet eden herkesin tekfir edileceğini bildirip şehirde sabah namazı vakitlerinde müezzinler tarafından öteden beri okunan tesbihata, *Mürşide* isimli Eş'arî bir akide metnini de ekleyerek bunun minarelerden halka açık bir şekilde okunmasını şart koştu. Mısır tarihçisi Makrîzî (ö. 845/1441), bu uygulamanın kendisinin hayatta olduğu dönem itibarıyla Mısır'ın çeşitli camilerinde hâlâ devam ettiğini bildirmektedir.³²

Selehaddin Eyyübî'nin (ö. 589/1193) resmî mezhep haline getirdiği³³ Eş'arîliğe yönelik destek, kendisinden sonra oğlu el-Melikü'l-Azîz İmâdüddin (ö. 595/1199) tarafından da sürdürülmüştür. O, daha radikal bir tutum takınarak Eş'arî âlim Ebü'l-Feth et-Tûsi'nin tesiri³⁴ ve aşağıda birtakım örneklerini sunacağımız üzere Hanbelîler'in zaman zaman Eş'arîlere yönelik saldırıları nedeniyle 595/1199 yılında Hanbelîler'i Mısır'dan tamamen atmayı planladı ve kardeşlerini de yönettikleri bölgelerde aynı siyaseti takip etmeye zorladı. Ancak onun ani ölümü, bu politikasının uygulanmasına engel oldu ve Hanbelîler aleyhine herhangi bir eyleme geçilmedi.³⁵ Suriye kolunun başına el-Melikü'l-Muazzam Şerâfüddîn İsa b. Seyfüddîn'in (ö. 624/1226) geçmesiyle birlikteyse Eyyübîler'in Eş'arîliğe olan desteği daha dolaylı bir hâl almıştır. O, kendisinden önceki liderlerden farklı olarak sadece Şâfiî ve Eş'arî Sünnîliğine değil, başta Hanefîlik olmak üzere dört Sünnî mezhebin tamamına yönelik bir destek politikası benimsemiştir. Ondan sonra da bu politika genel olarak sürdürülmüştür.³⁶

Eyyübîler'in Eş'arîliğe olan desteklerinin Hanbelîliği olumsuz etkilemesinin izleri Yemen bölgesinde çok daha belirgindir. III. (IX.) asrın başlarından beri Yemen bölgesinde egemen olan Şâfiîler, itikâdî bakımdan Ahmed b. Hanbelî'nin itikadi görüşlerinin etkin olduğu bir düşünce biçimine sahiptiler. Ancak Selahaddin Eyyübî, 569/1174 yılında Yemen'i fethedince

³⁰ Ebü'l-Abbas Takiyyüddin el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtaî ve'l-âşâr* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 4: 51; Ramazan Şeşen, "Selâhaddîn-i Eyyübî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 339; Kalaycı, *Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 171-172.

³¹ 566/1170'te açılan Nâsriyye ve 572/1176'da açılan Salahiyye Medreseleri ile Mısır, Şam ve Halep gibi şehirlerde ve diğer büyük bölgelerde baş kadılık makamlarına genellikle Şâfiî ulemanın tekelinde kalması buna örnektir. Bk. Kalaycı, *Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 171-172.

³² Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 4: 51.

³³ Kalaycı, *Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 174.

³⁴ Kalaycı, *Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 174.

³⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 25.

³⁶ Bk. Kalaycı, *Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisi*, 174-176.

ele geçirdiği her yerde yaptığı gibi Yemen'de de Eş'arılığın yayılması ve güçlenmesi için gayret sarf etmiştir. Bu tarihten sonra Yemen Şâfiîler'inden kâhîr ekseriyeti itikâdî bakımdan Eş'arılığı benimsemiş, kimi Şâfiîler ise Ahmed b. Hanbel'in düşünce sistemine bağlı kalmaya devam etmiştir.³⁷ Ne var ki iki mezhep arasındaki söz konusu rekabet, mensupları arasında kimi zaman tekfire varan tartışmaları da beraberinde getirmiştir.³⁸

Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki rekabet, sadece teorik tartışmalar ile de sınırlı kalmamış, kimi zaman can kayıplarına yol açan çatışmalara sebep olmuştur. Biz bu makalemizde, iki mezhep mensupları arasındaki ihtilaflar ekseninde ortaya çıkan, bunun yanında yukarıda genel bir portresini çizdiğimiz siyasal ve sosyo-kültürel birtakım gelişmelerle de desteklenen toplumsal çatışma³⁹ örneklerini ele alacağız.⁴⁰ Bunu yapmadaki amacımız, büyük oranda benzer düşüncelere sahip olmalarına rağmen İslam mezheplerinin tarihsel süreçte niçin birbirleriyle çatıştığını, dinsel birtakım hassasiyetlerin yanında bu çatışmaları besleyen yan unsurların neler olduğunu ve yaşanan çatışmaların siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel, dinsel ve psikolojik bakımdan ne gibi sonuçlar doğurduğunu anlamak istememizdir. İki mezhep mensuplarının karşı karşıya geldiği olayların tespitinde ise Mütevekkil devrinden itibaren bilhassa Küllâbiyye mensuplarıyla yaşanan, Küllâbîliğin devamı mahiyetinde Eş'arılığın ortaya çıkmasından sonra ise Eş'arîler üzerinden devam ettirilen fikrî gerilimin zaman zaman çatışmaya dönüştüğü ve daha toplumsal bir hâl aldığı V. (XI.) ve VI. (XII.) asırlarla sınırlı kalacaktır. Bu kapsamda Eş'arîler ile Hanbelîler arasında yaşanan çeşitli çatışma örnekleri, başlangıçta sadece sebepleri ve sonuçları bakımından betimlenmekle yetinilecek,

³⁷ Eymen Fuad Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fi-bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî* (Kâhîre: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnânî, 1988), 59, 75; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Meşâdiru'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen* (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1988), 101-105, 132.

³⁸ Seyyid, *Târîhu'l-mezâhib*, 75-77. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Ümüt Toru, *Ebu Muhammed el-Yemenî'nin Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 16-18.

³⁹ Çatışma kavramı, Sosyolojinin ve Psikolojinin en temel kavramlarından bir tanesidir. "Amaç, hedef ve tutum farklılığı, iletişim bozukluğu ya da beklenti uyumsuzluğu gibi nedenlerle ortaya çıkan, farklılaşan amaç ve isteklerin karşıtlıklar içinde mücadele etmesine, bir diğer ifadeyle kişilerin ya da grupların karşı karşıya gelmesine yol açan, sözlü atışmadan fiziksel şiddete kadar geniş bir yelpazede karşılıklı ilişkileri olumsuz etkileyen her türlü durum" çatışma olarak nitelenir. (Bk. Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 47-48; Halil Aydınalp, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 189-192.) Biz, bu makalede çatışma kavramını iki mezhep mensuplarının toplumsal hayatta karşı karşıya geldiği, karşılıklı ilişkilerin gergin bir seyir izlediği bütün durumları ifade etmek için kullanacağız. Dolayısıyla "mezhepler arası çatışma" dediğimizde sadece saldırganca davranışları değil, bunun yanında münakaşa, kavga (dövüş), itiş kakış gibi daha küçük çaplı olayları da kastedeceğiz.

⁴⁰ Eş'arîler ile Hanbelîler arasında kimi zaman tekfire varan ithamlar ise bir başka çalışmamızda konu edinilmiştir.

sonuç kısmında ise söz konusu çatışmaları besleyen dinsel, siyasal ve sosyal faktörler tespit edilmeye çalışılacak, bunun yanında günümüzde mezhepler arası ilişkileri etkileyen temel parametreler konusunda bir takım çıkarımlarda bulunulacaktır.

1. EŞ'ARÎLER'LE HANBELÎLER ARASINDAKİ İLK GERGİNLİKLER

İslam mezhepleri, salt fikrî ihtilaflardan ibaret sanal gruplaşmalar değildir. Her birisi, insanların belli bir aidiyet hissettikleri toplumsal kimlik unsurudur. Dolayısıyla mezheplere yönelik bir eleştiri, doğrudan toplumun belli kesimlerine yönelik bir eleştiri anlamına gelmektedir. Bu yüzdendir ki mezhepler arasındaki teorik birçok tartışma, kısa bir süre zarfında toplumsal bir sorun haline gelebilmektedir. Zira bu tartışmalar, mutaassıp mezhep mensuplarının elinde ilmî boyutları aşip yaftalayıcı bir hâl aldığında siyasal ve sosyal başka faktörlerin de devreye girmesiyle kolayca çatışmaya dönüşebilmektedir. Üstelik bu çatışmalar, sadece birbirinden çok uzak fikirlere sahip fırkalar arasında değil, bazen birbirine çok yakın dinsel kabullere sahip mezhepler arasında dahi yaşanabilmektedir.

Ehl-i Sünnet, İslam düşünce tarihinde tarihsel köken itibarıyla genel olarak Mürcî bir temel üzerinde yükselmiş⁴¹ olsa da sonraki dönemlerde bu aidiyet reddedilmiş, bilhassa Mihne sonrası dönemde önemli ölçüde Ehl-i Hadis'in etkisinde kalmış, IV. (X.) asrın sonlarından itibaren ise itikâdî bakımdan daha çok Hanbelîlik, Eş'arîlik ve Hanefîlik⁴² tarafından temsil edilmiştir. Eş'arî makâlât yazarlarından Bağdâdî (ö. 429/1038), Ashâbu'l-Hadîs ve Ehlü'r-Rey şeklinde iki ana kategorizasyona tabi tutulabilecek olan bu mezhepler arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "Ehl-i Sünnet'in gerek Ashâbu'l-Hadîs, gerekse Ehlü'r-Rey ekollerine mensup fukahâ, kurrâ, muhaddis ve mütekellimlerinin hepsi, aslî meselelerde ittifak etmiştir. Aralarındaki fikir ayrılıkları, sadece fikhî ve ferî meselelerle sınırlıdır. Dahası onlar, anlaşmazlığa düştükleri hususların hiç birisinde birbirlerini küfre veya dalâlete düşmekle ya da günah işlemekle itham

⁴¹ Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 60-65; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fıçlalı (İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001), 157; Sönmez Kutlu, *Türkelerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 291. [Ashâbu'l-Hadîs'in büyük günah konusunda Mürcie ile benzeştiği ve farklılaştığı hususlar konusunda kapsamlı bir analiz için bk. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 141-152.)

⁴² Hanefîlik, fikhî bir mezhep olmasının ötesinde 6/12. asrın sonlarına kadar bilhassa Mâverâünehir bölgesinde yaşayan bir kısım Sünnîler arasında Ebu Hanife'nin hem fikhî hem de itikâdî görüşlerinin bir arada benimsendiği bir mezhep konumundadır. Mâtürîdî (333/944), özellikle itikâdî meselelerde bu düşüncenin en önemli temsilcilerinden birisi olmasına rağmen V/11. asrın ikinci yarısına kadar kendisinden sadece "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın imamı" olarak bahsedilir. Onun adına nispetle Mâtürîdîlik diye bir mezhepten ise ancak 7/13. asrın başlarından itibaren bahsedilmeye başlanmıştır. Bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 138-175.

etmemişlerdir.”⁴³ Ne var ki tarihsel örneklere baktığımızda vakianın hiç de böyle olmadığını görmekteyiz. Zira özellikle Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki birtakım tartışmalar, kelam kitaplarında kimi zaman hakaretlere varan boyutlara ulaşmış,⁴⁴ kimi zaman ise teorik boyutları bile aşmış toplumsal şiddet üreten bir hâl almıştır. Oysa mezhepler arasındaki olumsuz ilişkilerin fiilî bir boyut kazanması, karşılıklı düşmanlığın son merhalesini oluşturmaktadır. Zira gruplar arasındaki olumsuz ilişkilerin en hafifinden en şiddetlisine doğru “önyargılı bir tutum takınma, açık eleştirilerde bulunma, karşıtlığını kesin bir şekilde ifade etme, olumsuz kalıp yargılar kullanma, toplumsal ilişkiye girmekten kaçınma (uzak durma ve uzak tutma), iş, konut, sağlık, eğitim ve yönetim gibi çeşitli alanlarda haklarını inkâr etme, haklarını kullanması hususunda onları dezavantajlı bir konuma düşürme, fiziksel saldırıya girişme ve toplu kıyımaya gitme (soykırım)” şeklinde bir sıra izlediği bilinmektedir.⁴⁵

Eş'arîler ile Hanbelîler arasında sosyal hayata yansıyan olaylara, daha Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) hayatta iken Bağdat'ta şahit olmaktayız. Gerçi o dönem itibarıyla henüz Eş'arîlik diye bir mezhepten bahsetmek mümkün değildir. Hatta Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, ilk başlarda kendisine Hanbelîler arasında bir yer bulmaya bile çalışmıştır. Ancak onun kelam yöntemi, Hanbelî âlim Berbehârî (ö. 329/941) tarafından kabul görmemiş ve bidat ehli ile mücadelede Ahmed b. Hanbel'e ait yaklaşım biçimlerinin kendilerine yeteceği söylenerek reddedilmesine sebep olmuştur.⁴⁶ O, fikirleri dolayısıyla sadece reddedilmekle kalmamış, bunun yanında ciddi birtakım sıkıntılar da yaşamıştır. En başta o, “Kur'an lafızlarının mahluk olduğu” yönündeki farklı yaklaşımı⁴⁷ nedeniyle Hanbelîler ile karşı karşıya gelmiştir. Hanbelî tarihçi⁴⁸ İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre, “Ehl-i Sünnet içindeki fikrî homojenlik, onun bu görüşü dile getirmesinden sonra ortadan kalkmıştır. Zira o, Şâfiîler'in akaidini bozmuş ve onları İmam Şâfiî'nin (ö. 205/820) fikirlerinden uzaklaştırmıştır. Ne var ki o, Kur'an lafızlarıyla ilgili söz konusu görüşleri nedeniyle canından endişe etmeye başlamış ve öldürülmekten

⁴³ Ebü Mansûr Abdu'l-Kahir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak* (Mısır: Dârü'l-ma'ârif, ts.), 11, 26-27, 324.

⁴⁴ Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki belli başlı fikir ayrılıkları ve bunlar üzerinden yapılan eleştiriler ve ithamlar için bk. Toru, “Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler,” Yayın sürecinde.

⁴⁵ Gruplar arası olumsuz davranış süreçleri hakkında bk. Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)* (Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004), 23; Nuri Bilgin (Edt.), *Sosyal Psikoloji* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 242-243; İbrahim Gürses, “Önyargının Nedenleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2005), 156; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 473-484.

⁴⁶ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2: 18; İrfan Abdülhamid, “Eş'arî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 444.

⁴⁷ Bk. Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimert (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986), 61; Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abülhalim b. Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr-Enver eş-Bâz (b.y.: y.y., ts.), 12: 202.

⁴⁸ Yusuf Şevki Yavuz ve Casim Avcı, “İbnü'l-Cevzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 543-549.

korktuğu için Hanbeli mezhebine mensup⁴⁹ Ebü'l-Hasan et-Temîmî'nin evine sığınmıştır.⁵⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin, bazı Hanbelîler'in kendisine yönelik baskısı nedeniyle canından endişe etmesine rağmen yine bir Hanbelî'nin evine sığınması, ona yönelik mutaassıp tavrın, bütün Hanbelîler'e teşmil edilemeyeceğini göstermesi bakımından önemli bir ayrıntı olmakla birlikte onun Hanbelî çevrelerde muteber bir Sünnî âlim olarak görülmediği ve yaşadığı dönemde ciddi tacizlere maruz kaldığı anlaşılmaktadır.

İmam Eş'arî'ye yönelik Hanbelî tepkiler, vefatından sonra da devam etmiştir. O, 324/935 yılında Bağdat'ta vefat ettiğinde⁵¹ kabrinin Hanbelîlerce tahrip edilmesinden endişe edildiği için Bağdat'ın güney bölgesine gizlice defnedilmek zorunda kalmıştır.⁵² Bunun yanında defnedildikten sonra kabri, birtakım Hanbelîlerce birkaç defa tahrip edilmiş ve yakılma teşebbüslerinde bulunulmuştur. Yetkililer ise bu tür hadiselerle son vermek için kabrin bulunduğu bölgeyi silip düzleştirmek zorunda kalmışlardır.⁵³

2. EŞ'ARÎLER'LE HANBELÎLER ARASINDAKİ İLK KİTLESEL OLAYLAR

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin yaşadığı sıkıntıları ve kabrine yönelik saldırıları bir kenara bırakırsak Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki ilk olaylar, onun vefatından yaklaşık yarım asır sonra, Batı Horasan'ın önemli ilim merkezlerinden İsfahan'da meydana gelmiştir. Hanbelî âlim Ebû Abdullah Muhammed b. Mende (ö. 395/1005) ile Eş'arî âlim Ebû Nu'aym el-İsfehânî'nin (ö. 430/1038) başlattığı tartışma ve bu tartışmaların yol açtığı kutuplaşma, o döneme damgasını vurmuş, kendilerinden çok sonra bile tartışılmaya devam etmiştir.⁵⁴ Olayları başlatan ihtilafın konusu, bilhassa mihne sonrası süreçte Hanbelîler ile Küllâbîler arasında tartışılmaya başlanmış olan⁵⁵ "Kur'an lafızlarının mahluk olup olmadığı" meselesidir. İbn Mende ile Ebu Nu'aym, bu tartışmayı devam ettirmiş, her iki âlim de kendi düşüncesinin Ahmed b. Hanbelî'nin

⁴⁹ İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 226.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 14: 29.

⁵¹ İmam Eş'arî'nin vefat tarihiyle ilgili farklı birtakım tespitler için bk. Osman b. Abdurrahman Ebu Amr İbnü's-Salâh, *Ṭabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddin Ali Necîb (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâm, 1992), 2: 605-606; Sübkî, *Ṭabakât*, 3: 352; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13: 260.

⁵² İbnü's-Salâh, *Ṭabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 2: 604; Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed Takiyyüddîn b. Şühbe, *Ṭabakâtu's-Şâfi'iyye*, thk. el-Hâfız Abdü'l-Âlim Hân (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986), 1: 113-114; Abdülhamid, "Eş'arî", 445.

⁵³ Ebü'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd, *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer* (Mısır: el-Matbaatu'l-Huseyniyye el-Mısıriyye, ts.), 2: 89; İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî*, 413.

⁵⁴ Bk. Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abülhalim b. Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-'aql ve'n-nakl*, thk. Muhammed Râşid Sâlim (Suudi Arabistan: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1991), 1: 265-270; *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, 12: 194-198, 209-211, 359-264; İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî*, 246-247.

⁵⁵ Ahmed Serinsu, "Kerâbîsi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 264-265; Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 81; İğde, *Hanbelîliğin Teşekkülü*, 79-86.

görüşü olduğunu iddia etmiş,⁵⁶ Ebû Nu'aym İbn Mende'yi hulülle ve mushaftaki harf ve kelimelere iletişim aracının ötesinde kutsal bir anlam ve önem atfetmekle,⁵⁷ İbn Mende ise onu "Kur'an lafızlarının Allah'a aidiyetini inkâr eden" anlamında lafzilikle itham etmiştir.⁵⁸ Tartışma bununla da sınırlı kalmamış, iki mezhep mensupları arasında dedikodulara ve uzun süren olayların yaşanmasına yol açmıştır. Bir kısım Hanbelîler, Ebû Nu'aym'ın ders yaptığı camiye basarak orada ders yapmasına engel olmuşlardır. Ebû Nu'aym, devam eden olayların bazısından, canını bile zor kurtarmıştır. İsfahan'da kalması durumunda hayatının tehlikede olduğunu düşünmesi, şehri terk etmesine sebep olmuştur.⁵⁹

İlerleyen yıllarda Bağdat'ta yaşanan olayların sebebi ise haberî sıfatların tevili ile ilgili ihtilafıdır. Tartışmanın fitilini Hanbelî âlim Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066)⁶⁰ *İbtâlu te'vili's-şifât* adlı bir eser kaleme alması çekmiştir. Bazı alimler, eserin "Allah hakkında tecsîmi vehmettirdiğini" düşünmüş ve Abbasî halifesi Kâdir Billah'a (ö. 422/1031) şikayette bulunmuştur. Ancak halifeye arz edilen eserin onun beğenisini kazanması, Eş'arîler ile Hanbelîler'in karşı karşıya gelmesine ve bazı olayların çıkmasına sebep olmuştur. Vezir Ali b. Müslime'nin devreye girip önde gelen alimlerin huzurunda "Kur'an, Allah'ın kelimidir. Sıfatlar

⁵⁶ Mushaftaki lafızların yazılmasının, okunmasının ve ezberlenmesinin mahluk olduğu konusunda Buhârî'nin benzer bir yaklaşımı için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. Muğire el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Amîre (Riyad: Dâru'l-meârifî's-Su'ûdiyye, ts.), 62, 107.

⁵⁷ Bu konuda Ebu Nuaym'a nispet edilen eserin ismi ihtilafıdır. İbn Teymiye, bir eserinde eserin adını *er-Red ale'l-Hurûfiyye ve'l-Hulûliyye* şeklinde verirken bir başka eserinde bu kitabın adını *er-Red ale'l-Lafziyye ve'l-Hulûliyye* diye verir. Bk. İbn Teymiye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, 12: 209-211, 359; *Der'ü Teârûzi'l-aql ve'n-naql*, 1: 268.

⁵⁸ Tartışmanın ayrıntıları konusunda bk. İbn Teymiye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 12: 194-198, 364; *Der'ü Teârûzi'l-aql ve'n-naql*, 1: 265-270. Krş. Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfehânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 202.

⁵⁹ Bununla birlikte yaşadığı bu zorunlu göç olayı onun açısından hayırlı bir sonuç doğurmuştur. Çünkü aynı günlerde İsfahan'ı ele geçiren Gazneli Mahmud, bir süre sonra şehirden ayrıldığında İsfahanlılar'ın büyük olaylar çıkartıp tayin ettiği valiyi öldürmeleri üzerine geri dönmüş, bir cuma günü herkesin camide olduğu bir esnada camidekilerin çoğunu öldürmüştür. Yani bir süre önce Ebû Nu'aym'ın o camide ders yapmasının yasaklanmış olması, bir anlamda canının kurtulmasını sağlamıştır. (Bk. İbn Asâkir, *Tebynü kizbi'l-müfterî*, 246-247; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 3: 196-197; *Siyer*, 17: 460, 462; Sübkî, *Ṭabaqât*, 4: 21-22.)

⁶⁰ Tam adı Ebû Ya'lâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ olan Ebu Ya'lâ, 380/990 senesinde Bağdat'ta doğmuş, 458/1066 senesinde ise yine Bağdat'ta vefat etmiştir. Bağdat'ta resmî birtakım görevlerde bulunmuş, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin yayılmasında büyük bir katkısı olmuştur. Ancak *Kitâbü's-Şifât* adlı eserinde açık bir şekilde tecsîme hamledilebilecek ifadeler kullanmıştır. Bu sebeple Hanbelî mezhebine mensup bazı alimler tarafından da eleştirilmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 208-209. Ebû Ya'lâ'nın Hanbelî düşüncenin teşekkülündeki yeri konusunda kapsamlı değerlendirmeler için bk. İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 248-255.

da Kur'an'da nasıl geçiyorsa öyledir.” diyerek Hanbelî bir yaklaşım ortaya koyması, o dönem için iki grup arasındaki tartışmalara son vermiştir.⁶¹ Ancak 429/1038 yılında *İbtâlu te'vîli's-şifât*, yeniden alimler arasında tartışma konusu olmuş, bu sefer Bağdat'ın ilim ortamında zahit kişiliğiyle tanınan, vaktinin büyük bir kısmını ibadetle ve Kur'an okumakla geçiren, hadis rivayet eden, Bağdat halkı tarafından da çok sevilen⁶² Eş'arî âlim Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Kazvînî (ö. 442/1051), eserin “Allah hakkında teccîmi vehmettirdiği” yönünde bir takım ithamlarda bulunmuştur.⁶³ Onun bu değerlendirmeleri de bazı sıkıntıların yaşanmasına yol açmıştır. Olay, “Eş'arîlerin kendi fikirlerini kitlesel düzeyde açık bir şekilde ifade etmeye başladığını gösteren ilk hadise olması bakımından önemlidir.”⁶⁴

Ebü Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066)⁶⁵ *İbtâlu te'vîli's-şifât* adlı eseri üzerinden yaşanan tartışmaların uzun yıllar devam ettiği anlaşılmaktadır. Zira 433/1042 yılında halife Kâim Biemrillah tarafından tekrar yayınlanan ve *Kâdiri İtikâdı (el-İ'tikâdu'l-Kâdiri)* diye bilinen meşhur bildiride daha başka birçok hususla birlikte “Allah'ın sıfatlarının künhüne kimsenin vâkif olamayacağı, başta kelam olmak üzere ona ait sıfatların mecaza hamledilemeyeceği, Cebrail'in duyduğu, Hz. Muhammed'e okuduğu, onun da ümmetine tilavet ettiği kelamının, Allah'ın kelamının bizzat kendisi olduğu, yaratılmışların tilavetinden dolayı yaratılmış olmayacağı, buna binaen onun herhangi bir şekilde mahluk olduğunu söyleyenin şayet tövbe etmezse kanı helal kâfir sayılacağı” net bir şekilde ortaya konur. Bunun yanında çeşitli mezheplere mensup dönemin önde gelen âlimlerinin bulunduğu bir ortamda okunan bildiri, enteresan bir şekilde ilk önce Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Kazvînî'ye imzalatılır ve altına kendi el yazısıyla “Bu, Ehl-i Sünnet'in, tüm Müslümanların itikadı beyanıdır. Benim itikadım da budur. Bütün bunlara muhalefet eden, büyük bir günah işlemiş ve küfre düşmüştür.” yazdırılır.⁶⁶ Bildirinin ilk önce Kazvînî'ye imzalatılması, metnin içeriğinin öncelikle kendisine cevap mahiyetinde olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır.

⁶¹ Şemsuddîn Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü e'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 18: 90.

⁶² Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 30: 64-68; Sübkî, *Ṭabaḳât*, 5: 260-266.

⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7: 786.

⁶⁴ Bk. Allâl, *Şafahâtun min târîhi Ehli's-Sünne*, 116. Olayın daha kapsamlı bir değerlendirmesi için ayrıca bk. İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 250-252.

⁶⁵ Tam adı Ebü Ya'lâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ olan Ebu Ya'lâ, 380/990 senesinde Bağdat'ta doğmuş, 458/1066 senesinde ise yine Bağdat'ta vefat etmiştir. Bağdat'ta resmî birtakım görevlerde bulunmuş, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin yayılmasında büyük bir katkısı olmuştur. Ancak *Kitâbü's-Şifât* adlı eserinde açık bir şekilde teccîme hamledilebilecek ifadeler kullanmıştır. Bu sebeple Hanbelî mezhebine mensup bazı alimler tarafından da eleştirilmiştir. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 208-209. Ebü Ya'lâ'nın Hanbelî düşüncesinin teşekkülündeki yeri konusunda kapsamlı değerlendirmeler için bk. İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 248-255.)

⁶⁶ İbn Ebü Ya'lâ, *Ṭabaḳātu'l-Ḥanâbile*, 2: 198; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15: 279-280; Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 29: 322-324, 30: 457.

Şimdiye kadar zikredilen olaylar, toplumsal bir yönü bulunmakla birlikte belli Eş'arî alimlerin baskı altında tutulması şeklinde sınırlı bir etkiye sahiptir. Ne var ki 447/1055 yılında Bağdat'ta yaşanan olaylar, daha kitlesel mağduriyetlere yol açmıştır. Bu olaylar, 445/1053 yılından beri Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin isminin minberlerden lanetlenmesini emreden ve bunun yanında Eş'arî ulemayı hapseden ya da sürgüne tabi tutan⁶⁷ Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in Abbasî halifesini Büveyhî baskısından kurtarmak amacıyla Bağdat'a geldiği yıla denk gelmesi bakımından da dikkat çekicidir. Tartışma, fıkıh eksenli gözükmekle birlikte aslında kelam merkezli gerginliklerin fıkıh alanına taşınmasının bir neticesidir. Zira bu olaylarda Hanbelîler'e öncülük eden kişiler, *İbtâlu te'vîli's-sıfât* adlı eseri dolayısıyla Eş'arîler tarafından sık sık çeşitli ithamlara maruz kalan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ile çağdaşı İbnü't-Temîmî⁶⁸ olmuştur. Bu iki âlim ve kendilerine tabi olan halk, Şâfiîler tarafından uygulanan "cemaatle namazda bismelenin açıktan söylenmesine, ezanın nağmeli okunmasına ve sabah namazında kunut dualarının okunmasına" karşı çıkmış ve halifeye müracaat ederek buna engel olunmasını istemişlerdir. Ancak istedikleri cevabı alamayınca Bâbu'ş-Şaîr Mescidi'ne gidip imamın besmeleyi açıktan okumasına engel olmuşlardır. Çıkan arbedede imam, bu yasağın Kur'an'da bir karşılığının olmadığını söyleyerek onlara tepki göstermiştir.⁶⁹ Bu olaylarda doğrudan müdahaleleri söz konusu olmasa da Abbasî iktidarının desteğini arkasında hisseden Hanbelîler'in günlerce devam eden baskıları, itikatta Eş'arî olan Şâfiîler'in ciddî mağduriyetler yaşamasına ve onların isteklerini kabul etmek zorunda kalmalarına sebep olmuştur. Bunun yanında Şâfiî halk, Hanbelîler'den korktuğu için günlerce cuma namazına ve cemaatle namaza gidememiş, çarşı ve pazarlarda güvenli bir şekilde dolaşamamıştır.⁷⁰

Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki gergin ilişkilerin kurbanı, 451/1059 yılına gelindiğinde Eş'arî âlim Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) olmuştur. O, Abbâsî halifesinin veziri Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Müslime'nin bazı meseleleri kendisine danışacağı ölçüde yakınında bulunan bir âlimdi.⁷¹ 447/1055 yılında Şâfiî halkın maruz kaldığı sıkıntılı günlerde, vezir onu himaye etmiş, halifenin de izniyle onun Mansur Camii'nde hadis dersleri yapmasına imkân sağlamıştı. Ancak Fâtımî taraftarı Besâsîrî'nin 450/1059 yılında Bağdat'a girerek halifeyi makamından indirmesi ve İbnü'l-Müslime'yi öldürmesiyle Hatîb, Bağdat'taki en güçlü desteğini kaybetmiş

⁶⁷ Sübkî, *Ṭabaqât*, 3: 390-393; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 190; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, 5: 54; M. Şerafuddin Yaltkaya, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", sad. Ali Duman, *Hikmet Yurdu* 4 (2009): 179-180; Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı", 324; Sallâbî, *Devletü's-Salâciqa*, 80.

⁶⁸ Ebu Ya'lâ'nın çağdaşı olan Hanbelî âlim İbnü't-Temîmî, sıfatlar meselesindeki görüşleri dolayısıyla Ebu Ya'lâ'yı eleştirmiş ve onun hakkında "Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, Hanbelîler'e öyle bir pislik sürmüştür ki onu su bile yıkayamaz." demiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 208-209.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 130.

⁷⁰ Allâl, *Şafahâtun min târîhi Ehli's-Sünne*, 118-119; Laoust, *Ayrılkçı Görüşler*, 189-190.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 129.

oldu.⁷² Bu tarihten itibaren özellikle *Târîhu Bağdat* isimli eserinde Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîler hakkında olumsuz birtakım imalarda bulunduğu⁷³ gerekçesiyle bazı Hanbelîler'in tacizlerine maruz kaldı. Hayatını tehlikede gören Hatîb, 451/1059 yılında Dimeşk'e gitti ve 462/1070 yılına kadar Bağdat'a dönemedi. Daha da önemlisi, bu sürgün yıllarında da ciddi sıkıntılar yaşadı. En başta Fâtımîler'in idaresi altındaki Dimeşk'te Ahmed b. Hanbel'in *Fezâilü's-şahâbe* adlı eserini okutması nedeniyle İsmâilî Şîîler'in ciddi baskılarına maruz kaldı ve öldürülmekten zor kurtuldu.⁷⁴ Hanbelî âlim İbnü'l-Cevzî'ye bakılırsa Hanbelîler'in Hatîb el-Bağdâdî'ye saldırmalarının arkasında, onun daha önceleri Hanbelî olması, ancak birtakım bidatlere bulaşınca Hanbelîler'in kendisine tepki göstermesi üzerine mezhep değiştirerek Eş'arîliği benimsemesi ve bununla da yetinmeyerek Hanbelîler'i karalamaya yönelik kasıtlı birtakım imalarda bulunması yatmaktadır.⁷⁵ Ne var ki kaynakların çoğunda onun çocukluğundan itibaren Şâfiî âlimlerinden fıkıh dersi aldığı belirtilmesi ve herhangi bir Hanbelî hocadan fıkıh okuduğunun kaydedilmemesi, kendisinin mezhep değiştirdiği iddiasını zayıflatmaktadır.⁷⁶ Bu durumda yaşadığı sıkıntılar, hocalarından Ebû Nu'aym el-İsfahânî de dâhil olmak üzere dönemindeki birçok ulemanın maruz kaldığı mezhep taassubunun bir neticesi olmalıdır.⁷⁷ Ayrıca vezir İbnü'l-Müslime ile arasının çok iyi olması ve hatta vezirin onun onaylamadığı hiçbir hadisin halka bildirilmesine müsaade etmemesi, bunun yanında Hanbelîler'in en önemli merkezlerinden Mansûr Camii'nde ders yapabilmek için halifeden izin almış olması⁷⁸ da bazı Hanbelîler'i rahatsız etmiş ve en sert şekilde tepki göstermelerine yol açmış olmalıdır.

3. EŞ'ARİLER'LE HANBELİLER ARASINDAKİ GERGİNLİKLERİN ZİRVE DÖNEMİ

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere V. (XI.) asrın ikinci yarısından itibaren Eş'arîlik, Nizâmülmülk'ün Selçuklu sultanı Alparslan'ın veziri olmasıyla (ö. 456/1064) birlikte o zamana kadarki en güçlü siyasal desteğine kavuşmuştur. Bu destek, sadece Selçuklu coğrafyası ile sınırlı kalmamış, başta Bağdat olmak üzere Selçuklular'ın vesayeti altındaki Abbasi hilafetinin yönetiminde bulunan birçok yerde de kendisini hissettirmiştir. Dahası Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki gergin ilişkiler, özellikle onun vezirliği döneminde zirveye ulaşmıştır. Eş'arî düşüncenin onun da desteğiyle her geçen gün güçlenmesi, bu desteğe güvenen bazı Eş'arî âlimlerin birtakım tacizkâr söylem ve tutumları, hemen her olayda Hanbelîler'in yanında yer

⁷² M. Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 455.

⁷³ Hatîb'in kasıtlı bir şekilde yaptığı iddia edilen imalar için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 16: 132-133.

⁷⁴ Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", 453-454.

⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 16: 132.

⁷⁶ Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", 455.

⁷⁷ Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", 455.

⁷⁸ Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", 453.

alan Kâim Biemrillah'ın 467/1074'te vefatı ve her şeye rağmen Hanbelîler'in bilhassa Bağdat'ın toplumsal hayatında hâlâ üstünlüğü muhafaza etmesi, bu dönemdeki olayların temel sebepleri arasında zikredilebilir.⁷⁹

Nizâmülmülk'ün vezir olmasından sonra kaynaklara yansıyan ilk olay, 461/1069 yılında Bağdat'ta yaşanmıştır. Hanbelî âlim İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî'nin (ö. 471/1079) aktardığına göre Eş'arî bir âlim, söz konusu tarihte Bağdat'taki Mansur Camii'nde ders verirken İmam Eş'arî'yi övmüş, bunun yanında Hanbelîler ve Ashâbu'l-Hadis hakkında birtakım imalarda bulunup onların Allah'ın sıfatlarını insanların sıfatlarına benzettiklerini ima etmiştir. Bunun üzerine bazı Hanbelîler, Mansur Camii'ni basıp onu ders yaptığı kürsüden indirmişler, kürsüyü parçalamışlar ve onun orada bir daha ders yapmasına müsaade etmemişlerdir.⁸⁰

Eş'arîler ile Hanbelîler arasında 469/1076 yılının Şevval ayında başlayıp etkileri 473/1081 yılına kadar devam eden olaylar ise çok daha geniş kapsamlıdır. Tarafların yanı sıra halifenin ve vezirlerin de müdahil olduğu hadiseler, iki mezhep mensupları arasındaki tartışmaların ölüm ile neticelendiği ilk olaylar olması itibarıyla de dikkat çekicidir. Çatışmaları tetikleyen olay, Eş'arî âlim Ebü'l-Kasım el-Kuşeyrî'nin oğlu Ebû Nasr b. Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (ö. 514/1120), bizzat Nizâmülmülk'ün emriyle⁸¹ Bağdat'a gelişi ve Nizâmiye Medresesi'nde insanlara vaaz etmeye başlaması olmuştur. O, buradaki derslerinde iki mezhep arasındaki kadîm tartışmalardan olan haberî sıfatlar meselesini gündeme getirmiş ve bu konudaki hâkim yaklaşımları nedeniyle Hanbelîler'i teccîme düşmekle itham etmiştir. Onun bu değerlendirmeleri, başta liderleri Ebû Cafer (ö. 470/1077) olmak üzere Hanbelîler'in tepkisini çekmiş, Ebû Cafer, bir grup taraftarıyla birlikte, Kuşeyrî'nin ders yaptığı caminin etrafını kuşatıp kendisine ve öğrencilerine saldırmıştır. Ebû Sa'd es-Sûfî ile şehirdeki Şâfîiler'in lideri konumunda olan Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1083) ise Kuşeyrî'nin yanında yer alıp kendisine destek olmaya çalışmıştır. İki taraf arasındaki taşlı ve sopalı çatışmada yaklaşık yirmi kişi vefat etmiş, onlarca kişi de yaralanmıştır. Eş'arîlerin kendisine karşı Nizâmülmülk'ü kıskırtmasından çekinen halife, tarafların toplanarak olaylara son verilmesini istemiş, Eş'arîler'den Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebû Sa'd es-Sûfî ve Ebû Nasr b. Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin, Hanbelîler'den ise Ebû Cafer Abdülhâlik b. Ebî Musâ el-Hâşîmî'nin (ö. 470/1077) hazır bulunduğu toplantıda Eş'arî âlimlerin uzlaşmacı tutumlarına rağmen Hanbelî âlim Ebû Cafer, "Eş'arîlerin eskiden muhtaç bir konumdayken kendilerine yönelik içlerindeki düşünceleri sakladıklarını, ancak Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün gücünü arkasına almalarından sonra kendilerine yönelik gerçek niyetlerini açığa vurduklarını" belirtmiş, bu noktada Kuşeyrî'nin "Diğer Eş'arîler gibi en azından münaflıklık yapmadığını ve gerçek niyetlerini açığa vurduğunu" söyleyerek "sırf bundan dolayı teşekkür etmek gerekirse kendisine teşekkür ederim" demiştir. Daha sonra

⁷⁹ Allâl, *Şafahâtun min târîhi Ehli's-Sünne*, 120-121.

⁸⁰ Allâl, *Şafahâtun min târîhi Ehli's-Sünne*, 120.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17: 190.

vezire dönüp “Hangi barıştan bahsediyorsun? Bunlar, bizim kâfir olduğumuzu iddia ediyor. Biz de bizim inandıklarımıza inanmayanların kâfir olduğunu söylüyoruz. İşte halife, Müslümanların sığınağıdır. Ataları Kâim ve Kâdir, itikatlarını insanlara tespit etmiş ve kendilerine divanlarda okunmuş, Horasanlılar ve hacılar, bu itikadı dünyanın dört bir yanına yaymıştır. Biz hâlâ, onların itikatları üzerineyiz.” demiştir.⁸²

Her türlü girişime rağmen benzer bir olay, 470/1078 yılında da yaşanmıştır. Bu olayda ise Nizamiyye'den çıkan el-İskenderânî isimli bir fakihin Hanbelileri tekfir eden konuşmalar yapması olayları tetiklemiş, çıkan çatışmada hasta yatağında yatmakta olan bir kişi de dâhil olmak üzere onlarca kişi ölmüş, Nizâmiye Medresesi ile çarşı pazarlar tahrip edilmiştir.⁸³

Sonuç alınamayan toplantıdan ve bazı Hanbelîler'in devam eden taciz edici söz ve eylemlerinden sonra çok sinirlenen Şîrâzî, bir ara Bağdat'ı terk etmeyi bile düşünmüş, ancak Nizâmülmülk'ten çekinen halifenin ricası üzerine bu kararından vazgeçirmiştir. Gitmekten vazgeçmesine rağmen o, yaşananları bir mektupla Nizâmülmülk'e bildirerek başta Ebû Cafer olmak üzere Hanbelîler'den şikayetçi olmuş ve kendisinden yardım talep etmiştir. Nizâmülmülk, 470/1077 yılı içinde halifenin veziri Fahruddevle İbn Cüheyri'e yazdığı mektupta olaylara duyduğu kızgınlığı ve Hanbelîler'in Eş'arîler'e saldırmasından dolayı öfkelerini belirtmiş, Hanbelîlerin Eş'arîlere yönelik tepkilerini “Ehl-i Sünnet'e yönelik mihne” olarak değerlendirmiş, Hanbelîler'in sayılarının çokluğuna dayanarak hiçbir dönemde olmadıkları kadar cesaretli hale geldiklerini söylemiş, tartışmaların devam etmesi halinde veziri kan dökmekle tehdit etmiş ve “Bu türden meselelerin tartışılması için inşâ ettiği medreseyle alakalı sözlere son verilmesini” istemiş, olaylara karışanların cezalandırılmasını ve bu arada Ebû Cafer'in tutuklanmasını talep etmiştir.⁸⁴ Nizâmülmülk'ten çekinen halife, olayları yatıştırmak için aynı zamanda amcasının oğlu olan Hanbelî âlim Ebû Cafer'i hilafet merkezinde, bir anlamda zorunlu ikamete tabi tutmuştur.⁸⁵ Ayrıca İbn Cüheyri, Hanbelîler'e yardım ettiği gerekçesiyle Nizâmülmülk'ün isteğiyle 471/1078 yılında görevden alınmıştır.⁸⁶ Diğer taraftan söz konusu olaylardan sonra Bağdat'ta vâizlerin vaaz etmeleri tamamen yasaklanmış, bu genel yasak, mezhepler ve kelama dair meselelere dalmamak şartıyla ancak 473/1081 yılında kaldırılmıştır.⁸⁷

Eş'arîler ile Hanbelîler arasında 471/1079 yılından beri sakin olan ilişkiler, Ebü'l-Kâsım el-Bekrî adında Eş'arî mezhebine mensup bir vaizin 475/1083 yılında Bağdat'a gelmesiyle

⁸² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 16: 182-183; Allâl, *Şafaḥâtun min târîḫi Ehli's-Sünne*, 121-124. Krş. Arıkan, “Selçuklular Devrinde Şia”, 60-61; “Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri,” 56-57.

⁸³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 16: 191; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 265; Arıkan, “Selçuklular Devrinde Şia”, 60-61; Allâl, *Şafaḥâtun min târîḫi Ehli's-Sünne*, 128.

⁸⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 16: 182-183; Sübkî, *Ṭabaḳât*, 4: 234-235. Krş. Arıkan, “Selçuklular Devrinde Şia”, 60-61.

⁸⁵ Allâl, *Şafaḥâtun min târîḫi Ehli's-Sünne*, 124.

⁸⁶ Zehebî, *Siyer*, 18: 319, 607-608; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 267-268.

⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 16: 211.

birlikte yeniden gergin bir hâl almıştır. Nizâmülmülk'e yakınlığıyla bilinen Ebü'l-Kâsım el-Bekrî, bizzat onun tarafından Bağdat'a gönderilmiş, kendisine büyük miktarda maaş tayin edilmiş ve Eş'arîlik doğrultusunda kelam yapabilmesi için kendisine resmî izin verilmiş bir vaizdir. O, elindeki imkânları kullanarak Bağdat'ta rahat bir şekilde hareket etmiş, Nizâmiye Medresesi'ndeki derslerinin yanı sıra istediği her yerde ders halkası kurmasına müsaade edilmiştir. Bir keresinde Hanbelîler'in çoğunlukta olduğu Mansûr Camii'nde vaaz etmek istediğini belirtmiş, Hanbelîler'e karşı güvenliğin sağlanmasında güçlük çekileceği kendisine söylenmesine rağmen bu konuda ısrarcı olmuş, bunun üzerine büyük güvenlik önlemleri alınmak suretiyle bir cuma hutbesi okumasına izin verilmiştir. Ne var ki onun bu hutbesinde "Süleyman küfre düşmemiştir. Ancak şeytanlar küfre düşmüştür" (Bakara, 2/102). ayetine atıfta bulunarak Hanbelîler'i eleştirmesi ve "Ahmed b. Hanbel küfre düşmediği halde ashabı küfre düşmüştür." demesi, birtakım olayların çıkmasına sebep olmuş, ancak alınan güvenlik önlemleri sayesinde ciddi bir hadise yaşanmamıştır. Bununla birlikte şehirdeki Hanbelîler ile zaman zaman karşı karşıya gelmiş, onun taraftarlarıyla Hanbelîler arasında bazı tartışmalar yaşanmıştır. Bu tür olaylardan birisi, baş kadı Ebû Abdullah ed-Dâmiğânî'yi (ö. 478/1085) ziyaret etmek istediğinde yaşanmıştır. O, ziyaret amacıyla yola çıktığında Hanbelîler'in çoğunlukta olduğu bir muhitten geçerken yanındakilerle Hanbelî âlim Ebü'l-Hüseyn b. el-Ferrâ'nın taraftarları arasında karşılıklı hakaretleşmeler başlamıştır. Bekrî, ziyareti iptal edip geri dönmüş ve yaşananları Abbâsî veziri İbn Cühey'r'e nakletmiştir. Daha önce Hanbelîler'e yönelik destekleriyle bilinen ve 469/1077 yılındaki olaydan sonra Hanbelîler'e yardım ettiği gerekçesiyle Nizâmülmülk'ün isteğiyle görevden alınmış olan bu vezir, yine Nizâmülmülk'ün araya girmesiyle 472/1080 yılında vezirliğe tekrar atanmış bir kimsedir.⁸⁸ İbn Cühey'r, bu sebeple olmalı ki bu sefer Bekrî'den yana tavır takınmış ve adamlarını İbnü'l-Ferrâ'nın evine göndermiştir. Oraya giden görevliler, evi tahrip edip babası Ebû Ya'lâ'nın *Kitâbü's-Sıfât* adlı eserini alıp İbn Cühey'r'e getirmişlerdir. Bu eseri sürekli elinde bulunduran İbn Cühey'r, yanına gelen herkese bu eseri okumuş ve daha sonra "Böyle şeyler yazan bir kişiyi korumak ve şehirde barındırmak doğru mudur?" diye sormuştur.⁸⁹ Onun bu ifadeleri, daha önce desteklediği kişileri şimdi sert bir şekilde cezalandırıyor olmasının yarattığı zihinsel krizi aşmaya ve mantıksal planda kendisindeki tavır değişikliğini meşrulaştırmaya yönelik bir çabayı yansıtmaktadır. Eş'arî âlim Bekrî, bu olaylar nedeniyle cezalandırılmak ya da engellenmek bir tarafa divan tarafından "sünnetin sembolü (alemü's-sünne)" diye isimlendirilmiş, vefat edince de Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin yanına defnedilmiştir.⁹⁰ Aldığı lakaba ve İmam Eş'arî'nin yanına defnedilmesine bakılırsa söz ve davranışları, Eş'arî çevrelerde tasvip edilmeyen bir tavır yansıtmamaktadır. Ayrıca Eş'arîler'in Bağdat'ta Hanbelîler'e cesur bir şekilde saldırması, tekfirle itham edebilmesi, gelinen süreçte Bağdat'ta Hanbelîler'in güçlü bir siyasal destekten mahrum olduğunu, Eş'arîliğin ise bunun tam tersine güçlü bir desteğe kavuştuğunu ve bazı

⁸⁸ Zehebî, *Siyer*, 18: 319, 607-608; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 267-268.

⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16: 224-225; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 282.

⁹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 282.

Eş'arîlerin bu desteği suiistimal ettiğini göstermektedir. Öyle ki Abbasî halifesi bile, muhtemelen Nizâmülmülk'ten çekindiği için onun gönderdiği bir vaize büyük saygı göstermek ve her istediğini yerine getirmek durumunda kalmış, toplumsal huzuru bozan davranışlarına ses çıkartamamıştır. Anlaşılmaktadır ki "hilafet merkezinde, halife Kâdir Billah'tan (ö. 381/991-422/1031) beri devam eden ve 469/1077 yılında Kuşeyrî'nin maruz kaldığı sıkıntılı günlerde sürmekte olan Hanbelî nüfuzu kırılmıştır."⁹¹

Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki huzursuzluk, özellikle Nizâmülmülk'ün 485/1092 yılında vefatından sonra büyük oranda yatışmış, yaklaşık bir asır gibi uzun bir süre ciddi bir olay yaşanmamıştır. Bununla birlikte karşılıklı olumsuz ilişkiler, hakaretler, alaya almalar ve küçük çaplı sürtüşmeler şeklinde bir süre daha devam etmiştir. Bu kapsamdaki örneklerden bir tanesinde Eş'arî âlim Ebü'l-Meâlî Mansûr el-Cîlî (ö. 495/1100), Bağdat'ta çoğunlukla Hanbelîler'in yaşadığı Bâbu'l-Ezc semtinde kadılık yaparken onlarla ilgili duygularını onlara alaya alarak göstermiştir. Mesela kayıp eşini arayan bir adama "Bâbu'l-Ezc'e gir ve dilediğin kimseyi al." demiştir. Yine bir başka seferinde bir arkadaşına şöyle demiştir: "Şayet bir kişi, hiçbir insanın yüzüne bakmayacağına dair yemin etse ve Bâbu'l-Ezc halkının yüzüne baksa, yeminini bozmuş olmaz." Kendisine ise şöyle cevap verilmiştir: "Kırk gün bir topluluk ile bir arada yaşayan birisi, onlara benzer." Bütün bu sebeplerle onun ölümü, insanlar arasında büyük sevinç yaratmıştır.⁹² Bu tür durumların, toplumsal etkileri itibariyle önemsiz gibi gözükse de hisler üzerinde bıraktığı izler itibariyle mezhep mensupları arasında derin duygusal kopuşlara yol açtığı ve ilerleyen dönemlerdeki muhtemel çatışma ortamları için uygun zemini hazırladığında kuşku yoktur.

Bu dönemdeki küçük çaplı gerginliklerden birisi de 495/1101 yılında yaşanmıştır. Bağdat'a hangi vesileyle geldiği konusunda bir malumat olmamakla birlikte İsa b. Abdullah el-Gaznevî eş-Şâfiî, söz konusu tarihte Bağdat'a gelmiş ve bir seneden daha fazla burada kalmıştır. Gaznevî'nin Bağdat'ta bulunduğu süre boyunca Eş'arîler ile Hanbelîler arasında birtakım hadiseler yaşanmıştır. Bunlardan birinde Gaznevî, Mansûr Camii'nde vaaz etmiş, kendisinin Şâfiî olduğunu açıklamış, konuşmasının içeriği belirtilmemekle birlikte bazılarının kendisine meyletmesi, bazılarının da itirazlarda bulunması üzerine caminin içinde bir münakaşa meydana gelmiş, ancak olaylar çok fazla büyümeden sona ermiştir.⁹³ Bir başka olayda ise Şâfiî âlim Ebû Sa'd es-Sûffî'yi ziyarete giden Gaznevî, evine geri dönerken yolda Hanbelîler tarafından taşlanmış, yardımına koşan taraftarlarının etrafını kuşatmasıyla kurtulabilmiştir.⁹⁴

Kaynaklarda nakledilen birtakım bilgilere bakılırsa iki mezhep mensupları arasındaki olumsuz ilişkiler, bazen birbirini zehirleme gibi suikast türü olaylara bile sebep olmuştur. Bu

⁹¹ Allâl, *Şafahâtun min târîhi Ehli's-Sünne*, 130-131.

⁹² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12: 197; Allâl, *Şafahâtun min târîhi Ehli's-Sünne*, 132-133.

⁹³ Allâl, *Şafahâtun min târîhi Ehli's-Sünne*, 131.

⁹⁴ Allâl, *Şafahâtun min târîhi Ehli's-Sünne*, 131-132.

kapsamda zikredilen bir olaya göre İmam Gazalî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahya'dan fıkıh okumuş olan Şâfiî fakih ve Eş'arî mütekelim Muhammed b. Muhammed Ebü'l-Muzaffer el-Bûrî, 567/1172 senesinde vefat etmiştir. Bu şahıs, Bağdat'a geldiğinde Hanbelîler'in görüşleri aleyhinde birtakım görüşler serdetmiştir.⁹⁵ Zaman içerisinde takipçileri çoğalan Bûrî'nin yakalandığı bir ishal rahatsızlığı sebebiyle ölmesi, aynı sene içinde taraftarlarından bir grup insanın daha vefatı, bazı Hanbelîler'in kendilerine ikram ettiği bir tatlıya bağlanmış ve bu tatlıdan yiyen herkesin öldüğü söylenmiştir.⁹⁶ Ancak Eş'arî âlim ile taraftarlarının Hanbelîlerce zehirlendiğine dair kayıtlar, sadece bir iddiadan ibaret olup bu iddiayı doğrulayan kesin bir delil bulunmamaktadır.

Bahsettiğimiz olaylarda Eş'arî âlimlerin merkezde yer aldığı ve gerek yaptıkları vaazlarla gerekse verdikleri derslerde karşı tarafı kışkırtıcı bir rol oynadığında kuşku bulunmamaktadır. Bununla birlikte Hanbelîler açısından sapkınlık olarak nitelenen bir düşünce biçiminin gün geçtikçe güçlenmesinin ve rakip bir konuma gelmesinin etkisi de yadsınamaz. Hanbelî âlim Ebû Cafer'in yukarıda zikrettiğimiz ifadeleri, açık bir şekilde bu rahatsızlığı dile getirmektedir. İbn Asâkir (ö. 571/1176) gibi bazı Eş'arî âlimler ile İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) gibi tarihçiler de bu duruma dikkat çekmiş ve yukarıdaki olayları kaydederken sebep olarak daha çok Eş'arîlerin şehirde güçlenmesini ve Hanbelîler'in buna tepki göstermesini zikretmişlerdir.⁹⁷ Dolayısıyla bu çatışmaları, "gerek Eş'arîler'in, gerekse Hanbelîler'in birbirlerine karşı içlerinde gizledikleri kin ve düşmanlığın yansımaları" olarak değerlendirmek⁹⁸ ve meseleyi mezhebî karşıtlığa indirgemek doğru değildir. Gerçi ihtilafların çatışmaya dönüşme potansiyeli, göz ardı edilemeyecek bir husustur. Özellikle gruplar, kendi yaklaşımını tek doğru, muhalifininkini ise bâtil ve sapkın gördüğü sürece bu tür yaklaşımlar, diğer siyasal ve sosyal gelişmelerin de etkisiyle potansiyel çatışmanın meşruiyet zeminini teşkil edecektir. Belli bir noktadan sonra ise olumsuz söylem ile çatışma arasındaki diyalektik ilişki, kaçınılmaz bir hâl alacaktır. Ancak buradaki durumu, mezhepsel kabullerin yol açtığı kin ve düşmanlıkla birlikte muhalif bir mezhebin yükselişinden duyulan rahatsızlık üzerinden yorumlamak daha makul gözükmektedir. Ayrıca "siyasal desteği arkasına alan Eş'arîler'in en yakın muhalifini sindirme yoluyla sosyal tabanını sağlamlaştırma gayreti içerisine girmesi" de söz konusu olayları etkileyen üçüncü bir faktör olarak mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

⁹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9: 370; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12: 334.

⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9: 370-371.

⁹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8: 261-262; İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfterî*, 313, 314. Eş'arî tabakât yazarı Takiyyüddîn es-Sübkî, olayların sebebi olarak birtakım Hanbelîler'in Ebü'l-Hasan el-Eş'arî hakkında hakaretvârî şeyler söylemelerini zikreder ve gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'in iki imamı olduğunun şuurunda olan Şirazî gib bazı Eş'arîlerin buna tepki gösterdiklerini belirtir. Bk. Sübkî, *Tabakât*, 4: 235-236.

⁹⁸ Bk. Allâl, *Şafahâtun min târihi Ehli's-Sünne*, 128.

4. EŞ'ARİLER'LE HANBELİLER ARASINDAKİ İLİŞKİLERİN YENİDEN ALEVLENMESİ

Eş'ariler ile Hanbeliler arasında yaklaşık bir asırdır dingin bir seyir izleyen ilişkiler, VI. (XII.) asrın ortalarına gelindiğinde Eyyûbîler'in idaresi altındaki Mısır, Şam ve Yemen bölgelerinde yeniden gergin bir hâl almaya başlamıştır. Bunun yanında Harzemşahlılar'ın yönetiminde bulunan Merv gibi birtakım Horasan şehirlerinde de benzer bazı olaylar meydana gelmiştir. Bununla birlikte geçmişteki bazı olayların aksine hiçbir zaman kitlesel bir hâl almamış, sadece ilim ehli bazı kişilerin ciddi birtakım sıkıntılar yaşamasıyla sınırlı kalmıştır. Üstelik baskı altında tutulan ve mağdur edilen kişiler, geçmiş dönemlerin aksine çoğunlukla Hanbelî âlimler olmuştur.

Kronolojik bakımdan iki mezhep mensupları arasında Eyyûbîler döneminde meydana gelen olayların ilki, Yemen'de cereyan etmiştir. Selaheddin-i Eyyûbî'nin Eş'arîliği ilk defa buraya taşınması ve bölgedeki Şâfiîler'in kâhîr ekseriyetinin itikâdî meselelerde Hanbelîlikten ayrılıp Eş'arîliği kabul etmesi, olayların fitilini ateşlemiştir. Gerçi çok ciddi boyutlara ulaşan toplumsal huzursuzlukların yaşandığına dair kayıtlar bulunmamaktadır. Bununla birlikte sembolik anlam taşıyan birtakım hadiseler, iki mezhep mensupları arasındaki gerginliklere işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu kapsamdaki olaylardan birisinde bölgedeki büyük Şâfiî âlimlerden biri olan, ancak Eş'arî düşüncenin bölgede yayılmaya başlamasından sonra da Hanbelî fikirleri savunmaya devam eden Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî (558/1163), Ebû Tayyib olarak bilinen oğlu Tâhir'i (ö. 587/1189), birtakım meselelerde Eş'arîliği benimsediği için, aynı şekilde oğlu Tâhir de babasını Hanbelî fikirlere sahip olduğu için tekfir etmiştir.⁹⁹ İki mezhep mensuplarının toplumsal hayatta rakip bir konuma gelmiş olmasının ve birisinin gelişiminin diğeri aleyhine bir seyir izlemesinin karşılıklı ilişkilerin gergin bir hal almasının ana sebeplerinden birisi olduğunda kuşku yoktur. Bununla birlikte taraflar arasındaki tartışmanın görünür sebebi, iki mezhep arasındaki kadim ihtilaflardan birisi olan *Kur'an lafızlarının mahluk olup olmadığı* meselesidir. Hanbelî âlim İmrânî, bu dönemde kaleme aldığı *Kitâbü'l-İntişâr* adlı eserinde, Eş'arîlerin “Duyulan ve tilavet edilen Kur'an mahluktur.” diyerek bu konuda Mutezile ile hemfikir olduklarını belirtir ve Kur'an'ın “dil ile tilavet edilen, kulak ile duyulan, zihin ile akledilen, kalplerde ezberlenen, Mushaflarda yazılı olan Arapça ayetler ve sureler olduğunu, buna muhalif bir şey söyleyenlerin küfre düştüğünü” belirtir. Bu bağlamda Eş'arîler için ayrı bir fasıl açarak onların Kur'an'ın mahluk olmadığını söylemelerine ve bu konuda Mutezile'yi reddettiklerini ifade etmelerine rağmen “bu tutumlarının ancak bir kelime oyunundan ibaret olduğunu” söyler ve yaptığı uzun açıklamalarla Eş'arîler hakkında Cehmî ve benzeri nitelermelerde bulunur.¹⁰⁰

⁹⁹ Toru, “Yemenî'nin Akâidü's-Selâse Adlı Eseri”, 16-18. Eymen Fuad, Tâhir'in babasının vefatından sonra tövbe ettiğini ve mezhep değiştirdiğini belirtir. Bk. Seyyid, *Târîhu'l-mezâhib*, 75-77.

¹⁰⁰ Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî el-Yemânî, *el-İntişâr fi'r-red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eş'râr*, thk. Suûd b. Abdulaziz el-Halef (Suudi Arabistan: Edvâu's-selef, 1998), 2: 544, 554-571.

Aynı dönemde Eyyûbî yönetimindeki bölgelerde yaşanan olayların bir diğeri Mısır'da meydana gelmiştir. Olayları başlatan süreç, Eş'arî âlim Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed Şihâbü'd-Dîn Ebû'l-Feth et-Tûsî'nin (ö. 596/1200), Nişabur'da İmam Gazâlî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahyâ'dan¹⁰¹ hadis ve fıkıh eğitimi aldıktan sonra ilk önce Bağdat'a, daha sonra da Mısır'a gelmesi olmuştur. Tûsî, Mısır'da büyük bir ilgi görmüş gerek halkın gerekse önde gelen kişilerin kabulüne mazhar olmuş, ulemeden bile çok sayıda kişi onun derslerine katılmıştır. Selahattin Eyyûbî'nin yeğenlerinden Takıyyüddîn Ömer Bin Şâhinşâh (ö. 587/1191) da onun adına *Menâzilü'l-İzz* diye bilinen bir medrese inşa ettirmiştir. Gördüğü itibar ve siyasal destek öyle yüksek boyutlara ulaşmıştır ki bir bayram günü sultanın görevlisi, herkesin bulunduğu bir meydanda kendisini "âlimlerin sultanı" diye takdim etmiştir. Mısır'daki ilmi faaliyetleri kapsamında bir taraftan medresede dersler verirken, diğer taraftan camilerde vaazlar etmiş, özellikle Eş'arî düşüncenin şehirde güçlenmesinde önemli bir yeri olmuştur.¹⁰² Kaynaklarda sebebi açıklanmamakla birlikte muhtemelen Eş'arî fikirleri savunduğu, Mısır'da Eş'arî düşünceyi canlandırdığı, bunun yanında ihtilafı meselelerde Hanbelîler'i eleştirdiği için onlar ile arasında bir takım olaylar meydana gelmiştir.¹⁰³ Selâhaddîn el-Eyyûbî'nin oğlu Melikü'l-Azîz'in, 595/1199 yılında Hanbelîler'i Mısır'dan tamamen çıkartma ve kardeşlerini de yönettikleri bölgelerde aynı siyaseti takip etmeye zorlama şeklindeki kararının¹⁰⁴ arkasında da Ebû'l-Feth et-Tûsî olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁵

Bu dönemde Hanbelî âlim Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî el-Cemmâîlî'nin (ö. 600/1203) yaşadıkları, bize Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki gerginliklerin sadece Mısır bölgesiyle de sınırlı olmadığını, Horasan bölgesinde de benzer olayların yaşanmaya devam ettiğini göstermesi bakımından kayda değerdir. 541/1147 yılında Filistin'de doğan Ebû Muhammed el-Cemmâîlî, o dönemde Filistin'in Haçlılar'ın istilâsı altında bulunması nedeniyle ailesi ve akrabaları ile birlikte Cemmâîl'den Dimeşk'e göç etmiştir. İlk eğitimini burada aldıktan sonra ilim için seyahat etmeye başlamış, bu kapsamda ilk önce 560/1165 senesinde Bağdat'a gelmiştir. Burada dört sene kaldıktan sonra devam eden seyahatlerinin neticesinde yolu İsfahan'a düşmüştür.¹⁰⁶ İsfahan, o dönem itibarıyla Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin yaygın olduğu bir şehirdir.¹⁰⁷ Onun burada Ebû Nu'aym el-İsfehânî'nin

¹⁰¹ Hicrî 567 yılında Mısır'da Hanbelîler ile ciddi tartışmalara sebep olan Ebû'l-Muzaffer el-Bûrî de Muhammed b. Yahyâ'nın öğrencisidir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9: 370; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12: 334.

¹⁰² Bk. Sübkî, *Tabakât*, 6: 396-400; İbn Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 2: 43.

¹⁰³ İbn Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 2: 43.

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 25.

¹⁰⁵ Kalaycı, *Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, 174-175.

¹⁰⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 47; M. Yaşar Kandemir, "Cemmâîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 338.

¹⁰⁷ IV/X. asrın ortalarına kadar Hanbelî düşüncenin baskın olduğu İsfahan'da, bu yüzyılın sonlarından itibaren Şâfiîlik ve Eş'arîlik çoğalmış ve onların yerini almıştır. V. asrın ortalarına gelindiğinde ise

Esmâu's-şahâbe adlı eseri ile tanışması ve eseri inceledikten sonra kitaptaki mekanların yüz doksan tanesinin hatalı olduğunu söylemesi, büyük bir tartışma yaratmıştır. Onun sadece ilmî bir mahiyet taşıyan ve ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilebilecek eleştirileri, başta Şâfîliği bir aile mezhebi olarak benimseyen ve Selçuklu sultanlarından Mesud (ö. 552/1157) zamanında büyük baskılara maruz kalmış olan¹⁰⁸ Hucendîoğulları olmak üzere bütün Eş'arîlerin büyük tepkisini çekmiştir. Hucendîoğullarının kendisine yönelik baskıları nedeniyle canından endişe eden Cemmâîlî, gizli bir şekilde İsfahan'ı terk etmek zorunda kalmıştır.¹⁰⁹ Çok kısa bir süre önce mezhebî tercihleri dolayısıyla büyük sıkıntılara maruz kalmış olan Eş'arî Hucendîoğullarının Sünnî bir başka mezhep mensubunu, birtakım eleştirileri dolayısıyla benzer bir sıkıntıya maruz bırakmış olmaları gerçekten anlaşılması güç bir tavrıdır. Bu tavrı mezhep taassubundan ve şehirdeki gergin atmosferin yarattığı ruh halinden başka bir sebeple açıklamak mümkün gözükmemektedir.

Cemmâîlî'nin yaşadığı sıkıntılar, İsfahan ile de sınırlı kalmamıştır. İsfahan'dan ayrıldıktan sonra ilk önce Musul'a, oradan da Dimeşk'e geçen Cemmâîlî, burada Emeviye Camii'ndeki Hanbelîler'e mahsus bölümde her cuma namazından sonra hadis dersleri vermeye başlamış, dersleri büyük bir ilgi görmüştür. Ancak derslerinde "Allah'ın arşa istiva etmesi, dünya semasına inmesi, mushaftaki harf ve seslerin mahiyeti" konularına girmesi, Kadı İbnü'z-Zekî ve hatip Ziyâuddin ed-Devlâi gibi birtakım Şâfî-Eş'arî ulemanın tepkisini çekmiştir.¹¹⁰ İdârî görevleri de bulunan bu âlimlerin onun ders düzenini bozmaya yönelik bazı tacizkâr girişimleri, Cemmâîlî'nin ders saatini değiştirmesine ve derslerine ikinci vaktinde devam etmesine sebep olmuştur. Ancak onun bu tedbiri de yaşadığı baskıdan kurtulmasına yetmemiştir. Zira Eş'arî âlimler, kendisini bu sefer de Dimeşk emirine şikâyet etmişlerdir. Emir, onlar ile Cemmâîlî arasında, 595/1199 senesinde bir tartışma meclisi tertip edip fikirlerini tartışmalarını istemiştir. Allah'ın aşkınlığı ve dünya semasına nüzülü, Kur'an'daki harf ve seslerin mahluk olup olmadığı gibi ihtilafli meseleler etrafında dönen tartışmalarda, Cemmâîlî'nin Hanbelî fikirleri savunma hususunda ısrar etmesi, Eş'arî âlimlerin ağır ithamlarına maruz kalmasına sebep olmuştur. Dahası Dimeşk emiri de Eş'arî ulemadan yana tavır takınıp ona "Bütün bunlar hep dalâlet üzere ve bir tek sen hak üzeresin öyle mi?" diye çikışmıştır. Her şeye rağmen Cemmâîlî'nin fikirlerinde direktmesi üzerine emir, ona üç gün

şehirden Hanefîlik de çoğalmış ve hatta Şâfîiler ile Hanefîler arasında birbirlerinin mahallelerini yakıp yıkmaya varan olaylar yaşanmaya başlanmıştır. Bk. Alessandro Bausânî, "Selçuklular Döneminde Din", çev. Ali Ertuğrul, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007): 444; Osman Gazi Özgüdenli, "İsfahan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 498.

¹⁰⁸ Bk. Kalaycı, *Eşarîlik-Mâturidîlik İlişkisi*, 149-150; Ümüt Toru, *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmîyye Algısı* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 121-122.

¹⁰⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 47; Kandemir, "Cemmâîlî", 338.

¹¹⁰ Zehebî, buradaki derslerinde Cemmâîlî'nin ayet ve sahih hadislerden yola çıkarak teşbihe ve tatile düşmeden yorumlar yaptığını ifade etmektedir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 22: 51.

içinde şehri terk etmesini emretmiştir. Bunun yanında camide Hanbeliler'in hutbe okuduğu minber tahrip edilip Hanbelî mihrabında öğle namazı kılınması yasaklanmış, içinde kitap ve benzeri şeyler bulunan sandık ve dolaplar dışarı atılmış, çok sayıda kişi de şiddetli bir şekilde dövülmüştür. Dimeşk'ten ayrılan Cemmâilî, ilk önce Ba'lebek'e, daha sonra da Kahire'ye gitmiştir. Orada bir grup muhaddis tarafından himaye edilen Cemmâilî, hadis dersleri vermeye başlamıştır. Ancak bu sefer de Mısır'daki Şâfiî fukahadan bir kısmı onun Mücessime taraftarı olduğunu ve halkın inancına zarar verdiğini iddia edip öldürülmesine fetva vermiştir. Bu hususta vezir Safiyyüddîn b. Şükr'e yapılan şikayet üzerine vezir, onun Mağrib'e sürülmesini emretmiştir. Ancak o, karar kendisine ulaşmadan önce 600/1203 yılının Rebûlevvel ayında, elli yedi yaşındayken vefat etmiştir.¹¹¹

Eş'ariler ile Hanbelîler arasındaki VI. (XII.) asırda kaynaklara geçen son olay ise Horasan'ın önemli şehirlerinden birisi olan Merv'de yaşanmıştır. Harzemşah sultanlarından Alâeddin Tekiş'in (567/1172-596/1200) veziri olan Nizâmülmülk Mesud b. Ali (ö. 596/1200), Şâfiî mezhebine mensuptur. Bu vezir, Merv'de Hanefî Câmii'nin tam karşısında Şâfiî mezhebine mensup olanlar için bir camii yaptırmıştır. Ne var ki Hanbelîler'in bölgedeki lideri konumunda olan şeyhülislam, Hanbelîlik adına mutaassıp bir tavır takınarak büyük bir kalabalık toplamış ve bu camiye yaktırmıştır. Vezirine karşı büyük bir saygısı olan Tekiş, şeyhülislamın bu davranışına çok kızmış, onu ve bu işe girişenleri yüklü bir miktarda para cezasına çarptırmıştır. Daha sonra Nizâmülmülk Mesud b. Ali, Havarizm'de büyük bir medrese ve cami yaptırmış, zengin bir de kütüphane oluşturmuştur. Bir süre sonra da kendilerine karşı büyük bir mücadele yürüttüğü İsmâilî dâîler tarafından öldürülmüştür.¹¹²

SONUÇ

Eş'arılık, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılması ve vefatından sonra isminin, talebeleri arasında bir mezhep kurucusu olarak anılmaya başlamasıyla ortaya çıkmış bir mezheptir. İlk önce Selçuklu vezirlerinden Nizâmülmülk'ün, daha sonra da Eyyûbî sultanlarının desteğiyle kısa bir süre zarfında adından çokça zikredilen Sünnî mezheplerden birisi olmuştur. İslam dünyasındaki yayılımı, ilk önce Horasan coğrafyasına, daha sonra da Mısır, Şam ve Mağrip gibi Batı şehirlerine doğru olmuş ve çoğunlukla Ashâbu'l-Hadis düşüncesine sahip Müslümanlar tarafından benimsenmiştir. "Gruplar arasında rekabetin bulunduğu durumlarda çatışmanın kaçınılmaz olduğu" yönündeki sosyolojik ilke gereğince farklılığının hissedildiği ilk günlerden itibaren Hanbelîler ile karşı karşıya gelinmiş ve iki mezhep mensupları arasında hem fikrî hem de fiilî bazı kavgalar yaşanmıştır. İki mezhep mensupları arasında V. (XI.) ve VI. (XII.) asırlarda yaşanan ve zaman zaman çatışmaya dönüşen olayların ana sebebi, aralarındaki kadim ihtilaflardan olan *Kur'an lafızlarının mahluk olup olmadığı* ve *Allah'ın haberi sıfatlarının tevîl edilip edilmeyeceği* meseleleridir. Ne var ki iki taraf

¹¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 26, 47; Kandemir, "Cemmâilî", 338-339.

¹¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10: 172.

arasındaki yaşananları, sadece fikrîsel ihtilaflara indirgeyerek açıklamak mümkün gözükmemektedir. Bu ihtilafların, yaşanan olayların kognitif zeminini teşkil ettiğinde kuşku bulunmamakla birlikte ilişkilerin gergin bir seyir izlemesinde hiç kuşkusuz bir dizi siyasal ve sosyal gelişmenin de rolü bulunmaktadır.

Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki ilişkileri etkileyen hususların başında hiç kuşkusuz siyasal gelişmeler yer almaktadır. Zira arkasında siyasal destek hisseden ya da toplumsal bakımdan baskın bir konumda olan taraf, muhalifine yönelik daha saldırgan bir tutum içine girmiştir. Araştırmamıza temel teşkil eden iki asırlık dönemde Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki gerginliklerin siyaset ile ilişkisine baktığımızda üç önemli kırılma noktası yaşandığını görmekteyiz. Birinci süreç mihne olaylarında büyük kahramanlıklar gösteren Hanbelîler'in Abbâsî halifeleri ve vezirleri tarafından korunup kollandığı ve V. (XI.) asrın ilk yarısına kadar devam eden zaman dilimini içermektedir. Halifeler bu dönemde genel olarak Hanbelîler'i desteklemekle birlikte onlara olan destekleri sınırsız bir destek olmamıştır. Meselâ Râzî Billâh, Berbehârî gibi bazı Hanbelîler'in taşkın hareketleri karşısında onları tehdit eden fermanlar yayınlatabilmiştir. Bunun yanında özellikle son bir asırlık süreçte, halifelerin Büveyhîler'in vesayeti altında hareket etmek zorunda kalması da Hanbelîliğe ancak sınırlı bir ölçüde destek sunabilmelerine yol açmıştır. Eş'arîlik, bu dönemde teşekkülünü daha yeni tamamlamış olan ve sosyo-kültürel hayatta farklılığı yeni yeni hissedilmeye başlanan bir fırka konumundadır. Dolayısıyla Hanbelîler, bir taraftan Büveyhîler'den ciddi destek gören İmâmiyye Şîası ile diğer taraftan başta İmam Eş'arî olmak üzere Eş'arîler ile mücadele etmek zorunda kalmış, sapkın olarak gördüğü din anlayışlarının yükselişine bir tepki olarak her iki mezhep mensuplarına karşı sert, tavizsiz ve zaman zaman saldırgan bir tavır içerisinde olmuştur. Bu dönemdeki hadiselerde Eş'arîler, daha çok mezhebi farklılaşmalarına dinsel bir meşruiyet sağlamak amacıyla, Hanbelîler ise mezhebi hassasiyetleri ve arkalarındaki siyasal desteğin verdiği özgüvenle hareket etmişlerdir. İmâmiyye ile olan olayları bir kenara bırakırsak bu dönemde Eş'arî âlim Kazvî'nin yaşadıkları, en dikkat çekici hadiselerden bir tanesidir. Siyasal birtakım amaçlar da gözeterek Hanbelîler'in yanında yer alan ve Hanbelî görüşlerin dışına çıkılmasının idam sebebi sayılabilecek kadar radikal bir tutum takınan halife, bir anlamda muhalif her türlü görüşü susturmuştur. Söz konusu siyasal atmosferden cesaret almış olmaları ki Hanbelîler, bazı zamanlarda dîvâna müracaat ederek bir takım fikhî kabullerinin Şâfiî ve Eş'arî halka dayatılmasını talep edebilmişlerdir.

Siyaset ile ilişkileri bakımından Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki ilişkileri etkileyen ikinci süreç, V. (XI.) asrın ikinci yarısından itibaren siyasal gelişmelerin Eş'arîliğin lehine bir seyir izlediği, Hanbelîler'inse siyasi nüfuzunu iyice kaybetmeye başladığı zaman dilimidir. Bu süreç, aynı zamanda Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki ilişkinin daha çatışmacı bir sürece girmesini de beraberinde getirmiştir. Öyle ki Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki çatışmaların en yoğun yaşandığı zaman dilimi, bu döneme denk gelmektedir. Nizâmülmülk'ün vezir olması ve Eş'arîler'e büyük destek sunması, bunun en önemli sebebidir. Bağdat özelinde yaşanan olayların, Nizâmülmülk'ün vefatından sonra büyük oranda sona ermiş olması, karşılıklı ilişkilerde onun etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu dönemde Eş'arî ulemanın,

zamanının en görkemli ilim meclisi olan Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde ve Bağdat'ın en merkezî camilerinde açıktan Eş'arî fikirleri savunması, üstelik bazı Eş'arî âlimlerin elde ettiği ilk özgürlük ortamında ihtilafli meseleleri ilmî eleştirilerin dışına çıkartıp hakaret boyutlarına taşınması ve Hanbelîler hakkında teşbih, tecsim ve benzeri ithamlarda bulunması, bunun da ötesinde zaman zaman onları küfre düşmekle itham etmesi, Hanbelîler ile çatışmaları beraberinde getirmiştir. Onların, toplumsal hayatta baskın bir yere sahip olan Hanbelîlik karşısındaki meşruiyet arayışları, arkalarındaki siyasal desteğin etkisiyle fikirlerini hem daha açık bir şekilde ifade etmelerine hem de yaftalayıcı isimlendirmeler ve aşırı birtakım din anlayışlarıyla ilişkilendirmeler gibi muhalifini baskı altına almaya dönük daha sert bir üslup takınmalarına yol açmıştır. Hanbelîler, Eş'arîler'in yönelttiği söz konusu eleştiri ve ithamları, kendilerine yönelik bir hakaret ve toplumsal varlıkları için bir saldırı olarak algılamış ve bu algı onları, bazı olaylarda şiddete başvurmaya sevk etmiştir. Diğer taraftan bu dönemde bazı Abbâsî yöneticilerinin Nizâmülmülk'ten çekindikleri için Eş'arî âlimlerin taleplerini kabul etmek ve Hanbelîler'i baskı altında tutmak zorunda kalmaları da Hanbelîler'in "olumsuz" olarak algıladıkları gelişmelere doğrudan kendilerinin müdahale etmeleri gerektiği gibi bir anlayışa sürüklenmelerine ve daha saldırgan bir tavır takınmalarına yol açmış gözükmektedir. Bu tarihsel arka plan ve bunun yarattığı sosyal psikolojik durum dikkate alınmadığında Eş'arîler'in daha çok kışkırtıcı, Hanbelîler'in ise saldırgan bir karaktere sahip olduğu gibi yanlış bir anlama biçimi ortaya çıkmaktadır.

Müteakip üçüncü dönem, Eş'arî düşüncenin siyasal bakımdan desteklenmeye devam edildiği Eyyûbîler devridir. Bilhassa ilk dönemlerde Eyyûbîler'in Eş'arîler'e olan desteği, Hanbelîler'in Dimeşk ve Mısır gibi şehirlerde ciddi mağduriyetler yaşamalarına yol açmıştır. Yaşanan bazı olaylarda sultan, vezir ya da emirler, genellikle Eş'arî ulemanın yanında yer almış ve sırf düşüncelerinden dolayı muhalif Hanbelî ulemayı çeşitli şekillerde cezalandırmıştır. Ancak bu dönemden itibaren bilhassa Mısır ve Şam bölgelerinde Şîliğin izlerinin kesin bir şekilde silinmek istenmesi ve bu yeni durumun Şîlik ve Sünnîlik gibi üst mezhebi kimlikler üzerinden bir kutuplaşmayı beraberinde getirmesi, bunun yanında Eş'arîliğin Sünnî bir mezhep olarak toplumsal hayatta kendisini kabul ettirmiş olması gibi hususlar, iki mezhep arasındaki tartışmanın dozajının gün geçtikçe düşmesini ve zaman zaman şahit olunan çatışma ortamının büyük oranda ortadan kalkmasını sağlamıştır.

Bütün bunlar göz önüne alındığında denilebilir ki siyasal ya da sosyal üstünlüğün elde edildiği durumlarda mezhep mensuplarının birbirlerine karşı kavli ya da fiilî saldırganca bir tutum takınması, Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki gerilimlerin ana sebebi olmuştur. Ne var ki İmam Eş'arî'nin yaşadığı sıkıntılar ve ölümünden sonra Hanbelîler tarafından onun kabrine yapılan saldırılar, bu tür hadiselerin çıkması için itham edici ifadelerin her zaman gerekli olmadığını göstermektedir. Zira onun, Hanbelîler'e yönelik itham edici ifadeler kullandığına dair kaynaklarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla geleneksel Hanbelî yaklaşımdan farklı bir görüş ortaya atılmış olması ya da değişik bir metodoloji benimsemiş olması, kendisine saldırılması için yeterli olmuştur. Kazvî'nin ve Hatîb el-Bağdâdî'nin

yaşadığı sıkıntılarda da benzer bir durum söz konusudur. Yine VI/12. asrın ikinci yarısında Horasan'ın önemli ilim merkezlerinden İsfahan'da baskın bir konumda olan Eş'arî Hucendîoğulları'nın, Hanbelî âlim Cemmâîlî'ye yönelik tacizkâr tutumları da aynı olgusal durumun bir tezahürüdür. Zira onun yaptığı tek şey de Eş'arî âlim Ebû Nu'aym el-İsfehânî'nin *Esmâu's-sahâbe* adlı eserindeki bazı yer isimlerinin yanlış olduğunu ifade etmesidir. Bu şahıs, Dimeşk ve Mısır'daki sürgün yıllarında da benzer nedenlerle ciddi sıkıntılara maruz kalmıştır. Her iki tarafın sergilediği bu tutum, mezhep taassubunun toplumsal üstünlük ile birleştiği durumlarda sosyo-kültürel hayatta baskın bir konuma sahip olan tarafın muhalifleri üzerinde baskı oluşturma çabası içerisinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Hicrî 447 yılındaki olaylar ise herhangi bir eleştirinin söz konusu olmadığı durumlarda bile salt mezhep taassubunun zaman zaman mezhepler arası çatışmaya ya da baskı unsuruna dönüşebileceğini göstermesi bakımından kayda değer bir mahiyet teşkil etmektedir.

Eş'arîler ile Hanbelîler arasında yaşanan bazı olaylara rağmen ele aldığımız iki asırlık süreçte iki mezhebin karşı karşıya geldiği ya da çatışmaya dönüştürdüğü tartışmaların sayısı, iki elin parmaklarını geçmez. Dolayısıyla Eş'arîler ile Hanbelîler arasındaki ilişkilerin tarihi, bir anlamda çatışmaların tarihi gibi görülemez. Bununla birlikte sayısı az da olsa meydana gelmiş olan çeşitli olaylar, siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel bakımdan insanları en temel haklarından mahrum bırakan çok olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Yaşanan bazı olaylarda onlarca kişi hayatını kaybetmiştir. Nizâmiye Medresesi gibi İslam düşünce tarihinin en güzide yapıları tahrip edilmiş, çarşı ve pazarlar yakılıp yıkılmış, ciddi ekonomik kayıplar yaşanmıştır. Olayları yatıştırabilmek adına zaman zaman camilerde vaaz edilmesi bile yasaklanmak durumunda kalmıştır. Yöneticilerin baskıları önleyici yeterli tedbirler almadığı durumlarda insanlar, muhalif mezhep mensuplarının baskılarına boyun eğmek zorunda kalmış ya da çarşı pazara çıkamaz, cuma namazlarına dahi gidemez olmuşlardır. Âlimler açısından durum, çok daha trajiktir. Kimi zaman siyasîler tarafından çıkartılan tehdit dolu fermanlar nedeniyle susmak, resmî görüşü benimsiyormuş gibi davranmak durumunda kalmışlardır. Bunun yanında kendi fikirlerini savunmakta ısrar edenler, sık sık cezalandırılmış, sürgün edilmiş ya da haklarında idam hükümleri verilebilmiştir. Yöneticilerin doğrudan müdahil olmadığı durumlarda bile siyasal desteği arkasında hisseden ya da toplumsal çoğunluğu elinde bulunduran mutaassıp mezhep mensuplarının tacizlerine ve fiilî saldırılarına maruz kalmışlar, rahat bir şekilde ders yapamaz olmuşlar, siyasal ve sosyal baskılara dayanamayarak yaşadıkları yerleri terk etmek zorunda kalmışlardır.

KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan. "Eş'arî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 441-447. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.

Aka, İsmail. "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîlik". *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu* içinde. 69-103. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.

- Akoğlu, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mutezile*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2008.
- Allâl, Hâlid Kebîr. *Şafahâtun min târihi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a bi-Bağdâd* (ö. 200/815-500/1106). Cezair: Matbaatu hûme, ts.
- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Arıkan, Adem. *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Arıkan, Adem. "Nizâmülmülk'ün Eş'arlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (2011): 39-64.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maverâünnahir'de İsmâîlîlik*. Ankara: Asitan Yayınları, 2014.
- Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 187-2015.
- Ayğan, Fadıl. "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyîni". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012): 7-28.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farğ beyne'l-fırağ*. Mısır: Dârü'l-me'ârif, ts.
- Bausânî, Alessandro. "Selçuklular Döneminde Din". çev. Ali Ertuğrul. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007): 441-465.
- Biçer, Bekir. "Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri". *Tarih Okulu Dergisi* 16 (2013): 263-287.
- Bilgin, Nuri (Ed.). *Sosyal Psikoloji*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. Muğire. *Halku ef'âli'l-'ibâd*. Thk. Abdurrahman Amîre. Riyad: Dârü'l-meârifî's-Su'ûdiyye, ts.
- Bulut, Zübeyr. "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017): 75-110.
- Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şiîlik*. Sivas: Vizyon Yayınları, 2003.
- Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*. Mısır: Dârü'l-meârif, ts.
- Ebü'l-Fidâ, İmâduddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd. *el-Muhtaşar fi aḥbârî'l-beşer*. Mısır: el-Matbaatu'l-Huseyniyye el-Mısıriyye, ts.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Genç, Süleyman. "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti". *Marife* 4/2 (2004), 219-243.
- Goldziher, Ignaz. *el-'Aḳide ve's-şer'î'a fi'l-İslâm*. Arapça'ya çev. Muhammed Yusuf Musa, Ali Hasan Abdülkâdir ve Abdülazîz Abdülhak. Mısır: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, 1959.
- Gölcük, Şerâfeddin. "Bakıllânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 531-535. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sessizlik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999): 47-72.
- Gürses, İbrahim, "Önyargının Nedenleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2005): 143-160.

- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Meşâdiru'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1988.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2002.
- Heyet. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. Müşavir: H. Dursun Yıldız. İstanbul: Çağ Yayınları, ts.
- Hodgson, Marshall G. S.. *İslam'ın Serüveni*. çev. Metin Karabaşhoğlu v.dğr. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1984.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed. *Ṭabaḳâtu'l-Ḥanâbile*. Thk. Muhammed Hamid el-Fakî. Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gmert. Beyrut: Dârü'l-Maşrîk, 1986.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şibrî. Beyrut: Dârü'ihyâit-türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeyl 'alâ Ṭabaḳâti'l-Ḥanâbile*. Thk. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.
- İbn Şühbe, Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed Takiyyüddîn. *Ṭabaḳâtu's-Şâfiyye*. Thk. el-Hâfız Abdü'l-Alîm Hân. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.
- İbn Tağrîberdî, Cemâlu'd-Dîn Yusuf. *en-Nücûmu'z-zâhira fi mülüki Mısr ve'l-Kâhire*. Mısır: Dârü'l-kütüb, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abülhalim. *Mecmû'atu'l-fetâvâ*. Thk. Âmir el-Cezzâr-Enver eş-Bâz. b.y.: y.y., ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abülhalim. *Der'ü Teâruzi'l-'aql ve'n-naql*. Thk. Muhammed Râşid Sâlim. Suudi Arabistan: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İmâdu'd-Dîn Ebü'l-Hasan. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1997.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman Ebû Amr. *Ṭabaḳâtu'l-fuḳahâi's-Şâfiyye*. Thk. Muhyiddin Ali Necîb. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâm, 1992.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- İmrânî, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-Yemânî. *el-İntişâr fi'r-red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr*. Thk. Suûd b. Abdulaziz el-Halef. Suudi Arabistan: Edvâu's-selef, 1998.
- Kâdî İyâz. *Tertîbu'l-medârik ve taqrîbu'l-mesâlik*. Thk. İbn Tâvît et-Tancî v.dğr. Mağrib: Matbaatu fadâleti'l-Muhammediyye, 1983.

- Kalaycı, Mehmet. "Şîlik-Sünnîlik İlişkinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013): 293-319.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cemmâîlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 338-340. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hatîb el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 452-460. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Köroğlu, Mehmet. *Nizâmiye Medreselerinin İcra Ettiği Fonksiyon ve Etkilediği Coğrafya*. Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2006.
- Kummî - Nevbahtî. *Şîf Fırkalar*. çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Madelung, Wilfred F. "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler". *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik* içinde. Haz. Sönmez Kutlu, 305-368. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin. *el-Mevâ'iz ve'l-ı'tibâr bi-zikri'l-hıtaî ve'l-âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Mavil, Hikmet Yağlı. "Eş'ariyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012): 69-91.
- Meş'ûdî, Ebü'l-Hasan b. Ali. *Mürûcû'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Mezz, Adam. *el-Ĥadâratu'l-İslâmiyye fi'l-karnî'r-râbi'l-hicrî ev aşru'n-nehza fi'l-İslâm*. Arapça'ya çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1947.
- Ocak, Ahmet. "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri". *Turkish Studies* 4/3 (2009): 1622-1647.
- Ocak, Ahmet. "Medrese Geleneği İçinde Nizamiye Medreseleri'nin Önemi ve İlim Dünyasına Kazandırdığı Yenilikler". *2. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Selçuklularda Bilim ve Düşünce-İslâmî İlimler (Konya: 19-21 Ekim 2011)*. Ed. Mustafa Demirci v.dğr., 441-462. Konya: Selçuk Belediyesi Yayınları, 2011.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi". *Marife* 8/1 (2008): 137-148.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 188-191. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "İsfahan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 497-502. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Devletü's-Salâciğa*. Kahire: Müessesetü İkra, 2006.

- Serinsu, Ahmed. "Kerâbîsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 264-265. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Seyyid, Eymen Fuad. *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fi-bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnânî, 1988.
- Sübkî, Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi. *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi ve Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv. b.y.: Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1964.
- Şeşen, Ramazan. "Selâhaddîn-i Eyyûbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 337-340, Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Toru, Ümüt. *Ebu Muhammed el-Yemenî'nin Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Türer, Osman. "Ebû Nu'aym el-İsfehânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 201-204. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fıçlalı. İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî. *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yekzân fi ma'rifeti mâ yu'teberü min havâdisi'z-zamân*. Thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- Yaltkaya, M. Şerafuddin. "Selçuklular Devrinde Mezhepler". Sad. Ali Duman. *Hikmet Yurdu* 4 (2009): 179-194.
- Yapıcı, Asım. *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)*. Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki ve Casim Avcı. "İbnü'l-Cevzi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 543-549. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbasîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 31-48. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyerü e'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmirî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 293-316

Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine

Eleştirel Bir Yaklaşım

A Critical Approach to Views of Muhammad Hamîdullah regarding

The location of Al-Aqsâ Mosque

İsmail Altun

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı

Associate Professor, Atatürk Univ., Fac of Theology, Dept of Islamic History and Arts

Erzurum, Turkey

ismail.altun@atauni.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-4506-1435>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Ocak/January 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 293-316

Atıf/Cite as: Altun, İsmail. “Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım = A Critical Approach to Views of Muhammad Hamîdullah regarding The location of Al-Aqsâ Mosque”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 293-316. <https://doi.org/10.18505/cuid.378549>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Muhammed Hamîdullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım

Öz: Mescid-i Aksâ, Müslümanların genel kabulüne göre Kudüs topraklarında bulunmaktadır. Bu hususta özellikle kadim Sünni kaynaklar ittifak halindedir. Ancak günümüzde çeşitli gerekçelerle Mescid-i Aksâ'nın yeri ile ilgili farklı görüş ve iddialar ortaya atılmakta, mezkûr Mescid'in Kudüs'ten başka yerde aranması gerektiği ileri sürülmektedir. Bu görüş ve iddia sahiplerinden biri de ilim dünyasında önemli bir yere sahip olan ve muasır İslâm tarihçileri arasında otorite olarak kabul edilen Muhammed Hamîdullah'tır. Hamîdullah, Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'nın, Kur'ân'da bahsedilen el-Mescidü'l-Aksâ olamayacağını, ayette zikredilen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil semada aranması gerektiğini iddia etmektedir. Hamîdullah'ın bu iddiası kabul edildiği takdirde mezkûr mescidin Kudüs'te olduğunu bildiren onlarca rivayetin ve bu rivayetlere dayalı pek çok yorumun problemlili hale geleceği ve tartışmalı olacağı muhakkaktır. Bu nedenle Hamîdullah'ın konuya ilişkin iddia ve delillerinin ele alınıp ayrıntılı bir biçimde ortaya konulması ve incelenmesi gerekmektedir. İşte bu çalışmada, Mescid-i Aksâ'nın semada bulunduğuyla ilişkin Hamîdullah tarafından ileri sürülen görüş ve gerekçelerin, eleştirel bir bakış açısıyla incelenip değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda ortaya konulan yorum ve yaklaşımların tutarlı ve isabetli olmayıp tenkid ve tartışmaya açık olduğu, bu hususta ileri sürülen iddiaların sağlam delillere dayanmayıp tatmin edici olmaktan uzak bir kısım tevillerden ibaret olduğu okuyucuların dikkatlerine sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Muhammed, Kudüs, İliyâ', Mescid-i Aksâ, Beytü'l-Makdis, Muhammed Hamîdullah.

A Critical Approach to Views of Muhammad Hamîdullah regarding The location of Al-Aqsâ Mosque

Abstract: According to the consensus of Muslim world, al-Aqsâ Mosque is located in the land of al-Quds (Jerusalem). In this matter, especially the old Sunnite sources are in agreement with each other. However, there are recently some different views regarding the location of al-Aqsâ Mosque. It has been argued that al-Aqsâ Mosque most likely was built in a location different from Jerusalem. One of the defenders of this opinion is Muhammad Hamîdullah, who is a prominent scholar of Islamic studies and considered to be a reliable authority among contemporary Islâmic historians. He claims that al-Aqsâ Mosque, which was also mentioned in the Qur'ân, cannot be the Mosque that is present in Jerusalem. Rather, it must be searched in heavens. If this claim is accepted, then numerous reports informing that the mosque is located in Jerusalem and many interpretations based on these reports, will become problematic and controversial. Therefore, it is necessary to examine those claims and the relevant evidence in detail. Following this purpose, we aim to examine and evaluate those views with a critical approach in this study. In this regard, we will argue that the comments and approaches that have been argued so far, are not consistent. Rather, relevant claims do not rely on strong evidence but only unsatisfactory interpretations.

Keywords: Islamic History, The Prophet Muhammad, Jerusalem, İliyâ', al-Aqsâ Mosque, Bayt al-Maqdis, Muhammad Hamîdullah.

SUMMARY

Muhammad Hamîdullah who is a prominent researcher and well-known for his studies on History of Islâm, has individual opinions on some issues, different from classical scholars of Ahlu's-Sunnah (branch of Islâm that accepts the first four caliphs as rightful successors to Muhammad). One of his distinctive views is the original place of Masjid al-Aqsâ (al-Aqsâ Mosque). He claims that al-Aqsâ Mosque was likely located, not in al-Quds (Jerusalem), but in heavens. In this article, our purpose is to examine this matter by evaluating his arguments regarding the place of al-Aqsâ Mosque. Hamîdullah's argument is based on several reasons which are as follows:

Mi'rac (The Ascension) is a journey from the earth to beyond the heavens. According to Hamîdullah, it is illogical to say that, in relation to such a magnificent occurrence, the Holy Qur'an only mentions the journey from Mecca to Bayt al-Maqdis/al-Quds.

Hamîdullah maintains that the expression "al-Masjid al-Aqsâ" in the first verse of Sûrah al-Isrâ means "the remotest Mosque." However, the Palestinian lands are described as "Adna'l-Ard/Nearest Country" in the third verse of Sûrah ar-Rûm. Thus, "the remotest Mosque" should not be "the nearest country"; rather it should be a Mosque in heavens.

He also argues that in some Hadith texts, the mosque in question is mentioned as "Masjid al-Aqsâ", but there is a grammatical difference between the phrases of "al-Masjid al-Aqsâ" and "Masjid al-Aqsâ", which means that the mosque mentioned as "al-Masjid al-Aqsâ" in the Qur'anic verse does not have a connection with al-Quds (Jerusalem). In his opinion, the expression of "Masjid al-Aqsâ" which appears in some Hadith texts is in the form of a noun clause, while the quranic expression "al-Masjid al-Aqsâ" is in the form of an adjective clause. Accordingly, "Masjid al-Aqsâ" and "al-Masjid al-Aqsâ" refer to different places. The noun clause -as in the Hadith texts- of "Masjid al-Aqsâ" must be in al-Quds, whereas the Qur'anic expression in the form of an adjective clause of "al-Masjid al-Aqsâ" must be a mosque in the heavens.

According to his other claim, Abu'l-Yemân, the teacher of the teacher of Bukhârî, when narrating the hadith about mosques, he mentions this mosque, not as "al-Masjid al-Aqsâ", but as *İliyâ'*. That is, according to him, early sources of hadith do not mention the phrase of "al-Masjid al-Aqsâ", but instead, the phrase of *İliyâ'* was used. Hamîdullah also states "... while narrating this hadith, Muslim does not use the phrases "Masjid al-Aqsâ" or "al-Masjid al-Aqsâ." Instead, he uses the phrase *İliyâ'*."

He also states that the term *al-masjid* (the mosque) which appears in the seventh verse of Sûrah al-Isrâ, was used to refer to that *İliyâ'*, not to refer to "al-Masjid al-Aqsâ". Likewise, the Umayyad Caliph Abdulmelik (26-86 h.c./646-705 g.c.) built the Dome of the Rock (Masjid al-Saḥra) in al-Quds and named it "Masjid al-Aqsâ". This name became so widespread at the times of Imam al-Bukhârî (194-256 h.c./810/870 g.c.) so that the old name *İliyâ'* had been totally

forgotten. Because of this reason, some hadith narrators were using this more common name “Masjid al-Aqsā” to express and describe this forgotten name.

When we critically evaluate the information and approaches explained above, we come to the conclusion that they are not consistent. First of all, the claim that Masjid al-Aqsā is in the heavens, is in disagreement with the Qur’ānic verses implying that “Masjid al-Aqsā” is in al-Quds, and with many authentic hadith texts that indicate its existence on those lands. Also, the sources of Qur’ānic interpretations (exegeses) and historical narrations refute this claim. On the other hand, there is no Qur’ānic verse or tradition (hadith) that state that Masjid al-Aqsā is in the heavens.

We argue that Hamîdullah’s claim “...It is illogical to say that, in relation to such a magnificent occurrence, the Holy Qur’ān only mentions the journey from Mecca to al-Aqsā Mosque in al-Quds” is not very appropriate. Because, it is beyond the human judgment to decide which part of this magnificent journey is more important or which part of it should take place in the Holy Qur’ān. Only Allah has the authority to decide for this. Moreover, we should remember that-as mentioned in the conveyed knowledge- the incident mentioned in the first verse of Sūrah al-Isrā is merely the magnificent journey from Mecca to Masjid al-Aqsā, which was clearly stated in the authentic hadith sources. As for the third verse of Sūrah al-Rūm, it is not correct to claim that Masjid al-Aqsā is not in al-Quds but in the heavens, by reading the text of the verse. Because, the phrase *al-arḍ* (the earth) has several meanings. Moreover, the phrase *al-aqsā* (the remotest) in the first verse of Sūrah al-Isrā, refers to distance between the two mosques, not between two countries.

In some hadith texts, Masjid al-Aqsā was mentioned as “al-Masjid al-Aqsā” in the form of a noun clause, but this does not require that the masjid in question should be in the heavens. Because, many hadith texts mention it in the form of an adjective clause. Besides, some hadith texts mention Masjid al-Harām (Great Mosque of Mecca) in the form of a noun clause (Masjid al-Harām), not in the form of an adjective clause (al-Masjid al-Harām). If we consider Hamîdullah’s claim, we should look for the Masjid al-Harām in the heavens, but not on earth. So far, neither he nor anybody else made such a claim.

Hamîdullah argues that Abu’l Yemān mentioned this mosque as *İliyā’*, but not as al-Masjid al-Aqsā, and claimed that early religious sources do not use the term al-Masjid al-Aqsā. However, this is not a sound argument. Because, the authorities of hadith and history, who lived both before Abu’l Yemān and also at the same era, used the term “al-Masjid al-Aqsā” in their works and narrated that this term refers to al-Quds or Bayt al-Maqdis (Masjid al-Aqsā). Moreover, Hamîdullah’s claim that Muslim (a senior hadith scholar) did not use the terms “al-Masjid al-Aqsā” or “Masjid al-Aqsā” but instead he used the name “*İliyā’*” is incorrect. Because, while narrating this hadith, the hadith scholar (Muslim) used all three names.

As for the term “al-Masjid (the Mosque)” mentioned in Q 17.7, it is a groundless comment to claim that it does not refer to “al-Masjid al-Aqsā” in Q 17.1. Because the context of the verses and grammatical rules of Arabic language explicitly prove that the mosque

mentioned in the seventh verse refers to “al-Masjid al-Aqsâ” which is also mentioned in the first verse.

His claim that “the Umayyads named the temple that they built in Jerusalem as “Masjid al-Aqsâ” and following the era of Umayyads, in the period of Bukhârî, this naming became widespread” is highly vulnerable and disputable. Because in those times, the temple used to be named as “al-Masjid al-Jami (the Gathering Mosque)”, not as “al-Masjid al-Aqsâ”. Nearly three centuries after the Umayyads reign, the naming of the said temple was first introduced to be as “al-Masjid al-Aqsâ”. As for the expression of “al-Masjid al-Aqsâ” appearing in the early sources of hadith, it was not used for the mosque built by the Umayyads, but was used to mean the entire haram (sacred, respected) region taking place in the south east corner of Jerusalem.

In the light of arguments and explanations critically analysed above, we are in a position to argue that Muhammad Hamîdullah's argument that “Masjid al-Aqsâ is in the heavens”, does not rely on sound evidence, but rather, they are only some unsatisfactory interpretations.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde zikri geçen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs topraklarında yer aldığı hususunda klasik Sünni kaynaklarda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Şifilerin cumhuri ise Mescid-i Aksâ'nın semada bulunduğunu iddia etmişlerdir.¹ Yahudi asıllı kimi araştırmacılar ve akademisyenler de Şifilerin Mescid-i Aksâ'nın yeri hakkında öne sürdükleri görüş ve iddiaları kendi idealleri doğrultusunda kullanmış ve “Mescid-i Aksâ'nın yeri hususunda İslâm dünyasında görüş birliği yoktur” gerekçesiyle Kudüs'ü ve Mescid-i Aksâ'yı Müslümanların gündeminden düşürmeyi amaçlamışlardır.²

İslâm Tarihi üzerine ciddi araştırmalarıyla tanınan Muhammed Hamîdullah'ın değişik konularda kadim Ehl-i Sünnet ulemasından farklı, nev'i şahsına münhasır bazı fikir ve görüşlerinin olduğu bilinen bir husustur. İlim âleminin önemli simalarından biri olması hasebiyle Hamîdullah'ın bu farklı görüşlerinin araştırılmasının, ortaya konulmasının ve değerlendirilmesinin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Hamîdullah'ın farklı görüşlerinden biri de Mescid-i Aksâ'nın yeri ile ilgilidir. O, konuya ilişkin bazı kitap ve makalelerinde bir kısım

¹ Geniş bilgi için bk. Tarık Ahmed Hicâzî, *Şia ve Mescid-i Aksâ* (Konya: Meva Yayınları, 2010), 5-20; Mustafa Özcan, “Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mâbedin Kaderi”, *Mescid-i Aksâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, Nisan 2009), haz. İHH Araştırma Yayınlar Birimi (İstanbul: İstanbul Barış Platformu, 2009), 69-70.

² Isaac Hassoun, Yehuda Litani ve M. J. Kister gibi Yahudiler bunlar arasındadır. Detaylı bilgi için bk. Hicâzî, *Şia ve Mescid-i Aksâ*, 37-43; Özcan, “Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mâbedin Kaderi”, 69-71. Kur'ân-ı Kerim'de zikri geçen Mescid-i Aksâ'nın semada olduğu iddiası için ayrıca bk. F. Buhl, “Kudüs”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1977), 6: 953; A. J. Wensinck, “Mescid-i Aksâ”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), 8: 118-119; B. Schrieke, “İsrâ”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1987), 5/2: 1126.

iddialar ortaya atmakta, çeşitli gerekçelerle Kur'ân-ı Kerim'de zikri geçen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil, semada olabileceğini öne sürmekte,³ bu konuda argümanları farklı olsa da sonuç itibarıyla Şîîlerle aynı kanaate varmaktadır.

Mescid-i Aksâ'nın semada olduğunu iddia eden bir kısım Şîîlerin ve bazı şarkiyatçıların görüş ve kanaatleri hakkında daha önce Tarık Ahmed Hicazi tarafından bir araştırma yapılmış olduğundan⁴ bu makalede onların görüşlerinden fazla söz edilmeyecektir. Hamîdullah'ın görüş ve kanaatleri hakkında ise tespit edebildiğimiz kadarıyla bazı yüzeysel ve sınırlı eleştiriler dışında günümüze dek detaylı bir araştırma yapılmış değildir. Bu sebeple bu makalede ağırlıklı olarak Mescid-i Aksâ'nın semada bulunduğu dair Hamîdullah'ın ileri sürdüğü görüş ve iddialar etraflıca ele alınacak ve tarihî bilgiler ışığında eleştirel bir bakış açısıyla ayrıntılı olarak incelenip değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Hamîdullah'a karşı savunmacı veya suçlamacı bir tavır sergilenmeksizin, tarih usulünün öngördüğü tenkit, temellendirme ve tarafsızlık ilkeleri doğrultusunda meselenin aydınlatılmasına gayret edilecektir.

1. HAMİDULLAH'IN MESCİD-İ AKSÂ'NIN SEMADA OLDUĞUNA DAİR GÖRÜŞ VE GEREKÇELERİ

Muhammed Hamîdullah, çeşitli gerekçelerle Kur'ân-ı Kerim'de zikri geçen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'teki Mescid-i Aksâ olamayacağını, bu mescidin semada bulunan bir mescid olması gerektiğini ileri sürmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun bu konudaki gerekçeleri şunlardan ibarettir:

Evvela Mi'râc, yeryüzünden göklerin ötesine yapılan bir yolculuktur. Böylesine muazzam bir hadisede Kur'ân'ın sadece Mekke'den Beyt-i Makdis'e yapılan seferden/Kudüs'ten bahsettiğini söylemek makul değildir. Hamîdullah bu görüşünü şu ifadelerle dile getirmektedir: "Nebi'nin mi'râcı şerifi yeryüzünden göklerin ötesine, cennete, kâbe kavseyne yapılan bir yolculuk idi. Bu azametli hadisede en önemli şeyin Mekke'den Beyt-i Makdis'e yapılan sefer olduğunu söylememiz akıllıca mıdır?"⁵

Hamîdullah şöyle bir istidlâlde de bulunur: İsrâ sûresinin birinci ayetinde geçen "el-Mescidü'l-Aksâ" ifadesi, "En Uzak Mescid" anlamına gelir. Rûm sûresinin üçüncü ayetinde ise Filistin toprakları "Edna'l-Ard/En Yakın Ülke" olarak tavsif edilir. Bu duruma göre "En Uzak Mescid" in "En Yakın Ülke"de olmaması gerekir. Dolayısıyla "En Uzak Mescid" semalarda bulunan bir Mescid'dir.⁶ Hamîdullah sözlerine şunları da ekler: "Bu satırların aciz yazarı,

³ Muhammed Hamîdullah, *Aziz Kur'ân*, trc. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 429; A. mlf., *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, 5. Baskı (İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1993), 1: 140, md. 256 (254. dipnot); A. mlf., "Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ", trc. Mehmet Selim Ayday, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4-5 (2016): 66.

⁴ Hicâzî, *Şîa ve Mescid-i Aksâ* (Konya: Meva Yayınları, 2010).

⁵ Hamîdullah, "Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ", 66.

⁶ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 140 (md. 256); A. mlf., *Aziz Kur'ân*, 429.

Kur'ân'da geçen 'el-Mescidü'l-Aksâ' ifadesi ile Rahmân'ın arşının altında, meleklerin secde ettikleri Beytülma'mûr'un kastedildiği konusunda hiçbir şüphe duymamaktadır. Çünkü Mekke'de bulunan Mescid-i Harâm'a en uzak mescid bu mesciddir...".⁷

Hamîdullah'ın konuya ilişkin bir başka gerekçesi şöyledir: "Buhârî, şeddü'r-rihâl hadisini bir defa Ebû Hüreyre'den; üç defa da Saîd el-Hudrî'den⁸ rivâyet etmiştir. Fakat bu rivâyetlerde "Mescidü'l-Aksâ" ifadesi hiçbir zaman "el-Mescidü'l-Aksâ" şeklinde sıfat mevsuf olarak kullanılmamıştır. Tam aksine daima "Mescidü'l-Aksâ" şeklinde izafet tamlaması olarak kullanılmıştır. "el-Mescidü'l-Aksâ" ifadesine gelince...(bu ifade), Ebû Zer'in rivâyet ettiği hadiste geçmektedir. Fakat burası Hz. Peygamber'in mi'râc esnasında secde ettiği yer ile ilgili değildir. Bilakis kâinatın yaratılış zamanı ile ilişkilidir".⁹ Yani Hamîdullah, bahis mevzuu olan mescidin bazı hadis metinlerinde Mescidü'l-Aksâ şeklinde geçtiğini, oysa *el-Mescidü'l-Aksâ* ile *Mescidü'l-Aksâ* terkipleri arasında dilbilgisi yönünden farklılık olduğunu belirterek ayette zikredilen el-Mescidü'l-Aksâ'nın Kudüs'le bir ilgisinin olmadığını iddia eder. Ona göre hadis metinlerindeki "Mescidü'l-Aksâ" ifadesi, *muzaf- muzafun ileyh* yani isim tamlaması terkiбинdeyken Kur'ân-ı Kerim'deki "el-Mescidü'l-Aksâ" ifadesi *sıfat-mevsuf* yani sıfat tamlaması terkiбинdedir. Ayetteki "el-Aksâ" kelimesi "el-Mescid" kelimesinin sıfatı durumundadır. Dolayısıyla Kur'ân'daki ifade ile hadislerdeki ifade birebir örtüşmemektedir. Bu durumda ayette zikredilen Mescid ile hadislerde zikredilen Mescid aynı değildir.¹⁰ Kudüs'teki Mescid, "el-Mescidü'l-Aksâ" şeklinde değil "Mescidü'l-Aksâ" şeklinde isimlendirilmiştir. Buna göre "el-Mescidü'l-Aksâ" ile "Mescidü'l-Aksâ" ayrı ayrı mekânlardır. Hadislerde isim tamlaması halinde geçen Mescidü'l-Aksâ Kudüs'te, ayette sıfat tamlaması halinde geçen el-Mescidü'l-Aksâ ise semada bulunan bir mescid olmalıdır.

Şu ifadeler de Hamîdullah'a aittir: "Buhârî'nin rivâyet ettiği şeddü'r-rihâl hadisini bir yana, Müslim bu hadisi rivâyet ederken ne "Mescidü'l-Aksâ" ne de "el-Mescidü'l-Aksâ" ifadelerini kullanır. Bunların yerine İliyâ' ifadesini kullanır".¹¹

Hamîdullah'ın bir başka iddiasına göre Buhârî'nin hocasının hocası Ebu'l-Yemân, mescitlerden bahseden hadisi naklederken bu mescitten *el-Mescidü'l-Aksâ* olarak değil *İliyâ'* diye söz etmektedir. Ebu'l-Yemân'ın naklettiği hadisin metni şu şekildedir: "İşte şu karşınızdaki duran, sizin Mescidiniz, el-Mescidü'l-Harâm ve İliyâ'". Görüldüğü üzere burada Mescidü'l-Aksâ deyimini bulunmamaktadır. Yani ona göre erken dönem kaynaklarında *el-Mescidü'l-Aksâ* kavramı yer almayıp *Mescidü İliyâ'* kavramı kullanılmıştır. Ayrıca Ebu'l-Yemân, Müslim'in *Sahih* adlı eserinde geçen¹² aynı hadisin ravisidir ve bu hadis metninde de *İliyâ'* kelimesi kullanılmaktadır.

⁷ Hamîdullah, "Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ", 67.

⁸ Bu isim hatalıdır. Çünkü Buhârî, mezkûr hadisi Saîd el-Hudrî'den değil, Ebû Saîd el-Hudrî'den üç defa rivâyet etmektedir. Bkz. Buhârî, "Fadlî's-Salât", 6, "Cezâü's-Sayd", 26, "Savm", 67.

⁹ Hamîdullah, "Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ", 66.

¹⁰ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 140 (254. dipnot).

¹¹ Hamîdullah, "Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ", 66.

¹² Müslim, "Hac", 513 (1397).

İliyâ, Kudüs şehrinin bir diğer adıdır¹³ ve bu terim Buhârî tarafından da Ebû Süfyan'ın İmparator Heraklius ile karşılaşmasına dair meşhur hadiste kullanılmıştır.¹⁴ Aynı İliyâ' terimi, Kudüs'ü fethettiği zaman şehrin sakinlerine tanıdığı himaye fermanları ve imtiyaznamelerinde Hz. Ömer tarafından kullanılmıştır. Bu belgelerde İliyâ' terimi beş kez geçmektedir.¹⁵ Hamîdullah'ın -kendi ifadesiyle- zannına göre Emevi halifesi Abdülmelik'in (26-86 h./646-705 m.) Kudüs'te inşa ettirdiği Kaya Mescid'ine (Mescidü's-Sahre) verdiği Mescidü'l-Aksâ ismi, İmam Buhârî'nin yaşadığı devirde (194-256 h./810/870 m.) o kadar yaygın hale gelmişti ki o sırada bu Mescid'in eski adı olan İliyâ' tamamen unutulmuştu. İşte bu sebeple bazı hadis ravileri o devirde artık unutulmuş bulunan bu ismi ifade etmek ve onu anlatabilmek üzere daha yaygın olan Mescidü'l-Aksâ ismini kullanıyorlardı.

Yine Hamîdullah'ın, -kendi ifadesiyle- zannına göre İsrâ sûresinin yedinci ayetinde geçen "el-Mescid" terimi de birinci ayetteki *el-Mescidü'l-Aksâ* için değil, bu *İliyâ* için kullanılmıştır. Hamîdullah, şöyle diyor: "Acaba buradaki (17/7) 'el-Mescid' ile ilk ayette (17/1) zikri geçen 'el-Mescidü'l-Aksâ' mı kastedilmektedir? Ben şahsen böyle olduğunu sanmıyorum. Bu surenin (17) birinci ayetinde Muhammed (as)'ın Mi'râcı söz konusu edilmektedir; buna mukabil 2-8. ayetlerde paralel bir vak'a zikredilerek adeta bir parantez açılmakta, yani Mûsâ Peygamber'in Mi'râcından bahsedilmekte ve İsrâilliler arasında çıkan itaatsiz kimselerin başlarına gelen akıbetlerden söz edilmekte ve bütün bunlarla Yahudi zümrenin İslâma geçebilmeleri için ikna edilmeleri gayesi güdülmektedir. Bir yandan Muhammed (as) göğe urûc etti derken, diğer yandan, bu ayette Kur'ân'ın sadece Kudüs'ten bahsettiğini söylemek insana makul gelmemektedir".¹⁶

2. HAMİDULLAH'IN MESCİD-İ AKSÂ'NIN SEMADA OLDUĞUNA DAİR GÖRÜŞ VE GEREKÇELERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıdaki veriler ve yaklaşımlar doğrultusunda Muhammed Hamîdullah'ın Kur'ân'da bahsedilen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil semada bulunduğuna ilişkin ileri sürdüğü görüş ve gerekçelerin ne derece doğru ve tutarlı olduğunu incelemeye ve değerlendirmeye tabi tutalım:

Evvela Hamîdullah'ın, yeryüzünden göklerin ötesine yapılan muazzam bir hadisede Kur'ân'ın sadece Kudüs'ten bahsettiğini düşünmenin ya da bu azametli hadisede en önemli şeyin Mekke'den Beyt-i Makdise yapılan sefer olduğunu söylemenin makul olmadığına dair görüşünün isabetli olmadığını düşünüyoruz. Çünkü bu muazzam hadisenin hangi bölümünün

¹³ Bk. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tübbâ' - Ömer Enis et-Tübbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1407/1987), 188; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 2. Baskı (Kahire: Dârülmeârif, ts.), 1: 2405-2406; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 141 (254. dipnot).

¹⁴ Buhârî, "Bed'ül-Vahy", 7.

¹⁵ Taberî, *Târîh*, 1: 2405-2406; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 141 (254. dipnot).

¹⁶ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 141 (254. dipnot).

çok daha önemli olduğu veya hangi tarafının Kur'ân'da yer alması gerektiği hususu, insanların takdirini aşmaktadır. Bunun takdiri ancak Allah'a aittir. Ayrıca İsrâ sûresinin birinci ayetinde bahsedilen hadisenin, Mekke'den Beyt-i Makdise yapılan fevkalade bir yolculuktan ibaret olduğuna dair nakledilen bilgilerin, bir yorum ya da söylentiden ibaret olmayıp sahih hadislerle sabit olduğunu unutmamak gerekir. Kaldı ki Hamîdullah'a göre "Nebi'nin mi'râcı şerifi yeryüzünden göklerin ötesine, cennete, kâbe kavseyne yapılan bir yolculuk idi".¹⁷ Hamîdullah bu bilgiyi şayet Necm sûresindeki -göklerin ötesinden, cennetten ve kâbe kavseynden bahsedilen- ayetlerden (en-Necm, 53/7, 9, 15) aldıysa bu demektir ki o, Kur'ân'ın, sadece Kudüs'ten değil göklerin ötesinden, cennetten ve kâbe kavseynden de bahsettiğini kabul etmektedir. Bu durumda Kur'ân'ın sadece Kudüs'ten bahsettiğini ileri sürmesinin bir anlamı kalmaz. Şayet Hamîdullah bu bilgiyi ayetlerden değil de hadislerden aldıysa onun, hadislerde aynı hadiseden bahsedilen bilgilerin bir kısmını -göklerin ötesine, cennete, kâbe kavseyne yapılan bir yolculuk olduğuna dair kısmını- kabul edip bir kısmını -Mekke'den Beyt-i Makdise yapılan bir yolculuk olduğuna ilişkin kısmını- reddetmesinin de metodolojik açıdan izah edilebilir bir tarafının olmadığını belirtmek gerekir.

Hamîdullah'ın İsrâ sûresinin birinci ayetinde geçen "el-Mescidül-Aksâ" ifadesinin, "En Uzak Mescid" anlamına geldiğini, Rûm sûresinin üçüncü ayetinde ise Filistin topraklarının "Edna'l-Ard/En Yakın Ülke" olarak tavsif edildiğini, bu duruma göre "En Uzak Mescid" in "En Yakın Ülke"de olmaması ve bu mescidin semada aranması gerektiğini ileri sürmesi de sağlıklı bir yaklaşım değildir. Bunun birkaç sebebi vardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki mezkûr Mescid'e "el-Aksâ" sıfatının verilmesinin sebebi hakkında İslâm âlimleri arasında görüş birliği yoktur. Mescid-i Harâm'a olan uzaklığından dolayı,¹⁸ ziyaret edilen mescitler arasında Mekke'ye en uzak yerde -kırk günlük mesafede- bulunduğu için,¹⁹ (Hicaz ehline nispetle) onun ötesinde bir ibadet yeri olmadığı için, kötülüklerden ve pisliliklerden uzak olduğu için²⁰ ya da dünyanın ortasında yer aldığı için bu mescidin el-Aksâ diye nitelendirildiğine dair çeşitli görüşler vardır.²¹ Ayrıca Rûm sûresinin üçüncü ayetinde zikredilen "Edna'l-Ard" terkihi "en

¹⁷ Hamîdullah, "Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ", 66.

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (b.y.: Dârülfikr, 1981), 20: 147; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Kahire: y.y. 1347/1929.), 9: 168; Ebû Abdırrahman Hîşam b. Fehmî es-Selefi, *İs'âdu'l-ahissâ bi zikri sahihi fedâilî's-Şâm ve'l-Mescidi'l-Aksâ* (b.y.: y.y. ts.), 2: 21; Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 268.

¹⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsiru't-Taberî Câmî'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, 2. Baskı (Kahire: 2001), 14: 420; Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *İ'lâmu's-sâcid bi ahkâmi'l-mesâcid*, thk. Ebu'l-Vefâ Mustafa el-Merâgî (Kahire: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Mısriyye, 1420/1999), 277; Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: y.y. ts.), 15: 9; Ebû Adırrahman es-Selefi, *İs'âdu'l-ahissâ*, 2: 21; Muhammed Âyiş Abîd, "el-Mescidü'l-Aksâ fi'l-Kitâb-i ve's-Sünne", *Terbiye* 99 (Doha: 1991): 212-13.

²⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15: 9; Zerkeşî, *İ'lâmu's-sâcid bi ahkâmi'l-mesâcid*, 277; Muhammed Âyiş Abîd, "el-Mescidü'l-Aksâ fi'l-Kitâb-i ve's-Sünne", 212-13.

²¹ Muhammed Âyiş Abîd, "el-Mescidü'l-Aksâ fi'l-Kitâb-i ve's-Sünne", 212-13.

yakın yer” anlamında kullanılmış olabileceği gibi “rakımı en düşük arazi/deniz seviyesine göre en alçak yer” anlamında da kullanılmış olabilir. Zira dünya kelimesinin müzekkeri/erili olan “ednâ” kelimesinin daha başka anlamlara da gelebileceğini dikkate almak gerekir. Bu kelimenin “en yakın”²² ve “en aşağı”²³ olmak üzere başlıca iki anlamı vardır. “En yakın” anlamı esas alındığında, bu yakınlık farklı bir eksende ele alınmalıdır. “En yakın yer” anlamına gelen “Edna'l-Ard” terkihi, iki mescid arasındaki mesafeyi değil kanaatimizce iki ülke veya iki bölge arasındaki mesafeyi ifade için kullanılmıştır. Oysa “el-Aksâ” tabiri -“en uzak” anlamında kullanılmışsa- iki ülke arasındaki mesafeyi ifade için değil, iki mescid arasındaki mesafeyi ifade için kullanılmıştır. Bu durumda Mescid-i Aksâ, Arabistan topraklarına nispetle değil, Kâbe'ye nispetle “el-Aksâ” diye vasıflandırılmıştır. Nitekim ünlü müfessir Razi, Mescid-i Harâm'a olan uzaklığından dolayı Mescid-i Aksâ'ya “Aksa” sıfatının verildiğini kaydeder.²⁴ Bir başka ifadeyle Razi, “uzak mescid” nitelemesinin (Bilâdü's-Şâm veya Filistin'le Arabistan arasındaki mesafeye değil) el-Mescidü'l-Harâm ile el-Mescidü'l-Aksâ arasındaki mesafenin uzunluğuna işaret için kullanıldığını belirtir. Esasen ayetteki م “harf-i cer”i ibtidâ-i gaye, ا “harfi-i cer”i ise intihâ-i gaye içindir. Yani el-“Mescidü'l-Harâm” ve “el-Mescidü'l-Aksâ” ifadelerinin başındaki bu harfler, İsrâ hadisenin başlama ve bitiş noktalarını ifade için kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kutsal yolculuk el-Mescidü'l-Harâm'dan başlayıp el-Mescidü'l-Aksâ'da son bulmuştur ve Kudüs'teki Mescid, Kâbe'ye nispetle “el-Aksâ” diye vasıflandırılmıştır. “Ednâ” kelimesinin “en aşağı” anlamı esas alındığında ise ayet-i kerimenin, zikredilen bölgenin coğrafi yerini değil topoğrafyasını haber vermiş olduğu anlaşılır.

Rûm sûresinin üçüncü ayetinde zikredilen “Edna'l-Ard” ifadesinin nereyi nitelediği hususunda da müfessirler arasında görüş ayrılığı vardır. Adı geçen ayette zikredilen “el-Ard” kelimesi ile Arabistan Yarımadası kastedilmiş olabileceği gibi Rum diyarının başkenti Kostantiniyye,²⁵ Rum diyarının tamamı²⁶ veya bütün bir yeryüzü kastedilmiş de olabilir. Kastın Arap Yarımadası olması durumunda ayet, “Rumlar Arap Yarımadası yakınında yani Şam'da mağlup oldular” anlamına gelir. Kostantiniyye'nin kastedilmesi durumunda ise ayet, “Rumlar Kostantiniyye/İstanbul yakınlarında mağlup oldular” manasındadır.²⁷ Sasanilerin Rumlarla savaşırken Kostantiniyye'ye kadar ilerledikleri dikkate alırsa bu anlamın ihtimal dâhilinde olduğu anlaşılır. Şayet kasıt, Rum diyarının tamamı ise o takdirde mana “Rumlar, Rum topraklarının Fars topraklarına en yakın tarafında yani el-Cezîre bölgesinde mağlup oldular” demek olur ki bu mananın Arabistan Yarımadasıyla veya Mekke ile alakası olmaz. Nitekim bazı

²² İbrâhîm Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, thk. Mecma'ü'l-Lügati'l-Arabiyye (Kahire: Dârüddâ've, 1425/2004), 1: 299.

²³ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987), 1: 156.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 147.

²⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6: 3797.

²⁶ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410), 2: 101.

²⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 3797.

müfessirler bu manayı esas almışlardır.²⁸ Bu müfessirlere göre ayette geçen “el-Ard” kelimesindeki lam-ı tarif, muzafun ileyhten ivazdır ve dolayısıyla bu kelimenin aslı في أَدْنَى أَرْضِهِمْ şeklinde. Bu ifade ise, “Rum topraklarının -Fars topraklarına- en yakın yerinde” anlamına gelir.²⁹ “el-Ard” kelimesinden kasıt, yine Rum diyarının tamamı ise rakım itibarıyla bu ifade “Rum topraklarının en alçak kısmında” anlamına da gelebilir. Eğer “el-Ard” kelimesinden kasıt bütün bir yeryüzü ise o takdirde de ayetten “Yeryüzünün en alçak kısmında” şeklinde bir mana anlaşılır ki bu iki durumda ayet Lut gölü ve civarını nitelemiş olur. Nitekim dünyanın en alçak yerinin Lut gölünün bulunduğu bölge olduğu ve deniz seviyesinden yaklaşık 400m. aşağıda bulunduğu bilinen bir husustur. Görüldüğü üzere İsrâ sûresinin birinci ayetindeki “en uzak mescid” nitelemesiyle Rûm sûresinin üçüncü ayetindeki “en yakın yer” ifadesi arasında herhangi bir tezat söz konusu değildir. İsrâ sûresinin birinci ayetindeki “el-Aksâ” nitelemesinin iki mescid arasındaki mesafeyi, Rûm sûresinin üçüncü ayetindeki “Ednâ” nitelemesinin ise iki ülke veya iki bölge arasındaki mesafeyi ifade için kullanılmış olabileceğini dikkate almak gerekir. Ayrıca ayetlerde zikredilen “el-Aksâ” “edna” ve “el-arz” kelimelerinin daha başka anlamlara gelebileceğini de göz önünde bulundurmak icap eder. Rûm sûresinin üçüncü ayetindeki “Ednâ'l-Ard” ifadesini “arz'a en yakın yer” anlamına alıp sadece Filistin topraklarına tahsis etmek, İsrâ sûresinin birinci ayetindeki “el-Aksâ” kelimesinin de sadece iki mekân arasındaki uzaklığı ifade için kullanıldığını düşünüp diğer anlamları hesaba katmamak “Ednâ” ve “el-Aksâ” kelimelerinin anlam alanlarını daraltmak anlamına gelir. Dolayısıyla Hamîdullah'ın “Ednâ'l-Ard” terkinin sınır iki ülke arasındaki mesafeyi veya “rakımı en düşük arazi”yi ifade için kullanılabileceğini ve “el-Aksâ” nitelemesinin de daha başka anlamlara gelebileceğini dikkate almaksızın Mescid-i Aksâ'yı Beytülma'mûr³⁰ olarak anlaması ve onu göğe çıkarması, kanaatimizce tatmin edici olmaktan uzak bir tevildir.

Hamîdullah'ın, bahis mevzuu olan mescidin bazı hadis metinlerinde “Mescidü'l-Aksâ” şeklinde geçtiğini, oysa “el-Mescidü'l-Aksâ” ile “Mescidü'l-Aksâ” terkipleri arasında dilbilgisi yönünden farklılık olduğunu belirterek ayette zikredilen el-Mescidü'l-Aksâ'nın Kudüs'le bir ilgisinin olmadığını iddia etmesi ve Buhârî'den aldığı dört hadisi bu iddiasına delil getirmesi de isabetli ve tutarlı bir yaklaşım değildir. Zira bu durum sadece “el-Mescidü'l-Aksâ” için söz konusu değildir. Bazı hadis metinlerinde de “el-Mescidü'l-Harâm” tabiri, “Mescidü'l-Harâm” şeklinde geçmektedir. Nitekim yine Buhârî'de yer alan bir başka rivayette, ziyaret edilebilecek mescitlerden bahsedilirken şu ifadelerle yer verilir: وَلَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَمَسْجِدِي هَذَا (İbadet kastyyla olan özel) yolculuk, ancak şu üç mescidden birine olur: Mescidü'l-Harâm'a, Mescidü'l-Aksâ'ya ve şu benim Mescidime/Mescidü'r-Resûl'e". Görüldüğü üzere bu hadiste “Mescidü'l-Harâm, Mescidü'l-Aksâ ve Mescid-i Hâzâ/Mescidü'r-Resûl” şeklinde bir

²⁸ San'ânî, , *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2: 101.

²⁹ Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Tefsîr*, thk. Mervân M. eş-Şi'âr (Beyrut: Dârünnefâis, 2005), 3: 213.

³⁰ Beytülma'mûr, semada, içinde meleklerin ibadette buduğu rivayet edilen mâbeddir. Bu ifade hakkında geniş bilgi için bk. Abdurrahman Küçük, “Beytülma'mûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 94-95.

sıralama yapılmıştır.³¹ Dikkat edilecek olursa bu rivayette de Mescidü'l-Harâm ifadesi, sıfat tamlaması şeklinde değil, isim tamlaması şeklinde kaydedilmiştir. Hamîdullah'ın, kendi tezini desteklemek maksadıyla yine Buhârî'den delil olarak getirdiği bir diğer hadiste de aynı durum söz konusudur. وَلَا تُشَدُّ الرَّجَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِي وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى. Bu hadiste de Mescidü'l-Harâm, Benim Mescidim/Mescidü'r-Resûl ve Mescidü'l-Aksâ şeklinde bir sıralama yapılmış,³² ve Mescidü'l-Harâm ifadesi, yine sıfat tamlaması şeklinde değil, isim tamlaması şeklinde rivayet edilmiştir. Hamîdullah'ın yaklaşımı esas alındığında Mescid-i Harâm'ı da yerde değil gökte aramak gerekecektir ki bunun da kabul edilebilecek bir tarafının olmadığı izahıtan varestedir. Ayrıca şunu da belirtelim ki Buhârî'de yer alan ve Ebû Zer'den rivâyet edilen hadislerde de Mescid-i Aksâ, “el-Mescidü'l-Aksâ” şeklinde sıfat tamlaması terkihiyle ifade edilmiştir.³³ Hamîdullah'ın bu hadislerde zikri geçen “el-Mescidü'l-Aksâ” ifadesinin Hz. Peygamber'in mi'râc esnasında secde ettiği yer ile ilgili olmadığını, bilakis kâinatın yaratılış zamanı ile ilişkili olduğunu ileri sürmesi de isabetli bir görüş değildir. Zira Mescid-i Aksâ, insanlar tarafından tesis edilmiş olup onun tesis tarihinin, insanların yaratılışından nice zaman önce yaratılan kâinatın yaratılış zamanı ile ilişkisi yoktur. Kaldı ki, Mescid-i Aksâ ile ilgili rivayetler sadece Buhârî ile sınırlı da değildir. Buhârî'den önce yaşamış olan muhaddisler de söz konusu mescid ile ilgili rivayetler nakletmişlerdir. Nitekim erken dönem hadisçilerinden Abdürrezzâk (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), konuyla ilgili birçok rivayete yer vermiş, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te bulunduğunu belirtmiş ve bu mescidi; ayette geçtiği üzere “el-Mescid'ül-Aksâ” şeklinde zikretmişlerdir.³⁴ Üstelik hadisçilerin eserlerinde her üç mescid çeşitli şekillerde rivayet edilmiştir. Kimi rivayetlerde Mescid-i Harâm, kimi rivayetlerde ise Mescid-i Aksâ, ya sıfat tamlaması ya da isim tamlaması olarak zikredilmiştir. Mesela Ebu Hüreyre'den nakledilen şu rivayette her iki mescid sıfat tamlaması olarak zikredilmektedir: لَا تُشَدُّ الرَّجَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ : الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِي هَذَا وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى.³⁵ Yine Ebu Hüreyre'den nakledilen bir başka rivayette her iki mescid isim tamlaması olarak kaydedilmiştir: لَا تُشَدُّ الرَّجَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ : مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى.³⁶ Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen bir rivayette de Mescid-i Harâm isim tamlaması, Mescid-i Aksâ sıfat tamlaması halinde nakledilmiştir: لَا تُشَدُّ الرَّجَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ

³¹ Buhârî, “Savm”, 67.

³² Buhârî, “Cezâü's-Sayd”, 26.

³³ Buhârî, “Enbiya”, 10, 40.

³⁴ Abdürrezzâk Ebû Bekir es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 1: 403 (1578), 3: 348 (5925), 4: 347 (8014), 5: 132 (9158, 9159, 9160), 135 (9171), 321 (9719); Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muammer 'Avvâme (Beyrut: Dârü Kurtuba, 1427/ 2006), 5: 176 (7620), 6: 308 (9762), 721 (15792), 19: 572 (37082), 20: 248 (37728).

³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5: 176 (7620). Benzer rivayetler için bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Dârü Hicr, 1419/1998), 2: 685; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5: 132 (9160); Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dârüssafâ, 1996), 2: 181.

³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8: 720 (15785). Benzer rivayetler için bk. Tayâlisî, *Müsned*, 4: 242; Buhârî, “Cezâü's-Sayd”, 26.

37. مَسَاجِدَ : مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى Yine Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen bir başka rivayette ise ters bir durum söz konusudur. Yani bu rivayette de Mescid-i Harâm sıfat tamlaması, Mescid-i Aksâ isim tamlaması halinde gelmiştir: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ : إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ : الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. Görüldüğü üzere dört ayrı şekilde rivayet bahis mevzuudur. Şayet bütün rivayetlerde Mescid-i Harâm sıfat tamlaması, Mescid-i Aksâ isim tamlaması şeklinde gelseydi Hamîdullah'ın iddiası bir ölçüde tutarlı olabilirdi. Oysa hadislerde sadece Mescid-i Aksâ değil Mescid-i Harâm da isim tamlaması olarak zikredilmektedir. Netice itibariyle Mescid-i Harâm'ın da Mescid-i Aksâ'nın da izafet tamlaması halinde zikredilmesinde bir mahzur yoktur. İzafet tamlaması şeklinde gelen ifadelerden anlaşılan o ki, mevsuf sıfatına izafe edilmiştir. Çünkü bir şeyi sıfatına izafe etmek Arapların adetlerindedir. Mesela Araplar, öğle namazına صلاة الظهر demekte, sıfat tamlamasını isim tamlaması şeklinde ifade etmektedirler. Kur'an-ı Kerim'de de bunun birçok örneğini bulmak mümkündür. Nitekim Kâf sûresinin dokuzuncu ayetinde geçen ve "biçilen ekin taneleri" anlamına gelen حب الحصيد "habbe'l-hasîd" Beyyine sûresinin beşinci ayetinde geçen ve "dosdoğru din" anlamına gelen دين القيمة "dînu'l-kayyimih"39 ve Vâkıa sûresinin 95. ayetinde zikredilen ve "kesin hakikat" anlamına gelen حق اليقين "hakkul-yakin" terkiplerinde de aynı durum söz konusudur.40 Dikkat edilirse bu terkipler her ne kadar lafzen izafet terkibi/isim tamlaması şeklinde zikredilmişlerse de mana itibariyle kelimeler arasında sıfat mevsuf ilişkisi vardır. Misalleri çoğaltmak mümkündür. Öyle anlaşılıyor ki isim tamlaması şeklinde gelen bazı terkipler vardır ki bu terkiplerle sıfat tamlamasından kastedilen mananın aynısı kastedilmektedir. Meselâ nasıl ki Yûsuf sûresinin 40. ayetinde sıfat tamlaması olarak zikredilen الدين القيم ifadesiyle Tevhid Dini kastediliyorsa, aynen öyle de Beyyine sûresinin beşinci ayetindeki دين القيمة terkibiyle de Tevhid Dini kastedilmektedir. Hadislerde zikredilen Mescidü'l-Harâm ve Mescidü'l-Aksâ terkiplerini de aynı şekilde düşünmek gerekir. "Mescidü'l-Harâm" terkiplerinden kastedilen mana ne ise "el-Mescidü'l-Harâm" terkiplerinden kastedilen mana da odur. Kezâ "Mescidü'l-Aksâ" terkibi ile "el-Mescidü'l-Aksâ" terkibi de aynı yeri nitelemektedir. Dolayısıyla bu terkiplerin bazı hadislerde lafzen isim tamlaması olarak zikredilmeleri, mana itibariyle sıfat tamlaması olmalarına mani değildir. "Mescidü'l-Aksâ" terkiplerini izafeti beyaniye şeklinde düşünmek de mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de bunun örnekleri de vardır. Nitekim Mâide sûresinin birinci ayetinde müminlere hitaben اِحْتَكُوا كُم بِهَيْمَةِ الْاَعْتَامِ "En'âm denilen hayvanlar size helal kılındı..." buyrulmaktadır. Bu ayetteki اِحْتَكُوا كُم بِهَيْمَةِ الْاَعْتَامِ terkibi isim tamlaması olup müfessirlerin ekseriyetine göre izafet-i beyaniyedir. Bu

37 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8: 721 (15792). Benzer bir rivayet için bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5: 132 (9158).

38 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8: 721 (15790). Benzer bir rivayet için bk. Buhârî, "Fadlî's-Salât", 1.

39 Bk. Muhyiddîn ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânühû*, 7.Baskı (Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Yemâme ve Dârü İbn Kesîr,1420/1999), 8: 375. Beyyine sûresinde yer alan القيمة kelimesindeki tâ-i marbûta mübalağa içindir.

40 Muhyiddîn ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 7: 415.

ifadenin anlamı, “En’âm denilen hayvanlar” demektir.⁴¹ Aynı durum مَسْجِدِ الْأَقْصَى terkinde de düşünülebilir. Bu durumda anlam, “Aksâ denilen mescid” demek olur. Bütün bu bilgiler bir tarafa bırakılarak Buhârî’de yer alan bir kaç rivayete bakıp “bu rivayetlerde Mescid-i Aksâ’dan bahsedilirken sıfat tamlaması değil, isim tamlaması kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu mescit ayette zikredilen mescit değildir, bu mescid semavî bir mescid olmalıdır” şeklinde bir iddianın “şazz” bir görüş olup tercihe şayan olmadığı kanaatindeyiz.

Hamîdullah’ın bir diğer iddiasına göre Ebu’l-Yemân Hakem b. Nafi, (ö. 222/837) bu mescitten el-Mescidü’l-Aksâ olarak değil İliyâ’ diye söz etmiştir. Ayrıca Ebu’l-Yemân, Müslim’in *Sahih* adlı eserinde geçen aynı hadisin⁴² ravisidir ve bu hadis metninde de İliyâ’ kelimesi kullanılmaktadır. Bu ifadeleriyle o, erken dönem kayıtlarında el-Mescidü’l-Aksâ teriminin kullanılmadığına işaret etmek istemiştir. Hâlbuki erken dönem hadis ve tarih kaynaklarında el-Mescidü’l-Aksâ isminin sıfat tamlaması şeklinde kullanıldığına dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Nitekim Ebu’l-Yemân’dan önce yaşamış olan Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), İliyâ’⁴³, Beytü’l-Makdis⁴⁴ ve Mescid-i Aksâ⁴⁵ tabirlerinin her birine yer vermişlerdir. Ayrıca Mescid-i Aksâ’yı ayette geçtiği üzere “el-Mescidü’l-Aksâ” şeklinde zikretmişlerdir. Yine Ebu’l-Yemân ile çağdaş sayılabilecek Abdürrezzâk (ö. 211/826), Humeydî (ö. 219/834), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi erken döneme ait hadis otoriteleri de *el-Mescidü’l-Aksâ* kavramını kullanmış ve bu kavramın Kudüs veya Beytü’l-Makdis ile ilgili olduğuna dair birçok rivayet kaydetmişlerdir.⁴⁶ Yine birçok hadis kitabında sahih olarak nakledilen ve yukarıda çeşitli varyantlarını kaydettiğimiz hadis-i şerifte Resûlullah (as) meâlen şöyle buyurmuştur: “(İbadet kastıyla olan özel) yolculuk, ancak şu üç mescidden birine olur: Mescid-i Harâm’a, Mescid-i Resûl’e ve Mescid-i Aksâ’ya”.⁴⁷ Bazı rivayetlerde

⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3: 1549.

⁴² Müslim, “Hac”, 513 (1397).

⁴³ Abdullah b. Mübârek, *Müsnedü’l-İmâm Abdullah b. el-Mübârek*, thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmerâî (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1407/ 1987), 1: 26; Tayâlisî, *Müsned*, 2: 568.

⁴⁴ Abdullah b. Mübârek, *Müsned*, 1: 104; Tayâlisî, *Müsned*, 1: 327, 460, 2: 91, 93, 479, 4: 38, 396.

⁴⁵ Abdullah b. Mübârek, *Müsned*, 1: 146; Tayâlisî, *Müsned*, 1: 370, 2: 685.

⁴⁶ Mescid-i Aksâ tabirinin kullanıldığına dair bk. Abdullah b. Mübârek, *Müsned*, 1: 146; Tayâlisî, *Müsned*, 1: 370, 2: 685; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1: 403 (1578), 3: 348 (5925), 4: 347 (8014), 5: 132 (9158, 9159, 9160), 135 (9171), 321 (9719); Humeydî, *Müsned*, 1: 226, 413, 2: 181; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5: 176 (7620), 6: 308 (9762), 8: 720 (15785), 721 (15790, 15792), 722 (15793), 19: 572 (37082), 20: 248 (37728); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr., (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1420/1999), 1: 257, 2: 278, 3: 7, 5: 157. Ayrıca bk. Buhârî, “Fadlî’s-Salât”, 1, 6, “Cezâü’s-Sayd”, 26, “Savm”, 67, “Ehadisü’l-Enbiya”, 10, 40; Müslim, “Mesâcid”, 1,2 (520), “Hacc”, 415, 511, 512 (827, 1397); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 8, 94, 98; İbn Mâce, “Mesâcid”, 7, “İkâme”, 196, 198; Tirmizî, “Salât”, 326; Nesâî, “Mesâcid”, 3, 10. Görüldüğü üzere gerek erken dönem hadis kaynaklarında gerek daha sonraki hadis kitaplarında bu tabir yeterince kullanılmaktadır.

⁴⁷ Tayâlisî, *Müsned*, 4: 242; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8: 720 (15785); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 7; Buhârî, “Fadlî’s-Salât”, 1, 6; Benzer ifadeler için bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5: 132 (9158, 9159, 9160), Humeydî, *Müsned*, 2: 181; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5: 176 (7620), 8: 721 (15790, 15792), 722 (15793);

Mescid-i Aksâ yerine Beytü'l-Makdis,⁴⁸ bazılarında ise Mescid-i İliyâ⁴⁹ tabiri kullanılmıştır. Bu durum bu üç ayrı tabirin aynı yeri ifade ettiğini ve Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te yer aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Mezkûr muhaddislerin yanı sıra erken dönem tarihçileri de Kudüs'teki Mescid için eserlerinde el-Mescidü'l-Aksâ tabirini kullanmışlardır. Mesela, İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişam (ö. 218/233) المسجد الأقصى وهو بيت المقدس من إيلياء , Belâzürî (ö. 279/892) ise المسجد الأقصى وهو بيت المقدس ifadelerine yer vererek el-Mescidü'l-Aksâ'nın, İliyâ'daki/Kudüs'teki Beytü'l-Makdis olduğunu açıkça belirtmişlerdir.⁵⁰ Görülüyor ki gerek erken dönem hadis ve tarih kaynaklarında gerekse muahhar kaynaklarda Kudüs'teki mâbed için Beytü'l-Makdis, el-Mescidü'l-Aksâ ve İliyâ' veya Mescid-i İliyâ' ifadelerinin herbiri yer almaktadır.

Hamîdullah'ın, Müslim'in *Sahih* adlı eserinde İliyâ' kelimesinin kullanıldığı hadisin ravisi olarak Ebu'l-Yemân'ı göstermesi de hatalıdır. Çünkü Müslim'de İliyâ' kelimesinin kullanıldığı tek bir hadis vardır ki söz konusu hadisin senedi şu şekildedir: حدثنا هارون بن سعيد الأيلي حدثنا ابن وهب حدثني عبد الحميد بن جعفر أن عمران بن أبي أنس حدثه أن سلمان الأغر حدثه أنه سمع أبا هريرة يخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم Görüldüğü üzere Müslim, mezkûr hadisi Ebu'l-Yemân'dan değil, başka ravilerden rivayet etmektedir.⁵¹ Dolayısıyla Hamîdullah'ın, Emevi halifelerinden Abdülmelik'in inşa ettiği Kubbetü's-Sahre'ye Mescidü'l-Aksâ ismini verdiğini ve böylece Mescidü'l-Aksâ ifadesinin dilden dile yayıldığını ileri sürerek⁵² erken dönem hadis kaynaklarında el-Mescidü'l-Aksâ teriminin kullanılmadığını iş'ar eder şekilde bir yaklaşım sergilemesi temelsiz bir iddiadan ibarettir. Kaldı ki, Hamîdullah yukarıdaki ifadeleri dile getirirken sözlerine, “Öyle zannediyoruz ki...” diye başlamaktadır ki bu ifade de onun, bu hususta kesin bir bilgiye sahip olmadığını itiraf etmesi anlamına gelmektedir.

Hamîdullah'ın “Buhârî'nin rivâyet ettiği şeddü'r-rihâl hadisi bir yana, Müslim bu hadisi rivâyet ederken ne “Mescidü'l-Aksâ” ne de “el-Mescidü'l-Aksâ” ifadelerini kullanır. Bunların

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 278; Buhârî, “Cezâü's-Sayd”, 26, “Savm”, 67; Müslim, “Hacc”, 15/415, 511, 512 (827, 1397); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 98; İbn Mâce, “İkâme”, 196; Tirmizî, “Salât”, 326; Nesâî, “Mesâcid”, 10. İbn Teymiye bu hadisin sıhhati hususunda ümmetin ittifak ettiğini kaydeder. Bk. İbn Teymiye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz - Âmir el-Cezzâr (b.y.: Dârülfefâ, 1426/2005), 27: 105.

⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5: 175 (7619), 8: 720 (15787).

⁴⁹ Müslim, “Hac”, 513 (1397). İliyâ', Romalıların Kudüs şehrine verdikleri Latince Aellia isminin Arapçalaşmış şeklidir. Bk. Nebi Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, 270. Araçların Kudüs ya da Beytü'l-Mukaddes dedikleri yere Yunanca İliyâ' vilayeti denir. Bk. Evliya Çelebi, *Seyahatname (Kısaltılmış Versiyon)*, Sadeleştirerek trc. Tefvik Temelkuran v.dğr. (İstanbul: 2006), 565.

⁵⁰ Ebû Bekr b. Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî: Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamîdullah (Konya: 1981), 274 (md. 461); Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebî. (Kahire: y.y. ts.), 1: 396; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr v.dğr. (Beirut: Dârülfikr, 1417/1996), 1: 255.

⁵¹ Bk. Müslim, “Hac”, 513 (1397).

⁵² Hamîdullah, “Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ”, 67.

yerine “İliyâ” ifadesini kullanır”.⁵³ şeklindeki iddiası da doğru değildir. Çünkü Müslim, bu hadisi rivâyet ederken hem “Mescidü'l-Aksâ” hem de “el-Mescidü'l-Aksâ” ifadelerini kullanmıştır. Nitekim Müslim’in Ebu Hüreyre’den rivayet ettiği hadisin metni şu şekildedir:⁵⁴ لا تشدوا الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد مسجدي هذا ومسجد الحرام ومسجد الأقصى Yine Müslim’in Ebû Saîd el-Hudrî’den rivayet ettiği hadisin metni لا تشدوا الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى şeklindedir.⁵⁵ Görüldüğü üzere birinci hadiste “Mescidü'l-Aksâ” ikinci hadiste ise “el-Mescidü'l-Aksâ” ifadeleri kullanılmıştır.

Hamîdullah’ın zannına göre İsrâ sûresinin yedinci ayetinde geçen “el-Mescid” terimi de birinci ayetteki “el-Mescidü'l-Aksâ” için kullanılmamıştır. Hamîdullah bu görüşünü ileri sürerken herhangi bir delile dayanmamakta sadece, “Bir yandan Muhammed (as) göğe urûc etti derken, diğer yandan, bu ayette Kur’ân’ın sadece Kudüs’ten bahsettiğini söylemek insana makul gelmemektedir” diyerek zanna dayalı bir yorum yapmaktadır. Oysa bu ayette geçen “el-Mescid” kelimesi, birinci ayette geçen “el-Mescidü'l-Aksâ”nın ta kendisidir. Çünkü ayetlerin konteksi, Kudüs ve çevresinin tahrip edilmesinden bahsetmektedir. İsrâ sûresinin yedinci ayetindeki mescidden kasıt, İsrâiloğullarının taşkınlıkları sebebiyle M.S. 70 yılında Roma Valisi Titus tarafından ikinci defa yıkılan Beytü'l-Makdis’tir. Nitekim ayetlerin sîbak ve sıyakını göz önünde bulunduran tefsirciler, bu ayetin Kudüs’te meydana gelen olaylara ve Mescid-i Aksâ’ya işaret ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Ayrıca ayette zikredilen “el-Mescid” kelimesinin marife olmasına dikkatleri çekmişler, bu mescidin birinci ayette zikredilen “el-Mescidü'l-Aksâ” ile aynı şey olduğunu ve “el-Mescid” kelimesindeki “el” takısının, birinci ayette zikredilen mescid ile doğrudan ilgili olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁶ Zira Arapça gramer kaidesine göre, “el-Mescid” kelimesinin başındaki tarif edatı, mütekellim ile muhatap arasında önceden bilinen bir yere işaret eder. İsrâ sûresinin yedinci ayetinde zikredilen “el-Mescid” kelimesinden önce iki Mescidden bahsedilmiştir. Biri, Mescid-i Harâm, diğeri Mescid-i Aksâ’dır. Burada muhataplar İsrâiloğulları olduğuna göre mezkûr ayet, bu bilinen ve Kudüs’te olan Mescidin, Mescid-i Aksâ olduğunu göstermektedir. Kaldı ki Yahudiler, milattan önce de mâbedleri için Mescid kavramını kullanmışlardır. Nitekim M.Ö. 1. yüzyılda yaşayan ve “ölüdeniz yazmaları” kendilerine izafe edilen Esseniler’in ibadet yerlerine mescid dedikleri belirtilmektedir.⁵⁷ Bu durumda İsrâ sûresinin yedinci ayetindeki “el-Mescid” kelimesinin, birinci ayetteki “el-Mescidü'l-Aksâ” için kullanıldığı aşikârdır. Bunun içindir ki hicrî birinci asırda yaşayan ve Kur’ân’ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir Mukâtil b. Süleyman (150/767) bu ayette geçen “el-Mescid” teriminin Beytü'l-Makdis olduğunu açıkça belirtmiş ve İsrâ sûresinin birinci

⁵³ Hamîdullah, “Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ”, 66.

⁵⁴ Müslim, “Hac”, 511, 512 (1397);

⁵⁵ Müslim, “Hac”, 415 (827); el-Mescidü'l-Aksâ ifadesinin kullanıldığına dair ayrıca bk. Müslim, “Mesâcid”, 1, 2 (520).

⁵⁶ Bk. Abdullah el-Hatîb, “Kur’ân’da Kudüs”, trc. Ramazan Işık, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004): 130-31. Ayrıca bk. Muhammed Abdülkerîm, *Kitâbü'l-Mescidü'l-Aksâ*, (b.y.: y.y. ts.), 20.

⁵⁷ Nebi Bozkurt, “Kur’ân ve Sünnet’te Mescid Kavramı”, *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami - Tartışmalı İlmî Toplantı- (18-19 Ekim 2008)*, (İstanbul: 2009), 85.

ayetinde zikredilen el-Mescidü'l-Aksâ'nın da Beytül-Makdis olduğuna özellikle dikkat çekmiştir.⁵⁸ Dolayısıyla bu ayette zikredilen “el-Mescid” kelimesinin “el-Mescidü'l-Aksâ” için kullanılmadığını ileri süren Hamîdullah'ın bu yorumu da⁵⁹ kanaatimizce isabetli değildir.

Bunlara ilaveten şu hususlara da dikkat çekmek gerekir ki, el-Mescidü'l-Aksâ'nın Kudüs'te bulunduğuna işaret veya delalet eden onlarca delil/ayet, hadis ve tarihî rivayet bulunmaktadır. Buna rağmen “el-Mescidü'l-Aksâ” adıyla bir mâbedin semada yer aldığına dair tek bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla Hamîdullah'ın yaklaşımı sadece zanna ve yoruma dayalı bir iddiadan öteye geçmemektedir.

Bununla birlikte Kur'ân'da geçen “esra bi” ya da “esri bi” ifadelerinin “yükseklere çıkarma” anlamında değil, “geceleyin yatay bir yürütme” anlamında kullanıldığına da dikkat çekmek gerekir. Kur'ân-ı Kerim'de altı yerde geçen bu ifade hep yatay yolculuk için kullanılmıştır. (el-İsrâ, 17/1; Hûd, 11/81; el-Hicr, 15/65; Tâ Hâ, 20/77; eş-Şuarâ, 26/52; ed-Duhân, 44/23). Dolayısıyla İsrâ sûresinde, dikey değil geceleyin tahakkuk eden yatay bir yolculuktan bahsedilmektedir.⁶⁰ Bu da Mescid-i Aksâ'nın semada değil arz'da aranması gerektiğini ihtar eder.

Hamîdullah'ın iddiasını hükümsüz kılacak olan birkaç hadisi de burada zikretmek icap eder. Bu hadislerden birisi Ebû Zer el-Ğifârî hadisidir. Sahih hadis kaynaklarında nakledildiğine göre, Ebu Zer (ra) şöyle demektedir: “*Bir gün Allah Resûlü'ne; 'Ey Allah'ın Resûlü! Yeryüzünde ilk önce hangi mescit inşa edilmiştir?' diye sordum. Resûlullah; 'el-Mescidü'l-Harâm.' buyurdu. 'Sonra hangisi' diye sordum. 'el-Mescidü'l-Aksâ.' buyurdu.⁶¹ Ben; 'İkisi arasında kaç (yıl fark) vardır?', dedim. Bunun üzerine; 'Kırk yıl.' şeklinde karşılık verdi ve ilave etti: (Yeryüzünün tamamı mescittir), öyleyse nerede namaz vaktine ulaşırsan orada namazını kıl, orası mescittir.”⁶² Görüldüğü üzere hadiste el-Mescidü'l-Aksâ'nın semada değil arzda bina edildiği açıkça ifade edilmektedir.*

⁵⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk. Ahmed Ferid (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 2: 216.

⁵⁹ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 140 (254. dipnot).

⁶⁰ “İsrâ”, gece yapılan yolculuğa denir. “Serâ” kelimesi, “sâre” kelimesinden farklı bir manaya sahiptir. “Seyir”, ya sadece gündüz yapılan yolculuğa veya gece-gündüz bir arada yapılan yolculuğa denir; ama “serâ” sadece gece yapılan yolculuk için kullanılır. Ayette geçen “leyl” kelimesi de, Mî'râcın gece gerçekleştiğini teyit eder. Ayrıca “leylem” kelimesinde bulunan “tenvin” tab'iz için olup gecenin bir bölümüne işaret eder. Yani bu azametli yolculuğun, gecenin bir bölümünde gerçekleştiğini bildirir. Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvîd (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1418/1997), 3: 491.

⁶¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1: 403 (1578), 3: 348 (5925); Humeydî, *Müsned*, 1: 226; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 19: 572 (37082); Buhârî, “Ehâdîsü'l-Enbiyâ”, 10.

⁶² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1: 403 (1578), 3: 348 (5925); Buhârî, “Ehâdîsü'l-Enbiyâ”, 40; Müslim, “Mesâcid”, 1, 2 (520). Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 309, 5: 157; Buhârî, “Ehâdîsü'l-Enbiyâ”, 10; İbn Mâce, “Mesâcid”, 7; Nesâî, “Mesâcid”, 3. Hadisin son kısmı Humeydî'de şöyle geçer: “Ben; 'İkisi arasında kaç (yıl fark) vardır?', dedim. Bunun üzerine; 'Kırk yıl.' şeklinde karşılık verdi. Ben; 'sonra hangisi?'

Yine el-Mescidü'l-Aksâ'yı itikâfa girilecek üç mescitten birisi olarak niteleyen hadisler Hamîdullah'ın iddiasını geçersiz kılmaktadır.⁶³ Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harâm'a (gitmek üzere) hac veya umre için ihrama girerse geçmiş günahları affolunur”.⁶⁴ Kezâ Cünâde b. Ebî Ümeyye Allah Resûlü (s.a.v.)'den şu rivayeti nakletmektedir: “Deccal'in yetkisi her yere ulaşır. Ancak şu dört Mescide gelemez; Kâbe, Mescidü'r-Resûl, Mescidü'l-Aksâ ve Tûr”.⁶⁵ Mezkûr hadislerde Mescidü'l-Aksâ'nın itikâfa girilecek üç mescitten birisi olarak nitelendirilmesi, hac veya umre için ihrama girilebilecek bir yer olması ve Deccal'in Mescid-i Aksâ'ya gelemeyeceğinin belirtilmesi, bu mescidin semada değil yeryüzünde olmasını gerektirir. Zira semada olan bir mescidde itikâfa veya ihrama girmekten ve Deccal'in oraya gitmesinden söz etmek anlamsızdır.

Hamîdullah'ın, Emevi halifesi Abdülmelik'in, Kudüs'te inşa ettirdiği Mescidü's-Sahre'ye Mescidü'l-Aksâ ismini verdiği, bilâhare bu ismin giderek yaygınlaştığına ve bazı hadis ravilerinin Mescid'in eski adı olan İliyâ'nın yerine daha yaygın olan Mescidü'l-Aksâ ismini kullandıklarına dair iddiası da delile değil, zanna dayalı bir görüştür. Zaten bu görüşünün zanna dayandığını Hamîdullah'ın kendisi de itiraf etmektedir. Doğru olan şudur ki, Hz. Ömer Kudüs'ün fethinden sonra orada bir cami yaptırmıştır. İbn Teymiye, Hz. Ömer'in yaptırdığı bu camiye bazı insanların el-Aksâ ismini verdiklerini belirtmektedir.⁶⁶ Hz. Ömer döneminden sonra el-Aksâ, Emeviler döneminde yeniden inşa edilmiş ve ona ilaveten Kubbetü's-Sahre tesis edilmiştir.⁶⁷ Fakat o dönemde geniş harem alanının güney kısmında inşa edilen bu iki mâbede Mescid-i Aksâ ismi verilmemiştir. Hz. Ömer döneminde inşa edilen ve Emeviler döneminde genişletilen mâbed, o dönemde Mescidü'l-Aksâ şeklinde değil, el-Mescidü'l-Câmi' olarak isimlendirilmektedir. Bir araştırmacının tespitine göre bu caminin el-Mescidü'l-Aksâ diye isimlendirilmesi, ilk olarak Mîlâdi 1047 (h. 438) yılına rastlamaktadır. Yani bu camiye Mescid-i

dedim. Buyurdu ki; ' (Artık) her nerede sana namaz vakti gelirse namaz kıl. Zira yeryüzünün tamamı mescittir".
Bk. Humeydî, *Müsned*, 1: 226.

⁶³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4: 347 (8014); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6: 308 (9762). Bazı rivayetlerde el-Mescidü'l-Aksâ yerine Mescid-i İliyâ' kaydedilmiştir. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4: 348 (8016), 350 (8025), 355 (15889).

⁶⁴ Bu hadisi Ebû Dâvûd, müminlerin annesi Ümmü Seleme (r.a.)'den rivayet etmiştir. Bk. Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 8 (1741). Benzer bir rivayet için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 299; İbn Mâce, “Menâsik”, 49; Ahmed b. Ali Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1404/1984), 12: 441. İbn Mâce'de Beyt-i Makdis diye geçer. Bu hadisi Ümmü Seleme'den rivayet eden Ümmü Hakîm, Beytü'l-Makdis'e gitmiş ve oradan umre için ihrama girmiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 299.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 364, 434. İsnadı Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir. Bk. Hicâzî, *Şia ve Mescid-i Aksâ*, 53 (96. dipnot). Hadisin sahih olduğuna dair ayrıca bk. Muhammed eş-Şehavî, *Mesih Deccal Ye'cüc ve Me'cüc*, trc. Seyfullah Erdoğan (Riyad: İslâmî Davet Bürosu, 2009), 29 (131.dipnot).

⁶⁶ İbn Teymiye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 27: 11.

⁶⁷ Abdülkâdir er-Reyhâvî, “el-Aksâ (el-Mescid)”, *el-Mevsû'atü'l-Arabîyye* 3 (Dımaşk: 2001): 65; Raid Salah, “Aksâ Tehlikede”, trc. Mustafa Salah, *Mescid-i Aksâ Sempozyumu Bildirileri (İstanbul, Nisan 2009)*, haz. İHH Araştırma Yayınları (İstanbul: İstanbul Barış Platformu, 2009), 22-23; Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, 270.

Aksâ isminin verilmeye başlanması Emevilerden yaklaşık üç asır sonrasına tekabül etmektedir. Söz konusu camiye bu ismi veren ilk isim ise 1047 yılında Kudüs'ü ziyaret eden ünlü Seyyah Nâsır Hüsrev'dir. Bundan önce tarihçiler bu camiye belli bir isim vermemişlerdir.⁶⁸ Dolayısıyla Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın yaptırdığı Sahre Mescidi için, Emevilerden çok sonra yaşamış olan İmam Buhârî (ö. 256/870) döneminde Mescid-i Aksâ isminin yaygın halde kullanıldığına dair Hamîdullah'ın ileri sürdüğü bu iddia da isabetli değildir. Bir başka ifadeyle Hamîdullah'ın, Emevilerin Kudüs'te yaptırdıkları mâbede Mescid-i Aksâ ismini verdiklerini, bilâhare bu ismin giderek yaygınlaştığını ve kaynaklara bu şekilde girdiğini belirtmesi,⁶⁹ delile dayanmayan sadece bir zan ve tahminden ibarettir. Hulasa Buhârî'den önceki dönemlerde hadis kaynaklarında geçen el-Mescidü'l-Aksâ tabiri, Emevilerin yaptırdığı cami için değil, o günkü Kudüs'ün güney doğu köşesinde yer alan harem alanının tamamı için kullanılmaktaydı. Yani o dönemde Mescid-i Aksâ tabiriyle belli bir bina değil, sahre⁷⁰ ve etrafından oluşan ibadet mekânı kastedilmekteydi.⁷¹ Asırlar boyu bu böyle devam edip gitti. Daha sonra Mescid-i Aksâ tabiri, yukarıda da belirtildiği üzere Emevilerin yaptırdığı el-Mescidü'l-Cami' için, hicrî beşinci yılın ilk yarısından itibaren özel olarak kullanılmaya başlandı.

Hamîdullah'ın görüşü ile ilgili olarak son bir hususa daha işaret etmek istiyoruz: Hamîdullah el-Mescidü'l-Aksâ'nın semada olduğunu ileri sürerken bu görüşünü klasik mirasımızdaki bazı eserlere dayandırmakta, aslında kendisinin yeni bir şey söylemediğini, klasik bazı âlimlerimizin görüşlerini gündeme taşıdığını îmâ etmektedir. Nitekim *İslâm Peygamberi* adlı eserinde, "Kudüs'e uğrayışın dönüş yolu üzerinde cereyan ettiği anlatımını tercih eden İbn Kesîr ve diğer yazarlar, bu görüşlerini birçok delile dayandırmaktadırlar" ifadesini kullanarak bu görüşünü dile getirmektedir.⁷² Fakat İbn Kesîr ya da başka bir müelliften herhangi bir delil göstermemektedir. Ancak bir makalesinden⁷³ İbn Kesîr'in şu ifadelerini referans aldığı anlaşılmaktadır: "Bazı insanlar Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere semada imamlık yaptığını düşünmektedir. Oysaki rivâyetler, bu imamlığın Beyt-i Makdis'te yapıldığını ortaya koymaktadır. Ancak bazıları Hz. Peygamber'in Beyt-i Makdis'e ilk girdiğinde diğer peygamberlere imamlık yaptığını söylese de açık olan onun tekrar Beyt-i Makdis'e dönüşünde

⁶⁸ Abdülkâdir er-Reyhâvî, "el-Aksâ (el-Mescid)", 65.

⁶⁹ Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 141 (254. dipnot).

⁷⁰ Sahre, yaklaşık 18m. uzunluğunda 13m. genişliğinde bir taş olup Mescid-i Aksâ'nın avlusunun ortasında yer almaktaydı. Bk. Nâsır b. Abdîrahman, *Sahretü'l-Kudüs fî dav'i'l-akîdeti'l-İslâmiyye* (Riyad: y.y. ts.), 1: 2, 7. Allah Resûlü, tarihçilerin rivâyetine göre cennetten çıkan, beyaz ve yassı olan bu taşın üzerinde iki rekât namaz kılmış ve göklere yükselmiştir. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 569.

⁷¹ Ahmed Mahmud Şefik, *Târîhu'l-Kuds* (Amman: 1984), 200-201; Abdülkâdir er-Reyhâvî, "el-Aksâ (el-Mescid)", 65; İsmail Altun, "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksâ Var mıydı?" *Turkish Studies* 12/2 (2017): 16-17; Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 324.

⁷² Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 140; Hamîdullah, "Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ", 62.

⁷³ Hamîdullah, "Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ", 65.

imamlık yapmış olmasıdır".⁷⁴ Hamîdullah'ın, İbn Kesîr'e ait bu ifadeleri kendi tezi için delil getirdiği anlaşılmaktadır. Hâlbuki bu ifadelerden hareketle İbn Kesîr'in, Mescid-i Aksâ'nın semada olduğu kanaatine vardığını ileri sürmek doğru değildir. Çünkü İbn Kesîr bu ifadeleriyle sadece, Allah Resûlü'nün semalara yükselmeden önce değil, semalardan Beyt-i Makdis'e dönüşünde peygamberlere imamlık yaptığı kanaatini dile getirmektedir. Bu kanaati onun, Beytül-Makdis'in veya Mescid-i Aksâ'nın semada olduğunu savunduğu anlamına gelmez. Nitekim İbn Kesîr, eserlerinde Hz. Peygamber'in Beytül-Makdis'e gittiğini ve orada namaz kıldığını ısrarla belirtir.⁷⁵ Sonra Mescid-i Aksâ'nın İliyâ'daki/Kudüs'teki Beytül-Makdis olduğunu özellikle vurgular.⁷⁶

SONUÇ

Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te bulunduğuna işaret eden ayetler olduğu gibi, söz konusu mescidin o topraklarda bulunduğu delalet eden çok sayıda sahih hadis de bulunmaktadır. Buna mukabil İsrâ sûresinde zikredilen el-Mescidü'l-Aksâ'nın semada bulunduğu dair tek bir ayet veya rivayet bulunmamaktadır. Dolayısıyla Mezkûr mescidin semada olduğuna ilişkin ileri sürülen görüş ve iddialar, öncelikle konuyla ilgili ayet ve hadislere aykırı olduğu gibi tefsir kaynaklarına ve tarihî rivayetlere de ters düşmektedir.

Rûm sûresinin üçüncü ayetine dayanarak Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil, semada olduğunu iddia etmek doğru değildir. Çünkü mezkûr ayette geçen "el-Ard" kelimesinin birkaç manaya gelme ihtimali vardır. Üstelik İsrâ sûresinin birinci ayetindeki "el-Aksâ" nitelemesi iki ülke arasındaki uzaklığı ifade için değil, iki mescit arasındaki mesafeyi ifade için zikredilmiştir. Hamîdullah'ın, İsrâ sûresinin yedinci ayetinde geçen "el-Mescid" teriminin birinci ayetteki el-Mescidü'l-Aksâ için kullanılmadığını iddia etmesi de mesnedsiz bir yorumdan ibarettir. Çünkü ayetlerin konteksi ve Arapça gramer kaideleri, İsrâ sûresinin yedinci ayetindeki mescitten kastın birinci ayetteki el-Mescidü'l-Aksâ için kullanıldığını sarahaten ortaya koymaktadır.

Buhârî'deki bir rivayette Mescid-i Aksâ'nın "Mescidü'l-Aksâ" şeklinde isim tamlaması olarak zikredilmesi de söz konusu mescidin semada olmasını gerektirmez. Zira Buhârî'de daha başka tariklerle gelen rivayetlerde adı geçen mescid, "el-Mescidü'l-Aksâ" şeklinde sıfat tamlaması olarak geçmektedir. Diğer hadis kaynaklarında yer alan pek çok rivayette de kezâ bu ifade sıfat tamlaması şeklinde kaydedilmiştir. Ayrıca Buhârî'de yer alan bir başka rivayette Mescid-i Harâm da "el-Mescidü'l-Harâm" şeklinde sıfat tamlaması olarak değil, "Mescidü'l-Harâm" şeklinde isim tamlaması olarak kaydedilmektedir. Hamîdullahın mantığından hareket

⁷⁴ Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 8: 431.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 400; A. mlf., *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Dârü Hicr, 1417/1996), 4: 276.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 373; A. mlf., *el-Bidâye*, 4: 271.

edilecek olursa Mescid-i Harâm'ı da yerde değil gökte aramak icap edecektir ki şu ana kadar ne Hamîdullah, ne de bir başkası böyle bir iddiada bulunmuş değildir.

Hamîdullah'ın, Ebu'l-Yemân'ın bu mescitten el-Mescid'ül-Aksâ olarak değil İliyâ' diye söz ettiğini ileri sürerek erken dönem kayıtlarında el-Mescid'ül-Aksâ teriminin kullanılmadığına işaret etmesi de doğru bir tespit değildir. Bizim tespitlerimize göre gerek Ebu'l-Yemân'dan önce yaşamış olan gerekse Ebu'l-Yeman ile çağdaş olan hadis ve tarih otoriteleri, eserlerinde *el-Mescidü'l-Aksâ* kavramını kullanmış ve bu kavramın Kudüs veya Beytü'l-Makdis ile ilgili olduğuna dair birçok rivayet kaydetmişlerdir. Hamîdullah'ın Müslim'de "Mescidü'l-Aksâ" veya "el-Mescidü'l-Aksâ" ifadelerinin yer almadığına, bunun yerine "İliyâ" ifadesinin kullanıldığına dair tespiti de hatalıdır. Zira Müslim, bu hadisi rivâyet ederken "İliyâ" ifadesinin yanı sıra "Mescidü'l-Aksâ" ve "el-Mescidü'l-Aksâ" ifadelerine de yer vermiştir.

Hamîdullah'ın, Emevilerin Kudüs'te yaptırdıkları mâbede Mescid-i Aksâ ismini verdiklerini, Emevilerden sonra Buhârî döneminde bu ifadenin giderek yaygınlaştığını ileri sürmesi de tenkid ve tartışmaya açıktır. Çünkü adı geçen mâbed, o dönemde Mescidü'l-Aksâ şeklinde değil, el-Mescidü'l-Câmi' olarak isimlendirilmektedir. Bu caminin ilk olarak el-Mescidü'l-Aksâ şeklinde isimlendirilmesi, Emevilerden yaklaşık üç asır sonrasına tekabül etmektedir. Buhârî'den önceki dönemlerde hadis kaynaklarında geçen el-Mescidü'l-Aksâ tabiri ise, Emevilerin yaptırdığı cami için değil, o günkü Kudüs'ün güney doğu köşesinde yer alan harem alanının tamamı için kullanılmıştır. Yani o dönemde Mescid-i Aksâ tabiriyle belli bir bina değil, sahre ve etraftan oluşan ibadet mekânı kastedilmiştir. Bu durum asırlar boyu böyle devam edip gitmiş, bilâhare Mescid-i Aksâ tabiri, hicrî beşinci yılın ilk yarısından itibaren özel olarak Emevilerin yaptırdığı *el-Mescidü'l-Cami'* için kullanılmaya başlanmıştır.

Bütün bu bilgilerden, yapılan tenkid ve değerlendirmelerden, Mescid-i Aksâ'nın semada olduğuna dair Muhammed Hamîdullah tarafından ileri sürülen görüş ve iddiaların sağlam delillere dayanmayıp tatmin edici olmaktan uzak bir kısım tevillerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu tür görüş ve iddialar, kısmen temelsiz ve zanna dayalı bazı indî ve şahsî mülahazalardan, kısmen yüzeysel ve sınırlı araştırmalardan ve biraz da ilmî ve teknik imkânların o dönemde günümüzdeki kadar ileri seviyede olmamasından kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülkerîm, Muhammed. *Kitâbü'l-Mescidi'l-Aksâ*. b.y.: y.y. ts.
Abdullah b. Mübârek. *Müsnedü'l-İmâm Abdullah b. el-Mübârek*. Thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmerâî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1407/ 1987.
Abdürrezzâk, Ebû Bekir es-San'ânî. *el-Musannef*. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

- Altun, İsmail. "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksâ Var mıydı?". *Turkish Studies* 12/2 (2017): 1-22.
- Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: y.y. ts.
- Âyiş Abîd, Muhammed. "el-Mescidü'l-Aksâ fi'l-Kitâb-i ve's-Sünne". *Terbiye* 99 (1991): 212-221.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşraf*. Thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî - Muhammed Hamîdullah. Beyrut: Dârülfikr, 1417/1996.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-büldân*. Thk. Abdullah Enis et-Tübbâ' - Ömer Enis et-Tübbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1407/1987.
- Bozkurt, Nebi. "Kur'an ve Sünnet'te Mescid Kavramı". *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami -Tartışmalı İlmi Toplantı-* (18-19 Ekim 2008), 85-92. İstanbul: 2009.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 268-271. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. İstanbul: Dârü Tavkî'in-necât, 1422/2001.
- Buhl, F. "Kudüs". *İslâm Ansiklopedisi*. 6: 952-964. İstanbul: MEB Yayınları, 1977.
- Ebû Adirrahman es-Selefi, Hişâm b. Fehmî. *İs'âdu'l-ahissâ bi zikri sahihi fedâilî's-Şâm ve'l-Mescidî'l-Aksâ*. b.y.: y.y. ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali. *Müsned*. Thk. Hüseyin Selim Esed. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs,1404/1984.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Evliya Çelebi. *Seyahatname (Kısaltılmış Versiyon)*. Sadeleştirerek Trc. Tevfik Temelkuran - Necati Aktaş - Mümin Çevik. İstanbul: Yeni Şafak, 2006.
- Hamîdullah, Muhammed. *Aziz Kur'an*. Trc. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 5. Baskı. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hamîdullah, Muhammed. "Mescidü'l-Aksâ ve'l-Mescidü'l-Aksâ". Trc. Mehmet Selim Ayday, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4-5 (2016): 62-70.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Hicazi, Tarık Ahmed. *Şia ve Mescid-i Aksâ*. Konya: Meva Yayınları, 2010.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr. *Müsnedü'l-Humeydî*. Thk. Hüseyin Selim Esed. Dımaşk: Dârüssafâ, 1996.
- Hatîb, Abdullah. "Kur'an'da Kudüs". Trc. Ramazan Işık, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004): 109-143.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Thk. Muammer 'Avvâme. Beyrut: Dârü Kurtuba, 1427/ 2006.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafîz Şelebî. Kahire: y.y. ts.
- İbn İshâk, Ebû Bekr b. Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî: Sîretü İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamîdullah. Konya: 1981.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Cîze: Dârü Hicr, 1417/1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. İstanbul: y.y, 1981.
- İbn Teymiye. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. Thk. Enver el-Bâz - Âmir el-Cezzâr. b.y.: Dârülfefâ,1426/2005.
- Mustafa, İbrahim - Ahmed ez-Zeyyât - Hâmîd Abdülkâdir - Muhammed en-Neccâr. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Thk. Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye. Kahire: Dârüdda've, 1425/2004.
- Küçük, Abdurrahman. "Beytülma'mûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Muhammed eş-Şehavî. *Mesih Deccal Ye'cüc ve Me'cüc*. Trc. Seyfullah Erdoğmuş. Riyad: İslâmî Davet Bürosu, 2009.
- Muhyiddin ed-Dervîş. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuhû*. 7. Baskı. Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Yemâme ve Dârü İbn Kesîr,1420/1999.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîr*. Thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Beytül'efkârî'd-devliyye,1419/1998.
- Nâsır b. Abdurrahman. *Sahrâti'l-Kudüs fi dav'i'l-akideti'l-İslâmiyye*. Riyad: y.y. ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Sünen*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebül'matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Tefsîr*. Thk. Mervân Muhammed eş-Şi'âr. Beyrut: Dârünnefâis, 2005.
- Nevevî. Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. Kahire: y.y. 1347/1929.
- Özcan, Mustafa. "Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mâbedin Kaderi". *Mescid-i Aksâ Sempozyumu Bildirileri (İstanbul, Nisan 2009)*. Haz. İHH Araştırma Yayınlar Birimi, 65-71. İstanbul: İstanbul Barış Platformu, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârülfikr, 1981.
- Reyhâvî, Abdülkâdir. "el-Aksâ (el-Mescid)". *el-Mevsû'atü'l-Arabiyye* 3 (2001): 65-71.
- Salah, Raid. "Aksâ Tehlikede". Trc. Mustafa Salah. *Mescid-i Aksâ Sempozyumu Bildirileri (İstanbul, Nisan 2009)*. Haz. İHH Araştırma Yayınlar Birimi, 21-30. İstanbul: İstanbul Barış Platformu, 2009.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Müslim Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410.
- Schrieke, B. "İsrâ". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/2: 1126-1127. İstanbul: MEB Yayınları, 1987.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1987.
- Şefik, Ahmed Mahmud. *Târîhu'l-Kuds*. Amman: 1984.

- Taberî, Ebû Cafer Mummed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 2. Baskı. Kahire: Dârülmeârif, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Mummed b. Cerîr. *Tefsiru't-Taberî Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 2. Baskı. Kahire: 2001.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. Thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. Cîze: Dârü Hicr, 1419/1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ. *Sünen*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. İstanbul: y.y., 1981.
- Wensinck, A. J. "Mescid-i Aksâ". *İslâm Ansiklopedisi*. 8: 118-119. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâfan hakâiki gavâmidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1418/1997.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *İ'lâmu's-sâcid bi ahkâmi'l-mesâcid*. Thk. Ebu'l-Vefâ Mustafa el-Merâgî. Kahire: Vezâretü'l-evkâfi'l-Mısriyye, 1420/1999.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 317-346

**Kādî Beyzâvî ve Zemaşerî'nin Fâtiha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına
Molla Gürânî'nin Tenkitleri**

*Mollâ Gūrānî's Commentary Criticism of Qāḏî and Zamakhsharî on Their
Interpretations of Fâtiḥa and Baqara Sûras*

Kutbettin Ekinci

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Ü., İslamî İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Mardin Artuklu Univ, Fac of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Mardin, Turkey

kutbettinekinci@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5772-8340

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Ocak/January 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 317-346

Atıf/Cite as: Ekinci, Kutbettin. “Kādî Beyzâvî ve Zemaşerî'nin Fâtiha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gürânî'nin Tenkitleri = Mollâ Gūrānî's Commentary Criticism of Qāḏî and Zamakhsharî on Their Interpretations of Fâtiḥa and Baqara Sûras”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 317-346.

<https://doi.org/10.18505/cuid.385982>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Kādī Beyzâvî ve Zemahşerî'nin Fâtiha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gūrānî'nin Tenkitleri

Öz: Bu çalışmada Osmanlı tefsir ulemâsından Molla Gūrānî'nin (ö. 813/1488), Kādî (ö. 685/1286) ve Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) yaptığı eleştiriler konu edinildi. Onun bu eleştirilerinde, yazdığı "Ġâyetü'l-emânî" adlı elyazması tefsirindeki Fâtiha ve Bakara sûreleri örnek olarak seçildi. Gūrānî'nin bu iki müfessire eleştirileri çoğunlukla dil, kıraat, kavramsal anlamlar konularında ve âyet te'villerinde katılmadığı görüşlerde yoğunlaşır. Gūrānî'nin bu iki müfessire yönelttiği eleştirilerin çoğu Kādî'ye yöneliktir. Çünkü Kādî'nin tefsiri Osmanlı medreselerinde okutulan en gözde tefsirlerindendi. Gūrānî, yazdığı tefsirde hem Kādî'nin tefsirini kendisine örnek almış hem de eleştirmiş görünmektedir. Çünkü onun bu tefsirinin Kādî'nin yazdığı tefsirin bir özeti olduğu söylenebilir. Gūrānî'nin bu iki müfessirin yanında Teftâzânî ve Kevâşî'yi de eleştirmesi onu araştırmacı ve karşılaştırmacı kişiliğini ortaya koymaktadır. Eleştirilerinde Ehl-i sünnet'e bağlı olduğu, âyetlerin yorumunda hadisleri önemseydiği ve âlimlerin ittifak ettiği konuların dışına çıkmamaya özen gösterdiği göze çarpmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ġâyetü'l-emânî, Kādî, Zemahşerî, Fatiha, Bakara, Eleştiri, Âyet.

Mollā Gūrānī's Commentary Criticism of Qāḍī and Zamakhsharī on Their Interpretations of Fātiḥa and Baqara Sūras

Abstract: This work deals with Mollā Gūrānī's critique (d. 813/1488) of Qāḍī al-Bayḍawī (d. 596/1200) and Zamakhsharī (d. 538/1144). The Fātiḥa and Baqara sūras in his manuscript tafsīr "Ġhāyat al-Amānī" are chosen as the texts to exemplify Mollā Gūrānī's critique. His criticism is mostly related to language, *qirā'a* (recitation and vocalization of Qur'ānic text), conceptual meaning and disagreement in interpretations of the Qur'ānic verses in question. Gūrānī primarily criticizes Qāḍī due to his reputation among Ottoman scholars. Guranī has not only criticized Kādī and Zamakhsharī in the commentary of the surahs Fātiḥa and Baqara but also Taftāzānī and Kavāshī. This clearly shows that he is a well-versed scholar in researching especially in comparative analysis. In this study, our investigation is limited to, however, Zamakhsharī and Qāḍī. This study shows that Zamakhsharī is strictly bound to Ahl al-Sunnah. Moreover, the hadith reports are considerably important for him in understanding and interpreting the Qur'ānic verses. He closely follows the interpretive traditions of early Muslim scholars, especially on the matters that Muslim scholars had an argeemnet.

Keywords: Tafsīr, Ghāyat al-Amānī, Qāḍī, Zamakhsharī, Fātiḥa, Baqara, Criticism, Verse.

SUMMARY

This study discusses the criticism of Mollā Gūrānī (d. 813/1488), one of the Ottoman commentary scholars, against Qāḍī al-Bayḍawī (d. 685/1286) and Zamakhsharī (d. 538/1144). The two Qur'ānic Surahs Fātiḥa and Baqara are chosen from his critiques in a manuscript of his commentary called *Ghāyat al-Amānī*. Mollā Gūrānī's manuscript is registered in Sulaymāniye

Library, Dāmād İbrāhīm Pasha Section at number 146 and consists of 352 pages in total. This copy is one of the oldest among other its existent copies. The main reason of our preference of this copy is that it is both legible and at the end of the book (the farāgh part), it writes that it was proofread by his author himself and that handwriting notes at the margins of the pages belonged to the author. We have examined this copy by comparing another copy which is again in the Sulaymāniye Library, Haji Maḥmūd Efendī section at number 162, consisting of 484 pages in total, comparatively. We have examined critiques of 41 verses in total from Fātiḥa and Baqara surahs.

Gūrānī's critiques of Zamakhsharī and Qāḍī are too wide to be discussed within the limits of an article. Therefore, we have tried to briefly introduce these critiques. While presenting the commentators views, we tried to make their inexplicit expressions clear and furthermore elaborate their purposes by making use of some other resources. We have to say that we also used bracketed explanatory statements while giving commentators opinions.

Most of the critiques of Gūrānī are aimed at Qāḍī since the latter's commentary was one of the favourite ones among Ottoman intellectual circles. Therefore, in writing his commentary manuscript, Gūrānī ambivalently both followed and criticized Qāḍī's commentary. When Fātiḥa and Baqara surahs are used as a base, it is evident that Gūrānī's commentary *Ghāyat al-Amānī* is a reason-based (*dirāyah*) in line with those of Zamakhsharī and Qāḍī as commentary methodology. Gūrānī modelled himself so much on Qāḍī in this commentary of his that it seems as an abridged copy of Qāḍī's. *Ghāyat al-Amānī* as a commentary example of Ottoman era shows that the commentary methodology of the time did not change even four hundred years after Zamakhsharī.

It is possible to say that Gūrānī criticized Zamakhsharī and Qāḍī in this commentary in a meticulous manner. Although many of his critiques are disputable, his rigorous approach to texts and his courage of critique, instead of imitative attitude, of Qāḍī's commentary, which was held in high esteem in madrasahs of the time, and of commentary of Zamakhsharī, who was competent in Arabic language, is of great significance. Gūrānī used a comparative scientific methodology and was a prominent. When his commentary manuscript examined it can be seen that it was not only Zamakhsharī and Qāḍī but also Taftāzānī (d. 792/1390) and Kavāshī (d. 680/1281) who got their shares from his critiques. Most of Gūrānī's critiques were on the subtleties of Arabic language. He sometimes expressed his criticism using Arabic grammar rules and sometimes rhetoric requirements. His other critiques involved topics such as, conceptual meaning, verses integrity, recitation and some interpretations of verses that he disagreed with. His critical method was based on the integrity of the Qurʾān, interpretive traditions, Salaf's views and logical contradictions. We ought to mention that Gūrānī showed his strong commitment to his predecessors and scholars for matters on which they had consensus. We comprehend this commitment on occasions when he rejected the claim that, for instance, a given form of *qirā'a* from Salaf was wrong according to Arabic grammar in favour of Salafī reciter.

The aim of this study is to give an idea about commentary understandings and methods of commentators in Ottoman era and to make contribution to introducing Gūrānī, who criticized Zamakhsharī and Qāḍī, two prominent commentators competent in their field, to researchers in terms of his attribute as a critic. An earlier study on his critiques made in this commentary of Gūrānī only covered his critiques of Qāḍī for some of his interpretations in Fātiḥa and Baqara surahs. Therefore, another important factor leading to this study was to cover all critiques he made against the views and comments of both Zamakhsharī and those shared by Zamakhsharī and Qāḍī. Hence, this study aims to contribute to the field as an analytical study or a translation made by researchers on this concise and handwritten manuscript.

Some conspicuous features are seen in Gūrānī's critiques. As he pointed out in his reviews, in case of subjects with availability of narratives (rivāyah) and of suitability of the literal meaning of verses, he did not prefer allegorical interpretation. He gives the impression that he based his reviews on Ahl al-Sunnah, and he took pains to follow Asha'rite school of thought. Although Gūrānī, did not see harm in sharing the same things with Zamakhsharī, opposing Qāḍī as regards Arabic language, he was always in opposition with Zamakhsharī in relation to commitment to sectarian view and Ḥadīths. It can also be said that Gūrānī did not favour esoteric-allusive commentary style.

It can also be said that Gūrānī had sound and deep knowledge in the field of Kalām. This can be deduced from his considering Qāḍī's arguments to criticize Mu'tazila as insubstantial and sometimes from his criticism of Qāḍī for his careless selection of phrases he used in theological issues. Meanwhile, Gūrānī criticized some views which did not belong to Qāḍī. For example, it is seen that he criticized Qāḍī for his citation of an opinion through the phrase "it is said that" as if it was his own view by writing an annotation on the margin that it was Qāḍī who said it. In our opinion, the most important thing that the critique of Gūrānī shows is his scholarly identity and his outspoken character of enunciating of what he believed scholarly and conscientiously. This, also, shows the existence of critical thinking in Ottoman scholarship tradition.

GİRİŞ

Müdükkik ve münekkit yönü ile dikkat çeken Osmanlı ulemâsından Molla Gūrānī'nin (ö. 813-893) asıl adı Şemsüddin Ahmed b. İsmâil'dir. Bir fâkih ve müfessir olan Gūrānī İslâmî ilimleri Bağdat, Hasankeyf, Şam ve Mısır'da dönemin meşhur âlimlerinden tahsil etmiştir. Aynı zamanda yanında talebelik yaptığı âlimlerden biri olan Buhârî şarihi İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1449) ilmî icâzet almıştır. İlimlerini tahsil ettikten sonra İstanbul'a giderek Osmanlı'nın ilmi açıdan en üst mevkilerinde görevlerde bulunmuştur. Fâtih Sultan Mehmet'in çocukluk döneminde bir süre hocalığını da yapmış olan Gūrānī, tefsir tarihinde Osmanlı müfessirleri halkasının önemli âlimlerindedir. İstanbul Aksaray'da kendi yaptırdığı camiinin haziresinde

medfûn olan Gürânî 10'a yakın eser bırakmıştır.¹ Onun hakkında bu kısa mâlumatlarla yetinip makâlenin konusuna geçebiliriz.

Üzerinde çalıştığımız Gürânî'nin el yazması eseri *Gâyatü'l-emânî fi tefsiri'l-keâmî'r-rabbânî* Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa 146 numarada kayıtlı ve toplam 352 varak olan nüshadır. Başka nüshaları da bulunan bu tefsirin elimizdeki nüshası en eski nüshalardandır. Hem okunaklı olması hem de kitabın sonunda, ferağ kısmında, bizzat müellifi tarafından tashih edildiği yazılı olması ve kitabın varaklarının kenarlarında düşülen haşiyelerin de müellifin el yazısı olduğunun belirtilmesi, bu nüshayı tercih etmemizde önemli sebeplerden olmuştur. Çalışmamız sırasında bu nüshada bir varak kayması olduğunu fark ettik. Buna göre varak 28a/28b varakları, 19b varakından sonra gelmeliydi. Bu nüshayla birlikte onun Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi kısmında; 162 numarada kayıtlı ve toplam 484 varak olan diğer bir nüshasıyla karşılaştırmalı çalıştık. Bu çalışmanın zorluğu; Gürânî'nin ibarelerini çözebilmektir. Hem eserin el yazması olması hem de Gürânî'nin tenkit ettiği görüşü tenkit ederken kısa ve özlü ifade kullanması işi zorlaştırıyordu. Çünkü Gürânî'nin ibarelerini çözmek bir yana eleştirdiği müfessirlerin tefsirlerinde onun işaret ettiği yeri bulmak da dikkatli bir okuma istiyordu.

Gürânî'nin *Gâyatü'l-emânî* tefsiri üzerinde bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.² Bizim çalıştığımız konuyla doğrudan alakalı olan çalışma Mahmut Ay'a ait "*Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydavi Eleştirisi*" adlı tebliğdir.³ Ay, Bu çalışmada Gürânî'nin Fatiha ve Bakara sûrelerinin tefsirinde sadece Kādî'ye (ö. 596/1200) yaptığı eleştirileri ele almış zaman zaman Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) görüşlerine de değinmiştir. Fakat Ay, girişte belirttiği gibi Gürânî'nin Bakara sûresinde Kādî'ye yaptığı bütün eleştirileri ele almamıştır. Ayrıca onun seçtiği eleştiriler içinde Kādî'nin Zemahşerî'den aldığı görüşler de mevcuttur. Fakat tebliğin konusu Kādî ile sınırlı olmasından dolayı olsa gerek, bu yerlerde çoğunlukla Zemahşerî'nin adı ihmal edilmiştir. Tebliğ; eleştirileri lügâvî meseleler, kıraat meseleleri,

¹ Gürânî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylar için bk. M.Kamil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 248-250; Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri* (İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, 1988).

² Yapılan tez çalışmaları: Abdulcebbar Altun, *Şeyhülislam Molla Gürânî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996); Mahmut Ay, *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fâtiha ve Bakara Sûrelerinin 1-103 Âyetlerinin Edisyon Kritiği* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003); Mehmet Mustafa, *Göksu Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî isimli tefsirinin edisyon kritiği (Necm ve Nas sûreleri arası)* (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007); Ayrıca bilimsel kitap düzeyinde Sakıp Yıldız'ın Sahaflar Kitap Sarayı tarafından yayınlanan "*Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*" adlı çalışmasını burada zikretmek gerekir. Makale düzeyinde ise Mahmut Ay'a ait "Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî'si" adlı çalışmayı ve yine Ay'a ait "Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydavi Eleştirisi" adlı tebliğini görüyoruz.

³ Mahmut Ay, "Fâtiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydavi Eleştirisi", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I*, haz. Bilal Gökçür v.dğr. (İstanbul: İlim Yama Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2011), 385-426.

kelâmî meseleler, fikhî meseleler, tasavvuf meseleleri ve diğere meseleler şeklinde altı başlık altında sınıflandırılarak sunulmuştur. Yazar, Gūrânî ve Kādî'nin görüşlerini birer birer zikrederken bu iki müfessirin görüşlerini karşılaştırarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu karşılaştırmada yazar iki müfessir arasında bir nevi hakemlik yaparak; kimin haklı olduğu yoluna gitmiştir. Yazar, çok ender Kādî'yi haklı bulduğu olmuştur da çoğunlukla Gūrânî'yi haklı bulduğunu bazı gerekçeler sunarak ortaya koymuştur.

Biz ise Ay'ın çalışmasından farklı olarak bu çalışmada Gūrânî'nin Fâtiha ve Bakara sûrelerinin tefsirinde hem Zemahşerî'ye ve hem de Kādî Beyzâvî'ye yaptığı itiraz ve tenkitlerin tamamını sunduk. Ayrıca Zemahşerî ve Kādî'nin ortak düşündüğü yerlerde, yani daha doğru bir ifade ile Kādî'nin görüşlerini Zemahşerî'den aldığı yerlerde Zemahşerî'yi de zikrettik. Gūrânî'nin yaptığı tenkitleri, tefsirinde geçtiği gibi baştan sona âyet sıralamasına göre sunduk. Böylece toplam 41 âyet ifadesindeki tefsirden 43 tenkit tespit etmiş olduk. Bakara 90. âyetinde varak 19a'daki yeri Kādî'ye bir tenkit olarak telakki etmediğimiz için Ay'ın aksine onu ihmal ettik. Gūrânî'nin Zemahşerî ve Kādî'ye yaptığı tenkitler, bir makale hacmine sığmayacak kadar tartışılabilir uzun konulardır. O nedenle kimin haklı olduğuna dair bir değerlendirmede bulunmadan bu tenkitleri olduğu gibi sunmaya çalıştık. Onların görüşlerini mümkün mertebe metne sadık kalarak aktarmaya özen gösterdik. Müfessirlerin görüşlerini sunarken ihtiyaç duyulan yerlerde başka kaynaklardan yararlanarak metindeki kapalı ifadeleri açmaya ve müfessirlerin maksatlarını ayrıca açıklayarak aktarmaya çalıştık. Müfessirlerin görüşlerini aktarırken parantez içi açıklayıcı ifadeleri kullandığımızı da belirtmemiz gerekir.

Osmanlı dönemi müfessirlerinin tefsir anlayış ve metodları hakkında bir fikir vermek ve kendi alanlarında otoriter olan Zemahşerî ve Kādî gibi iki şöhretli müfessire tenkitler yönelten Gūrânî'nin münekkid yönünü araştırmacılara tanıtmaya katkı sunmak bu çalışmanın amaçlarından. Bu çalışmayı yapmaya iten diğere önemli sebep de, hem Zemahşerî'ye hem de Zemahşerî ve Kādî'nin paylaştığı ortak görüşlere yapılan tenkitlerin tamamını tespit edip Mahmut Ay'ın sadece Kādî'ye yapılan eleştirilerini kısmen ele aldığı faydalı ve zahmetli çalışmaya bıraktığı yerden devam ederek katkı sunmaktır. Böylece bu çalışmamızın el yazması bu özlü tefsire araştırmacılar tarafından yapılacak bir tahkik çalışmasına da katkı sunacağını umuyoruz.

Gūrânî, elimizdeki bu nüshada her bir varakın haşiyesinde yaptığı tenkitlerin bulunduğu yerlerin hizasında kendi el yazısıyla رد على القاضى، قائلة القاضى، رد على الكشاف والقاضى، gibi ifadelerle not düşmüştür. Biz bu notları eleştirilerde esas aldık. Eleştirilere konu olan âyetlerin meallerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın internet sitesinde yayımlanan mealinden faydalandık.

1. FÂTİHA SÛRESİ TEFSİRİNDEKİ TENKİTLER

1.1. اهدنا الصراط المستقيم. "Bizi doğru yola ilet" (el-Fâtiha 1/6)

Bu âyette Gūrânî'nin eleştirisi hidâyet fiilinin dilsel kullanımı ve hidâyetin anlamı konusundadır.

Zemahşerî ve Kādî'ye göre, bu âyette *هَدَى* fiili aslen “ba” ve “ila” harf-i cerleri alarak ikinci meful alabilen bir fiildir. Bu yüzden âyette *الضَّالِّينَ* kelimesinin ikinci meful olması, *وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ* (el-‘Arâf 7/155) kabilinden harf-i cerr hafz edilmek sûretiyle* gerçekleşmiştir.⁴ Gürânî'ye göre, *هَدَى* fiili hem lazimî hem mütaaddi olarak gelen bir fiildir. Ayrıca Hicâz lehçesine göre ikinci mefulü aslen harf-i cersiz alabilen bir fiildir. O nedenle *وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ* kabilinden değildir.⁵ Yani Gürânî'ye göre *هَدَى* fiili âyette, aslı üzere kullanıldığı için ikinci mefulü harf-i cersiz alabilmiştir. İddia edildiği gibi âyette harf-i cerr hazfine ihtiyaç yoktur.

Bu fiilin *Sihâh* sözlüğündeki anlamı, Gürânî'yi desteklemektedir.⁶ Kādî, “hidâyet”in yumuşaklıkla hayırdan yol göstermek olduğunu belirttikten sonra hidâyetin çeşitleri hakkında şöyle der: “Eğer Allah’ın nimetlerini saymaya kalkışırsanız sayamazsınız” (İbrâhim 14/34) âyetinde ifade edildiği gibi Allah’ın hidâyet türleri sayılmayacak kadar çoktur. Yine de bunlar sırasıyla dört cins altında toplanabilir. Birincisi; akli, içsel ve zahiri duyuların kuvveti gibi insana *verilen kuvvetlerle* kişinin kendi faydasına yol bulması...ikincisi...”⁷ Gürânî, hidâyetin anlamı konusunda Kādî'yi tesamüh⁸ yapmakla eleştirmektedir. Ona göre Allah’ın hidâyeti iki türdür: Biri; (Allah’ın hidâyete) ulaştırıcıyı göstermesi, diğeri de (Allah’ın) hidâyet bulmayı yaratmasıdır. Nitekim “Allah esenlik yurduna davet eder ve istediğini hidâyete erdirir” (Yûnus 10/25) âyetinde hidâyetin bu iki türüne işaret edilmiştir. Gürânî, Kādî tarafından insana “*verilen kuvvetler*” le hidâyetin tefsir edilmesini tesamüh olarak değerlendirmektedir.⁹

1.2. *صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ*. “...kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.” (el-Fatîha 1/7).

Bu âyette Gürânî'nin eleştiri konusu *الْمَغْضُوبِ* kelimesinin anlamına dairdir. Kādî'ye göre bir ihtimal; *الْمَغْضُوبِ* (gazaba uğrayanlar) dan maksat “günahkar” kişiler ve *الضَّالِّينَ* (sapmış olanlar) dan kasıt ise Allah hakkında cahil olanlar olabilir. Çünkü “nimet verilen” kimseler; hakikâti tanıma ve hayır amel yapmayı bir arada tutmayı başarabilmiş kişilerdir. Buna mukabil gelen

* Bu ifadenin harf-i cerr takdir edilmiş hali *وَإِخْتَارَ مُوسَى مِنْ قَوْمِهِ* şeklindedir.

⁴ Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf, an hakâiki gevâmidî't-tenzil* (Beyrut: Darü'l-kitabi'l-arabî, 1407), 1: 15; Nasiruddin Ebû Said el-Kādî el-Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrarü't-te'vil* (Beyrut: Daru ihyai tûraşî'l-arabî, 1418), 1: 30.

⁵ Ahmed b. İsmail eş-Şehrezûrî Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-kelâmî'r-rebbânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, nr. 146, 3^a.

⁶ Ebû Nasr İsmail el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luğa* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-melâyin, 1987), 6: 319.

⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 30.

⁸ Tesamüh, alimlerin ıstılahında şudur: Bir lafzın kullanıldığı yerde anlaşılmasının açık olduğuna dayanarak, o lafzı makbul bir alaka kurmayı düşünmeden ve bir karine tespit etmeden hakiki anlamının dışında kullanmaktır. Bk. Muhammed Ali et-Teğânevî, *Keşşâfu istilâhi'l-fünûn* (İstanbul: Daru Kahraman, 1984), 1: 639; Tesamüh, şöyle de tarif edilmiştir: Bir sözden maksadın anlaşılmasını başka bir lafzın takdirine ihtiyaç duymasıdır. Bk. Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1983), 57.

⁹ Gürânî, *Gâye*, 3^a.

şey ise bu aklî ve amelî kazanımlardan birini bozanlardır. O nedenle hayır amelî ifsat edenler, fâsık ve gazaba uğramış kişiler olurlar. Nitekim Allah, birini kasten öldüren için “Allah ona gazap etmiştir...”(en-Nisâ 4/93) demektedir.¹⁰ Gūrānî'ye göre ise her günahkârı gazaba uğramışlardan sayma iddiası batıldır. Çünkü Allah'ın gazabının anlamı ya onu cezalandırmaktır veya cezalandırmayı irade etmektir ki o da cezalandırmaya götürür. Her günah işleyen böyle olamaz. Bu konuda kasten öldürme âyetini delil getirmek yetersizdir. Çünkü bu âyet, sakındırma makamında geldiği için zahirî anlamının dışında bir anlamdadır. Nitekim âyette bu kişi için “cehennemde ebedi kalma” cezası zikredildiği halde âyetin zahirî anlamına aykırı olarak böyle birinin mü'min olması halinde cehennemde ebedi olarak kalmayacağı konusunda âlimler arasında görüş birliği vardır.¹¹

2. BAKARA SÛRESİ TEFSİRİNDEKİ TENKİTLER

2.1. الم (el-Bakara 1/1)

Bu âyeti okurken durak yapılırmı yapılmaz mı? Tartışma konusu yapılmıştır. Zemahşerî, kıraatte الم üzerinde vakf etmek (durak yapmak) hakkında şöyle der: “Eğer onu (الم ifadesini) bir sonraki cümleye ihtiyaç duymayacak kadar müstakil bir ifade sayarsan onun üzerindeki vakf, tam olur. Mesela; bu harfler sadece ses ifade eden harflerden sayılmayıp mahzuf bir mübtedanın haberi yapılırsa...”¹² Gūrānî, الم müstakil (bağımsız cümle) olduğu için buradaki vakfın tam olduğunu belirttikten sonra şöyle der: “Tam bir vakf için ayrıca ondan (الم den) sonra gelen ifadenin de müstakil olmasını şart koşan kişi* sûrelerin sonundaki vakfî da tam vakf olarak görmemelidir.”¹³ Yani tam bir vakf için hem vakf yapılan ifadenin hem de sonra gelen ifadenin müstakil birer ifade olmasını şart koşanların, sûrelerin sonundaki vakıfları da tam vakf olarak görmemeliler.

İki müfessirin ibarelerinden anladığımız kadarıyla, şunu belirtmemiz gerekir: Zemahşerî, Gūrānî'nin iddia ettiği gibi tam bir vakf için bir sonraki ifadenin de müstakil olmasını şart koşmamaktadır. Gūrānî'nin bunu Zemahşerî'nin hangi sözünden çıkardığını tespit emiş değiliz.

2.2. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ “Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır.” (el-Bakara 2/2).

Buradaki tartışma konusu “kitap” kelimesinin anlamı üzerinedir.

Kāḍî şöyle der: “Denilmiştir ki, الْكِتَابُ kelimesi fi‘âl vezninde olup mef‘ul anlamını verir. Libâsın melbûs anlamını verdiği gibi... Daha sonra “kitâp” kelimesi, yazılmadan önceki manzum ibareye de denildi, çünkü o da yazılabilen bir şeydir.”¹⁴ Kāḍî, burada bu âyetlerin inişi sırasında

¹⁰ Kāḍî, *Envâr*, 1: 31.

¹¹ Gūrānî, *Gāye*, 3^a.

¹² Kāḍî, *Envâr*, 1: 31.

*Burada Zemahşerî'yi kast ettiği, varak 4a üzerindeki haşiyede الْكِتَابُ ifadesinden anlaşılıyor.

¹³ Gūrānî, *Gāye*, 4^a.

¹⁴ Kāḍî, *Envâr*, 1: 36.

sûre henüz yazılmamış olduğu halde “kitap” kelimesinin sûre kastedilerek kullanılma gerekçesini açıklamaktadır. Gürânî'ye göre “Kitap” kelimesi mastar olup sözlükte toplamak anlamında; şeriatıta ise bir sûre ile icâz için inene denir. “Kitap”, Kur’ân’ın hepsine de bir kısmına da denilir. Bu âyette geçen kitaptan maksat da budur. O yüzden “yazılmadan önceki manzum ibareye denilmiştir, çünkü o da yazılabilen bir şeydir” demek gereksizdir, çünkü “Kur’ân” -daha meşhur olsa da- “Kitap” kelimesiyle eş anlamlıdır. Ayrıca bu iki kelime eski kitaplar için de kullanılır.¹⁵ Ona göre; “kitab”ın “Kur’ân”la eş anlamlı olduğu âyette geçen “kitabı” bu şekilde yorumlamaya gerek yoktur. Gürânî, ayrıca tefsirinin haşiyesinde Kādî'nin “kitab” kelimesine getirdiği bu yorum için şöyle bir not düşer “Bu (yorum) gereksizdir, çünkü kitap kelimesi ne sözlükte ne de şeriatıta böyle açıklanmamıştır.”¹⁶

2.3. لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ “Onda şüphe yoktur. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir. (el-Bakara 2/2).

Burada Kitap’ta şüphenin olmaması sadece muttakiler için mi yoksa mutlak anlamda mı? Kādî şöyle der: “Denilmiştir ki, burada “onda şüphe yoktur” demek, onda muttakiler için şüphe yoktur, demektir. Bu durumda هُدًى kelimesi, فِيهِ deki zamirin hali olur ve onun amili de nefy siyakında sıfat olarak gelen zarftır.”¹⁷ Gürânî'ye göre bunun zayıf bir görüş olduğu açıktır. Çünkü bu yorum (muttakiler için şüphenin olmaması), âyetin kitaptan şüpheyi kesin olarak ortadan kaldırma sadedindeki maksadını yok ediyor.¹⁸ Gürânî, burada âyet, kesin ve genel olarak kitaptan şüpheyi yok saydığını ifade ediyor, sadece muttakiler için düşünülürse bu âyetin maksadını yok eder, demek istemiştir.

Dikkat çekmek gerekir ki, Gürânî'nin itiraz ettiği görüş Kādî'ye ait değil, Kādî tarafından nakledilen bir görüştür.,

2.4. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ “Onlar gaybe inanırlar.” (el-Bakara 2/3).

Bu âyetin tefsirinde Kādî, imanın sözlük anlamını verdikten sonra, “şeriatıta iman; tevhit, nübüvvet, yeniden dirilme ve ahret gibi zorunlu olarak Hz. Muhammed’in(sav) dininden olan bilinenleri tasdik etmektir. Muhaddislerin cumhuru, Mu‘tezile ve Hâricîlere göre ise iman, üç unsurun toplamıdır. Hakka inanmak, onu ikrar etmek ve onun gereklerine göre amel etmektir”, demektedir.¹⁹

Gürânî, burada muhaddislerin Mu‘tezile ve Hâricîlerle aynı kefeye konulmasına karşı çıkmaktadır. Gürânî'ye göre İman; dinde bilinmesi zorunlu olan şeyleri tasdik etmektir. Hanefiler buna “onu ikrar etmeyi” de ilave etmişlerdir. Hariciler ve Mu‘tezile ise -iki fırka aralarında bazı inanç farkları varsa da- amel etmeyi ilave etmişlerdir. Muhaddislere gelince; onlar bu iki mezhepten farklı düşünürler. Onların imanda ameli saymaları “kamil iman”

¹⁵ Gürânî, Gāye, 4^a.

¹⁶ Gürânî, Gāye, 4a (haşiyede).

¹⁷ Kādî, Envâr, 1: 36.

¹⁸ Gürânî, Gāye, 4^a.

¹⁹ Kādî, Envâr, 1:37.

itibariyledir. Çünkü “zina etse de hırsızlık yapsa da lâ ilâhe illa Allah diyen cennettedir” ve “kalbinde zerre kadar iman olan kişi ateşten çıkar” diyen onlar iken ameli imana dâhil etmek onlardan nasıl beklenebilir?²⁰ Görüldüğü gibi Gūrānî, muhaddislerin Mu‘tezile ve Hâricîlerle iman konusunda aynı kefeye konulmasına itiraz etmektedir.

2.5. وَيُؤَيِّمُونَ الصَّلَاةَ “...ve namazı dosdoğru kılarlar.”(el-Bakara 2/3).

Zemahşerî’ye göre, *صلى* fiilinin manasının aslı *حَرَكَ الصَّلَوِينَ* “iki uyluk kemiğini hareket ettirdi” ifadesinden gelmektedir. Çünkü namaz kılan kişi rükû ve secde anında uyluk kemikleri hareket etmektedir. Dua eden kişiye de “muşalli” denmesi dua edenin, rükû ve secdede huşuu ile namaz kılanın haline benzetilmesinden dolayıdır.²¹ Kādî de bu düşünceyi *وفيل* diyerek nakletmiştir.²² Gūrānî, bu yaklaşımı zayıf bulduğunu şu iki sebebe dayandırarak anlatmaktadır: Birincisi; fiil olmayan bir lafızdan kelime üretmek az rastlanır bir şeydir.* İkincisi; “şalât”, cahiliye şiirinde dua anlamında yaygın olarak kullanılmıştır. Onlar “şalâtı” bilinen namazın özel hareketleriyle bilmezlerdi. Bilmedikleri bir şeye benzetme yoluyla nasıl mecâz kullanabilirler ki?²³

Burada Zemahşerî, uyluklarının hareketi söz konusu olmadığı halde neden dua eden kişiye musalli denilmektedir, sorusuna cevap olarak benzetme yolunu ileri sürmektedir. Gūrānî ise “şalât” Araplar tarafından bilinmediği için böyle bir benzetmenin olamayacağını belirterek eleştirmektedir. Bu eleştiriyi Kādî’nin haşiyelerinde de bulmak mümkündür.²⁴ Kādî, Zemahşerî’nin bu görüşünü, zayıf gördüğü için *فيل* diyerek nakletmiştir.

2.6. وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ “...kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.” (el-Bakara 2/3).

Bu âyet malın sadece bir kısmının infakını mı ifade ediyor? Zemahşerî’ye göre âyette *نُفِقَ* nin getirilmesi Allah tarafından helâl olarak verilen rızıktan bir kısmını infâk ederler, anlamında olur ki, bu da onları israf ve haram olan savurganlıktan koruma amacını taşır. Mef‘ulün fiile takdim edilmesi ise, mef‘ulün (verilen rızık) önemine işaretir. Âyet şunu der gibidir: Onlar bazı helâl malları özellikle infâk için ayırırlar.²⁵ Kādî de benzer ifadeler kullanmaktadır.²⁶

Gūrānî, bu konuda şöyle der: “Mef‘ulün takdimi, onun önemine binaendir. Oysa denilmiştir ki, mef‘ulün takdimi tahsise binaendir. Yani malın hepsini değil de israftan

²⁰ Gūrānî, *Gāye*, 4^b.

²¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 40.

²² Kādî, *Envâr*, 1: 38.

* Burada *صلى* nin fiil olmayan *الصلوِينَ* den türemesine itiraz etmektedir.

²³ Gūrānî, *Gāye*, 4^b.

²⁴ Muhammed b. Muslihuddin el-Kocevî, *Haşiyetu Şeyhzâde ‘ala tefsiri’l-Kādî* (Beyrut: Darü’l-kütübü’l-ilmîyye, 1999), 1: 186.

²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 40.

²⁶ Kādî, *Envâr*, 1: 39.

kaçınmak amacıyla mü'minler, bazı malları infaka has kılarlar. Ben de derim ki, şerde şeref olmadığı gibi hayırda da israf olmaz. Allah'ın övgü içeren şu sözleri buna delâlet eder: *Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları (muhacirleri) kendilerine tercih ederler.* (el-Haşr 59/9). *...(infak etmek için) güçlerinin yettiğinden fazlasını bulamayanlar...* (et-Tevbe 9/79). Hadiste şöyle geçer: *Sadakanın en faziletlisi fakirin çalışıp çabalamasından olanıdır.* Ayrıca Hz. Ebû Bekir Sıddîk'ın herkesi kendisine tercih edip kendini maldan tecrit etmesi olayı mütevatirdir. Eğer dersin o halde *مِنْ* Harf-i cerrin faydası nedir? Derim ki, infâk edenlerin derecesine ulaşmak için mallardan bir kısmını infak etmek yeterlidir. Ama açıktır ki, malın hepsini infak etmek ise nur üstüne nur olur.”²⁷

Gürânî'nin Zemahşerî'den nakil yapmak amacıyla “Denilmiştir ki, mef'ulün takdimi tahsise binaendir. Yani hepsini değil de israftan kaçınmak amacıyla mü'minler, bazı malları infaka has kılarlar” demesi yanlış bir nakildir. Çünkü yukarıdaki nakilden de anlaşıldığı gibi Zemahşerî mef'ulün takdimi, mef'ulün önemine delalet eder, demektedir. Dolayısıyla Zemahşerî, mü'minlerin mallarının bir kısmını infak etmelerini mef'ulün takdiminden değil, *مِنْ* nin anlamından çıkarmaktadır.

2.7. *أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ* “İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler.” (el-Bakara 2/5).

Zemahşerî'ye göre burada kelâmın nazmı iki vecih üzerinedir. Birincisi; *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* cümlesini başlangıç kabul edip isti'naf cümlesi yapmaktır. Bu durumda bu cümle mübteda', *أُولَئِكَ* onun haberi olur. Bunun isti'naf olmasının nedeni mukadder bir soruya cevap olmasıdır. O soru şudur: Muttakilerin neyi var ki bu kitap özellikle onlar için bir hidâyet oluyor? Cevap olarak *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* ile başlamak suretiyle onların özellikleri sayılarak inançları ve akideleri şöyle şöyle olanlar başkalarına göre hidâyeti ve kurtuluşu en fazla hak edenlerdir, demek istiyor. İkincisi; eğer *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* cümlesi *بِالْمُتَّقِينَ* ye sıfat yapılırsa o zaman *أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى* *أُولَئِكَ* isti'naf cümlesi olur. Bu durumda bu isti'naf cümlesi şu mukadder soruya cevap olmuş olur: Bu özellikleri sayılanların ne özelliği var ki hidâyet onlara has oluyor? Cevap olarak sanki şöyle denilmektedir: Diğer insanlara nazaran onların dünyada muvaffak olmaları ve ahrette kurtuluşa ermeleri uzak bir ihtimal değildir.²⁸

Gürânî'ye göre Zemahşerî'nin yukarıda ileri sürdüğü ikinci ihtimal bir vecih değildir. Ona göre hidâyetin muttakilere has olduğunu belirttiği ve *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* cümlesinden başlamak üzere bu insanların tafsilatlı özellikleri sayıldığı halde, bunların ne özelliği var ki hidâyet onlara has oluyor, sorusu anlamsızdır. Ancak soranın gafletiyile açıklanabilir.²⁹ O nedenle Gürânî'ye göre doğru olan vecih; *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* nin mübteda', *أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ* cümlesi de onun haberi olmasıdır.

²⁷ Gürânî, *Gâye*, 5^a.

²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 43-44.

²⁹ Gürânî, *Gâye*, 5^a.

2.8. وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ “...ve kurtuluşa erenler de işte onlardır.” (el-Bakara 2/5).

Bu âyette وَأُولَئِكَ nin tekraren zikredilme sebebi tartışma konusu olmuştur.

Kādî'ye göre burada وَأُولَئِكَ nin bir önceki cümlede olduğu gibi tekrar edilirken atıf و unun getirilmesinin sebebi, bir önceki cümle olan هُدًى عَلَى هُدًى ile وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ cümlesinin mefhûmlarının farklı olmasıdır. Fakat وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (el-Arâf 7/179) âyetinde ise böyle değildir (mefhûmları birdir) ve böylece وَأُولَئِكَ nin tekrarında iki cümle arasında atıf zikredilmemiştir, çünkü onların gafilliklerinin tescil edilmesi ile hayvanlara benzetilmeleri aynı şeydir. Böylece ikinci cümle birinci cümlelerin onaylayıcısı olmaktadır. O yüzden bir âtîf edatının getirilmesi uygun olmaz.³⁰

Gürânî burada وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ âyetinde iki cümlelerin mefhûmlarının aynı olması fikrini eleştirmektedir. Gürânî'ye göre وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ âyetinde iki cümle arasında âtîf edatının gelmesi, iki cümlelerin mefhûm ve maksat açısından farklı olmasından dolayıdır. Birinci cümlede maksat, mü'minler için zikredilen sıfatlarla onların hidâyet üzere olduğunu ispat etmek iken; ikinci cümlede ise maksat, onların bu hidâyetle ahrette kurtulmalarıdır. Fakat وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ âyetinde ise her iki cümlede yine mefhûmları farklı olsa da maksatları birdir. Birinci cümlede, kâfirlerin hayvanlara benzetilmelerinden maksat, onların son derce gafil olduklarına hükmetmektir. İkinci cümle ise bu cümlelerin te'kidî veya beyanıdır. O yüzden atıf gerekmez. Kim bu iki cümlelerin mefhûmunun bir olduğunu söylemişse konuyu karıştırmıştır.³¹

2.9. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلذَّتْهُمْ أَمْ لَمْ تُذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ “Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar.” (el-Bakara 2/6).

Kādî, Mu'tezile'nin bu âyetteki كَفَرُوا sığasıyla ilgili görüşlerine itiraz ederken, Gürânî, Kādî'nin cevabının meseleyle ilgisiz olduğunu iddia etmektedir. Kādî, geçmiş zaman kiplerinin (mazi sığalarının) bir gereği olarak; haber verilen olay, bu kipten (söylendiği zamandan) önce olduğuna göre (yani kelâm, olaydan sonra oluşmak zorunda olduğuna göre); Mu'tezile de Kur'ân'da كَفَرُوا sığasının mazi (geçmiş zaman kipi) olarak gelmesini Kur'ân'ın hüdüsunu (sonradan olduğuna, mahlûk olduğuna) delil gösterdiğini bildirmektedir. Kādî, şu cevabı vermektedir: “Mazi sığasının daha önceki bir olaya taalluk etmesi (bu kipin önceki olayı bildirmesi) ve böylece bu sığanın hüdüsu (sonradan var olması) kelâmın da hüdüsunu gerektirmez. Nitekim ilim öyledir. (İlimin önceki bir olaya taalluk etmesi o ilmin sonradan var olmasını gerektirmez.)”³² Gürânî, Kādî'nin bu cevabını iddia edilenle alakasız bulmaktadır. Gürânî şöyle der: “Ehl-i Sünnetle Mu'tezile arasındaki tartışma Allah'ın zatıyla kaim olan kelâm sıfatı hakkındadır. Yoksa lafzın hüdüsunu (sonradan var olduğunda) zaten ittifak vardır. O

³⁰ Kādî, *Envâr*, 1: 40.

³¹ Gürânî, *Gāye*, 5^b.

³² Kādî, *Envâr*, 1: 41.

nedenle 'önceki olaya taalluk etmesiyle lafzın hüdsununun gerekli olması, kelamın da hüdsunu gerektirmez' şeklinde cevap vermenin bir manası yoktur."³³

Gürânî'nin bu âyetle ilgili diğer bir eleştirisi kıratla ilgilidir. Kādî, كَادَّتَهُمْ ifadesinde iki hemzenin ikincisinin elife çevrilerek okunan kıraatı "lahn" (bozuk okuma, yanlış okuma, dil kurallarına aykırı) olarak nitelemektedir.³⁴ Bu konuda Zemahşerî de bu kıraatın Arap diline aykırı bir "lahn" olduğunu söylemiştir.³⁵ Böylece Kādî'nin bunu ondan naklettiği açıktır. Gürânî bu kıraatın doğru olabileceğini şöyle açıklamaktadır: "Mısırlıların rivâyetinde Verş (ö. 197/812), yumuşatmak amacıyla ikinci hemzeyi elife çevirerek okumuştur. Çünkü kat' hemzesi son derece serttir, onu hemze ile elif arasında okumada da yine hareketin bir kısmı ortaya çıkar. Kuṭrub (ö. 210/825) bu okuyuşun kurallı (kıyasî) olmasa da Kureyş lehçesi olduğunu ve yaygın kullanıldığını, hatta adet haline geldiğini söylemiştir. Kendisini kıraat nakilcisi zannedip de (Zemahşerî ve Kādî'yi kastetmektedir) mütevatir kıraatta kusur bulana şaşarım."³⁶

2.10. وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ "...ve gözleri üzerinde de bir perde vardır." (el-Bakara 2/7).

Gürânî'nin bu âyetteki eleştirisi kıratla ilgilidir. Zemahşerî, أَبْصَارِهِمْ kelimesindeki elifin kıraatıyla ilgili şöyle demektedir: "Eğer derseni ki, أَبْصَارِهِمْ kelimesinde huruf-i isti'ladan şad olduğu halde Ebû Amr (ö. 154/771) ve Kisâî'yi (ö. 189/805) buradaki elifi, imale³⁷ ile okumaktan alıkoymalı değil miydi? Derim ki: "ra"nın telaffuzunda bir nevi tekrar sesi olduğu için "ra" harfi isti'lâ harfine galip gelir, çünkü "ra"nın kesre okunuşu, sanki iki kesre gibidir."³⁸

Gürânî, buradaki "ra"nın Ebû Amr ve Kisâî kıraatına göre imâle ile okunabilmesini "ra" harfinin isti'lâ harfine karşı koyabilecek kuvvetli bir özelliğe sahip olmasına bağlamaktadır. Ona göre "ra"nın tekrar ses özelliğine sahip olmasını gerekçe göstermek bir şey ifade etmemektedir. Çünkü "ra" harfinin ses tekrarı özelliğinin manası "ra"nın telaffuzda vaki olan tekrar sesi değil; bunun anlamı, onu telaffuz ederken kişinin bozuk telaffuzdan korunmak için dilini üst damağa yapıştırmasıdır.³⁹ Bu konuda Zemahşerî'nin söylediğini Kādî de naklettiği halde; Gürânî, haşiyede sadece Keşşaf'ı zikretmiştir.⁴⁰

2.11. بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ "...söyledikleri yalana karşılık..." (el-Bakara 2/10).

Burada bütün yalanlar kötü müdür değil midir, tartışılmıştır.

³³ Gürânî, Gāye, 5^b.

³⁴ Kādî, Envâr, 1: 41.

³⁵ Zemahşerî, Keşşâf, 1: 48.

³⁶ Gürânî, Gāye, 6^a.

³⁷ Elifi imale ile okuma şöyledir: Elifi "ya" harfine ve fathasını da kesreye meyledecek şekilde okumadır. İsti'la ise, sesin üst damaktan yükselerek çıkmasıdır. Bk. Kocavî, Şeyhzâde, 1: 248-249.

³⁸ Zemahşerî, Keşşâf, 1: 53; Kādî, Envâr, 1: 43.

³⁹ Gürânî, Gāye, 6^a.

⁴⁰ Gürânî, Gāye, 6^a (haşiyede).

Zemaşerî yalanı, bir şeyi olduğunun hilafına söylemektir şeklinde tarif ettikten sonra, yalanın tümünün kabîh (kötü) olduğunu belirtir.⁴¹ Kādî de tümünün haram olduğunu söyler.⁴² Gūrānî'ye göre ise yalanın kötülüğü zatî değildir. Yalanda bir mazlumun kurtuluşu varsa iyidir.⁴³ Gūrānî, haşîye kısmında sadece Kādî'nin ismini zikretmektedir. Gūrānî, bu yaklaşımı muhtemelen Kādî'nin şarihlerinden olan Suyûtî'den (ö. 911/1505) almıştır. Suyûtî, "bu konuda Kādî, Zemaşerî'ye tabi olmuştur" dedikten sonra yalanın tümünün kötü olmadığını misallerle açıklamaktadır.⁴⁴

2.12. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ. "Onlara, "Yeryüzünde fesat çıkarmayın" denildiğinde..." (el-Bakara 2/11)

Kādî'ye göre âyetteki "yeryüzünde bozgunculuk yapmayın" sözünü münafıklara Allah ya da Resulullah veya mü'minler söylemiş olabilir.⁴⁵ Gūrānî'ye göre ise bu sözü onlara Resulullah veya mü'minler söylemiş olabilir. Çünkü Allah'ın münafıklarla bir konuşması vaki olmamıştır.⁴⁶

2.13. اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ. "Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir." (el-Bakara 2/15)

Kādî, "kötülüğün karşılığı yine bir kötülüktür" (eş-Şûrâ 42/40) âyetinde olduğu gibi bu âyette de münafıkların istihza etmesinin cezasına karşılık yine "istihza" adını verilmesini bazı muhtemel sebeplere dayandırmaktadır. Şöyle ki; "ya lafza mukabil lafız olsun diye... ya ölçüde ona denk gelsin diye... ya istihzanın vebali onlara döndüğünde bu da onlarla istihza gibi olsun diye... ya istihzanın gereği olarak onlara hakirlik ve alçaklık inmesi için...ya burada istihzanın amacı kastedilmiştir ya da onlara dünya ve ahrette alay edenlerin muamelesi yapılması içindir..." Devamında Kādî, اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ cümlesinin atıfsız gelmesini şu sebebe bağlamaktadır: "Mü'minlerin onlara karşı durmalarına ihtiyaç duymayacak kadar, cezalarının Allah'ın kendi üstüne aldığı delalet etmektedir. Ayrıca bu Allah'ın onlara yapacaklarının yanında, istihzalarının önemsizliğini göstermektedir."⁴⁷ Gūrānî, Kādî'nin bu ifadelerinde çelişki görmektedir: "Ölçüde denk olsun diye istihzaya karşılık buna 'istihza' adı verilmiştir, diyen biri (yani Kādî) neden Allah'ın onlara yapacaklarının yanında onların istihzaları önemsizdir der? Bu bir çelişkidir."⁴⁸

⁴¹ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1: 61.

⁴² Kādî, *Envâr*, 1: 45.

⁴³ Gūrānî, *Gāye*, 7^a.

⁴⁴ Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (Suudi A.: Câmiâtü Ummi'l-Kurâ, 2005), 1: 385-386.

⁴⁵ Kādî, *Envâr*, 1: 46.

⁴⁶ Gūrānî, *Gāye*, 7^a.

⁴⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 48.

⁴⁸ Gūrānî, *Gāye*, 7^b.

2.14. إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. “Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.” (el-Bakara 2/20)

Gürânî'nin buradaki tenkidinin anlaşılması için küçük bir mukaddime faydalı olacaktır. ‘Şey’ in ne olduğu ve bu âyette ne anlama geldiği tartışmasında; Mu‘tezile muhtemelen ‘şey’in sözlük anlamına dayanarak “mevcut olsun veya mevcut olmasın (ma’dum) varlığı mümkün olan veya imkânsız olan ya da varlığı vacip (vacibü'l-vücûd) olan her şey; özetle ondan haber verilebilen her şeye, “şey” denilebilir” düşüncesindedir.⁴⁹ Zemahşerî de “şey”in anlamının; bilinen ve ondan haber verilebilen her şeye karşılık geldiğini Sîbeveyhî’yle (ö. 180/796) gerekçelendirmektedir. Zemahşerî, böylece “şey”in ma’dum ve imkânsız da kapsadığını ifade etmektedir.⁵⁰ Kādî buna (ma’dumun, imkânsızın ve varlığı zorunlu olanın; şey olması fikrine) karşı durmak amacıyla “şey” kavramını Allah’ın dilemesine bağlamıştır, mevcut olanla sınırlandırmıştır. Ona göre “şey” genel olarak Allah’ın dilediği mevcut olandır. Gürânî ise Kādî’ya olan itirazında buna karşı durmak için böyle söylemeye ihtiyaç olmadığını belirtmekte ve bunu başka bir yoldan çözmektedir. Gürânî, Zemahşerî gibi “şey”in âyette anlamının “ondan haber verilebilen her şey” manasının daha münasip olduğunu belirtip, imkânsızın “şey” kavramının kapsamından akıl delili ile çıkartılabileceğini söylemektedir. Şimdi Gürânî’nin Kādî’ye olan itiraz noktasına onların metinlerinden bakalım:

Kādî’ye göre, ‘şey’ (شَيْءٌ) mevcut olana hastır. Dilemek anlamındaki شاء fiilinden türemiştir. O nedenle bazen ‘şey’ kelimesi “De ki: “Şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki; Allah benimle sizin aranızda şahittir” (el-En‘âm 6/19) âyetinde olduğu gibi “şey” lafzı, “dileyen kişi” (ism-i fâil) anlamındadır. Böylece görüldüğü gibi ‘şey’ bu anlamda olunca Allah’ı da içine alır. Bazen de konumuz olan “Allah her şeye kâdir” âyetinde olduğu gibi ‘dilenen şey’ (ism-i mef‘ul) anlamında kullanılır. Yani varlığı dilenen şeydir. O halde ‘şey’, genel olarak Allah’ın varlığını dilediği mevcut olandır. Zihinsel genelleme açısından istisnasız Allah her şeyin yaratıcısıdır.⁵¹

Gürânî’ye göre, ‘ma’dum’ (mevcut olmayan), kararlaştırılmamış ve sabit olmamış anlamıyla ‘şey’ değildir. Oysa “mevcut” öyle değildir. Mu‘tezile ise “olmayan (ma’dum) mümkünâta” da şey demiştir. Sözlükte ise ondan haber verilebilen her mümkünâta, hatta imkânsıza da ‘şey’ denebilir. Bu yere (el-Bakara 20. âyete) münasip mana da budur. Ama imkânsızın ‘şey’ kapsamından çıkarılması akılla olur. Nitekim “Allah her şeyin yaratıcısıdır” âyetindeki ‘şey’in kapsamından ‘vacib’ (varlığı mecburi olan/Allah) akıl delili ile çıkartılmıştır. O halde bunu çözmek (imkânsız kapsam dışı bırakmak) için şunu söylemeye gerek yoktur: “Şey, Allah’ın genel olarak varlığını dilediği mevcut olandır.”⁵²

⁴⁹ Kādî, *Envâr*, 1: 53.

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 87.

⁵¹ Kādî, *Envâr*, 1: 53.

⁵² Gürânî, *Gâye*, 9^a.

2.15. يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ “Ey insanlar! Rabbinize ibadet edin...” (el-Bakara 2/21)

Kādî, رَبَّكُمُ ifadesi hakkında şöyle der: “Allah’ın böyle demesi, ibadeti gerekli kılan şeyin ancak (Allah’ın) rubûbiyyet (sıfatı) olduğunu tembih etmek içindir.”⁵³ Kādî’nin söylediğini şöyle açıklayabiliriz: Allah’ın rubûbiyyet sıfatı insanların ona ibadet yapmasını zorunlu kılar. Yani ona kul olmayı gerekli kılar. Çünkü Rabb’in kula izafesi (رَبُّكُمْ) Rabb’e kul olmayı tembih eder.

Gürânî ise bu ifade için şöyle der: “Esmâ’ül-hüsna arasından ‘Rabb’ isminin seçilmesinin sebebi şudur: Nefse ağır gelse de ibadetle emretmek (insanın) terbiyeye ve kemale varmasına delalet eder.”⁵⁴ Sonra Gürânî, kendi söylediklerine alternatif olarak Kādî’nin yukarıdaki değerlendirmesini قُلْ lafzı ile aktarmaktadır. Dikkat edilirse Gürânî, Kādî’nin ibaresini kendi yorumuna bir alternatifmiş gibi yorumlamıştır. Oysa Kādî, رَبَّكُمُ ifadesini ele almıştır. Bundan رَبْ kelimesinin كَمْ zamirine izafe edilmesinin yani rabb’in kula izafesinin, sebebini açıklarken, Gürânî ise esamâ’ul-hüsna arasından ‘Rabb’in seçilmesinin sebebini değerlendirmeye almaktadır. Böylece Gürânî’nin değerlendirmesi, Kādî’nin söylediklerine alternatif olmamaktadır. O halde âyet ifadesi, her iki müfessirin yorumunu da kapsayabilir.

2.16. فَانقُطُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ “...o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının.” (el-Bakara 2/24)

Buradaki tartışma, cehennem ateşinin âyette zikredilen özelliklerin muhatapların nereden öğrendikleri ile ilgilidir. Zemahşerî, sıla cümlelerinin önceden bilinenlerden olması gerektiği bilgisini verdikten sonra cehennem ateşinin bu vasıflarda olduğunu muhataplar nereden biliyorlardı sorusuna şöyle cevap vermektedir: “Muhatapların bunu kitap ehlinde ve Resulullah’tan ya da bu âyetten önce Mekke’de inen النَّارُ وَالْحِجَارَةُ “...bir ateş ki yakıtı insanlar ve taşlardır...” (et-Tahrîm 66/6) âyetinden duymuş olmalarında bir engel yoktur.” Zemahşerî âyette النَّارُ kelimesinin ma’rife gelmesinin sebebini de yine daha önce Mekke’de inen “...bir ateş ki yakıtı insanlar ve taşlardır...” âyetinde nekre olarak geçen نَارٌ kelimesine işaret edilmesine bağlamaktadır.⁵⁵ Kādî de Zemahşerî’den aynısını özetleyerek aktarmaktadır.⁵⁶

Gürânî ise “...bir ateş ki yakıtı insanlar ve taşlardır...” âyetinin güvenilir rivâyetlerin istisnasız ittifakıyla Medenî âyet olduğunu belirtmekte ve نَارٌ kelimesinin bazen nekre bazen ma’rife gelmesinin, söz sanatıyla ilgili olduğunu açıklamaktadır. Gürânî, sıla cümlesinin bilinmesiyle ilgili olarak da; muhatapların cehennem ateşinin vasfının ehli kitaptan veya Resulullah’tan ya da eğer daha önce -Medine’de- inmişse “...bir ateş ki yakıtı insanlar ve taşlardır...” âyetinden duymuş olabileceklerini bildirmekte ve “o nedenle Tahrîm sûresindeki

⁵³ Kādî, *Envâr*, 1: 54

⁵⁴ Gürânî, *Gāye*, 9^a.

⁵⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 102.

⁵⁶ Kādî, *Envâr*, 1: 59.

âyetin Mekke'de indiğini söylemenin bir vechi (anlamı) yoktur” diyerek her iki müfessir'e göndermede bulunmaktadır.⁵⁷

2.17. وَالْخُلْدُ وَالْخُلُودُ “...Onlar orada ebedî kalacaklardır.” (el-Bakara 2/25).

Kādî, âyetteki الْخُلْدُ “kalıcı olanlar”ın anlamını açıklarken şöyle demektedir: “والخُلْدُ والخُلُودُ kelimeleri aslen uzun müddet kalmak, anlamındadır. Bu uzun müddet, ister devamlı olur ister devamlı olmaz.” Kādî, devamlılık arz etmeyen manaya Arap dilinden bazı örnekler verdikten sonra “Eğer bu kelimenin asli manası devamlılık üzerine kurulmuş olsaydı خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا “Orada ebedi olarak kalıcıdır...” (en-Nisa 4/57) âyetinde bu kelimenin أَبَدًا “ebedi olarak” kelimesi ile takyit edilmesi manasız olurdu”⁵⁸ şeklinde bir dayanak sunmaktadır.

Gürânî, âyetteki الْخُلْدُ kelimesinin “devamlı (ebedi) olarak kalmak” anlamında olduğunu ifade eder ve وَمَا جَعَلْنَا لِسْرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدُ “Senden önce hiç hiçbir beşere (dünyada) ebedilik vermedik” (el-Enbiya 21/34) âyetine dayanarak bu görüşünü pekiştirir. الْخُلْدُ kelimesinin bazı yerlerde أَبَدًا ile takyit edilmesinin sebebini ise bu da diğer te'kitler gibi bir te'kittir, şeklinde açıklar. Ona göre bedenın ebedi kalışını uzak görmek bir kusurdur. Çünkü Allah her şeye kâdirdir.⁵⁹

Gürânî الْخُلْدُ kelimesinin anlamı konusunda Zemahşerî'ye tabi olmuştur. Yeri gelmişken bu kelimenin anlamının, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında ihtilaf konusu olduğunu da belirtelim.⁶⁰

2.18. يُضَلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا “(Allah) onunla (ondan ders çıkarıp çıkarmamaları ile) birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir.” (el-Bakara 2/26).

Kādî, bu âyet cümlesinin مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا سوالine cevap veya آما ile başlayan önceki iki cümlelerin beyan ve tefsiri olduğunu belirtir. Kādî'nin Zemahşerî'den aldığı görüşe, göre âyette delalet üzere olanlar ile hidâyet üzere olanların çoklukları her grubun kendisine göredir. Yoksa hidâyet üzere olanların sayısı delalet üzere olanlara göre daha azdır. Nitekim Allah onların az olduğunu “Kullarımdan gereği gibi şükredenler çok azdır” (es-Sebe' 34/13) âyetiyle bildirmektedir. Ayrıca Kādî, bir ihtimal; âyetteki delalet üzere olanların çokluğu sayı itibarıyla, hidâyet üzere olanların çokluğu ise üstünlük ve şerefleri itibarıyla olabilir, demektedir. Yani Kādî'ye göre hidâyet üzere olanlar, kemiyet olarak az, keyfiyet olarak çokturlar.⁶¹

Gürânî, burada كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا âyetinin مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا سوالine cevap olmasına itiraz etmektedir. Gürânî'ye göre bu sual, aslı üzere cari olan ve cevap bekleyen sorular babından olmadığı için her hangi bir cevaba ihtiyaç yoktur. Gürânî'nin bu âyetin tefsirindeki ikinci itirazı, hidâyet üzere olanların azlığına dair getirilen âyetin geçerli bir delil olmadığına dairdir. Gürânî'ye göre “Kullarımdan gereği gibi şükredenler çok azdır” âyetindeki sayı azlığından

⁵⁷ Gürânî, Gāye, 10^b.

⁵⁸ Kādî, Envâr, 1: 61.

⁵⁹ Gürânî, Gāye, 11^a.

⁶⁰ İki mezhebin bu konudaki detaylı görüşleri için bk. Kocevî, Haşiyetu Şeyhzâde, 1: 435.

⁶¹ Kādî, Envâr, 1: 63-64; Zemahşerî, Keşşaf, 1: 118.

maksat, şükürde son noktaya ulaşanlardır. Yoksa maksat, sadece indirilenlere iman ettikleri belirtilen kişiler değildir.⁶²

2.19. فَقَالَ أَنبِيُّ بِأَسْمَاءَ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin dedi.” (el-Bakara 2/31)

Kādî, كُنْتُمْ صَادِقِينَ ifadesini şöyle tefsir etmektedir: “Siz sanıyorsunuz ki, günahlardan masum olduğunuz için yeryüzünde halifelğe daha layıksınız ya da sanıyorsunuz ki, insanlar sahip oldukları bu vasıflarla yaratıldıkları halde yeryüzüne halife yapılmaları takdirde hikmet sahibi olan Allah’a layık olmazlar.”⁶³

Gürânî, Kādî'nin söylediklerine itiraz etmeden önce bu itirazına temel oluşturmak için âyet ifadesini özetle şöyle tefsir etmektedir: “Bu taifenin (insanın) yaratılma hikmeti ortaya çıkmış değildi. Allah’a olan bu kadar yakınlığınıza rağmen bu bilgiyi (isimleri) bilemediniz. Madem Adem bildi, o halde ortaya çıktı ki, mesele sizin sandığınız gibi ifsatla sınırlı değildir. Aksine o, eşyaların isimlerini, müsemmasını, özelliklerini ve faydalarını bilen biri olarak; halifelğin medarı, adaletin ve insanlar arasındaki hükmün esas olan ilimle şereflenmiştir. Böylece onun halifelği hak edişinin hikmeti ortaya çıkmış oldu.”

Gürânî, bu tefsirden sonra Kādî'nin yukarıdaki tefsirini nakledip ona itiraz etmektedir. Gürânî'ye göre melekler, böyle (kendilerinin halifelğe daha layık oldukları veya insanların buna layık olmadıkları) sanıyor değillerdi ve böyle de inanmıyorlardı. Netice itibarıyla meseleyi çözemediler ve özellikle hikmetini öğrenmek istediler. Gürânî, madem hikmeti öğrenmek istiyorlardı, neden Allah onlara hikmeti söylemedi de onları azarlayarak acizliklerini söyledi, sorusuna şöyle cevap vermektedir: Allah yeryüzünde bir halife yaratacağım dediğinde, onların Allah’a yakınlıklarının ve hikmetin inceliklerini bilmelerinin gereği olarak ‘en iyi durumu sen bilirsin, senin iradenin karar verdiği en doğrusu ve en mükemmeldir’ diye cevap vermeleri gerekirken, konularına uymayan bir cevap verdiler.⁶⁴

2.20. إِيَّيَّيْ أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “...göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ki ben bilirim.” (el-Bakara 2/33).

Zemahşerî'ye göre buradaki إِيَّيَّيْ أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ben bilirim” ifadesi daha önce geçen إِيَّيَّيْ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ “şüphesiz sizin bilmediğinizi bilirim” (el-Bakara 2/30) âyetini meleklerle hatırlatmaktadır, ancak birinci âyet (33. âyet) bu âyetten (30. âyetten) daha geniş ve daha açıklayıcıdır. Zemahşerî'nin orijinal sözü şöyledir: (إلا أنه جاء به على وجه أبسط من ذلك وأشرح)⁶⁵

Gürânî de Zemahşerî gibi 33. âyetin, 30. âyetten daha geniş (أبسط) ve daha açıklayıcı (أشرح) olduğunu, ancak 30. âyetin daha şümüllü (أشمل) olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu âyetteki “bilmedikleriniz” ifadesi Allah’ın bütün malumatlarına şamildir. Gürânî, haşiye kısmında ise

⁶² Gürânî, *Gāye*, 12^a.

⁶³ Kādî, *Envâr*, 1: 69.

⁶⁴ Gürânî, *Gāye*, 13^a.

⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 126.

Kādî'nin Zemahşerî'd'e bulunan أبسط (daha geniş) ifadesini أشمل (daha şümüllü) zannettiğini ve ikinciye (30. âyeti), birinciye (33. âyete) delil yaptığını belirttikten sonra şöyle der: “ Oysa Kādî, şunu kaçırmıştır; onun أبسط (daha geniş) olması onu أشمل (daha şümüllü) yapmaz. Nitekim âyet: وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أُمِدُّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أُمِدُّكُمْ بِاتِّعَابِهِ وَتَيِّبَ اللَّهُ تَابَهُ وَتَزَكَّى اللَّهُ نَفْسَهُ وَتَطَهَّرَ اللَّهُ نَفْسَهُ وَتَزَكَّى اللَّهُ نَفْسَهُ وَتَطَهَّرَ اللَّهُ نَفْسَهُ وَتَزَكَّى اللَّهُ نَفْسَهُ ” “Size bildiklerinizi veren; hayvanlar ve oğullar veren Allah'tan korkun” (eş-Şuâra 26/1323-133) demektedir.”⁶⁶ Muhtemelen Gürânî'nin bu âyetteki dayanağı şudur: “bildiklerinizi vermek” ifadesi “hayvanlar ve oğullar vermek” ten daha geniş olsa da daha şümüllü değildir. Belirtmemiz gerekir ki, Kādî, Gürânî'nin iddia ettiği gibi daha şümüllü ifadesini (أشمل) kullanmamış ve bunu ima bile etmemiştir. Bu onun bir yanılığımı mıdır yoksa Kādî'nin ibarelerinden çıkardığı bir yorum mudur, buradan Gürânî'nin maksadını tespit etmek zordur.

2.21. فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ “...İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile (Âdem için) eğilmişlerdi...” (el-Bakara 2/33).

Kādî'ye göre meleklerin insana secdesi, şeri' manada bir secdeyse gerçekte Allah'a secde edilmiştir, Âdem de ona verilen değerden dolayı melekler kible olmuştur ya da Âdem secdenin vacip olmasına sebep gösterilmiştir. Böylece sanki Allah insanı, bütün harikaların, hatta mevcudatın bir örneği, cismani ve ruhani âlemin bir nüshası olacak, meleklerin kemâlâta erişmesine ve kendileriyle insanlar arasında ilmi mertebenin ortaya çıkmasına vesile teşkil edecek şekilde yaratmıştır. Böylece Allah'ın sonsuz kudretini gördüklerinden dolayı insan vasıtasıyla Allah'a şükri eda etmeleri için onlara secde etmeyi emretmiştir.⁶⁷

Gürânî, Kādî'nin “Allah insanı, cismani ve ruhani âlemin bir nüshası olarak yaratmıştır” fikrini eleştirmektedir. Ona göre “İnsanın, cismani ve ruhani âlemin bir nüshasıdır” sözü, mücerredâtın⁶⁸ var olmasına bağlıdır ki, hak ehlinin çoğu bunun var olduğu görüşünde değildir.⁶⁹

2.22. فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ “İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile (Âdem için) eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.” (el-Bakara 2/34)

Kādî'ye göre bu âyet şuna delalet eder: Şeytan meleklerden biriydi, yoksa secde emri onu kapsamazdı. Çünkü rivâyet edildiğine göre İbn Abbas, “üreme özelliği olan bir kısım melek var ki, onlara cin denir, İblis de bunlardandır” demiştir.⁷⁰ Ya da secde emri hem melekler hem cinlere yapıldı ve âyette sadece meleklerin zikri yeterli görüldü. O zaman فَسَجَدُوا fiilindeki zamir hem cinlere hem melekler raci' olur. Böylece âyet gösteriyor ki, meleklerin ekserisi masum olsa da onların arasında masum olmayan da vardı. Belki de meleklerin bir kısmı yapı/bünye

⁶⁶ Gürânî, Gāye, 13^b.

⁶⁷ Kādî, Envâr, 1: 71.

⁶⁸ Mücerred varlığın hikmet ehline göre tarifi şudur: Bir cevhere yer olmayan, başka bir cevherde yer almayan ve ne yerden ne de cevherden oluşmayandır. Bk. Cürcânî, et-Ta'rifât, 202.

⁶⁹ Gürânî, Gāye, 13^b.

⁷⁰ Suyûtî, yaptığı Kādî haşiyesinde bu rivâyeti bulamadığını belirtmektedir. Bk. Suyûtî, Nevâhid, 1: 199.

olarak cinlerden farklı değildir, fakat iyilik ve kötülük vasıflarında farklıdır. İblis de bu kısımdandı.⁷¹

Gūrānī'ye göre "...İblis cinlerdendi, rabbinin emrine karşı geldi..." (el-Kehf 18/50) âyet ifadesi, iblisin meleklerden olmadığını açıkça göstermektedir. O, meleklerin içinde kalıyordu. Melekler Allah'ın emrine isyan etmeyen değerli varlıklar iken İblis nasıl onlardan olabilir! Gūrānī'ye göre cinlerin de secde ile emredildikleri, meleklerden masum olmayanların var olduğu ve şeytanların sıfatlarda değil de ama yapı olarak meleklerle aynı olabileceği iddiaları nasslara aykırıdır. Gūrānī, Kādī'nin İbn Abbas'tan olan rivâyetine de itiraz ederek şöyle demektedir: "Allah en iyisini bilir ama İbn Cerir'in rivâyet ettiği 'meleklerden bir grup vardır ki onlara cin denir, İblis de onlardandı,' şeklindedir."⁷²

Kādī'nin naklettiği bu rivâyeti düzeltmek amacıyla Gūrānī, İbn Cerir'den şu ibareyle nakletmiştir: ان طائفة من الملائكة يقال لهم الجن وإبليس كان منهم Ama bu rivâyet İbn Cerir'de küçük farklarla şöyle geçer:⁷³ إن من الملائكة قبيلة يقال لهم: الجن، فكان إبليس منهم

2.23. وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ. "...Yalnız benden korkun." (el-Bakara 2/41)

Kādī'ye göre önceki âyet ifadeleri,⁷⁴ bu âyetin ilkeleri mahiyetinde olduğu için sonunu, takvaya bir mukaddime olsun diye وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ "yalnız benden korkun" şeklinde bağladı. Ayrıca âyetin hitabı hem âlimi hem mukallidi kapsadığı için onlara bu yolun ilkesi olan Allah korkusunu emretti. Fakat bir sonraki âyette وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ "sadece benden sakının" diyerek hitabı, sadece ilim ehline yaptığı için yolun en son aşaması olan takvayı emretti.⁷⁵

Gūrānī'ye göre ise bir önceki âyeti korkuyla ve bu âyeti ise takvayla sonlandırmasının sebebi; takvanın iyice korunmak anlamında korkunun da ötesinde olmasındandır. O nedenle bir önceki âyette nimetlerden ve vefadan sonra korkuyu zikretti ki, onun neticesi ve Gāyesi olan takvayı da sonraki âyette indirilenlere imandan sonra emretti. Gūrānī, bu yorumdan sonra birinci hitabın âlime ve mukallide; ikincisinin ise sadece âlime yapılması yaklaşımını doğru bulmayıp, "inşâî cümlelerde hitap bir olur, yoksa âyet, zamirleri ayırtırdı." diyerek eleştirmektedir.⁷⁶

⁷¹ Kādī, *Envâr*, 1: 71.

⁷² Gūrānī, *Gāye*, 13^b.

⁷³ Ebû Ca'fer İbn Cerir et-Ṭâberî, *Câmiü'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Şakir (b.y. Müesestu'r-risâle, 2002), 1: 507.

⁷⁴ Önceki âyet ifadeleri: "Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimeti hatırlayın. Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim. Yalnız benden korkun. (el-Bakara 2/40) Bir sonraki âyet: "Elinizdeki Tevrat'ı tasdik edici olarak indirdiğimize (Kur'ân'a) iman edin. Onu inkâr edenlerin ilki olmayın. Âyetlerimi az bir karşılığa değişmeyin ve sadece benden sakının." (el-Bakara 2/41)

⁷⁵ Kādī, *Envâr*, 1: 76.

⁷⁶ Gūrānī, *Gāye*, 15^a.

2.24. فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذِكْرٌ حَيٌّ لَكُمْ “...nefislerinizi öldürün bu sizin için daha iyidir...” (el-Bakara 2/54).

Kādî'ye göre bu âyet, iki anlamda olabilir. Birincisi; “Ey İsrâil Oğulları, tövbenizin tamam olması için intihar edin.” ikincisi: “Ey İsrâiloğulları! Tövbenizin tamam olması için şehvetlerinize (nefsî arzularınıza) son verin.” Nitekim denilir ki, “Nefsine çile çekirtmeyen onu nimetlendiremez ve onu öldürmeyen de onu diriltemez.” Kādî'nin zayıf bulduğu ve قیل diyerek aktardığı diğer bazı görüşlere göre ise, Allah onların birbirlerini öldürmesini emretmiştir. Diğer bir görüşe göre de; Allah buzağıya tapmayanların, tapanları öldürmesini emretmiştir.⁷⁷

Gürânî, âyeti, Zemahşerî'de olduğu gibi ya intihar edin veya birbirinizi öldürün şeklinde tefsir ettikten sonra, Kādî'nin bu âyetin tefsirinde öne sürdüğü ikinci anlama karşı çıkmaktadır. Ona göre, burada öldürmeyi, şehvetlere son vermek olarak tefsir etmek doğru değildir. Çünkü İbn Abbas'tan gelen rivâyet, öldürmenin kesin olarak gerçek anlamda öldürme olduğunu göstermektedir.⁷⁸

2.25. هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “...Onlar orada ebedî kalacaklardır.” (el-Bakara 2/81)

Kādî, هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ âyet ifadesini “Orada devamlı veya uzun bir müddet kalıcıdır. Gördüğün gibi hem önceki âyette hem burada büyük günah işleyen ateşte devamlı kalacağına dair bir delil yoktur,” şeklinde tefsir etmiştir.⁷⁹ Gürânî ise Kādî'nin görüşünü şöyle reddetmektedir: “ Bunlar büyük günah işleyenler değildir. طول u ‘uzun bir müddet kalmak’ şeklinde tefsir etmek, maksadı ifade etmede yetersiz olduğu gibi anlamı bozacak kadar mübhemdir.”⁸⁰ O, muhtemelen âyette sözü edilen kişilerin gayrimüslimler olduğunu düşündüğü için Kādî'nin âyeti “büyük günah” işleyenler üzerinden yorumlamasını; hem âyetin maksadına aykırı görmekte hem de âyetin anlamını mübhem yaptığını düşünmektedir.

2.26. يَسْمَأُ اشْتَرُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعْثًا كِسْكَانْچَلِكْلَارِي سَبَبِيَّيْلَ اَلَلَّهِ'نِ، كُللَارِيْنِ اَلِيْلَدِيْغِيْنِ لُتْفُيْلَا اَلِيْنْدِيْغِي الْوَاهِي اَلِيْنْكَارِ اَلْمَلَرِي نِ اَلْكُتُودُورُ! (el-Bakara 2/90)

Burada âyette geçen بَعْثًا kelimesinin nereye illet olabileceği tartışılmıştır. Kādî'ye göre, بَعْثًا kelimesi اَنْ يَكْفُرُوا ifadesinin illetidir. Yani onların küfürlerine sebep olan şey, kendilerinde olmayan şeye hasetlikleriydi. بَعْثًا kelimesi اَشْتَرُوا fiilinin illeti olmaz, çünkü اَشْتَرُوا ile بَعْثًا arasında (yabancı/ilgisiz) fasıla vardır.⁸¹ Gürânî'ye göre ise, بَعْثًا kelimesi اَشْتَرُوا fiilinin illetidir, اَنْ يَكْفُرُوا fiilinin illeti değildir. Çünkü sözün akışından anlaşılan mana şudur: Onlar hasetten dolayı küfrü imana tercih ettikleri için yerilmişlerdir. Bu haset de onların küfrünü bu sebeple kaçınılmaz kılmıştır. بَعْثًا nin mahsusu olan اَنْ يَكْفُرُوا ise yabancı (ilgisiz) bir fasıla değildir. Çünkü manen

⁷⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 81.

⁷⁸ Gürânî, *Gāye*, 16^a.

⁷⁹ Kādî, *Envâr*, 1: 90.

⁸⁰ Gürânî, *Gāye*, 18^b.

⁸¹ Kādî, *Envâr*, 1: 93-94.

faildir.⁸² Özetlersek: Kādî'ye göre, kıskançlık onların küfretmelerine sebep olmuştur. Gūrānî'ye göre ise kıskançlık onların küfürlerine değil de nefislerini satmalarına sebep oldu ki, böylece kaçınılmaz olarak onları küfre götürdü. Bu konuda Gūrānî'nin görüşü, Zemahşerî'nin görüşüyle örtüşmektedir.⁸³

2.27. *“Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedir. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle küfre girdiler.”* (el-Bakara 2/102)

Burada *مَا* ifadesindeki *مَا* edatının anlamı ve ona bağlı mana değişiklikleri tartışılmıştır. Kādî, *مَا* ifadesine dair bir görüşü *قَالَ* ile aktarmaktadır. Bu görüşe göre buradaki *مَا* edatı nafiye ve *مَا كَفَرَ* üzerine matuftur. Böyle olunca âyetin manası “Süleyman küfretmedi ve iki meleğe de sihir indirilmedi” şeklinde olur. Kādî, yine devamlı *مَا* edatını nafiye yapanlar, *هَارُوتَ وَمَارُوتَ* kelimelerini de *الشَّيَاطِينُ* kelimesinden bedel yapmış olurlar, der.⁸⁴ Fakat Kādî'nin şarihi Şeyhzade, *مَا* nın nafiye olması “harut” ve “marut” un “şeytanlar”dan bedel olmasını gerektirmez diye şerh düşmüştür.⁸⁵ Gūrānî de Kādî'nin *قَالَ* ile aktardığı görüşe, sanki Kādî'nin görüşüymüş gibi şöyle cevap verir: “Bu görüşte olanlara göre Harut ve Marut bedel olursa bunlar şeytanlardan sayılmış olurlar ki, bunu ‘biz ancak imtihan için gönderilmişiz, sakın küfretme’ ifadesi reddeder, çünkü o iki kişinin sözü olan bu tür sözleri şeytanlar söylemez.”⁸⁶

Burada iki duruma dikkat çekmek gerekir. Birincisi; Kādî Şarihi'nin söylediği gibi *مَا* nın nafiye olması halinde o iki kişinin şeytanlardan bedel olup şeytanlardan sayılması gerekmez. İkincisi; Haşiyesine bakılırsa Gūrānî, Kādî'ye ait olmayan bir görüşü onun görüşüymüş gibi eleştirmiştir. Ayrıca öyle görünüyor ki Gūrānî de Kādî gibi *مَا* yı, nafiye yapmanın bu iki kişiyi şeytanlardan saymak anlamında olacağı, yorumunda yanılığa düşmüştür.

2.28. *“Rabbi şöyle buyurmuştu: “Ben seni insanlara önder yapacağım.” İbrahim de, “Soyundan da (önderler yap, ya Rabbi!)” demişti. Bunun üzerine Rabbi, “Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz” demişti.”* (el-Bakara 2/124)

Kādî'ye göre bu âyet gösteriyor ki, Hz. İbrahim'in soyundan bazı zalimler çıkabilir ve bunlar imamete erişemezler, çünkü imamet Allah'ın bir emaneti ve sözüdür, zalim ona uygun olmaz, ancak iyiler ve muttakiler ona ulaşabilir. Ayrıca bu âyette, peygamberlerin nübüvvetten önce de büyük günahlardan masum olduğuna ve fasıkların imamete uygun olmadığına dair delil vardır.⁸⁷ Gūrānî'ye göre âyet, zulüm mevcutsa imamete mani olduğuna delalet etmektedir. Fakat imama sonradan peyda olan geçici bir zulüm, imameti iptal etmez. Ayrıca bu âyette,

⁸² Gūrānî, *Gāye*, 19^a.

⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 165.

⁸⁴ Kādî, *Envâr*, 1: 98.

⁸⁵ Kocevî, *Şeyhzâde*, 2: 202.

⁸⁶ Gūrānî, *Gāye*, 28^a (aslında 19^a).

⁸⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 104.

nübüvvetten önce peygamberlerin büyük günahlardan masum olduğuna dair delil yoktur. Çünkü bir fasık tövbe ettikten sonra imamete uygun olur.⁸⁸

2.29. لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ “...Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz.” (el-Bakara 2/136)

Burada *أحد* kelimesi müfred olduğuna göre *بَيْنَ* kelimesinin ona izafe edilmesi sorununu çözmek amacıyla Kādî ve Gürânî'nin farklı yaklaşımları şöyledir: Kādî, *أحد* kelimesine *بَيْنَ* kelimesinin izafe olabilmemesinin caiz olmasını *أحد* in nefy siyakında gelmesine bağlamaktadır.⁸⁹ Gürânî, Kādî'nin bu yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Ona göre *أحد* kelimesi muhatap olunana karşılık gelen isim olduğu için bu kelime ifrad, tesniye ve cem' aynıdır. Yani Gürânî'ye göre burada bu kelime cem' manasındadır. Yoksa nefy siyakında geldiği için cem' manasını kazanmış değil... Nitekim *لا تفرق بين رسول* cümlesi doğru olmaz.⁹⁰ Zemahşerî de bunun cem' anlamında olduğu için *بَيْنَ* nin ona izafe olabileceğini belirtmektedir.⁹¹ Dilciler, *أحد* kelimesini hemzisi asli olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırırlar. Hemzisi asli olan *أحد* kelimesi, cem' manası da taşır ve sadece nefy siyakında veya *س* ile birlikte kullanılmak zorundadır. Bu âyetteki de bu kısımdandır. Diğeri ise *واحد* kelimesindeki “vav” dan hemzeye çevrilmiş olan *أحد* olandır ki, bu sayma sayılarının ilki olan “bir” anlamındadır. Bunun nefy ile kullanılması şart değildir.⁹² Özetle; âyette izafenin sahih olmasını Zemahşerî ve Gürânî, *أحد* kelimesinin aslı itibarıyla cem' anlamı olmasına bağlarken, Kādî ise onun nefy siyakında umum anlamında olduğu için cem' anlamını kazanmasına bağlamaktadır.

2.30. وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ “Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler.” (el-Bakara 2/144)

Bu âyetteki “Ehli kitap, bunun (mescidi haramın kible olması) rablerinden gelen bir gerçek olduğunu bilir,” ifadesinden Kādî, ehli kitabın bunu bilme kaynağını şöyle açıklar. “Ehli kitap genel kaide olarak Allah'ın gönderdiği her şeriât için bir kible tahsis etmenin onun sünnetinden olduğunu biliyorlardı ya da Hz. Peygamber'in iki kibleye yöneleceği onların kitaplarında geçmekteydi.”⁹³ Gürânî, burada “her şeriât için bir kible tahsis etme” fikrine itiraz etmektedir. Gürânî'ye göre onların kitaplarında müjdelenen peygamberin iki kibleye doğru namaz kılacağı geçmekteydi. Yoksa “her şeriât için bir kible tahsis etme” fikrinin bir delili yoktur. Kibleler bütün şeriâtlar için Ka'be ve Beytu'l-Mağdis olarak ikiye sınırlıyken bu fikir nasıl doğru olabilir?⁹⁴

⁸⁸ Gürânî, *Gāye*, 21^a.

⁸⁹ Kādî, *Envâr*, 1: 108.

⁹⁰ Gürânî, *Gāye*, 22^b.

⁹¹ Zemahşerî, *Keşşaf*, 1: 195.

⁹² *أحد* kelimesi için bk. Kocevî, *Şeyhzâde*, II/331-332; Şihabuddin Semîn el-Ḥalebî, *ed-Dürü'l-meşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muahammed el-Herrat (Dimeşk: Darü'l kalem, ts.), 2: 139; 11: 149-150.

⁹³ Kādî, *Envâr*, 1: 112.

⁹⁴ Gürânî, *Gāye*, 23^b.

2.31. وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ. “Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz.” (el-Bakara /154)

Kādî'ye göre âyetteki لَا تَشْعُرُونَ ifadesi gösteriyor ki, şehitlerin yaşıyor olması bedenî olmadığı gibi canlıların hissettiği türden de değildir. Onların hayatı akıl ile değil de vahiy ile idrak edilen bir durumdur. Yine Kādî'ye göre âyet, ruhların kendisiyle kaim cevherler olduğuna delalet etmektedir. Kādî'ye göre, şehitlerin yaşıyor olması bedeni olmadığına göre; bu da şehitlerle diğer insanların ruhlarının aynı olduğu sonucuna götürür, O halde şehitlerin yaşıyor olduğunu özellikle neden zikredildiği sorusuna, Kādî, şöyle cevap verir: “Buna göre şehitlerin özellikle sağ olmasının belirtilmesi, onların Allah'a olan yakınlıkları ve onlara verilen değer ve mutluluktan kaynaklanmaktadır.”⁹⁵ Gūrānî'ye göre ise şehitlerin yaşıyor olmasından maksat, bu yaşamının ruh ve bedenle olmasıdır. Çünkü ölünün ruhanî olarak yaşıyor olması her mü'min için geçerlidir. Bu nedenle başka âyetlerde şehitlerin rızıklandırıldıkları ve sevinç içinde oldukları belirtilir (Al-i 'Imrân 3/169-170). Ayrıca Müslim'deki bir hadiste; şehitlerin ruhlarının yeşil kuşların içinde olduğu ve cennette istediği gibi dolaştıkları belirtilmektedir. Yine Gūrānî'ye göre لَا تَشْعُرُونَ şehit ruhunun bedenle olmadığına delalet etmez, aksine bedenî olmasına delaleti daha fazladır. Çünkü şuur, duyulara dayanan bir bilgidir.⁹⁶

2.32. وَأَنْفُكُمُ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ... “denizde seyreden gemiler...” (el-Bakara 2/164)

Kādî'ye göre bu âyette الْفُلُكُ kelimesinin müennes muamelesi görmesi, müennes olan السَّفِينَةُ kelimesinin anlamında olduğundandır.⁹⁷ Gūrānî'ye göre ise الْفُلُكُ kelimesi cem' (çoğul) olduğundan müennes muamelesi görmüştür. Nitekim bu yüzden يَنْفَعُ fiilinin fâil olan zamiri الْفُلُكُ kelimesine raci olamaz.⁹⁸ Kādî'nin şarihi olan Şeyhzade de Gūrānî'yi haklı çıkaran açıklamalarda bulunmaktadır.⁹⁹

2.33. كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ. “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.” (el-Bakara 180)

Zemahşerî ve Kādî, âyetteki الْمَعْرُوفِ kelimesini şöyle tefsir etmektedirler: “Kişi, zengini üstün tutmadan ve (mirasın) üçte birini aşmadan adaletle” vasiyet etmelidir.¹⁰⁰ Gūrānî'ye göre ise, الْمَعْرُوفِ “yani (varisler) aynı seviyede olduklarında birini diğerine üstün saymadan adaletle vasiyet, demektir” ve bu kelimeyi “üçte birini aşmadan” şeklinde tefsir etmek manasızdır. Çünkü üçte birini aşmadan vasiyet etmek, miras düşmeyen yakınlar içindir. Ayrıca miras âyeti

⁹⁵ Kādî, *Envâr*, 1: 114.

⁹⁶ Gūrānî, *Gāye*, 24^a.

⁹⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 116.

⁹⁸ Gūrānî, *Gāye*, 24^b.

⁹⁹ Kocevî, *Şeyhzâde*, 2: 405.

¹⁰⁰ Kādî, *Envâr*, 1: 123; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 224.

de bunu beyan etmiştir.¹⁰¹ Öyle görünüyor ki, Gürânî, bu âyeti mensûh sayarken, Kādî, onu mansûh âyetlerden görmemektedir.

2.34. *أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ*. “İşte onlara kazandıklarından bir nasip vardır. Allah, hesabı pek çabuk görür.” (el-Bakara 2/202)

Zemahşerî'ye göre *أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ* deki *أُولَئِكَ* zamiri önceki âyetlerde geçen her iki kesime (sadece dünyayı talep edenlere; hem dünyayı hem ahreti talep edenlere) işaret etmektedir.¹⁰² Her kesim kazandığının cinsine göre nasibini ahrette alacaktır.¹⁰³ Gürânî'ye göre ise söz konusu zamir, sadece “Yarabbi, dünyada da ahrette de bize güzellik nasip et” diyen ikinci kesime işaret etmektedir. Çünkü kâfirlerin durumu; *وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ* “Bunların ahrette bir nasipleri yoktur” sözü ile sonuçlandırılmıştır. Küfürde oldukları için onlara dünyada verilen rızık bir nasip olmadığı gibi onlara ahrette verilen de kazandıklarının cinsinden değildir.¹⁰⁴

2.35. *رُئِيَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا*. “İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi.” (el-Bakara 2/212)

Kādî'ye göre, hakikatte dünya hayatını kâfirlere süslü gösteren Allah'tır. Çünkü her şeyin faili odur. Kādî kendi maksadını şöyle açmaktadır: “Şeytan'dan olan her şey, hayvanî kuvvet ve Allah'ın bu kuvvette yarattığı vahşî işler ve şehevî şeyler araz olarak süslüdür.” Yani bunların süslü olması hakikî veya aslî değil arazîdir.¹⁰⁵ Gürânî'ye göre de hakikatte süslü gösteren Allah'tır. Çünkü o hayrın da şerrin de yaratıcısıdır. Daha sonra Gürânî, Kādî'yi kast ederek “her şeyin faili Allah'tır” denilmiştir, ama bu ifadede bir sorun var. Çünkü “yaratıcı başka fail başka bir şeydir, nitekim bu fark mesela hırsızlık ve zina gibi fiillerde veya Şeytan'ın yaptıklarında açıkça ortaya çıkmaktadır”, şeklinde Kādî'nin ifadesini eleştirmektedir. Burada Gürânî, bu fiillerdeki isnadın mecâzî olduğunu belirterek; mesela zinanın yaratıcısı olmak başka; zinanın faili olmak başka bir şeydir demek istemiştir.¹⁰⁶

2.36. *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ*. “Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?” (el-Bakara 2/214)

Bu âyette *لَمَّا* edatının anlamı ve buna bağlı anlam değişikliği tartışılmıştır. Kādî'ye göre “henüz gelmeden...” anlamındaki *لَمَّا يَأْتِكُمْ* ifadesi *لَمَّا يَأْتِكُمْ* “gelmeden...” anlamındadır. *لَمَّا* nın aslı nefiy ifade eden *لَمْ* olup üzerine *مَا* ziyade edilmiştir. Fiilin anlamına “beklenirlik” katmaktadır ve bu yüzden *قَدْ* edatına mukabil kullanılmıştır.¹⁰⁷ Gürânî ise Kādî'nin *لَمَّا* ya nefiy manasını verip *قَدْ* in mukabilini yapmasını eleştirmektedir. Gürânî'ye göre *لَمَّا* edatı fiilin menfilğinde değil,

¹⁰¹ Gürânî, *Gāye*, 26^b. Muhtemelen burada Nisa sûresi 11 ve 12. âyetlere işaret etmektedir.

¹⁰² Önceki iki âyet: “...İnsanlardan, “Ey Rabbimiz! Bize (verceğini) bu dünyada ver” diyenler vardır. Bunların ahrette bir nasibi yoktur.” (el-Bakara 2/200) “Onlardan, “Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahrette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru” diyenler de vardır.” (el-Bakara 2/201).

¹⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 248.

¹⁰⁴ Gürânî, *Gāye*, 30^a.

¹⁰⁵ Kādî, *Envâr*, 1: 135.

¹⁰⁶ Gürânî, *Gāye*, 31^a.

¹⁰⁷ Kādî, *Envâr*, 1: 135.

oluşmasında beklenirlik katmaktadır. O yüzden قد in mukabili değil onun benzeridir.¹⁰⁸ Kādî'nin şarihi Kocevî'nin de belirttiği gibi Kādî, “كادى edatı قد in mukabilidir” derken ikisinde de “beklenirlik” anlamı vardır; كادى menfi fiildeki beklenirliği ifade ederken قد ise müsbet fiildeki beklenirliği ifade eder,¹⁰⁹ demek istemiştir. Bu durumu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz: كادى يأتىكم “henüz size gelmedi...” gelmesi beklenir demektir. Diğer taraftan قد يأتىكم “size gelebilir...” ifadesinde de yine gelmesi beklenir anlamı vardır. O yüzden Kādî'nin söylediği ile Gūrānî'nin söylediği aynı kapıya çıkmaktadır.

2.37. *...Onun hükümdarlığının alameti, size o sandığınız gelmesidir.77 Onda Rabbinizden bir güven duygusu ve huzur ile Mûsâ ailesinin, Hârûn ailesinin geriye bıraktığından kalıntılar vardır.”* (el-Bakara 2/248)

Kādî, bu âyetin tefsirini yaptıktan sonra işârî bir tefsir naklinde bulunur: “Denildi ki, “tabut” kalptir, “sekîne” de kalpteki ilim ve ihlâstır, tabutun getirilmesi ise kalbin -daha önce böyle değilken- ilmin ve vakarın karar kıldığı bir yere dönüşmesidir.”¹¹⁰ Kādî'nin naklettiği bu işârî tefsire itiraz ederek şöyle der: “Tabutun kalp ve sekinenin de ilim olduğunu söyleyen kişi, (hemen akabinde) âyetteki ‘onun (tabutun) içinde Mûsâ ailesinin, Hârûn ailesinin geriye bıraktığından kalıntılar vardır,’ ifadeye ne derler?”¹¹¹ Gūrānî, muhtemelen burada; tabut kalp ve sekine ilim ise o zaman Musa ve Harun ailesinin eşyaları nasıl tabutun içinde olabilir, demek istemiştir. Kādî'nin naklettiği bu işârî, tefsiri Gūrānî, tefsirin hamisinde قالته القاضى “bunun diyeni Kādî'dir” diyerek sanki Kādî'nin görüşüymüş gibi itiraz etmektedir.

2.38. *“Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının peşinden (bunları) başa kakmayan ve gönül incitmeyenlerin, Rab'leri katında mükâfatları vardır.”* (el-Bakara 2/262)

Bu âyette şart cümlesinin cevabında ف nın gelmemesinin sebebi tartışılmıştır. Burada mübteda olan mevsul (الَّذِينَ) şart manasını taşıdığı halde onun haberi olarak gelen ve şartın cevabı olan لَهُمْ أَجْرُهُمْ ifadesine ف nın cevabın başına gelmemesinin nedenini Kādî, şöyle açıklar: “Âyet şunu ima etmiştir; bu kişiler infak etmeseler de rablerinin yanında ecirleri hak eden kişilerdir, bir de infak etseler nasıl olur!”¹¹² Şart-ceza cümleleri ilişkilerinde, cezanın (cevabın) gerçekleşmesi, şartın gerçekleşmesine bağlanmıştır. Burada Kādî'nin maksadı şudur: ف nın getirilmemesi, bir nevi şart-ceza ilişkisinin dışına çıkmayı ima etmiş ve böylece bu şart (infak) yerine gelme de ceza (ecirler) tahakkuk edilecektir demek istenmiştir. Çünkü bu kişiler bunu hak eden bir vasfa sahiptirler. Gūrānî'ye göre ise ف nın gelmemesinin nedeni şunu bildirmek içindir: “Onlar bu ecirleri Allah'ın bir fazlı olarak alırlar ameller ise sadece emare mahiyetindedir. Fakat الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ (el-Bakara, 2/274)

¹⁰⁸ Gūrānî, *Gāye*, 31^a.

¹⁰⁹ Kocevî, *Şeyhizâde*, 2: 512.

¹¹⁰ Kādî, *Envâr*, 1: 151.

¹¹¹ Gūrānî, *Gāye*, 35^b.

¹¹² Kādî, *Envâr*, 1: 158.

âyetinde ف harfi, cevapta gelmiştir. Çünkü burada ameller hesaba katılmış, zamana yayılmış ve bu ameller riya hastalığından arınmış olarak yapılmıştır.” Gürânî, Kādî'yi eleştirmek için devamla şunu belirtmektedir: “Konumuz olan âyette ف nın gelmemesini ‘onlar yapmasalar da bu ecri almaya ehildirler’ gibi bir nedene bağlanması halinde, infakı açık ve gizli yapanları ifade eden el-Bakara 274. âyet için bu durum, evleviyetle neden olarak sayılmaydı.”¹¹³ Gürânî şunu demek istemiştir: Yani öyle olsaydı, ف harfi burada (el-Bakara 274)'de gelmemeliydi. Çünkü mesele ehil olmaksızın, buradakiler daha açık bir şekilde ehil olmalıydılar.

Arap dili konusunda otoriter olan Zemahşerî, ف nın yukarıdaki iki âyetin cevap cümlesinin birinde gelmesi ve diğerinde gelmemesi konusunda şunu der: “el-Bakara 262. âyetinde mevsul olan الدَّيْنِ de şart manası yoktur. Ama el-Bakara 274. âyetinde şart manası vardır. Mana açısından iki âyet arasındaki fark şudur: ف nın zikredildiği âyet, infakın bu ecri hak ettiğine delalet eder. Diğerinde ise bu delalet yoktur.”¹¹⁴ Kur’ân i’râbını yapan Ukberî (ö. 616/1219), bu iki âyeti Zemahşerî’yi destekler yönde i’rab etmiştir.¹¹⁵

2.39. الدَّيْنِ يَأْكُلُونَ الرِّبَا “Faiz yiyenler...” (el-Bakara 2/275)

Zemahşerî’ye göre bu âyette geçen الرِّبَا kelimesinin و ile yazılması الصلوة، الزكوة kelimelerinde olduğu gibi tafhîm (kalın okuma) yapanın lehçesine uyulmasındandır.¹¹⁶ Gürânî’ye göre ise söz konusu kelimenin و ile yazılması kelimenin aslına dalalet etmek içindir. Sebep, tafhîm yapanın lehçesine göre olmasından değildir. Çünkü onu tafhîm üzere hiçbir kar’i okumamıştır.¹¹⁷

2.40. فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ “...dilediğini bağışlar...” (el-Bakara 2/284)

Kādî, bu âyette فَيَغْفِرُ deki “ra” harfinin لِمَن deki “lam” harfine idğâm eden kıraati, “lahn” olarak nitelendirmektedir. Gürânî, burada Kādî’yi çok sert eleştirmektedir. Gürânî şöyle demektedir: “Dinde kendisine uyulan bir adamın, delalette olan birine uyararak hevasından konuşmayandan tevatürle nakledilen bir sözü ayıplaması şaşılacak bir şeydir.” Gürânî, burada Kādî’nin Zemahşerî’den etkilenerek Hz. Peygamberden tevatürle gelen bir kıraatte kusur bulmasını eleştirmektedir. Gürânî, “ra” nın “lam”da idğâm edilerek فَيَغْفِرُ şeklindeki kıraatın Ebû ‘Amr’dan¹¹⁸ rivâyet edildiğini belirtmektedir.¹¹⁹ Zemahşerî, bu okuyuşun Arap diline göre “lahn” ve fahiş bir hata olduğunu belirttikten sonra, Ebû Amr’dan rivâyet eden ravinin bu kıraatı rivâyet etmekle iki kere hata yaptığını söylemektedir. Birinci hatası; onun yanlış

¹¹³ Gürânî, *Gāye*, 37^b

¹¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 312

¹¹⁵ Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin el-Ukberî, *et-Tibyân fi i’rabi’l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (b.y., ts.) 1: 223.

¹¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 319.

¹¹⁷ Gürânî, *Gāye*, 39^a.

¹¹⁸ Ebû Amr (ö. 154/771) yedi kıraat imamından biridir. Daha geniş bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, “Ebû Amr b. Alâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 20: 95.

¹¹⁹ Gürânî, *Gāye*, 40^a.

okuması, ikinci hatası; Arap dilini en iyi bilen kişisine (Ebû Amr) büyük bir cehalet nispet etmiş olmasıdır. Daha sonra Zemahşerî, ravilerin iyi öğrenmemeleri bu tür hataları doğurduğunu ve bunları ancak nahiv ehlinin öğrenebileceğini söylemektedir.¹²⁰

SONUÇ

Her şeyden önce Gūrānî'nin *Gāyetu'l-emânî* adlı eserinin tefsir metodu olarak Zemahşerî-Kādî çizgisinde bir dirâyet tefsiri olduğu belirtilmelidir. Osmanlı dönemi tefsirinin bir örneği olarak *Gāyetu'l-emânî*, Zemahşerî'den yaklaşık dört asır sonra bile dönemin tefsir metodunda bir değişiklik olmadığını göstermektedir.

İncelediğimiz Fâtiha ve Bakara sûreleri baz alınrsa Gūrānî, bu tefsirinde Kādî'yi esas almıştır. Öyle ki, neredeyse Kādî'nin bir muhtasarı gibidir. Gūrānî'nin tenkitlerinin çoğu dil yönündendir. Diğer tenkitleri kavramsal anlam, âyetlerin bütünlüğü, kıraat gibi çeşitli konularla beraber âyet te'villerinde katılmadığı bazı görüşlerdedir. Bu eleştirilerde Gūrānî'nin dayandığı yöntem Kur'ân'ın bütünlüğü, rivâyetler, selevin görüşü ve aklî yönden çelişkilerin bulunmasıdır.

Bu tefsirinde Gūrānî'nin ince eleyip sık dokuyan bir yaklaşımla Zemahşerî ve Kādî'yi tenkit ettiğini söyleyebiliriz. Birçok tenkidi tartışılabilir olmasına rağmen onun ibarelere dakik yaklaşımı ve dönemin medreselerinde el üstünde tutulan Kādî'nin tefsirine ve Arap dilinde otoriter olan Zemahşerî'nin tefsirine karşı taklitçi tavır yerine, tenkit cesaretini göstermesi önemlidir. Gūrānî'nin karşılaştırmalı ilmî yöntemi kullandığını ve araştırmacı bir ilmî kişiliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu tenkitçi yönünden Zemahşerî ve Kādî'nin yanı sıra aynı şekilde Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Kevâşî (ö. 680/1281) de paylarını almışlardır.

Gūrānî'nin kendinden önceki âlimlerin ittifak ettiği konularda ulemaya ve seleve sağlam bir şekilde bağlılığını gösterdiğini belirtmeliyiz. Bu bağlılığı selevten gelen bir kıraatın Arap dili gramerine aykırı olduğu iddiası karşısında tercihini selevin Kurrâ'sından yana koymasından anlıyoruz.

Gūrānî, bazı eleştirilerinin de işaret ettiği gibi rivâyetin mevcut olduğu konularda ve âyetin zahiri manasının uygun olduğu yerlerde te'vil yolunu çok tercih etmemektedir. Tenkitlerinde Ehl-i Sünneti baz aldığını özellikle Eş'ârlık'ten ayrılmamaya özen gösterdiği izlenimini vermektedir. Gūrānî, Arap dili konusunda Kādî'ye karşı Zemahşerî'yle aynı şeyleri paylaşmakta bir sakınca görmemişse de mezhebî görüş ve Hadis'e bağlılık konusunda Zemahşerî'ye daima muhalif olmuştur. Gūrānî'nin batini-işarî tefsire de pek sıcak bakmadığını söyleyebiliriz.

Gūrānî'nin Kelâm ilminde de sağlam ve derin malumata sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bunu Kādî'nin Mu'tezile'yi eleştirmek için getirdiği argümanları zayıf görmesi ve bazen de

¹²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 330.

Kādî'nin kelimâ konularında kullandığı ifadeleri özenle seçmemesini eleştirmesinden anlamak zor değildir.

Bu arada eleştirdiği konuların bazılarında Gürânî, Kādî'nin قیل lafzı ile naklettiği bir görüşü sanki Kādî'ye aitmiş gibi eleştirdiğini ve kenarda قائله القاضى şeklinde şerh düştüğünü de belirtmeliyiz. Bizce bu tenkitlerin gösterdiği en önemli şey, onun ilmî kişiliğidir ve inandığını hiç çekinmeden bir âlime yakışır şekilde, insaf çerçevesinde sunmasıdır. Bu da bize Osmanlı ilim geleneğinde tenkitçi tavırların varlığını devam ettirmiş olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr b. Alâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 94-97. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altun, Abdülcebbar. *Şeyhülislam Molla Gürânî Hayatı Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996.
- Ata, M. Mahfuz. "Kevâşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 341-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Ay, Mahmut. *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fâtîha ve Bakara Sûrelerinin 1-103 Âyetlerinin Edisyon Kritiği*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.
- Ay, Mahmut. "Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî'si". *Türkiye Araştırmaları Literatür Araştırmaları Dergisi* 9/18 (2011): 303-336.
- Ay, Mahmut. "Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydavi Eleştirisi". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I*. haz. Bilal Gökkır v.dğr. 385-426. İstanbul: İlim Yama Vakfı Kuran ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2011.
- Beyzâvî, Nasirüddin Ebû Said el-Kādî. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. Beyrut: Daru ihyai türaşi'l-Arabî, 1418.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmâil. *es-Şihâh fi'l-lüğa*. Beyrut: Darü'l-İlmi li'l-melâyin, 1987.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Göksu, Mehmet Mustafa. *Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği (Necm ve Nas Sûreleri Arası)*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi 2007.
- Kocevî, Muhammed b. Muslihüddin. *Haşiyetu Şeyhâde 'ala Tefsiri'l-Kādî*. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmâil eş-Şehrezûrî. *Gâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-keâmî'r-rabbânî*. Damat İbrahim Paşa, 146: 1^a-352^a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail eş-Şehrezûrî. *Gâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-keâmî'r-rabbânî*. Hacı Mahmut Efendi, 162: 1^a-484^a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Semîn el-Halebî, Şihabüddin. *ed-Dürü'l-meşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muahammed el-Herrat. Dimeşk: Darü'l kalem, ts.
- Şuyûfî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. b.y: Camiâtu ummi'l-kurâ, 2005.

346 | İkinci, Kutbettin. Mollā Gūrānī's Commentary Criticism of Qāḍī and ...

Ṭâberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Şakir. b.y.: Müessesü'r-risâle, 2002.

Teḥânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu İştihâli'l-fünûn*. İstanbul: Daru Kahraman, 1984.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*. Thk. Ali Muhammed el-Becavî. By: y.y. ts.

Yaşaroğlu, M.Kâmil. "Molla Gūrānî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 248-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yıldız, Sakıp. *Fatih'in Hocası Molla Gūrānî ve Tefsiri*. İstanbul. Sahaflar Kitap Sarayı, 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ahmed. *el-Keşşâf'an hakâikî gevâmidî't-tenzil*. Beyrut: Darü'l-kitabi'l-Arabî, 1407.

Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an-Kerim". Erişim: 21.03.2018.

https://kuran.diyanet.gov.tr/dosyalar/document/kuran_meal.pdf

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 347-376

**İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle
Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış**

An Analytical Overview on the Girl's Inheritance Share Based on Gender in Islamic Law

İbrahim Yılmaz

Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Univ, Fac of Theology, Department of Islamic Law
Nevşehir, Turkey

ibrh.yilmaz@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-8912-7769

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 347-376

Atıf/Cite as: Yılmaz, İbrahim. “İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış = An Analytical Overview on the Girl's Inheritance Share Based on Gender in Islamic Law”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 347-376. <https://doi.org/10.18505/cuid.404670>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış

Öz: İslam miras hukukunun temel karakteristiği, mirasın taksiminde prensip olarak erkek ve kız çocukları arasında *ikiye-bir* oranının benimsenmiş olmasıdır. İslam miras hukukunda erkek çocuğun payının kız çocuğun payının iki misli olmasının temel gerekçesi ise; yaratılış ve cinsiyete dayalı İslam'da kadına verilen "değer" ile ilgili olmayıp, aksine İslam'ın öngörmüş olduğu aile ve toplum yapısında, erkeğin ve kadının üstlenmiş olduğu rol ve mali yükümlülüklerle, yani "sosyo-ekonomik yapı/olgu" ile ilgili gerçekliklerdir. Nitekim bu gerekçelerden hareketle İslam hukukunda mirasın taksiminde, *ihtiyaç* ilkesi esas alınmış ve eşler arasındaki *nimet-külfet dengesine* uygun âdilâne bir düzenleme yapılmıştır. Klasik bazı tefsir kitaplarında ise kadın ve erkeğin hak ve sorumluluklarından bahseden; "...erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece fazla (hakkı) vardır" (el-Bakara 2/228) âyetinde geçen "derece" ve erkek ve kız çocukların mirastaki paylarından bahseden "...erkeğin mirastaki payı, iki kadının payı kadardır (erkek çocuğun mirastaki payı, kız çocuğunun payının iki mislidir)" (en-Nisa 4/11) âyetinde geçen "li'z-zekeri misli hazzi'l-ünseyeyn" kavramları; bu âyetlerin sevk edilmiş amacı ve sosyo-ekonomik bağlamları (sosyal olgu) göz ardı edilerek kadının/kız çocuğunun cinsiyeti ile ilişkilendirilmiştir. Bunun sonucunda ise İslam hukukunda erkek çocuğunun mirastaki payının kız çocuğunun payının iki misli olması, ontolojik (varoluşsal/yaratılış) olarak "erkeğin kadından daha üstün olduğu" şeklindeki bir gerekçe ile temellendirilmek istenmiştir. Bu çalışmada, günümüzde kız çocuğunu mirastan mahrum etmenin sosyo-ekonomik ve tarihi-kültürel arka planına da ışık tutan "derece" ve "li'z-zekeri misli hazzi'l-ünseyeyn" kavramları ekseninde bazı klasik tefsirlerde yapılan yorumların analitik bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Miras Payı, Kız Çocuğu, Cinsiyet, Temellendirme, Klasik Tefsir Kitapları, Analitik Bakış.

An Analytical Overview on the Girl's Inheritance Share Based on Gender in Islamic Law

Abstract: Basic characteristic of Islamic heritage law, principally it has accepted the two-to-one ratio between the male and the female children/siblings in division of heritage. In Islamic inheritance law, the main/basic reason why the share of the male is twice the share of the female is no "value" judgments given to female/women in creation and gender in Islam, on the contrary, are real realities related with the roles and financial obligations that man and woman have undertaken, in other words, related with "socio-economic structure/fact" in the family and society structure foreseen by Islam. As a matter of fact, "need principle" is based on in division and succession of heritage and a fair arrangement has been made in accordance with the rights and responsibilities of the husband and wife in Islamic Law. In some classical tafsir books, the concept of "degree" in the verse "... Men have a degree (right) over women" (Al-Baqara 2/228) mentioning the mutual rights and responsibilities of women and men; and the expression of "lil al-dhakari mithlu hazz al-unthayain" in the verse -the inheritance of man is the share of two women- (Al-Nisā 4/11) mentioning the inheritance shares of boys and girls is

interpreted against the woman by disregarding the intended purpose and socio-economic contexts of these verses. As a result of this interpretation, the share of men in inheritance is twice the share of women in Islamic law is ontologically (existential/creation) based on a justification that “*man is superior to woman*”. In this article/study, an analytical look at the interpretations in some classical tafsir books on the axis of “*daraja/degree*” and “*lil al-dhakari mithlu hazz al-unthayain*” that today sheds light on the sociological-historical background of depriving the daughter from the heritage will be made.

Keywords: Islamic Law, Hereditary Share, Girl Child, Gender-Based, Classical Tafsir Books, Analytical Overview.

SUMMARY

Just as there is no way to determine a person’s sex, it is not either possible by reason to have such an opportunity. - With the possibility of medical intervention nowadays - sex is determined by the discretion of the Supreme Creator rather than will. Indeed, it is mentioned in the Qur’ān: *To Allah belongs the dominion of the heavens and the earth; He creates what he wills. He gives to whom He wills female [children], and He gives to whom He wills males* (Al-Shūrā 42/49).

In addition to human biological sex, there is also social gender. Indeed, the term “sex” refers to being biologically female or male, while the term “gender” refers to the social and cultural identity of a woman or man, or the social roles that occur in the historical process.

Accordingly, while it is not possible to determine biological sex (in normal circumstances in advance), determining gender is shaped by the cultural will of individuals and societies. As a matter of fact, gender is shaped according to the religions, customs and cultures of the societies and it shows differences according to time, culture and family structure. In this context, in the pre-Islamic Arab society, the gender of the girl or the woman was shaped by the custom of the ritual and customs. Indeed, it is a known fact that during the period of *Jahiliyyah*, in terms of social gender, the girl/woman has been deprived of many social and economic rights, especially heritage.

The Qur’ān has brought the girls who, in the period of *Jahiliyyah*, were oppressed in terms of gender, deprived of many social and economical rights, treated as second class human, embarrassed of themselves and buried alive, to the same position as man. In this context, as it is in every field in the direction of social structure and social conditions of that day, also in the field of inheritance law, a number of regulations were made in the Qur’ān and the Sunnah being the main sources of Islam.

The divisions of the inheritance were connected with religious and legal rules and the shares of the inheritance of the sons and daughters were determined by *naşş* (verses and hadiths).

However, in Islamic inheritance law, as a requirement of the structure of family and society accepted by Islam, in principle, “two-to-one” measures have been adopted between male and female children. As a matter of fact, in this aspect, it is mentioned in the Qur’ān: *Allah instructs you concerning your children: for the male, what is equal to the share of two females* (Al-Nisā 4/11).

On one hand, the principle that Islamic law brings between boys and girls; Seems to be an inequality in terms of the arrangement in which "the inheritance share of the male child is twice the share of the female child", while on the other hand, within the border of in the family foreseen by Islam, this regulation has not been seen as *an injustice and inequity* by Muslim societies, because in Islamic family law, a man is obliged to ensure the livelihood of the family after marriage. He is also obliged to give his wife her *mahr* when marrying.

In Islamic inheritance law, “necessity principle” is taken as the basis of responsibility that women and man have undertaken in family and society. Therefore, even though giving nothing at all to those who are not in need and giving less to those who are in less need, giving too much to those who are in much need might seem contrary to the principle of *equality*, it is a necessity of the principle of justice and fairness. As a matter of fact, while "law equality, necessity in sharing" principle, law is arranged according to people's qualifications, goods and wealth sharing is divided according to the needs of people. In this context, there has been a fair division in Islamic heritage law based on the necessity, (distributive) justice and fairness principle. Indeed, the French philosopher Roger Garaudy (1913-2012), who chose /converted to Islam, evaluates the following about the proportion of male child in the Qur'an to that of female child: “When we consider that in the Arab society all the obligations of the family and of the care of the parents and of all the things that we call ‘social security’ today are put on the shoulders of the husband, the hereditary male child's share must be twice as high as the female child's is”.

As Garaudy argues, the difference in the inheritance of women and men in Islamic inheritance law is not a legal discrimination/inequality, but a form of divisiveness stemming from a need based on the role and responsibility that women and men have undertaken in the family and society. Therefore, giving nothing to those who need nothing, giving little to those who need little, and giving a lot to those who need a lot, even though may seem contradictory to the principle of equality, it becomes a necessity of equity and (distributive) justice principle. In this case, in Islamic inheritance law, the basic reason why the share of the male child is twice the share of the female child, is social and economic reasons and it is possible to rank them as follows:

- 1) According to Islamic law, women are not obliged to make their own economic livelihoods. The woman's economic responsibility belongs to her father or brothers before marriage, and then to her husband after marriage.

- 2) When a woman is married she is not responsible for herself or other family members' livelihood. The male is obliged to make a living for himself, his wife and his children.

3) While married, the male is obliged to give the wife *mahr*. The woman has no such responsibility.

As it is understood from the above explanations, in Islamic inheritance law, the basic reason why the share of the male child is twice the share of the female child is not about the ontologically “value” based on creation and sex given to the woman (girl child) in Islam. On the contrary, it is the real facts concerning the family and society structure that Islam predicts, the roles and financial obligations that man and woman have undertaken, namely “socio-economic structure/fact”.

In some commentaries in classical commentary books, the rights and responsibilities of women and men are referred to, like: the word “degree” mentioned in: *...but the men have a degree over them [in responsibility and authority (Al-Baqara 2/228), and the talk about the inheritance shares of boys and girls in: for the male, what is equal to the share of two females (Al-Nisā 4/11)*. Eventually, the concepts “*lil al-dhakari mithlu hazz al-unthayain*” have been associated with the gender of the woman/girl child ontologically (based on social fact) by ignoring the referent purpose and socio-economic contexts of these verses. As a result of these interpretations, it was desired that the Islamic law principle of inheritance share of male child being twice the share of female child, ontologically, should be based on a justification that “man is superior to woman”.

In this study, some of the era’s dominant culture classical interpretations grounding women’s inheritances share on her gender and based on the axis of the concepts of “degree” and “*lil al-dhakari mithlu hazz al-unthayain*” in the related verses of the Qur’ān will be elaborated.

GİRİŞ: KONUNUN GÜNCELİĞİ VE ÖNEMİ*

Kişinin cinsiyetini belirleme imkânı olmadığı gibi böyle bir imkân sahip olması da aklen mümkün değildir. -Günümüzde tıbben müdahale imkânı olmakla birlikte¹- cinsiyet, irademiz dışında Yüce Yaratıcının takdiri ile belirlenmektedir. Nitekim Kur’ân’da, “Göklerin ve yerin

* Konu birliği olması hasebiyle makalenin “Giriş” kısmında yer alan bazı bilgiler, kısmen daha önce yayınlanan “İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Miras Hakkı ve Cahiliye Döneminde Kız Çocuğunu Mirastan Mahrum Etmenin Günümüz İslam Ülkelerindeki İz Düşümü” isimli makalemizden istifade edilerek hazırlanmıştır. / *Some of the information in the "Introduction" section of the article has been prepared partially by using our article previously published named "Girl's Heritage Right In Islamic Law and The Reflections of The Deprivation The Girls From The Heritage In The Pre-Islamic Period (Jahiliyyah) In Present-Day Islamic Countries"*.

¹ Günümüzde tıbben bebeğin cinsiyetini belirlemek mümkündür. İslam hukuku açısından bebeğin cinsiyetini belirlemenin hükmü hakkında bk. Ahmet Ekşi, “İslam Hukuku Açısından Doğum Öncesi Cinsiyet Seçimi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013): 85-118.

mülkü (hükümranlığı) Allah'ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir.” (eş-Şûrâ 42/49) denilmektedir.

İnsanın biyolojik cinsiyetinin yanında bir de toplumsal cinsiyeti vardır. Nitekim “cinsiyet” terimi, biyolojik olarak kadın veya erkek olmayı ifade ederken, “toplumsal cinsiyet” terimi, kadın veya erkeğin toplumsal ve kültürel kimliğini veya tarihi süreç içerisinde oluşan toplumsal rollerini ifade etmektedir. Buna göre (normal şartlarda önceden) biyolojik cinsiyeti belirlemek mümkün olmamakla birlikte, toplumsal cinsiyeti belirlemek bireylerin ve toplumların kültürel iradesi ile şekillenmektedir. Nitekim toplumsal cinsiyet, toplumların din, örf-adet ve kültürlerine göre şekillenmekte ve zamana, kültüre, aile yapısına göre farklılıklar arz etmektedir.² Bu bağlamda İslam öncesi Arap toplumunda da kız çocuğunun veya kadının toplumsal cinsiyeti cahiliye örf-âdetine ve kültürüne göre şekillenmiştir. Nitekim cahiliye³ döneminde kız çocuğunun/kadının toplumsal cinsiyet⁴ açısından ezildiği, miras⁵ başta olmak üzere birçok sosyal ve ekonomik haktan mahrum edildiği bilinen bir gerçektir.⁶

² Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet ayrımcılığı hakkında bk. Simge Saraç, “Toplumsal Cinsiyet”, *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları* (Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları, 2013), 27-32.

³ Arapların İslam'dan öncesi dinî ve sosyal hayat telakkilerini ifade eden “cahiliye” kavramı ile ilgili bk. Mustafa Fayda, “Cahiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 17-19.

⁴ Kur'an bağlamında “toplumsal cinsiyet ve kadın” konusu hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk, “Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur'an Zaviyesinden Genel Bir Bakış”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, 21-22 Mayıs 2011 (2012): 165-191; Mustafa Öztürk, “Kuran-ı Kerim Çerçevesinde Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 26-27 Mayıs 2012 (2012): 97-125; Mustafa Öztürk, *Câhiliye'den İslamiyet'e Kadın* (Kur'an Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Ve Kadın) (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 133-159. Bu konuda ayrıca bk. *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı-I* (2011: İstanbul), Yay. Haz: İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz, editör: M. Faruk Bayraktar (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012); *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı-II* (2012: İstanbul), Yay. Haz: İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz, editör: M. Faruk Bayraktar (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.)

⁵ Cahiliye hukukunda mirasın taksim ve intikali hakkında geniş bilgi için bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslam* (Bağdat: Câmîatü Bağdad Neşri, 1993), 5: 562-568; Zekiyüddin Şaban ve Ahmed Gandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakf fi ş-şerâti'l-İslamiyye* (Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh, 1984), 218-219; Ali Bakkal, *İslam Öncesi Cahiliye Çağı Hukuku* (by., ty.) (İSAM), 123-143; Muhammed ez-Zühaylî, *el-Ferâiz ve'l-mevâris* (Dimeşk-Beyrut: Daru'l-kelimi't-tayyib, 2001), s. 26-27; Öztürk, *Kadın*, 65-72.

⁶ Cahiliye döneminde kadının konumu ve hakları ile ilgili bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslam*, 5: 526-596; Bakkal, *İslam Öncesi Cahiliye Çağı Hukuku*, 32-142; Öztürk, *Kadın*, 11-76.

Kur'ân, cahiliye döneminde ikinci sınıf insan muamelesi gören, kendisinden utanılan ve diri diri toprağa gömülen⁷ kız çocuğunu bir insan olarak erkekle aynı mertebeye getirmiştir.⁸ Bu bağlamda o günün toplumsal yapısı ve sosyal şartları doğrultusunda her alanda olduğu gibi miras hukuku alanında da Kur'ân⁹ ve sünnette¹⁰ bir takım düzenlemeler yapılmış,¹¹ mirasın taksim ve intikali *dînî* ve *hukûkî* bir takım kurallara bağlanarak kız ve erkek çocukların mirastan alacakları paylar nasslarla (ayet ve hadislerle) tespit edilmiştir.¹²

Bununla birlikte İslam miras hukukunda, İslam'ın kabul etmiş olduğu aile ve toplum yapısının bir gereği olarak miras taksiminde prensip olarak erkek ve kız çocukları arasında "ikiye-bir"¹³ oranı benimsenmiştir.¹⁴ Nitekim bu hususta Kur'ân'da; "Allah size çocuklarınız hakkında erkeğe, kadının payının iki misli (mirastan pay) vermenizi tavsiye eder (emreder)" (en-Nisa, 4/11) denilmektedir.

İslam hukukunun, erkek ve kız çocukları arasında prensip olarak getirmiş olduğu; "erkek çocuğunun mirastaki payının kız çocuğunun payının iki misli olması" veya "kız çocuğunun mirastaki payının erkek çocuğunun payının yarısı olması" şeklindeki düzenleme şekil açısından bir eşitsizlik¹⁵ olarak görünmekle birlikte- İslam'ın öngörmüş olduğu aile düzeni ve toplumsal yapı içerisinde bu düzenleme Müslüman toplumlar tarafından bir *haksızlık* ve

⁷ İlgili âyetler için bk. en-Nahl 16/57-62; ez-Zuhruf 43/17; et-Tekvîr 81/8-9.

⁸ İlgili âyetler için bk. Âl-i İmran 3/195; en-Nisa 4/124; el-Ğâfir 40/40; el-Kehf 18/88; el-Hucurât 49/13; Ayrıca bk. el-Bakara 2/187; et-Tevbe 9/71. İslam'ın kadına bakışı ile ilgili bk. Mehmet S. Hatiboğlu, "İslam'ın Kadına Bakışı", *İslamî Araştırmalar*10/4 (1997): 223-227.

⁹ Bk. en-Nisa 4/7-14, 176; el-Bakara 2/182.

¹⁰ Bk. Hadis kitaplarının "Kitâbü'l-ferâiz" ve "Kitâbü'l-vasiyye/vesâyâ" bölümleri.

¹¹ Kur'ân'da mirasın taksim ve intikaline değinen âyetlerle ilgili genel bir değerlendirme için bk. Hancer Hamiyye, *Fıkhü'l-mevâris ve'l-ferâid: bahsün fikhüyyün mukâraneün* (Beyrut: Daru'l-müllâk, 2000), 1: 23-69.

¹² Bk. en-Nisa 4/7, 11, 12, 176.

¹³ İslam hukukunda, erkek ve kız çocukları arasında *ikiye-bir* şeklindeki bu miras taksimi, İslam'ın cahiliye hukukunu (kısmen tashih ederek) benimseyip *ibka* ettiği hükümlerdedir. (Ebû İshak eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şeriâ*, nşr./tlk. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dâru'l-marife, 1975), 2: 78.) Nitekim kadına bir, erkeğe iki pay şeklindeki bu miras taksimini ilk uygulayan kişinin cahiliye döneminde *Zülmecâsid* olarak bilinen *Amr b. Cüşem b. Hubeyb b. Ka'b* adlı kişinin olduğu söylenmektedir. Amr, mirastan kız çocuklarına bir, erkek çocuklarına iki pay vermiştir. Kur'ân'ın hükmü de bu uygulamaya uygun olarak nazil olmuştur. Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5: 565; Ayrıca bk. Öztürk, *Kadın*, 68. Kur'ân'ın miras hükümlerinin cahiliye Arap toplumunda cari olan uygulamayla ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. M. Habibu'r-Rahman, "İslam Öncesi Arap Geleneğinin İslam Miras Hukuku'ndaki Rolü", trc. Abdurrahman Yazıcı, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2015): 281-298.

¹⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2: 1302-1304; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2008), 24; Hamza Aktan, "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 30 (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 144; Zühaylî, *el-Ferâiz ve'l-mevâris* (Dimeşk-Beyrut: Daru'l-kelimi't-tayyib, 2001), 17, 45, 49-50; Hasaneyn Muhammed Mahlûf, *el-Mevâris*, 6.

¹⁵ Bu iddialar için bk. Zühaylî, *el-Ferâid ve'l-mevâris*, 49-50.

adaletsizlik olarak görülmemiştir.¹⁶ Çünkü İslam aile hukukunda erkek, evlendikten sonra ailenin nafakasını/geçimini temin etmekle¹⁷ yükümlü olduğu gibi evlenirken karısına mehir¹⁸ vermekle¹⁹ de yükümlüdür.

İslam miras hukukunda, kadın ve erkeğin aile ve toplumda üstlenmiş olduğu sorumluluktan hareketle “ihtiyaç ilkesi” esas alınmış²⁰ ve “hukukta eşitlik, huzûzda/paylarda ihtiyaç” ilkesinden hareketle hakkaniyetli bir taksim yapılmıştır. Dolayısıyla ihtiyacı olmayana hiç vermemek, ihtiyacı az olana az, çok olana da çok vermek *eşitlik* ilkesine aykırı gibi olsa da *hakkaniyet ve (dağıtıcı) adalet* ilkesinin bir gereği olmaktadır.²¹ Nitekim hukuk, insanların ehliyetlerine göre tanzim edilirken, mal ve servet paylaşımı insanların ihtiyaçlarına göre taksim edilmektedir.²² Bu bağlamda İslam miras hukukunda da *ihtiyaç, hakkaniyet ve (dağıtıcı) adalet* esasına dayalı nimet-külfet dengesine uygun adilâne bir taksim yapılmıştır.²⁴ Nitekim İslam’ı seçen (mühtedî) Fransız düşünür Roger Garaudy (1913-2012) Kur’ân’da erkek çocuğunun payının kız çocuğunun payının iki misli olması ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Arap toplumunda, ailenin ve anne babanın bakımı ile ilgili bütün yükümlülüklerin ve bugün adına “sosyal güvenlik” dediğimiz bütün hususların, kocanın omuzlarına bindirilmiş

¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 2: 32; Musa Carullah, *Kur'an-ı Kerim Âyetlerinin Nurları Huzurunda Hatun*, Yayınları Haz: Mehmet Görmez (Ankara: Kitâbiyat, 1999), 97-98; Aktan, *Miras Hukuku*, 20; M. Akif Aydın, “Kadın (İslam’da)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24 (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 90.

¹⁷ Bk. en-Nisa 4/34.

¹⁸ *Mehir*: nikâh akdinin sonucunda kocanın karısına ödemek zorunda olduğu para veya mal, demektir. Mehir hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Akif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 389-391.

¹⁹ İlgili âyetler için bk. el-Bakara, 2/236, 237; en-Nisa, 4/4.

²⁰ Zühaylî, *el-Ferâid ve'l-mevâris*, 45; Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 2: 163; Hayreddin Karaman, *Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 288. Ayrıca bk. İzzeddin b. Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, tlk. Taha Abdurraûf Sa'd (Kahire: Dâru's-şark, 1968), 2: 192.

²¹ Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, 32.

²² Carullah, *Hatun*, 97.

²³ *Dağıtıcı adalet*; değerlerin dağıtımında herkesin yeteneğine (kabiliyetine) ve toplum içindeki durumuna (katkısına) göre pay almasını, herkese hak ettiğinin verilmesini ifade eden adalet şekli, demektir. (Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Yayınları, 2010), 275-276; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, “Adalet” mad. (İstanbul Rağbet Yayınları, 1998), 3.

²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 32; Zühaylî, *el-Ferâid ve'l-mevâris*, 17, 49-50; Şaban ve Çandûr, *el-Vasiyye ve'l-mîrâs*, 222; Karaman, *Kadın ve Aile*, 23; Hayreddin Karaman, *Aile İlmihali* (İstanbul: Timaş, 2011), 81; Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1990), 170-171; Ahmet Efe, “İslam Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2011): 162-164; Mehmet Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008). 32.

olduğu dikkate alındığında, mirasta erkek çocuğunun payının, kızının iki katı olması gerekir.”²⁵

Garaudy'nin de ifade ettiği gibi İslam miras hukukunda kadın ve erkeğin miras hisselerindeki farklılık, hukuki bir ayrımcılık/eşitsizlik değil, kadın ve erkeğin aile ve toplumda üstlenmiş olduğu rol ve sorumluluğa dayalı ihtiyaçtan kaynaklanan bir taksim şekli olmaktadır.²⁶ Şu halde İslam miras hukukunda, erkek çocuğunun mirastaki payının kız çocuğunun payının iki misli olmasının temel gerekçesi; sosyal ve ekonomik sebepler olup bunları şu şekilde sıralamak mümkündür²⁷:

- 1) İslam hukukuna göre kadın, ekonomik olarak kendi geçimini sağlamakla yükümlü değildir. Kadının ekonomik sorumluluğu evlenmeden önce babasına veya erkek kardeşlerine, evlendikten sonra ise kocasına aittir.
- 2) Kadın evlendiğinde kendisinin veya diğer aile fertlerinin geçiminden sorumlu değildir. Erkek ise hem kendisinin, hem eşinin, hem de çocuklarının geçimini sağlamakla yükümlüdür.
- 3) Evlenirken erkek kadına mehir vermekle yükümlüdür. Kadının ise böyle bir sorumluluğu yoktur.²⁸

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İslam miras hukukunda, erkek çocuğunun mirastaki payının kız çocuğunun payının iki misli olmasının temel gerekçesi; ontolojik olarak yaratılış ve cinsiyete dayalı İslam'da kadına (kız çocuğuna) verilen “değer” ile ilgili değildir. Aksine, İslam'ın öngörmüş olduğu aile ve toplum yapısında, erkeğin ve kadının üstlenmiş olduğu rol ve mali yükümlülüklerle, yani “sosyo-ekonomik yapı/olgu” ile ilgili reel gerçekliklerdir.²⁹

Klasik tefsir kitaplarındaki bazı yorumlarda ise kadın ve erkeğin hak ve sorumluluklarından bahseden; “لِلرِّجَالِ عَظِيمَةٌ كَرَجَةٍ / ...erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece fazla

²⁵ Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, trc. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 143.

²⁶ Carullah, *Hatun*, 97; Zühaylî, *el-Ferâiz ve'l-mevâris*, 45; Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 2: 163.

²⁷ Bk. M. Hayri Kırbaçoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslamî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)* 10/4 (1997): 265-266; Şimşek, *Tefsir Problemleri*, 300-301; Sait Mehmet Yıldırım, *Kadının Şahitliği ve Mirastaki Konumu* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv., 2007), 107-108.

²⁸ İslam hukukunda kadının, evlenmeden önce ve evlenmeden sonra ekonomik hiçbir sorumluluğu bulunmadığı gibi, evlenirken kocasından aldığı mehrini de mirasına eklemekte, sahip olduğu malvarlığı üzerinde kocasından bağımsız bir şekilde tasarruf etme imkânına sahip olmaktadır. (Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhi'l-âmm/el-Fıkhü'l-İslamî fi sevbihi'l-cedîd*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1968), 1: 33-34.)

²⁹ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr/Tefsîru'l-Kur’ân’il-Hakîm* (Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1328 h.), 4: 406; Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1302-1304; Karaman, *Kadın ve Aile*, 23, 341; M. Said Şimşek, *Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2013), 299-302; Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: KURAMER, 2017), 148; Öztürk, *Kadın*, 113; İbrahim H. Karlı, *Kur’an Yorumlarında Kadın* (İstanbul Rağbet Yayınları, 2003), 167; Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 175, 176, 177.

(hakkı vardır” (el-Bakara, 2/228) âyetinde geçen “derece” ve erkek ve kız çocukların mirastaki paylarından bahseden “ *لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ* / erkeğin mirastaki payı, iki kadının/kız çocuğunun payı kadardır” (Nisa, 4/11) âyetinde geçen “li’z-zekeri misli hazzı’l-ünseyeyn” kavramları, bu âyetlerin sevk ediliş amacı ve sosyo-ekonomik bağlamları (sosyal olgu) göz ardı edilerek *lingustik*³⁰ *ontolojik*³¹ ve *antropolojik*³² bazı verilerden hareketle³³ kadının/kız çocuğunun cinsiyeti ile ilişkilendirilmiştir. Bu yorumların sonucunda ise İslam hukukunda prensip olarak erkek çocuğun mirastaki payının kız çocuğunun payının iki misli olması, ontolojik olarak “erkeğin kadından daha üstün olduğu” şeklindeki bir gerekçe ile temellendirilmek istenmiştir. Yorumlarda dikkat çeken önemli bir husus ise konuyla ilgili âyetlerde geçen ve *hak ve sorumluluk dengesinde* erkek ile kadın arasındaki farklılıklara dikkat çeken “derece” ve “li’z-zekeri misli hazzı’l-ünseyeyn” gibi ifadeler, erken dönem tefsirlerde “cinsiyet” ve “değer” açısından erkeğin kadından üstünlüğü şeklinde yorumlanmazken, daha sonraki dönemlerde, erkeğin kadından üstün olduğuna delil olarak gösterilmesidir.³⁴

Günümüz açısından ilginç olanı ise dönemin hâkim kültürü doğrultusunda kadının aleyhine yapılan yorumların zimnen referans kabul edilerek kız çocuğunu mirastan mahrum etmenin sosyolojik-tarihi-kültürel arka planını oluşturması ve bu uygulamanın bir gelenek (örf hukuku) haline gelmesine zemin hazırlamasıdır. Bu çalışmada, Kur’ân’da ilgili âyetlerde geçen “derece” ve “li’z-zekeri misli hazzı’l-ünseyeyn” kavramları ekseninde dönemin hâkim kültürü doğrultusunda kadının mirastaki payı ile ilgili bazı klasik tefsirlerdeki yorumlar ve bu yorumların İslam’da kadına verilen değer ve kadının miras payının temellendirilmesi için bir dayanak olamayacağı üzerinde durulacaktır.

³⁰ Lingustik, dil bilimi demektir.

³¹ Ontoloji, varlık bilimi/varoluşsal değer demektir. Ontoloji (varlık bilimi), görünen dünyayı-maddeyi olduğu kadar ardındaki gerçekliği, varlığın doğasını inceleyen bir felsefe dalıdır. (Ontoloji-Vikipedi, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Ontoloji>, Erişim: 21.04.2017)

³² Antropoloji, İnsanın kökenini, evrimini, biyolojik özelliklerini, toplumsal ve kültürel yönlerini inceleyen bilim, insan bilimi, demektir. Geçmiş ve günümüz topluluklarında yaşayan insanların iskelet, kafatası gibi fiziki yapısını araştıran antropoloji, insanlık tarihinin en eski dönemlerinin aydınlatılmasına yardımcı olur. Bu bilim, insanı kültürel, toplumsal ve biyolojik çeşitliliği içinde anlamaya; insanlığın başlangıcından beri toplulukların çeşitli koşullara nasıl uyarlandığını, bu uyarlanma biçimlerinin nasıl gelişip değiştiğini, çeşitli küresel olayların nasıl dönüştüğünü göstermeye çalışır. (Antropoloji-Vikipedi, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Antropoloji>, Erişim: 21.04.2017)

³³ *Lingustik, ontolojik ve antropolojik* açıdan Kur’an’da kadın-erkek eşitsizliğine (adaletsizliğine değil) dikkat çeken bir yazı için bk. İlhami Güler, “Kur’an’da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, *İslamî Araştırmalar* 5/4 (Ekim 1991): 310-319. Ayrıca bk. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 160-169.

³⁴ Öztürk, *Kadın*, 115.

Bu bağlamda çalışmamız; 1) “Derece” Ekseninde Kadının Miras Hakkı İle İlgili Genel Yorumlar ve 2) “Li’z-Zekeri Mislü Hazzi’l-Ünseyeyn” Terkininin Tertibi Ekseninde Kadının Miras Hakkı İle İlgili Özel Yorumlar, olmak üzere iki ana başlıktan oluşacaktır.

Burada şu hatırlatmayı yapmayı da uygun buluyoruz: bu makalenin amacı, eserlerinden alıntı yaptığımız İslam âlimlerinin/müfessirlerin İslam’da kadının konumu ve değeri ile ilgili görüşlerinin etraflı bir şekilde ortaya konulması değildir. Aksine burada dikkatlere sunulmak istenilen; anakronizme³⁵ düşülmemesi için klasik dönem bazı tefsirlerde kadın ve erkeğin mirastaki payını belirleyen nassların (ayetlerin) “cinsiyet/değer” ile temellendirilmesinde dönemin sosyo-kültürel şartlarının etkili olduğunun gösterilmesidir.³⁶

1. “DERECE” EKSENİNDE KADININ MİRAS HAKKI İLE İLGİLİ GENEL YORUMLAR

1.1. “Derece” Eksenli Klasik Yorumlar

İslam hukukunda, miras, şahitlik, talâk, diyet, vs. gibi bazı durumlarda kadın ve erkekle ilgili, şekil açısından eşitsizlik sayılabilecek farklı hükümlere yer verilmiş olması klasik doktrinde yer alan bazı yorumlarda ontolojik olarak “erkeğin kadından üstün olması” ile ilişkilendirilmiştir.³⁷ Bu yorumlara mesned olarak ise; “وَالَّذِينَ مَثَلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَاللِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ” / Kadınların (karıların) da sorumluluklarına denk (erkekler/kocaları üzerinde örfeye uygun) belirli hakları vardır. Ancak erkeklerin/kocaların, kadınlar/karılar üzerindeki hakları bir derece fazladır.” (el-Bakara 2/228) âyetinde geçen “لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ” / ... erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece fazla (hakkı) vardır/kocaların karıları üzerindeki hakları bir derece fazladır” ifadeleri delil olarak kullanılmıştır.

Yukarıda zikri geçen Bakara suresindeki “لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ” âyeti, özel bir heyetin hazırlayıp Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanan *Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*’nde “... (Ancak) erkekler, kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler”³⁸ şeklinde, yine aynı heyetin hazırladığı *Kur’ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* ismi eserde ise “... erkeklerin ise onlar üzerinde bir dereceleri mevcuttur”³⁹ şeklinde klasik yorumlarda kadının aleyhine yapılan yorumları çağrıştıracak şekilde “derece” kelimesinin “üstün” ve “üzerinde” anlamı ile tercüme edilmiş olması dikkat çekicidir. Ancak aynı heyet, *Kur’ân Yolu* isimli tefsirde, kadın erkek arasındaki hak ve sorumluluk dengesine dikkat çeken bu âyetle ilgili olarak, câhiliyeye nispetle

³⁵ Anakronizm: günümüzün yargılarıyla (şartlarıyla) geçmişte değerlendirmek/yargılamak veya geçmişin yargılarıyla günümüzü değerlendirmek/yargılamaktır.

³⁶ Bu yönde değerlendirmeler için bk. Karşlı, *Kadın*, 168-169; Leyla Şahin, “Râzî Tefsirinde Kadın Konulu Yorumlara Analitik Bir Bakış”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/27 (2016): 366-382.

³⁷ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 144.

³⁸ el-Bakara 2/228 âyetin meâlî için bk. Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006).

³⁹ Bk. Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 1: 362.

kadınların haklarında yapılan iyileştirmeler, bir “kadın hakları vesikası” olarak nitelendirerek⁴⁰ İslam’ın kadın haklarında getirmiş olduğu yeniliklere dikkat çekmektedirler.⁴¹

Burada hemen belirtelim ki “derece” kavramının geçtiği bu âyette bahsedilen erkekler ve kadınlar ile aile kurumu içerisinde karşılıklı hak ve sorumluluk sahibi olan karılar ve kocalar kastedilmektedir. Yoksa mutlak anlamda kadın ve erkek arasındaki bir “derece” farkından bahsedilmemektedir. Çünkü “li’r-ricâli aleyhinne derace” ifadesinin geçtiği bağlam (siyak-sibak/öncesi ve sonrası) incelendiğinde, aile kurumu içerisinde karı-koca arasında yaşanan haklar ve sorumluluklarla ilgili bazı durumlardan bahsedildiği görülecektir.⁴² Bu bağlamda örneğin bazı araştırmacılar tarafından “derece” farkına dayalı olarak erkeğin kadından üstün olması, kocanın tek taraflı irade beyanı ile kadının rızasına ve mahkemeye başvurmaksızın evliliği sona erdirme hak ve yetkisi olarak da yorumlanmaktadır.⁴³

Diğer taraftan özellikle; “Erkekler, kadınları koruyup kollayıcılarıdır.” (en-Nisa, 4/34); “...(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun...” (el-Bakara 2/282) ve “Allah size çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kızın payı kadar/kız çocuğunun payının iki misli kadar (mirastan pay vermenizi) emreder (tavsiye eder)...” (en-Nisa 4/11) gibi âyetlerle de bağlantı kurularak klasik bazı tefsirlerde ilgili âyette geçen “derece” kavramı ekseninde, İslam hukukunda kadının durumu ile ilgili *miras, şahitlik, talak, diyet*, vs. gibi konulardaki zahiren eşitsizliğe dayanan farklı hükümlerden hareketle, kadın-erkek arasında “değer” açısından bir karşılaştırma yapılarak “erkeğin kadından daha üstün olduğu” şeklinde yorumlar yapılmıştır.⁴⁴

Konuyla ilgili âyetlerin tüm yorumlarında ise İslam miras hukukunda prensip olarak bazı durumlarda erkeğin mirastaki payının kadının mirastaki payının iki misli olması, *erkeğin kadından üstün olduğunun gerekçeleri ve örnekleri* arasında sayılmıştır.

Burada yukarıda zikrettiğimiz âyetlerle ilgili yorumların detayına girmeden sadece İslam miras hukukunda erkek ve kız çocukları arasındaki miras taksiminin *ikiye-bir* şeklinde oranlanmasını, -câhiliye örfüne nispetle İslam’ın kadına vermiş olduğu temel insan hakları ve İslam’ın öngörmüş olduğu aile ve toplum yapısı göz ardı edilerek- erkeğin kadından üstün olmasına gerekçe olarak gösterilen bazı yorumlara yer verilecektir. Bu çerçevede klasik yorumlarda kadının, erkeğin karşısındaki konumunu belirleme noktasında “..kocaların

⁴⁰ Bk. Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu*, 1: 362-363.

⁴¹ Bu konuya değinmemizin amacı, heyetin ilgili âyete vermiş oldukları yanlış anlam değildir. Nitekim ilgili âyetin tercüme ve tefsiri birlikte değerlendirildiğinde heyetin amacının ontolojik olarak erkeğin kadından üstün bir varlık olduğuna dikkat çekmek olmadığı anlaşılmaktadır. Amacımız, âyet tercümelelerinde yanlış anlaşılmaya mahal verecek kelimelerin kullanılmasından kaçınılmasıdır.

⁴² Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tûnisîyye, 1984), 2: 394. Ayrıca bk. el-Bakara 2/ 227-232.

⁴³ Bk. Âmine Vedûd Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, trc. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 108.

⁴⁴ Örnek olarak bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (el-Bakara 2/283) 7: 123; (en-Nisâ 4/11) 9: 214; (en-Nisâ 4/34) 10: 91.

karıları üzerindeki hakları bir *derece* fazladır/erkeklerin kadınlar üzerinde bir *derece* fazla (hakkı) vardır.” (el-Bakara 2/228) âyeti ekseninde yapılan yorumlar merkezi bir önem taşımaktadır. Çünkü bu âyette geçen “*derece*” kelimesi klasik yorumlarda genel olarak “erkeğin kadından üstün olmasının” delili olarak yorumlanmış⁴⁵ ve İslam hukukunda buna mesnet teşkil edecek kadının şahitliği, kadının boşama yetkisi, kadının mirastaki payı vs. gibi hükümler ile bu yorumlar desteklenerek temellendirilmek istenmiştir.⁴⁶

Konuyu daha somut bir şekilde ortaya koyabilmek için genel olarak kadının konumunun özel olarak ise kadının mirastaki payının, erkeğe nispetle daha az olmasına, bir başka ifade ile erkeğin her açıdan kadından daha üstün olduğuna gerekçe gösterilen “لِلرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ كَدَرَجَةٍ /kocaların karıları üzerindeki hakları bir derece fazladır” (el-Bakara, 2/228) âyeti ile ilgili klasik tefsirlerdeki yorumlardan bazılarına vermek istiyoruz.

Bu bağlamda, İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), “li’r-ricâli aleyhinne *derece*” cümlesinde geçen “*derece*” kelimesinin tefsirinde şu bilgilere yer vermiştir:

“Bazıları *derece*’den maksadın *miras*, cihad ve bunlara benzer durumlarda *Allah’ın erkekleri kadınlardan üstün kılması* olduğunu söylemişlerdir.”⁴⁷

Zemahşerî (ö. 538/1144) ise, “li’r-ricâli aleyhinne *derece*” cümlesinde geçen “*derece*” kelimesinden maksadın; “erkeklerin kadınlardan daha fazla hakka sahip olmaları ve erkeklerin kadınlardan *üstün* konumda olmaları” olarak açıklamaktadır.⁴⁸

Bu konuda en dikkat çekici yorumlardan birini yapan Mâlikî fakih İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) ise “li’r-ricâli aleyhinne *derace*” cümlesinin tefsirinde şu görüşlere yer vermektedir:

“Bu, *erkeğin kadından üstün kılındığı* ve erkeğin evlilikteki haklarının kadının haklarından önce geldiği konusunda bir nasıttır (yani kesin şer’î bir dayanaktır). Ancak *derece* kelimesi ile neyin kastedildiği bu âyette açıklanmamıştır. *Erkeğin kadından fazilet ve hak olarak üstün* ve öncelikli olması ise bu âyetin dışındaki diğer delillerden anlaşılmaktadır. *Allah burada erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu bildirmiş*, sonra resulünün dili ile bunları açıklamıştır.”⁴⁹

İbnü’l-Arabî bu açıklamalarından sonra, “*derece*” ile kastedilen üstünlüğün ne olduğu konusunda ulemanın ihtilaf ettiğini belirtmekte ve bunlardan birinin de “erkeğin mirastaki payının kadının payının iki katı olmasını” zikrettikten sonra şöyle demektedir:

⁴⁵ Öztürk, *Kadın*, 111, 112.

⁴⁶ Örnek olarak bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili’l-Kur’ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir ve Ahmed Muhammd Şakir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.) 4: 533; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb/et-Tefsîru’l-kebîr* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1981), 6: 102; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslamî, 1984), 1: 261.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4: 533.

⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 442.

⁴⁹ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk./tlk., Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru’kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1: 256.

“Akli olan birisi için erkeğin kadından üstün olduğu gizli değildir. Böyle olması normaldir. Çünkü kadın erkekten yaratılmıştır. Yani erkek kadının aslıdır. Ancak âyette erkeğin kadından üstün olduğu hususlar sayılmamıştır. Bununla birlikte erkeğin kadından daha fazla hak sahibi ve üstün olduğu husus, öncelikle nikâh/evlilik konusudur. Erkeğin bu konudaki üstünlüklerini ise yedi maddede saymak mümkündür...”⁵⁰

“Derece” kelimesi ile erkeğin kadınlardan üstün kılındığını, ancak bunun mücmel/kapalı bırakılarak diğer delillerle açıklandığını söyleyen İbnü'l-Arabî, İslam hukukunda şahitlikte nisabın (şahitlerin sayısının) dayanağını oluşturan; “...(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun...” (el-Bakara 2/282) âyetinin tefsirinde ise prensip olarak şahitlikte “bir erkeğe karşı iki kadını” zikredilmesini erkeklerin kadınlardan üstün olmasına bağlayarak; “Allah altı açıdan erkekleri kadınlara üstün kılmıştır” demektedir ve bu üstünlükleri şöyle sıralamaktadır⁵¹:

- 1) Allah, erkeği kadının aslı, kadını da erkeğin fer'i yapmıştır. Çünkü Kitabı'nda zikrettiği⁵² gibi Allah kadını erkekten yaratmıştır.
- 2) Kadın erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (as) şöyle buyurmuşlardır:

“Kadın erkeğin en eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Şâyet kadındaki eğriliği düzeltmeye kalkarsan onu kırarsın. Yok, eğer ondan istifade edeyim dersen eğriliği (yani mevcut hali) ile istifade edersin. Hz. Peygamber buyurdular ki: Onun kırılması boşanmasıdır.”⁵³

- 3) Kadının dininin noksan olması.
- 4) Kadının aklının noksan olması.

Bu konu hadiste şöyle geçmektedir:

“Akli ve dini noksan olup da nefesine hâkim, kararlı (dindar) bir erkeğin aklını sizden daha iyi gideren/erkeğin aklını başından alan bir şey görmedim. Kadınlar dediler: Ya Rasûlallah! Kadının aklının ve dininin noksan olması nedir? Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: Sizden biri günlerce evinde oturduğu halde (hayızlı olduğu için) orucunu tutmaz, namazını kılmaz ve sizden birinin şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısı değil midir? (İşte bunlar kadının aklının ve dininin noksan olmasıdır.)”⁵⁴

- 5) Kadının mirastaki payının noksan olması.

Bu konuda Allah Teâlâ, “erkeğin mirastaki payı, iki kadının payı kadardır” (en-Nisa, 4/11) buyurmuştur.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 256-257.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 335.

⁵² en-Nisa 4/1. ve benzeri âyetlere atıf yapılmaktadır.

⁵³ Krş. Buhârî, “Nikâh”, 79; “Enbiyâ”, 1.

⁵⁴ Burada zikredilen hadis metninin benzeri için bk. Buhârî, “Hayz”, 6; “Zekât”, 44; Müslim, “İman” 132 (nr.79).

- 6) Kadının kuvveti noksanıdır. (Yani zayıf ve güçsüzdür.) Bu yüzden savaşamaz ve ganimetten pay alamaz.

“Yukarıda sayılanların hepsi hikmetli manalardır” diyerek erkeğin kadına üstün olmasının gerekçelerini bir bir sayan İbnü'l-Arabî, “Kendi fiili olmadığı halde bu noksanlıklar kadınlara nasıl nispet edilebilir?” şeklinde konuyla ilgili gelmesi muhtemel bir itirazda bulunur (muhatabin dilinden bir soru yöneltir) ve bu soruya şöyle cevap verir:

“Deriz ki, bu Allah'ın adaletinin bir gereğidir. O dilediğini indirir/alçaltır, dileğini de yükseltir. O, istediği gibi hüküm verir, dilediğini över, dilediğini yerer. O yaptığı hiçbir şeyden sorguya/hesaba çekilmez. İnsanlar ise sorguya/hesaba çekilir. Bu böyledir. Çünkü Allah mahlûkatı değişik mertebelerde yaratmış ve bunları bize açıklamıştır. Biz de böyle bildik, ona (Allah'a) iman ettik ve ona teslim olduk.”⁵⁵

İbnü'l-Arabî'nin bu yorumuna göre; ontolojik olarak erkeğin üstün, kadının ise alçak/düşük (dân) bir varlık olması Allah'ın adaletinin bir gereği olmaktadır.

İbnü'l-Arabî ile benzer yorumlar yapan, hatta üstünlüğü ondan “bir derece” daha ileri götüren Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ise “derece” kavramı ekseninde erkeğin kadından daha üstün olması ile ilgili şu yorumları yapmaktadır⁵⁶:

“Erkeğin kadından üstün olduğu bilinen bir durumdur. ... Erkeğin kadından fazilet konusunda daha üstün olduğu durumlar ise şunlardır: 1) Akıl⁵⁷, 2) Diyet⁵⁸, 3) (Kız ve erkek kardeşler arasındaki) miras payı, 4) Erkeğin imamet, kadılık ve şahitliğe salâhiyetli/yetkili olması, 5) Erkeğin kadının üzerine evlenme ve cariye edinme hakkının bulunması, kadının ise böyle bir hakkının olmaması. 6) Kocanın mirastaki payının karının mirastaki payından daha çok olması, 7) Kocanın karısını boşama hakkı ve boşadığında ise kadın istesin veya istemesin ric'at (evliliği devam ettirme) hakkının bulunması. Kadının ise böyle bir hakkının bulunmaması. 8) Erkeğin ganimetteki payının kadının payından daha çok olması.”⁵⁹

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 335-336.

⁵⁶ Erkeklerin “derece” bakımından kadınlardan bir derece üstün olması (el-Bakara, 2/228); şahitlik (el-Bakara 2/282); erkeğin birden çok kadınla evlenmesi (en-Nisâ 4/3); erkeğin mirastaki payının kadından fazla olması (en-Nisâ 4/11) erkeklerin kadınlar üzerinde “kavvâm” olması (en-Nisâ 4/34) vs. gibi âyetlerin tefsirinde Râzî'nin erkeklerin kadınlardan üstün olduğu şeklindeki yorumları hakkında bk. Şahin, “Râzî Tefsirinde Kadın Konulu Yorumlara Analitik Bir Bakış”, 366-382.

⁵⁷ Kadının aklının ve dini erkeğe göre noksan olmasına işaret eden hadis için Krş. Buhârî, “Hayz”, 6; “Zekât”, 44; “İman”, 21; “Küsûf”, 9; “Nikâh”, 88; Müslim, “İman” 132 (nr.79); Nesâî, “Küsûf”, 17; Muvatta, “Küsûf”, 2.

⁵⁸ İslam hukukunda öldürülen kadın için verilmesi gereken diyet miktarı (tazminat/kan bedeli), çoğunluğa göre erkeğin diyetini yarısıdır. Azınlıkta olan bazı İslam hukukçularına göre ise öldürülen kadın ve erkeğin diyeti aynı olup 100 dededir. (Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 9 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 476.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6: 102.

Yukarıdaki maddeleri sıralayan Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Arabî'den "bir derece" daha ileriye götürdüğü yorumlarında şu tespitlerde bulunmaktadır:

"Sayılan konularda erkeğin kadından üstün olduğu sabit olduğuna göre aslında kadının erkeğin elinde aciz bir esir olduğu⁶⁰ da ortaya çıkmış olmaktadır. Bundan dolayıdır ki Rasûlullah (as), 'Kadınlara iyi davranın. Çünkü onlar sizin yanınızda yardıma muhtaç zavallı-aciz kimselerdir' buyurmuştur. Bir başka haberde ise Rasûlullah şöyle buyurmuşlardır: "İki zayıf yani yetim ve kadın konusunda Allah'tan korkun. Bütün bunlar dikkate alındığında âyetin manası şöyle olmaktadır: İktidar/güç/kuvvet konusunda Allah erkekleri kadınlardan bir derece üstün yarattığına göre erkekler, kadınların haklarını fazlasıyla yerine getirmekle görevlidirler. Bu ise erkeklerin kadınlara zarar ve eziyete yönelme(me)leri konusunda onlar için bir tehdit anlamına gelmektedir. Bu böyledir. Çünkü Allah her kime daha çok in'amda bulunmuş (nimet/miras vermiş) ise ondan günahın çıkması (onun günah işlemesi) daha çirkin ve onun zecri (önlenmeyi/engellenmeyi) hak etmesi daha şiddetlidir."⁶¹

Maliki fakih-müfessir Kurtubî (ö. 671/1273) ise "derece" kelimesini erkeğin kadından konum (menzile) açısından üstün olması ile ilgili olduğunu söyleyerek bunun gerekçelerinin; erkeğin fiziken kadından daha güçlü olması, erkeğin aklının kadından bir derece fazla olması, erkeğin infak/nafakasını temin konusunda daha güçlü olması, erkeğin diyet, miras ve cihad konusunda kadından daha üstün tutulması olduğunu ifade etmektedir.⁶²

İbn Kesir (ö. 774/1373) ise "derece" kelimesini şöyle açıklamıştır:

"Yani fazilette, yaratılıştaki, ahlakta, menzilde/mertebede, emre itaat etmede, infakta ve maslahatı gerçekleştirmede erkekler kadınlardan bir derece daha fazla üstündür. Bu fazilet/üstünlük ise hem dünyada hem de ahirettedir. Örneğin Allah Teâlâ'nın, "Allah'ın bazınızı bazınıza üstün kılmasından ve erkeklerin mallarından infakta bulunmasından dolayı erkekler, kadınları koruyup kollayıcılarıdır." (en-Nisa 4/34) âyetinde dediği gibi erkek kadına üstün kılınmıştır."⁶³

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi, klasik tefsirlerde genel olarak "derece" kavramı ile ilgili benzer yorumlar yapılmıştır.

⁶⁰ Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1230/1815) de, "Erkekler, kadınlar üzerinde kavvâmdir" (Nisa, 4/34) âyeti bağlamında kadının, kocasının elinde "aciz-esir" konumunda bir varlık olduğunu söylemektedir. Bk. Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, tlk. Muhammed Şerif Sükker, Beyrut: Dâru İhyâ'ül-ülûm, 1990), 2: 338, 342.

⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6: 102. Râzî, burada "derece" bağlamında yaptığı yorumların aynısını/benzerini "عَلَى النِّسَاءِ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ"/Erkekler, kadınları koruyup kollayıcılarıdır" (en-Nisa 4/34) âyetinin tefsirinde "kavvâm" kelimesi bağlamında da yapmaktadır. Bk. *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 91-93.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 4: 53.

⁶³ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid vd. (Kahire: Mektebetü Evladi'ş-Şeyh li't-türâs, 2000), 2: 339.

“Üstünlük” olarak açıklanan “derece” kavramının en tipik örneğini ise “kavvamlık” konusu oluşturmaktadır. Nitekim hemen hemen tüm tefsirlerde “derece” âyeti, “عَلَى الرَّجَالِ قُوَّةٌ وَعَلَى النِّسَاءِ...”/...Erkekler, kadınları koruyup kollayıcılarıdır” (en-Nisa 4/34) âyeti ile de irtibatlandırılarak erkeklerin kadınlar üzerine “kavvâm” olması neredeyse “derece” ile özdeşleştirilmiştir.⁶⁴

“Derece-kavvâm” arasındaki ilişkiye veya “kavvâm” kavramının kendi bağlamında nasıl anlaşılması gerektiğine aşağıdaki başlıkta dikkat çekilecektir. Burada, erkeğin kadından daha üstün bir varlık olarak yaratılmasının gerekçelerini açıklama bağlamında “derece” ile “kavvâm” kelimeleri arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından عَلَى الرَّجَالِ قُوَّةٌ وَعَلَى النِّسَاءِ.../...Erkekler, kadınları koruyup kollayıcılarıdır” (en-Nisa 4/34) âyeti ile ilgili Râzî'nin şu tipik yorumunu vermekle yetinelim;

“Bil ki, erkelerin kadınlara üstünlükleri birçok yönden hâsıl olmaktadır. Bu üstünlüklerin bazıları hakiki sıfatlardır (yani cinsiyete bağlıdır), bazıları ise şer’î hükümlerdir. Erkeklerin kadınlardan üstün oldukları hakiki sıfatlar ise iki şeye râcidir: ilim ve kudret. Şüphesiz erkeklerin akılları ve ilimleri kadınlardan daha çoktur. Yine şüphe yak ki, erkeklerin meşakkatli işlere karşı (dayanma) kuvvetleri kadınlardan daha fazladır. İşte bu iki sebepten dolayıdır ki akıl, kararlılık/cesaret, kuvvet, genel manada yazı yazma, binicilik ve atıcılık, peygamberler ve âlimlerin erkeklerden olması, büyük ve küçük imamet, cihad, ezan, hutbe, itikaf, had ve kısas cezalarında ittifakla şahitlerin erkek olması (Şafiî’ye (ra) göre ise evlilikte de şahitlerin erkek olması), mirasta hissenin fazla olması, mirasta asabeliğin geçerli olması, kasten veya hataen adam öldürmede diyeti yüklenme, kasâme, nikâhta velâyet hakkı, talâk, ric’at, birden çok kadınla evlenme hakkı ve doğan çocuğun erkeğe nispet edilmesi gibi birçok konuda erkekler kadınlara üstün (faziletli) kılınmıştır. İşte tüm bunlar erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delalet etmektedir.”⁶⁵

1.2. Değerlendirme

Yukarıda örnek olarak zikrettiğimiz klasik yorumlarda “لِلرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ دَرَجَةٌ” cümlesinde geçen “derece” kelimesi, bağlamından ve maksadından kopararak mutlak anlamda “kadın-erkek” arasında bir üstünlük (değer) ölçüsü olarak ele alınmıştır. Kadın ve erkeğin fitratı/yaratılışına bağlı olarak ailede ve toplumda üstlenmiş oldukları görev ve sorumluluk açısından bu yaklaşım tarzının kısmen haklılık payı bulunmaktadır. Nitekim çağdaş müfessir ve İslam hukukçularından muhakkik İbn Âşûr (ö. 1974) da “derece” kavramını kısmen klasik yorumlardakine benzer örneklerle açıklamış, İslam’ın hükümlerinin insan fitratına ve hayatın

⁶⁴ Örnek olarak bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. M.Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985), 2: 70; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 442; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1: 257; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6: 102; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 2: 339; Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 1: 365, 2: 58.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10: 91.

gerçeklerine uygunluğunu ise, “*insanı yaratan ile insanlar için kanun/nizam koyanın aynı Allah olduğu*” gerekçesine bağlamıştır.⁶⁶

Diğer taraftan klasik tefsirlerde yer alan bu yorumları, o günü şartlarında kısmen makul ve haklı kabul etmek de mümkündür. Çünkü fakih/müctehid kendisini kuşatan çevrenin çocuğudur ve kendini besleyen ortamdan/kaynaklardan fikrî ve duygusal olarak etkilenmemesi mümkün değildir.⁶⁷ Nitekim klasik dönem İslam âlimlerinden İmam el-Gazzâlî (ö. 505/1111), fıkıh usulü ile ilgili meşhur eseri *el-Müstasfâ*'da, müctehidin kişiliğinin ve içinde bulunduğu ortamın/şartların kendisini etkilemesinin gâyet doğal olduğunu, sorunun ise müctehidin *subjektif* olarak ulaştığı ictihada dayalı (öznel) görüşünün *objektif* zannedilerek asla değişmez (nesnel) bir hüküm olarak kabul edilmesi olduğunu söylemektedir.⁶⁸

Ancak gerekçe her ne olursa olsun, klasik tefsirlerde yer alan bu yorumları, fitrat ve hayatın gerçekleri açısından kendi şartları bağlamında kısmen makul kabul etmek mümkün olmakla birlikte, bu yorumların sonraki zamanlara taşınarak temel bir ilke olarak alınması ve bu yorumlar üzerinden İslam'ın kadına ve kız çocuğuna ikinci sınıf bir varlık olarak bakılmasına mesnet olacak şekilde kullanılması kabul edilebilir bir durum değildir. Nitekim büyük oranda kendi zamanlarının sosyal ve kültürel yapısının bir yansıması olan bu yorumlar⁶⁹, kültürel bir gen/kod olarak kuşaktan kuşağa aktarılıp, bugün İslam ülkelerinde, erkeklerin kadınlara ve kız çocuklarına yaklaşımının kültürel kodları/iz düşümleri haline gelmiş ve bunun sonucunda -ülkemizde olduğu gibi- birçok İslam ülkesinde; “kız çocuğuna mirastan pay verilmez” şeklinde adeta *muhkem bir nassa/norma/hükme/yargıya* dönüşmüştür.⁷⁰

Diğer taraftan erkeklerin kadınlar üzerinde “kavvâm”⁷¹ olması veya erkeklerin bazı konularda kadınlardan “üstün/yetenekli” olduklarının belirtilmesi, cinsiyete dayalı “değerle” ilgili bir üstünlük olmayıp, “fizyolojik” ve “sosyo-ekonomik” gerçeklere dayalı bir “durum” tespitidir.⁷² Nitekim Nisa, 4/34. âyette erkeğin bazı yönlerden kadından üstün olmasının gerekçesinin fizyolojik özellikler olduğuna işaret edilmiştir ki, aynı âyet bağlamında kadının da erkekten (merhamet, şefkat vs. gibi) üstün özelliklerinin olduğu anlaşılmaktadır.⁷³ Dolayısıyla,

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12: 401.

⁶⁷ Ali Bardakoğlu, “Fıkıh Çözüm mü Üretir Sorun mu?”, *Eskiyeni, Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (Güz 2014): 148-149; Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 227.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafz (Medine, ts.) 4: 55. Ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi*, trc. H. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayınları, 1994), 2: 338.

⁶⁹ Bk. Şahin, “Râzî Tefsirinde Kadın Konulu Yorumlara Analitik Bir Bakış”, 367-370, 381.

⁷⁰ Krş. Şimşek, *Tefsir Problemleri*, 301-302.

⁷¹ Müfessirlerin “kavvâm” kelimesi ile ilgili görüşleri hakkında bk. Gökhan Atmaca, “Müfessirlere Göre Kavvâm Kelimesi -Nîsâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında-”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013): 215-231.

⁷² Öztürk, *Kadın*, 113; Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, 146; Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 175, 176, 177.

⁷³ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1348-1349.

ilgili âyette⁷⁴ de ifade edildiği üzere, erkeklerin kadınlardan üstün olmasından maksadın “fiziki güç” ve “ekonomik sorumluluk” itibarıyla olduğu son derece açıktır.⁷⁵

Buna göre, “koruyup kollayıcıdır” diye tercüme edilen/edilmesi gereken⁷⁶ “kavvâm”⁷⁷ kelimesi, “ailenin/kadının geçimini üstlenen, aileyi/kadını koruyup kollayan”⁷⁸, yani “ailenin/kadının maddi ve manevi olarak ayakta durmasını sağlayan” gibi anlamlara gelmekte olup âyette bu rolü üstlenecek kişinin biri fizikî güç (vehbî), diğeri ekonomik sorumluluk (kesbî) olmak üzere iki özelliğine dikkat çekilmiştir.⁷⁹

Burada “kavvâm” kelimesi ile birlikte ele alınması gereken “er-ricâl” kelimesine Elmalılı'nın (ö.1942) yapmış olduğu yorum da “kavvamlığın” tamamen “fizyolojik” ve “sosyo-ekonomik” gerekçelere dayandığını göstermektedir. Nitekim Elmalılı, Nisâ, 4/34. âyetin tefsirinde “fiziken sahip olduğu bazı özellikler ve üstlenmiş olduğu mâli yükümlülüklerden dolayı” erkeğin ailede gözetici ve yönetici (aile reisi) olduğunu söyledikten sonra şöyle demektedir:

“Şu halde, zevcesinin hakkını eda etmeyen, kadının malına göz diken ve vazifei infak yapmayan ve ailesinin ırz-u namusunu muhafaza etmeyen erkekler ricalden ma'dûd değillerdir.”⁸⁰

Elmalılı'nın bu ifadeleri, “rical”den ma'dûd olmayan/sayılmayan erkeklerin “kavvâm” da olamayacakları anlamına gelmektedir. Nitekim günümüz İslam hukukçularından Mehmet Erdoğan, haklar ve sorumluluklar dengesindeki değişime bağlı olarak kavvamlığın eşler arasında el değiştirmesi ile ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır;

⁷⁴ Bk. en-Nisa 4/34.

⁷⁵ Krş. Dihlevî, *Huccetullâhî'l-bâliğa*, 2: 362; Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, 146. Ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 39.

⁷⁶ “Kavvâm” kelimesinin “hâkim” şeklinde tercümesinin yanlış olduğu yönündeki değerlendirme için bk. Kırbaçoğlu, “Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, 260; Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, 145.

⁷⁷ Mübalağa ism-i fâil olan “kavvâm” kelimesi “kıyâm bi'l-emr” yani “bir işi yerine getirme” anlamından alınmıştır. Bir kadının işine bakan ve muhafazasına ihtimam gösteren, işlerini idare eden kişiye “kayyimü'l-mer'e”, bu işleri daha kuvvetli/sağlam yapan kişiye ise ‘kavvâmü'l-mer'e’ denir. Bu tabir, erkeğin kadına hâkimiyetini, ancak bunun keyfi bir şekilde değil, ‘seyyidü'l-kavmi hâdimühüm/Bir kavme hizmet eden onun efendisidir” anlamında aynı zamanda kadına hizmet etmeyi de içermektedir. Buna göre kadın üzerinde “kavvâm” olmak için önce kadına hizmet etmek yani onu her yönden gözetip kollayıp korumak gerekmektedir. (Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1348. Ayrıca bk. Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2: 58.)

⁷⁸ Bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 278; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 38; Kırbaçoğlu, “Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, 260.

⁷⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1348-1350; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 38-40; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2: 58-61; Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, 30, 146-149.

⁸⁰ Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1350.

“... Ne zaman ki erkek/koca, kavvamlığın/yetkinin kendisine verilme gerekçesi olan (maddi/ekonomik) sorumluluğu yerine getirmez/getiremez, buna karşılık -günümüzde olduğu gibi- kadının kendisi bu yükün altına girer, evlilik umurunu omuzlar, nafakaya katkıda bulunur, o zaman “... ne kadar vazife varsa o kadar da hak olur”⁸¹ ilkesi gereğince sorumlulukla birlikte yetki (kavvamlık) de el değiştirir ya da paylaşılır. *Davul kimin omuzunda ise tokmak da onun elinde olur.* Yoksa erkeğin sözü edilen “derece”si, *sırf erkek olduğu için kendisine bahşedilmiş bir meziyet değil, yerine getireceği sorumluluğa mukabil dengi bir yetkidir.*”⁸²

Erdoğan’ın bu tespitlerinin vakıyla da örtüştüğü bilinen bir gerçektir. Nitekim - günümüzde de olduğu gibi- bazı toplumlarda sosyal ve ekonomik şartların/ihtiyaçların zorlaması ile ailenin nafakasını/geçimini üstlenen, çocuklarına ve kocasına bakmak zorunda kalan veya ailenin nafakasına erkekler gibi katkı sağlayan kadınlar, “kavvâmlık” görevini üstlenmektedir.⁸³

Buna göre “kavvamlık” bir üstünlük vesilesi olmayıp ailenin geçimi, yani maddi ve manevi açıdan birliği ve dirliği ile ilgili üstlenilmesi gereken bir sorumluluk olmaktadır.⁸⁴ Dolayısıyla, erkeğin ailesinin nafaka ihtiyacını karışılmasından dolayı “kavvâm” olması onun kadından üstün olduğu anlamına gelemez. Nitekim böyle bir durumun (yani nafaka yükümlüsü olmanın üstünlük olarak kabul edilmesinin) geçerli olması, -haklı olarak bazı modernist yazarların da ifade ettiği gibi⁸⁵- değişik sebeplerden dolayı erkeklerin/kocasının nafakasını karşılayan kadınlar için de geçerli olmasını gerektirir ki, böyle bir iddiada bulunmak akl-ı selim ile kabil-i telif değildir. Dolayısıyla ailenin nafakasını temin etmek, kavvamlığın bir dayanağı olsa da kavvamlıktan ontolojik olarak *erkeğin kadından üstün olduğu* şeklinde bir sonuç çıkarılması mümkün değildir.

Sonuç olarak Kur’ân’da, insanlık ve hukuk açısından kadın erkek arasında bir üstünlük veya böyle bir karşılaştırılmanın olması ya da sahip oldukları değer açısından kadın ve erkek arasında cinsiyete dayalı bir ayrımcılığın olması söz konusu değildir.⁸⁶ İslam, kadın ve erkeğin fitratı/doğası ve amaçlamış olduğu aile ve toplum yapısı doğrultusunda *nimet-külfet dengesine* göre kadın ve erkek, bir başka ifade ile karı ve koca arasında (eşitliğe değil) adalet ve hakkaniyete dayalı bir hak ve görev taksimi ve düzenlemesi yapmıştır.⁸⁷

Dolayısıyla âyette geçen “li’r-ricâli aleyhinne derace” ifadesinden mutlak anlamda “erkeklerin kadınlardan üstün olduğu” şeklinde bir çıkarımda bulunulması Kur’ân mesajına ve

⁸¹ Bk. el-Bakara 2/228.

⁸² Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, 30. Bk. Aynı Eser (Kavvamlık ve Tedip Hakkı), 152.

⁸³ Öztürk, *Kadın*, 113.

⁸⁴ Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, 149.

⁸⁵ Bk. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997), 92.

⁸⁶ Bir insan ve kul olarak kadının İslam’daki konumu ile ilgili geniş bilgi için bk. Erdoğan, *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, 13-40.

⁸⁷ Bk. Karaman vd, *Kur’ân Yolu*, 1: 361-365. “Değer” açısından Kur’ân’ın kadın ve erkeğe bakışı hk bk. Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”, *İslamî Araştırmalar* 10/4 (1997): 252-258.

maksadına aykırı, belirli toplum yapısı, örf ve kültürel değerleri esas alınarak yapılmış, o günün insanları için bir anlam ifade eden ve bu açıdan bakıldığında *tarihsellik ve izafilik* içeren bir yorum olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.⁸⁸ Bu açıdan bakıldığında miras taksiminde *erkeğin payının kadının payının iki misli olması* ile “derece” kavramı arasında bir bağlantı kurulması ve bundan hareketle “erkeğin kadından üstün olduğu” şeklinde yorumlar yapılması, İslam’ın kadına verdiği değer açısından kabul edilebilir bir yaklaşım olamaz.

2. “Li’z-Zekeri Mislü Hazzı’l-Ünseyeyn” Terkibinin Tertibi Ekseninde Kadının Miras Hakkı İle İlgili Özel Yorumlar

2.1. “Li’z-Zekeri Mislü Hazzı’l-Ünseyeyn” Eksenli Klasik Yorumlar

Klasik tefsirlerde yapılan bazı yorumlarda erkeğin kadından üstün olduğuna delil olarak gösterilen âyetlerden biri de İslam hukukunda mirasın taksiminde temel nasslardan biri olan; “ *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ* / Allah size çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadının payı kadar (mirastan) pay vermenizi tavsiye eder (emreder)...” meâlindeki Nisa, 4/11. âyette geçen “ *لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ* / erkek çocuğun mirastaki payı iki kız çocuğunun payı kadardır” ifadelerdir. Bu ifadelerle ilgili yapılan yorumlar, konumuzla doğrudan ilişkili olduğu için ayrı bir başlıkta ele alınması uygun görülmüştür.

Dikkat edilirse âyette ifade edilen *ikiye-bir* şeklindeki oran, mutlak olarak kadın-erkek arasında yapılan cinsiyete dayalı bir oranlama olmayıp, bir babanın öz çocukları veya anne-baba bir erkek ve kız kardeşler arasında yapılan bir oranlama şeklindedir.⁸⁹

Ancak bazı klasik tefsirlerde, âyette geçen; “ *لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ* / Erkeğin mirastaki payı iki kadının/kız çocuğunun payı kadardır” cümlesindeki kelimelerin terkihi yani diziliş sıralaması, sosyolojik ve kültürel bağlam (nüzul ortamı/sosyal olgu) veya İslam’ın ön görmüş olduğu aile ve toplum yapısı göz ardı edilerek tamamen “cinsiyet” temelinden hareketle yorumlanmış ve İslam’ın kadına verdiği değerle ilişkilendirilerek erkeğin mirastaki payının iki katı olması, “değer” açısından erkeklerin kadınlardan daha üstün olmaları ile açıklanmıştır.

Klasik yorumlar içerisinde Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1209) yorumları, konumuz açısından tipik örnek teşkil etmektedir. Burada içerik olarak birbirinin devamı mahiyetinde olan bu iki yorumu vermek istiyoruz.

İslam hukukunda (Kur’ân’da) prensip olarak “erkeğin mirastaki payının iki kadının payı kadar olması” olarak takdir edilmesini maslahata ve adalete uygun bir düzenleme olarak ifade eden Zemahşerî âyette yer alan terkihin düzenlenme şekli ile ilgili; “Âyet niçin “Li’l-ünseyeyni mislü hazzı’z-zeker/ iki kadın için erkeğin payının misli vardır” veya “Li’l-ünsâ mislü nısfı hazzı’z-zeker / kadın için erkeğin payının yarısı vardır” şeklinde değil de “li’z-zekeri mislü

⁸⁸ Krş. Şahin, “Râzî Tefsirinde Kadın Konulu Yorumlara Analitik Bir Bakış”, 367-370, 381.

⁸⁹ Bunun gerekçeleri üzerinde, İslam’ın öngörmüş olduğu aile ve toplum yapısı ile ilgili yukarıda *Giriş: Konunun Güncelliği* başlığında durulmuştur.

hazı' l-ünseyeyn / Erkeğin payı iki kadının / kızın payı kadardır? şeklinde düzenlenmiştir?" şeklindeki muhtemel soruya şöyle cevap vermektedir;

"Allah, *erkeğin üstünlüğünden dolayı* önce onun payını beyan etmekle söze başlamak için âyetin terkiğini bu şekilde düzenlemiştir. Nitekim erkeğin kadından üstünlüğünden dolayı onun mirastaki payı da kadının payının iki katı kılınmıştır. Diğer taraftan, Allah'ın "li'z-zekeri misli hazı' l-ünseyeyn" şeklindeki sözü, erkeğin kadından üstün olduğunu (doğrudan) kastetmekte/ifade etmektedir. Ancak senin, "li' l-ünseyeyni misli hazı' z-zeker" şeklindeki sözün, kadının eksik olduğunu kastetmektedir. Dolayısıyla erkeğin üstünlüğünü doğrudan beyan etme kastı, başkasının (kadının) noksanlığını kastetme yoluyla erkeğin üstünlüğünü beyan etme şeklinden daha açıktır. Nitekim câhiliye Arapları da bundan dolayı (yani erkek kadından üstün olduğu için) erkekleri mirasçı kılmışlar, kadını mirastan mahrum etmişlerdir."⁹⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ise âyette geçen mirasla ilgili hükümleri madde madde açıkladıktan sonra "geriye iki soru kaldı" diyerek İslam hukukunda prensip olarak "kadının payının erkeğin payının yarısı olması" ile ilgili muhtemel iki soru yöneltmektedir.

Râzî'nin birinci muhtemel sorusu; *kadın ve erkeğin fitratı, akli ve sosyal hayattaki konumu* ile ilgilidir. Bununla ilgili olarak Râzî, aklının noksan olması ve ev dışına çıkarak erkek gibi sosyal hayata katılma imkânının olmaması sebebiyle kadının "aciz bir varlık" olduğunu, bu aciziyetinden dolayı da mirastaki payının erkekten daha fazla veya en azından erkekle eşit olması gerektiğini, ancak Kur'ân'daki hükmün bunun tam tersi şeklinde geldiğini ifade ettikten sonra, "Allah'ın kadının mirastaki payının erkeğin payının yarısı kılmasının hikmeti nedir?" sorusunu yöneltmekte ve bu muhtemel soruya şöyle cevap vermektedir:

"(1) Nafakasını kocası karşıladığı için kadının harcaması/gideri/masrafı azdır. Erkek ise karısının nafakasını temin etmekle yükümlü olduğu için onun harcaması daha çoktur. Dolayısıyla harcaması çok olan kişinin mala ihtiyacı daha fazla olur.

(2) Erkek yaratılış, akıl ve kadılık/hâkimlik ve imamet (namaz kıldırma/devlet başkanlığı) gibi dinî makamlar/mansiplar açısından kadından daha üstün (ekmel) bir konumdadır. Ayrıca kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısıdır. Dolayısıyla durumu kadına göre daha üstün olan erkeğe daha fazla in'amda bulunulması (yani mirastan daha fazla pay verilmesi) gerekir.

(3) Kadının akli az, şehveti çoktur. Dolayısıyla kadına çok mal verildiği zaman (yeryüzünde) fesat çoğalır. Nitekim Allah, "Hiç şüphesiz (kâfir) insan kendisini müstağni görüp

⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 32-33.

azar.” (Alak, 96/6-7) buyurmuştur.⁹¹ Ancak erkeğin durumu bunun aksidir, yani erkeğe çok mal verilmesi fesadın çoğalmasına sebep olmaz.⁹²

(4) Erkek, aklının tam olması hasebiyle malını dünyada medh-i senâya, ahirette çok sevaba vesile olacak şeylere, örneğin hanlar, hamamlar yaptırma, mazlumlara/kimsesizlere, yetimlere ve dullara yardım etme gibi şeylere harcar. İnsanlara karıştığı/toplumla iç içe olduğu için erkek bunları yapmaya güç yetirir. Kadın ise toplumla daha az iç içe olduğu için malını - sayılan hayır cihetlerine- sarf etmeye güç yetiremez.

(5) Rivâyete göre Ca’fer es-Sâdık’a kadının mirastaki payının erkeğin yarısı olması meselesi sorulunca şöyle cevap vermiştir: “Havva bir avuç buğday aldı onu yedi. Bir avuç daha aldı ve onu gizledi. Sonra bir avuç buğday daha aldı ve onu Âdem’e verdi. Havva kendi payını erkeğin iki katı yapınca Allah durumu Havva’nın aleyhine çevirdi ve kadının miras payını erkeğin payının yarısı olarak belirledi.”⁹³

Râzî’nin yukarıda verdiğimiz yorumu daha sonra gelen Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi bazı müfessirler tarafından da kısmen özetlenerek aktarılmıştır.⁹⁴ Elmalılı (ö. 1942) ise Râzî’nin görüşlerini, “bazı tasarrufât ile tarafımızdan tavih olunarak” kaydı ile özetleyerek aktarmış ve Ca’fer es-Sâdık’tan nakledilen rivâyetle ilgili olarak “anlayabilenler için remzî ve temsilî bir surette pek derin hakikatleri muhtevidir” demekle yetinmiştir.⁹⁵

Râzî’nin muhtemel ikinci sorusu ise “li’z-zekerı mislü hazzı’l-ünseyeyn” cümlesinin terkibinin tertibi ile ilgilidir. Râzî bu konuda şu muhtemel soruyu yöneltmektedir;

“Allah niçin; “Li’l-ünseyeyni mislü hazzı’z-zeker / iki kadın için erkeğin payının misli vardır” veya “Li’l-ünsâ mislü nisfı hazzı’z-zeker / kadın için erkeğin payının yarısı vardır” demedi de; “li’z-zekerı mislü hazzı’l-ünseyeyn / Erkeğin payı iki kadının payı kadardır” dedi?”

Râzî, bu muhtemel soruya şöyle cevap vermektedir:

“1) Erkek kadından daha efdal/üstün olduğu için Allah erkeği kadından önce zikretmiştir. Nitekim bu üstünlükten dolayı da erkeğin miras payını, kadının miras payının iki katı yapmıştır.

⁹¹ Râzî’nin burada bu âyeti delil olarak getirmesi, servet, mal, mülk sahibi kadını, “kâfir” olan ve küfründen dolayı kendisini Allah’tan müstağni görüp yeryüzünde azgınlık/taşkınlık çıkaran insana benzetmesi asla kabul edilebilir bir yorum değildir. (Öztürk, *Kadın*, 117.)

⁹² Vakıa, Râzî’nin bu görüşünü desteklemediği gibi aksini ispat etmektedir. Nitekim Kur’an da, makam-mansıb ve mal-servet sahibi oldukları için azgınlık, taşkınlık ve tanrılık iddiasında bulunan kişilerin kadın değil erkekler olduğunu söylemektedir. Örnek olarak bk. el-Kasas, 28/ 38-39, 76.

⁹³ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 9: 214.

⁹⁴ Âlûsî, *Râhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm* (Beyrût: Dâru ihyâü’t-türâsi’l-Arabî, t.y.), 4: 216-217.

⁹⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1302-1304.

2) Allah'ın "li'z-zekerı mislü hazzı'l-ünseyeyn" ifadesi, erkeğin üstünlüğüne *mutabakat*, kadının noksanlığına *iltizam* yoluyla delalet eder.⁹⁶ Eğer Allah "Li'l-ünseyeyni mislü hazzı'z-zeker veya Li'l-ünsâ mislü nısfı hazzı'z-zeker" şeklinde demiş olsaydı o zaman bu ifade tarzı kadının noksanlığına *mutabakat*, erkeğin üstünlüğüne *iltizam* yoluyla delalet ederdi. Bundan dolayıdır ki Allah *faziletleri* teşhir hususunda gösterilen çabanın, *reziletleri* teşhir hususunda gösterilen çabaya tercih edilmesi gerektiğine dikkat çekmek için "li'z-zekerı mislü hazzı'l-ünseyeyn" ifadesini kullanmayı tercih etti."⁹⁷

Râzî'nin yorumunun özeti şudur: Allah âyetin terkibinde "fazilet" sahibi olan erkeği "rezillik" sahibi olan kadından önce zikrederek, erkeğin kadından daha üstün bir varlık olduğuna vurgu yapmak istemiştir.

2.2. Değerlendirme

Yukarıda, kadının fitratı, akli ve toplumsal rolü ile ilgili naklettiğimiz yorumlar, müfessirlerin içinde yaşadıkları toplumda hâkim olan kadınlarla ilgili değer yargısının tefsirlere yansımalarının bir örneğini göstermektedir.⁹⁸ Dolayısıyla kendi dönemlerinde kadının konumunu ile ilgili yaklaşımları yansıtan bu yorumlara göre kadın, fitrî, akli ve sosyal bazı durumlar açısından erkeğe göre ikinci sırada yer almakta, bir diğer ifade ile bu açılardan erkek kadından daha üstün olmaktadır.⁹⁹

Diğer taraftan içinde buldukları topluma hâkim olan düşünce ve toplum yapısını (örf-âdeti ve kültürü) yansıttıklarından¹⁰⁰ tefsirlerde yer alan bu yorumları kısmen haklı görmek de mümkündür. Çünkü kültürün en önemli öğelerinden olan örf ve adetler, ait oldukları toplumlarda hakikatin ve değer yargılarının bir ölçüsü olarak kabul edilme ve

⁹⁶ Klasik mantıkta lafzın/sözcüğün anlama delaleti *mutâbakat*, *tazammun* ve *iltizâm* olmak üzere üç şekli olmaktadır. Bir lafzın, bir nesnenin bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesine *mutâbakat*, bu unsurlardan birine veya birkaçına delâlet etmesine *tazammun*, zihnin bu nesne ile zorunlu olarak ilişkilendirdiği başka bir manaya delalet etmesine ise *iltizâm* denir. (Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâtî'l-funûn*, thk. Ali Dahrûc vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), "Delâlet" mad., 1: 790; M. Naci Bolay, "Delalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 9: (Ankara: TDV Yayınları, 1994) 119.) Örneğin "ev" sözcüğü, evin bütünüyle ve her unsuruyla varlığına *mutâbakat*, tavanın varlığına *tazammun*, duvarların varlığına ise *iltizâm* yoluyla delalet etmektedir. (Gazzâlî, *el-Müstasfâ; Deliller ve Yorumlar*, 1: 40.) Yine "insan" sözcüğü, insanın konuşan bir hayvan/canlı olması gibi bütün özelliklerine *mutâbakat*, sadece konuşan bir varlık olmasına *tazammun* ve gülen bir varlık olmasına *iltizâm* yoluyla delalet etmektedir. (Tehânevî, *Keşşâf*, "Delâlet" mad., 1: 790.) Fıkıh usulünde lafzın/sözcüğün; *mutâbakat*, *tazammun* ve *iltizâm* yoluyla hükme delâleti hakkında bk. Davut İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM, 2011), 127-131.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9: 214-215.

⁹⁸ Karslı, *Kadın*, 168-169; Şahin, "Râzî Tefsirinde Kadın Konulu Yorumlara Analitik Bir Bakış", 367-370, 381.

⁹⁹ Karslı, *Kadın*, 168-169.

¹⁰⁰ M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 21.

iradeleri dışında insanlar üzerinde etkili olma gibi bir özelliğe sahiptir.¹⁰¹ Bundan dolayıdır ki, “Adet, insanın ikinci tabiatıdır/fitratıdır”¹⁰², “insanlar babalarına benzediklerinden daha çok, kendi zamanlarına benzerler”¹⁰³, “hepimiz bizi kuşatan çevremizin çocuklarıyız”¹⁰⁴ denilmiştir.

Ancak, tefsirlerde yer alan bu yorumları Kur’ân’ın maksatları ve kadının konumu ile ilgili yapmış olduğu değişim/inkılâp¹⁰⁵ açısından haklı bulmak mümkün değildir. Çünkü “Kadınlar” anlamındaki Nisa suresinde yer alan miras hukukuyla ilgili düzenlemelerin temel amacı, cahiliye döneminde ikinci sınıf insan muamelesi gören kadını erkekle aynı konuma getirmek, oranları farklı da olsa mirastan mahrum edilen kız çocuğuna mirastan pay verilmesini muhkem naslarla garanti altına almaktır.¹⁰⁶

Nitekim son dönem İslam âlimlerinden müfessir-fakih İbn Âşûr (ö. 1974), yukarıda görüşlerini aktardığımız Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) gibi klasik dönem müfessirlerin yorumlarına cevap mahiyetinde “ لِلَّذِ كَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ / li’z-zekeri mislü hazzı’l-ünseyeyn/Erkeğin payı iki kadının/kızın payı kadardır” âyetinin terkibi ile ilgili şu hususlara dikkat çekmektedir;

“Âyetin terkinde “ez-zeker/erkek” kelimesinin “ünseyeyn/kadınlar-kızlar” kelimesinden önce gelmesinin tek maksadı, -İslam’ın öngörmüş olduğu aile ve toplum yapısına göre- erkek çocukların payının kız çocuklarının payından daha fazla olduğuna beyan etmektir. Bunu ifade etmek açısından terkinin bu şekilde gelmiş olması; “Li’l-ünseyeyni mislü hazzı’z-zeker/ iki kadın için erkeğin payının misli vardır” veya “Li’l-ünsâ mislü nısfı hazzı’z-zeker/kadın için erkeğin payının yarısı vardır” şeklinde gelmesinden daha uygundur.”¹⁰⁷

Görüldüğü gibi İbn Âşûr, âyetin terkindeki lafızların tertip/diziliş sırasının erkeğin kadından üstünlüğü ile ilgili değil, tamamen İslam’ın öngörmüş olduğu aile ve toplum yapısına göre kadın ve erkeğin mirastaki pay oranına vurgu yapmak için olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla âyetin terkinde, “li’z-zekeri mislü hazzı’l-ünseyeyn” şeklinde erkeklerin kadınlardan önce zikredilmiş olması, Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî’nin dediği gibi erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğunu göstermek için değildir.

Diğer taraftan âyetin terkinin; “li’z-zekeri mislü hazzı’l-ünseyeyn” şeklinde gelmesinde de bir nükte/incecik vardır ki o da şudur; câhiliye döneminde mirastan mahrum edilen kız çocuğu aynı terkipte erkekle birlikte zikredilmiş, erkek çocuğunun mirastaki payı kız

¹⁰¹ Karşlı, *Kadın*, 169.

¹⁰² Zerkâ, *el-Medhal*, 2: 836, 838; İ. Kâfi Dönmez, “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.34 (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 90.

¹⁰³ H. Yunus Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 112.

¹⁰⁴ Bardakoğlu, “Fıkıh Çözüm mü Üretir Sorun mu?”, 148-149.

¹⁰⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1295. Ayrıca bk. Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2: 25.

¹⁰⁶ Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 4: 247-288. (Özellikle bk. en-Nisa, 4/7, 11, 12, 19. âyetlerin tefsiri.)

¹⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 4: 257.

çocuğunun payı esas alınarak belirlenmiş ve mirasın taksiminin sadece erkekler esas alınarak değil, kız ve erkek çocukların sayısına göre olacağı beyan edilmiştir.¹⁰⁸

Özetle ifade etmek gerekirse, “li’z-zekeri mislü hazzı’l-ünseyeyn” âyetinin terkibi ile ilgili şunu söylemek mümkündür:

Âyette terkinin bu şekilde tertip edilmiş olması, erkeğin kadından üstünlüğünü vurgulamak için değil, câhiliye döneminde mirastan mahrum edilen kız çocuğunun erkek çocuk gibi mirasa ortak olmasını vurgulamak içindir. Bu öylesine muhkem bir vurgulamadır ki, kıyamete kadar hiçbir beşerin Kur’ân’ın lafzını/terkibini değiştirmeye gücü yetmeyeceği gibi, kamu otoritesi (devlet) başta olmak üzere, hiçbir Müslümanın da kadını/kız çocuğunu sahip olduğu miras hakkından ve payından mahrum etme hak ve yetkisi olmadığını ferman buyurmaktadır.

SONUÇ

Kur’ân bir bütün olarak incelendiğinde İslam’ın temel gayesinin, insanlar arasında sosyal barışı ve huzuru gerçekleştirerek her alanda hak/hakkaniyet ve adaleti ikame etmek olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İslam, geldiği dönemde geçerli olan din, ahlak ve hukuk anlayışını yeniden tanzim etmiş, kadın-erkek, Müslüman-gayrimüslim ayrımı gözetmeksizin toplumu ilgilendiren her alanda hak ve adâlet esasına dayalı medenî bir sosyal nizâm tesis etmiştir.

Bu bağlamda adalet ve hakkaniyeti esas alan İslam miras hukukunda da, erkek ve kız çocukların mirastaki payları ile ilgili *ikiye-bir* şeklinde bir düzenleme yapılmıştır. Bu düzenlemede esas alınan temel kriter ise İslam’ın öngörmüş olduğu aile ve toplum düzeninde kadın ve erkeğin üstlenmiş olduğu roller ve ekonomik sorumluluklar, bir diğer ifade ile *ihtiyaç ilkesi* ve *nimet-külfet dengesi* olmuştur. Bundan dolayıdır ki İslam hukukunda, ailenin kuruluşunda ve aile fertlerinin geçiminin sağlanmasında üstlenmiş olduğu sorumluluklardan dolayı, erkeğin mirastaki payı kadının payının (erkek çocuğunun mirastaki payı, kız çocuğunun payının) iki misli olarak tanzim edilmiştir.

Buna göre İslam hukukunda mirasın taksiminde prensip olarak erkek ve kız çocukları arasında *ikiye-birli* oranının kabul edilmesinin bazı klasik tefsir kitaplarında ilgili âyetlerde geçen “derece” ve “li’z-zekeri mislü hazzı’l-ünseyeyn” kavramları ile ilişkilendirilmesi ve kadın-erkek arasında cinsiyete dayalı “üstünlük” ekseninde “erkeğin kadından üstün varlık olarak yaratılması” ile temellendirilmesi, İslam ve/ya İslam hukuku açısından kabul edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla İslam miras hukukunda prensip olarak erkek çocuğunun payının kız çocuğunun payının iki misli olmasının klasik bazı tefsirlerde “erkeğin kadından üstün olması” gerekçesi ile temellendirilmesi, kadının fitratı, aklı, toplumsal rolü ve mirastaki payı

¹⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 4: 257.

ile ilgili müfessirlerin içinde yaşadıkları toplumlarda hâkim olan kadınlarla ilgili değer yargılarının tefsir kitaplarına yansması olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın". *İslamî Araştırmalar* 10/4 (1997): 249-258.
- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 143-145. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2008.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Muhammed b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 109-123. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Arsel, İlhan. *Şeriat ve Kadın*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1997.
- Atmaca, Gökhan. "Müfessirlere Göre Kavvâm Kelimesi -Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında-". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 17/1 (2013): 215-231.
- Aydın, M. Akif. "Kadın (İslam'da)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 86-94. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, M. Akif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bakkal, Ali. *İslam Öncesi Cahiliye Çağı Hukuku*. by.: y.y, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Fıkıh Çözüm mü Üretir Sorun mu?". *ESKİYENİ Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (2014): 147-178.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 473-479. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bayraktar, M. Faruk. *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı-I*. Haz: İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.
- Bolay, M. Naci. "Delalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 119. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Carullah, Musa. *Kur'ân-ı Kerim Âyetlerinin Nurları Huzurunda Hatun*. Haz. Mehmet Görmez. Ankara: Kitâbiyat, 1999.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4 Cilt. Thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslam*. 10 Cilt. Bağdat: Câmîatü Bağdad Neşri, 1993.
- Çeker, Orhan. *Fetvalarım-I*. Konya: Damla Ofset Matbaası, 2014.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullâhi'l-bâliğa*. 2 Cilt. Tlk. Muhammed Şerîf Sükker. Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1990.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 87-94. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Efe, Ahmet. "İslam Miras Hukukunda Kadın Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011): 157-168.
- Ekşi, Ahmet. "İslam Hukuku Açısından Doğum Öncesi Cinsiyet Seçimi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013): 85-118.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Erdoğan, Mehmet. *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 17-19. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. 4 Cilt. Thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Medine: y.y, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi*. 2 Cilt. trc. H. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayınları, 1994.
- Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. Trc. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Güler, İlhami. "Kur'ân'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri". *İslamî Araştırmalar* 5/4 (1991): 310-319.
- Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şariat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Habibur Rahman, M.. "İslam Öncesi Arap Geleneğinin İslam Miras Hukuku'ndaki Rolü". Trc. Abdurrahman Yazıcı. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2015): 281-298.
- Hamiyye, Hancer. *Fikhü'l-mevâris ve'-ferâid: bahsün fikhüyyün mukâraneün*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-müllâk, 2000.
- Hatiboğlu, Mehmet S.. "İslam'ın Kadına Bakışı". *İslamî Araştırmalar* 10/4 (1997): 223-227.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Kesir, Ebul Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. Thk. Mustafa Seyyid vdğr. Kahire: Mektebetü Evlâdi'sh-Şeyh li't-türâs, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Kadı Ebu Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebil Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1984.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İzzeddin b. Abdisselam. *Kavâidü'l-ahkâm*. 2 Cilt. Tlk. Taha Abdurraûf Sa'd. Kahire: Dâru'sh-şark, 1968.
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Karaman, Hayreddin. *İslam'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Aile İlmihali*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Karaman, Hayreddin-Çağrı, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kâfi- Gümüş, Sadreddin. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

- Karslı, İbrahim H.. *Kur'ân Yorumlarında Kadın*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslamî Araştırmalar* 10/4 (Kadın Özel Sayısı 1997): 258-270.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Mahlûf, Hasaneyn Muhammed. *el-Mevâris fi's-şerîati'l-İslamiyye*. Kahire: Daru'l-fadîle/Daru'l-kütübî'l-mısıriyye, 2007.
- Muhsin, Amine Vedûd. *Kur'ân ve Kadın*. Trc. Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Öztürk, Mustafa. *Câhiliye'den İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur'ân Zaviyesinden Genel Bir Bakış". Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantı (İstanbul-Üsküdar, 21-22 Mayıs 2011). Ed. M. Faruk Bayraktar. 165-191. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Kuran-ı Kerim Çerçevesinde Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri". Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı (İstanbul-Üsküdar, 26-27 Mayıs 2012). Ed. M. Faruk Bayraktar. 97-125. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb/et-Tefsîru'l-kebir*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Reşid Rızâ. *Tefsîrû'l-Menâr/Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 12 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1328 h.
- Saraç, Simge. "Toplumsal Cinsiyet". *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları*. Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Şaban, Zekiyüddin ve Ahmed Ğandûr. *el-Vasiyye ve'l-mîrâs ve'l-vakfi's-şerîati'l-İslamiyye*. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1984.
- Şahin, Leyla. "Râzî Tefsirinde Kadın Konulu Yorumlara Analitik Bir Bakış". *ASOS Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/27 (2016): 366-382.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîâ*. 4 Cilt. Nşr. Abdullah Dıraz. Beyrut: Dâru'l-marife, 1975.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîrû't-Taberî (Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân)*. 16 Cilt. Thk. Mahmud Muhammed Şakir ve Ahmed Muhammd Şakir. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâti'l-funûn*. 2 Cilt. Thk. Ali Dahrûc vdğr. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam'da Kadın*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1990.
- Yıldırım, Sait Mehmet. *Kur'ân Açısından Kadının Şahitliği ve Mirastaki Konumu*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 6 Cilt. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.

376 | Yılmaz, İbrahim. An Analytical Overview on the Girl's Inheritance Share ...

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhî'l-âmm/el-Fikhu'l-İslamî fi sevbihi'l-cedîd*. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1968.

Zühaylî, Muhammed. *el-Ferâid ve'l-mevâris*. Dimeşk-Beyrut: Daru'l-kelimi't-tayyib, 2001.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 377-394

Teşehhüdü Mi'râcla İlişkilendiren Rivâyet Üzerine Bir Araştırma
A Research on the Narration That Associated Tashahhud with the Mi'râj

Üzeyir Durmuş

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Ü., İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor,, Çanakkale Onsekiz Mart Univ, Fac of Theology, Department of Hadith
Çanakkale, Turkey

uzeyirdurmus@comu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-1776-6160>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 377-394

Atıf/Cite as: Durmuş, Üzeyir. “Teşehhüdü Mi'râcla İlişkilendiren Rivâyet Üzerine Bir Araştırma = A Research on the Narration That Associated Tashahhud with the Mi'râj”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 377-394.
<https://doi.org/10.18505/cuid.411025>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Teşehhüdü Mi'râcla İlişkilendiren Rivâyet Üzerine Bir Araştırma

Öz: Teşehhüdün mi'râcda Allâh Teâlâ, Hz. Peygamber ve melekler arasında geçen bir konuşmadan teşekkül ettiğine dair bir rivâyet özellikle halk arasında oldukça yaygındır. Bu makalede ilgili rivâyetin sıhhat düzeyi ve bir bilgi değeri olup olmadığı araştırılmıştır. Bu kapsamda hadis, siyer, tefsîr ve fıkıh kaynaklarında yapılan araştırma sonucunda ilgili rivâyetin senedli veya senedsiz olarak hiçbir hadis kitabında geçmediği, senedli ilk ve tek özet versiyonunun Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) tefsirinde yer aldığı ve bunun da senedlerinin çok sorunlu olduğu tespit edilmiştir. Senedsiz ama metni tam olan ilk rivâyeti ise Kurtubî (ö. 671/1273) tarafından nakledilmiştir. Anlaşılan o ki, Sa'lebî ve Kurtubî'den sonra gelen çeşitli hadis şârihleri, fakîhler, müfessirler ve tarihçiler bu rivâyeti onlardan alıp aktarmışlardır. Onların bu rivâyeti aktarırken sened zikretmemeleri ve genellikle temrîz sigaları kullanmaları ilgili rivâyetin makbûl olduğu kanaatinde olmadıklarını düşündürmektedir. Diğer yandan bu rivâyetin, teşehhüdün ortaya çıkışıyla ilgili olarak başta Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce gibi muhaddisler tarafından temel hadis kitaplarında defalarca tekrar edilen bazı sahîh rivâyetlerin yanında yer almaması da ayrı bir problemdir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Teşehhüd, Tahiyât, Mi'râc, Sa'lebî, Mevzû' Hadis.

A Research on the Narration That Associated Tashahhud with the Mi'râj

Abstract: The narration of tashahhud being a conversation between Allah, the Prophet and the angels is quite common among people. This article examines the authenticity of this narration and questions whether it has an informative value. In this context, the research undertaken in Hadith, Siyar, Tafsîr and Fiqh sources resulted that the narration was not stated in the hadith books -with *sanad* (the chain of narrators) or without *sanad*. The first and only summary version of the script was included in the commentary of Tha'labî (d. 427/1035), which has very problematic *sanads*. The first narration without *sanad* but having a full text (*matn*) was narrated by Qurṭubî (d. 671/1273). It appears that various commentators of hadith, *fuqahâ'* (expert in Islamic jurisprudence), *mufasssirs* (commentators on the Qur'ân) and historians followed Tha'labî and Qurṭubî by narrating from them. In fact, these group of scholars did not specify a *sanad* for the narration but they usually used *temrîd* forms (a form which shows that the hadith is weak or deficient), which suggests that they also did not convinced that the narrarion was *makbûl* (accepted). On the other hand, the fact that this narration did not accompany authentic (*ṣahîh*) hadiths on the emergence of tashahhud narrated by hadith scholars, such as Bukhârî, Muslim, Abû Dâwûd, Nasâ'î and Ibn Mâjah, which also indicates another problem with this narration.

Keywords: Hadith, Tashahhud, Tahiyât, Mi'râj, Tha'labî, Fabricated hadith.

SUMMARY

The narration on the emergence of the prophetic prayer that is called *tashahhud* in the fiqh literature as it includes the word *shahadah* (testimony) and known as "al-tahiyat" and

“tahiyyat” is constantly transmitted among people. According to this narration, the Prophet (pbuh) praised Allâh by saying “al-taḥiyyātu lillâhi wa-al-salawātu wa-al-ṭayyibât” on the night of Mi'râj when he met Allâh. Our Lord responded to him by saying “al-salâmu ‘alayka ayyuhan-Nabiyyu wa-raḥmatullâhi wa-barakâtuhu”. The honorable Prophet also included his ummah in this prayer by saying “al-salâmu ‘alayna wa-‘alâ ‘ibād Allâh al-ṣâliḥin” and the Gabriel (and/or angel community) who witnessed this greeting said “ashhadu an lâ illâha illallâh wa-ashhadu anna Muḥammadan ‘abduhu wa-rasûluhu.”

This article examines the authenticity of the narration and whether it has an informative value. The findings of the research undertaken in hadith, siyar, tafsir and fiqh sources suggests that the narration was not included in any hadith books with sanad or without sanad. The first and only narration with sanad is found in Tha‘labî’s tafsir titled *al-Kasfî wa-al-bayân*. However, it is a summary version of the narration and its sanads are very problematic.

In this tafsir, Tha‘labî combines two different chains of narrators in one text. The sanads of these two narrations combined by Tha‘labî as follows:

1. Sanad: Zuhri → Ibn Salimah b. ‘Abd al-Raḥmân → Jâbir b. ‘Abdullâh → Prophet (pbuh).
2. Sanad: Suddî → Muḥammad b. al-Sâib → Bâzân → Ibn ‘Abbâs → Prophet (pbuh).

The identity of Ibn Salimah mentioned in the first sanad is disputed. The *rijâl* (literally; men, refers to knowledge of men/narrators) scholars, such as Ibn Abî Ḥâtim stated that he is a man whose memory is corrupted in his old age. In the second sanad there are three *dha‘îf* (weak) narrators, namely Suddî, Muḥammad b. al-Sâib and Bâzân. Ibn Abî Ḥâtim stated that some parts of Kalbî’s (Muḥammad b. al-Sâib) narration with *ṭarikh* (synonym of sanad) of Bâzân from Ibn ‘Abbâs was fabricated. Moreover, Tha‘labî who narrated these two sanads in his tafsir was accused of being conveying fabricated narrations in his books.

As far as we can ascertain, Qurṭubî narrated the first narration of this story without sanad and without referring to a source. However, he narrated the full version of the text. Similarly this narration was also transmitted by Suhaylî and ‘Alî al-Qârî without sanad and a reference but they transmitted it by separating into two slightly different texts. According to Suhaylî’s text in *al-Ravḍ al-Unuf*, angels stated “al-salâmu ‘alayka ayyuhan-Nabiyyu wa-raḥmatallâhi wa-barakâtuhu” not Allâh. According to ‘Alî al-Qârî’s text in *Sharḥ al-Shifa*, when Allâh Said “al-salâmu ‘alayka ayyuhan-Nabiyyu wa-raḥmatallâhi wa-barakâtuhu”, the Prophet (pbuh) responded by saying: “Allâhumma anta al-Salâm wa-minka al-Salâm wa-ilayka yarjiu‘ al-Salâm, al-Salâm alaynâ wa-alâ ibād Allâh al-ṣâliḥin.” It is clear that there are disputes about the contents of some sentences as well as their subjects in the text of Tashahhud’s narration.

The full text and summary versions of this narration can be found in tafsir books, such as Râzî’s *Mafâtiḥ al-ghayb*, Samarqandî’s *Baḥr al-‘ulûm* and Bursavî’s *Rûḥ al-bayân*; in fiqh books, such as Bâbartî’s *al-‘Inâyah*, Ḥaddâd’s *al-Javharah al-nayyirah*, ‘Aynî’s *al-Binâyah*, Molla Khusraw’s *Durar al-ḥukkâm*, Jamal’s *Futūḥât al-Wahhâb* and Bujayramî’s *al-Tajrîd*; and in various

hadith commentaries and in some siyar books. The authors of these books did not mention sanads of their narrations and they usually used *tamrîd* forms. This suggests that they also did not consider this narration as authentic.

On the other hand, the fact that all narrations transmitted in these books are not compatible with those authentic (*ṣaḥīḥ*) hadiths about the emergence of tashahhud, which were reported by muhaddiths, such as Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, Nasāi and Ibn Mājah. This also indicates another problem with this narration. The authentic hadiths on the issue as follows:

1. Bukhārī→Musaddad→Yaḥyā→A‘mash→Shaqīq→Ibn Mas‘ūd: He said:

When we prayed with the Messenger of Allāh (pbuh), we used to say: “Peace (al-Salām) be upon Allāh, peace be upon Jibrīl, peace be upon Mikā‘īl.” The Messenger of Allāh (pbuh) said: “Do not say: Peace (al-Salām) be upon Allāh, for Allāh is al-Salām.” Rather say: “al-taḥiyyātu lillāhi wa-al-salawātu wa-al-ṭayyibāt, al-salāmu ‘alayka ayyuhan-Nabiyyu wa-raḥmatallāhi wa-barakātuhi. Al-salāmu ‘alayna wa-‘alā ‘ibād Allāh al-ṣāliḥīn, ashhadu an lā ilāha illallāh wa-ashhadu anna Muḥammadan ‘abduhu wa-rasūluhu (Allāh compliments, prayers and pure words are due to Allāh. Peace be upon you, O Prophet, and the mercy of Allāh and his blessings. Peace be upon us and upon the righteous slaves of Allāh. I bear witness that none has the right to be worshipped except Allāh and I bear witness that Muḥammad is His slave and Messenger.”

2. Bukhārī→Abū Nuaym→Sayf→Mucāhid→Abū Ma‘mar ‘Abdullāh b. Saḥbarah→Ibn Mas‘ūd: He said:

Allāh’s Messenger (pbuh) taught me Tashahhud as he taught me a *sūrah* (chapter) from the Qur’ān, while my hand was between his hands. (Tashahhud was): “All the best compliments and the prayers and the good things are for Allāh. Peace and Allāh’s Mercy and Blessings be on you, O Prophet! Peace be on us and on the pious slaves of Allāh, I testify that none has the right to be worshipped but Allāh, and I also testify that Muhammad is Allāh’s slave and His Apostle.” (We used to recite this in the prayer) during the lifetime of the Prophet (pbuh), but when he had died, we used to say: “Peace be on the Prophet.”

As a result, it is unlikely that the Prophet (pbuh) did not touch upon the relationship between the Mi‘rāj and the Tashahhud while teaching it. It is also unlikely that his companions who narrated this occasion did not mention about this important detail although they had such knowledge. Indeed, hadith scholars did not include the narrations that associated tashahhud with the Mi‘rāj but they reported two other aforementioned narrations on the emergence of the Tashahhud in their books, which raises doubts over the authenticity of the relevant narration in question.

GİRİŞ

Fıkıh literatüründe, ihtivâ ettiği kelime-i şehâdetten dolayı daha çok teşehhüd olarak adlandırılan ve halk arasında “et-tahiyyâtü” ve “tahiyyat” olarak bilinen nebevî duânın ortaya

çıkışına dair bir rivâyet sürekli olarak dilden dile aktarılmaktadır. Bu rivâyete göre; Peygamber (s.a.v.), mi'râc gecesinde Allâh Teâlâ'ya mülâki olduğunda “et-tahiyyâtu lillâhi ve's-salavâtu ve't-tayyibât” diyerek O'na senâda bulunmuş, Rabbimiz de “es-selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetullâhi ve berakâtuh” diyerek ona cevap vermiş, Hz. Peygamber de “es-selâmu aleynâ ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn” diyerek bu duâya ümmetini de dâhil etmiş ve bu selamlaşmaya şahit olan Cebrâil (ve/veya melek topluluğu) de “eşhedü en lâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden abduhü ve rasûluh” demiştir. Yaptığımız araştırmaya göre bu rivâyeti veya münhasıran teşehhüdün ortaya çıkışını ele alan bir tez veya makale bulunmamakla birlikte genel olarak teşehhüdü konu edinen dört çalışma vardır:

1. Fahrettin Atar'ın *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* için yazmış olduğu “Teşehhüd” maddesi. Bu maddede teşehhüdün farklı boyutlarını ele alınmakta, bu kapsamda şu bilgi de sıhhat değerlendirmesi yapılmaksızın kaydedilmektedir:

“Bazı tefsir ve fıkıh kitaplarında Tahiyat duasıyla irtibat kurularak Resûl-i Ekrem'in mi'râc gecesinde tahiyat, salavat ve tayyibat kelimeleriyle Cenâb-ı Hakk'a tâzimde bulunduğu, O'nun da buna selâm, rahmet ve berekât kelimeleriyle mukabele ettiği, Resûlullah'ın gördüğü bu iltifat karşısında selâmın bütün peygamberler, melekler ve insanlar üzerine olmasını temenni ettiği, bunun üzerine bütün meleklerin kelime-i şehâdeti söyledikleri kaydedilir (meselâ bk. Kurtubî, III, 425; İbn Nüceym, I, 342-343). Bu sebeple teşehhüd duasını okumanın, kulun mi'râcla sıkı bağı bulunan namaz ibadetinin belirli bölümlerinde (ka'deler) mi'râc gecesinde gerçekleşen bu olayın hâtırasını yâdetmesi ve bu vesileyle Allah'a tâzimlerini sunması, Resûlullah'a selâmlarını ve bağlılığını bildirmesi, Allah'ın kendisine, cemaate, meleklerle ve sâlih kullara rahmetle muamele etmesini dilemesi gibi bir anlam taşıdığı yorumu yapılmıştır.”¹

2. Sami Şahin'in “Tahiyatta Parmakla İşaret Etme İle İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Fıkhi Yaklaşımlar” adlı makalesi.² Sami Şahin bu makalesinde konuyla ilgili rivâyetleri genişçe tahlil etmekte ve konuyla ilgili dört mezhep âlimlerinin farklı görüşlerini aktarmaktadır. Bu makalede konumuzla ilgili konulara temas edilmemektedir.

3. Selim Demirci'nin “Sahîh Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivâyetleri” adlı makalesi. Bu makale teşehhüdün okunuş şekilleriyle ilgili farklı rivâyetlerin hangisinin üstün olduğuna dair tercih sebeplerinin değerlendirmesini içermektedir. Bahsi geçen makalede inceleme konusu yaptığımız rivâyete değinilmemekte, –sadece yukarıda

¹ Fahrettin Atar, “Teşehhüd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 563.

² Sami Şahin, “Tahiyatta Parmakla İşaret Etme İle İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Fıkhi Yaklaşımlar” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010): 197-242.

belirtilen bağlamda- aşağıda vereceğimiz birinci Abdullâh b. Mes'ûd rivâyetinin kısmen farklı bir metrine temas edilmektedir.³

4. Şenol Saylan'ın "Teşehhütte Şahadet Parmağıyla İşaret Esnasında Diğer Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi" adlı makalesi. Muhammed Emîn İbn Âbidîn'in bir risâlesinin tercümesi olan bu makalede⁴ konumuzla ilgili bir hususa değinilmemektedir.

Biz bu makalemizde, yukarıdaki çalışmalardan farklı olarak başta verdiğimiz rivâyetin genellikle halk arasında dilden dile dolaşan bir anlatı olmanın ötesinde hadis, siyer, tefsîr ve fıkıh kaynaklarında bir aslının bulunup bulunmadığını ele alacak ve topladığımız verilerden hareketle bir değerlendirme yapacağız.

1. TEŞEHHÜD RİVAYETİNE DAİR HADİS KAYNAKLARINI TARAMA SONUÇLARI

el-Mektebetü's-Şâmîle adlı bilgisayar programının 3.64. sürümünde başta Kütüb-i Tis'a olmak üzere câmi', sünen, musannef, müsned, mu'cem ve diğer türlerde yüzlerce hadis kitabı üzerinde yaptığımız taramada bu rivâyete veya bu rivâyeti az da olsa destekleyebilecek herhangi bir rivâyete rastlamadık. Dolayısıyla bu anlatımın başta kütüb-i tis'a olmak üzere senedli rivâyetler içeren ve tespit edebildiğimiz hadis kaynaklarında hiçbir şekilde yer almadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bununla birlikte zikredilen kaynaklarda teşehhüdün öğretimi ve sebep-i vurûdu hakkındaki bir başka hadis pek çok kaynakta tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu rivâyetler -bir kısmında konumuza ışık tutmayan detaylarda çok önemli olmayan bazı farklılıklar bulunmakla birlikte- asıl metin olarak şu iki şekilde karşımıza çıkmaktadır:

قال البخاري: "حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنِ الْأَعْمَشِ، حَدَّثَنِي شَقِيقٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: كُنَّا إِذَا كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ، فَلَمَّا: السَّلَامُ عَلَى اللَّهِ مِنْ عِبَادِهِ، السَّلَامُ عَلَى فُلَانٍ وَفُلَانٍ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقُولُوا السَّلَامَ عَلَى اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلَامُ، وَلَكِنْ قُولُوا: التَّجِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ. فَلَمَّا كُنَّا إِذَا قُلْنَا أَصَابَ كُلَّ عَبْدٍ فِي السَّمَاءِ أَوْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ- أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، ثُمَّ يَتَخَيَّرُ مِنَ الدُّعَاءِ أَعْجَبَهُ إِلَيْهِ، فَيَدْعُو."

Buhârî→Müsedded→Yahyâ→A'meş→Şakîk'den rivâyet edildiğine göre Abdullâh şöyle demiştir: Bizler Peygamber (s.a.v.) ile beraber namaz kıldığımızda: "Allâh'a kullarından selâm olsun. Falân ve filâna da selam olsun." diyorduk. Peygamber (s.a.v.) bunun üzerine şöyle buyurdu: "Allâh'a selâm olsun demeyin. Çünkü zaten Allâh es-Selâm'dır. Lâkin şöyle deyin: Dille, bedenle ve malla yapılan tüm ibadetler Allâh içindir. Sana selâm olsun ey peygamber! Allâh'ın rahmeti ve bereketleri de (üzerine olsun.) Selâm bizim ve Allâh'ın sâlih kulları üzerine de olsun. -Çünkü siz böyle söyledinizde selamınız gökteki veya gökle yer arasındaki tüm kullara ulaşır.- Tanıklık ederim ki Allâh'tan başka ilâh yoktur ve yine tanıklık ederim ki

³ Selim Demirci, "Sahîh Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivayetleri", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016): 375.

⁴ Şenol Saylan, "Teşehhütte Şahadet Parmağıyla İşaret Esnasında Diğer Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2: 184.

Muhammed O'nun kulu ve elçisidir. Sonra namaz kılan kişi istediği duâlardan seçer ve duâ eder.”⁵

İkinci rivâyet de İbn Mes'ûd'dan (r.a.) nakledilmekte olup şöyledir:

قال البخاري: "حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سَيْفٌ، قَالَ: سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يَقُولُ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَخْبَرَةَ أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ، يَقُولُ: عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَفَى بَيْنَ كَفَيْهِ، الشَّهَادَةُ كَمَا يُعَلَّمُنِي السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ: "التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، وَالصَّلَاةُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ." وَهُوَ بَيْنَ طَهْرَانَيْنَا، فَلَمَّا فُيِّضَ قُلْنَا: السَّلَامُ -يَعْنِي- عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ."

Buhârî→Ebû Nuaym→Seyf→Mücâhid isnadıyla aktarıldığına göre Ebû Ma'mer Abdullâh b. Seḥbera şöyle demiştir: İbn Mes'ûd'un şöyle dediğini işittim: Rasûlullâh (s.a.v.) bana Kur'ân'dan bir sûre öğretir gibi elimi tutarak teşehhüdü (şöylece) öğretti: "Dille, bedenle ve malla yapılan tüm ibadetler Allâh içindir. Sana selâm olsun ey peygamber! Allâh'ın rahmeti ve bereketleri de (üzerine olsun.) Selâm bizim ve Allâh'ın sâlih kulları üzerine de olsun. Tanıklık ederim ki Allâh'tan başka ilâh yoktur ve yine tanıklık ederim ki Muhammed O'nun kulu ve elçisidir." Bu (şekilde ikinci tekil şahıs kipiyle okuma) o aramızda olduğu zamanlardaydı. (Mübârek rûhu) alındığında ise (üçüncü tekil şahıs kipiyle) "Peygambere selâm olsun" demeye başladık.⁶

Bu rivâyetlerin, mi'râcla ilgili rivâyetin aksine hadis kaynaklarında çokça tekrarlanması ilgili rivâyetin üzerindeki kuşku arttırmaktadır. Teşehhüdü mi'râcla ilişkilendiren rivâyet hadis metinlerine dair kitaplarda zikredilmemiş olmakla birlikte bazı hadis şerhlerinde -senedsiz bir şekilde de olsa- nakledilebilmiştir. Bu rivâyete, hadis şerhleri içinde oldukça geç bir dönemde ve ilk olarak İbn Melek'in (ö. 854/1450) *Şerhu Meşâbîhi's-sünne* adlı eserinde rastlamaktayız. İbn Melek bu rivâyeti (رَوَى) temrîz sigasıyla nakletmekte kaynak ve sened vermemektedir. İbn Melek orada şunları demektedir:

"Rivâyet olunduğuna göre; Peygamber (s.a.v.) semaya yükseltildiğinde bu kelimelerle Allâh'a senâda bulunmuş, Allâh Teâlâ da "es-selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyi ve rahmetullâhi ve berakâtuh" diyerek ona karşılık vermiş, Hz. Peygamber de "es-selâmu aleyne ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn" ve Cebrâil de "eşhedü en lâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden abduhü ve rasûluh" demiştir."⁷

İbn Melek ile aynı dönemde yaşayan Bedrüddîn el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* adlı eserinde de bu rivâyete yine senedsiz ve özet olarak rastlamaktayız. Aynî bu eserinde Hâfızuddîn en-Nesefî'den (ö. 710/1310) naklen "es-selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetullâhi ve berakâtuh" ifadesi ile mi'râcda Allâh Teâlâ'nın Hz. Peygamber'i

⁵ Buhârî, "Ezân", 150, 148; "Amel fi's-salât", 4; "İsti'zân", 3; "Deavât", 17; "Tevhîd", 5. Müslim, "Salât", 16. Ebû Dâvûd, "Salât", 182. Nesâî, "Tatbîk", 100 (2); "Sehv", 41, 56. İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 24.

⁶ Buhârî, "İsti'zân", 28. Müslim, "Salât", 16. Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, 1:260; İbn Hanbel, 7:49-50.

⁷ İbn Melek Muhammed b. Abdüllatîf el-Hanefî, *Şerhu Meşâbîhi's-sünne*, thk. Nüreddin Tâlib v.dğr. (Kuveyt: İdâretü's-sekâfiyyeti'l-İslâmiyye, 2012), 2: 24.

selamladığını aktarmaktadır.⁸ Daha sonra Ebû Bekr el-Kastallânî (ö. 923/1517), *İrşâdü's-sârî* adlı Sahîh-i Buhârî şerhinde “es-selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetullâhi ve berakâtuh” ifâdesini şerh ederken bu rivâyete yer vermiştir. Ancak bir sened ve kaynak belirtmemiştir.⁹ Mısırlı Şâfî fakîh ve muhaddis Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) de *Minhatü'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde çağdaşı meşhûr Hanefî fakîh ve muhaddis Kastallânî ile aynı ifadeleri kullanarak ilgili rivâyete değinmiştir.¹⁰ Aliyyü'l-Kârî ise (ö. 1014/1605) *Mirkâtü'l-mefâtih* adlı eserinde teşehhüdün Hz. Peygamber tarafından sahâbeye öğretilmesi konusunu ele alırken bunun bir namaz sonrasında gerçekleştiğini belirtmekte, devamında da temrîz sigası kullanarak (قُلِّدَ) “(bu öğretimin) mi'râcdan sonra olduğu da söylenmiştir” demektedir.¹¹ Ancak bu bilgi Aliyyü'l-Kârî tarafından da senedsiz ve bir kaynak belirtilmeden aktarılmıştır. Enver Şâh el-Keşmîrî de (ö. 1353/1933) *Feyzü'l-Bârî ale's-Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde kendisinden önceki ilim adamları gibi senedsiz ve kaynaksız olarak ilgili rivâyete değinmektedir.¹² Enver Şâh el-Keşmîrî gibi Hindistanlı Diyobend okulu âlimlerinden olan Şebbîr Ahmed Osmânî (ö. 1369/1949) ise, kaleme aldığı *Fethu'l-mülhim* adlı Sahih-i Müslim şerhinde önce İbn Melek'in yukarıdaki sözlerini *Mirkâtü'l-mefâtih*'ten aktarmakta sonra da bu kıssanın herhangi bir senedini bulamadığını söylemekte ve *Dürrü'l-muhtâr*'dan teşehhüd lafızlarıyla ihbâr ve hikâyenin değil inşânın kastedilmesi gerektiği bilgisini aktarmaktadır.¹³ Son olarak günümüz müelliflerinden Muhammed Emîn el-Uremî de *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravdu'l-behhâc 'alâ Şahîhi Müslim ibni'l-Haccâc* adlı eserinde Kastallânî'yle aynı ifâdelerle söz konusu rivâyeti zikretmiştir.¹⁴

Bahsi geçen rivâyet Sahîh-i Buhârî şerhlerinden *Umdetü'l-kârî* ve *Fethu'l-Bârî* ile Nevevî'nin (ö. 676/1277) kaleme aldığı Sahîh-i Müslim şerhi *el-Minhâc* gibi meşhûr ve mu'teber şerhlerde hiçbir şekilde konu edinilmemektedir. Bu rivâyetin birçok önemli şerhte zikredilmemesi ilgili rivâyetin makbûl hiçbir senedinin bulunmaması ile ilgili olmalıdır. Nitekim bu rivâyete eserlerinde yer veren şârihler de zayıflığa delâlet eden temrîz sigaları kullanmışlar, sened ve kaynak zikretmemişlerdir.

⁸ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 4: 238.

⁹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 7. Baskı (Mısır: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1323), 2: 129.

¹⁰ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed es-Süneykî, *Minhatü'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Süleymân b. Dürey' el-Ğâzimî (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2005), 2: 546.

¹¹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-meşâbih* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 2002), 2: 731.

¹² Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Feyzü'l-Bârî 'ale's-Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedruâlem (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 2: 396.

¹³ Şebbîr Ahmed Osmânî, *Fethu'l-mülhim bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, thk. Mahmûd Şâkir (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2006), 3: 314.

¹⁴ Muhammed el-Emîn b. Abdullâh el-Uremî, *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravdu'l-behhâc 'alâ Şahîhi Müslim ibni'l-Haccâc*, 1. Baskı (Mekke: Dâru'l-minhâc, 2009), 7: 113.

2. TEŞEHHÜD RİVAYETİNE DAİR SİYER KAYNAKLARINI TARAMA SONUÇLARI

el-Mektebetü's-şâmile programında yaptığımız yüzlerce siyer ve tarih kitabını kapsayan araştırmaya göre, Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen İbn İshâk (ö. 151/768), İbn Hişâm (ö. 218/833) ve İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) eserleri başta olmak üzere hemen hemen hiçbir temel siyer ve tarih kaynağında teşehhüdü mi'râcla ilişkilendiren bu rivâyet bulunmamaktadır. Sadece birkaç tâlî eserde ve onlarda da senedsiz ve kaynaksız olarak bu rivâyete rastlamak mümkündür. Bunlar içinde belki de en dikkate şayan kaynak naklettiği rivâyetteki farklılık nedeniyle Süheylî'nin (ö. 581/1185) *er-Ravdu'l-ünüf* adlı eseridir. Süheylî bu eserinde ilgili rivâyeti senedsiz ve kaynaksız olarak zikrettiği gibi bahsedilen diyalogun kişilerini de farklı aktarmaktadır. Süheylî'nin mezkûr rivâyeti şöyledir:

“ودنا فتدلى ألهم أن يقول: التحيات لله إلى قوله الصلوات لله. فقالت الملائكة: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته. فقال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فقالت الملائكة: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله. فجمع ذلك له في تشهده.

“Peygamber (s.a.v.) mi'râc gecesinde Allâh Teâlâ'ya yaklaştığında kendisine 'et-tahiyâtü lillâhi ve's-salavâtu' demesi ilhâm olunmuş, melekler de 'es-selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetullâhi ve berakâtuh' demiş, Hz. Peygamber 'es-selâmu aleynâ ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn' diyerek karşılık vermiş ve (son olarak) melekler 'eşhedü en lâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden abduhü ve rasûluh' demiştir. Hz. Peygamber de tüm bunları teşehhüdünde bir araya getirmiştir.¹⁵

Kıssanın bir başka farklı rivâyetine de Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Şerhu's-Şifâ* adlı eserinde rastlıyoruz. Aliyyü'l-Kârî temrîz sigasıyla (رَوَى) şu bilgileri aktarmaktadır: “Peygamber (s.a.v.) isrâ gecesi son makâma varınca: 'et-tahiyâtü lillâhi ve's-salavâtu ve't-tayyibât' diyerek en güzel şekilde senâda bulunmuş, Allâh Teâlâ da 'es-selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyi ve rahmetullâhi ve berakâtuh' diyerek ona cevap vermiş, Hz. Peygamber de 'Allâhümme ente's-selâm ve minke's-selâm ve ileyke yerciu's-selâm, es-selâmu aleynâ ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn' buyurmuş, melekler ise 'eşhedü en lâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden abduhü ve rasûluh' demiştir.”¹⁶

Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) ise *Mir'âtu'z-zaman* adlı umûmî tarih konulu eserinde kıssanın kelime-i şehâdet bölümünü içermeyen bir rivâyetini tarihinde Sa'lebî'nin tefsîrinden naklen ama yine senedsiz olarak aktarmaktadır.¹⁷ Merhum Muhammed Hamîdullâh da (ö. 2002) *İslâm Peygamberi* adlı eserinde bu rivâyetin kelime-i şehâdetsiz metnini yine senedsiz ve kaynaksız olarak nakletmektedir.¹⁸

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullâh es-Süheylî, *er-Ravdu'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsseelâm el-Selâmî (Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2000), 4: 186.

¹⁶ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421), 1: 347.

¹⁷ Sibt İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî, *Mir'âtu'z-zemân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât v. dğr. (Dimâşk: Dâru'r-risâle el-âlemiyye, 2013), 3: 140.

¹⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 1: 135, 138.

3. TEŞEHHÜD RİVAYETİNE DAİR TEFSİR KAYNAKLARINI TARAMA SONUÇLARI

el-Mektebetü's-şâmile programında kayıtlı yüzü aşkın tefsir üzerinde yaptığımız araştırmaya göre bu rivâyetin -sadece ilk iki cümleyi kapsayan- en eski versiyonuna Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân* adlı tefsirinde rastlanmaktadır. Sa'lebî'nin bu tefsiri, aynı zamanda, el-Mektebetü's-şâmile programı üzerinde yaptığımız tefsir, hadîs ve diğer İslâmî ilimleri içeren genel taramaya göre 7000 civarında kitap içerisinde ilgili rivâyetin en eski kaynağıdır. Sa'lebî, tefsirinde bu rivâyeti çok uzun müleffak bir metin içinde rivâyet etmiştir.¹⁹

Sa'lebî'nin tefsirindeki konumuzla ilgili bölüm şöyledir: “İsrâ hadîsine gelince, o konuda münker ve vâhî senedli hadîsleri (zikretmeyip) rivâyet edilen meşhûr haberlerle yetindim. Onları, dinlemeye ve istifâde etmeye daha uygun olsun diye tek bir tertip (müleffak metin) içinde özet olarak bir araya getirdim. Bu (metin); Zührî→İbn Selime b. Abdurrahmân→Câbir b. Abdullâh→Rasûlullâh (s.a.v.) ve Süddî→Muhammed b. es-Sâib→Bâzân→İbn Abbâs→Nebî (s.a.v.) (rivâyetlerinin birleşimi olup bu metinde) bir kısım râvîlerin sözleriyle diğer bir kısım râvîlerin sözleri iç içe girmiştir. Onlar dediler ki: Rasûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdu... Allâh azze ve celle bana öncekilerin ve sonrakilerin haberlerini bildirdi. (Verilen haberlerin) her birinden sonra Allâh dilimi harekete geçirdi de Rahmân'ın heybetinden dolayı şöyle dedim: 'et-tahiyâtü lillâhi ve's-salavâtü ve't-tayyibât.' Allâ Teâlâ da: 'Selâmun aleyke eyyühe'n-nebiyyi ve rahmetullâhi ve berakâtuh' diyerek karşılık verdi.”²⁰

Görüldüğü üzere Sa'lebî, müleffak olarak nakledeceği metnin başında, meşhûr rivâyetleri esas aldığını, münker ve vâhî senedlerden uzak durduğunu söylemekte, devamında da aktaracağı metne dair iki sened zikretmektedir.

1. Sened: Zührî²¹→İbn Selime b. Abdurrahmân²²→Câbir b. Abdullâh→ Rasûlullâh (s.a.v.).

¹⁹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002), 6: 56-68.

²⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, 64. İlgili bölümün Arapça metni şöyledir: “وأما حديث المسرى، فافتصرت به على الأخبار المأثورة المشهورة دون المناكير والأحاديث الواهية الأسانيد وجمعتها على نسق واحد مختصر، ليكون أعلى في الاستماع وأدنى إلى الانتفاع، وهو ما روى الزهري عن ابن سلمة بن عبد الرحمن قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. وروى السدي عن محمد بن السائب عن باذان عن ابن عباس ...²⁰ عن النبي صلى الله عليه وسلم -دخل كلام بعضهم في بعض- قالوا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فأنبأني الله عز وجل بها نبأ الأولين والآخرين وأطلق الله لساني بعد ما كل من هيبة الرحمن، فقلت: التحيات لله والصلوات أنبأني الله عز وجل بها نبأ الأولين والآخرين وأطلق الله لساني بعد ما كل من هيبة الرحمن، فقلت: التحيات لله والصلوات

²¹ Tam adı Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh b. Abdillâh b. Şihâb (ö. 125/743) olup künyesi Ebû Bekr'dir. Belirtilen tarihten bir veya iki yıl önce vefât ettiği de söylenmiştir. Güvenilir olduğunda ittifâk edilmiştir. İbn Hacer Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Ebû'l-Eşbâl Sagîr Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî (Kâhire: Dâru'l-âsime, ts.), 896.

²² Tam adı Abdullâh b. Selime el-Hemedânî olup künyesi Ebu'l-Âliye'dir. Ebû İshâk es-Sebî'nin hocasıdır. Sadûk olan ve hâfizası yaşlılığında bozulan (muhtelit) Abdullâh b. Selime el-Murâdî el-Kûfî ile sıklıkla karıştırılmaktadır. İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 512. Bu konuda bir karışıklık olduğu kesindir. Nitekim İbn Ebî Hâtim, Ebû'l-Âliye Abdullâh b. Selime el-Hemedânî el-Kûfî ismi altında ilgili râvînin yaşlanınca

2. Sened: Süddî²³→Muhammed b. es-Sâib²⁴→Bâzân²⁵→İbn Abbâs→Nebî (s.a.v.).

Bu iki senedi incelediğimizde ilkinde kim olduğu -dolayısıyla güvenilir olup olmadığı- kesin olarak bilinmeyen bir râvî bulunduğu görülmektedir. İkinci senede ise Abdullâh b. Abbâs'tan Ebû Sâlih Bâzân tarîkiyle asılsız tefsîr rivâyetleri aktarmakta suçlanan Kelbî bulunmaktadır. Bâzân ise zayıf ve müdellis bir râvîdir. Şu halde Sa'lebî'nin "münker ve vâhî senedlerden uzak durma" iddiasının pek gerçekçi olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Sa'lebî'nin bu rivâyetleri münker ve vâhî derecesinde değil de sadece zayıf olarak değerlendirmiş olması ve bu nedenle aktarmış olması da mümkündür. Bunlara ilâveten Sa'lebî, iki ayrı senedle rivâyet edilmiş iki farklı metni telif yaparak aktardığını bizzat ifade ettiği için teşehhüdle ilgili kısmın hangi senede bağlı olduğunu da bilemiyoruz. Bütün bunlara ek olarak Sa'lebî, tefsîrinde asılsız rivâyetlere yer verdiği için eleştirilen bir müfessir olup²⁶ Yahyâ b.

bazen doğru bazen yanlış rivayetlerde bulunduğundan bahsetmektedir. İbn Ebî Hâtim Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrût: Dârü ihyâ, 1952), 5: 73. Bu durumda Sa'lebî'nin de bu kafa karışıklığını yaşayıp yaşamadığını ve kendisinden rivâyette bulunduğu râvînin gerçekte hangisi olduğunu tespit etmek mümkün görünmemektedir. Ayrıca ilgili kaynaklarda Zührî'nin Abdullâh b. Selime'den hadis aldığına ve dede adının Abdurrahmân olduğu dair de bilgi yoktur. Bu şahsın Ebu Seleme b. Abdurrahmân b. Avf ez-Zührî olması da ihtimal dâhilindedir. Adının Abdullâh olduğu söylenen Ebû Seleme sika bir râvîdir. İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1155. Bu durumda Sa'lebî tefsirinin neşrinde veya eski nüshalarında yazım hatası olmalıdır.

²³ Tam adı Ebû Muhammed İsmâil b. Abdurrahmân b. Ebî Kerîme el-A'ver es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî'dir (ö. 127/745). Müfessir bir tâbiî olan Süddî, rivayetlerinin güvenilirliği noktasında olumlu ve olumsuz çok şeyler söylenmiş bir âlimdir. Bk. İsmail Cerrahoğlu, "Süddî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2010), 38: 17.

²⁴ "Tam adı Ebû'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî'dir (ö. 146/763). Hadis otoritelerinin Kelbî hakkındaki değerlendirmeleri genellikle olumsuzdur. Yahyâ b. Saîd ve Abdurrahman b. Mehdî ondan hadis almamış, Hammâd b. Seleme ve Nesâî sika olmadığını bildirmiş, Nesâî daha da ileri giderek rivayetlerinin yazılamayacağını belirtmiştir. Leys b. Ebû Sa'd ise Kûfe'de iki yalancının bulunduğu, bunlardan birinin Kelbî olduğunu söylemiştir. Kelbî'nin tefsiri hakkında yapılan eleştiriler de ağırdır. İbn Hanbel onun bu eserinin yalanla dolu olduğunu, esere bakmanın dahi câiz görülmediğini söylemiştir. Mervân b. Muhammed de bu tefsirin butlânından söz etmiştir. Genel olarak Kelbî-Ebû Sâlih Bâzân-Abdullah b. Abbas zinciriyle gelen tefsir rivayetlerine karşı uyarılar yapılmış, bunların gerçek dışı şeyler olduğuna dikkat çekilmiştir. Süyûtî, İbn Abbas'tan gelen tefsirle ilgili rivayet tariklerinin en zayıfının bu tarik olduğunu söyler; ayrıca Sa'lebî ve Vâhidî'nin tefsirlerinde bu tarik çokça kullandıklarını belirtir." İsmail Cerrahoğlu "Kelbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2002), 25: 205-206.

²⁵ İbn Ebî Hâtim, Bâzân'ın sâlihü'l-hadis olduğunu, hadislerinin yazılabileceğini ama delil olarak kullanılamayacağını belirtmiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2: 431. İbn Hacer ise onun zayıf ve müdellis olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 163.

²⁶ Mehmet Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2009), 36: 29. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed Nazar el-Fâryâbî (Medine: Dâru Taybe, ts.), 2: 886.

Maîn²⁷ ve İbn Ebî Hâtîm²⁸ gibi bazı müellifler Sa'lebî'nin özellikle Süddî→Muhammed b. es-Sâib→Bâzân→İbn Abbâs isnadıyla aktardığı haberlerin gerçek dışı olduğunu özellikle vurgulamışlardır.²⁹ Zira Kelbî bazen kendi görüşlerini Bâzân üzerinden İbn Abbâs'tan nakletmekte, bazen de gerçekten Bâzân tarikiyle gelen İbn Abbâs rivâyatlerini aktarmaktadır.³⁰ Ayrıca bu rivâyet, teşehhüdü konu alan sahîh hadislerle de uyumlu değildir. Zira o rivâyetlerde teşehhüdün ortaya çıkışı anlatıldığı halde bu tür bir anlatıma yer verilmemiştir. İbn Mes'ûd'un ifadesiyle teşehhüdü Kur'ân öğretir gibi öğreten Hz. Peygamber'in bu esnada onun mi'râcla ilişkisine temas etmemesi, bu bilgiyi rivâyet eden sahâbîlerin böyle bir bilgiye sâhip oldukları halde bu önemli detaya değinmemesi veya her ne kadar bütün sahâbîlerin konuyla ilgili tüm detaylara vâkif olması şart olmasa da İbn Mes'ûd gibi Hz. Peygamber'in hep yanında bulunan bir ismin bundan habersiz olması pek ma'kûl görünmemektedir. Mi'râc gibi çok sayıda sahîh hadisle detaylı bir şekilde anlatılan bir kıssayla ilgili böyle önemli bir kesitin tüm sika râvîler tarafından unutulmuş veya göz ardı edilmiş olması da akla yatkın bir durum değildir. Bu önemli detay, mi'râc hadislerini nakleden sahâbîlerin rivâyetlerinde yoksa sonraki râvîlerin konuyla ilgili aktaracağı bir şey de olmayacaktır.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere teşehhüdün ortaya çıkışıyla ilgili iki farklı rivâyet grubu bulunmaktadır. Birinci rivâyet grubuna göre teşehhüd bir soru üzerine Hz. Peygamber'in öğretmesiyle ortaya çıkmıştır. İkinci rivâyet grubuna göre ise teşehhüdün aslı mi'râc hâdisesine dayanmaktadır. Bu durumda ek bilgi içeren ikinci gruptaki zayıf rivâyetlerin birinci gruptaki sahîh rivâyetlerden farklı yönleri muteber kabul edilecek midir? Bu sorunun cevabı olumsuzdur. Zira zayıf rivâyetlerden hareketle sahîh rivâyetlere –onlardaki bilgilerle uyuşmayan– eklentiler yapılması bu durumda ziyâdâtü's-sikât söz konusu olmadığı için makbûl değildir.

Problemlî yönlerini ortaya koymaya çalıştığımız bu rivâyete sûfî bir tefsîr ve hadîs âlimi olan Kuşeyrî de (ö. 465/1072) *Letâifu'l-işârât* adlı tefsîrinde kısmen değinmiştir. Kuşeyrî tefsîrinde Hz. Peygamber'in mi'râc gecesi gördüğü her bir şey karşısında “et-tahiyyâtu lillâhi” dediğini ve bunun “Mülk Allâh'ındır” anlamına geldiğini kaydetmiştir. İlgili rivâyetin sadece bu kısmını zikreden Kuşeyrî herhangi bir sened veya kaynak belirtmemiştir.³¹

Eş'arî kelamcısı ve ünlü müfessir Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) *Mefâtîhu'l-ğayb* adlı tefsîrinde Hz. Peygamber'in “kâbe kavseyn” makâmına erişince “et-tahiyyâtu, el-mübârakâtu, es-salavâtu, et-tayyibâtu lillâhi” dediğini senedsiz olarak zikretmekte ve bu bilgiden hareketle

²⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 3: 211.

²⁸ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 431.

²⁹ Bk. 25. dipnot.

³⁰ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 431.

³¹ Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî, 3. Baskı (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 2000), 2: 280.

de namazın mü'minin mi'râcı olduğunu belirtmektedir.³² Râzî'den yaklaşık bir asır sonra Nişaburlu müfessir ve astronomi âlimi Nizamedddin el-A'rec (ö. 730/1329) de *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân* adlı tefsirinde Râzî'nin ifadelerini tekrarlamaktadır.³³

Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde "Âmene'r-râsûlü" olarak bilinen âyetlerin mi'râcla ilişkili olup olmadığı konusundaki ihtilâfa değindikten sonra rivâyetin kelime-i şehâdet bölümünü de içeren şeklini bazılarının görüşlerini desteklemek için delil olarak ileri sürdüğünü -isim zikretmeksizin- belirterek senedsiz haliyle nakletmektedir.³⁴

Hanefî, sûfî bir ilim adamı olan Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî (ö. 860/1456) de, *Bahru'l-ülûm*³⁵ adlı tefsirinde Kurtubî'yle aynı bilgileri aktarmaktadır.³⁶ Yine sûfî kimliği ile öne çıkmış biri olan Celvetî şeyhi, müfessir İsmâîl Hakkı Bursevî ise (ö. 1137/1725) mev'ıza ağırlıklı olduğu bilinen *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirinde (ﷻ) ifadesiyle başlayarak kıssanın yine kelime-i şehâdetli rivâyetini aktarmakta ama o da sened zikretmemektedir.³⁷

4. TEŞEHHÜD RİVAYETİNE DAİR FIKIH KAYNAKLARINI TARAMA SONUÇLARI

el-Mektebetü'ş-şâmile programında yer alan dört mezhebin fikhına dair 250 civarında kitap üzerinde yaptığımız tarama sonuçlarına göre bu kıssa çok sayıda Hanefî ve birkaç Şâfiî fikh kitabında yer almaktadır. Mâlikî ve Hanbelî fikh kitaplarında ise bu kıssaya rastlanmamaktadır.

Hanefî fikh kitapları içinde bu kıssaya ilk olarak Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384), *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* adlı eserinde rastlamaktayız. Bâbertî eserinde; mi'râc gecesinde Hz. Peygamber'in "et-tahiyâtu lillâhi ve's-salavâtu ve't-tayyibât" diyerek üç şeyle Allâh'a senâda bulunduğunu ve Allâh Teâlâ'nın da buna "es-selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyi ve rahmetullâhi ve berakâtuh" diyerek üç şeyle cevap verdiğini söylemektedir. Bâbertî rivâyetin sadece bu kısmıyla yetinmekte, herhangi bir sened veya kaynak zikretmemektedir.³⁸

Bir diğer Hanefî fakihî olan Yemenli velûd müellif Ebû Bekir el-Haddâd (ö. 800/1397) ise *el-Cevheretü'n-neyyire* adlı *Muhtaşaru'l-Qudürî* şerhinde "es-selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyi

³² Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3. Baskı (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 1:233. Râzî'nin farklı bir yorumu için bk. 1: 236.

³³ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed en-Nîsâbüri, *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416), 1: 118.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş, 2. Baskı (Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 3: 425.

³⁵ Eserin müellifi hakkındaki bir ihtilâf için bkz. İshâk Yazıcı, "Bahru'l-ülûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1991), 4: 517-518.

³⁶ Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî, *Bahru'l-ülûm* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 1: 189.

³⁷ İsmâîl Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 5: 121.

³⁸ Ekmelüddîn el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006), 1: 148.

ve rahmetullâhi ve berakâtuh” ifadesinin mi'râc gecesi Allâh Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e selâmı olduğunu senedsiz bir şekilde söylemekle iktifâ etmektedir.³⁹

Yine Hanefî fakihlerden Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451) *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*'sinde kıssanın tümünü;⁴⁰ Molla Hüsrev (ö. 885/1480) *Dürerü'l-ḥükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*'ında⁴¹ ve Zeynüddîn b. İbrâhîm (ö. 970/1563) *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*'inde kıssanın kelime-i şehâdete kadar olan kısmını;⁴² Zeynüddîn'in kardeşi olan Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm (ö. 1005/1596) *en-Nehrü'r-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*'inde kıssanın tümünü;⁴³ Ebu'l-İhlâs eş-Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) *Merâkı'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*'ında⁴⁴ ve Şeyhizâde (ö. 1078/1667) *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*'unda -temrîz (تَمْرِز) sigasıyla- kıssanın kelime-i şehâdete kadar olan bölümünü⁴⁵ nakletmekte ve son olarak İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ında teşehhüdün mi'râcla ilişkilendirildiğine işâret etmekle yetinmekte⁴⁶ ama bu fakihlerin hiçbiri ilgili rivâyet için herhangi bir sened zikretmemektedir.

Şâfiî fıkıh kitaplarında da durum pek farklı değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kıssaya eserinde yer veren ilk Şâfiî fakîhi, Cemal lakabıyla bilinen sûfi müfessir Ebû Dâvud Süleyman el-Ezherî'dir (ö. 1204/1790). *Fütûḥâtü'l-vehhâb bi-tavzîhi Şerhi Menhecî't-ḡullâb* ismiyle matbû' tefsîrinde, kıssanın tümünü senedsiz olarak vermektedir.⁴⁷ Ezher ulemasından Mısırlı fakih el-Büceyremî (ö. 1221/1806) *et-Tecrîd li nefi'l-'abid*'inde⁴⁸ ve sûfi bir fakîh olan Dimyâtî (ö.

³⁹ Ebû Bekir Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Beyrût: Dâru'l-fıkr, ts.), 1: 314-315.

⁴⁰ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 2: 265. Aynî aynı yerde senedsiz ikinci bir rivâyet olarak şunları da kaydetmektedir: “Zeynü'l-eimme el-Fervedî Sevâbü'l-ibâdât adlı eserinde Peygamber (s.a.v.)'in şöyle dediğini nakletmektedir: Mi'râc gecesi semaya yükseltildiğimde Cibrîl (a.s.) bana Rabbime selâm vermeme emretti. Ben de, Nasıl selâm vereyim?, diye sordum. Şöyle dedi: et-tahiyâtü lillâhi ve's-salavâtu ve't-tayyibât, de. Ben de dedim. Cebrâil bunun üzerine, es-selâmu aleyke eyyühe'n-nebiyyi ve rahmetullârhi ve berakâtuh, dedi. Ben de, es-selâmu aleynâ ve alâ ibâdillâhi's-sâlihîn, dedim. Cibrîl de, eşhedü en lâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden abduhü ve rasûluh, dedi.”

⁴¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-ḥükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru'ihyâi kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1: 74.

⁴² Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 2. Baskı (Kâhire: Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, ts.), 1: 343.

⁴³ Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *en-Nehrü'r-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed Azv İnâyet (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 1: 220. 34. dipnottaki rivâyetin özetini.

⁴⁴ Ebu'l-İhlâs Hasen b. Ammâr eş-Şürünbülâlî, *Merâkı'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*, thk. Nuaym Zurzûr (Kâhire: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005), 108.

⁴⁵ Şeyhizâde Abdurrahmân b. Muhammed, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrût: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 100.

⁴⁶ İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1992), 1: 510.

⁴⁷ Ebû Dâvud Süleymân b. Ömer el-Ezherî, *Fütûḥâtü'l-vehhâb bi-tavzîhi Şerhi Menhecî't-ḡullâb* (Beyrût: Dâru'l-fıkr, ts.), 1: 385.

⁴⁸ Süleymân b. Muhammed el-Büceyremî, *et-Tecrîd li nefi'l-'abid* (Matbaatü'l-Halebî, 1950), 1: 219.

1310/1892) *İ'ânetü't-ţâlibîn alâ ĥalli elfâzı Fethi'l-Mu'in*'inde aynı şekilde ilgili kıssayı zikretmektedir.⁴⁹

SONUÇ

Özellikle halk arasında yaygın olarak bilinen ve teşehhüdü mi'râcla ilişkilendiren kıssanın hadîs, siyer, tefsîr ve fıkıh kitaplarında araştırılması neticesinde ilgili anlatımın hiçbir hadis kitabında bulunmadığı görülmüştür. Bu kıssanın, hadis kitaplarına girememiş olmanın yanında iki önemli problemi daha bulunmaktadır:

Birinci problem kıssanın sahîh bir senedi olmamasıdır. Bu kıssanın belirtilen literatür içerisinde, -hikâyenin tümünü içermese de- ilk ve tek senedli rivâyeti Sa'lebî'nin tefsirinde geçmekte olup o da râvîlerinin durumu nedeniyle sahîh olmaktan çok uzaktır. Kıssanın tümünü içeren ve Kurtubî'nin tefsirinde nakledilen rivâyet ise senedsizdir. Mi'râc gibi oldukça detaylı ve uzun rivâyetlerle hadis kitaplarına girmiş⁵⁰ bir mu'cizeyle ilgili olarak böyle önemli bir detayın bu mu'cizeyi aktaran sika râvîlerin tümü tarafından atlanmış ve sadece iki adet sorunlu senedle nakledilmiş olması ya da böyle bir olayın senedinin olmaması pek ma'kûl görülmemektedir.

İkinci problem kıssanın Hz. Peygamber ile Allâh Teâlâ arasında mı, Hz. Peygamber ile melekler arasında mı geçtiği konusunda rivâyetler arasında bir birlik bulunmamasıdır. Örneğin; kıssanın en eski kaynağı olan Sa'lebî bu konuşmanın Allâh Teâlâ ve Hz. Peygamber arasında geçtiğini rivâyet ederken yine kıssanın en eski kaynaklarından biri olan Süheylî bu mükâlemenin Hz. Peygamber ile melekler arasında geçtiğini nakletmektedir. Bu durum, ilgili rivâyetlerin birer kurgudan ibaret olduğu izlenimi vermektedir.

Şu halde, teşehhüdü mi'râcla ilişkilendiren rivâyetlerin sahîh olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce Sa'lebî, Süheylî ve Kurtubî gibi bu kıssaya eserlerinde yer veren âlimlerden sonra gelen bazı hadis şârihleri ile çeşitli tefsîr, siyer ve fıkıh âlimleri bu kıssayı onlardan veya onların aldığı kaynaklardan alıntılamaş ve senedsiz olarak rivâyet etmiş olmalıdırlar.

Bu problemlili kıssayı kitaplarına alan muhaddislerin durumu için de şu iki ihtimalden bahsedilebilir: Birinci ihtimal, ilgili muhaddislerin bahsi geçen kıssayı tetkik etmeden aktarmış olmalarıdır. Binlerce rivâyet içeren kitaplar yazan bu âlimlerin, naklettikleri bazı rivâyetlerin sorunlu olduğunu fark etmemeleri doğâl ve görülen bir durumdur.⁵¹ İkinci ihtimal ise, bu

⁴⁹ Ebû Bekir Osmân b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İ'ânetü't-ţâlibîn 'alâ ĥalli elfâzı Fethi'l-Mu'in* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1991), 1: 219.

⁵⁰ Örneğin bk. Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 42. Müslim, "İmân", 74.

⁵¹ Örneğin İbn Kesîr, tefsîrinde Sa'lebe kıssasını herhangi bir tenkit getirmeden aktarmıştır. Ancak Zehebî bu kıssanın son derece münker olduğunu, Heysemî ise râvîlerinden birinin metrûk olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr eş-Şâfî, *Tefsîru'l-Ķur'âni'l-Azîm, tsh. Rivâd Abdullâh Abdülhâdî* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1997), 2: 323 (1 nolu dipnot).

kissayı eserlerine alan âlimlerin –en azından Aynî gibi muhaddis olanlarının– sened zikretmemelerinden ve cezm sigası kullanmalarından anlaşıldığı üzere onun güvenilir bir dayanağı olduğunu düşündüklerinden değil de teşehhüd duâsının muhtevâsını anlamlandırmak için onu nakletmiş olmalarıdır. Muhtemelen içeriğinde bir problem görmedikleri için rivâyeti, senedinin sorunlu oluşuna aldırılmadan aktarmışlardır. Ancak bu tür bir tesâhülün yanlış bir bilginin doğruymuş gibi algılanmasına neden olabileceği için sonuç itibarıyla doğru olmadığı açıktır. Ayrıca teşehhüdün doğru anlamlandırılması için yeterli olan ve makalenin başında da geçmiş bulunan sahîh bir esbâb-ı vürûd rivâyeti de bulunmaktadır.⁵² Ancak kimi zaman, bir konuyla ilgili sahîh rivâyetler –özellikle halk tarafından– yaygın olarak bilinmezken,⁵³ o konuyla ilgili zayıf veya mevzû rivâyetler meşhûr olabilmekte, daha doğrusu meşhûr edilebilmektedir. Teşehhüdü mi'râcla ilişkilendiren rivâyet de bu durumun bir örneğini teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Alevî, Muhammed el-Emîn b. Abdullâh el-Uremî. *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravdu'l-behhâc alâ Sahîhi Müslim ibni'l-Haccâc*. 26 Cilt. Mekke: Dârü'l-minhâc, 2009.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân el-Kârî. *Mirâkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-meşâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fikr, 2002.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân el-Kârî. *Şerhu's-Şifâ*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421.
- Atar, Fahrettin. “Teşehhüd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 563-564. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2011.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı Bursevî. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fikr, ts.

⁵² Aslında teşehhüd duâsı, nasıl duâ edilmesi gerektiğini gösteren örnek bir metindir. Bu metinden anladığımızı göre; duânın başında Allâh'a hamd u senâda bulunmalı, sonra Hz. Peygamber'e salât u selâm getirmeli, sonra kendimize duâ etmeli, daha sonra da diğer müminlere duâ etmeliyiz. Bu tertîp, bir kısım âyet ve hadislerin bize öğrettiği bir sıralamadır. Bk. İbrâhîm 14/41; Nûh 71/28. Tirmizî, “Deavât”, 65.

⁵³ Teşehhüd rivâyetine ek olarak âşûrâ orucunun kökeninin Mûsâ (a.s.)'ın firavundan kurtarılmasıyla ilgili olduğunu belirten sahîh hadislerin pek bilinmemesi de buna örnek olarak verilebilir. Bk. Buhârî, “Savm”, 69.

- Büceyremî, Süleymân b. Muhammed. *et-Tecrîd li nefî'l-'abîd*. 4 Cilt. b.y.: Matbaatü'l-Halebî, 1950.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Süddî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38:17. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kelbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25:205-206. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Demirci, Selim. "Sahîh Hadisler Arası Tercih Sebepleri Açısından Teşehhüd Rivâyetleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016): 371-398.
- Dimyâtî, Ebû Bekir Osmân b. Muhammed. *İ'ânetü't-tâlibîn alâ ḥalli elfâzı Fetḥi'l-Mu'în*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1991.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'ag. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, ts.
- Ezherî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer. *Fütûḥâtü'l-vehhâb bi-tavḍihi Şerḥi Menhecî't-tullâb*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- Haddâd, Ebû Bekir Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak, 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 2. Baskı. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. Thk. Yûsuf el-Hût. *el-Muşannef*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. Thk. Ebü'l-Eşbâl Sagîr Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî. Kâhire: Dâru'l-âsime, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr eş-Şâfî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Tsh. Riyâd Abdullâh Abdülhâdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, ts.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf el-Hanefî. *Şerḥu Meşâbihi's-sünne*. Thk. Nûreddin Tâlib v.dğr. 6 Cilt. Kuveyt: İdâretü's-sekâfiyyeti'l-İslâmiyye, 2012.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm el-Mısırî. *en-Nehrü'r-fâik şerḥu Kenzi'd-dekâik*. Thk. Ahmed Azv İnâyet. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısırî. *el-Baḥru'r-râik şerḥu Kenzi'd-dekâik*. 2. Baskı. 8 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerḥi Saḥîhi'l-Buḥârî*. 7. Baskı. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîriyye, 1323.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-Bârî 'ale's-Saḥîhi'l-Buḥârî*. Thk. Muhammed Bedruâlem. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş. 2. Baskı. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî. *Leṭâifu'l-işârât*. Thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3. Baskı. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 2000.

- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36:29. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Molla Hüsrev. *Düreri'l-hükkâm şerhu Ğureri'l-aĥkâm*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-sünen*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 2. Baskı. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtu'l-İslâmiyye, 1986.
- Nisâburî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed. *Ğarâibü'l-Ķur'ân ve rejâibu'l-furĶân*. Thk. Zekerîyyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416.
- Osmânî, Şebbîr Ahmed Osmânî. *Fethu'l-mülhim bi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*. Thk. Mahmûd Şâkir. 6 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2006.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtiĥu'l-ĝayb*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-bevân an tefsiri'l-Ķur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.
- Saylan, Şenol. "Teşehhütte Şahadet Parmağıyla İşaret Esnasında Diğer Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017): 184-213.
- Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ. *Bahru'l-ülûm*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullâh. *er-Ravdu'l-ünûf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li İbn Hişâm*. Thk. Ömer Abdüsseelâm el-Selâmî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'âtü'z-zemân fi tevârîhi'l-âfyan*. Thk. Muhammed Berekât v. dğr. 22 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-risâle el-âlemiyye, 2013.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebû Kuteybe Muhammed Nazar el-Fâryâbî. 2 Cilt. Medine: Dâru Taybe, ts.
- Süneykî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed. *Minĥatü'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buĥârî*. Thk. Süleymân b. Dürey' el-Ğâzimî. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2005.
- Şahin, Samî. "Tahiyyatta Parmakla İşaret Etme İle İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Fıkhî Yaklaşımlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010): 197-242.
- Şeyhizâde, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Şürünbülâlî, Ebu'l-İhlâs Hasen b. Ammâr. *Merâkı'l-felâĥ şerhu Nûri'l-izâĥ*. Thk. Nuaym Zurzûr. Kâhire: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir v. dğr. 2. Baskı. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Yazıcı, İshâk, "Bahru'l-ülûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4:517-518. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîĥü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 15 cilt. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.
- el-Mektebetü's-Şâmile, 3.64.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 395-434

**Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat
Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı**

*Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and
Social Media Usage*

Yahya Turan

Dr. Öğretim Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı
Assistant Professor, Ordu Univ, Divinity Faculty, Department of Psychology of Religion
Ordu, Turkey

yahyaturans@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-7441-4914>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 05 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 395-434

Atıf/Cite as: Turan, Yahya. “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı = Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 395-434. <https://doi.org/10.18505/cuid.406750>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı

Öz: Günümüzde hızla yayılan, insanların hayat kalitesini ve mutluluğunu olumsuz olarak etkileyen yalnızlık, özellikle Amerika ve Avrupa'da en önemli toplumsal sorunlardan birine dönüşmüştür. İngiltere'de yalnızlıktan sorumlu bakanlık kurulmasına kadar varan bu olgunun, Türkiye'de özellikle genç nesli temsil eden üniversite öğrencilerinde ne düzeyde olduğu, bu araştırmanın temel araştırma konularından birini oluşturmaktadır. Bu araştırma, Ordu üniversitesinin değişik fakültelerinde öğrenim gören 416 öğrenci örneklemini üzerinde yürütülmüştür. Anket formunda; UCLA yalnızlık ölçeği, dini başa çıkma ve hayat memnuniyeti ölçekleri kullanılmıştır. Ayrıca katılımcıların bireysel dindarlık algıları ve sosyal medya kullanım düzeylerini belirlemeye yönelik sorular oluşturulmuştur. SPSS istatistik programıyla yapılan analizler sonucunda; dindarlık algısı ile yalnızlık, olumsuz dini başa çıkma, sosyal medyada görünürlük düzeyi ve kullanılan sosyal medya sayısı arasında negatif yönde; dindarlıkla olumlu dini başa çıkma arasında ise pozitif yönde bir ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca öznel dindarlık algısı cinsiyet üzerinde farklılığa açmazken, hayat memnuniyeti üzerinde farklılığa yol açtığı anlaşılmıştır. Yalnızlık ile olumlu dini başa çıkma, hayat memnuniyeti ve mesajlaşma arasında negatif yönde ilişki ve etkileşim tespit edilirken, hayat memnuniyeti ile olumlu dini başa çıkma arasında pozitif, olumsuz dini başa çıkma arasında negatif yönde ilişki ve etkileşimin varlığı bulgulanmıştır. Bu çalışma birçok değişkenin birbiri ile ilişki ve etkileşimini ele alması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti, Sosyal Medya, İnternet.

Coping with Loneliness: Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction and Social Media Usage

Abstract: Loneliness that has spread rapidly today and has adversely affected the quality of life and happiness of people, has become one of the most important social problems especially in America and Europe. This fact led to the establishment of a ministry responsible for loneliness in England, and this research comprises loneliness as one of the main research topics, to comprehend the level of loneliness among university students who are representatives of a young generation in Turkey. This study was conducted on a 416 students sample from different faculties of the University of Ordu. In the questionnaire form; UCLA loneliness scale, religious coping and life satisfaction scales were used. In addition, questions were asked to determine the participants' perceptions of individual religiousness and social media use. As a result of analyzes made with SPSS statistical program; there is a negative relationship between religiousness and loneliness, negative religious achievement, level of visibility in social media, and the number of social media in use; a positive relationship was found between religiousness and positive religious achievement. It has also been understood that the subjective perception of religiousness does not lead to a difference in gender but leads to a difference in life satisfaction. While a negative relationship between loneliness and positive religious coping,

life satisfaction and messaging is detected, a positive satisfaction between life satisfaction and positive religious achievement, the negative relationship between negative religious coping and the presence of interaction was detected. This study is important in that many variables deal with each other and their interactions.

Keywords: Psychology and Religion, Loneliness, Religious Coping, Religiosity, Life Satisfaction, Social Media, Internet.

SUMMARY

In this study, basically the relations and interactions between loneliness and subjective perception of religiosity, religious coping, life satisfaction, the tendency of internet and social media use are discussed. To our best knowledge, there is no study that has examined the relationship between loneliness and religiosity, religious coping, using the internet and social media. Therefore, this study aims at bridging the research gap through investigating loneliness levels of students and the other factors as stated above at a state university in Turkey from their perspectives. This study used a survey model. The data was collected by means of questionnaire. Four hundred-sixteen students (e.g. 238 females and 178 males) studying at theology, agriculture, medicine, education, and art faculties in a state university participated in the study.

In the first part of the questionnaire developed in accordance with the research model, there is the question "How do you evaluate yourself in terms of religious commitment?" to determine participants' subjective perception of religiosity beside demographic variables. A scale of 1-7 was presented to the participant to make his own evaluation. Scores near 7 indicate the subjective perception of religiosity is high; scores near 1 indicates that the subjective perception of religiosity is low.

In the second part; to determine the loneliness levels of the participants, the "UCLA Loneliness Scale" (University of California Los Angeles, Loneliness Scale), which was developed by Russell Peplau and Ferguson in 1978 and then in 1980 whose psychometric properties were re-examined by Russell, Peplau and Cutrona was used ($\alpha=.881$). Along with that, in order to determine the activities that the participants have tendency to in difficult and distressful situations and the frequency of the tendency to these activities by these participants, "Religious Coping Scale", developed by Ali Ayten by utilizing the Religious Coping Scale developed by Pargament, Koenig and Perez, was used ($\alpha=.883$). Also, "Life Satisfaction Scale" consisting of five words, developed by Diener, Emmons, Larsen and Griffin (1985), whose translation into Turkish, validity and reliability studies were done by Ali Ayten, was used to enable participants to determine their level of satisfaction with their life ($\alpha=.818$). Lastly, the survey form was used to gather information questioning the length of time the users are engaged with social media and the activities they do on social media.

Several inferential statistical analyzes (t-test, ANOVA, correlation and Regression) were conducted to examine the interaction and relations between groups. Although there is

no significant difference in terms of statistics ($p > .05$) when the results are taken into account, it has been found that the perception of subjective religiousness of men ($M = 4.42, SD = 1.57$) is higher than that of women ($M = 4.31, SD = 1.17$).

The correlation analysis between subjective perceptions of religiosity and loneliness has revealed a negative relationship between these two variables ($p < .001, r = -.20$). In the analysis of correlation between religiosity and positive, negative and general religious coping tendencies, it has been found that there is a relationship between religiosity perception and religious attitudes. Positive relationship has been found between religiosity perception and positive religious coping ($p = .000, r = .52$), negative finding between religiosity perception and negative religious coping ($p = .001, r = -.17$); positive finding between religiosity perception and general religious tendency ($p = .000, r = .46$). Visibility level in social media with religiosity perception has been detected ($p = .007, r = -.14$). Also, negative correlation has been found at the significance level between the perception of religiosity and the number of social media ($p = .015, r = -.12$). The analysis of ANOVA was used to examine whether the subjective perception of religiosity leads to a difference in life satisfaction. Those who see themselves as religious at level 6 have differed significantly from those who see themselves as religious at level 2 and level 3 in terms of being satisfied with their lives ($P < .05$).

Analysis of correlation between positive religious coping and loneliness, a statistically significant negative correlation has been found between the two variables ($p = .000, r = -.20$). In the analysis of correlation made between positive and negative religious coping tendencies and life satisfaction, a positive relationship has been found between life satisfaction and positive religious coping ($p < .01, r = .18$); negative satisfaction has been found between life satisfaction and negative religious coping ($p < .01, r = -.26$).

In the analysis of correlation between loneliness and life satisfaction, a significant relationship has been found between them in the negative direction ($p = .000, r = -.44$). In regression analysis made by the enter method as to how relationship and interaction are between the message received as a dependent variable and the loneliness received as an argument, it has been determined that there are relationship and interaction between two variables ($p = .005, \Delta R^2 = .02, \beta = -.14$).

In the direction of these findings, in order to reduce loneliness, which is a negative feeling, and to increase the life satisfaction, which is in the opposite pole of depressive tendencies, it can be said that supporting religious feelings and thoughts, making religious education more efficient and productive is important for a strong and healthy society. In addition, religiosity has important effects on the use of social media that has become a major threat to society's mental health. This study has also tried to determine the effect of religiosity on confidentiality or privacy, to put it in a different way, in social media which has become a surveillance tool. According to the results of the study, as the individual becomes religious, he or she tends to share privacy with closer circles by increasing the level of privacy on social media accounts. Also, the perception of religiosity, reduction in the number of social media tools used mean that the effect these tools, which have quickly taken place in the society as

well as taking the important and precious time of the society, on individual's life will be reduced.

Again in the direction of the findings of this research, it can be said that the life satisfaction of the individuals, who use positive religious coping skills to the fullest and get away from negative religion, will increase. Along with that, it has been understood that life satisfaction will increase as the individual's sense of loneliness decreases. In the analysis carried out on the assumption that the individual may choose to ease loneliness by messaging, it has been seen that loneliness is a positive predictor on messaging, however its explanation percentage is low.

GİRİŞ

Sözlükte “yalnız olma durumu, kimsesizlik”¹ olarak tanımlanan yalnızlık olgusunu, Paplau ve Palman kısımlara ayırarak açıklamaya çalışmışlardır. Günümüz toplumunda yalnızlık, bu ayırımlardan özellikle; kişinin beklediği sosyal ilişki düzeyi ile gerçekte bulunduğu, beklentilerinden düşük olan, sosyal ilişki düzeyi arasındaki farktan kaynaklanan duygu olarak öne çıkmaktadır. Kalabalık içerisinde olmasına rağmen herkesten ayrı olma şeklinde izah edilebilecek, sübjektif yalnızlık algısından doğan bu duygu, insanın yakınlık ihtiyacını karşılayamamasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle yalnızlık, son derece, hoş olmayan,² istenmeyen ve acı veren bir yaşantıdır.³ Duygusal zorlanma/rahatsızlık halidir.⁴ İnsanın kendisini işe yaramaz ve amaçsız hissetmesine yol açan, hayatı çekilmez duruma getiren, kişinin katlanmak durumunda kaldığı rahatsızlık verici patolojik bir deneyimdir.⁵

Günümüz Batı toplumlarında yalnızlığın hızla artması, hatta İngiltere’de yalnızlıktan sorumlu bir bakanlığın kurulması, yalnızlık olgusunun gelecek yıllarda ne denli önemli bir noktaya ulaşacağına işaret etmektedir. Sosyal medya ve iletişim araçlarının yaygınlaşmasına paralel olarak artan yalnızlık, iletişim araçlarının yalnızlığı giderici etkisinden çok artırıcı bir fonksiyonunun olduğunu da düşündürmektedir.⁶ Gelecek toplumların hayatında bu denli önemli ve etkili olacağı düşünülen yalnızlık olgusunun yeterli düzeyde ve sürekli analiz edilmesi, yalnızlık üzerinde olumlu tesirler oluşturabilecek faktörlerin tespiti, gelecek dünyanın ruh sağlığı ve mutluluğu açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, insanların yaşadığı yalnızlık sonucu ortaya çıkan olumsuz duygular ve rahatsızlık halinden kurtulmaya

¹ Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2010), “Yalnızlık” md., 2515

² Letitia Anne Peplau - Daniel Perlman, “Perspectives on Loneliness”, *Loneliness: A book Of Current Theory, Research And Therapy*, ed. Daniel Perlman et al (New York: A Wiley Interscience Publication, 1982), 3-4.

³ Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2003), 422.

⁴ Benedict T. McWhirter, “Loneliness: A Review of Current Literature, With Implications for Counseling and Research”, *Journal of Counseling & Development* 68/4 (March 1990): 418.

⁵ Murat Ruhat Yaşar, “Yalnızlık”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (Ocak 2007): 243.

⁶ “BBC”, erişim: 04 Şubat 2018, <http://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-4271326>; Erol Göka, “‘Uyandım ben ıssız bir tokatla’: Yalnızlık”, erişim: 04 Şubat 2018, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/erolgoka/uyandim-ben-ipissiz-bir-tokatla-yalnizlik-2040678>.

yönelik olarak “başa çıkma” yönelimleri, kaybolan huzur ve mutluluğun dolayısıyla hayat memnuniyetinin tekrar kazanılmasında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Hayatın içinde insanlar kendilerini zora sokan, hayallerini ve hedeflerini yıkan birçok olayla karşılaşabilir. Birey, yaşadığı çeşitli sorunlara yönelik öfke, üzüntü ve endişe gibi bazı olumsuz duygular geliştirebileceği gibi çeşitli menfaat ve kazanımlar bakımından rahatlama, hoşnutluk veya mutluluk, hatta beklenen kazanımların gerçekleşmesi sonucu şevk, heyecan veya iyimserlik gibi pozitif duygular yaşayabilir. Yani insan olumsuzdan olumsuza kadar bir dizi duyguyu deneyimleyebilir.⁷ Bireyin günlük hayatında fiziksel, sosyal ve psikolojik yönüyle etkilendiği olumsuz olaylar, kişinin yorgunluk, bitkinlik, tükenmişlik hislerine kapılmasına yol açabilir. İşte kişinin kendini yoğun stres altında hissettiği, problemleri çözme gücünün azaldığı, yaptığı değerlendirmelerde olumsuz duyguların hakim olmaya başladığı böyle durumlarda başa çıkma süreci ortaya çıkar.⁸

“Başa çıkma” kelimesi, Webster Sözlüğünde “değiştirmek” anlamında tanımlanan, genellikle “sorunlarla ve zorluklarla uğraşmak ve üstesinden gelmeye çalışma” şeklinde ifade edilen *psikolojik paradigma* içinde kullanılan, Latince “colpus” kelimesinden türemiştir.⁹ Başa çıkma, bireyin dayanma ve üstesinden gelme gücünün zorlandığı durumlarda, stresli ve olumsuz duyguları kontrol altına almak, zarar gören, kaybolan veya tehdit altındaki hedefleri yeniden oluşturmak üzere başlayan duygusal bir süreçtir.¹⁰

Bireyin sahip olduğu yönelim sistemi, bu çeşit başa çıkma sürecini birçok yönden iletme, biçimlendirme ve sınırlama potansiyeline sahiptir. Başa çıkma yöntemleri, stres kaynağı olaylarla karşılaşıldığında önem kazanan araçlardır. Bunlar somut düşünce, duygu, davranış ve belli zor durumlarda gerçekleşen etkileşimlerden oluşur. Başa çıkma sürecinde yönelim sistemi, belli başa çıkma yöntemlerine dönüştürülmelidir.¹¹ Bu yönelim sistemleri din, ideoloji, kişilik yönelimleri gibi insanın düşüncesini, davranışlarını ve duygularını şekillendiren ve yöneten olgular olarak anlaşılmaktadır. Birey bu değerler bağlamında, karşılaştığı çeşitli stresli durumlara karşı yönelim sisteminin rehberliğinde bir başa çıkma yaklaşımı belirler.

Kişi etkisi altına girdiği stres durumlarıyla baş etmek üzere, hayata karşı genel yönelimlerine bağlı olarak dua etmek, ibadet etmek gibi dini temelli veya spor yapmak,

⁷ Susan Folkman - Judith Tedlie Moskowitz, “Positive Psychology From A Coping Perspective”, *Psychological Inquiry* 14/ 2 (2003): 122.

⁸ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yay., 2012), 37.

⁹ “Type of Psychology: Stress”, *Salem Press Encyclopedia of Health* (2013), 4, accessed: 23 October 2017, <http://eds.b.ebscohost.com/eds/detail/detail?vid=5&sid=1f62442d-7e00-4eff-aca5-7d84a4740130%40sessionmgr102&bdata=jmxhbm9dHmc2l0ZT1lZHMtbgZlZlZQ%3d%3d#AN=93871865&db=ers>.

¹⁰ Susan Folkman - Judith Tedlie Moskowitz, “Coping: Pitfalls and Promise”, *Annual Review of Psychology* 55 (2004): 747

¹¹ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997), 104 Google.books, accessed: 21 September 2017, https://books.google.com.tr/books?id=Vn5XObcPnd4C&printsec=frontcover&hl=tr&source=qbs_ViewAPI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.

arkadaşlarıyla sohbet etmek, gezmek, gibi seküler temelli bir yönelim içerisine girebildiği gibi bu her iki yönelime de başvurabilir. Bu yönelimler çerçevesinde, dinî veya kutsal motiflerin dahil olduğu başa çıkma sürecine “dinî başa çıkma” denebilir.¹²

Bireyin, ruhsal bütünlüğünü bozan ve zorlayıcı bir hal alan yalnızlıkla baş etmede, acaba dini motifleri içeren başa çıkma etkinlikleri ne kadar kullanılmaktadır? Yurtdışında yalnızlıkla, seküler veya dini, başa çıkma becerileri üzerine birçok araştırma yapılırken, ülkemizde yalnızlık ve dini başa çıkma üzerine yapılan çalışmalar henüz çok yenidir.

Yalnızlık üzerine araştırmalar sistemli bir şekilde ilk olarak 1938 yılında Zilboorg tarafından İngiltere’de yapılmıştır.¹³ Bu alanda kuramsal ve ampirik çalışmalarıyla literatüre önemli katkılar sunan Peplau ve Perlman’ın özellikle kendi editörlüklerinde kaleme aldıkları “Loneliness” isimli eser, bu alanda yazılmış oldukça önemli bir çalışmadır. Peplau, 1978-1998 yılları arasında 23 çalışma içerisinde bulunmuştur. Bu çalışmaların birçoğunda yalnızlık kavramı kuramsal çerçevede ele alınırken bir çalışmada yalnızlığın depresyon ile ilişkisi, diğer bir çalışmada ise kolej öğrencilerinin yalnızlık düzeyleri incelenmiştir.¹⁴

Yurtdışında yapılan çalışmalarda, yalnızlığın birçok farklı olguyla ilişkisi araştırılmıştır. Hayat memnuniyetinin olumsuz göstergesi olan depresif eğilimler ile ilişkisi, özellikle farklı yaş dönemlerinde bilhassa ergenlik ve yaşlılık dönemlerinde yoğun bir şekilde analiz edilmiştir.¹⁵ Yalnızlık ve sosyal medya kullanımı üzerine yapılan araştırmalarda ise yalnızlığın mı sosyal medya kullanımına yönelttiği, sosyal medya kullanımının mı yalnızlaştırdığı tam olarak açıklığa kavuşturulamamış olsa da, bu iki olgu arasında doğrusal bir ilişkinin varlığı tespit edilmiştir.¹⁶

¹² Ali Ayten - Zeynep Sağır, “Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisinde Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 6.

¹³ Muhammed Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 5.

¹⁴ “UCLA Loneliness Studies”, erişim: 03 May 2018,

https://www.academia.edu/20638948/UCLA_Loneliness_Studies.

¹⁵ Frances K. Barg and et al., “A Mixed-Methods Approach to Understanding Loneliness and Depression in Older Adults”, *Journal of Gerontology: Social Science* 61B/ 6 (Nov 2006): S329-S339; Jennifer Lau, *Social Intelligence and The Next Generation* (2016), accessed: 23 October 2017, <http://www.ncsyes.co.uk/sites/default/files/Social%20Intelligence%20Report%20FINAL.PDF>; David G. Weeks and et al., “Relation between loneliness and depression: A structural equation analysis”, *Journal of Personality and Social Psychology* 39/6 (Dec 1980):1238-1244.

¹⁶ Laura R. Green and et al., “Network correlates of social and emotional loneliness in young and older adults”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 27 (March 2001): 281-288; Mehmet Harma, “Yalnızlık Paylaşılmaz, Paylaşılsa Yalnızlık Olmaz” (2013), erişim: 4 Ocak 2015, <http://ucbucukinchdisket.blogspot.com.tr/2013/03/yalnzk-paylaslmaz-paylaslsa-yalnzk.html>; Mu Hu, “Social Use of The Internet and Loneliness” (Doctoral Dissertation, Ohio State University, 2007); Brian A.Primack and et al., “Social Media Use and Perceived Social Isolation Among Young Adults in the U.S”, *American Journal of Preventive Medicine* 53/ 1 (Jul 2017): 1-8; Tracii Ryan - Sophia Xenos, “Who uses Facebook? An investigation into the relationship between the Big Five, shyness, narcissism, loneliness, and Facebook usage”, *Computers in Human Behavior* 27 (September 2011):1658-1664.

Yalnızlık ile dindarlık arasındaki ilişkiler de birçok çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Özellikle dindarlığın değişik boyut ve yönelimleriyle yalnızlık arasındaki ilişkiler analiz edilmiştir.¹⁷ Bazı çalışmalarda yalnızlıkla başa çıkma stratejilerinden seküler yaklaşımlar ele alınırken,¹⁸ bazılarında ise olumlu ve olumsuz dini başa çıkma becerileri incelenmiştir. Bu çabalar, yalnızlık olgusunun mahiyetini anlama bakımından literatürde önemli yer tutmaktadır.¹⁹ Ayrıca dindarlık/dini başa çıkma becerilerini kullanabilen bireylerin hayat memnuniyeti düzeylerinin de yüksek olduğuna dair bulgular mevcuttur.²⁰ Kaliteli bir yaşam sürme ve hayat memnuniyetini etkileyen faktörlerden birinin de sosyal medya olduğu söylenebilir.

İletişim ve iletişimin yeni aracı sosyal medya kullanımı, birçok açıdan ele alınmıştır. Özellikle internet ve sosyal medya kullanımıyla hayat memnuniyetinin bir göstergesi olan ruh sağlığı arasındaki ilişkiler üzerine çalışmalar oldukça fazladır.²¹

Ülkemizde de yalnızlık, dini başa çıkma, hayat memnuniyeti ve sosyal medya kullanımı birçok çalışmada ele alınan olgular arasındadır. Kılavuz'un Batı kültüründe yaşlılık döneminde yalnızlık duygusunu ele aldığı çalışmasında, arkadaşlarının sağladığı destek ve güvenin yalnızlığı azaltmada etkili bir faktör olduğu değerlendirilmektedir.²² Yapıcı, Üniversite örnekleminde dindarlığın farklı görüntüleriyle yalnızlık arasındaki ilişkileri incelemiş, 133 bulgunun %87,97'sinde nötr, %3,1'inde pozitif, %9,2'sinde negatif ilişki tespit etmiştir.²³ Sosyolojik tefsir bağlamında yalnızlık sorununu inceleyen diğer bir çalışmada ise yalnızlık,

¹⁷ Raymond F. Paloutzian - Aris S. Janigian, "Interrrelationships Between Religiousness and Loneliness", *Psychotherapy and the Lonely Patient*, ed. S. M. Natale (London: Routledge, 2013), 3-15, erişim: 28 Ağustos 2017, <https://www.kobo.com/us/en/ebook/psychotherapy-and-the-lonely-patient>; Sunshine Rote and et al. "Religious Attendance and Loneliness in Later Life", *The Gerontologist* 53/ 1 (Feb 2013): 39-50.

¹⁸ Daniel Perlman - Letitia Anne Peplau, "Loneliness Research: A Survey of Empirical Findings", *Preventing the Harmful Consequences of Severe and Persistent Loneliness*, ed. Letitia Anne Peplau et al. (U.S. Government Printing Office, 1984), 13-46, accessed: 23 Oktober 2017, <https://www.researchgate.net/publication/242557070>; Ami Rokach - Heather Brock, "Coping With Loneliness", *The Journal of Psychology* 132/ 1 (1998): 107-127.

¹⁹ Lisa Boss and et al., "Biobehavioral Examination of Religious Coping, Psychosocial Factors, and Executive Function in Homebound Older Adults", *Religions* 7/ 42 (April 2016): 1-13.

²⁰ Ahmed M. Abdel-Khalek, "Religiosity, subjective well-being, self-esteem, and anxiety among Kuwaiti Muslim adolescents", *Mental Health, Religion & Culture* 14/ 2 (2011): 129-140; Angeliki Leondari - Vasilios Gialamas, "Religiosity and psychological well-being", *International Journal of Psychology* 44/ 4: 241-8.

²¹ Chiungjung Huang, "Time Spent on Social Network Sites and Psychological Well-Being: A Meta-Analysis", *Cyberpsychol Behav Soc Netw.* 20/ 6 (Jun 2017): 346-354; Harris Hyun-soo Kim, "The impact of online social networking on adolescent psychological well-being (WB): a population-level analysis of Korean schooled children", *International Journal of Adolescence and Youth* 22/3 (2017): 364-376; Robert Kraut - Moira Burke, "Internet Use and Psychological Well-Being: Effects of Activity and Audience", *Communications of the ACM* 58/ 12 (2015): 94-100; Jaime E. Sidani and et al., "Social media use linked to depression" (2016): accessed: 05 Kasım 2017, <https://www.utimes.pitt.edu/?p=38616>.

²² M. Akif Kılavuz, "Batı Kültüründe Yaşlanma Dönemi Yalnızlık Duygusunu Azaltma ve Arkadaş İlişkilerini Geliştirme Açısından Dinî Etkinliklerin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2: 25-39.

²³ Asım Yapıcı, "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (Aralık 2011): 181-205

değerler sisteminden kaynaklanan bir problem olarak ele alınmıştır.²⁴ Psikolojik anlamda istenmeyen ve negatif bir duygu olarak tanımlanan yalnızlığın, tasavvufta nasıl tanımlandığı ve iki bilim dalının yalnızlık tanımı arasındaki farkların ele alındığı çalışma ülkemizde dindarlık ve yalnızlık olguları üzerine yapılan birkaç çalışmadan biridir.²⁵ Yabancılaşma, yalnızlık ve dindarlık olgularını ele alan diğer bir çalışma ise, bu olguların birbiri ile ilişki ve etkileşimlerinin yansırı, televizyon, internet, cep telefonu vb. iletişim araçlarıyla günlük meşguliyet durumu ile ilişki ve etkileşimlerini analiz ederek literatüre önemli katkılar sunmuştur.²⁶ Yalnızlıkla dindarlık arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çalışmada ise özellikle yalnızlık kavramının semantik tahliline yer verilmiş, yalnızlığın sebepleri ve yalnızlıkla başa çıkma süreci ele alınmıştır.²⁷ Bu bağlamda istenmeyen bir duygu olan yalnızlıktan, kurtulma sürecinde başa çıkma önem kazanmaktadır.

Baş a çıkma üzerine de ülkemizde birçok çalışmanın yürütüldüğü dikkatleri çekmektedir. Ayten, yürüttüğü bir çalışmada olumlu ve olumsuz dini baş a çıkma, hayat memnuniyeti ve depresyon değişkenleri arasındaki ilişkileri ele almıştır.²⁸ Dindarlığın dini baş a çıkma, ruhsal ve fiziksel sağ lıkla ilişkisi,²⁹ dini baş a çıkma etkinlikleri ile depresif eğ ilimler,³⁰ dini baş a çıkma ve şükür,³¹ dini baş a çıkma ile LGBT bireyleri üzerine araştırmalar,³² dini baş a çıkma ve psikopatoloji ilişkisi³³ literatürde yer alan çalışmalardır.

Bu çalışmanın diğer bir boyutunu oluşturan sosyal medya ülkemizde, reklam, ticaret, politik konular gibi alanlara olan etkisi ve sosyal medya bağımlılığı yönleriyle ele alıns a da, sosyal medyaya yönelimi etkileyen faktörler bakımından yeteri kadar analiz edilmemiştir. Cevherli ve Şentepe yaptıkları bir araştırma ile İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sosyal medya

²⁴ İshak Özgel, "Sosyolojik Tefsir Bağlamında "Yalnızlık Sorunu" Karşısında Kur'ân", *Ekev Akademi Dergisi* 18/ 59 (Bahar 2014): 339.

²⁵ Muhammed Kızılgöçer, "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012): 131-150.

²⁶ Selahattin Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016).

²⁷ Muhammed Kızılgöçer, "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi", *Din, Değerler ve Sağlık*, Ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 517-555

²⁸ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*.

²⁹ Ali Ayten, "Dindarlık Ruhsal ve Fiziksel Sağlığı Etkiler mi?", *Din, Erdem ve Sağlık*, Ed. Ali Ayten (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 21-90.

³⁰ Ayten - Sağır, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon".

³¹ Ali Ayten v.dğr., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/ 2 (2012): 45-79.

³² Ali Ayten - Evrim Anık, "Dini İnanç/İnançsızlık, Din ve Tanrı Tasavvuru ve Dini/Manevi Başa Çıkma: LGBT Bireyler Üzerine Bir Araştırma", *Din, Erdem ve Sağlık*, Ed. Ali Ayten (İstanbul: Çamlıca Yay., 2015), 313-344.

³³ Ayşe Murat - Muhammed Kızılgöçer, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2017): 111-151

kullanım alışkanlıklarını tasvir etmişlerdir.³⁴ Sosyal medya araştırmalarına yönelik ülkemizde yapılan diğer bir araştırmada ise, Twitter’da paylaşılan, “İslamofobi” olarak değerlendirilebilecek bir kısım olayların ülkemiz insanları tarafından nasıl algılandığına yönelik araştırmadır.³⁵ Dindarlık ve sosyal medya üzerine yapılan başka bir araştırmada ise, insanların sosyal medyada dindarlığı hangi unsurlarla belirlediği, dindar bireylerin dini algı ve syemlerinin sosyal medyada nasıl şekillendiği ele alınmıştır.³⁶

Ülkemizde özellikle ilahiyat alanında hayat memnuniyeti üzerine çalışmalar çok yenidir. Ayten ve arkadaşları tarafından hasta, hasta yakınları ve hastane çalışanları örnekleminde gerçekleştirilen, bireylerin şikretme yönelimleri, dini başa çıkma davranışları ve hayat memnuniyeti düzeyleri üzerine yapılan ilişkisel araştırma bu alanda ilk çalışmalar arasında sayılabilir.³⁷ Dindarlık, sağlık davranışları ve hayat memnuniyeti arasındaki ilişki ve etkileşimin incelendiği diğer bir araştırma ise hayat memnuniyeti konusunda yapılan çalışmalara örnek olarak sunulabilir.³⁸ Emekli bireyler üzerine yürütülen ve dindarlık, dini başa çıkma ve hayat memnuniyeti değişkenleri arasındaki ilişki ve etkileşimleri ele alan çalışma da hayat memnuniyeti ile ilişkili olan değişkenlerin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.³⁹ Başka bir çalışmada da niversite örnekleminde bireysel dindarlık, dua etme ve hayat memnuniyeti arasındaki ilişki ve etkileşimler incelenmiştir.⁴⁰ Yetişkin rneklem üzerinde dini başa çıkma, umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlıklı değişkenleri arasındaki ilişkileri konu alan çalışma da literatüre katkı sunan önemli araştırmalar arasındadır.⁴¹

Literatür incelemesinden de anlaşılacağı üzere bu çalışmada ele alınan yalnızlık, dini başa çıkma, hayat memnuniyeti ve sosyal medya kullanımını değişkenleri yurtdışında yoğun bir şekilde çalışılsa da ülkemizde henüz yeni olan çalışma alanlarındandır.⁴²

İnsanların hayatın getirdiği zorlukların üstesinden gelmesi, mutlu bir hayat sürmelerine olanak sağlayacaktır. Yukarıda tarif edildiği yönüyle, yalnızlık kaynaklı olumsuz duygular yaşayan bireylerin bu olumsuz duygularıyla baş edebilmesi, onların hayat

³⁴ Kübra Cevherli - Ayşe şentepe, “İlahiyat Fakültesi ğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”, *Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri 7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Abdullah İnce, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016): 123-143.

³⁵ Ece nr - Didem Doğanyılmaz Duman, “Sosyal Kimlik Olarak İslam’ın Sosyal Medyaya Yansıması: #Gerekislam”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/ 3 (2016): 37-61.

³⁶ Nihat Oyman, “Sosyal Medya Dindarlığı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam . İlahiyat Dergisi* 28 (2016): 125-167.

³⁷ Ayten, “Dini Başa ıkma, şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi”.

³⁸ Ali Ayten, “Din Ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi zerine Bir Araştırma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/ 3 (2013): 7-31.

³⁹ Ali Ayten - Refik Yıldız “Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir? Emekliler zerine Bir Araştırma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/ 1 (2016): 281-308.

⁴⁰ Feim Gashi, “Dua ve Hayat Memnuniyeti zerine Karşılaştırılmal Bir Araştırma (Kırklareli . İlahiyat ve Fen-Edebiyat Fakültesi ğrencileri rneği)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/ 2 (2016): 1-29.

⁴¹ Veysel Uysal v. dđr., “Dinî Başa ıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlıklı Arasındaki Etkileşim zerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2017): 139-160.

⁴² Yapıcı, “Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler”, 188

memnuniyetlerini artıracığı söylenebilir. Günlük hayatta yaşadığı problemlerle doğru bir şekilde baş edebilme, bireylerin depresif eğilimlerinin düşmesine, hayat memnuniyeti ve mutluluk düzeylerinin artmasına yol açacaktır.⁴³ İster dini, ister seküler olsun başa çıkma yönelimlerini iyi bir şekilde kullanan bireyler, daha mutlu bir yaşam sürebileceklerdir. Yurtdışında yürütülen bir araştırmada, yalnızlık hisseden bireylerin, televizyon izleme veya müzik dinleme, yapacak bir şey bulma, birbirleriyle sohbet etme şeklinde tanımlanan yalnızlıkla baş etmeye yönelik üç yöntemden birine yöneldikleri tespit edilmiştir.⁴⁴ Bunlarla birlikte dini temelli başa çıkma yönelimleri de yalnızlıkla baş etmede önemli yöntemlerden biri olarak görülebilir.

Bireyin kendisini Allah'a yakın ve onun himayesinde hissetmesi güven ile birlikte mutluluk duygularının yoğunlaşmasına yol açabilir.⁴⁵ Yine dini bir yönelim olan tövbe, bireyin suçluluk duygularından arınmasına, iç huzur ve mutluluğa kavuşmasına vesile olabilecek bir dini davranıştır.⁴⁶ Dolayısıyla yalnızlıkla baş etmede, dini başa çıkma tekniklerini kullanmayı başaran bireylerin mutlu, hayatından memnun olacağı düşünülebilir.

1. KONU AMAÇ VE HİPOTEZLER

Bu çalışmada temel olarak, yalnızlık ile öznel dindarlık algısı, dini başa çıkma, hayat memnuniyeti, internet ve sosyal medya kullanıma yönelim arasındaki ilişki ve etkileşimler konu edilmektedir. Bu çerçevede araştırmanın temel amacı; *acaba Ordu Üniversitesinde öğrenim gören öğrencilerin dindarlık algıları, yalnızlık düzeyleri, dini başa çıkma etkinliklerine başvurma düzeyleri, hayattan memnuniyetleri ile sosyal medya kullanım yönelimleri nasıldır?* sorularına cevap aramaktır. Bu sorular yanında *yalnızlık olgusu ile dini baş etme yönelimleri arasındaki ilişki ve etkileşimler nedir? Yalnızlık ile hayat memnuniyeti arasındaki ilişki ve etkileşim nedir? Dini başa çıkma yöntemlerini kullanma ile hayat memnuniyeti arasındaki ilişki ve etkileşim nasıldır? Dindarlık algısı hayat memnuniyeti üzerinde ne kadar etkili bir faktördür? Yalnızlıkla baş etmede internet ve sosyal medya ne kadar kullanılmaktadır? Dindarlık algısının internet ve sosyal medya kullanımı üzerindeki etkileri nasıldır?* sorularına da çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde cevaplar bulmaktır. Ülkemizde dindarlık ve yalnızlık arasındaki ilişki ve etkileşimleri konu edinen çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.⁴⁷ Bununla birlikte yalnızlık ve dini başa çıkma üzerine yapılan az sayıda da olsa çalışmalar vardır.⁴⁸ Dindarlık, dini başa çıkma ve hayat memnuniyeti arasındaki ilişki ve

⁴³ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 119.

⁴⁴ De Wayne Moore - Morman R. Schultz, "Loneliness at AdolescenceCorrelatesAttributions, and Coping", *Journal of Youth and Adolescence* 12/ 2 (Apr 1983): 95-100.

⁴⁵ M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, trc. Hayati Aydın (Ankara, Fecr Yayınları, 1998), 262.

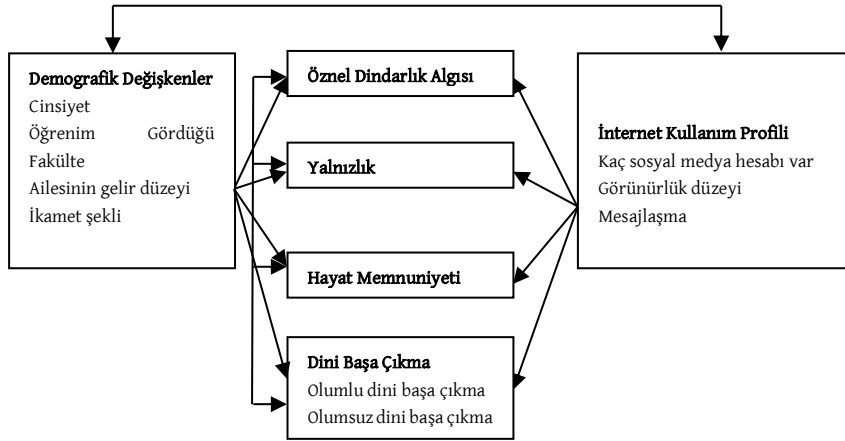
⁴⁶ Mustafa Koç, "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki, Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Bilimname* 16/1 (1983): 174.

⁴⁷ Kızılgöçer, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık*; Yakut, "Öğretmenlerde Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi".

⁴⁸ Semra Sarı Çam, *Yaşlılık Döneminde Yalnızlıkla Başa Çıkma Dinin Rolü* (YL Tezi, Dokuz Eylül Ü., 2016).

etkileşimler üzerine de yapılan çalışmalar mevcuttur.⁴⁹ Ancak yalnızlık, dindarlık, hayat memnuniyeti, dini başa çıkma ve sosyal medya kullanımı olmak üzere beş olgunun birbiri ile ilişki ve etkileşimini konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır. Araştırmanın modeli şema olarak şekil 1’de verilmiştir.

Şekil 1: Araştırma Modeli



1.1. Hipotezler

H₁- Cinsiyet, öznel dindarlık üzerinde farklılık gösterir.

H₂- Öznel dindarlık algısı ile yalnızlık arasında doğrusal bir ilişki vardır. Yüksek dindarlık algısına sahip bireylerin yalnızlık düzeyleri düşer.

H₃- Öznel dindarlık algısı, dini başa çıkma üzerinde etkili bir faktördür. Yüksek dindarlık algısına sahip bireyler olumlu dini başa yöntemlerini daha yoğun kullanır.

H₄- Öznel dindarlık algısı internet kullanımı özellikleri bakımından farklılığa yol açar. Dindarlık algısı yüksek bireyler/bireylerin;

- Daha az sosyal medya hesabı kullanır.
- Görünürlük düzeyi daha gizlidir.

H₅- Öznel dindarlık algısı yüksek bireyler hayatlarından daha memnundur.

H₆- Olumlu dini başa çıkma ile yalnızlık arasında negatif, olumsuz dini başa çıkma ile yalnızlık arasında pozitif yönde ilişki vardır.

H₇- Olumlu dini başa çıkma ile hayat memnuniyeti arasında pozitif, olumsuz dini başa çıkma ile hayat memnuniyeti arasında negatif yönde ilişki vardır.

H₈-Yalnızlık ile hayat memnuniyeti arasında negatif yönde korelasyon vardır. Yalnızlık hisleri düşerken hayat memnuniyeti yükselir.

⁴⁹ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*; Yasemin Yılmaz Çıtır, *Ergenlik Döneminde Dindarlık, Şükür ve Hayat Memnuniyeti (İstanbul Pendik Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016).

H₉- İnternet üzerinden mesajlaşma ile yalnızlık arasında negatif yönde ilişki ve etkileşim vardır. Yalnızlık hisleri yüksek bireyler mesajlaşmaya daha fazla yönelir.

2. YÖNTEM

Araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Değişkenlere yönelik bilgiler anket tekniği ile elde edilmiştir.

2.1. Örneklem

Araştırmaya, Ordu Üniversitesinde öğrenim gören 416 öğrenci katılmıştır. Deneklerden 238'i (%57,2) kadın, 178'i (%42,8) erkektir. 80 (%19,2) öğrenci İlahiyat Fakültesinde, 75 (%18) öğrenci Ziraat Fakültesinde, 84 (%20,2) öğrenci Tıp Fakültesinde, 89 (%21,4) öğrenci Eğitim Fakültesi İlköğretim Matematik Öğretmenliği Bölümünde, 88 (%21,2) öğrenci Müzik ve Sahne Sanatları Fakültesi Müzik Bölümünde öğrenim görmektedir. Katılımcıların; 97'si (%23,4) 1. sınıfta, 112'si (%27) 2. sınıfta, 104'ü (%25,1) 3. sınıfta, 102'si (%24,6) 4. sınıfta okumaktadır. Katılımcıların 20'si (%4,8) evli, 395'i (%95,2) bekarıdır. Öğrencilerin %50'si (208) yurttan, %27,2'si (113) evde tek başına veya arkadaşlarıyla, 22,8'i (95) ailesiyle ikamet etmektedir. Ailelerinin gelir durumu bakımından ise; 64'ü (%15,6) 1300 liradan az, 154'ü (%37,5) 1300 - 2500 lira arası, 106'sı (%25,8) 2500 -3500 lira arası, 54'ü (%13,1) 3500 - 5000 lira arası, 33'ü (%8) 5000 lira ve üzeri gelire sahip olduğunu beyan etmiştir.

2.2. Veri Toplama Araçları

Araştırma modeline uygun olarak geliştirilen anket formu, bilgi toplama ve ölçme aracı olarak tasarlanmıştır. Formun birinci bölümü demografik değişkenleri içermektedir. Ayrıca bu bölümde katılımcıların öznel dindarlık algısını belirlemeye yönelik "dinî bağlılık açısından kendinizi nasıl değerlendirirsiniz?" sorusu bulunmaktadır. Katılımcıya kendi hakkındaki değerlendirmesini yapması bakımından 1-7 arası bir skala sunulmuştur. Puanların 7'ye yaklaşması, öznel dindarlık algısının yüksek olduğunu, 1'e yaklaşması ise düşük olduğunu göstermektedir.

Yalnızlık Ölçeği: Çalışmada araştırmaya katılanların yalnızlık düzeylerini belirlemeye yönelik, 1978'de Russell, Peplau ve Ferguson tarafından geliştirilen, UCLA Yalnızlık Ölçeği (University of California Los Angeles, Loneliness Scale) kullanılmıştır. Ölçek, 10 soru olumlu, 10 soru ise olumsuz olmak üzere 20 sorudan oluşmaktadır. Tek boyutlu olduğu kabul edilen ölçek ilk olarak 1984 yılında Yaparel tarafından daha sonra da 1989 yılında Demir tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Bu çalışmada Demir tarafından uyarlanan ölçek kullanılmıştır.⁵⁰ Ölçek 4'lü Likert tipinde hazırlanmış olup katılımcının yaşantısına göre 1-Hiç, 2- Nadiren, 3- Bazen, 4- Sık sık şeklinde puanlanmıştır. Ölçeğin değerlendirilmesinde, olumlu olan sorular SPSS programı ile 4-1, 3-2, 2-3, 4-1 olmak üzere tekrar puanlanmış ve deneklerin ortalamaları hesaplanmıştır. Buna göre ortalamaların 1'den 4'e doğru yükselmesi yalnızlık düzeyinin artması olarak kabul edilecektir. Ölçeğin güvenilirliğini gösteren Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı .881 olarak bulunmuştur. Yani ölçek yalnızlığı ölçme konusunda güvenilir bir araçtır.

⁵⁰ Kızılgöçer, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık*, 122.

Dini Başa Çıkma Ölçeği: Katılımcıların zor ve sıkıntılı durumlarda yöneldikleri başa çıkma etkinliklerini ve bu etkinliklere başvurma sıklığını tespiti için Pargament, Koenig ve Perez tarafından geliştirilen Dini Başa Çıkma Ölçeği'nden yararlanılarak, Ali Ayten tarafından oluşturulan ve *Tanrı'ya Sığınmak* isimli kitapta kullanılan Dini Başa Çıkma Ölçeği kullanılmıştır.⁵¹ Ölçeğin söz konusu çalışmadaki boyutlandırılmaları korunmuştur. Ölçek dokuz alt boyuttan oluşmaktadır. Bu faktörler yeniden kapsamlı bir çözümlemeye tabi tutulmuş ve dokuz boyutun iki üst faktörde toplandığı tespit edilmiştir. Bu üst faktörler 1. Olumlu dini başa çıkma, 2. Olumsuz dini başa çıkma olarak adlandırılmıştır. Olumlu dini başa çıkmanın; Allah'a yönelme, hayra yorma, dini yakınlaşma, dini yalvarma, dini dönüşüm, dini istikamet arayışı boyutlarında ifade edilen niteliklerden oluştuğu, olumsuz başa çıkmanın ise; manevi hoşnutsuzluk, şerre yorma ve kişilerarası dini hoşnutsuzluk boyutlarında ifade edilen niteliklerden oluştuğu tespit edilmiştir.

5'li Likert tipinde hazırlanan ölçekte katılımcıların ifade edilen başa çıkma durumuna ne sıklıkla başvurduğunu ifade etmek bakımından; 5- Her zaman, 4- Çoğu zaman, 3- Bazen, 2- Nadiren, 1- Hiçbir zaman olmak seçeneklerinden birinin tercih edilmesi istenmiştir. Her bir üst boyut için ayrı ayrı aritmetik ortalamalar hesaplanmıştır. Buna göre her bir üst boyutta elde edilen yüksek değerler söz konusu boyuta giren etkinliklerin kullanılma sıklığının arttığını, düşük ortalamalar ise azaldığını ifade etmektedir. Testin Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısının .883 olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliliğini belirlemek üzere yapılan faktör analizinde, Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değerinin ,777; Bartlett's Test of Sphericity değerinin ise $\chi^2= 1976,212$; $p=000$ olduğu tespit edilmiştir.⁵² Bu sonuca göre dini başa çıkma ölçeği araştırmada kullanmaya elverişli bir ölçme aracıdır.

Hayat Memnuniyeti Ölçeği: Bu çalışmada, katılımcıların hayattan memnuniyet düzeylerini ölçmek için Diener, Emmons, Larsen ve Griffin (1985) tarafından geliştirilen, Ali Ayten tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılan beş ifadeden oluşan ölçek kullanılmıştır. Likert tipinde, 1 ila 7 arasında değişen bir parametrede puanlama yapılmıştır. Ortalamanın 7'ye yaklaşması, hayat memnuniyetinin arttığını, 1'e yaklaşması ise hayat memnuniyetinin düştüğünü ifade etmektedir.⁵³ Hayat memnuniyeti ölçeğinin güvenilir bir ölçme aracı olup olmadığına yönelik yürütülen test sonuçlarına göre ölçeğin hayat memnuniyetini ölçme kabiliyeti olan güvenilir bir ölçek olduğu anlaşılmıştır. ($\alpha =.818$; KMO=081; Bartlett's Test of Sphericity= $\chi^2=323,367$; $p=000$).

Sosyal Medya Kullanım Anketi: Nilüfer Ercan tarafından "Facebook'ta Benlik: Kullanım ve Doyum Kuramı Çerçevesinde Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım" isimli doktora tezinde bilgi toplamak amacıyla hazırlanmıştır. 17 sorudan oluşan formda, deneklerin sosyal medya üzerinde yaptıkları etkinlikleri araştıran 8 soru 5'li likert tipinde hazırlanmıştır.⁵⁴

⁵¹ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 29-33.

⁵² Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 30.

⁵³ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 32-33.

⁵⁴ Nilüfer Ercan, *Facebook'ta Benlik: Kullanım ve Doyum Kuramı Çerçevesinde Sosyal Psikolojik Bir İnceleme* (Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2016), 69-73.

Kullanıcıların sosyal medya ile meşgul olma süreleri ve sosyal medya üzerinde yaptıkları etkinlikleri sorgulayan anket formu, orijinalinden iki soru çıkarılmak suretiyle aynı şekliyle bu çalışma için sosyal medya kullanımına yönelik bilgi toplama formu olarak kullanılmıştır.

2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bilgi toplama formu hazırlandıktan sonra Ordu Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kuruluna başvurulmuş ve kurulun 17/0/5/2017 tarih ve 05 sayılı kararı ile formun etik yönden uygun olduğuna dair onay alınmıştır. Veriler, 25 Eylül – 15 Ekim 2017 tarihleri arasında, Ordu Üniversitesi yerleşkesinde, derslerin başlangıç ve bitişlerinde toplu halde yüz-yüze doldurulan anket formları ile toplanmıştır. Elde edilen veriler IBM SPSS Statistics programıyla değerlendirilmiştir. Frekansı 5'in altında olan kategoriler diğer kategorilerle birleştirilmiştir. Deneklerden her-hangi bir ölçekte 3 soru ve daha fazla boş bıraktı ise, ortalamaları etkilememesi bakımından o denegin o ölçege yönelik cevapları göz ardı edilmiştir.

Gruplar arası karşılaştırmalar t-test ve ANOVA analizi, gruplar arası farkların hangileri arasında olduğunu tespit etmek amacıyla Scheffe testi, değişkenler arasındaki ilişkileri ortaya koymak için Pearson korelasyon analizleri ve grupların birbiriyle etkileşimleri, Regrasyon analizleri ile incelenmiştir. Ölçeklerden elde edilen puanların ortalamaları üzerinden analizler yapılmıştır.

3. BULGULAR

Tablo 1: Değişkenler Bazında Ortalamalar

Değişkenler	N	Min.	Max.	Ort	S
Dindarlık (öznel)	406	1	7	4,36	1,355
Yalnızlık	404	1,00	3,60	1,8299	,49990
Hayat Memnuniyeti	393	1,00	7,00	4,2230	1,27949
Dini Başa Çıkma	400	1,30	4,45	3,2935	,50680
Olumlu Dini Başa Çıkma	400	1,24	4,96	3,6872	,64741
Olumsuz Dini Başa Çıkma	400	1,00	4,25	2,0623	,59906

Tablo 1 verilerine göre öznel dindarlık algılarını beyan eden 406 öğrenci bulunmaktadır. Bu ölçekten alınabilecek en düşük puan 1, en yüksek puan 7'dir. Deneklerin dindarlık ortalaması ise 4,36 (S=1,36) olarak gerçekleşmiştir. Alınabilecek en yüksek ortalamanın 7 olduğu göz önüne alındığında Ordu Üniversitesi örnekleminin kendilerini ortalamanın üzerinde dindar algıladıkları söylenebilir.

Öznel dindarlık algıları üzerine yapılan benzer bir çalışmada Suriyeli sığınmacılardan "Din ile ilişkiniz ne derecedir?" sorusunu yönelik kendilerini 1-7 arası bir skala üzerinde değerlendirmesi istenmiştir. Deneklerin dindarlık algıları ortalamasının 5,87 olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵ Bu çalışmada Ort=4,36 olan dindarlık algısına nazaran Suriyeli göçmenlerin kendilerini daha dindar olarak değerlendirdiği söylenebilir. Bu durumun Suriyeli

⁵⁵ Ayten - Sağır "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon", 11.

sığınmacıların ülkelerinde yaşanan savaşın onları dayanıp, güvenebilecekleri inançlarına daha sıkı bağlanmalarına yol açtığına yordandır. 17 Ağustosta 1999'da ülkemizde yaşanan ve savaş gibi toplumsal travmaya yol açan deprem felaketiyle insanların karşılaştıkları zorlu durumla baş etme sürecinde, dini inanış ve davranışlara daha fazla yönelim gösterdiği anlaşılmıştır.⁵⁶

Öznel dindarlık algısı üzerine yapılan diğer bir araştırmada da "kendimi dindar biri olarak görürüm" ifadesine katılma düzeyleri sorgulanmıştır. Araştırmaya katılan deneklerin %37'si "ne katılıyorum ne katılmıyorum" cevabı vererek kendilerini ortalama dindar olarak algıladıklarını ifade etmişlerdir. %27,6'sı ise kendilerini dindar, %16,7'si kendisini çok dindar olarak nitelerken %11,4'ü katılmıyorum diyerek kendisini dinle az ilgili görürken %7,3'ü dinle ilgisinin olmadığını beyan etmiştir.⁵⁷ Üniversite örnekleminde yürütülen bir araştırmada öznel dindarlık algısı bakımından, öğrencilerin %56,9'u kendisini dindar, %14,2'si dindar değil ve %28,8'i ise kararsız olarak görmektedir.⁵⁸ Kartopu tarafından yürütülen başka bir araştırmada ise katılımcıların %1,8'i kendisini çok dindar, %51,6'sı dindar, %36,9'u biraz dindar ve %9,7'si dindar değil olarak algılamaktadır.⁵⁹ Doğu Karadeniz örnekleminde dindarlık üzerine meta-analitik bir çalışma yürüten Kızılgöçer, çeşitli araştırmalarda dindarlık algısı bağlamında çeşitli sonuçların olduğunu tespit etmiştir.⁶⁰

Başka bir Müslüman örneklem olan Kuveyt'te ergenler üzerinde yapılan bir araştırmada, katılımcılara "genel olarak dindarlık düzeyiniz nedir?" sorusunu 0 - 10 arası bir değerle puanlaması istenmiştir. Bu çalışmada erkeklerin öznel dindarlık algısının Ort= 6,61, kadınların öznel dindarlık algısının ise Ort= 6,33 olduğu tespit edilmiştir.⁶¹ Dindarlıkla ilgili durumu tasvir edilen örneklemin acaba yalnızlık düzeyleri nasıldır?

Katılımcıların yalnızlık düzeyleri incelendiğinde, en düşük ortalamanın 1,00 olduğu, en yüksek ortalamanın ise 3,60 olduğu görülmektedir. Yalnızlık ortalaması ise 1,83'tür. Düşük ortalama, yalnızlık duygusunun azalmasını, yüksek ortalama ise yoğun yalnızlık duygusu yaşamayı ifade etmektedir. Deneklerin elde ettiği ortalama (Ort=1,83, S=,50), Ordu Üniversitesi öğrencilerinin yalnızlık hissiyatının düşük olduğuna yorumlanabilir.

⁵⁶ Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 245; Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyal Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 142-143.

⁵⁷ Mehmet Emre Çubukçuoğlu - Selçuk Burak Haşiloğlu, "Dindarlık Olgusunun Satınalma Davranışı Faktörleri Üzerinde Etkisi", *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 4/ 1 (Haziran 2012): 10.

⁵⁸ Saffet Kartopu - Hızır Hacıkeleşoğlu, "Dindarlık Eğiliminin Kimlik Duygusu Kazanımındaki Rolü", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/29 (Ağustos 2016):256.

⁵⁹ Saffet Kartopu, "Narsizmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (June 2013):641

⁶⁰ Muhammed Kızılgöçer, "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016):1163

⁶¹ Abdel-Khalek, "Religiosity, subjective well-being", 135.

Üniversite öğrencisi örnekleminde yürütülen bir araştırmada yalnızlık düzeyinin Ort=11,97 olduğu tespit edilmiştir.⁶² Yalnızlık üzerine yapılan diğer bir araştırmada ise, katılımcıların, toplam puan üzerinden 37,39 ortalamaya sahip oldukları bulgulanmıştır. Bu araştırmada ölçekten alınabilecek en yüksek ortalamanın 80 olduğu göz önüne alındığında katılımcıların orta düzeyde bir yalnızlık hissine sahip oldukları söylenebilir.⁶³ Bu çalışma bulguları ile kıyaslandığında ise Ordu Üniversitesi öğrencilerinin oluşturduğu örneklemin daha az yalnızlık hissettiği anlaşılabacaktır. İmam hatip ortaokulunda okuyan, 6-8 sınıf seviyesindeki denekler üzerinde yapılan başka bir araştırmada da katılımcıların yalnızlık ölçeğinden elde ettiği ortalamanın 47,90 olduğu görülmüştür.⁶⁴ Üniversite öğrencilerinde yalnızlık düzeylerini inceleyen diğer araştırmaların sonuçları, erkeklerin (Ort=38,36) kızlardan (Ort=35,59) daha yalnız olduklarını istatistiki anlamlılık düzeyinde ortaya koymuştur.⁶⁵ Üniversite öğrencileri üzerinde yürütülen benzer araştırmada, erkeklerin yalnızlık ortalaması 40,28, kızların ortalaması ise 36,72 tespit edilmiştir.⁶⁶ Buluş ise, üniversite öğrencilerinden oluşan örneklem grubunda yalnızlık ortalamasının 35,73 olduğunu tespit etmiştir.⁶⁷

Yurtdışında benzer ve farklı ölçeklerle yalnızlık üzerine araştırmalar yapılmıştır. İngiltere’de internet üzerinden 5000 kişinin katıldığı bir araştırmada, katılımcıların %45’i araştırmadan önceki son iki hafta içerisinde kendilerini az veya çok yalnız hissettiklerini beyan etmişlerdir.⁶⁸ Hindistan’da ortaöğretim düzeyinde 90 kişilik örneklem üzerinde yürütülen bir başka araştırmada ise katılımcıların yalnızlık ölçeğinden elde ettiği ortalama puanın 46,19 olduğu görülmektedir.⁶⁹ Birleşik Arap Emirliklerinde Bilim ve Teknoloji Üniversitesi’nde 495 katılımcı üzerinde yapılan araştırmada da yalnızlık ortalamasının 43,38 olduğu tespit edilmiştir.⁷⁰ Avusturyalı 1635 internet kullanıcısı üzerinde yapılan araştırmada, “Yetişkinlerde Sosyal ve Duygusal Yalnızlık Ölçeği” kullanılmıştır. Deneklerden her bir item için 1-7 arası bir skala üzerinden değerlendirme yapılmaları istenmiştir. Bulgulara göre

⁶² Mehmet Ali Yıldız, Cemal Karadaş, “Multiple Mediation of Self-Esteem and Perceived Social Support in the Relationship Between Loneliness and Life Satisfaction”, *Journal of Education and Practice* 8/ 3: 133.

⁶³ Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık*, 136.

⁶⁴ Hüseyin Certel v.dğr., “Öğrencilerde Yalnızlık Problemi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri* 5/ 8 (2016): 3074.

⁶⁵ Abdullah Atli v.dğr., “Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma İle Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişki”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2015): 154.

⁶⁶ Emel Yılmaz, v.dğr., “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Destek ve Yalnızlık Düzeylerinin İncelenmesi”, *Celal Bayar Üniversitesi Manisa Sağlık Yüksekokulu Genel Tıp Dergisi* 18/ 2 (2008): 74.

⁶⁷ Mustafa Buluş, “Üniversite Öğrencilerinde Yalnızlık”, *Pamukkale Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (1997): 85.

⁶⁸ David Marjoribanks - Anna Darnell Bradley, “You’re Not Alone The Quality of the UK’s Social Relationships”, *Relationships Scotland* (2017):14 accessed: 16 Kasım 2017, https://www.relate.org.uk/sites/default/files/the_way_we_are_now_-_youre_not_alone.pdf.

⁶⁹ Hameeda Shaheen and et al., “A Study of Loneliness in Relation to Well-Being Among Adolescents”, *International Journal of Education and Psychological Resarch (IJEPR)* 3/ 4 (2014): 47

⁷⁰ Saleh A. Al Khatib, “Exploring the Relationship Among Loneliness, Self-esteem, Self-efficacy and Gender in United Arab Emirates College Students”, *Europe’s Journal of Psychology* 8/ 1 (2012): 165-168.

katılımcıların yalnızlık ortalaması 3,12'dir.⁷¹ Bu sonuçlar doğrultusunda Ordu Üniversitesi öğrencilerinin diğer örneklemelere nazaran yalnızlık hislerinin düşük olduğu söylenebilir. Bu sonucun hayat memnuniyetine yansımaları ise yine bu araştırma çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Hayat memnuniyeti ölçeğinden katılımcıların aldığı en düşük ortalamanın 1, en yüksek ortalamasının ise 7 olduğu analizler sonucunda anlaşılmaktadır. Katılımcıların tamamının ortalamasının ise 4,22 (S=1,28) olduğu görülmektedir. Bu durum, üniversitede öğrenim gören öğrencilerden hayatından hiç memnun olmayan öğrenciler (Ort= 1) olduğu gibi hayatından çok memnun olan (Ort= 7) öğrencilerin de olduğunu göstermektedir. Elde edilen ortalamanın ise, örneklem hayatlarından orta düzeyde bir memnuniyete sahip olduklarına işaret etmektedir.

İstanbul'un çeşitli semtlerinde ikamet eden 314 yetişkin denek üzerinde yapılan çalışmada deneklerin ortalama 3,20 düzeyinde hayat memnuniyetine sahip oldukları tespit edilmiştir.⁷² Genç kesimi temsil eden Ordu Üniversitesi öğrencileri üzerinde yürütülen bu çalışmada ise hayat memnuniyeti ortalamasının yüksek (Ort=4,22) olması, geçim kaygısı bulunmayan, hayatın getirdiği tüm sorumlulukları henüz üzerine almayan ve metropol düzeyinde olmayan Ordu ilinde yaşamalarından kaynaklandığı düşünülebilir. Ayten ve Yıldız tarafından yaşlı örneklem üzerinde yürütülen bir çalışmada, katılımcıların hayattan memnuniyet düzeylerinin Ort= 4,8 olduğu tespit edilmiştir.⁷³ Üniversite öğrencisi örneklemi üzerinde yürütülen bir başka çalışmada ise öğrencilerin hayat memnuniyeti ortalamalarının 4,46 olduğu bulgulanmıştır.⁷⁴ Bu çalışmadan elde edilen sonuçların diğer araştırma sonuçlarıyla benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Ayten, memnuniyet ölçeğinden elde edilebilecek toplam puan üzerinden yaptığı bir değerlendirmede, erkeklerin ortalamasının 21,4, kadınların ortalamasının ise 23,8 olduğunu tespit etmiştir.⁷⁵ Bu ölçekten elde edilebilecek en yüksek puanın 35 olduğu göz önüne alındığında örneklem hayatlarından memnuniyet düzeylerinin yüksek olduğu söylenebilir. İngiltere ve Türkiye'de çalışan akademisyen örneklemine karşılaştırmalı olarak yapılan bir çalışmada 5'li derecelendirme üzerinden yapılan değerlendirmede, hayat memnuniyeti düzeyinin kadınlarda Ort= 3,36, erkeklerin ise Ort= 3,34 olduğu bulgulanmıştır.⁷⁶ Ayten, yapmış olduğu bir başka çalışmada ise örneklem hayat memnuniyeti ortalamasının 7'li skala üzerinden 4,5 olduğunu tespit edilmiştir.⁷⁷ Hastane çalışanları, hasta yakınları ve hastalardan oluşan örneklemde yürütülen diğer bir çalışmada, hayatından en memnun kesimin 5,03 ortalama ile hastane çalışanlarının, 4,82 ile hasta yakınlarının ve 4,77 ile hastaların olduğu

⁷¹ Ryan, "Who uses Facebook?", 1660-1661.

⁷² Uysal, "Dinî Başa Çıkma ile Umut", 149.

⁷³ Ayten, "Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir?", 293.

⁷⁴ Gashi, "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", 11

⁷⁵ Ayten, "Din ve Sağlık", 18.

⁷⁶ Lale Mustafayeva, *İş-Aile Çatışmalarının Hayat Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi: Türkiye ve İngiltere'deki Akademisyenlerin Karşılaştırılması* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013), 180.

⁷⁷ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 115.

tespit edilmiştir.⁷⁸ Bu bulgular dikkat çekicidir. Çünkü bu çalışmanın örneklemini oluşturan Ordu Üniversitesi öğrencilerinin ortalaması, hasta kişilerin memnuniyet düzeyinden dahi düşük tespit edilmiştir. Bu sonuç, belki de hastane ortamında daha kötü şartlarda olan insanları göreyerek kendi hallerinden memnuniyeti doğurmuş olmasına yordandabilir. Ayrıca, ailesinden, yetiştiği ve büyüdüğü ortamdaki üniversite eğitimi almak üzere ayrılan ve nispeten daha olumsuz şartlarda hayat süren öğrencilerin bu yaşam koşulları da hayattan memnuniyetini düşüren faktörler arasında görülebilir. Yıldız ve Karadaş'ın üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları bir araştırmada, likert tipi, 5 sorudan oluşan ölçekten elde edilen ortalamanın 22,31 olduğunu tespit etmişlerdir.⁷⁹

Yurtdışında yapılan araştırmaların birinde "Genel olarak kendini ne düzeyde mutlu hissediyorsun?" sorusuna 0-10 arası puan vermeleri istenmiştir. Elde edilen bulgulara göre, istatistiksel olarak anlamlılık düzeyinde olmasa da kadınların (Ort=7,24) erkeklere nazaran (Ort=6,83) hayatlarından daha memnun oldukları tespit edilmiştir.⁸⁰ OECD tarafından yapılan 2015 hayat memnuniyeti araştırmasına göre OECD hayat memnuniyet ortalaması 10 üzerinden 6,5'tir. Türkiye ise yapılan bu araştırmadan Ort= 5,5 ile OECD ortalamasının altında kalırken hayat memnuniyet düzeyi en yüksek olan ülkenin Norveç (Ort=7,5), en düşük olan ülkenin ise Güney Afrika (Ort= 4,8) olduğu görülmektedir.⁸¹ Bu veriler göz önüne alındığında Ordu Üniversitesi öğrencilerinin hayat memnuniyet düzeylerinin OECD Türkiye ortalamasına nazaran daha iyi olduğu söylenebilir.

Araştırmanın bir diğer değişkeni olan dini başa çıkma becerilerine baktığımızda öğrencilerin, sorunlarıyla baş etmede, dini başa çıkma yönelimine başvurma ortalamalarının yüksek olduğu anlaşılmıştır. Bu ölçüğe cevap veren 400 öğrencinin ortalamasının 3,29 (S=,51) olduğu görülmektedir. Bu ölçekten elde edilen en düşük skorun Ort= 1,30, en yüksek skorun ise Ort= 4,45 olduğu tablo 1'den anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Ordu Üniversitesi öğrencilerinin hayatında karşılaştığı problemlerini çözmede ve ruhsal bütünlüğünü sağlamada dini başa çıkma yönelimlerine yeteri kadar başvurdukları söylenebilir.

Olumlu veya olumsuz dini başa çıkma etkinliklerine başvurmaları bakımından Ordu Üniversitesi öğrencileri değerlendirildiğinde, olumlu dini başa çıkma yöneliminin (Ort=3,69, S=,65), olumsuz dini başa çıkma yöneliminden (Ort=2,06, S=,60) daha yüksek olduğu tablo 1 verilerinden anlaşılmaktadır. Bu sonuçlar beklentilerle uyumludur. Bu duruma göre Ordu Üniversitesi öğrencilerinin karşılaştıkları problemler karşısında negatif dini atıflardan çok, pozitif yönelimler içerisinde olduğu söylenebilir.

Ayten tarafından İstanbul'un değişik semtlerinde ikamet eden 558 kişilik yetişkin örnekleminde yürütüldüğü araştırmada, olumlu dini başa çıkma boyutunda Ort=3,7 olumsuz dini

⁷⁸ Ayten, "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi", 66.

⁷⁹ Yıldız, "Multiple Mediation", 133.

⁸⁰ Abdel-Khalek, "Religiosity, subjective well-being", 135.

⁸¹ OECD, accessed: 11 Ocak 2018, <http://www.oecdbetterlifeindex.org/topics/life-satisfaction/>.

başa çıkma boyutunda ise Ort=2,1 ortalama elde edilmiştir.⁸² Örneklemi üniversite öğrencilerinden oluşan bu araştırmanın sonuçları ile yaklaşık aynı ortalamaların elde edilmesi manidardır. Bu sonuçlar aynı zamanda ölçeğin hem yetişkin gruplarında hem de gençler üzerinde kullanılabilir bir ölçek olduğunu da ifade ettiği söylenebilir.

553 Suriyeli göçmen üzerinde yapılan bir araştırma sonuçlarına göre, deneklerin olumlu dini başa çıkma etkinliklerinden Ort= 23,98; olumsuz dini başa çıkma etkinliklerinden ise Ort= 12,83 ortalama elde ettikleri tespit edilmiştir.⁸³ Bu bağlamda bu çalışmadaki sonuçlara benzer şekilde katılımcıları yaklaşık iki kat daha fazla olumlu dini başa çıkma etkinliklerine yönlendikleri söylenebilir. Yapılan benzer bir çalışmada, katılımcıların olumlu dini başa çıkma etkinliklerinden Ort= 3,35, olumsuz dini başa çıkma etkinliklerinden Ort= 1,73 ve genel olarak dini başa çıkma etkinliklerinden Ort= 2,54 ortalama puan elde ettikleri tespit edilmiştir.⁸⁴

340 Müslüman katılımcı üzerinde yapılan bir çalışmada, olumlu dini başa çıkma becerilerini kullanma ortalamasının Ort= 23,12, olumsuz dini başa çıkma etkinliklerini kullanma ortalamasının ise Ort= 9,54 olduğu görülmektedir.⁸⁵ Yurtdışında yürütülen başka bir çalışmada katılımcılardan, olumlu ve olumsuz ifadelerden oluşan 34 itemi 0-3 arası bir skalada değerlendirmeleri istenmiştir. Bu çerçevede olumlu dini başa çıkmadan katılımcıların Ort= 1,55 ortalama puan elde ederken, olumsuz dini başa çıkma boyutundan Ort=,08 ortalama puan elde etmişlerdir.⁸⁶

Tablo 1 verileri kapsamında Ordu Üniversitesi öğrencilerinin kendilerini dindar olarak algıladıkları, yalnızlık hissetmedikleri, hayatlarından büyük oranda memnun olduklarını, dindarlık algılarıyla paralel olarak, sorunlarıyla baş etme sürecinde dini başa çıkma etkinliklerini kullandıklarını, olumlu ve olumsuz dini başa çıkma yönelimleri bakımından ağırlıklı olarak olumlu dini başa çıkmaya başvurduklarını söyleyebiliriz.

Genel dindarlık algıları yanında acaba cinsiyet farklılaşması dindarlık algılarında farklılığa yol açmakta mıdır? Bu sorunun cevabını bulabilmek için t-test uygulanmış ve elde edilen veriler tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Deneklerin Cinsiyetlerine Göre Dindarlık Farklılıkları (t-test)

	N	Ort	S	t	p
Kadın	233	4,31	1,174	-,830	,407
Erkek	173	4,42	1,567		

Araştırma verilerine göre erkekler kendilerini kadınlara nazaran daha dindar değerlendirmektedirler. Erkeklerin dindarlık algılarının ortalaması 4,42 (S= 1,57) iken kadınların dindarlık algılarının ortalaması 4,31 (S=1,18) olarak tespit edilmiştir. İki grup

⁸² Ayten, "Tanrı'ya Sığınmak", 90.

⁸³ Ayten, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon", 11.

⁸⁴ Uysal, "Dini Başa Çıkma ile Umut", 149.

⁸⁵ Hisham Abu Raiya and et al., "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity", *The International Journal for the Psychology of Religion* 18 (2008): 304.

⁸⁶ Kenneth I. Pargament and et al., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal For The Scientific Study of Religion* 37/ 4 (1998): 714.

arasında farklılık olup olmadığını tespit için yapılan t-test analizinde, ortalamalar arasındaki farklılığın istatistiksel bakımdan anlamlılık düzeyine ulaşmadığı anlaşılmıştır ($p>0,05$). Bu sonuçlar doğrultusunda cinsiyetin dindarlık algıları bakımından farklılığa yol açacağı yönündeki öngörü çalışma bulgularınca desteklenmemiştir.

Türkiye’de dindarlık üzerine yapılan araştırmaların bazılarında, anlamlılık düzeyinde olup olmadığına bakılmaksızın, kadınların dindarlık ortalamaları daha yüksek çıkarken,⁸⁷ bazılarında ise erkeklerin dindarlık ortalamaları yüksek çıkmıştır.⁸⁸ Yapıcı, dindarlık üzerine yürüttüğü meta-analitik çalışmada, kadınların kısmen erkeklerden dindar olduğunu, cinsiyetler arasındaki farkın çok belirgin olmadığını, bazı araştırmalarda iki cins arasındaki farkın %20’lere ulaştığını ortaya koymuştur.⁸⁹ Abdel-Khalek, Kuveyt’te Müslüman ergenler üzerinde yaptığı araştırmada erkeklerin daha dindar olduğunu bulgulamıştır.⁹⁰ Avrupa’da yapılan çalışmalarda da kadın dindarlığının erkek dindarlığından daha yüksek olduğuna dair bulgular mevcuttur.⁹¹

Dindarlık ve yalnızlık insan hayatında benzer özelliklere sahip olduğundan, bu iki olgu arasında muhtemel ilişkileri sorgulamak gerekir. Din, birçok yönüyle kişiseldir ve insan hayatındaki temel meselelerle ilgilenir. Aynı şekilde yalnızlık da yoğun bir kişisel deneyimdir. Dolayısıyla, bu iki olgunun etkileşim içerisinde olup olmadığı, eğer etkileşim içerisindeyse nasıl olduğunu araştırmak gereklidir.⁹² Bu bağlamda iki olgu arasındaki ilişki ve etkileşimleri ortaya koymak için Pearson Korelasyon Analizi yapılmış ve sonuçlar tablo 3’de verilmiştir.

Tablo 3: Dindarlık ve Yalnızlık Arasında Pearson Korelasyon

		Yalnızlık
Dindarlık	Pearson Korelasyon	-,199**
	Sig. (2-tailed)	,000
	N	394

⁸⁷ Ali Ayten, *Empati ve Din* (İstanbul: İz, 2013), 139; Ayten, “Din ve Sağlık”, 18; Ayten, “Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon”, 12; Nurten Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 191; Merve Halıcı Kurtulan - Özlem Kararırmak, “Ölüm Kaygısı, Tinsellik, Dindarlık Eğilimi ve Varoluş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, *Spiritual Psychology And Counseling* 1/ 2 (August 2016): 171; Ayşe Şentepe - Metin Güven, “Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015): 35; Veysel Uysal, “Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48: 45; Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan, 2007), 179.

⁸⁸ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Dem, 2004), 161-162; Ahmet Onay, *Dindarlık Etkileşim ve Değişim* (İstanbul: Dem, 2004), 103; Yahya Turan, *Kişilik ve Dindarlık* (İstanbul: Ensar, 2017), 142; Veysel Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın* (İstanbul: Dem, 2006), 199.

⁸⁹ Asım Yapıcı, “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 22.

⁹⁰ Abdel-Khalek, “Religiosity, subjective well-being”, 135.

⁹¹ Leondari - Gialamas, “Religiosity and psychological well-being”, 245.

⁹² Raymond F. Paloutzian - Aris S. Janigian, “Interrrelationships Between Religiousness and Loneliness”, *Psychotherapy and the Lonely Patient*, Ed. Samuel M. Natale (London and New York: Routledge, 2013), 3-4, accessed: 28 Ağustos 2017, <https://www.kobo.com/us/en/ebook/psychotherapy-and-the-lonely-patient>.

** 0.01 düzeyinde (2-tailed) değişkenler arasında korelasyon anlamlıdır.

Yapılan Pearson Korelasyon analizine göre iki değişken arasında $p < 0,001$ anlamlılık düzeyinde bir ilişkinin olduğu tablo 3 verilerinden anlaşılmaktadır. Pearson Korelasyon katsayısı $r = -,199$ olarak bulgulanmıştır. Katsayının negatif değer alması dindarlık ile yalnızlık arasında ters bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Katsayı çok güçlü bir ilişkinin varlığını göstermese de ($r = \%20$) dindarlık artarken yalnızlık duygusunun azaldığını söyleyebiliriz. Benzer çalışmalarda da dindarlık ile yalnızlık arasında, dindarlığın yalnızlığı azalttığına yönelik bulgular elde edilmiştir. Kızılgeçit, dindarlığı çok boyutlu bir olgu olarak ele almış ve her bir boyutu ile yalnızlık toplam puanlarını analiz etmiştir. Analiz sonuçlarında, dindarlığın tüm boyutlarında yüksek dindarlık düzeyine sahip kişilerin yalnızlık düzeylerinin daha düşük olduğu tespit edilmiştir.⁹³ Öğretmenlerden oluşan örneklem üzerinde yapılan başka bir araştırmada, dindarlık ve yalnızlık puanları arasında Spearman Korelasyon analizi yapılmış, öğretmenlerde yalnızlık artarken dindarlık düzeylerinin azaldığı tespit edilmiştir ($r = -207$; $p = ,000$).⁹⁴

Dindar insanın yalnızlık hissetmesi beklenmez. Çünkü inandığı Allah, insanın her zaman yanındadır. Kur'an'da "Biz (Allah) ona (insana) şah damarınızdan daha yakınız"⁹⁵ mealindeki ayet de inanan insanın evrende yalnız olmadığını ifade etmektedir. Bir sıkıntısı olan, kendisini yalnız hisseden mümin elini açıp yaratıcısına sığınabilmektedir. Başka bir ayette de Allah; "Kullarım Beni sana soracak olursa, muhakkak ki Ben (onlara) pek yakınım. Bana dua ettiği zaman dua edenin duasına cevap veririm. Öyleyse, onlar da Benim çağırma cevap versinler ve Bana iman etsinler. Umulur ki irşad (doğru yolu bulmuş) olurlar"⁹⁶ buyurmaktadır. Bu ayette de Allah kullarına yakın olduğunu ifade etmenin yanında kullarıyla iletişim halinde olduğunu, kulların Allah'a dua etmesi halinde onların dualarına icabet edeceğini bildirmektedir. Bu iletişim hali, inanan insan için yalnızlık duygularını ortadan kaldıracaktır. Çünkü dua Allah'la konuşmak demektir.⁹⁷ İnanan ve gönülden bağlanan insan için Allah'a olan bağlılık ve güven bilinçaltında yer edecek, onun tüm duygularına ve yaşantısına etki edecektir. Hatta Fromm'a göre insan, babasal Tanrı illüzyonundan vazgeçtiğinde evrensel yalnızlığın ve anlamsızlığın bilincine varacaktır.⁹⁸ Ayrıca daha önce de ifade edildiği gibi dinin, cemaati ve birlikte olmayı desteklemesi, dini bazı davranışların topluluk halinde yerine getirilmesi de insanlar arasında iletişimi artıracak dolayısıyla yalnızlığı azaltacaktır.⁹⁹

⁹³ Kızılgeçit, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık*, 203.

⁹⁴ Yakut, "Öğretmenlerde Yabancılaşma", 181.

⁹⁵ Kaf, 50/16.

⁹⁶ Bakara, 2/186.

⁹⁷ Hasan Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012), 105.

⁹⁸ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din* (İstanbul: Arıtan, 1993), 33.

⁹⁹ Şevket Pekdemir, "Namazın Karakter İnşasındaki Yeri", *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal, v.dğr. (Ankara: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 388

Paloutzian ve Janigian, çalışmalarında dindarlık ile yalnızlık arasındaki etkileşimi ortaya koyabilmek bakımından vaka analizlerinden yararlanmışlardır. Örneğin bir vakada sevgi eksikliği ve yalnızlık yaşayan kişi, mahallesindeki kiliseye üye oluyor ve buradaki etkinliklere katılıyor. Bunun sonucunda kiliseye aidiyet duyguları gelişirken yalnızlığı düşüyor.¹⁰⁰ Bütün dinlerin özünde var olan cemaat faktörünün yalnızlık üzerindeki etkisi, bu vaka örneğiyle daha da açıklığa kavuşmuştur.

Başka bir vaka analizinde ise, 20'li yaşların başında bir adam "Tanrı ile bir olduğunu" hissettiğine inandığı dini bir tecrübeye sahiptir. Sonuç olarak, toplumdan soyutlanmaya, yalnız yaşamaya ve bu tecrübeyi tekrar yaşamaya çabalar¹⁰¹. Bu tecrübe de İslam anlayışında, "Allah'ın her zaman kulunun yanında bulunduğu" yönelik ayet mealleri ile aynı hissiyatı ve inancı ifade ettiği söylenebilir.

Paloutzian ve Janigian, dindarlık ve yalnızlık arasındaki ilişki ve etkileşimleri, altı vaka ile açıklamaya çalışmışlardır. Aktarılan vakaların her biri, dini duygu ve/veya davranışlar arttığında yalnızlığı azaldığı veya ortadan kalktığı yönünde bilgiler sunmaktadır.¹⁰²

Dindar bireyin sıkıntılı zamanlarda seküler başa çıkma yöneliminden daha çok dini başa çıkma yönelimi içerisinde olması beklenir. Böyle bir öngörü çerçevesinde dindarlık ile olumlu, olumsuz ve genel olarak dini başa çıkma yönelimi arasında doğrusal bir ilişki olup olmadığını araştırmak üzere Pearson Korelasyon Analizi yapılmıştır. Elde edilen bulgular tablo 4'de verilmiştir.

Tablo 4: Dindarlık ile Olumlu, Olumsuz ve Genel Dini Başa Çıkma Arasında Pearson Korelasyon

Değişkenler	Olumlu Dini Başa Çıkma	Olumsuz Dini Başa Çıkma	Dini Dini Başa Çıkma
Pearson Korelasyon	,524**	-,167**	,457**
Dindarlık			
Sig. (2-tailed)	,000	,001	,000
N	391	391	391

** 0.01 düzeyinde (2-tailed) değişkenler arasında korelasyon anlamlıdır.

Tablo 4 verileri incelendiğinde, öznel dindarlık algısı ile olumlu dini başa çıkma arasında $p < 0,01$ düzeyinde anlamlı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Pearson Korelasyon katsayısının pozitif yönde ($r = ,52$) güçlü bir ilişkisinin olduğu görülmektedir. Bu bulgular çerçevesinde, bireylerin dindarlık algıları arttıkça daha fazla olumlu dini başa çıkma yönelimi içerisinde oldukları ifade edilebilir. Yani aralarında doğrusal bir ilişki söz konusudur.

Öznel dindarlık algısı ile olumsuz dini başa çıkma arasında da $p < ,001$ düzeyinde anlamlı bir ilişkinin varlığı tablo 4 verilerinden anlaşılmaktadır. İki değişken arasındaki ilişkinin yönü ise negatiftir. Pearson korelasyon katsayısı göz önüne alındığında ($r = -,17$) güçlü olmayan ancak

¹⁰⁰ Paloutzian - Janigian, "Interrlationships Between Religiousness and Loneliness", 5.

¹⁰¹ Paloutzian - Janigian, "Interrlationships Between Religiousness and Loneliness", 6

¹⁰² Paloutzian - Janigian, "Interrlationships Between Religiousness and Loneliness", 5-6

istatistiki bakımdan anlamlı bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Bu veriden hareketle bireylerin, dindarlık algıları yükseldikçe olumsuz dini başa çıkma yönelimlerinin azaldığı anlaşılmaktadır.

Dini başa çıkma ölçeği alt boyutlara ayırılmadan bütünü üzerinden yapılacak bir değerlendirilmede de yine istatistiki bakımdan anlamlı bir ilişkinin olduğu söylenebilir ($p < .001$). Olumlu dini başa çıkmaya göre daha az, ancak olumsuz dini başa çıkmaya göre çok daha güçlü bir korelasyon katsayısının olduğu görülmektedir ($r = .46$). İlişkinin pozitif yönde olması, dindarlık algısıyla doğrusal olarak yükselen dini başa çıkma yöneliminden bahsedilebilir.

Her insan günlük hayatında birçok rahatsızlık duyduğu durumla karşılaşır. Hayatın doğası böyledir. İnsanın mutlu anları yanında mutsuz olduğu, üstesinden gelmesi gereken problemlerle karşılaştığı, psikolojik dayanma ve kaldırma gücünün zora girdiği haller, yaşamın doğal akışı içerisinde varlığını sürdürür. Olumsuz duygulara yol açan her bir durum, insanın ruhsal dengesini bozar. Bu durumda kendini korumaya alan ruhsal yapı, tekrar dengenin kurulması, oluşan gerginliğin ortadan kaldırılması bakımından bazı başa çıkma etkinliklerine başvurur.¹⁰³ Bu etkinliklerin seçimi, bir taraftan dengeyi bozan problemin niteliği ile alakalı iken diğer taraftan da insanın yetiştirme şekli, değerleri, yönelimleri ile de alakalıdır. Dini değerlerle yetiştirilmiş bir bireyin, bozulan iç huzurunu yeniden tesis etmesi sürecinde doğal olarak dini atıflar içeren başa çıkma etkinliklerine başvurması beklenir.¹⁰⁴ Çünkü inançlı insan için dayanılıp güvenilecek, baş etmede güçlük çektiği problemlerin çözümünde yardım alacağı yegane varlık Allah'tır. İnsanın yaratıcısı olan Allah, insanı en iyi tanıyan varlık olarak, onun tüm fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılayacak, mutlu olduğu hallerin yanında sorunlar yaşadığı durumların üstesinden gelebilecek tüm yöntemleri dinin hükümleri içerisinde insanlığa bildirmiştir. Bunun da şartı iman, gönülden bağlılık ve güvendir. Kur'an'da birçok ayet, insanın problemler ile baş etmesinde rehberlik edecek bilgiler içermektedir.¹⁰⁵ Bu bilgilerin doğruluğuna olan kesin inanç ve bu bilgilerin kaynağı olan yaratıcıya güven ve bağlılık, bireyin ruh halini olumluya dönüştürecektir. Tablo 4'te elde edilen bulgular da dinin bu yöndeki işlevini destekler mahiyettedir. Daha güçlü dini inanışa ve bağlılığa sahip olan bireylerin dini başa çıkma etkinliklerini daha sıklıkla kullandıkları, kendilerini dindar olarak algılamaları oranında dini başa çıkma, özellikle olumlu dini başa çıkma etkinliklerine daha sıklıkla başvurdukları anlaşılmaktadır.

Benzer çalışmalarda, farklı istatistik teknikleriyle dindarlık ile dini başa çıkma arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Ayten ve Yıldız'ın yürüttükleri bir araştırmada olumlu dini başa çıkma ve olumsuz dini başa çıkma ayrı ayrı bağımlı değişken, dindarlık ise bağımsız değişken alınarak regresyon analizine tabi tutulmuştur. Analizler sonucuna göre; dindarlığın

¹⁰³ Koç, "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri", 143.

¹⁰⁴ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 111.

¹⁰⁵ Bu duruma Kuran'dan; Bakara, 2/45, 155, 216, 286; Maide, 5/101; Hacc, 22/60; Şura, 42/25, 30 ayetleri örnek verilebilir.

olumlu dini başa çıkma için anlamlı bir yordayıcı olduğunu ancak olumsuz dini başa çıkma için yordayıcı olmadığı tespit edilmiştir.¹⁰⁶

Acaba dindarlık, çağımızın en önemli problemlerinden biri haline dönüşen internet ve sosyal medya kullanımı üzerinde de etkili midir? Sosyal medya hızla yayılmakta, her kesimden insanı etkisi altına almaktadır. İnternet ve sosyal medya kullanımı bir yönüyle rahatsızlık düzeyine ulaşırken, diğer yönüyle görev ve sorumlulukların önüne geçerek yapılması gereken faydalı işlerin geriye kalmasına yol açabilmektedir. Toplum hayatında olumlu etkilerinin yanında olumsuz tecrübelerin ve yaşantıların oluşmasında önemli etkenlerden biri olarak kabul edebileceğimiz sosyal medyanın, insan kişiliğinde ve ruhsal gelişiminde yol açabilecek sorunların önünün alınmasında din ve dindarlık önemli bir yönelim olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, bu araştırmanın sınırlılıkları içerisinde bireysel dindarlık algısının internet ve sosyal medya kullanımı üzerinde ne gibi etkilerinin olduğu tasvir edilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede yapılan analizler tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: Dindarlık Görünürlük ve Sosyal Medya Sayısı Arasında Pearson Korelasyonu

	Görünürlük	Sosyal Medya Sayısı
Dindarlık	Pearson Korelasyon	-,135**
	Sig. (2-tailed)	,007
	N	396

** 0.01 düzeyinde (2-tailed) değişkenler arasında korelasyon anlamlıdır.

* 0.05 düzeyinde (2-tailed) değişkenler arasında korelasyon anlamlıdır.

Tablo 5'ten de anlaşılacağı üzere dindarlık ile sosyal medyada görünürlük arasında negatif yönde anlamlı ($p < .001$) bir ilişki söz konusudur. Pearson korelasyon katsayısı %14 düzeyinde zayıf bir ilişki ifade etse de istatistiki olarak anlamlılık düzeyindedir. Değerin negatif olması ise sosyal medya kullanıcılarının dindarlık algıları yükseldikçe sosyal medya hesaplarında ulaşabilir ve görülebilir olma kısıtları artmaktadır. Başka bir ifadeyle, kendisini daha dindar olarak gören bireyler hesaplarını herkese değil, kendisi için daha özel daha kısıtlı takipçilere açmaktadır. Mahremiyet ile ilgili sınırlılıklar getirmektedir.

Herkesin birbirini takip ettiği, deyim yerinde ise gözetlediği günümüz toplumunda sosyal medya hesaplarını kısıtlı bir takipçi listesine açmak, bireyin internet ve sosyal medya ortamında karşılaşabileceği bir kısım olumsuz tesirlerden de etkilenmesini azaltacaktır. Her şeyin tüm açıklığı ile konuşulduğu, paylaşıldığı internet ve sosyal medya dünyasında böyle bir kısıtlamanın önem arz ettiği söylenebilir. Yapılan bazı araştırmalarda, saldırganlığın ve cinselliğin fütursuzca paylaşıldığı internet ve sosyal medyada, kullanıcıların hesaplarını yüz yüze tanıdığı kişilerle paylaşması, bu tür olumsuzluklarla karşılaşmasını azaltacaktır.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ayten - Yıldız "Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir?", 297.

¹⁰⁷ Çiğdem Kağıtçıbaşı - Zeynep Çemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim, 2017), 268-269.

Yapılan Pearson Korelasyon Analizine göre dindarlık algıları yükselen bireylerin kullandıkları sosyal medya sayısı da azalmaktadır. Dindarlık ile kullanılan sosyal medya sayısı arasında anlamlılık düzeyinde ($p<0,05$) ve negatif yönde bir ilişkinin olduğu söylenilebilir. Pearson korelasyon katsayısının $-,12$ olması güçlü olmayan ancak anlamlılık düzeyinde, negatif yönde bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Bu sonuca göre, bireylerin kendilerini dindar algılama düzeyine göre üye olunan ve hesap oluşturulan sosyal medya sayısı azalmaktadır.

Bu sonuç, araştırmanın öngörülleri ile uyumludur. Çünkü dindarlık, bir insanın tüm yaşantısını düzenleyen bir yönelimdir. Dindarlık, Müslüman bir bireyin yediği, içtiği, giydiği, konuştuğu, kiminle arkadaşlık yaptığından vaktini nasıl geçirdiğine kadar hayatında etki düzeyine sahiptir. Hatta dindarlık, evlilikte diğer unsurlara nazaran en önemli denklik kriteri olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁸ Böyle bir yaklaşım, dindarlığın birey hayatındaki önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda dindarlık algıları yüksek olan bir bireyin hayatının dini ilke ve kaidelere uygun olması, yaşantısını bu ilke ve kaidelere göre düzenlemesi beklenir.

Din, insan hayatını anlamlandıran ve insanın bu dünyada da ahirette de mutlu olmasını amaçlayan ilkeler bütünü olarak, hayat memnuniyeti üzerinde olumlu etkiler oluşturması beklenen bir değişkendir. Acaba bu çalışmanın örnekleminde elde edilen bulgular, bu yöndeki beklentilere cevap vermekte midir? Bu soruya cevap verebilmek için yapılan ANOVA analizi sonuçları tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6: Dindarlık Hayat Memnuniyeti (ANOVA)

	Kareler Toplamı	Sd.	Ort	F	p
Gruplar Arası	50,853	6	8,476		
Grup İçi	566,537	377	1,503	5,640	,000
Toplam	617,390	383			

Öznel dindarlık algılarının, hayat memnuniyeti bakımından farklılık oluşturup oluşturmadığı üzerine yapılan ANOVA analizi, gruplar arasında $p=,000$ ($F=5,640$) düzeyinde anlamlı bir farklılığın olduğunu ortaya koymaktadır. Farklılığın hangi yönde olduğuna yönelik yapılan scheffe testi dindarlık düzeylerinin hayat memnuniyeti ortalamaları bakımından iki grup oluşturduğunu ortaya göstermiştir.

Tablo 7: Dindarlık Hayat Memnuniyeti Scheffe Testi

Dindarlık	N	Alt Kümeler (alfa) = 0.05	
		1	2
2	24	3,7333 ^b	
3	49	3,9265 ^b	
4	118	4,0267 ^{ab}	4,0267 ^{ab}
1	12	4,0500 ^{ab}	4,0500 ^{ab}
5	113	4,2664 ^{ab}	4,2664 ^{ab}

¹⁰⁸ Şevket Pekdemir, "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015): 146-147

7	22	4,4364 ^{ab}	4,4364 ^{ab}
6	46		5,0913 ^a
p		,544	,078

Tablo 7 verilerine göre kendisini 6. (a) düzeyde dindar görenlerin ortalaması, kendisini 2 ve 3 (b) düzeylerinde dindar görenlerin ortalamalarından anlamlılık düzeyinde ($p<.005$) farklılaşmaktadır. Gruplar içerisinde hayatından en memnun olan grup, kendisini 6. düzeyde dindar görenlerin oluşturduğu gruptur (Ort=5,09). Hayatından en az memnun olan grup ise Ort=3,73 ile kendilerini 2. düzeyde dindar olarak algılayan gruptur. 3, 4 ve 5. grupların hayat memnuniyetleri doğrusal olarak artmaktadır. Ancak kendisini dinle ilgisiz değerlendiren, kendisini dindarlık derecelendirmesinde en altta gören (1. düzey) grubun hayat memnuniyeti ortalaması, genel ortalamanın üzerindedir. Bu durum, dini ilkelerin ve sınırlılıkların dışında hayat süren ve bu dünyanın her türlü imkanını sınırsızca yaşayan bireylerin hissettikleri sanal bir memnuniyet olabileceği gibi, dini inanç eksikliğinden dolayı içlerinde yaşamakta oldukları sıkıntıyı bastırmak ve hayat memnuniyeti algılarını yüceltmek şeklinde de tezahür ediyor olabilir. Bununla beraber yüksek dindarlık algısı (7) ile düşük dindarlık algısı (1) kendilerini uçlarda görme eğiliminden de kaynaklanabilir. Sonuç olarak yüksek dindarlık algısının hayat memnuniyetini açıkladığını söyleyebiliriz.

Ayten, dindarlık ile hayat memnuniyeti arasındaki ilişki üzerine yaptığı regresyon analizinde dindarlığın, hayat memnuniyeti için anlamlı bir yordayıcı olduğunu, iki değişken arasında olumlu bir ilişkinin bulunduğunu tespit etmiştir.¹⁰⁹ Ayten ve Yıldız tarafından emekli katılımcılar üzerinde yürütülen araştırmada da dindarlığın hayat memnuniyeti için anlamlı bir yordayıcı olduğu, aralarında olumlu bir ilişkinin bulunduğu tespit edilmiştir.¹¹⁰ Gashi tarafından yapılan başka bir araştırmada ise dindarlık düzeyleri iyi (Ort= 4,98) ve orta (Ort= 4,29) olanların hayat memnuniyetleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir.¹¹¹ Yürütülen bir başka çalışmada ise katılımcıların hem dini bağlılıkları hem de dini kimlikleri ile hayat memnuniyeti regresyon analizine tabi tutulmuştur. Elde edilen bulgular neticesinde, hem dini bağlılığın hem de dini kimliğin hayat memnuniyetini yordayan değişkenler olduğu anlaşılmıştır. Her iki değişkenle hayat memnuniyeti arasında olumlu bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.¹¹² Türkiye ve İngiltere’de çalışan akademisyenlerin hayat memnuniyetini konu edinen bir başka araştırmada, Türkiyeli katılımcılardan dindar olanlarla olmayanların hayat memnuniyetleri arasında bir fark oluşmazken, İngiltereli katılımcılarda dindar olup olmamanın hayat memnuniyeti bakımından istatistiki bakımdan fark oluşturduğu ($p<.05$), dindar olanların hayatlarından daha memnun oldukları rapor edilmiştir.¹¹³

¹⁰⁹ Ayten, “Din ve Sağlık”, 25.

¹¹⁰ Ayten - Yıldız, “Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir?”, 298.

¹¹¹ Gashi, “Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 15.

¹¹² Ali Ayten, “Dini Bağlılık ve Dini Kimliğin Ruh Sağlığına Katkısı Nedir? Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma”, *Din, Erdem ve Sağlık*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Çamlıca, 2015), 108-109.

¹¹³ Mustafayeva, “İş-Aile Çatışmalarının Hayat Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi”, 200-202.

Hıristiyan örneklem üzerinde yapılan bir araştırmada da, inanç ($p < ,05$) (belief salience) ve kiliseye devamlı ($p < ,01$) yaşam memnuniyeti arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu bulgulanmıştır.¹¹⁴ Dindarlık ve hayat memnuniyeti üzerine yapılan başka bir araştırmada ise Anglikan rahipleri ile Anglikan kilisesi üyelerinden oluşan örnekleme, dindarlık ölçeği ve hayat memnuniyeti ölçeği verilmiştir. Uygulanan pearson korelasyon analizi sonucunda, herhangi bir ilişki tespit edilememiştir.¹¹⁵ Buna karşılık üniversite öğrencilerinden oluşan örneklem üzerinde yürütülen bir başka araştırmada dindarlık ile hayat memnuniyeti arasında pozitif yönde bir korelasyon olduğu rapor edilmiştir.¹¹⁶

Olumlu dini başa çıkma, insanın karşılaştığı sorunlarla baş etme süreci olarak kabul edildiğinde, yalnızlık gibi olumsuz, istenmeyen halin ortadan kaldırılmasında olumlu dini başa çıkmanın etkili bir faktör olduğu kabul edilebilir. Bu bağlamda olumlu başa çıkma ile yalnızlık arasında negatif yönde bir ilişkinin olması öngörülmüştür. Yapılan pearson korelasyonunu gösteren sonuçlar tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8: Olumlu Dini Başa Çıkma Yalnızlık Arasında Pearson Korelasyon

		Yalnızlık
Olumlu Dini Başa Çıkma	Pearson Korelasyon	-,200**
	Sig. (2-tailed)	,000
	N	394

** 0.01 düzeyinde (2-tailed) değişkenler arasında korelasyon anlamlıdır.

Tablo 8 verileri incelendiğinde, olumlu dini başa çıkma ile yalnızlık arasında $p=0,00$ düzeyinde istatistiki bakımdan anlamlı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Korelasyon katsayısının negatif (-) yönde bir değer alması, öngörüldüğü şekilde, ters yönde doğrusal bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Buna göre deneklerin olumlu dini başa çıkma yönelimi arttıkça yani olumlu dini başa çıkma stratejilerini daha iyi kullandıkça yalnızlık duyguları da azalacağı söylenebilir. Bu yönüyle elde edilen sonuçlar öngörülerle uyumludur.

Acaba olumlu ve olumsuz dini başa çıkma yöneliminde olan katılımcıların hayat memnuniyeti ortalamaları nasıldır? Bu soruya cevap aranan bu çalışmada üç değişken arasında korelasyon analizi yapılmış ve elde edilen sonuçlar tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9: Olumlu ve Olumsuz Dini Başa Çıkma Hayat Memnuniyeti Arasında Pearson Korelasyon

	Olumlu Dini Başa Çıkma	Olumsuz Dini Başa Çıkma
Hayat Memnuniyeti	,176**	-,256**

**0.01 düzeyinde (2-tailed) değişkenler arasında korelasyon anlamlıdır.

¹¹⁴ Leondari - Gialamas, “Religiosity and psychological well-being”, 244.

¹¹⁵ Christopher Alan Lewis and et al., “Religion and Happiness: still no association”, 235.

¹¹⁶ Sarah French - Stephen Joseph, “Religiosity and its association with happiness, purpose in life, and self-actualisation”, *Mental Health, Religion & Culture* 2/ 2 (1999): 119.

Elde edilen bulgular çerçevesinde olumlu dini başa çıkma ve hayat memnuniyeti değişkenleri arasında istatistiki olarak anlamlılık düzeyinde ilişkinin olduğu söylenebilir ($p<.01$). Korelasyon katsayısının ise $r=.176$ olduğu görülmektedir. İki değişken arasında güçlü olmayan fakat istatistiki bakımdan anlamlılık düzeyde, pozitif yönde bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Bu bağlamda olumlu dini başa çıkma yönelimi arttıkça hayat memnuniyeti ortalamalarının da artacağı bulgular çerçevesinde ifade edilebilir.

Olumsuz dini başa çıkma ve hayat memnuniyeti değişkenleri arasında ise negatif yönde daha güçlü ($r=-.256$) ilişkinin olduğu tablo 9 verilerinde görülmektedir. İki değişken arasındaki ilişkinin $p<.01$ düzeyinde anlamlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu veriler çerçevesinde, olumsuz dini başa çıkma yönelimi arttıkça hayat memnuniyeti ortalamalarının da düşeceği söylenebilir. Bu sonuçlar, öngörülerle uyum içerisindedir.

Polonyalı örneklem üzerinde yapılan benzer bir çalışmada, olumlu ve olumsuz dini başa çıkma ile hayat memnuniyeti arasındaki korelasyona bakılmıştır. Bulgulara göre, olumlu dini başa çıkma ile toplam hayat memnuniyeti (Psychological Well-Being) arasında pozitif yönde ancak anlamlı olmayan bir ilişki ($r=0,9$) bulunurken, olumsuz dini başa çıkma ile toplam hayat memnuniyeti arasında $p<.001$ düzeyinde negatif yönde anlamlı bir ilişki elde edilmiştir ($r=-.42$). Bu bulgular, olumsuz dini başa çıkma arttıkça hayat memnuniyetinin düştüğünü ifade etmektedir.¹¹⁷ Türk örneklem üzerinde yürütülen bir çalışmada ise sağlıklı bireylerin olumlu dini başa çıkmayı, psikopatolojisi olan bireylerin ise olumsuz dini başa çıkmayı daha çok kullandığı tespit edilmiştir.¹¹⁸

Bireyin hayatından memnun olması, beklentilerini karşılayabilmesi bir başka ifade ile tatmin edebilmesiyle ilişkilidir. Ancak hayatından memnun olanların hiçbir sorun veya güçlükle karşılaşmadığını söylemek yanlış olacaktır. Önemli olan bireyin bir kısım sorunlar veya psikolojisini zorlayan güçlüklerle karşılaşmaması değil, karşılaştığı bu sorun veya güçlüklerle doğru bir biçimde baş edebilmesidir. Bu bağlamda, araştırma bulgularınca da desteklendiği şekliyle, olumlu dini başa çıkma becerilerini etkin bir şekilde kullanabilen bireylerin hayattan memnuniyetlerinin yükseldiği, daha pesimistlik olan, dini başa çıkmada olumsuz yönelimi tercih eden bireylerin ise hayatlarından memnuniyetlerinin düştüğü anlaşılmaktadır.

Günlük hayatta karşılaşılan bir takım sorunlar gibi, insanın içinde yaşadığı yalnızlık hissi de hayatından tat almasını dolayısıyla hayat memnuniyetini olumsuz olarak etkileyecektir. Bu beklentinin doğrulanıp doğrulanmadığını öğrenmek amacıyla yalnızlık ile hayat memnuniyeti arasında pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Bulgular tablo 10'da verilmiştir.

¹¹⁷ Dariusz Krok, "The Role of Meaning in Life Within the Relations of Religious Coping and Psychological Well-Being", *J. Relig Health* 54 (2015): 2297-2300.

¹¹⁸ Murat - Kızılgeçit, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", 111-151.

Tablo 10: Yalnızlık ile Hayat Memnuniyeti Arasında Pearson Korelasyon

Hayat Memnuniyeti (N=384) (p=000)	
Yalnızlık	-,444**

Tablo 10 verileri analiz edildiğinde yalnızlık olgusu ile hayat memnuniyeti arasında güçlü bir korelasyonun olduğu söylenebilir ($p=,000$; $r=-,44$). Korelasyon katsayısının negatif değer alması yalnızlık ile hayat memnuniyeti arasında negatif yönde ilişkinin olduğunu ifade etmektedir. Buna göre yalnızlık hissi arttıkça hayat memnuniyeti düşmektedir. Elde edilen sonuç beklentilerle örtüşmektedir. Acaba yalnızlık hisseden, hayat memnuniyeti düşen insanlar, yalnızlığını gidermek bakımından yeni ilişkiler oluşturma çabası göstermekte midir? Çevresi ile iletişimde, beklediği ilişki düzeyinden daha düşük düzeyde ilişki kuran ve bu ilişkiden tatmin bulamayan yalnız birey, yüz-yüze iletişim yerine başka iletişim ortamları ikame etmekte midir? Bu soruların cevaplarını bulabilmek için mesajlaşma ile yalnızlık arasında regresyon analizi yapılmıştır. Bulgular tablo 11’de verilmiştir.

Tablo 11: Mesajlaşma ve Yalnızlık Arasındaki İlişki (Regresyon analizi, Enter metot)

R ²	ΔR ²	β	t	F	p
,020	,017	-,140	-2,799	7,837	,005

Bağımlı Değişken: Mesajlaşma**Bağımsız Değişken: Yalnızlık**

Tablo 11 verileri dikkatlice incelendiğinde; yalnızlık, mesajlaşma için anlamlı bir yordayıcıdır ($p<,05$). Yalnızlık, mesajlaşmadaki değişimin sadece %1,7’sini açıklamaktadır. Beta katsayısının negatif değer aldığı dikkate alındığında, iki olgu arasında negatif yönde bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Yani mesajlaşma davranışı artarken yalnızlık azalacaktır.

Yurtdışında yalnızlık ve sosyal ağ kullanımı üzerine çeşitli sonuçlar elde edilmiştir. Primack, vd., sosyal medya kullanım yoğunluğu yüksek olan katılımcıların daha az olanlara nazaran daha fazla sosyal izolasyon yaşadığını tespit etmişlerdir.¹¹⁹ Facebook kullanıcıları ile kullanmayanların yalnızlık hissiyatları üzerine yapılan bir araştırmada, anlamlılık düzeyine ulaşmasa da, Facebook kullanmayanların Facebook kullanıcılarına göre daha fazla toplam yalnızlık hissettikleri bulgulanmıştır.¹²⁰ Yurtdışında yürütülen bir başka araştırmada ise, çok fazla sosyal medya kullanımının (size of network) sosyal yalnızlıkla negatif yönde anlamlı bir ilişki içerisinde olduğu bulgulanmıştır.¹²¹ Yalnızlık ile yüz-yüze ve bilgisayar destekli iletişim arasında ilişkilerin incelendiği bir araştırmada; yalnızlık özelliği (trait loneliness) yüksek olan kişilerin bilgisayar destekli iletişimde daha etkin oldukları, yalnızlık özelliği düşük olan bireylerin ise yüz - yüze iletişime daha fazla yöneldikleri tespit edilmiştir.¹²²

¹¹⁹ Primack and et al., “Social Media Use and Perceived Social Isolation”, 3.

¹²⁰ Ryan - Xenos “Who uses Facebook?”, 1661.

¹²¹ Green and et al., “Network correlates of social and emotional loneliness in young and older adults”, 286.

¹²² Hu, “Social Use of The Internet and Loneliness”, 72.

Bazı araştırmalarda sosyal medya kullanımı ile yalnızlık arasında pozitif ilişki ve etkileşim elde edilirken bazı araştırmalarda ise negatif ilişki ve etkileşim tespit edilmiştir. Sonuçlarda oluşan bu şekildeki çeşitlilik örneklerden, kullanılan ölçme araçlarından kaynaklanabileceği gibi bu durum şu şekilde de izah edebilir. Yalnızlıkla başa çıkma stratejileri çerçevesinde birey; ya gerçek sosyal ilişkilerini değiştirerek, ya sosyal istek ve arzularını değiştirerek, ya da sosyal yoksunluğun algılanan önemini azaltarak tatmin edici sosyal ilişkiler kurmaya çalışabilir. Belki de yalnızlıkla baş etmenin doğrudan ve tatmin edici yolu, kişinin sosyal ilişkilerini geliştirmesidir. Bu da yeni ilişki formlarının oluşturulmasıyla sağlanabilir. Bu formlar, bireyin mevcut sosyal ilişkilerini etkin bir şekilde kullanmasıyla veya normal sosyal ilişkilerinin yanına ikame ilişkiler kurmakla olabilir. Burada anlaşılması gereken, yalnız bireyin sosyal ilişkilerini geliştirmeye çalışma yollarıdır.¹²³ Sosyal medya günümüz toplumunda insanın yalnızlığını paylaştığı yeni ilişki formlarından biri olarak kabul edilebilir. Birey, gerçek hayatta kuramadığı sıcak, tatmin edici sosyal ilişkilerin yanına sosyal medyayı ikame ederek, sanal iletişim ortamı ile yeni bir sosyal ilişki ağı oluşturduğu düşünülebilir. Böylece yalnızlığı da azalacağı tablo 11 verileri dikkate alınarak söylenebilir. Ancak sosyal medyada daha fazla zaman geçirmek bir taraftan gerçek yani sıcak ilişkilere zarar verirken, diğer taraftan sosyal ortamlardaki sanal arkadaşların çokluğu yalnızlık duygusunu da tam anlamıyla azaltmaz. Ayrıca bu durumdaki insanlar, sosyal olduğu yanılgısı içerisindedir ve yalnız olduklarının farkına varmazlar.¹²⁴ Dindarlık gibi, yalnızlık da oldukça öznel bir yaşantıdır. Her birey yalnızlığını kendi içinde yaşamaktadır. Birey tek başınayken yalnızlık hissetmediği gibi, kalabalık içinde yalnızlığın en derin tecrübesini yaşıyor olabilir.¹²⁵ Yalnızlık hissini mesajlaşmanın çok az bir bölümünü (%1,7) açıklıyor olması bu gerekçelerle izah edilebilir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

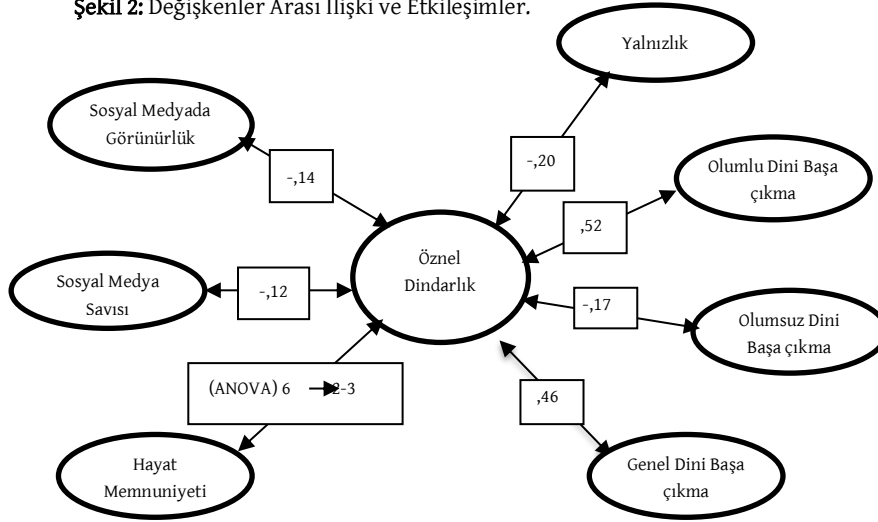
Araştırmanın temel problemlerinden biri olan dindarlık ile yalnızlık, olumlu ve olumsuz dini başa çıkma, hayat memnuniyeti ve sosyal medya yönelimleri arasında ilişki ve etkileşimin olduğu, araştırma bulgularınca desteklenmektedir. Bu ilişki ve etkileşimin daha iyi anlaşılabilmesi için şekil 2 verilmiştir.

¹²³ Peplau - Perlman, "Perspectives on Loneliness", 13.

¹²⁴ Kemal Sayar, "Sosyal Medya Bağımlılığı", *YEĞİTEK* 16 (2016): 18.

¹²⁵ Kızılgeçit, "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık", 134.

Şekil 2: Değişkenler Arası İlişki ve Etkileşimler.



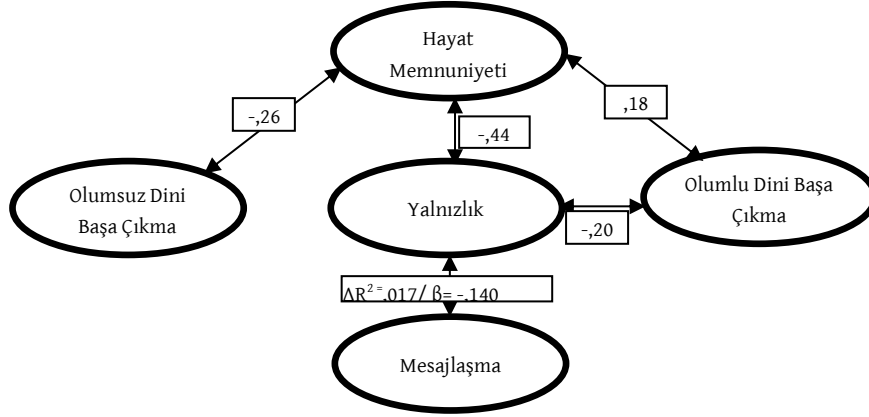
Şekil 2 verileri dikkatlice okunduğunda öznel dindarlık algısının araştırmada kullanılan tüm ölçeklerle ilişki ve etkileşim içerisinde olduğu anlaşılabacaktır. Pearson korelasyon analizleri sonuçlarına göre öznel dindarlık algısı, yalnızlık, olumsuz dini başa çıkma, sosyal medyada görünürlük ve kullanılan sosyal medya sayısı ile negatif yönde ilişki ve etkileşim içerisindedir. Buna karşılık genel olarak dini başa çıkma ve özellikle olumlu dini başa çıkma ile pozitif ilişki ve etkileşim içindedir. Dindarlık algısı ile hayat memnuniyeti üzerine yürütülen ANOVA analizi sonucuna göre dindar olanların hayatlarından daha memnun oldukları anlaşılmıştır. Bu durumda dindarlığın birey hayatındaki önem ve etki derecesinin oldukça yüksek olduğu, karşılaştığı problemleri çözme yönelimlerinden, yalnızlık hislerine, hayat memnuniyetine ve hayatında önem verdiği araçlara kadar her alana tesir ettiği söylenebilir. Olumsuz bir duygu olan yalnızlığın azaltılması bununla birlikte, depresif eğilimlerin karşı kutbunda bulunan hayattan memnuniyetin artırılması için dini duygu ve düşüncelerin desteklenmesi, dini eğitimlerin daha etkin ve verimli hale getirilmesi güçlü ve sağlıklı bir toplum için önem arz etmektedir.

Ayrıca toplumun ruh sağlığı üzerinde önemli bir tehdit haline dönüşmüş sosyal medya kullanımı üzerinde de dindarlığın önemli tesirleri söz konusudur. Gözetleme aracı haline dönüşen sosyal medyada, gizlilik diğer bir adıyla mahremiyet üzerinde dindarlığın etkisi¹²⁶ bu araştırmayla tespit edilmeye çalışılmıştır. Birey dindarlaştıkça, sosyal medya hesaplarında gizlilik düzeyini artırarak mahremiyetini daha yakın çevresiyle paylaşma eğilimi gösterdiği araştırma sonuçlarına göre söylenebilir. Ayrıca dindarlık algısının, kullanılan sosyal medya aracı sayısını azaltıcı tesiri, toplum hayatında hızla yer eden ve toplumun önemli ve kıymetli

¹²⁶ Yusuf Bahri Gündoğdu, "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/ 2 (Temmuz 2017): 387-394.

olan vaktini alan bu araçların birey hayatındaki etkisini de düşüreceği anlamını taşımaktadır. Bu araştırma ile ortaya konulan bulgular bu yönüyle oldukça fazla önem taşımaktadır.

Şekil 3: Değişkenler Arası İlişki ve Etkileşimler.



Şekil 3 incelendiğinde; hayat memnuniyetinin olumsuz dini başa çıkma yönelimi ve yalnızlıkla negatif, olumlu dini başa çıkma yönelimi ile de pozitif ilişki ve etkileşim içinde olduğu görülmektedir. Yalnızlıkla da olumlu dini başa çıkma arasında negatif yönde ilişkiden söz edilebilir. Bu sonuçlar çerçevesinde olumsuz dini başa çıkmanın aksine, olumlu dini başa çıkma becerilerini yeteri kadar kullanan bireylerin hayat memnuniyetlerinin artacağı söylenebilir. Bununla birlikte bireyin yalnızlık hissiyatı azaldıkça hayat memnuniyetinin de artacağı anlaşılmaktadır. Birey yalnızlığını mesajlaşma ile telafi etme yoluna gidebileceği varsayımı üzerine yürütülen analizde, yalnızlığın mesajlaşma üzerinde olumlu bir yordayıcı olduğu, ancak açıklama yüzdesinin düşük olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak dindarlığı artan bireyin hayatından memnun olacağını, yalnızlığının düşeceğini, olumlu dini başa çıkma etkinliklerini daha iyi kullanacağını, sosyal medyaya daha az yöneleceğini, paylaşımlarını daha yakın kişilere açacağını söyleyebiliriz.

Yapılan t-test analizi sonuçlarından cinsiyet grupları arasında dindarlık algıları bakımından fark olmadığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla H_1 araştırma bulgularınca desteklenmemiştir.

Öznel dindarlık algısının negatif bir duygu olan yalnızlıkla ilişkili olacağına yönelik oluşturulan H_2 pearson korelasyon analizi sonuçlarına göre desteklenmiştir. Buna göre yalnızlıkla dindarlık arasında ters ilişkinin olduğu, dindarlığın artması yalnızlığı azaltıcı bir etkiye yol açtığı anlaşılmıştır.

Kendisini daha fazla dindar gören bireylerin, dini başa çıkma becerilerinin de yüksek olacağı öngörüsü ile kurgulanan H_3 pearson korelasyonu sonuçlarına göre desteklenmiştir. Dindarlık ile olumlu dini başa çıkma arasında pozitif yönde nispeten güçlü bir korelasyon elde edilirken, olumsuz dini başa çıkma ile negatif yönde ve daha zayıf bir ilişki tespit edilmiştir.

Dindarlık algısının, sosyal medya kullanım tercihlerini de etkileyeceği öngörüsü ile oluşturulan hipotezin, *dindarlık algısı yüksek bireyler; sosyal medyada daha az zaman geçirecektir, sosyal medya kullanımında resim, haber, video vb. paylaşımlarının daha az olacaktır* şeklinde kurgulanan alt hipotezler desteklenmezken *daha az sosyal medya hesabı kullanır, görünürlük düzeyleri daha gizlidir* şeklinde kurgulanan alt hipotezler ise araştırma bulgularınca desteklenmiştir. Buna göre, H_4 kısmen doğrulanmıştır.

Dinin varlık amacının insanın bu dünyada da ahirette de mutlu olmasını amaçlamasından yola çıkılarak ileri sürülen H_5 araştırma bulgularınca desteklenmiştir. Yapılan ANOVA analizi sonuçlarına göre yüksek dindarlık algısına sahip grup, daha az dindar olduğunu düşünen gruplara nazaran hayatlarından daha memnundurlar.

Olumlu dini başa çıkma pozitif bir etki ve duygu temeline dayanırken yalnızlık negatif ve istenmeyen duygular arasındadır. Dolayısıyla bu çalışmada H_6 ileri sürülmüştür. Yapılan pearson korelasyon analizi bu hipotezi doğrulamıştır. Dolayısıyla olumlu dini başa çıkma etkinliklerini kullanmak yalnızlığı azalttığı gibi, yalnızlık gibi olumsuz bir duygu ve ruh haline sahip olmayan bireylerin daha fazla olumlu dini başa çıkma etkinliklerine yöneldiği de söylenebilir.

Olumlu dini başa çıkma etkinliklerini yeteri kadar kullanabilen etrafına olumlu gözlerle bakabilen sorunlarını olumlu yaklaşım ve yönelimlerle çözebilen bireylerin hayatlarından memnun olacakları bunun aksine, hayata olumlu bakamayan, sorunlarını olumlu dini yönelimlerle çözemeyen bireylerin ise hayat memnuniyetlerinin düşeceği yaklaşımı ile oluşturulan H_7 araştırma bulgularınca desteklenmiştir. Yapılan korelasyon analizine göre hayatlarından memnun olan bireylerin olumlu dini başa çıkma yönelimleri artarken, olumsuz dini başa çıkma yönelimleri azalmaktadır.

Yalnızlığın olumsuz ve istenmeyen bir duygu, hayat memnuniyetinin ise olumlu bir beklenti olduğu düşünülerek ileri sürülen H_8 pearson korelasyon analizi sonuçlarınca desteklenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre hayat memnuniyeti artarken yalnızlık azalmaktadır.

Beklenen kalite ve nitelikte sosyal ilişki kurulamamasının sonucu olarak yalnızlık hisleri oluşmaya başlamaktadır. İstenmedik duygu olarak kabul edilen yalnızlık hissinden kurtulmak isteyen birey, çeşitli başa çıkma yönelimlerine başvuracaktır. Yeni bir iletişim kanalı oluşturmayı amaçlayan mesajlaşma, bu anlamda seküler bir başa çıkma süreci olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda kurgulanan, H_9 yapılan regresyon analizi ile desteklenmiştir. Negatif yönde elde edilen beta katsayısına göre mesajlaşma ile yalnızlık arasında ters ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak öznel dindarlık algısı, yalnızlık, dini başa çıkma, hayat memnuniyeti, internet ve sosyal medya kullanım yönelimleri üzerine yürütülen bu çalışmanın konusu ve amacı doğrultusunda elde edilen sonuçlar aktarılmıştır. Sonuçlar içerisinde özellikle dindarlık algısının insanın tüm hayatını sarıp sarmalaması bakımından çok önemli olduğu, insanların dindarlık algılarında ortaya çıkacak yükselişin nihayetinde hayat kalitesini etkileyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuçlar doğrultusunda özellikle Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı

eğitim kurumlarında ve Diyanet İşleri Başkanlığınca yürütülmekte olan yaygın eğitimlerde, niteliğin ön plana çıkarıldığı, dinin duygu ve etki boyutunun güçlendirildiği bir eğitim ve öğretim programının uygulanması sağlıklı toplum ve gelecek için stratejik öneme sahip olan bir konu olarak görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Religiosity, subjective well-being, self-esteem, and anxiety among Kuwaiti Muslim adolescents". *Mental Health, Religion & Culture* 14/2 (2011): 129-140.
- Abu Raiya, Hisham - Pergament, Kenneth I. - Mahoney, Annette - Stein, Catherine. "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence for Reliability and Validity". *The International Journal for the Psychology of Religion* 18 (2008): 291-315.
- Akalın, Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2010.
- Al Khatib, Saleh A. "Exploring the Relationship Among Loneliness, Self-esteem, Self-efficacy and Gender in United Arab Emirates College Students". *Europe's Journal of Psychology* 8/1 (2012): 159-181.
- Atli, Abdullah - Keldal, Gökay - Sonar, Osman. "Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma İle Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Mustafa Kemal Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2015): 149-160.
- Ayten, Ali - Anık, Evrim. "Dini İnanç/İnançsızlık, Din ve Tanrı Tasavvuru ve Dini/Manevi Başa Çıkma: LGBT Bireyler Üzerine Bir Araştırma". *Din, Erdem ve Sağlık*. Ed. Ali Ayten. 313-344. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dinî başa çıkmanın rolü nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016): 281-308.
- Ayten, Ali - Göcen, Gülüşan - Sevinç, Kenan - Öztürk, Eyüp E. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2012): 45-79.
- Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisinde Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 5-18.
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013): 7 -31.
- Ayten, Ali. "Dindarlık Ruhsal ve Fiziksel Sağlığı Etkiler mi?". *Din, Erdem ve Sağlık*. Ed. Ali Ayten, 21-90. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Ayten, Ali. "Dini Bağlılık ve Dini Kimliğin Ruh Sağlığına Katkısı Nedir? Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma". *Din, Erdem ve Sağlık*. Ed. Ali Ayten, 91-121. İstanbul: Çamlıca Yay., 2015.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.

- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Barg, Frances K. – Huss-Ashmore, Rebecca – Wittink, Marsha N. – Murray, Genevra F. – Bogner, Hillary R. – Gallo, Joseph J. “A Mixed-Methods Approach to Understanding Loneliness and Depression in Older Adults”. *Journal of Gerontology: Social Science* 61/6 (Nov 2006): 329-339.
- BBC. (2018): erişim 04 Şubat 2018, <http://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-4271326>.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003.
- Boss, Lisa – Branson, Sandy – Duck-Hee Kang, Stanley Cron. “Biobehavioral Examination of Religious Coping, Psychosocial Factors, and Executive Function in Homebound Older Adults”. *Religions* 7/42 (April 2016): 2-13
- Buluş, Mustafa. “Üniversite Öğrencilerinde Yalnızlık”. *Pamukkale Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi* 3: 82-90.
- Certel, Hüseyin – Yakut, Selahattin – Yakut, İdris – Gülsün, Bilal. “Öğrencilerde Yalnızlık Problemi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016): 3069-3084.
- Cevherli, Kübra – Şentepe, Ayşe. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”. *Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri 7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri (Sakarya, 14-15 Mayıs 2016)*. Ed. Abdullah İnce. 124-143. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Christopher, Alan Lewis – Maltby, John – Burkinshaw, Sue. “Religion and Happiness: still no association”. *Journal of Beliefs & Values* 21/2 (2000): 233-236.
- Çam, Semra Sarı. *Yaşlılık Döneminde Yalnızlıkla Başa Çıkma Dinin Rolü*. Y.Lisans Tezi, Dokuz Eylül Ü, 2016.
- Çıtır, Yasemin Yılmaz. *Ergenlik Döneminde Dindarlık, Şükür Ve Hayat Memnuniyeti İstanbul Pendik Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Çubukçuoğlu, Mehmet Emre – Haşiloğlu, Selçuk Burak. “Dindarlık Olgusunun Satınalma Davranışı Faktörleri Üzerinde Etkisi”. *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2012): 1-18.
- Ünür, Ece – Duman, Didem Doğanyılmaz. “Sosyal Kimlik Olarak İslam'ın Sosyal Medyaya Yansımaları: #Gerçekİslam”. *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2016): 37-61.
- Ercan, Nülüfer. *Facebook'ta Benlik: Kullanım ve Doyum Kuramı Çerçevesinde Sosyal Psikolojik Bir İnceleme*. Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2016.
- Folkman, S. – Moskowitz, J. Tedlie. “Coping: Pitfalls and Promise”. *Annual Review of Psychology* 55 (2004): 745-74.
- Folkman, Susan – Moskowitz, Judith Tedlie. “Positive Psychology From A Coping Perspective”. *Psychological Inquiry* 14/2 (2003): 121-125.
- French, Sarah – Joseph, Stephen. “Religiosity and its association with happiness, purpose in life, and self-actualisation”. *Mental Health, Religion & Culture* 2/2 (1999): 117-120.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. İstanbul: Arıtan Yayınları, 1993.

- Gashi, Fehim. "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016): 1-29.
- Göka, Erol. "Uyandım ben ıpissiz bir tokatla': Yalnızlık". Erişim: 04 Şubat 2018, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/erolgoka/uyandim-ben-ipissiz-bir-tokatla-yalnizlik-2040678>.
- Green, Laura R. – Richardson, Deborah S. – Lago, Tania – Schatten-Jones, Elizabeth C. "Network correlates of social and emotional loneliness in young and older adults". *Personality and Social Psychology Bulletin* 27 (March 2001): 281-288
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2017): 387-394.
- Harma, Mehmet. "Yalnızlık Paylaşılmaz, Paylaşılsa Yalnızlık Olmaz". Erişim: 4 Ocak 2015. <http://ucbucukinchdisket.blogspot.com.tr/2013/03/yalnizlik-paylasilmaz-paylasilsa-yalnizlik.html>.
- Hu, Mu. *Social Use of The Internet and Loneliness*. Doctoral Dissertation, Ohio State University, 2007.
- Huang, Chiungjung. "Time Spent on Social Network Sites and Psychological Well-Being: A Meta-Analysis". *Cyberpsychol Behav Soc Netw* 20/6 (2017): 346-354.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem – Çemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınları, 2017.
- Kartopu, Saffet – Hacikeleşoğlu, Hızır. "Dindarlık Eğiliminin Kimlik Duygusu Kazanımındaki Rolü". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/29 (Ağustos 2016):244-268.
- Kartopu, Saffet. "Narsızmin Dindarlık Eğilimleriyle İlişkisi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (June 2013):625-649.
- Kılavuz, M. Akif. "Batı Kültüründe Yaşlanma Dönemi Yalnızlık Duygusunu Azaltma ve Arkadaş İlişkilerini Geliştirme Açısından Dinî Etkinliklerin Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 25-39.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012): 131-150.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Dindarlık Üzerine Meta-Analitik Bir Çalışma Doğu Karadeniz Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016): 1143-1163
- Kızılgeçit, Muhammed. "Yalnızlık Dindarlık İlişkisi". *Din, Değerler ve Sağlık*, Ed. Hayati Hökelekli, 517-555. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Kim, Harris Hyun-soo. "The impact of online social networking on adolescent psychological well-being (WB): a population-level analysis of Korean schooled children". *International Journal of Adolescence and Youth* 22/3 (2017): 364-376.
- Kimter, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

- Koç, Mustafa. "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki: Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Bilimname* 16/1 (2009): 140-182.
- Kraut, Robert – Burke, Moira. "Internet Use and Psychological Well-Being: Effects of Activity and Audience". *Communications of the ACM* 58/12 (2015): 94-100.
- Krok, Dariusz "The Role of Meaning in Life Within the Relations of Religious Coping and Psychological Well-Being. *J. Relig Health* 54 (2015): 2292-2308.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 234 - 255.
- Kurtulan, Merve Halıcı – Kararımak, Özlem. "Ölüm Kaygısı, Tinsellik, Dindarlık Eğilimi ve Varoluş Kaygısı Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Spiritual Psychology And Counseling* 1/2 (2016): 163-187.
- Küçükcan, Talip – Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyal Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Lau, Jennifer. "Social Intelligence and The Next Generation". (2016). Accessed: 23 October 2017. <http://www.ncsyes.co.uk/sites/default/files/Social%20Intelligence%20Report%20FINAL.PDF>.
- Leondari, Angeliki – Gialamas, Vasilios. "Religiosity and psychological well-being". *International Journal of Psychologie* 44/4 (Aug 2009): 241-8.
- Marjoribanks, David – Bradley, Anna Darnell. "You're Not Alone The Quality of the UK's Social Relationships". *Relationships Scotland*. (2017). Accessed: 16 October 2017. https://www.relate.org.uk/sites/default/files/the_way_we_are_now_-_youre_not_alone.pdf.
- McWhirter, Benedict T. "Loneliness: A Review of Current Literature, With Implications for Counseling and Research". *Journal of Counseling & Development* 68/4 (1990): 417-422.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Moore, De Wayne – Schultz, Morman R. "Loneliness at Adolescence Correlates Attributions, and Coping". *Journal of Youth and Adolescence* 12/2 (Apr 1983): 95-100.
- Murat, Ayşe – Kızılgöçer, Muhammed. "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2017): 111-151.
- Mustafayeva, Lale. *İş-Aile Çatışmalarının Hayat Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi: Türkiye ve İngiltere'deki Akademisyenlerin Karşılaştırılması*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013.
- Necati, M. Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. Trc. H. Aydın Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- OECD. Erişim: 11 Ocak 2018. <http://www.oecdbetterlifeindex.org/topics/life-satisfaction/>.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 28 (2016): 125-167.
- Özgel, İshak. "Sosyolojik Tefsir Bağlamında 'Yalnızlık Sorunu' Karşısında Kur'an". *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (Bahar 2014): 331-353.
- Paloutzian, Raymond F. – Janigian, Aris S. "Interrrelationships Between Religiousness and Loneliness". *Psychotherapy and the Lonely Patien*. Ed. Samuel M. Natale, 3-15. London and New

- York: Routledge, 2013. Accessed: 28 August 2017. <https://www.kobo.com/us/en/ebook/psychotherapy-and-the-lonely-patient>.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997. Accessed: 21 September 2017. https://books.google.com.tr/books?id=Vn5XObcpnd4C&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_ViewAPI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.
- Pargament, Kenneth I. – Smith, Bruce W. Koenig, Harold G. – Perez, Lisa. “Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors”. *Journal For The Scientific Study of Religion* 37/4: 710-724.
- Pekdemir, Şevket. “Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015): 113-149
- Pekdemir, Şevket. “Namazın Karakter İnşasındaki Yeri”. *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal, Şevket Pekdemir, Yusuf Bahri Gündoğdu, Orhan İyibilgin, Sait Kar, 371-391. Ankara: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Peplau, Letitia Anne – Perlman, Daniel. “Perspectives on Loneliness”. *Loneliness: A book Of Current Theory, Research And Therapy*. Ed. Daniel Perlman and Letitia Anne Peplau, 1-20. New York: A Wiley Interscience Publication, 1982.
- Perlman, Daniel – Peplau, Letitia Anne. “Loneliness Research: A Survey of Empirical Findings”. *Preventing the Harmful Consequences of Severe and Persistent Loneliness*. Ed. Letitia Anne Peplau and S. Goldston. U.S: Government Printing Office, 1984. Accessed: 23 October 2017. <https://www.researchgate.net/publication/242557070>.
- Primack, Brian A. – Shensa, Ariel – Sidani, Jaime E. – Whaite, Erin O. – Lin, Liu yi – Rosen, Daniel – Colditz, Jason B. – Radovic, Ana – Miller, Elizabeth. “Social Media Use and Perceived Social Isolation Among Young Adults in the U.S.”. *American Journal of Preventive Medicine* 53/1 (Jul 2017): 1-8.
- Rokach, Ami – Brock, Heather. “Coping With Loneliness”. *The Journal of Psychology* 132/1 (1998): 107-127.
- Rote, Sunshine – Hill, Terrence D. – Ellison, Christopher G. “Religious Attendance and Loneliness in Later Life”. *The Gerontologist* 53/1 (Feb 2013): 39-50.
- Ryan, Tracii – Xenos, Sophia, S. “Who uses Facebook? An investigation into the relationship between the Big Five, shyness, narcissism, loneliness, and Facebook usage”. *Computers in Human Behavior* 27 (September 2011): 1658-1664.
- Salem Press Encyclopedia of Health. “Type of Psychology: Stress”. Accessed: 23 October 2017.
- Sayar, Kemal. “Sosyal Medya Bağımlılığı”. *YEGİTEK*. 16 (2016): 16-19
- Shaheen, Hameeda – Jahan, Musaddiq – Shaheen, Sayeeda. “A Study of Loneliness in Relation to Well-Being Among Adolescents”. *International Journal of Education and Psychological Research* 3/4: 46-49.
- Sidani, Jaime E. – Shensa, Ariel – Radovic, Ana – Miller, Elizabeth – Colditz, Jason B. – Hoffman, Beth – Giles, Leila M.. “Social media use linked to depression” (2016). Accessed: 05 November 2017. <https://www.utimes.pitt.edu/?p=38616>.

- Şentepe, Ayşe – Güven, Metin. “Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015): 27-44.
- Tanrıverdi, Hasan. *İnancın Rasyonelliği Sorunu*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Turan, Yahya. *Kişilik ve Dindarlık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Uysal, Veysel – Göktepe, Ayşe Kaya – Karagöz, Sema – İlerisoy, Melike. “Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2017): 139-160.
- Uysal, Veysel. “Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2015): 35-56.
- Uysal, Veysel. *Psikol Sosyal Açından Oruç*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Uysal, Veysel. *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Weeks, David G. – Michela, John L. – Peplau, L Anne – Bragg, Martin E. “Relation between loneliness and depression: A structural equation analysis”. *Journal of Personality and Social Psychology* 39/6: 1238-44.
- Whitehouse, Andrew J.O. – Durkin, Kevin – Jaquet, Emma – Ziatas, Kathryn. “Friendship, loneliness and depression in adolescents with Asperger's Syndrome”. *Journal of Adolescence* 32/2 (2009): 309-322.
- Yakut, Selahattin. *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.
- Yapıcı, Asım. “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012): 1-34
- Yapıcı, Asım. “Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (Aralık 2011): 181-205
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- Yaşar, Murat Ruhat. “Yalnızlık”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1 (Ocak 2007): 237-260
- Yıldız, Mehmet Ali – Karadağ, Cemal. “Multiple Mediation of Self-Esteem and Perceived Social Support in the Relationship Between Loneliness and Life Satisfaction”. *Journal of Education and Practice* 8/3 (2017): 130-139.
- Yılmaz, Emel – Yılmaz, Ela – Karaca, Fatoş. “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Destek ve Yalnızlık Düzeylerinin İncelenmesi”. *Celal Bayar Üniversitesi Manisa Sağlık Yüksekokulu Genel Tıp Dergisi* 18/2 (2008): 71-79.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 435-466

Nehrî Ahmed Dîvânçesi'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri

Formal and Contextual Features of Nahrî Aḥmad's Dîwānçe

Abdülmecit İslamoğlu

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Associate Professor, Ankara Univ, Faculty of Divinity, Dept of Turkish-Islamic Literature

Ankara, Turkey

aislam@divinity.ankara.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3753-3690

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Mart/March 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 435-466

Atıf/Cite as: İslamoğlu, Abdülmecit. “Nehrî Ahmed Dîvânçesi'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri = Formal and Contextual Features of Nahrî Aḥmad's Dîwānçe”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 435-466.

<https://doi.org/10.18505/cuid.408176>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Nehrî Ahmed Dîvânçesi'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri

Öz: Suyolcuzâde Nehrî Ahmed (ö. 1182/1768-1769), Kâdiriyye'nin İsmâil Rûmî şubesine mensup olup Tekirdağ Kâdiriyye Dergâhı'nda irşat vazifesini yürütmüş bir mutasavvıftır. Nehrî sûfî kimliğinin yanında; Dîvân edebiyatının nazarî ve estetik esaslarını bilen bir şairdir. Nehrî'nin şiirlerini muhtevî *Dîvânçe*'sinin ulaşabildiğimiz yegâne nüshası Vatikan Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 235'te kayıtlıdır. Bu nüshada Nehrî'ye ait kırk beş Türkçe, on iki Arapça ve üç Farsça şiir bulunmaktadır. Bu makalede hayatı ve şiirleri üzerinde, tespitlerimize göre herhangi bir çalışma yapılmamış olan Nehrî'nin *Dîvânçe*'sinde yer alan şiirlerin Şekil ve muhteva özelliklerinin, seçilen örnek beyitler ışığında ortaya konulması amaçlanmıştır. Şiirler, nazım Şekilleri ve yazıldıkları dil bakımından bir sınıflandırmaya tâbi tutulmuş; beyit sayısı, aruz kalıbı, Şekli, türü ve muhtevası itibarıyla değerlendirilmiştir. Bu çalışma, Kâdiriyye erkânını benimsemiş bir mutasavvıf şair olan Nehrî Ahmed'in; yaşadığı yörede ve dönemdeki dinî-tasavvufî düşünce hakkında fikir vermesi, şairin şiir ve düşünce dünyasının teşekkülünde büyük etkisi olan Niyâzî-i Mısrî başta olmak üzere diğer şahısları belirlemesi, ilişki içerisinde bulunduğu çağdaş sûfîleri/şahısları tanıtmaya, XVIII. yüzyıldaki edebî-tasavvufî terminolojinin tespitine katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Suyolcuzâde Nehrî Ahmed, Dîvânçe, Şiir, Tasavvuf, Kâdiriyye.

Formal and Contextual Features of Nahrî Ağmad's Dîwânçe

Abstract: Suyolcu-zâde Nahrî Ağmad (d.1182/1768-1769) was an important sûfî poet being a member of Ismâ'îl Rûmî branch, the sect of Qâdiriyya. He carried out the duty of spiritual and ethical guidance at Qâdiriyya Lodge in Tekirdağ. Besides his sûfî character, he was a poet having an extensive knowledge about the theoretical and aesthetical bases of Dîwân literature. The only original copy of Nahrî's Dîwânçe including his poems registered in the Vatican Library, Turkish Manuscripts, nr. 235. There are forty-five Turkish, twelve Arabic and three Persian poems by Nahrî in this copy. The goal of this article is to present the formal and contextual features of Nahrî's poems in Dîwânçe in the light of the analysis on some poems that we chose. Any study was not found about the poet's life and poems in the literature review we made. In this study, poems are classified according to the verse form and the language, and the number of couplets, type of prosody, form, style and content of the chosen poems are evaluated accordingly. This study has importance in terms of providing insight about the Religious-Sûfistic belief in the region and period of Nahrî Ağmad who was a sûfî poet and a member of Qâdiriyya sect. In addition, the study gives information about many important influencers of the period, particularly Niyâzî-i Mısrî and inform the readers about these influencers' and sûfîs' effects on Nahrî's poems and ideas. The study also makes contribution to determining literary-sûfistic terminology of 18th century.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Suyolcuzâde Nahrî Ağmad, Dîwânçe, Poetry, Sufism, Qâdiriyya.

SUMMARY

Suyolcu-zâde Nahrî Aḥmad (d.1182/1768-1769) was a member of Qādiriyya Dervish Convent in Tekirdağ where he was born. He became the head sheikh of this convent following his father Sheikh Muḥammad Efendi and worked for the convent in several ways. Nahrî Aḥmad moved back to his hometown in 1182/1768-1769 after completing his Hajj duty and died soon after that. Nahrî had two works according to *Osmanlı Müellifleri (Ottoman Authors)* and it is stated that the first one of these two works is about “unity of existence”. It should be mentioned that we haven't found a copy of this work yet. The other work of Nahrî is his *Dîwânçe*, which includes his poems. The only copy of this significant work is registered in Vatican Library, Turkish Manuscripts, nr. 235. In this study, we had the chance to determine a third work of Nahrî which has never been mentioned in the related literature. This third work that we determined is based on the information in an Arabic poem on the page 21a of the poet's *Dîwânçe*. This book that we determined is an interpretation book completed in 1166/1752-53 but Nahrî Aḥmad didn't mention the name of the work.

Nahrî Aḥmad was a spiritual guide and sufi, and he was assigned to the duty of showing the true path in dervish lodge following his madrassa education, learning Qādiriyya lodge's morals and methods and completing his “spiritual journey”. Besides these, he was a significant poet who could write poems in Arabic, Persian and Turkish languages and he was literary competent who knew the theoretical and aesthetic rules of *Dîwân* literature and used these features professionally in his works. When Nahrî's poems are analyzed, it can be seen that he adopted the understanding of existence, knowledge and belief based on Islamic Sufism. Besides, it can be seen that he internalized the significant Religious-Sufi Turkish literature figures including especially Yūnus Emre.

In the copy of his *Dîwânçe*, registered in Vatican Library, there are forty-five Turkish, twelve Arabic and three Persian poems. There are two other poems that weren't written by Nahrî in the same work. These poems were written by a poet with penname of 'Ārif in the period when Nahrî's son Muḥammad Muşlih al-Dīn was the head sheikh in the same Dervish convent. These historical poems are significant as they describe the re-building of ruined Tekirdağ Qādiriyya convent after Nahrî's period.

The goal of this article is to present the formal and contextual features of poems in *Nahrî's Dîwânçe* on the basis of chosen poems. As far as we could determine, there is no other study on Nahrî's works. *Nahrî's Dîwânçe* wasn't a kind of rearranged work of collected poems. Therefore, we classified the poems in terms of the form and language and evaluated the number of couplets, aruz prosody, shape, type and content. Poems of Nahrî in *Dîwânçe* in terms of verse style are: Four Turkish, three Arabic, one Persian ode, one Turkish compounded stanza, seventeen Turkish, nine Arabic and one Persian major stanza, three Turkish five-line stanzas, two Turkish pentastichs, eighteen Turkish and one Persian lyric.

Nahrî Aḥmad wrote five-line stanzas for three of Niyāzî-i Mişri's lyrics and one of Bāqî's lyrics. He wrote parallel poems about one pentastich, one lyric and one other poem written in

a specific style of blank verse of Niyāzī-i Mişri. Besides, there is also an original poem that is quite unique in the work. Nahrî wrote five couplets before each verse in Niyāzī-i Mişri's ode which resulted in the creation of a common ode.

Poems in *Dīwānçe* are contextually religious-Sufi based. 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, Ismā'īl Rūmī who was the founder of the order of Rūmiyya branch and other sheikhs of Qādiriyya dervish order are the main names mentioned in the poems. One other significant point in Nahrî's poems is that he had a deep love and respect for Niyāzī-i Mişri. There are praises, quintets and parallel poems about Mişri in *Dīwānçe* which shows Niyāzī-i Mişri's effect on his work. This effect is so great that it covered not only the content but also there are the signs of the effect in terms of metaphoric language, words and verses. It can be said that 'Abd al-Qādir al-Jīlānī and Niyāzī-i Mişri, a member of Khalwatī order, were two significant names that surrounded the mental world of Nahrî, located in the texture of his poems and gave characteristic features to his works.

There is a great number of historical poems in *Nahrî's Dīwānçe*. He wrote twenty-six historical verses about various historical issues such as birth and death, construction of mosque, dervish monastery, zawiya, pavilion, repairing of mansion, renovation of dervish convent, enthronement of Sultan and appointment of Grand Vizier. Also, there are some other important parts in *Nahrî's Dīwānçe* such as invocation, praise and self-adulation.

Although there are not many poems in the previously mentioned copy in Vatican Library, there are various names mentioned in these poems. When these poems are analyzed, it can be seen that there are the names of some prophets, some companions of Prophet Muḥammad such as 'Alī, Ja'far al-Sādiq, some Persian legendary characters such as Afrāsiyāb, Rustem and Anūshirwān, some Sufi names such as Maṣṣūr al-Hallaj, Jalāl al-Dīn Rūmī, Shams al-Dīn of Tabriz, Ḥācī Bektash Velī, Ibn al-'Arabī and Bāyazīd al-Biṣṭāmī, philosopher Galen and famous love heroes Laylā and Majnūn. That is to say, the poet has a rich world of references. On the other hand, there are the names of some works mentioned in *Dīwānçe*. Epistle of Niyāzī-i Mişri named *Devre-i 'Arshīyya*, and Ibn al-'Arabī's *al-Futūḥāt al-Makkiyya* are the other names mentioned in the work. Name of the places included in Nahrî's poems are: Aden, Aqmescit, Baghdad, Baghcesaray, Baḥḥā, Balkh, Dimashq, Hījāz, Iraq, Iran, Cairo, Ken'an, Karbalā, Qilburun, Crimea, Kirmān, Egypt, Nemce, Rūm, Sanaa, Shām, Yemen.

This study has importance in terms of providing insight about the religious-sūfi belief in the region and period of Nahrî Aḥmad who was a sūfi poet and a member of Qādiriyya sect. In addition, the study gives information about many important influencers of the period, particularly Niyāzī-i Mişri. Moreover, it informs the readers about these influencers' and sūfis' effects on Nahrî's poems and ideas. The study also makes contribution to determining literary-sūfistic terminology of 18th century.

GİRİŞ: HAYATI, ESERLERİ VE ŞAİRLİĞİ

Suyolcuzâde Nehrî Ahmed, Kâdiriyye meşâyihinden olup Tekirdağlıdır. Babası Şeyh Mehemed Efendi'den sonra Tekirdağ Kâdiriyye Dergâhı'na post-nişîn olmuş, Dergâh'a maddi ve manevi çeşitli hizmetlerde bulunmuştur. Nehrî Ahmed, hac ibadetini ifa edip memleketine döndükten kısa bir süre sonra, 1182/1768-1769'da vefat etmiştir.¹

*Osmanlı Müellifleri'*nde Nehrî'nin iki eseri olduğu kaydedilmiştir. Bunlardan ilki “vahdet-i vücûddan bâhis bir eser” olarak tanımlanmıştır.² Bu eserin, henüz bir nüshasını tespit edemediğimizi belirtmemiz gerekir. Nehrî'nin diğer eseri, şiirlerini muhtevi dîvânçesidir. *Dîvânçe*³'nin ulaşabildiğimiz yegâne nüshası Vatikan Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 235'te kayıtlıdır. Nehrî'nin kaynaklarda adı geçmeyen, *Dîvânçe*'sinin 21a sayfasında bulunan Arapça bir kıt'a-i kebîrede konu edildiği, üçüncü bir eserini daha tespit etmiş bulunmaktayız. Bu eser Nehrî Ahmed'in 1166/1752-53'te tamamladığı bir tefsir kitabıdır.

Makalemizin esas konusunu teşkil eden *Nehrî Ahmed Dîvânçesi*'nde kırk beş Türkçe,⁴ on iki Arapça ve üç Farsça şiir bulunmaktadır. Elimizde bulunan nüshada,⁵ Nehrî'ye ait olmayan iki şiir daha bulunmaktadır. Bu şiirler Nehrî'nin oğlu Mehemed Muslihuddîn'in tekkede post-nişîn olduğu dönemde Ârif mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınmıştır.

Nehrî Ahmed, medrese eğitimi görmüş, Kâdiriyye'nin âdâb ve erkânını öğrenmiş, seyr ü sülûkunu tamamlayarak tekkede irşâdla görevlendirilmiş bir mürşid, bir mutasavvıftır. Bununla birlikte o; Arapça, Farsça ve Türkçeyi bu dillerde şiir yazabilecek kadar iyi bilen bir

¹ Suyolcuzâde Nehrî Ahmed'in hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1333), 1: 179; Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî*, haz. Mustafa S. Kaçalın (İstanbul: Âsitâne Yayınları, 1992), 901-913. beyitler.

² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 179.

³ Nehrî Ahmed'in *Dîvânçe*'sinde yer alan Türkçe şiirlerinin transkripsiyonlu metni tarafımızca hazırlanarak yayımlanmıştır. Bk. Abdülmecit İslamoğlu, “Suyolcu-zâde Nehrî Ahmed'in Türkçe Şiirleri”, *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar* 12/27 (Fall 2017): 195-253.

⁴ Bunlar içerisinde 35a'da yer alan şiir, Türkçe-Arapça müemmma bir kıt'a-i kebîredir.

⁵ Vatikan Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 235'te kayıtlı bu eserin, müellif hattı olması ihtimal dâhilindedir. Bu konu ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Eserin 30b sayfasında metnin hemen yanında “Şâ'iriñ kendi hıaḫḫı” notu düşülmüştür. Elimizdeki nüshada, bu bilgiyi teyid edecek bir ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Bununla beraber 21a sayfasında yer alan Arapça bir kıt'a-i kebîrede Nehrî, yazdığı tefsir kitabını okuyanlardan dua isterken, “لنامقه النهري” ifadesini kullanmıştır. Arapçada “nâmıḫ” kelimesi “güzel bir yazı ile yazan” anlamına geldiğinden, Nehrî'nin hüsn-i hatta sahip olduğunu söyleyebiliriz. Burada mevcut nüshanın, özellikle bazı sayfalarının güzel bir yazı ile yazılması, eserin Nehrî'nin kendi el yazısı ile yazıldığı kanaatini güçlendirmektedir. (18a ve 18b'de yer alan Ârif mahlaslı şaire ait iki şiirin, yazı karakterinin farklılığından dolayı başka bir şahıs tarafından istinsâh edildiğini düşünüyoruz.) Hâsılı, elimizdeki nüshanın muhtemelen müellif hattı olduğu; ancak bu konuda -şimdilik- kesin bir şey söylemenin de mümkün olmadığı ortadadır.

şair, Dîvân edebiyatının nazârî ve estetik esaslarına vâkîf ve bunları şiirlerinde ustalıkla kullanan bir edîbdir.

Nehrî'nin şiirleri incelendiğinde, müntesibi bulunduğu tasavvuf yolunun dayandığı varlık, bilgi ve değer anlayışını özümsediği; bunun yanında başta Yûnus Emre olmak üzere, dinî-tasavvufî Türk edebiyatının önemli isimlerini okuduğu/içselleştirdiği anlaşılacaktır. Niyâzî-i Mısrî'nin Yûnus'un izinde yürüdüğünü "Niyâzî'nün dilinden Yûnus durur söyleyen" diyerek ifade ettiği gibi Nehrî de Yûnus Emre'nin

İy âşıkân iy âşıkân ışk mezhebi dîndür bana

Gördi gözüm dost yüzini yas kamu düğündür bana⁶

şeklinde dile getirdiği "aşk mezhebi"ne mensubiyetini on yıllar sonra, aynı coşku ve aynı vurguyla şöyle belirtir:

Evvel âhir bâtın u zâhir heme 'aşk gördüğüm

Mezheb-i 'aşk içre hem-râh-ı İmâm-ı Ca'ferem (24a-K/27)⁷

Şiirlerinde Abdülkâdir-i Geylânî başta olmak üzere, Kâdiriyye yolunun büyüklerinden sıklıkla bahsetmekle beraber, Nehrî'nin Dîvânçe'sindeki başat karakter Halvetiyye'nin Mısrîyye kolunun kurucusu Niyâzî-i Mısrî'dir. Nehrî, tam anlamıyla bir Mısrî hayranı ve muhibbidir:

Tabîb-i derd-i 'aşkıdır sine-i mecrûh bulur dermân

Nazar itse dilâ dâru's-şifâdır Hâzret-i Mısrî (40b-K/5)

Ḳamu aḳtâb u evtâda taşarrufda müsellemdir

Celis-i taht-ı ğavsîyyet-fezâdır Hâzret-i Mısrî (40b-K/9)

Mısrî'nin Nehrî üzerindeki etkisi, muhteva sınırlarını aşmış, kullanılan metaforik dilde, kelime ve mazmunlarda da kendisini göstermiştir. Şairin, Mısrî'ye yazmış olduğu medhiyelerin yanında tahmîs ve nazîreleri, bu durumun açık örnekleridir.

Bir mutasavvîf şair olan Nehrî'nin şiirlerinde, şairliğin olmazsa olmazı olan fahriyeler, şiirine ve şairliğine dair ipuçları vermesi açısından önem arz etmektedir. Nehrî'ye göre onun şiirleri, asla hayâl gücüne dayanan asılsız hikâyeler olarak görülemez. Onun gerçekleri anlama

⁶ Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı-Tenkitli Metin* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2005), 24. Yûnus Emre muakkiplerinden biri olan Vâhib Ümmî ise benzer bir şekilde; sevgiyi, muhabbeti merkeze alan, hakikat, sır ve marifet temelinde yükselen bir mezhepten bahseder ve buna "ma'nâ yüzü mezhebi" der:

Ma'nâ yüzü mezhebini hiç bilmezsin delisin sen

Usturayla kazıyaydım uşak gibi kaşın senin Bk. Abdülmecit İslamoğlu, *Vâhib Ümmî Dîvânı'nun Dinî ve Tasavvufî Tahlili* (Ankara: İlahiyât, 2013), 116.

⁷ Beyitlerden sonra parantez içerisinde verdiğimiz rakamlardan ilki şiirin geçtiği varak numarasına, kısa çizgiden sonra verilen harf şiirin nazım şekline (K: Kasîde, Tb: Tercî-i bend, Kk: Kıt'a-i kebîre, T: Tahmîs, M: Muhammes, G: Gazel), eğik çizgiden sonraki rakam ise beyit/bend numarasına işaret etmektedir.

hususundaki güçlü sezilerini/irfanını anlayabilmek için hakikat kapısından ayrılmamak gerekir. Şiirinin kıymetini bilmeyen ve onu boş sözler olarak görenleri Ebû Cehil'e benzeten şair, bu tür insanlara karşı, en iyi şiir söyleyenin kendisi olduğunu ifade eder:

Kaşr-ı 'irfânımı derbân-ı haqîkat derk ider

Nazım efsâne gören Bū Cehl'e merd-i eş'arem (23b-K/18)

Şiir vadisindeki üstünlük ve erdemlerini dile getirdiği bir başka beyitte ise Nehrî, nazîre yazmadaki eşsizliğini vurgular ve bu vadede yazdığı şiirleri, "dürr-i bî-hemtâ: eşî-benzeri olmayan inci" olarak tarif eder:

Semt-i tanzîr-i nazımdan eylesem fetḥ-i dehân

Nehriyâ eşdâf-ı dilden dürr-i bî-hemtâ biter (14b-G/6)

Kendisini Kevser Havuzu'na benzeten şair, dilinden dökülen şiirleri ise, irfan ehlinin kana kana içeceği; su, mey, süt ve bala benzetir:

Âb u mey şîr engübîn oldı zebânımdan revân

Nüş iden erbâb-ı 'irfâna çü havz-ı Kevşerem (23b-K/12)

Dîvânçe'de 24a'da yer alan "sözüm" redifli gazel, Nehrî'nin söz söyleme/şiir yazmadaki maharet ve ustalığını ifade eden fahriye niteliğinde kaleme alınmış bir manzumedir. Kendisini "mehd-i belâgat" olarak tanımlayan şair; şiirinin inci, cevher misali kıymetli sözlerden oluştuğunu söyler. O, sırlar hazinesi mesabesindeki şiirlerini bülbüller misali güzel bir eda ile duyurmaktadır. Nehrî kendisini, şiirin üstatları olan şairlerle aynı düzeyde görür. Buna göre o, Örfî-i Şîrâzî'nin üslubunda şiirler yazan; manzumelerinde Sâib-i Tebrizî gibi özel semboller, ince manalar ve zarif sözler kullanan, sanki bir Hâfız-ı Şîrâzî'dir:

Güftâr-ı rûḥ-bahşâ çü mehd-i belâgatım

Ṭab'-ı Mesîḥle bâl ü pervâzdır sözüm

Dîvân-ı nazma dürr ü cevâhir nişâr eyle

Ukde-küşâ-yı gencîne-i râzıdır sözüm

Ruḥsâr-ı gül-'izâra Hüseyinî perdede

Her dem nevâ-yı bülbül-i demsâzdır sözüm

Remz-i nikât-ı Şâ'ib ü 'Urfî edâ ile

Güyâ zebân-ı Hâfız-ı Şîrâz'dır sözüm (24a-G/2-5)

Suyolcuzâde Nehrî Ahmed'in hayatı ve şairliğine dair yaptığımız bu genel değerlendirmelerden sonra Dîvânçe'sinde yer alan Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerin şekil ve muhteva açısından incelenmesine geçebiliriz. Nehrî Dîvânçesi, mürettep bir dîvân özelliği göstermemektedir. Bu itibarla Dîvânçe'de yer alan şiirler makalemizde, nazım şekilleri ve yazıldıkları dil itibarıyla bir sınıflandırmaya tâbi tutulacak; beyit sayısı, aruz kalıbı, şekli, türü ve muhtevası itibarıyla ele alınacaktır:

1. KASİDELERİN ŞEKİL VE MUHTEVA ÖZELLİKLERİ

Elimizdeki nüshada Nehrî'nin 4 Türkçe, 3 Arapça ve 1 Farsça kasidesi bulunmaktadır.

1.1. Türkçe Kasîdeler

1.1.1. Kasîde (23b-24a)

Yirmi sekiz beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kasîdedir. Nehrî'nin beşerî vasıflarından, nefsânî arzularından sıyrılarak cem' makâmında yazmış olduğu bir manzumedir:

Zât u esmâ vü şîfâtımdan bulup küllî fenâ

Rûḥ-ı Ḥaḳ'dan nefḥa-i şûr ile ḥâlâ maḥşerem (23b-K/9)

"Kâbe kavseyn" ü "ev ednâ"da bulup maḥv-ı şîfât

"Şemme vechu'llâh" miḥrâbında pîr-i perverem (23b-K/23)

Zât-ı baht envârı yandırdı be-küllî varlığım

Mâ-verâ-yı remz-i "mâ-evḥâ" da sırr-ı serverem (23b-K/24)

İlâhî aşka düşen mutasavvıfımız, kimi zaman "Müsâ-yı medhûş-ı ser", kimi zaman "İsâ-yı güyâ sükker" olmuş, bazen âb-ı hayâtın içinden geçip gittiği Hızır, kimi zaman ise ülkeler feth eden İskender olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi olduğunu söyleyen şairin gönlünden ilm-i ledün denizi coşup taşmaktadır. Kâinatın kendisinde dürüldüğü küçük bir âlem olan Nehrî, kevn ü fesâdın cevheri, "aşl-ı ḥayvân u nebât u ma'den-i sîm ü zer"dir.

İnsan olarak taşıdığı sıfatlardan ve huylardan uzaklaşarak istiğrak hâline erişen Nehrî, benlik bilincini terk etmiş ve tevhîd derecesini elde etmiştir. Bu hâl ile o, şöyle demektedir:

Cem' olup taḥte'l-livâma biñ bir esmâ nüh şîfât

Bir ayakdan yürüyüp dergâh-ı Ḥaḳḳ'a rehberem

Cümlesi benden bulsar cânib-i Ḥaḳḳ'a vuşûl

İns ü cinn içün şîrâṭ eşyâya cây-ı ma'berem (23b-K/13-14)

Tüm bu söylediklerinden sonra Nehrî nihayet durulur. Kasîde boyunca söylediklerinin, içinde bulunduğu hâlin/aşkın bir gereği/zorlaması olduğunu söyleme ihtiyacı hisseder. Buna göre o, aşk tandırında, bir külden başka bir şey değildir:

Bunca cünbüşler kamu 'aşkıñ tekâzâsı durur

Verne men temnûr-ı 'aşḳda Nehrî-i ḥâkisterem (23b-K/28)

1.1.2. Kasîde (32b-33a)

Otuz üç beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış, "devr ile" redifli bir kasîdedir. Vücûd-ı Mutlak'tan ayrılan ilâhî nûrun topraktan madene, ondan bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan yaratılmışların en şerefli olan insana intikal etmesini, insanın da insan-ı kâmil mertebesine yükselerek ilk zuhur ettiği asıl kaynağa dönmesini, Hakk'a vâsil

olmasını konu alan “devir” anlayışı çerçevesinde yazılmış bir manzumedir.⁸ Nehrî, varlıkların Cenâb-ı Hak'tan gelişini ve yine O'na dönüşünü, zerreden küreye pek çok örnek vererek anlatmaktadır. Şair, mutasavvıfların çokça kullandıkları “len-terânî” âyeti; “kenz-i mahfî”, “men aref” gibi rivâyetlerin yanında, “leyse fi'd-dâr gayruhu deyyâr” şeklinde, kâinatta Cenâb-ı Hak'tan başka gerçek hiçbir varlığın olmadığı anlamına gelen bir ibareyi kullanarak söylediklerini delillendirmek ve okuyucu üzerindeki etkisini arttırmak istemiştir.

1.1.3. Kasîde (33b-34a)

Otuz üç beyitten oluşan, *Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mef'â'ilü Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kasîdedir. Aşktan ve bu yolda başa gelenlerden/katlanılanlardan bahseden bu manzume; Hz. Hüseyin ve Kerbelâ'da yaşadıklarını, Nesîmî ve Hallâc-ı Mansûr'un başına gelenleri, Kays'ı ve Leylâ'ya olan aşkını, Bâyezîd-i Bistâmî ve cübbesini, Şems-i Tebrizî ve Mevlânâ'yı, Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî'yi, Hz. Ali'yi, Hz. İsa ve göğe yükselmesini, Hz. Yahya ve başını feda edişini, Hz. Zekeriyâ ve kesilerek şehîd edilmesini, Hz. Eyyûb ve başına gelenleri, Hz. Süleymân ve Belkıs'ı, Hz. Dâvûd ve güzel sesini, Hz. Mûsâ ve bir ağaçtan kendisine gelen nidâyı, Hz. Yûsuf'un kuyuya atılışını ve şâh oluşunu, Hz. Yakup'un, oğlu Hz. Yûsuf'un kokusunu alarak mutluluğa kavuşmasını, Hz. İbrahim'in ateşte yanmaktan kurtuluşunu, Hz. Nûh'un gemiyle tufandan kurtulmasını, Hz. Âdem ve yaşadıklarını ele almaktadır. Manzumenin sonuna doğru Nehrî, şeytanın iş başında olduğunu; işlerini artık bizzat değil vekilleri aracılığıyla yürüttüğünü söylemektedir. İnsana düşen ise hile ve tuzaklarıyla kendisini aldatmaya çalışan şeytana asla uymamak; saygı ve hürmet içerisinde, aşk üstadının gösterdiği yolda ilerlemektir:

Lâ-büd gerekdir âdeme İblis'e uymayup

Üstâd-ı aşkı rehber ide ihtirâm-ile (34a-K/31)

1.1.4. Kasîde (40b)

On beş beyitten oluşan, *Mef'â'ilün Mef'â'ilün Mef'â'ilün Mef'â'ilün* kalıbıyla yazılmış, “*Hâzret-i Mısrî*” redifli bir kasîdedir. Medhiye türünde yazılan bu manzume, Niyâzî-i Mısrî'nin övgüsünü konu almaktadır. Şiir, M. Şemseddîn Ulusoy'un *Gülzâr-ı Mısrî* adlı eserinde de yer almaktadır.⁹ Manzumenin dördüncü beytinde Nehrî, Mısrî'nin

Kanda bulur Hakkı inkâr eyleyen bu Mısrî'yi

Zâhir olmuşken yüzünde nûr-ı zât-ı Kibriyâ¹⁰

beytinden ilham alarak “Dimişdir kanda birler Mısrî'yi inkâr iden Hakk'ı” demiştir. Nehrî'nin bu kasîdesine eserinde yer veren Mustafa Tatcı Hoca, söz konusu mısrayı şu şekilde açıklamaktadır: “Suyolcuzâde bu mısrada hiç şüphesiz Hakk'ın tecellîsinin insan yüzünden

⁸ Devir anlayışını işleyen manzumeler hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Uzun, “Devriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 251-253.

⁹ Mehmed Şemseddîn Ulusoy, *Gülzâr-ı Mısrî*, Mustafa Tatcı Özel Kütüphanesi, 96-97. (Bu nüshada sayfalar numaralandırılırken, varak değil sayfa sayısı esas alınmıştır.)

¹⁰ Mustafa Tatcı, *Niyâzî-i Mısrî Halvetî-Dîvân-ı İlâhiyât* (İstanbul: H Yayınları, 2015), 424.

olacağını, dolayısıyla Hazret-i Mısrî'yi inkâr etmenin Cenâb-ı Hakk'ı inkâr etmek anlamına geleceğini belirttiği gibi, 'Hakkı' kelimesini tevriye yoluyla kullanarak o sıralarda henüz vahdet-i vücûdu tam algılamayan ve bu yüzden Hazret-i Pîr'in Limni'ye ikinci defa sürülmesine sebep olan Bursalı İsmail Hakkı'dan bahseder."¹¹

On beş beyitlik kasîdenin her beytinde, Nehrî'nin Niyâzî-i Mısrî'ye ne büyük bir muhabbet beslediğini ve ona ne kadar hayran olduğunu, büyük bir coşku ve heyecan içerisinde dile getirdiği görülmektedir. Manzume, kendisini Mısrî'nin bendesi olarak tanıtan Nehrî Ahmed'in ona şu şekilde seslenmesiyle tamamlanır:

Gönül mülkini şâd eyle efendim zerre şevkiñle

Bu Nehrî bendeñe feyzîñ sezâdır Hâzret-i Mısrî (40b-K/15)

1.2. Arapça Kasîdeler

1.2.1. Kasîde (1b)

On altı beyitten oluşan, *Fe'ülün Mefâ'ilün Fe'ülün Mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kasîdedir. Na't türünde yazılmıştır. Nehrî şiirin ilk beyitlerinde, hakikat güneşine benzettiği Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bütün yaratılmışlar üzerinde parıldadığını, Şam ve San'â'nın onunla aydınlandığını, Hâşimî neslinden gelen, Kureyşî olan Hz. Peygamber'in Mekke'de doğduğunu belirtmiş; Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'dan övgü dolu sözlerle bahsetmiştir. Manzumenin devamında Mirac hadisesini ilgili kavramlar çerçevesinde ele alan Nehrî, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) duyduğu sevgiden dolayı muhabbet gözyaşları döktüğünü söyler ve Peygamberimize salât u selâm getirir:

صلاة من الرحمن حتى سلامه

على صاحب المعراج والتاج والاسرا (1b-K/7)

1.2.2. Kasîde (5b)

On beş beyitten oluşan, *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kasîdedir. Vahdet-i vücûd bakış açısıyla yazılmış tasavvufî bir şiirdir. İlâhî aşktan, Zât-ı Kibriyâ'da mahv olup her türlü maddi râbitalardan kurtulmaktan, aşk, muhabbet ve vecd hâlinden, insanın küçük bir âlem olduğundan, çeşitli remizler ve bazı âyetlere telmihlerde bulunarak bahsedilmektedir. Nehrî son beyitte, şiirin muhtevasından farklı olarak, Mehmed Muslihuddîn'in parlak bir yıldız gibi doğduğundan bahseder; dünyadaki bütün fitne ve felaketlerden Cenâb-ı Hakk'ın himâyesine ilticâ eder.

1.2.3. Kasîde (37b)

On sekiz beyitten oluşan, *Fe'ülün Mefâ'ilün Fe'ülün Mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kasîdedir. Nehrî Ahmed'in müntesibi bulunduğu Kâdiriyye tarikatının pîri Abdülkâdir-i Geylânî'nin övgüsünü konu alan bir medhiyedir. Onun bir aşk yıldızı gibi Bağdat'ta doğduğu, gökyüzündeki bütün yıldızlardan daha yükseklerde bulunduğu, evliyanın tümünden derecesinin yüce olduğunu dile getiren Nehrî, manzumenin sonuna doğru Geylânî'nin

¹¹ Mustafa Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ-Niyâzî-i Mısrî* (İstanbul: H Yayınları, 2012), 161-164.

feyzinden kendisinin de şerefyâb olması için dua etmekte; “umdetü'l-uşşâk” olarak nitelendirdiği Abdülkâdir-i Geylânî'nin ruhaniyetine selam göndermektedir:

فما دامت الايام اوصل سلامنا
الى عمدة العشاق يا قاضى الدعوى (37b-K/17)

1.3. Farsça Kasîde

Kasîde (2a)

On altı beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kasidedir. İlahî aşkı konu alan bu manzûmede şair, “turre, zülf, kâkül, mum, fânûs, deniz, tavus” gibi remizlerden faydalanarak beden ve ruh ilişkisi üzerinde durmuştur. İnsanın maddi âlemin zincirlerinden kurtulması gerektiğini, gönül ikliminin aydınlanmasının hakiki aşkı elde etmekle gerçekleşeceğini vurgulan Nehrî, Hallâc-ı Mansûr'un “ene'l-Hak” sözü yanında Leylâ ile Mecnûn hikâyesine de telmihte bulunmuştur.

2. TERCİ'-İ BENDİN ŞEKİL VE MUHTEVA ÖZELLİKLERİ

Elimizdeki nüshada Nehrî'nin 1 adet Türkçe tercî'-i bendi bulunmaktadır:

Tercî'-i Bend (36a-36b)

Her biri onar beyitten oluşan üç bendden meydana gelen, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir tercî'-i benddir. Her bendin sonunda tekrarlanan vâsita beyti şu şekildedir:

Şekl-i âdem nokta-i zâtın tılısm-ı heykeli
Şerh ider bu nüsha-i âlem o metn-i mücmeli (36a-Tb/10)

Bu manzumede, kâinâtın yaratılışı, insanın var edilmesi, akl-ı kül, vahdet-kesret, nokta sırrı, “elest” bezminde “belâ” ikrârı, insanoğlunun koca kâinatı kendisinde taşıdığı, varlığın Cenâb-ı Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının tecellilerinden ibaret olduğu gibi tasavvufun önemli konularının, metaforlarla yüklü bir anlatım içerisinde, son derece akıcı bir üslup ile ele alındığı görülmektedir.

3. KİT'A-İ KEBİRELERİN ŞEKİL VE MUHTEVA ÖZELLİKLERİ

Elimizdeki nüshada Nehrî'nin 17 Türkçe, 9 Arapça ve 1 Farsça kıt'a-i kebîresi bulunmaktadır:

3.1. Türkçe Kıt'a-i Kebîreler

3.1.1. Kıt'a-i Kebîre (3b)

Yedi beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Melâmî-meşreb, mâsivâdan yüz çevirmiş, “ölmeden önce ölme”nin sırrına erdiği ifade edilen Dervîş Mustafa/Gazi Baba isminde bir zâtın vefatını konu almaktadır. Şiirin ebced hesabıyla

yazılan son mısraı, Gazi Baba'nın ölümünün 1172/1758-59 yılında gerçekleştiğini göstermektedir.

3.1.2. Kıt'a-i Kebîre (4b)

Altı beyitten oluşan, *Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Kādirî Tekkesi'ni inşa ettiren, şehrin ileri gelenlerinden biri olan Şaban-zâde Hacı Mehmed Ağa'nın vefatı için yazılan şiirin son beyti, 1179/1765-66 yılını göstermektedir.

3.1.3. Kıt'a-i Kebîre (7a)

On beyitten oluşan, *Mefā'ilün Mefā'ilün Mefā'ilün Mefā'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Hazret-i Hâkim Efendi'nin yardımcılarıyla bir köşkün tamir edilmesini konu alan şiirde, Hâkim Efendi'nin ömrünün uzun olması, gayretlerinin boşa gitmemesi ve herkesin takdirini kazanması niyazında bulunulur. Şiirin son beyti köşkün tamir tarihini, 1168/1754-55 olarak vermektedir.

3.1.4. Kıt'a-i Kebîre (10a)

On beyitten oluşan, *Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Hâşimî soyundan, Hz. Ali'nin neslinden geldiği belirtilen Seyyid Şeyh Ahmed Kādirî'nin oğlu Abdülkâdir'in doğumu münasebetiyle yazılan şiirde, çocuğun güzelliği ve bu doğum münasebetiyle yaşanan sevinç anlatılmaktadır. Şair şiirin sonunda Cenâb-ı Hakk'a, çocuğa yüce makâmlar ihsan etmesi ve uzun ömürlü kılması için dua etmektedir. Manzumenin son beyti, Abdülkâdir'in doğum yılını 1178/1764-65 olarak vermektedir.

3.1.5. Kıt'a-i Kebîre (10a)

Yedi beyitten oluşan, *Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Kādiriyye Dergâhı ve Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66) hakkında "medhiye" türünde yazılmış bir şiirdir. Âşıkların Ka'be'si olarak nitelendirilen bu dergâh; doğru yolu gösteren, gönüller açan kutlu bir mekândır. Bu yolun başı olan Abdülkâdir-i Geylânî Hazretleri ise bütün evliyanın ve aktâbın, büyüklüğünü ve kıymetini kabul ederek baş eğdikleri yüce bir zâttır.

3.1.6. Kıt'a-i Kebîre (10b)

On dört beyitten oluşan, *Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Sultan III. Mustafa'nın (1757-1774) medhi ile başlayan şiir, Kādiriyye Dergâhı'nın 1181/1767-68 yılında Sultan'ın emri ile tecdîdi için düşürülen tarih beyti ile sona ermiştir.

Manzumede bahsi geçen dergâh, İstanbul Tophâne'de yer alan İsmail Rûmî Dergâhıdır. Bu Dergâh'ın bir yangın neticesinde harap olması hadisesine, *Tuḥfe-i Rûmî*'de ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Seyyid Sırrı Ali'nin belirttiğine göre, çıkan yangında Dergâh tamamıyla yanmış ve geriye hiçbir şey kalmamıştır. Bununla birlikte Dergâh faaliyetlerine ara vermemiş, zikir ve âyînler tekkenin avlusunda icrâ edilmeye devam etmiştir. Sonunda III. Mustafa'nın emri ile Dergâh, aslına sâdık kalınarak yeniden inşa edilmiştir:

Bâ-kazâ-yı Hak olup ihrâkda dergâh muhterik

Cümle ilhāk u izāfātı ki vardı multesik

Kalmadı ehl ü 'iyāl ü zātına cāy-ı karār

Yandı kül oldu cemî-i rükni oldu hark-ı nār

'Avn-i Mevlā ile ihyāsına himmet-gİR olup

Hem rasad-bİN-i zuhūr-i 'avn-i kuds-i pİR olup

Zikr-i Hakk'ı itmeyüp terk subh u şām itti devām

Tekye havlısında 'akd-i bezm-i zikr idüp müdām

Tā ki ābād u 'imārına emāre rŪ-nümā

Oldığı vakte gelince b'İd-devām ol reh-nümā

Himmet-i pİRān ile tevfiK-i Rabb-ı Müste'ān

Yārİ olup oldu ābād u cedīd bā-hānumān

Pādişāh-ı Cem-himem cūd-şİme Sultān Mustafā

Sa'y-i tām ile mücedded kıldı ihdās-ı binā

Tavr-ı sābık ūzre bünyād itti ne biş ü ne kem

Hazret-i pİR resmi vefkince her erkānı etemm

Pāk müferrih hānkāh oldu humayun ide Hak

Tā ebed ma'mŪr u bānīsini magfŪr kıla Hak

Şāh-ı dİN ola kabŪl-i hizmeti-y-le kām-bİN

Nice hāsıl oldu ise matlab-ı şeyh-i gŪzİN¹²

Seyyid Sırrı Ali, bu şiirin sonunda Dergāh'ın yeniden inşa edildiği tarihi göstermek üzere her iki mısraı da tarih bildiren şu beyti yazmıştır:

Bā-cevād-ı himmet-i pİR 'avn-i Sultān Mustafā

Oldı İsmā'İl-i RŪmİ Tekyesi a'lā binā¹³

Bu beytin her iki mısraı ayrı ayrı 1179/1765 yılını göstermektedir. Nehrî Ahmed'in 10b'de yer alan kıt'a-i kebiresinin sonunda yazdığı tarih beyti de (on dördüncü beyit), tıpkı bunun gibi her iki mısraı tarih bildirmek üzere kaleme alınmıştır. Ancak burada, tekkenin yeniden inşası için düşürülen tarihler arasında iki yıl gibi bir farlılığın bulunduğunu belirtmek gerekir:

Himmet-i Sultān 'Abdü'l-Ķādiri kıldı bedīd (1181/1767-68)

Beyt-i İsmā'İl-i RŪmİ oldu dergāh-ı cedīd (1181/1767-68)

¹² Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i RŪmİ*, 813-822. beyitler.

¹³ Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i RŪmİ*, 824. beyit.

3.1.7. Kıt'a-i Kebîre (11a)

On beyitten oluşan, *Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Manzume "Târiḥ-i Binâ-yı Şavma'a-i Faḳîr Nehriyyü'l-Ḥaḳîr" başlığını taşımaktadır. Nehrî'nin kendisine ait zâviyenin yapılışına tarih düşürdüğü bir şiirdir. Buna göre bu savma'a; gönüller çeken, ferahlık veren, kararmış kalplere safalar bahşeden tecrîd ehlinin mekânıdır. İçinde ibadet edilen ve uzlete girilen bu mekânın bitiriliş tarihi son beyitte 1160/1747-48 olarak belirtilmiştir.

3.1.8. Kıt'a-i Kebîre (22a)

On üç beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Manzume, Niyâzî-i Mısırî'nin *ed-Devretü'l-'arşîyye fi-ahkâmi'l-ferşîyye (Devre-i 'Arşîyye)* isimli devriyye türündeki bir risâlesinin kıymetini ifade etmek ve onu övmek üzere yazılmış bir medhiyyedir. *Devre-i 'Arşîyye*, devriyyenin yükseliş kavsine dairdir. İki bölümden oluşan bu eserin ilk bölümünde küllî akıldan sudûr eden ruhun on iki burçtaki tekâmülü, ikinci devirde ise varlığın yedi gezegenden itibaren insân-ı kâmile kadar olan yolculuğu ele alınmıştır.¹⁴

Niyâzî-i Mısırî'nin bizzat kendisi de *Devre-i 'Arşîyye*'sine büyük önem vermiş ve onu övmüştür. Mısırî'ye göre, bahsettiği hakikatleri kavrayabilmek, eriştiği ilim ve irfan seviyesini idrak edebilmek için bu eserden haberdar olmak, onu okuyarak anlamak gerekmektedir:

"*Devre-i 'Arşîyye'den her kim haberdâr oldusa*

*Ol duyar ancak Niyâzî ilm ü irfânım benim*¹⁵

Nehrî'ye göre *Devre-i 'Arşîyye*, Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadîs-i şerîflerin ruhunu taşıyan benzersiz bir eserdir. İlâhî sofradan gönüllere sunulmuş bir azık, kalpleri aydınlatan bir kandil, feyz-i ilâhîden gelen bir soluktur. Ruhânî mirâca bu eserle çıkılır. Hakikatleri bazı remizlerle anlatan bu eser, ledün ilminin bir pınarıdır.

3.1.9. Kıt'a-i Kebîre (23a)

On beş beyitten oluşan, *Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Mehmed Emîn Sırrî Halîl'in doğumu münasebetiyle kaleme alınmıştır. Çocuğun güzelliğinin anlatıldığı şiirde, uzun ömürlü olması için Cenâb-ı Hakk'a niyazda bulunmaktadır. Son beyit, Mehmed Emîn Sırrî Halîl'in 1174/1760-61 yılında doğduğunu göstermektedir.

3.1.10. Kıt'a-i Kebîre (26b)

Yedi beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Nehrî'nin kendi vefatına dair yazmış olduğu bir manzumudur. Seyyid Sırrı Ali bu şiirin sonunda yer alan

¹⁴ Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Nusret Gedik, *Türk Edebiyatında Manzum Devriyye* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 140-141.

¹⁵ Tatcı, *Niyâzî-i Mısırî Halvetî-Divân-ı İlâhiyât*, 480.

Aşla âgâz eyleyüp tıfl-ı görñül

Didi bahır-ı vahdete Nehrî revân (26b-Kk/7)

şeklindeki beytin Nehrî'nin mezar taşına yazıldığını bildirmektedir.¹⁶

3.1.11. Kıt'a-i Kebîre (28a)

Sekiz beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Mehmed isminde bir zâtın yaptırdığı kasr için tarih düşürmek üzere yazılmıştır. Nehrî, cennet gibi güzel olan bu kasrın, sahibine mübarek olması ve onun burada yaşlanıncaya kadar yaşaması (uzun ömürlü olması) niyazında bulunur. Şair, Mehmed Efendi'nin maddi ve manevi sıcaqlardan, soğuklardan ve rüzgârlardan bu güzel bina içerisinde korunmasını; dostlarıyla, ehl-i irfan ile burada sohbetler yapmasını, düşmanların kötü nazarlarından korunmasını diledikten sonra kasrın yapım tarihi olarak 1159/1746-47 yılını gösteren bir mısra ile manzumesini sonlandırır.

3.1.12. Kıt'a-i Kebîre (28b)

Beş beyitten oluşan, *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Seyyid Mehmed b. İbrahim adlı bir çocuğun/gencin vefatı münasebetiyle yazılmıştır. Vefat hadisesi Muharrem ayında gerçekleştiği için şair, çocuğu Hz. Hüseyin'e benzeter ve mâtemin yeniden ve yeniden yaşandığını belirtir. Nehrî, Cenâb-ı Hak'tan çocuğun kabrini gül bahçesine çevirmesini, onu cennet damatlarından kılmasını diledikten sonra son beyitte, bu sefer Nürî Mehmed olarak isimlendirdiği çocuğun vefat tarihi olarak 1174/1760-61 yılını verir.

3.1.13. Kıt'a-i Kebîre (35a)

On iki beyitten oluşan, *Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün* kalıbıyla yazılmış mülemma' bir kıt'a-i kebîredir. Beyitlerin ilk mısraı Türkçe, ikincisi Arapça yazılmıştır. Manzume, hayırsever biri olan Hacı Mehmed Ağa'nın yıkılmaya yüz tutmuş bir mescidi yeniden inşa ettirmesi üzerine yazılmıştır. Nehrî, Mehmed Ağa'ya hayır dualar etmekte; ömrünün uzun, saadetinin daim olmasını dilemektedir. Kıyamet gününde yaptığı hayırlı işlerin onun kurtuluşuna vesile olmasını, Cenâb-ı Hak'ın onu cennetine koymasını niyaz eden şair, mescidin bitirilme tarihi olan 1166/1752-53 yılını, Tevbe Sûresi on sekizinci âyetten yaptığı iktibas ile şu şekilde göstermiştir:

Geldi târihe vahy-i Hakla şeref

"İnnemâ ya'muru mesâcida'llâh" (35a-Kk/12)

3.1.14. Kıt'a-i Kebîre (35a)

Beş beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Kâdiriyye Dergâhı müntesiplerinden Aynâtâbî-zâde Hacı Mehmed'in vefatı

¹⁶ Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî*, 912. beyit.

münasebetiyle kaleme alınmıştır. Dilinden zikrullâhı düşürmediği söylenen bu zât için dualar edildikten sonra son beyitte 1169/1755-56 yılı tarih olarak düşürülmüştür.

3.1.15. Kıt'a-i Kebîre (39a)

Beş beyitten oluşan, *Müsteḫilün Fe'ülün Müsteḫilün Fe'ülün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Kâdiriyye tarikatı meşâyihinden Seyyid Halil Efendi'nin vefâtı münasebetiyle kaleme alınmıştır. Manzumenin son beyti, vefat yılını 1145/1732-33 olarak vermektedir.

Şiirde adı geçen Seyyid Halil Efendi, ağabeyi Şeyh Hüseyin Efendi'den sonra İstanbul'daki Kâdiriyye Dergâhı'na post-nişîn olmuştur. On dokuz sene kadar bu görevde kalan Halil Efendi, yerine Şeyh Ali el-Vâhidî'yi vekil olarak bırakarak hacca gitmiş ve orada vefat etmiştir.¹⁷

Seyyid Sırrı Ali, *Tuḥfe-i Rûmî*'de Seyyid Halil Efendi için ayrı bir başlık açmış ve söz konusu bölüme Şeyh Efendi'nin post-nişîn olduğu 1126/1714 yılını gösteren bir beyitle başlamıştır:

Bî'n-nezâhe kıldı 'azm-i bezm-i Hak Seyyid Hüseyin

*Câhna Seyyid Halil geçdi nesîb Âl-i Hüseyin*¹⁸

Sırrı Ali'nin belirttiğine göre Seyyid Halil Efendi, III. Ahmed'in çok severek hürmet gösterdiği, mübarek gecelerde saraya davet ederek ağırladığı birisidir. Şeyh bu özel gecelerde sarayda devlet erkânıyla beraber Kâdirî erkânına göre zikir ü âyîn düzenlemiştir. Padişah bu gönül bağı dolayısıyla Dergâh'ı onararak yenilemiştir.

Tuḥfe-i Rûmî'de Halil Efendi'nin hac ibadeti sonrası vefat ettiği şu beyitlerle dile getirilir:

Vâsıl-ı beyt-i Hudâ erkân-ı haccı da edâ

Eyledikden sonra rûh-ı pâkini idüp fedâ

Cism-i pâkin kıldı ol arz-ı mukaddesde nihân

Rûh-ı kudsi gülsitân-ı 'Adn'î itti âşiyân

Kıldı bin yüz kırk beşinci sâlde hacc-ı vidâ'

*'Âzim oldı bezm-i kurb-ı hazrete bi'l-istitâ'*¹⁹

3.1.16. Kıt'a-i Kebîre (39a)

Dört beyitten oluşan, *Müsteḫilün Fe'ülün Müsteḫilün Fe'ülün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Nehrî'nin, babası Şeyh Mehmed Efendi'nin vefâtı üzerine yazmış olduğu bir manzumedir. Son beyit vefat tarihinin 1155/1742-43 olduğunu göstermektedir.

¹⁷ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 1: 122.

¹⁸ Seyyid Sırrı Ali, *Tuḥfe-i Rûmî*, 761. beyit.

¹⁹ Seyyid Sırrı Ali, *Tuḥfe-i Rûmî*, 785-787. beyitler. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. 761-790. beyitler.

3.1.17. Kıt'a-i Kebîre (39b-40a)

On bir beyitten oluşan, *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Dönemin Kırım Hanı'nın tahta çıkması münasebetiyle medhiye türünde yazılmış bir manzumedir. İlk beyit, Kırım Hanı'nın Cengiz Han'ın soyundan geldiğini vurgulayarak başlar ve Han'ın cülusunun bölgeyi sevince boğduğunu söyler. Efrâsiyâb, İskender, Nûşirevân, Hâtem-i Tâî gibi hükümdarlara benzetilen hatta onlardan üstün tutulan Han döneminde; Akmescit, Bahçesaray gibi yerler mamur, cennet misali güzel şehirler olmuştur. Şiir, Han'ın muzaffer olarak yönetimde kalması duasıyla devam etmekte, övgü dolu ifadelerle tamamlanmaktadır.

3.2. Arapça Kıt'a-i Kebîreler

3.2.1. Kıt'a-i Kebîre (3a)

On beş beyitten oluşan, *Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Hekimoğlu Ali Paşa'nın (ö. 1171/1758) 1168/1755 yılında üçüncü defa sadrazam olması münasebetiyle yazılmış bir tarih manzumesidir.

Allah'a hamd ve O'nun yeryüzü ve gökyüzünü, güneşi, ayı ve yıldızları yaratmadaki eşsiz güç ve kuvvetini vurgulayarak başlayan şiir, Yüce Allah'ın dilediği kimselere ihsanlarda bulunduğunu, dilediği kimselerden ise sahip olduklarını çekip aldığını ifade ederek devam etmektedir. Manzumenin bundan sonraki kısmı Ali Paşa'nın övgüsüne ayrılmıştır: Ali Paşa, hikmet ve adâletle hükmeden, fakirlerin ve düşkünlerin sığındığı bir kapıdır. Allah rızası için eşsiz güzellikte bir câmi yaptırmıştır.²⁰ Edîblerin onu övme hususunda âciz kalacaklarını söyleyen Nehrî, Allah'ın onu kötülüklerden koruması, her türlü acı ve üzüntüden uzak tutması, adalatten ayırmamasını diledikten sonra tarih beyti ile şiirini tamamlamıştır.

3.2.2. Kıt'a-i Kebîre (3a-3b)

On üç beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Seyyid 'Atâullâh b. Şerîf Mehemed el-Kâdirî'nin doğumu münasebetiyle kaleme alınmıştır. Seyyid 'Atâullâh, 39a'da bulunan kıt'a-i kebîrede bahsi geçen, hacca giderek orada vefat ettiği bilinen Seyyid Halîl Efendi'nin (ö. 1145/1732-33) oğlu Seyyid Mehemed'in oğludur. Bu durumu Nehrî şu beytiyle ifade eder:

سبط الخليل القادري الذي

صارت البطحا اليه المدفنا (3b-Kk/5)

Şiirde; doğan çocuğun güzelliği, Allah'ın bir lütfu olduğu, Hâşimî soyundan geldiği ve doğumuyla herkesin sevindiği belirtildikten sonra, uzun ömürlü olması ve Cenâb-ı Hakk'ın

²⁰ Ahmed Nehrî'nin adını vermeden zikrettiği bu câmi, İstanbul Dâvutpaşa Mahallesi'nde sebil, çeşme, kütüphane ve tekkeden oluşan bir külliye içerisinde yer alan Hekimoğlu Ali Paşa Câmii olmalıdır. Bk. M. Münir Aktepe, "Hekimoğlu Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 167.

kendisini her türlü yaratılmışın şerrinden koruması niyazında bulunmuş, 1165/1751-52 yılını bildiren aşağıdaki beyitle manzume sonlandırılmıştır:

قلت حين المولد تاريخه
انبت الحق نباتا حسنا (3b-Kk/13)

3.2.3. Kıt'a-i Kebîre (4a)

Yedi beyitten oluşan, *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Şiirde, Firavun'un Cenâb-ı Hakla bir mücadeleye giriştiği, Allah'a inanan kulların korkularından ona boyun eğmek zorunda kaldıkları, Firavun'un dünya mutluluğunu elde edebilmek için Mısır'a zorbalıkla hükmettiği, Hâmân'a sağlam bir yapı/kule inşa etmesini emrettiği anlatılmaktadır. Nehrî Ahmed'in mahlasının yer almadığı bu şiir, konu itibarıyla *Dîvânçe*'de yer alan diğer manzumelerden farklılık arz etmektedir.

3.2.4. Kıt'a-i Kebîre (8a)

On beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Suyun insanların faydalanması için belirli bir yere ulaştırılmasını konu almaktadır. İçimi hoş ve hafif, Fırat'ın suyundan daha tatlı, susamışlara adeta Nil'den sunulan güzel bir su olarak takdim edilen bu hizmetin, tam olarak nerede ve kimin tarafından gerçekleştirildiği ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber şiirde bahsedilen bu su, Seyyid Sırrı Ali'nin,

Hem minâre vaz' idüp hem eyledi icrâ-yı mâ
Hem dahi meydân-ı zikru'llâhu tevsî hoş-nümâ²¹

beytinde zikrettiği, Nehrî Ahmed'in tekkeye olan hizmetleri arasında saydığı "icrâ-yı mâ" olmalıdır.

Nehrî şiirinde, bu hizmette emeği geçen kimsenin âhirette, Hz. Ali'nin bardağı ile saf ve berrak bir havuzdan su içeceğini müjdelemektedir. Yine o, Hz. Peygamber'in, bunun gibi hayırlı bir iş ortaya koyan kimsenin amel defterinin öldükten sonra da açık kalacağını bildirdiğini aktarır. Son beyit suyun Dergâh'a ulaştırıldığı tarih olan 1173/1759-60 yılını ebced hesabıyla şöyle vermektedir:

انشد النهري في تاريخه
قد جرا من معدن العين الحياة (8a-Kk/10)

3.2.5. Kıt'a-i Kebîre (20a)

On sekiz beyitten oluşan, *Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Cenâb-ı Hakk'a hamd ü senâ, Hz. Peygamber'e salât ü selâm ile başlamaktadır. Âl-i 'abâ ve ashâb-ı güzîn medhinden sonra Tekirdağ'da Kâdiriyye Dergâhı'nı ilk olarak Muslihuddîn Efendi'nin inşa ettirdiği;²² ancak zamanla bu Dergâh'ın harap olmaya yüz

²¹ Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî*, 906. beyit.

²² Seyyid Sırrı Ali, Tekirdağ'daki Kâdiriyye Dergâhı'nın inşa sürecini ve buradaki hizmetleri ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Geniş bilgi için bk. Seyyid Sırrı Ali, *Tuhfe-i Rûmî*, 865-878. beyitler.

tuttuğu ve yenilenmeye ihtiyaç duyduğu belirtilmiştir. Tarikatın pîri olan Abdülkâdir-i Geylânî medh edildikten sonra, manzumenin asıl konusuna geçilmiştir. Buna göre Dergâh'ın, özellikle kalabalık dönemlerde mürîdlere dar gelmeye başlayan zikir meydanı genişletilmiş, temel direkleri, yapı taşları sağlamlaştırılmış, çatısı yenilenmiş, daha geniş ve ferah bir mekâna dönüştürülmüştür. Dua ve münâcât bölümünden sonra manzumenin son beytinde Dergâh'ın yenilenme tarihi olan 1171/1757-58 yılı ebced hesabıyla şöyle verilmiştir:

لما استوى السقف الجديد تاجا على القصر المشيد
ارخت بالباء المزيد قد جدد البيت العتيق (20a-Kk/18)

3.2.6. Kıt'a-i Kebîre (21a)

On beş beyitten oluşan, *Fe'ülün Mefâ'ilün Fe'ülün Mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Bu şiir, Nehrî'nin yazmış olduğu tefsir kitabının tamamlandığı tarihi bildirmek üzere kaleme alınmış bir tarih manzumesidir. Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salât ü selâm ve sahâbe-i kirâm övgüsünden sonra Nehrî, Cenâb-ı Hakk'ın kendisine bir tefsir kitabı yazmayı müyesser kıldığını ifade eder. Bu tefsir kitabı, fesahat ve belagatte eşsiz bir eserdir. Daha önce kimsenin göremediği gizlilikleri ortaya çıkaran bu kitap, ne çokça uzatılmış ne de kısa kesilmiştir. Şimdiye kadar onun gibisi yazılmadığı gibi bundan sonra da muhtemelen yazılamayacaktır. Son beyitte Nehrî, eserin tamamlandığı tarih olan 1166/1752-53 yılını ebced hesabıyla şöyle vermiştir:

فلما دنوت الختم اصغيت هاتفا
يقول له التار يخ ختامه مسك (21a-Kk/15)

3.2.7. Kıt'a-i Kebîre (28b)

On beyitten oluşan, *Müfte'ilün Müfte'ilün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Başkadı olarak görev yapan bir zâtın torununun doğumu münasebetiyle tarih düşürmek üzere kaleme alınmıştır. Nehrî, Muhammed ismi verilen bu çocuğun her türlü dertten korunması, uzun ömürlü ve mutlu olması için Yüce Allah'a dua ettikten sonra, son beyitte 1170/1756-57 yılını gösteren ve "...onu güzel bir şekilde yetiştirdi" (Âl-i İmrân 3/37) meâline gelen âyet-i kerîmeye telmihte bulunarak şiirini tamamlamıştır.

3.2.8. Kıt'a-i Kebîre (29b)

On dört beyitten oluşan, *Müfte'ilün Müfte'ilün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. 28b'de yer alan Arapça şiirin, üzerinde bazı değişiklikler yapılarak beyit sayısı arttırılmış yeni bir versiyonudur. Bazı beyit ve mısralar aynen, bazıları ise bazı değişikliklere uğrayarak bu şiirde yer almıştır. Beyit sayısı ondan on dörde çıkmıştır. Bu şiirde doğumu münasebetiyle tarih düşürülen çocuğun ismi, Muhammed Emîn şeklinde verilmiştir. Son beyitte zikredilen tarih ibaresi bir önceki şiirle aynıdır ve 1170/1756-57 yılını göstermektedir.

3.2.9. Kıt'a-i Kebîre (39b)

On üç beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. İstanbul'daki Kâdiriyye Dergâhı post-nişinlerinden Şeyh Ali el-Vâhidî'ye duyulan sevgi ve

zlemi konu almaktadır. Allah'a hamdden sonra isr ve Mirc hadiselerine telmihte bulunan Nehr, Ali el-Vhid övgüsüne geçer. Cenb-ı Hak, Hz. Peygamber'e Mekke'den hicreti takdir ettiği gibi, Vhid'ye de g etmeyi mukadder kılmıştır. Nehr, Ali el-Vhid'yi bir kaç yıl²³ boyunca görememiş, bu ayrılıktan dolayı gnl yaralanmış, son derece üzülmüştür. Sonunda Cenb-ı Hak, Vhid'ye muhabbet besleyenleri ltfuyla nimetlendirmiş, ayrılık sona ererek vuslat gerçekleşmiştir. Vhid'nin dönüş tarihi son beyitte ebced hesabıyla, 1168/1754-55 olarak verilmiştir.

3.3. Farsça Kıt'a-i Kebre

Kıt'a-i Kebre (2b)

Dokuz beyitten oluşan, *Msteşiln Msteşiln Msteşiln Msteşiln* kalıbıyla yazılmış bir kt'a-i kebredir. "Triş-i Cls-ı Sulţn Oşmn bin Muştafa Hn" başlığını taşımaktadır. III. Osman'ın 1168/1754 yılında tahta çıkması üzerine yazılmıştır. Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salt ile başlayan şair; padişahın tahta oturmasıyla beraber dertlerin sona erdiğini, herkesin mutlu olduğunu söylemiştir. Dünyanın diğer padişahlarının onun eşiğinde birer asker olduğunu belirten Nehr, padişahın adalet ve hay timsali olan Hz. Osman ile adaş olduğunu vurgulamış, Cenb-ı Hak'tan III. Osman'ın uzun ömürlü ve devletinin pyidr olmasını diledikten sonra tarih bildiren bir mısra ile şiirini sonlandırmıştır.

4. TAHMS VE MUHAMMESLERN ŐEKL VE MUHTEVA ZELLİKLER

Nehr Dvne'sinde Türkçe 3 tahms ve 2 muhammes bulunmaktadır:

4.1. Tahms (13a)

Niyz-i Msr'nin (. 1105/1694) yedi beyitten oluşan, *Msteşiln Msteşiln Msteşiln Msteşiln* kalıbıyla yazılmış,

Halk içre bir yineyem herkes bakar bir n görür

Her ne görür kendi yüzi ger yahşi ger yaman görür

matla'lı, "görür" redifli gazeline yapılan tahmstir.²⁴ Ayna metaforu ile başlayan şiirde, iyi-kötü ahlk, varlığa hakikat gözü ile bakmak gerektiği, chil/ndn ile kmil insanların özellikleri, birlik makmına ulaşan ztn olaylara bakış açısı vb. konular ele alınmıştır.

4.2. Tahms (25a-25b)

Niyz-i Msr'nin yedi beyitten oluşan, *F'iltn F'iltn F'ilün* kalıbıyla yazılmış

bn-i vatem ben ebu'l-vat olmazam

²³ bare şiirde "بضع سنين" şeklinde ki bu Arapçada " ile on yıl" arasını ifade etmektedir.

²⁴ Ahmed Nehr'nin bu tahmsinde Niyz-i Msr'nin söz konusu gazelinin,

Tutdu rikbn rifin nice seltn-i evvel

Kmil olan sultn gr dervşi ol sultn görür, şeklindeki beşinci beyti yer almamaktadır. Bk. Mustafa

Tatc, *Niyz-i Msr Halvet-Dvn-i İlhiyt*, 420.

‘Abd-i maḥzâm ben taşarruf bilmezem²⁵

matla’lı gazeline yapılan tahmîstir. Mısrî şiirine, insân-ı kâmil makâmında bulunan saf ve hâlis bir mürşidin geçmiş ve gelecek endişelerinden sıyrılarak içinde bulunduğu zamanın durumuna göre hareket ettiğini söyleyerek başlar. Nehrî ise manzumesinde; aşkın kölesi olduğunu, Cenâb-ı Hakk’ın esmâ ve sıfatları ile her şeyin her an bir oluş içerisinde bulunduğunu, tüm varlığın O’nun isim ve sıfatları için bir ayna mesabesinde olduğunu söylemektedir. Kâinatı vahdet nazarıyla görebilmek için ona baş gözü ile değil çeşm-i dil/kalp gözü ile bakmalıdır.

4.3. Tahmîs (15a-15b)

Bâkî’nin (ö. 1008/1600) beş beyitten oluşan, *Mefâ’ilün Mefâ’ilün Mefâ’ilün Mefâ’ilün* kalıbıyla yazılmış,

Göñül bir rind-i ‘âlem-süz şüh-ı şeh-levend ister

Ki ‘aşk odına yanmağa dil ü cândan sipend ister²⁶

beytiyle başlayan, “ister” redifli gazeline yapılan tahmîstir. Sevgiliden ayrı olmanın ateşlerde yanmak anlamına geleceğini söyleyen şair, zincirlere de vursalar aşk konusunda asla uslanmamak gerektiğini söyler. Mahbûbdan ayrı kalınan her anı acı ve ızdırıp içerisinde geçse de, âşıkâ düşen cevri ü cefâyâ katlanmak, dermanı yine dertte aramaktır.

4.4. Muhammes (13b)

Yedi bendden oluşan, *Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün* kalıbıyla yazılmış bir muhammes-i mütekerrirdir. Her bendin sonunda yinelenen mısralar şu şekildedir:

Âdeme bak “semme vechu’llâh”ı gör

Şüret-i âdemde ol Allâh’ı gör

Nehrî’nin bu manzumesi Niyâzî-i Mısrî’nin,

Ey gönül gel Hakk’a giden râhı bul

Ehl-i derd olup derûni âhı bul

Cânın ilindeki şems ü mâhı bul

Âdem isen “semme vechullâh”ı bul

Kande baksan ol güzel Allâh’ı bul²⁷

şeklinde başlayan muhammes-i mütekerririne nazîre olarak yazılmış olmalıdır. Redifi farklı olsa da vezninin aynı olması, ifade ve konu birliğinin bulunması; ayrıca bazı söz kalıplarının aynen tekrarlanması gibi hususlara bakarak, bu şiirin Mısrî’nin söz konusu manzumesine nazîre olarak yazıldığını söyleyebiliriz.

²⁵ Tatçı, *Niyâzî-i Mısrî Halvetî-Dîvân-ı İlâhiyât*, 492.

²⁶ Sabahattin Küçük, *Bâkî Dîvânı-Tenkitli Basım* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), 190.

²⁷ Tatçı, *Niyâzî-i Mısrî Halvetî-Dîvân-ı İlâhiyât*, 467-468.

Manzume genel manada; insan-lem-Allah ilişkisini, esm-sıft-zt konularını ele almakta, cümle varlığın Cenb-ı Hakk'ın olduğunu bilerek kişinin benliğinden geçmesi ve fenya ulaşması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu hli elde eden kişi her nereye baksa Hakk'ı görecek, kendisinde ya da diğer insanlarda Hak'tan gayrı hiçbir Şey görmeyecektir.

4.5. Muhammes (16b-17a)

Yedi bendden oluşan, *F'iltn F'iltn F'iltn F'ilün* kalıbıyla yazılmış bir muhammes-i mzdevicidir. Bu manzumede, sevgiliye duyulan zlem ve ona kavuşma arzusu dile getirilmektedir. şık, maşukundan kendisine lütufta bulunmasını istemekte, vuslatını talep etmektedir. Sevgilinin ise yüz vermeye hiç niyeti yoktur. şık, sevgilisini uyanık iken göremediği gibi, bütün benliğini saran aşkından dolayı uykuları kaçmış, rüyasında dahi onu göremez hle gelmiştir. şık, her Şeye rağmen kararlıdır. Srseler de kovsalar da dünyalar güzeli olan maşukunun ayağını, topraklar misali öpmek için bekleyecek, kapısından ayrılmayacaktır.

5. GAZELLERİN ŞEKİL VE MUHTEVA ÖZELLİKLERİ

Nehr Dvne'sinde 18 Türkçe, 1 Farsça gazel bulunmaktadır:

5.1. Türkçe Gazeller

5.1.1. Gazel (4a)

On iki beyitten oluşan *Mef'ilün Mef'ilün Mef'ilün Mef'ilün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. Kdir Dergh'na olan katkılarında bahsedilen Hacı Mehemed Ağa hayırla yd edilmiş ve yaptırdığı minare için 1166/1752-53 yılı, tarih olarak dşlmştir.

Manzumeye konu olan bu minare, *Nehr Ahmed* hakkında bilgi edindiğimiz kaynakların başında yer alan Seyyid Sırrı Ali'nin *Tuħfe-i Rm* adlı eserinde, *Nehr*'nin Dergh'a yaptığı hizmetlerden bahsedilirken, zikir meydanını genişletmesi ve tekkeye su getirmesiyle beraber Şu Şekilde zikredilmiştir:

Hem minre vaz' idüp hem eyledi icr-y m

*Hem dahi meydn-ı zikrullh tevsi' hoş-nm*²⁸

5.1.2. Gazel (6a)

On dokuz beyitten oluşan, *F'iltn F'iltn F'ilün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. Manzumede aşk, tevhd, vahdet-i vcd gibi tasavvufun temel öğretilerinin yanında, varlığı sadece dış yüzüyle değerlendirip özünü anlayamayan "zhid" tipi ile hakikat sevdalısı "şık" karşılaştırılmış, "şık"ın tartışılmaz üstünlüğü vurgulanmıştır. Şiirde adı zikredilen Hallc-ı Mansr, Mevln, Byezd-i Bistm ve Nesm; ten cbbesinden soyunarak "şems-i Zt"ın aydınlığında sırlara muttali olan kimselerdir. Şiir, mnct ve dua cümleleri ile sona ermiştir.

²⁸ Seyyid Sırrı Ali, *Tuħfe-i Rm*, 906. beyit.

5.1.3. Gazel (9a)

Yedi beyitten oluşan *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün* kalıbıyla, “Kâfiyetü'l-Cîm” başlığı altında yazılmış “geç” redifli bir gazeldir. Fuzûlî'nin

Ey gönül yârı iste cândan geç

*Ser-i küyun gözet cihândan geç*²⁹

matla'lı ve yine yedi beyitten oluşan gazelini çağrıştıran bu şiir; aşktan, mâsivâyı terk etmekten, “bekâ” ve “fenâ” gibi tasavvufî kavramlarla beraber “vusûl-i ilâ'llâh” için yapılması gerekenlerden bahseden âşıkâne bir manzumedir. Son beyitte kendisinin âciz ve kusurlu biri olduğunu söylenen Nehrî'ye göre sözleri, bu yolun yolcuları için son derece açık ve nettir. Bu beyit aynı zamanda gazelin özeti mahiyetindedir:

Kelâm-ı Nehrî-i kâşır sülûk ehline rüşendir

Bekâ bi'llâha ol vâşil fenâ-ender-fenâdan geç (9a-G/7)

5.1.4. Gazel (9a)

Yedi beyitten oluşan *Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. Nehrî bu şiirde Cenâb-ı Hakk'a yalvarmakta, marifet hazinesinin kapısını açmasını, kendisini âşıklar gürûhuna dâhil etmesini, Hak dostlarının izinden giderek doğru yoldan ayrılmamayı, fenâ makâmına ulaşmayı, sonunda da vuslata ererek şâd olmayı dilemektedir. Şiir, tür itibarıyla bir “münâcât”tır.

5.1.5. Gazel (11a-11b)

On iki beyitten oluşan, *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. Baş A'yân Şa'bân-zâde İbrahim Ağa'nın yeni yapılan kasrı için yazılmıştır. Bu, görenlerin hayretle temaşa edecekleri derecede süslü, güzel yüzlü sevgililerin ayna misali seyredileceği bir havuzu olan, sütunlar üzerine inşa edilmiş bir kasırdır. Manzume, Hacı İbrahim Ağa'nın ömrünün uzun olması, izzet ve rifâtinin daima artması, her işinde Abdülkâdir-i Geylânî hazretlerinin kendisine himmette bulunmasına dair beyitlerle devam etmektedir. Son mısra ebced hesabıyla, kasrın 1181/1767-68 yılında tamamlandığını göstermektedir.

5.1.6. Gazel (14a)

Sekiz beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış, “olur” redifli bir gazeldir. Bu şiir, Niyâzî-i Mısırî'nin aynı aruz kalıbıyla yazılmış on iki beyitten oluşan “olur” redifli gazeline nazîre olarak yazılmıştır. Mısırî'nin söz konusu gazelinin matla' beyti şu şekildedir:

Kim ki aşkın dârma berdâr olur

*Cümle uşşâk içre ol serdâr olur*³⁰

²⁹ Abdülbâkî Gölpinarlı, *Fuzûlî Dîvânı* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2005), 34.

³⁰ Tatcı, *Niyâzî-i Mısırî Halvetî-Dîvân-ı İlâhiyât*, 431-432.

Nehrî'nin bu şiiri, halk içinde Hak'la olmak, vahdete ermek, varlık libasından soyunarak ehl-i tecrîd olmak gibi konuların ele alındığı, nihayetinde âşıklara serdar olunacağını belirttiği bir ilâhîdir:

Cân u başından geçenler Nehriyâ

Leşker-i 'uşşâka ol serdâr olur (14a-G/8)

5.1.7. Gazel (14a)

Sekiz beyitten oluşan, *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. Manzumede; mana diline ait bazı hakikatler, mutasavvıfların çokça kullandıkları “gül, bülbül, mül, meşşâte, verd, sünbül, sâğar, gülşen, hâr, hâl, ruhsâr” gibi remizlerle anlatılmıştır.

5.1.8. Gazel (14b)

Altı beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış, “biter” redifli bir gazeldir. Aşk ve vahdet-i vücûd konularının işlendiği gazel, akıcı bir üsluba sahiptir. Sevgiliye ait güzellik unsurlarına yer veren, Leylâ ile Mecnûn'un aşkına telmihte bulunan manzumenin son beyti fahriye niteliğindedir. Nehrî makta' beytinde, nazîre sahasındaki mahareti ve eşsizliğiyle övünmektedir.

5.1.9. Gazel (15a)

Yedi beyitten oluşan, *Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün* kalıbıyla yazılmış, “basılır” redifli bir gazeldir. Manzumede; Zât-ı hakikat, vahdet ve kesret, esmâ ve mezâhir gibi tasavvufun bazı önemli kavramlarına yer verilmiş; rind ve zâhid tipinin sembolize ettiği mana dünyasına göndermede bulunulmuştur.

5.1.10. Gazel (16a)

On beş beyitten oluşan, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. “Ruhsâr, kâkiül, zülf, nigâr hâl, hadd” gibi remizlerle ilâhî aşkın terennüm edildiği manzumenin ilerleyen beyitlerinde Peygamberlerin, ön plana çıkan yönleriyle dile getirildiği görülür. Bu anlamda Hz. İdris, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Yakup, Hz. Dâvûd, Hz. Süleymân, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Hz. Lokmân ve İskender şiirde yer bulan şahsiyetler olarak karşımıza çıkar. Şiir, Nehrî'nin Hz. Ali sevgisinin bir ifadesi olarak “Lâ-fetâ illâ 'Alî lâ-seyfe illâ Zü'l-fikâr” (Hz. Ali'den başka yiğit, Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur) mısrayla son bulur.

5.1.11. Gazel (20b)

Dokuz beyitten oluşan, *Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün* kalıbıyla yazılmış, “neme gerek” redifli bir musammat gazeldir. Bu manzume Niyâzî-i Mısırî'nin,

Oldum çü mahv-ı mahz-ı zât buldum vücûdumdan necât

*Ben içmişem âb-ı hayât ermez bana hergiz memât*³¹

matla'lı aynı aruz kalıbı ve ortak muhteva ile yazılan yedi beyitlik gazeline nazîre olarak kaleme alınmıştır. Tanzîre örnek olmak üzere şu iki beyit verilebilir:

Halvetden etdim rihleti kesretde buldum vahdeti

*Bâzârda düzdüm halveti rûz u şebim ıyd u berât*³² (Niyâzî-i Mısrî)

Zilletde buldum izzeti miñnetde buldum râhâtı

Uzletde buldum vuşlatı renc ü anâ neme gerek (20b-G/4) (Nehrî Ahmed)

Gazel, vahdet şarâbını içen birinin hevâ ve hevesin zevkleriyle artık ilgilenmeyeceğini, hayret makâmına eren kişinin mâsivâyı terk edeceğini ifade ederek başlamaktadır. Melâmet hırkasını giyen kimsenin, başka hiçbir unvan ve sığata ihtiyacı yoktur. Nehrî bu şiirinde, hadiselere mana gözüyle bakarak, görünenin ötesinde olana “Aldanma hergiz şürete sa'y eyle künc-i sirete” diyerek işaret etmektedir:

Var olan her şey Yüce Allah'ın esmâ ve sıfatlarının tecellilerinden ibarettir. Artık neden ve niçinler bir tarafa bırakılmalı, vahdete ermelidir. Dış dünyada var olanlara/görülenlere takılıp kalmayı/aldanmayı bırakmalı, varlığın özüne/hakikatine tâlip olmalıdır. Gazelin vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde yazılan en etkileyici beyti ise sona bırakılmıştır. Nehrî, artık bir katre olmaktan öte, denize karışmış, onunla olmuştur. İnsân-ı kâmil mertebesinde bulunan mutasavvıfımız fenâ makâmında artık şöyle demektedir:

Nehrî çü bahre mülhâkam miftâh-ı kenz-i muğlakam

Men hod vücûd-ı muğlakam vaşl u likâ neme gerek (20b-G/9)

5.1.12. Gazel (22b)

On beyitten oluşan, *Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mef'â'ilü Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. Klasik şiirin önemli karakterlerinden olan âşık ve zâhid tiplerinin karşılaştırıldığı bir manzumedir. Zâhid asılsız, boş sözlerle âşıklarla mücadele etmekte, bununla bir yere varacağını düşünmektedir. Kuru bilgi ve ruhsuz amelle hiçbir hedefe varılamaz. Zâhid öyle kötü bir tabiata sahiptir ki aşk onun midasını bulandırmakta, bal ona şifa vermemektedir. Kıl ü kâlin peşinden sürüklenen zâhidin gözleri perdelenmiş; hakikati göremez hâle gelmiştir. Kibri, aşkın zirvesine giden yola ulaşmasına engel olmaktadır. Âşık ise; uzlet köşesine çekilmeyi tercih etmiş, aşkı dert edinmiştir. Dünya ve ona ait her şeyden yüz çevirmiştir. Ezelde aşk zincirlerine vurulan kişinin gönlünde mâsivâyâ yer yoktur:

Zencir-i aşka rûz-ı ezel mübtelâ olan

Görmez derûn-ı sinede kayd-ı sivâ ilel (22b-G/7)

³¹ Tatcı, *Niyâzî-i Mısrî Halveti-Dîvân-ı İlâhiyât*, 382-383.

³² Tatcı, *Niyâzî-i Mısrî Halveti-Dîvân-ı İlâhiyât*, 383.

5.1.13. Gazel (24a)

Altı beyitten oluşan, *Mefl Filt Mef'il F'ilün* kalıbıyla yazılmış, "sözüm" redifli bir gazeldir. Nehr'nin şiir söyleme sanatındaki maharetini ve üstünlüğünü, kendisini İran edebiyatının usta isimleriyle karşılaştırarak ifade ettiği fahriye niteliğindeki bir manzumedir.

Son beyitte şair, övgü dolu ifadelerle Sırrı mahlaslı bir zt zikr eder ve bu şairin şiirleriyle kendi şiirlerini eş/benzer görür. Edebiyat tarihimize baktığımızda Sırrı mahlaslı pek çok şairin olduğu görülecektir.³³ Dolayısıyla Nehr'nin bahsettiği Sırrı mahlaslı bu şairin kim olduğu ile ilgili elimizde kesin bir delil bulunmamaktadır. Ancak bu şahsın *Tuğfe-i Rm* müellifi Seyyid Sırrı Ali (b. İbrahim) olma ihtimli yüksektir. Nehr ile ağdaş olması, Kdir bir aileye mensbiyeti, Tekirdağ'da yaşaması, Tekirdağ Mahkemesi Ktibi olarak görev yapması gibi hususlar bu görüşümüzü destekler mahiyettedir.³⁴

5.1.14. Gazel (25a)

On bir beyitten oluşan, *Mef'ilün Mef'ilün Mef'ilün Mef'ilün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. Açık, dildr, zhid ve insn-ı kmil tiplerinin ele alındığı şiirin sonunda 1173/1759-60 yılı tarih olarak düşürülmüştür.

5.1.15. Gazel (37a)

Sekiz beyitten oluşan, *Mef'ilün Fe'iltn Mef'ilün Fe'ilün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. Nehr bu manzume ile Niyz-i Mısr'nin,

Katre katre dökülenler dr müdür brn mdr

*Zerre zerre görünenler hat mdr reyhn mdr*³⁵

matla'lı şiirini tanzr etmiştir. Mısra başlarında kullanılan "tabak tabak, kadeh kadeh, siyeh siyeh, bölük bölük, vakit vakit vb." ikilemeler gazele farklı bir henk katmıştır. Aşk ateşiyle yanmış olan şairin maşkuna, sevgiliye ait güzellik unsurlarından olan "leb, ruh, hat, hl, dde, niğeh, gamze, mje" gibi unsurları kullanarak seslendiği bu gazel, vuslat arzusıyla son bulur.

5.1.16. Gazel (37a)

Sekiz beyitten oluşan, *Mef'ilün Fe'iltn Mef'ilün Fe'ilün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. Bu da bir önceki şiirde olduğu gibi Mısr'nin yukarıda matla'ı verilen manzumesine nazre

³³ önemli biyografi eserlerinden biri olan *Tuğfe-i Nil*'de Sırrı mahlaslı 16 şaire yer verilmiştir; bunlar arasında Seyyid Sırrı Ali de vardır. Bk. Mehmet Nil Tuman, *Tuğfe-i Nil*, haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatc (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 421-425. Sırrı mahlaslı şairler için ayrıca bk. Haluk İpekten v.dđr., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyat İsimler Sözlüğü* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 445-447.

³⁴ Seyyid Sırrı Ali hakkında bilgi için bk. Sadık Erdem, *Rmiz ve db-ı Zuraşs* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 159; Tuman, *Tuğfe-i Nil*, 425; Mehmed Sreyy, *Sicill-i 'Oşmn* (İstanbul: Matbaa-ı mire, 1311), 3:14.

³⁵ Tatc, *Niyz-i Mısr Halvet-Dvn-ı İlhiyt*, 424-425.

olarak yazılmıştır. Bu gazelde de mısralar “varak varak, yanık yanık, bütün bütün, sönük sönük, cihân cihân” vb. ikilemelerle başlamaktadır. Şiirin her beyti sevgiliye ait güzellik unsurlarıyla süslenmiştir.

5.1.17. Gazel (40a)

Altı beyitten oluşan, *Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlâtün Fe'îlün* kalıbıyla yazılmış, “çıkı” redifli bir gazeldir. Şiirde “leb-i meygûn, duhter-i rez, şîr-i mâder, hûşe, micmer, dûd, ‘abîr, hatt” gibi remizlerle örülü bir anlatım bulunmaktadır.

5.1.18. Gazel (30b-31a-31b-32a)

Niyâzî-i Mısrî'nin dokuz beyitten oluşan, *Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün* kalıbıyla yazılmış

Devr idüp geldim cihâna yine bir devrân ola

*Ben gidem bu ten sarâyı yıkılıp vîrân ola*³⁶

matla'ıyla başlayan gazelinin her bir beytinden önce beş beyit yazılmak suretiyle elli dört beyitten meydana gelmiş bir gazeldir. C. Kurnaz ve H. Çeltik'in “taşirle müşterek gazel” olarak nitelendirdikleri bu şekilde, taşîrin her zaman beyti bende dönüştürmek için değil, beyit sayısını artırmak için de kullanıldığı görülmektedir. Bu örnekte de görüleceği üzere taşîr, bir çeşit müşterek gazel oluşturma yöntemine dönüşmüştür.³⁷ Örneğine çok fazla rastlanmayan bu orijinal manzume, sonuç itibarıyla bir gazelin mısra eklemeleriyle yeni bir gazele dönüştürülmesi işlemi olarak görülebilir. Uzun kasîdelerde bazen tecdîd-i matla' adıyla, araya bir gazel ekleyerek matla' beytindeki kafiyenin tekrarlanabildiği hatırlandığında, aynı durumun beytin üzerine ekleme yapıldığı için bu şiirde de gerçekleştiği görülür.³⁸

Manzumede genel anlamda, vahdet ve kesret, aşk, cem', tecrîd, anâsır-ı erba'a, nefsânî arzu ve isteklerden arınmak gibi konular ele alınmıştır.

5.2. Farsça Gazel

Gazel (26b)

Dokuz beyitten oluşan, *Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün* kalıbıyla yazılmış bir gazeldir. Dünyanın fânî olduğunu bilerek geçici zevklere, nefs-i emmârenin arzularına uyulmaması tavsiyelerinde bulunan Nehrî, gönül ehlini fakr u fenâyâ davet etmektedir. Bu dünyadaki sıkıntılara sabr edilmesi hâlinde, Yüce Allah'ın lutf edeceği ebedî mutluluğa kavuşulacaktır. Şiirinin sonuna doğu benliğinin terk edilmesine ve fenâ makâmına erilmesine işaret eden şair, “Gemini aşk denizinde batır” demektedir:

³⁶ Tatçı, *Niyâzî-i Mısrî Halvetî-Dîvân-ı İlâhiyât*, 540.

³⁷ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cemal Kurnaz - Halil Çeltik, *Divan Şiiri Şekil Bilgisi* (Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2013), 108-109.

³⁸ Bu şiirin şekli hakkındaki görüşlerini bizlerle paylaşan Doç. Dr. Halil Çeltik'e teşekkür ederim.

محو کن کشتی تو در بحر عشق
کوهر و کانی بود مرجان جان

6. ÂRİF MAHLASLI ŞAİRİN DİVÂNÇE'DE YER ALAN İKİ ŞİİRİNİN ŞEKİL VE MUHTEVA ÖZELLİKLERİ

Divânçe'nin elimizde bulunan yegâne nüshasında, yukarıda sıralanan şiirlerin dışında, Nehrî'ye ait olmayan iki şiir bulunmaktadır. 18a ve 18b sayfalarında yer alan bu iki manzume Ârif mahlaslı bir şairin Nehrî Ahmed'in oğlu Mehemmed Muslihuddîn'in Tekirdağ Kâdirî Dergâhı'nda post-nişîn olduğu dönemde, Dergâh'ın tecdîdi münasebetiyle kaleme aldığı, tarih düşürmek üzere yazılmış şiirlerdir. Ârif Efendi'nin kim olduğu ile ilgili elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber Tekirdağ'da yaşamakta olan ve şiire yatkın bir kimse olduğu anlaşılan Ârif³⁹ isminde bir şairin, 1256/1840 doğumlu Nâmık Kemâl'in vilâdeti münasebetiyle tarih düşürdüğü bilinmektedir. Bu bilgiyi Nâmık Kemâl, Abdülhak Hâmid'e yazdığı bir mektupta bizzat kendisi ifade etmiştir.⁴⁰ Nâmık Kemâl'in doğumuna tarih düşüren Ârif'in Şeyh Mehemmed Muslihuddîn ile aynı dönemde ve Tekirdağ'da yaşamış olması, tarih bildiren bu şiirlerin şairinin aynı kişi olmaları ihtimalini güçlendirmektedir.

Elimizdeki *Nehrî Divânçesi*'nde yer alan; ancak Nehrî'ye ait olmayan söz konusu iki şiir, Nehrî'nin oğlu Suyolcuzâde Şeyh Mehemmed Muslihuddîn ve Kâdiriyye Dergâhı hakkında yazılmıştır; bu münasebetle önem arz etmektedir.

6.1. Kıt'a-i Kebîre (18a-18b)

On üç beyitten oluşan, *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Manzume, Kâdirî meşâyhinden Nehrî'nin oğlu Suyolcuzâde Na'tî Şeyh Mehemmed Muslihuddîn'in medhi ile başlamaktadır. Şeyh Mehemmed Muslihuddîn, babası ve dedesinden itibaren Kâdirî Dergâhı'na hizmetlerde bulunan, irfan ehli, güzel hasletlere sahip olan bir zâttır. Şeyh Efendi, sadece babasından kendisine intikâl ettiği için değil, lâıyk olduğu ve bu makâmı hak ettiği için meşihatla görevlendirilmiştir:

Meşihat kendüye bâ-ir̄ ü istihkāk geldikde

Teraḳḳî kesb idüp meşgûl-i irşâd oldı şeyhâna (18a-Kk/4)

Şeyh, bu makâma geldiğinde Dergâh son derece harap olmuş bir vaziyettedir. Ziyaretçilerin ya da ihvânın kalabalık olduğu dönemlerde, insanları artık almaz olmuş, dar bir mekân hâline gelmiştir. İşte şiir, bu dergâhın yeniden inşa edilmesi üzerine kaleme alınmış,

³⁹ Aydın Oy, *Yüzyıllar Boyunca Tekirdağlı Şairler ve Yazarlar* (Tekirdağ: Tekirdağ Valiliği Yay., 1995), 24.

⁴⁰ Nâmık Kemâl'in Abdülhak Hâmid'e yazdığı mektubun ilgili kısmı şu şekildedir: "Benim tarih-i vilâdetim 1256/1840 dır. Tekirdağ'da doğmuşum. O zaman şâirlerinden Ârif Efendi nâmında bir adam vilâdetime tarih olmak için 'Erdi şeref bu dehre Mehemmed Kemâl ile' hezeyânını söylemiş. 'Erdi' yerine 'Verdi' olsaydı hem ben beş yaş daha kazanmış olurudum; hem de tarih manalı zuhûr ederdi..." Bk. Mehmet Kaplan v.dğr., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 2: 309.

Kâdirî-hâne'nin son derece mamur ve güzel yapıldığına işaret eden beyitlerden sonra 1228/1813 yılını bildiren son beyitle tamamlanmıştır.

6.2. Müfred (18b)

Ârif'in ikinci şiiri ise; "Semâ-hâne kapısı üzerine tahtır olacaq târih-i diğer" başlığı altında, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir müfreddir. Önceki manzumede söz konusu olan dergâhın semâ-hâne kapısı üzerine yazılmak üzere düşürülen bir başka tarih beytidir. İkinci mısra da ebced hesabıyla verilen tarih, bir önceki şiirde olduğu üzere 1228/1813 yılıdır:

‘Ârifâ târih-i tecdidle bu dergâhıñ didim
Kıldı bünyâd himmet-i Sulţân ‘Abdü'l-kâdirî

SONUÇ

Nehrî Ahmed Dîvânçesi'nin Vatikan Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 235'te kayıtlı, tespit edebildiğimiz yegâne nüshasında; Nehrî'ye ait kırk beş Türkçe, on iki Arapça ve üç Farsça şiir bulunmaktadır.

Mevcut nüshada ayrıca, Nehrî Ahmed'e ait olmayan iki şiir yer almaktadır. Bu şiirler Nehrî'nin oğlu Mehemmed Muslihuddîn'in Tekirdağ Kâdiriyye Dergâhı'nda irşâdla vazifeli olduğu dönemde Ârif mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınmıştır. Şiirlerden ilki *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir kıt'a-i kebîredir. Mehemmed Muslihuddîn döneminde harap olmaya yüz tutmuş dergâhın yeniden inşa edilmesini konu alan bir tarih manzumesidir. Ârif'in ikinci şiiri de aynı hadiseye tarih düşürmek üzere, *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir müfreddir.

Dîvânçe'de Nehrî'ye ait şiirler nazım şekli itibarıyla şu şekildedir: Dört Türkçe, üç Arapça, bir Farsça kasîde; bir Türkçe tercî-i bend; on yedi Türkçe, dokuz Arapça, bir Farsça kıt'a-i kebîre; üç Türkçe tahmîs; iki Türkçe muhammes; on sekiz Türkçe, bir Farsça gazel.

Nehrî Ahmed; Niyâzî-i Mısırî'nin üç, Bâkî'nin bir gazelini tahmîs etmiştir. Yine Niyâzî-i Mısırî'nin bir muhammesini, bir gazelini ve özel bir nazım şekli ile yazdığı bir başka şiirini tanzîr etmiştir. *Dîvânçe'de* burada zikr edilenlerin yanında, örneğine çok rastlanmayan orijinal bir manzume daha bulunmaktadır. Nehrî, Niyâzî-i Mısırî'nin bir gazelinin her bir beytinden önce beş beyit yazmak suretiyle "taştirle müşterek gazel" olarak nitelendirilebilecek bir şekil oluşturmuştur. Bu şekliyle manzume, Nehrî'nin Mısırî ile yazdığı bir çeşit müşterek gazel durumundadır.

Dîvânçe'de Nehrî'nin kullandığı aruz kalıpları ve bu kalıplarla yazılan şiir sayıları şu şekildedir:

13 Şiir: *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün*

11 Şiir: *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün*

12 Şiir: *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün*

- 4 **Şir:** Fe'ltn Fe'ltn Fe'ltn Fe'ln
 3 **Şir:** Mef'l F'lt Mef'l F'ln
 3 **Şir:** Mef'ln Fe'ltn Mef'ln Fe'ln
 4 **Şir:** Mstefln Mstefln Mstefln Mstefln
 2 **Şir:** Mstefln Fe'ln Mstefln Fe'ln
 1 **Şir:** Mef'l Mef'l Mef'l Fe'ln
 1 **Şir:** Fe'ltn Mef'ln Fe'ln
 3 **Şir:** Fe'ln Mef'ln Fe'ln Mef'ln
 1 **Şir:** Mef'ln Mef'ln Fe'ln
 2 **Şir:** Müfte'ln Müfte'ln F'ln

Dvne'de yer alan Őirler; zhir ilimleri tahsil etmiş, Arapça ve Faray ođrenmiŐ, seyrü ü slkunu tamamlayarak irşad göreviyle Tekirdağ Kdiriyye Dergh'nda vazifelendirilmiŐ bir mutasavvfn kaleminden kmŐtir; dolayısıyla din-tasavvuf bir muhtevaya sahiptir. Başta Abdlkdir-i Geyln olmak üzere müntesibi bulunduğu Rmiyye Őubesi'nin pri İsmail Rm ve diğer Kdir meŐyhi, Nehr'nin Őirlerine konu edindiği başlıca isimlerdir.

Nehr'nin *Dvne*'sinde önemli sayıda tarih manzumesi yer almaktadır. Doğum ve ölüm hadiseleri, mescid/ tekke/ zviye/ kasr inşası, köŐk tamiri, derghn tecddi, padişahın cls, Őahsn sadrazam olarak tayini gibi olaylar için Nehr, yirmi alt adet tarih manzumesi kaleme almŐtir. Nehr'nin *Dvne*'sinde; mnct, medhiye ve fahriye içerikli ksmlar da ayrıca dikkate değerdir.

Nehr'nin Őirlerinde dikkat çeken en önemli hususlardan birisi de Niyz-i Msr'ye olan sevgisi ve hrmetidir. Nehr'nin Msr için yazdığı medhiye, tahms ve tanzrler başta olmak üzere, *Dvne*'nin önemli bir bölümünde Msr'nin etkisi görülür. Abdlkdir-i Geyln ve Niyz-i Msr -ki kendisi bir Halvetdir-, Nehr'nin zihin dünyasını çepeçevre kuşatan ve Őirlerinin dokusuna yerleŐerek, karakteristik özellik katan iki önemli isimdir.

Nehr'nin elimizdeki nüshada var olan Őirleri sayı itibarıyla fazla olmamakla beraber, zengin bir Őahs kadrosuna sahiptir: Hz. Âdem, Hz. Nh, Hz. İdris, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Yakup, Hz. Ysuf, Hz. Ms, Hz. Dvd, Hz. Sleymn, Hz. Eyyb, Hz. Zekeriy, Hz. Yahya, Hz. İŐ, Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Meryem, Hz. Havv, Hz. Lokmn, Hz. Hzr, İŐkender, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, İmm Ca'fer, Veyse'l-Karan, Hallc-ı Mansr, Mevln, Şems-i Tebriz, Hacı BektŐ-ı Vel, İbnü'l-Arab, Byezd-i Bistm, İbrahim Edhem, Nesm, Abdlkdir-i Geyln, İsmail Rm, Niyz-i Msr, Örf-i Őirz, Sib-i Tebriz, Hfz-ı Őirz, Hrnu'r-ReŐd, Htem-i Ti, Clns, Efrsiyb, Behzd, Rüstem, NŐrevn, Hllg, Şaban-zde Hacı Mehemed Ağa, Hkim Efendi, Tevfk Efendi, Hsn, Srr, Seyyid Şeyh Ahmed Kdir'nin oğlu Abdlkdir, Baş A'yn Şa'bn-zde İbrahim Ağa, Mehemed Emn Srr Hall, Gz Baba (DervŐ Mustafa), Mehemed Efendi, Seyyid Mehemed b. İbrahim, Seyyid 'Atllh b. Őerf Mehemed el-Kdir, 'Ayntb-zde Hacı Mehemed, Seyyid Hall Efendi, Şeyh Ali el-Vhid, Kays, Leyl, III. Mustafa, Hekimoğlu Ali Paşa, Cengiz Han, Hmn, Eb Cehil, İbn-i Mlcem.

Dîvânçe'de Niyâzî-i Mısırî'nin *ed-Devretü'l-'Arşîyye fî-Ahkâmî'l-Ferşîyye* (*Devre-i 'Arşîyye*) adlı risâlesi ile İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* adlı eseri, isim olarak zikredilmektedir.

Nehrî'nin şiirlerinde geçen yer adları ise şu şekildedir: Aden, Akmescit, Bağdat, Bahçesaray, Bathâ, Belh, Dimeşk, Hicaz, Irak, İran, Kâhire, Ken'ân, Kerbelâ, Kılburun, Kırım, Kirman, Mısır, Nemçe, Rûm, San'â, Şam, Yemen.

Suyolcuzâde Nehrî Ahmed'in, *Dîvânçesi* dışında vahdet-i vücûda dair olduğu söylenen -nüshası henüz tespit edilememekle beraber- bir eserinin daha olduğu bilinmektedir. Bu makalemizde, söz konusu iki eserin dışında Nehrî'nin üçüncü bir eserinin daha olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Bu eser, Nehrî'nin Arapça kaleme aldığı bir tarih manzumesinde övgü dolu ifadelerle -adını belirtmeksizin- bahsettiği bir tefsir kitabıdır.

KAYNAKÇA

- Aktepe, M. Münir. "Hekimoğlu Ali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 167. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333.
- Erdem, Sadık. *Râmiz ve Âdâb-ı Zurâfâsı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Gedik, Nusret. *Türk Edebiyatında Manzum Devriyye*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Fuzûlî Dîvânı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2005.
- Hüseyn Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. Haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- İpekten, Haluk - İsen, Mustafa - Toparlı, Recep - Okçu, Naci - Karabey, Turgut. *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- İslamoğlu, Abdülmecit. *Vâhib Ümmî Dîvânî'nin Dinî ve Tasavvufî Tahlîli*. Ankara: İlahiyât, 2013.
- İslamoğlu, Abdülmecit. "Suyolcu-zâde Nehrî Ahmed'in Türkçe Şiirleri". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar* 12/27 (Fall 2017): 195-253.
- Kaplan, Mehmet - Enginün, İnci - Emil, Birol. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*. 5 Cilt. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Kurnaz, Cemal - Çeltik, Halil. *Divan Şiiri Şekil Bilgisi*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2013.
- Küçük, Sabahattin. *Bâkî Dîvânı-Tenkitli Basım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i 'Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Oy, Aydın. *Yüzyıllar Boyunca Tekirdağlı Şairler ve Yazarlar*. Tekirdağ: Tekirdağ Valiliği Yayınları, 1995.
- Seyyid Sırrı Ali. *Tuhfe-i Rûmî*. Haz. Mustafa S. Kaçalın. İstanbul: Âsitâne Yayınları, 1992.
- Suyolcuzâde Nehrî Ahmed. *Dîvânçe*. Türkçe Yazmalar, 235: 1b-40b. Vatikan Kütüphanesi. Biblioteca Apostolica Vaticana. "Manuscript - Vat. Turc. 235". Erişim: 22 Mart 2018. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.turc.235
- Tatcı, Mustafa. *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ-Niyâzî-i Mısırî*. İstanbul: H Yayınları, 2012.
- Tatcı, Mustafa. *Niyâzî-i Mısırî Halvetî-Dîvân-ı İlahiyât*. İstanbul: H Yayınları, 2015.
- Tatcı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvânı-Tenkitli Metin*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2005.

466 | İslamoğlu, Abdölmecit. Formal and Contextual Features of Nahri Ağmad's ...

Tuman, Mehmet Nâil. *Tuğfe-i Nâilî*. Haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.

Ulusoy, Mehmed Şemseddîn. *Gölzâr-ı Mısrî*. 1-98. Mustafa Tatçı Özel Kütüphanesi.

Uzun, Mustafa. "Devriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 251-253. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 467-488

Şair Bir Osmanlı Münşîi: Okçuzâde Mehmed Şâhî*

An Ottoman Poet and Prose Stylist: Okchuzâde Mehmed Shâhî

Yılmaz Öksüz

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Ü., İlahiyat Fak., Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı
Assistant Professor, Gaziosmanpaşa U, Fac of Theology, Dept of Turkish Islamic Literature
Tokat, Turkey

yilmaz.oksuz@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3543-4186

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Nisan/April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 467-488

* Bu makale, 2016 yılında tamamladığımız *Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin Ahsenü'l-hadis'i (İnceleme-Metin)* isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / *This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Ahsan al-hadith of Okchuzâde Mehmed Shâhî (Study on-Text)" (PhD Dissertation, Cumhuriyet University, Sivas, Turkey, 2016).*

Atıf/Cite as: Öksüz, Yılmaz. "Şair Bir Osmanlı Münşîi: Okçuzâde Mehmed Şâhî = An Ottoman Poet and Prose Stylist: Okchuzâde Mehmed Shâhî". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 467-488.

<https://doi.org/10.18505/cuid.419474>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Şair Bir Osmanlı Münşî: Okçuzâde Mehmed Şâhî

Öz: Bilim, sanat ve edebiyata bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşan Osmanlı aydınları, çok yönlü yetişmişler ve çeşitli sahalarda kalem oynatmışlardır. Bir matematik bilgininin felsefe alanında eserler yazdığı, bir hadis âliminin tarihî kitaplar kaleme aldığı, bir devlet adamının hüsn-i hatla meşgul olduğu yahut bir şeyhülislamın divan tertip ettiği müteaddit defa görülmüştür. Fakat modern araştırmacının ihtisaslaşmaya dayalı bilim anlayışından olsa gerek, bu şahsiyetler genelde belirli yönleriyle ön plana çıkmış ve bazı meziyetleri gölgede kalmıştır. XVI. yüzyılın sonları ile XVII. yüzyılın başlarında, Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'da yetişen Okçuzâde Mehmed Şâhî de hezâr-fen diye nitelendirilen bu şahsiyetlerden biridir. Devletin önemli kademelerinde görevlerde bulunan Mehmed Şâhî, sanat ve edebiyatla da ilgilenmiş, süslü nesirle kaleme aldığı inşâ türündeki eserleriyle tanınmıştır. Bu yönüyle haklı şöhret kazanan Mehmed Şâhî, aynı zamanda şairdir. Nitekim genç yaşlarda kaleme aldığı şiirlerle bazı tezkire yazarlarının dikkatini çekmiş, tezkirelerde şiirlerine yer verilmiştir. Şuarâ tezkirelerinin yanında bazı klâsik eserlerle kendisine ait mensur eserlerde de beyit, dörtlük ve kıtaları bulunmaktadır. Bu makalede, şairin söz konusu kaynaklardaki şiirleri, bir araya getirilmiş ve bunların değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Nesir, Şiir, Şair, Mehmed Şâhî.

An Ottoman Poet and Prose Stylist: Okchuzâde Mehmed Shâhî

Abstract: Grown up as versatile people, Ottoman intellectuals had holistic views towards science, art and literature, and wrote in a variety of disciplines. It was not uncommon for a mathematician to write in philosophy, for a *hadith* (report of the words and deeds of the Prophet) scholar to write history books, for a statesman to be busy with calligraphy or for a *Shaykh al-Islâm* (the highest ranking Islamic legal authority) to have a "Dîwân" (a collection of poems). However, possibly due to specialization-based scientific understanding of modern researchers, one side of these people generally came to the fore and some capabilities of them remained unknown. Grown up in Istanbul, capital town of Ottoman Empire, in late 16th and early 17th centuries, Okchuzâde Mehmed Shâhî was also one of these personalities called "hezâr-fan" (polymath). Mehmed Shâhî served in top level offices of the State, was busy with art and literature, and became known for *inshâ* (composition) kind of works written with elaborate prose. Mehmed Shâhî earned a deserved fame with these capabilities and he was also a poet. Indeed, due to poems he wrote in his early ages, he was noticed by some biography writers about poets and his poems were mentioned in some anthologies. In addition to poetry anthologies, he had some classical works, and some couplets, quatrains and verses included in his prose works. In the present study, a collection and evaluation of poems by Mehmed Shâhî were presented.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Prose, Poem, Poet, Mehmed Shâhî.

SUMMARY

Ottoman statesman Okchuzâde Mehmed Shâhî was born in 1562 AD (970 AH) in Istanbul. He was son of Okchuzâde Mehmed Pasha (d. 995 AH/1587 AD) and served as *Kâtib* (scribe), *Defterdâr* (treasurer), *Reis-ul-kuttâb* (chief of the scribes), Governor General of Cyprus and Aleppo. His real name was Mehmed, but he was mentioned in different sources by names such as Mehmed Bey, Mehmed Shâh, Mehmed Shâhî, Mir Mehmed Shâhî and Okchuzâde Mehmed Shâhî. Starting at a young age, he was well educated in *madrâsah* (college). With his vibrant character and superior genius, he came to the forefront among his peers. He was educated under the supervision of Mâ'lûlzâde Nakîb Efendi (d. 993 AH/1585 AD) and graduated in 988 AH/1580 AD at the age of 18. When Nakîb Efendi became *Shaykh al-Islâm* in the same year, he started his official duty as *Dîwân-ı Humâyûn* (imperial council) secretary. With the duty of Executive Assistant, he became the secretary of Damad İbrahim Pasha who started to his office in 1004 AH/1596 AD. He worked under the patronage of the Pasha until Pasha's death in 1010 AH/1601 AD. Mehmed Shâhî succeeded Musa Chelebi as *Reis-ul-kuttâb* and *Basdefterdar* (chief treasurer) in 1005 AH/1596 AD, and was appointed as title deed and cadastre director in 1006 AH/1597 AD. However, he was dismissed from this duty and was included among the officials to join military campaign. He was prosecuted and tried for imprisonment for the accusation of coming to Istanbul without permission. He succeeded Hamza Pasha as *Nishancı* (high-ranking bureaucrat) in 1007 AH/1599 AD and was assigned to military campaign. Mehmed Shâhî was dismissed from his duty in 1008 AH/1600 AD. Although he was reappointed to his duty in the same year, he was dismissed again in 1010 AH/1601 AD. While Hamza Pasha was reappointed to his office, Mehmed Shâhî was not assigned to any duty. He succeeded Murad Efendi as the *Defterdar* of Egypt in 1013 AH/1605 AD. After this duty, one of the vassal *Sanjak* (administrative district) *Beyliks* (principalities) in Egypt was given to him. When vassal *Sanjak* *Beyliks* were abolished by Kara Mehmed Pasha, *Beylerbeyi* (governor) of Egypt, in 1016 AH/1608 AD, he returned to Istanbul. He was not appointed to an office for a long time. In 1029 AH/1620 AD, he was appointed as title deed and cadastre director in 1029 AH/1620 AD, and became *Nishancı* again in 1030 AH/1621 AD. He served in military campaign to Poland, but was dismissed from this duty during the campaign. He was appointed as *Nishancı* for the fifth time during the second reign of Sultan Mustafa (1622-1623). He was dismissed in 1033 AH/1624 AD and retired. In early 1039 AH/1630 AD, he died at the age of 69 in Istanbul. His tomb is near Ekmekchioghlu tomb in the vicinity of Sunbul Efendi.

What is known about his family is limited to his son named Vak'î Ahmed Efendi (d. 1060 AH/1650 AD). Ahmet Efendi learned *Naskh*, *Thuluth* and *tevkî'i* types of calligraphy styles from his father. He served as anthology writer for *Shaykh al-Islâm* Bahâi Efendi. He died in 1060 AH/1650 AD when he was serving as teacher in Sulaymaniyah Madrasah. His tomb is around Shaykh Vefa tomb.

In addition to his administrative duties, Mehmed Shâhî was also interested in poetry, prose, calligraphy, mysticism, *hadîth* and *tafsîr* (exegesis). Possibly also due to his dismissal of

470 | Öksüz, Yılmaz. An Ottoman Poet and Prose Stylist: Okchuzāde Mehmed Shāhī

duties many times in his life, he produced many works. Among them are *Aḥsan al-ḥadīth*, *an-Nazm al-mubīn fi āyāt al-erbaʿin*, *al-Maqām al-Maḥmūd*, *Tarjuma-i Tuḥfa as-ṣalavāt*, *Jāmiʿ al-ghāyāt*, *Mukhtār al-akhyār*, *Qānūn-i Jadīd-i Arāḍi*, *Munshat* ve *Dīwān*. Famed for his prose works, the author was also a poet. With his couplets which he wrote under pseudonym of Zaynī, he managed to get on the anthology of Kınalızāde at his twenties. He was celebrated with the expression of “Arrow of word from his bow of soul has reached the target of approval from masters; he is at a young age (at his twenties)”. Subsequently adopting pseudonym of Shāhī, the poet had some poems published within the works of Beyānī, Nevʿizāde and Mustaqimzāde as well as within his own prose works. Mustaqimzāde even mentioned that Mehmed Shāhī had a *dīwān*. Nevertheless, this work of him has not been found yet.

A total of 30 poetry works of Mehmed Shāhī were found in various sources, except for his translations of 40 *ḥadīth* and 40 Qurʾān verses written in poetry. Of his 30 poetry works, 26 were written in Turkish and 4 in Persian. Various sections of *ʿarūd* (meter) were used in these works written as couplets, quatrains and verses. It could be stated that his poems rich in Persian and Arabic words had a rich rhyme frame. In his poetry works in which religious, literary, historical, legendary and mysticism themes were worked, concepts and figures such as Allah, the Lord, Messiah, Messenger, *Risālet* (messengership), intercession, Kāfūr al-ikhshidī (966-968), Mustaʿsim (d. 656 AH/1258 AD), Ibn Alkamī (d. 656 AH/1258 AD), Naṣīr-i Tūsī (d. 672 AH/1274 AD), Jamshīd, Keyumars, Uftade, Hudāyī, Majūsī, Kizilbash, Bayramī and *muftī* (jurist capable of giving a formal legal opinion). His poems were about intercession demand from the Messenger (PBUH), sin of serving to Persian, importance of an invention, praise of Uftade Sultan (d. 988 AH/1580 AD), effect of prayer, fate of administrator favoring his relatives, futility of envying the rich, importance of fighting with Zoroastrian, benefits of exhibition of sorrow, value of skillful people, resembling of the world to a bride with a thousand grooms, beauty of eloquence, ignominy of leaving chastity for lust, asking for forgiveness for sins, talent of understanding the words, not giving quarter to enemies, praise of Hz. ʿUmar, humbleness, value of lack of worldly things, sufferance due to the beauty of the beautiful, needing not to wonder why the beloved one is far away, evil of protecting the snot, richness of Arabic language, deeds of Anatolian *fāḍils* (virtuous), importance of endeavor in succeeding the closeness to God and respectability of ʿAzīz Maḥmūd Hudāyī (d. 1038 AH/1628 AD).

Okchuzāde Mehmed Shāhī was an Ottoman statesman who also earned a well-deserved fame for his works written in *inshāʿ* (composition) genre of elaborate prose. In addition, he also had poetry works. Praised for the poems which he wrote in his early ages by anthology writers who included his poems in their anthologies, the poet also had some couplets and quatrains scattered among his own prose works. His poems in the form of couplets and quatrains within abovementioned works mostly were about religious, literary, legendary, historical and mysticism themes.

Mehmed Shāhī was knowledgeable in *tafsīr*, *ḥadīth*, mysticism and calligraphy, and had good levels of Arabic and Persian. Writing poems in Persian, Mehmed Shāhī was decorated his

prose works with Arabic expressions such as Qur'ân verses, *hadîths* and proverbs. It could be stated that such decorations made the language of his poems more difficult. Nevertheless, his poems are plainer and easier compared to his prose works. The poet who also had lyrical poems generally preferred *hikamî* (sapiential) style and wrote genres such as munacaat (prayer to God), shafaatnâme (intercession epistles), historical quatrain, medhiye (panegyric) and *hicviye* (epigram). His poems in anthologies were lyrical, those in *Ahşan al-ḥadîth* and *an-Naẓm al-mubîn* were didactical and those in *Munshat* were epic. Based on an evaluation of these poems, it could be stated that he was a poet with a style, though not a poet of first class.

GİRİŞ

Osmanlı devlet adamı olan Okçuzâde Mehmed Şâhî, 970/1562 yılında İstanbul'da doğdu.¹ Kâtiplik, defterdârlık, reisülküttâblık, Kıbrıs ve Halep beylerbeyliği gibi görevlerde bulunan Okçuzâde Mehmed Paşa'nın (ö. 995/1587) oğludur.² Asıl adı Mehmed olup kaynaklarda Mehmed Bey, Mehmed Şâh, Mehmed Şâhî, Mîr Mehmed Şâhî, Okçuzâde Mehmed Şâhî gibi isimlerle anılmaktadır.³ Küçük yaşta ilim öğrenmeye başlayan ve iyi bir medrese eğitimi alan şair, hiddetli tabî'atı ve üstün zekâsıyla emsâli arasında temâyüz etti. Dersini Ma'lûlzâde Nakîb Efendi'den (ö. 993/1585) tamamlayarak 988/1580'de on sekiz yaşında icâzet aldı.⁴ Aynı yıl içinde Nakîb Efendi şeyhülislâm olunca Dîvân-ı Hümâyûn katibi olarak resmî görevine başladı.⁵ 1004/1596'da sadrazamlığa getirilen Damad İbrâhim Paşa'nın -tezkirecilik göreviyle- sıır kâtibi oldu.⁶ Paşa'nın 1010/1601 senesindeki vefatına kadar himayesinde kaldı.⁷ 1005/1596 tarihinde Musa Çelebi'nin yerine reisülküttâb ve baş defterdâr olan Mehmed Şâhî, 1006/1597'de

¹ Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm* (İstanbul: Mihrân Matb., 1306), 4: 2839; Nev'îzâde Atâyî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1409/1989), 2: 730; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yay., 2001), 2: 479; Christine Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2007), 33: 335.

² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1333), 2: 78; Kınalızâde, *Tezkiretü's-şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: TTK Yay., 1989), 1: 514; Beyânî, *Tezkiretü's-şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: TTK Yay., 1997), 135; Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, (İstanbul: Devlet Matba'ası Yay., 1928), 445; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: KB & TV Yay., 1308/1996), 4: 1065, 1079.

³ Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2: 730; Şemseddîn Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, 4: 2839; Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4: 1079.

⁴ Kınalızâde, *Tezkiretü's-şuarâ*, 1: 514; Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", 335; Alim Yıldız, *Geleneğin İzinde* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2013), 277.

⁵ Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2: 730; Tahsin Özcan, "Mehmed Efendi, Mâlûlzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 28: 457.

⁶ Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2: 730; Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", 335.

⁷ Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", 335.

472 | Öksüz, Yılmaz. *An Ottoman Poet and Prose Stylist: Okçuzâde Mehmed Şâhî*

deFTERhâne-i hümâyûn emîni oldu.⁸ Fakat iki ay sonra azledilerek⁹ sefere katılan kâtipler arasına dahil edildi. İzinsiz İstanbul'a geldiği için tâkibata uğradı ve hapsi istendi.¹⁰ 1007/1599'da Hamza Paşa'nın yerine nişancı tayin edildi ve sefer için görevlendirildi.¹¹ 1008/1600 yılında görevinden alınan Mehmed Şâhî, aynı sene içinde yeniden nişancı olduysa da 1010/1601 tarihinde azledildi. Hamza Paşa tekrar îade olunurken¹² kendisine herhangi bir görev verilmedi.¹³ 1013/1605 yılında Murâd Efendi'nin yerine Mısır defterdârı oldu. Bu görevden alınca Mısır'da salyâneli sancak beyliklerinden biri kendisine verildi. 1016/1608'de Mısır beylerbeyi olan Kara Mehmed Paşa tarafından salyâneli beylikler kaldırılınca da İstanbul'a döndü (1017/1608). Uzun süre önemli bir görevde bulunmadı. 1029/1620'de ikinci kez defter emîni, 1030/1621'de tekrar nişancı oldu.¹⁴ Lehistan seferine katıldı, bu sefer esnasında görevinden azledildi. Sultan Mustafa'nın ikinci saltanatında (1622-1623) beşinci kez nişancılığa getirildi. 1033/1624'te azledildi ve emekliye ayrıldı.¹⁵ 1039/1630 yılı başında altmış dokuz yaşında İstanbul'da vefat etti.¹⁶ Kabri Sünbül Efendi civarında Ekmekçioğlu dairesinin yanındadır.¹⁷

Ailesi hakkında bilinenler, Vak'î Ahmed Efendi (ö. 1060/1650) adındaki oğlu ile sınırlıdır.¹⁸ Nesih, sülûs ve tevkî'î hattı babasından meşk eden Ahmed Efendi, Şeyhülislâm Bahâî Efendi'nin tezkirecisi olarak görev yapmış, Süleymâniye müderrisi iken 1060/1650 yılında vefat etmiştir. Kabri Şeyh Vefâ Türbesi civarındadır.¹⁹

⁸ Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2: 730; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, 4: 2839; Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4: 1079.

⁹ Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2: 730; Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", 335.

¹⁰ Selânikî Mustafa, *Târîh-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK Yay., 1999), 2: 719, 739.

¹¹ Padişahın yanında bulunması gereken nişancının sefer için görevlendirilmesi Selânikî tarafından eleştirilir. Selânikî, *Târîh-i Selânikî*, 2: 808.

¹² Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2: 730; Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4: 1079; Yıldız, *Geleneğin İzinde*, 278.

¹³ Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", 335.

¹⁴ Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2: 730; Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4: 1079; Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", 335.

¹⁵ Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2: 731; Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", 335-336; Yıldız, *Geleneğin İzinde*, 278.

¹⁶ Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 445. Süreyya [*Sicill-i Osmânî*, 4: 1079] onun yetmiş yaşında vefat ettiğini söyler, fakat doğum-ölüm tarihlerine (970/1562-1039/1630) bakıldığında altmış dokuz yaşında vefat ettiği görülmektedir.

¹⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 78; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2: 479; Halit Karatay, *Hattat Divân Şâirleri* (Ankara: Akçağ Yay., 2008), 412.

¹⁸ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4: 1079; Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 82, 445; Yıldız, *Geleneğin İzinde*, 278.

¹⁹ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 5: 1650; Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 82; Karatay, *Hattat Divân Şâirleri*, 452

Resmî görevleri yanında şiir, nesir, hüsn-i hat, tasavvuf,²⁰ hadis, tefsir gibi alanlarla da ilgilenen Mehmed Şâhî, muhtemelen ma'zûliyet hayatının da etkisiyle çok sayıda eser vermiştir. Bunlar: *Ahsenü'l-hadîs*, *en-Nazmü'l-mübîn fi âyâtî'l-erba'în*, *el-Makâmu'l-Mahmûd*, *Tercüme-i Tuhfetü's-salavât*, *Câmiu'l-gâyât*, *Muhtâru'l-ahyâr*, *Kânûn-ı Cedîd-i Arâzî*, *Münşeât* ve *Dîvân*'dır. Mensur eserleriyle şöhret kazanan müellif, aynı zamanda şairdir. Zeynî mahlasıyla²¹ kaleme aldığı beyitlerle henüz yirmili yaşlarda²² Kınalızâde'nin tezkiresine girmeyi başarmış ve "*kemân-ı bâlinden halâs bulan sihâm-ı kelâmı hedef-i kabûl-i erbâb-ı kemâle vusûl bulmuşdur hâlen vâsıl-ı sinn-i şebâbdur*"²³ ifadelerine mazhar olmuştur. Daha sonra Şâhî mahlasını alan şairin,²⁴ Beyânî, Nev'îzâde ve Müstakimzâde'nin eserleri ile kendi mensur eserleri içerisinde de manzumeleri bulunmaktadır. Hatta Müstakimzâde, "*dîvân-ı eş'ârı vardır*"²⁵ ifadesini kullanır. Fakat bu esere henüz rastlanmamıştır.

1. ŞİİRLERİN BAZI ÖZELLİKLERİ

Beyit, dörtlük veya kıtalar hâlinde şiirler yazan Mehmed Şâhî, bu manzumelerde aruzun çeşitli bahirlerini kullanmış; dinî, edebî, tarihî, efsânevî ve tasavvufî unsurlara yer vermiştir. Dolayısıyla bu kısımda manzumeler, şekil özellikleri, ifade özellikleri ve muhtevâ özellikleri bakımından incelenmiştir.

1.1. Şekil Özellikleri

Mehmed Şâhî'nin manzum kırk hadis tercümesi ile kırk ayet tercümesi istisnâ olmak üzere muhtelif kaynaklarda yirmi altısı Türkçe, dördü Farsça toplam otuz manzumesine rastlanmıştır. Beyit, dörtlük veya kıtalar hâlinde olan bu nazımlar, aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*, *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*, *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* (2), *fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün* (3), *fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* (7), *mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* (4), *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün*, *fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül*, *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* (4), *mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün* (4), *mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün*, *mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ül* vezinleri ile kaleme alınmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerin de kullanıldığı şiirlerde zengin bir kâfiye örgüsünün bulunduğu

²⁰ Hüdâyî dergâhı müdâvimlerinden olan Mehmed Şâhî, Celvetiyye tarikatına mensuptur. Bilgi için bk. Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey, *el-Makâmu'l-Mahmûd*, trc. Hür Mahmud Yücer - Mehmed Rûzi (İstanbul: Dâruhadis Yay., 2006), 16-17; Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1991), 4: 339.

²¹ Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 445; Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, 1: 515; Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, 2: 479.

²² Mehmed Şâhî'nin doğumu: 970 (1562), Kınalızâde'nin tezkiresinin bitiş tarihi: 994 (1586). Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, 1: 10.

²³ Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, 1: 515.

²⁴ Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, 1: 515; Yıldız, *Geleneğin İzinde*, 278; Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", 336.

²⁵ Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 445.

söylenbilir. Bazı nazımlarında redife itibar eden şair,²⁶ yarım kâfiye, tam kâfiye, zengin kâfiye ve tunç kâfiyeye yer vermekte; bilhassa cinaslı kâfiyeye rağbet etmektedir.²⁷ Meselâ, “bir belâ gelse gam izhar etme, onda iki şer vardır; dostlar huzursuz olur, düşmanlar birer ikişer taşkınlık eder” diyen şair, söz konusu dörtlükte cinaslı kâfiyeye başvurmuştur:

*Fe‘ilâtün mefâ‘ilün fe‘ilün
Bir belâ gelse itme gam izhâr
Vardurur anda zâhiren iki şer
Dostlar bî-ħuzûr olur gâyet
Düşmen eyler ğulûv birer ikişer* (T9)

1.2. İfade Özellikleri

Nesirde külfetli bir üslûbu olan Mehmed Şâhî, şiirlerinde daha sade bir dil kullanmaktadır. Nitekim mensur eserlerinde üslûbunun ağır olduğunu itiraf etmekle birlikte savunan şair, bunu belirttiği aşağıdaki dörtlükte daha anlaşılır bir dili tercih ederek şöyle der: “Kalemimin çisentisi, ölmüş gönüllere “... her şeyi sudan (yarattık)...”²⁸ ayetini tefsir etmekte; gönül mâdeninden yeni kâfiyeler zuhur etti, bunu sığır tabiatlı olanlar anlayamazsa ben ne yapabilirim”:

*Mefûlü fâ‘ilâtü mefâ‘ilü fâ‘ilün
Eyler reşâse-i kalemüm mürde dillere
Tefsîr-i âyet-i (وَمِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٌّ)
Dil ma‘deninden itdi kavâfi-i nev zuhûr
Her gâv-ṭab‘ fehm idemezse (وَمَا عَلَّمْنَا)* (T16)

İyi derecede Arapça ve Farsça bilen Mehmed Şâhî, şiirlerinde Arapça olarak ayet, hadis ve kelâm-ı kibâr iktibas etmekte, Arapça ve Farsça kelimelere çokça yer vermektedir. Dolayısıyla şiirlerdeki üslûbu, ağıdalı olmadığı gibi çok sade de değildir. Meselâ; “bilginler, dünyayı herkese yalan va’dde bulunan sevgiden yoksun bir kadına benzetirler, evlenmeyerek Hz. İsa gibi hafif ruhlu ol, o bin kocalı geline sevgi gösterme” ifadesini şu şekilde nazma çekmektedir:

*Mefâ‘ilün fe‘ilâtün mefâ‘ilün fe‘ilün
Cihânı bir zen-i bî-mihre beñzedür ħükemâ
Ki herkese ola va‘d-i dūrûġı âmâde
Tecerrüd ile Mesîhâ gibi sebük-rûḥ ol
Maḥabbet itme ‘arûs-ı hezâr-dâmâde.* (T11)

²⁶ Şiirlerdeki redifler şu şekildedir: “eylemekdür, -dür (2), ide, eyle, gibi, oldı”.

²⁷ Cinaslı kâfiyenin bulunduğu manzumeler için bk. Türkçe: 7, 9, 13, Farsça: 1, 3.

²⁸ el-Enbiyâ 21/30.

1.3. Muhtevâ Özellikleri

Manzumeler, Hz. Peygamber'den şefaât talebi, Acem'e hizmet etmenin vebâli, bir şey icat etmenin ehemmiyeti, Üftâde Sultan'ın (ö. 988/1580) övgüsü, duanın tesiri, yakınlarını kayıran yöneticinin âkıbeti, zenginlere hasedin beyhûdeliği, Mecûsilerle savaşın önemi, gamı izhâr etmenin zararları, marifet ehlinin değeri, cihanın bin damatlı geline benzemesi, tatlı söz söylemek, iffeti terk ederek şehvete koşanın alçaklığı, gece gündüz sâlih amelde bulunmak, günahlardan dolayı inayet istemek, söz anlama kabiliyeti, düşmana aman vermemek, Hz. Ömer'in övgüsü, tevâzu, dünya mülkünü elde edememenin kıymeti, gönlü câhil olanın irfândan mahrum olacağı, güzellerdeki hüsnün eziyete sebebiyeti, sevgilinin uzak oluşuna şaşılmanması gerektiği, aşâğılık kimselere arka çıkmanın kötülüğü, Arapça'nın zenginliği, Anadolu fâzıllarının fazl u keremi, kurbiyete ulaşmada gayretin ehemmiyeti ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) saygınlığı beyanındadır.

Şiirlerinde dinî, tarihî, efsânevî ve tasavvufî kavramlara yer veren Mehmed Şâhî, ayet, hadis, kelâm-ı kibâr gibi unsurlardan yararlanırken tarihî, efsânevî ve tasavvufî şahsiyetlerden de istifade etmektedir. “Kaleminin çisentisiyle ölmüş gönüllere “... her şeyi sudan (yarattık)...”²⁹ ayetini tefsir ettiğini” söyleyen Şâhî, kurbiyete ulaşma konusunda gayretin ehemmiyetinden bahsederken “... kulum bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim”³⁰ kudsî hadisine; şehvetin kesretiyle gururlanmanın hezeyânını anlatırken “amelinin kendisini geri bıraktığı kimseyi, nesebi öne geçiremez”³¹ hadis-i şerifine telmihte bulunmaktadır.³² “Alçaktır o kimse ki, iffeti terk ederek şehvetin kesretiyle gururlanır. Kişinin kendisi Bâhile'den”³³ olduktan sonra aslının Hâşim'den olması bir fayda vermez” anlamına gelen manzume şöyledir:

Fe'ûlün fe'ûlün fe'ûlün fe'ûl

Denîdür o kim 'iffeti terk idüp

Tefâhür ide kesret-i bâh ile

وَلَا يَنْفَعُ الْأَصْلَ مِنْ هَاتِهِ

إِنَّا كُنَّا نَفْسُ مِنْ تَاهِلِهِ

(T13)

Kısmetine razı olmayarak ağniyâyâ haset edenlere Şeddâd'ın dünyadaki âkıbeti ile Âd kavminin ahiretteki ahvâlini hatırlatan şair, meliklerin kapısına gidenlere hakkın kapısına

²⁹ el-Enbiyâ 21/30.

³⁰ Müslim, “Zikr”, 4: 2061 (2675); Tirmizî, “Hüsnü'z-zan”, 5: 473 (3603); İbn Mâce, “Fazlü'l-'amel”, 4: 722 (3821).

³¹ Müslim, “Fazlü'l-ictimâ”, 4: 2074 (2699); İbn Mâce, “Fazlü'l-'amel”, 1: 152 (225).

³² Söz konusu manzumeler için bk. Türkçe: 13, 16, Farsça: 3.

³³ Araplar nezdinde zemmedilmiş kabiledir. Câhiliye Arapları, bu kabileyi hakir görürler, onların mezardan ölü kemiklerini çıkartıp kaynatarak yağını alan aşâğılık kimseler olduğunu kabul ederlerdi. “Bâhili” kelimesini de hakaret anlamında kullanırlardı. Ahmet Önkal, “Bâhile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1991), 4: 483.

476 | Öksüz, Yılmaz. An Ottoman Poet and Prose Stylist: Okchuzâde Mehmed Shâhî

yönelmeyi ve Sâlih (a.s.) kıssasından ibret alarak sâlih amelde bulunmayı tavsiye etmektedir.³⁴ Arzu ettiği hâlde dünyaya ait şeylere ulaşamayanları, tâbiînden Avn b. Abdullah'ın (ö. 110/728) “dünyaya dair bir şeyi istediğin hâlde ona ulaşamaman onun şerrinden korunmuşluğuna delâlet eder”³⁵ sözüne telmihte bulunarak müjdelerken; adamlarını kayıran sadrazamı da “Hz. Osman yakınlarına meyl ettiği için, âl ile ashâb onun katlinde sükût eyledi” diyerek uyarmaktadır.³⁶

Mefûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün

Ey rüşvet ile şadra geçen Âşaf-ı hüd-rây

Adamlarunu yapmağa sa'y eyleme yab yab

Etbâ'ına meyl itdüğü-çün Hazret-i Osmân

Katlinde sükût eylediler âl ile ashâb (T6).

Mısralarında Allah, rabb, Mesîh, resûl, risâlet, şefâat, halef-i sıdk, Kâfûr-ı İhşîdî (966-968), Müsta'sım (ö. 656/1258), İbn Alkamî (ö. 656/1258), Nasîr-i Tûsî (ö. 672/1274), Cemşîd, Keyümers, Üftâde, Hüdâyî, Mecûsî, Kızılbaş, Bayramî, müftî gibi dinî, tarihî, efsânevî ve tasavvufî unsurları da kullanan; münacat, şefaatnâme, tarih kıtası, medhiye, hicviye gibi türlerde şiirler söyleyen³⁷ şairin hakîmâne nazımları yanında lirik şiirleri de bulunmaktadır. Bunlardan birisi şöyledir:

Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün

Berg-i gül 'ârız-ı dildâra dime oldı nazîr

Ter düşüp çünki ruh-ı alı olur reng-pezîr

Gör du'â-i kadehi niçe mücerrebdür kim

Ne kadar serd ise dilberlere eyler te'sîr. (T5)

2. ŞİİRLERİN BULUNDUĞU KAYNAKLAR

Mehmed Şâhî'nin şiirlerinin kaynağı, bazı şuarâ tezkireleri, klâsik kaynaklar ve şairin kendi eserleridir. Kınalızâde ve Beyânî tezkireleri yanında Nev'izâde ile Müstakimzâde'nin eserinde³⁸ bir beyti bulunan şair, mensur olarak kaleme aldığı bazı eserlerine (özellikle dîbâce kısmına) de kendisine ait nazımlar serpiştirmiştir. *Ahsenü'l-hadîs*, *en-Nazmü'l-mübîn* ve *Münşeât*

³⁴ Söz konusu manzumeler için bk. Türkçe: 7, 14.

³⁵ Ebu Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: es-Sa'âde, 1394/1974), 4: 243.

³⁶ Söz konusu manzumeler için bk. Türkçe: 6, 19.

³⁷ Söz konusu manzumeler için bk. Türkçe: 1, 2, 4, 6, 8, 11, 15, 17, 18, Farsça 3, 4.

³⁸ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-suarâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: TTK Yay., 1989); Beyânî Mustafa b. Cârullah, *Tezkiretü's-su'arâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: TTK Yay., 1997); Nev'izâde Atâyî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmeleti's-şekâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1409/1989); Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn* (İstanbul: Devlet Matba'ası Yay., 1928).

isimli eserlerinde “*li-müellifih*” ibaresiyle verilen bu manzumeler, beyit, dörtlük veya kıta şeklindedir. Onun nazımlarını ihtivâ eden eserler kısaca şöyledir:

2.1. *Ahsenü'l-hadîs*

Müellifin ilk eseri olan *Ahsenü'l-hadîs* manzum bir kırk hadis tercümesi³⁹ ve bunların mensur şerhinden müteşekkildir. Müellif, süslü nesirle kaleme aldığı eseri, muhtelif şairlerin Arapça, Farsça, Türkçe beyit ve dörtlükleriyle süslemiş zaman zaman kendisine ait nazmlara yer vermiştir. Bu nazımlar genelde eserin dîbâce kısmında bulunmaktadır. Meselâ:

... gâh maṭmûre-i maḥvdan ma'mûre-i şaḥva geldükde dehr-i pür-fütûr
ve muḳa'ar-ı felek-i bî-fuṭûrdan zuḥûr bulan şütür-gürbe eṭvâr-ı
bâ'isetü'l-gürbe ḥikmet-i meskûtun 'anhâ ḳabîlinden ma'dûd belki
ḥikmet-i mechûle gibi reh-güzer-i vücûh-ı ma'ḳûlesi mesdûd olmağın
ta'ayyünât-ı dehri verâ-i zahra ilḳâ ve şaḥîfe-i derûnda bu ḳıṭ'anuñ
mazmûnını ibḳâ iderdüm. Li-müellifih:

Medḥ-i maḥlûk ile ṭab'uñ niçe bir
Süḥan-ârâlık u ḥod-râlık ide
Demidür ṭûfî-i gûyâ-yı ḳalem
*Şükr-i Ḥâlîk'da şeker-ḥâlîk ide.*⁴⁰

2.2. *en-Nazmü'l-mübîn fi Âyâtî'l-erba'în*

Manzum kırk ayet tercümesi⁴¹ ve bunların mensur şerhi olan eser, peygamberlerle enlere ait kırk bölümden ibarettir.⁴² Şair, Anadolu'da türünün ilk örneği olan bu eseri, daha önce yazdığı *Ahsenü'l-hadîs*'in gördüğü ilgiden dolayı kaleme almıştır.⁴³ Burada da şaire ait olan nazımlar, genelde eserin dîbâce kısmındadır. Çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası⁴⁴ bulunan eserin istifade ettiğimiz nüshalarının bazı özellikleri aşağıdaki gibidir:

Süleymâniye Yazma Eserler Ktp., Lalaismail Böl., no: 612.

³⁹ Kıtalar hâlindeki bu tercüme de şaire aittir. Fakat üzerinde daha önce çalışma yapıldığından burada tekrar edilmemiştir. Bk. Yılmaz Öksüz, *Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin Ahsenü'l-hadîs'i (İnceleme-Metin)* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016).

⁴⁰ Öksüz, *Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin Ahsenü'l-hadîs'i (İnceleme-Metin)*, 226-227.

⁴¹ Kıtalar hâlindeki bu tercüme de şaire aittir. Fakat üzerinde daha önce çalışma yapıldığından burada tekrar edilmemiştir. Bk. Ahmet Sevgi, “Okçuzâde'nin Manzum Kırk Ayet Tercümesi”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (1994): 145-155.

⁴² Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2: 731; Yıldız, *Geleneğin İzinde*, 17.

⁴³ Sevgi, “Okçuzâde'nin Manzum Kırk Ayet Tercümesi”, 146.

⁴⁴ Bazıları için bk. Nûruosmâniye Kütüphanesi, no: 117, 2640; Topkapı Sarayı Müzesi, Emânehanesi, no: 612; Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, no: 100, Hacımahmûdefendi, no: 707; Süleymaniye Kütüphanesi, Hâletefendi, no: 75/2; Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, no: 601; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, no: 537; Yapı Kredi Bankası Kütüphanesi, no: 101.

478 | Öksüz, Yılmaz. *An Ottoman Poet and Prose Stylist: Okçuzâde Mehmed Şâhî*

Bu nüsha içerisinde 260 varak bulunmaktadır. Eser, 1^b ile 252^a arasındadır. 25 satırlı ta'lik hatla yazılmış olan nüshanın müstensihî Şâhbâz b. Şa'bân, istinsah tarihi 22 Cemâziye'l-âhir 1051'dir.

Başı : [1^b] Hâmd-i vâfir-i firâvân ve şükr ü sitâyîş...
Sonu : [252^a] Herkes zi-der-i to hâcetî mî-hâhed
Men âmedeem ez-to to-râ mî-hâhem

Köprülü Yazma Eserler Ktp., Fâzılâhmedpaşa Böl., no: 217.

Ebrulu, kahverengi cilt içerisinde 349 varak bulunmaktadır. 21 satırlı nesih hatla yazılmıştır. Sayfa kenarları hâşiyeli, bazı sayfaları boştur. Eksik olup müstensihî ile istinsah tarihi belli değildir.

Başı : [1^b] Hâmd-i vâfir-i firâvân ve şükr ü sitâyîş...
Sonu : [349^a] ... mazhar-ı reğâib-i hayrât-ı hisân olmuş.

Kayseri, Râşid Efendi Eski Eserler Ktp., no: 601.

331 varaktan oluşan nüsha, 240x136 (180x83) mm. ebadında olup 23 satırlı ta'lik hatla yazılmıştır. Sayfa kenarları hâşiyelidir. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Bordo mahfazası vardır.

Başı : [1^b] Hâmd-i vâfir-i firâvân ve şükr ü sitâyîş...
Sonu : [331^a] Herkes zi-der-i to hâcetî mî-hâhed
Men âmedeem ez-to to-râ mî-hâhem

2.3. Münşeât

Müellifin komşu devletlerin hükümdarlarına gönderilmek üzere yazdığı mektuplardan oluşan bir mecmuadır.⁴⁵ 1038/1629'de tamamlanan eser, on ikisi resmî, yaklaşık seksen mektubu ihtivâ etmektedir.⁴⁶ Nişancı sıfatıyla yazdığı, III. Mehmed'den İran Şahı'na gönderilmiş iki adet saltanat mektubuyla başlayan eser, I. Mustafa ile IV. Murad'ın cülûslarına dair mektupları da içermektedir.⁴⁷ Bursalı'nın ifadesiyle; "otuz cüz kadardur ki, Ferîdun Bey münşeâtî⁴⁸ tarzında bir eser olduğün ehemmiyyet-i edebîyye vü târihîsi müstağnî-i îzâhtır".⁴⁹

⁴⁵ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 78; Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmlîti's-Şekâik*, 2: 731. Bk. Hasan Gültekin, "İnşâ ve Tarihî Gelişimi", *International Journal of Central Asian Studies* 13 (2009): 317-341.

⁴⁶ Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", 336.

⁴⁷ Dolayısıyla kütüphane kataloglarında Mehmed Şâhî'ye ait "Mekâtib-i Sultân Muhammed Hân" ve "Sûret-i Emr-i Cülûs-ı Sultân Murad Hân" adlı eserler, bu münşeâtteki mektuplar olmalıdır. [bk. "Mekâtib-i Sultân Muhammed Hân": Nûruosmâniye Yazma Eser Kütüphanesi, no: 4976/8, (vr. 42-29); "Sûret-i Emr-i Cülûs-ı Sultân Murad Hân": İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüp., Türkçe Böl., no: 4097 (136 vr.)]

⁴⁸ Ferîdun Ahmed Bey (ö. 991/1583)'in *Münşe'âtü's-selâtin* adlı eseri, ilk Osmanlı padişahından III. Murad'a kadar gelen hükümdar mektuplarının suretlerini içermekte olup bu sahada yazılmış eserlerin en büyüğü ve en mükemmeldir. Abdülkadir Özcan, "Ferîdun Ahmed Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yay., 1995), 12: 397.

⁴⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 78.

Müellifin hayatı hakkında bilgiler ihtivâ etmesi, dönemin uygulamalarına dair görüşlerini içermesi, Hocasâde (Hasancanzâde) ailesinin siyasete müdahalesini eleştirmesi gibi hususlar eserin önemli yönlerindedir.⁵⁰ Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin istifade ettiğimiz nüshalarının özellikleri şöyledir:

Millî Kütüphane Yazmalar Böl., 06 Mil Yz B 224.

Miklebli mukavva cilt içerisinde. 11 varaktan oluşan nüsha, 330x190 (230x120) mm. ebadındadır. 24 satırlı rik'a hatla yazılmış olup eksiktir. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir.

Başı : [1^b] Hâmden li-men hâlağa'l-hûra'l-îni...
Sonu : [11^b] Hemîşe tâ ki be-tağdır-i kâdir-i bî-çûn

Manisa İl Halk Ktp., Yz. No: 45 Hk 5275.

Ebru kaplı cilt içerisinde 110 varaktan oluşmaktadır. 315x185 (220x110) mm. ebadındaki nüsha, arma filigranlı kağıda 25 satırlı ta'lik hatla yazılmıştır. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir.

Başı : [1^b] Hâmden li-men hâlağa'l-hûra'l-îni...
Sonu : [110^b] Ber şafha-i rûzgâr-ı resmî bü'gzâr
K'ân pîş-i Hudâ vü halk bâşed maqbûl

2.4. Tercüme-i Tuhfetü's-salavât

Hüseyin Vâiz'in (ö. 910/1504) *Tuhfetü's-salavât* adlı eserinin tercümesidir. Bir mukaddime, on iki fasıl ve hâtimedden oluşan eser, Peygamber'e salât u selâmın öneminden bahsetmektedir. Müellif, 990/1582 yılında yazdığı⁵¹ eserin itmâmına (يا نَبِيَّ اللَّهِ شَفَاعَتًا) ifadesiyle tarih düşürmüştür. Muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları⁵² olan eserin istifade ettiğimiz nüshasının tavsifi şu şekildedir:

Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., Yz. No: 19 Hk 3211

218x133 (165x80) mm. ebadında ve 55 varaktan oluşmaktadır. Taç arma filigranlı kağıda 23 satırlı ta'lik hatla yazılmıştır. Keşideler kırmızı, müstensihî İbrahim Hamdi, istinsah tarihi 1168 (1753)'dir.

Başı : [1^b] Aħmeduke'llâhumme ve ente'l-maħmûd 'alâ...

⁵⁰ Woodhead, "Yazışma Çevreleri: Onyedinci Yüzyıl Başlarında Osmanlı Mektup Yazımı", çev. Ali Emre Özyıldırım, *Nesrin İnşası: düzyazıda dil, üslup ve türler*, haz. Hatice Aynur vd., (İstanbul: Turkuaz Yay., 2010), 233. Ayrıca bk. Woodhead, "Ottoman inşa and the art of letter-writing influences upon the career of the nişancı and prose stylist Okuczade (d. 1630)", *Osmanlı Araştırmaları (Journal of Ottoman Studies)*, (İstanbul: 1988), 7-8: 143-159.

⁵¹ Woodhead ["Okçuzâde Mehmed Şâhî", 336] eserin itmâmı için 1021/1612 tarihini vermekte; fakat tarih mısrası bu bilgiyi doğrulamamaktadır.

⁵² Bazıları için bk. Millî Kütüphane, Yz. No: 06 Mil Yz A 143; Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsnüpaşa, no: 464; Esadefendi, no: 25, 278; H. Mahmud, no: 3961; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, no: 1479, Kayseri Râşid Efendi, no: 451/3; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Yz. No: 19 Hk 3211.

Sonu : [55^b] Anuñçün bunuñ itmâmına târîh
Dinildi (يا نبي الله شفاعة).

3. ŞİİRLERİN TRANSKRİPSİYONLU METNİ

Şairin Türkçe şiirleri transkripsiyonlu olarak verilmiş, Farsça şiirleri ise orijinal hâliyle sunulurken dipnotta tercüme edilmiştir. Şiirlerin kaynağı belirtilirken *en-Nazmü'l-mübîn*, *Münşeât*, *Tercüme-i Tuhfetü's-salavât* gibi eserlerin yazma nüshaları nazara alındığından bunlardaki şiirler için söz konusu nüshalar referans gösterilmiştir. *en-Nazmü'l-mübîn*: Süleymâniye Yazma Eserler Ktp., Lala İsmail Böl., no: 612 [L], Köprülü Yazma Eserler Ktp., Fâzilahmedpaşa Böl., no: 217 [F], Kayseri, Râşid Efendi Eski Eserler Ktp., no: 601 [R]; *Münşeât*: Millî Kütüphane Yazmalar Böl., 06 Mil Yz B 224 [A], Manisa İl Halk Ktp., 45 Hk 5275 [M]; *Tercüme-i Tuhfetü's-salavât*: Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., 19 Hk 3211 [H] şeklinde belirtilmiştir. *Ahsenü'l-hadis*'te geçen şiirlerde ise ilgili tezin sayfa numarası verilmiştir.

3.1. Türkçe Şiirleri

- 1 *Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün*
Bi-ḥamdi'llâh tamâm oldu risâlet
İrişdi dergeh-i Ḥak'dan 'inâyet
Ümîdüm rabb-i 'izzetden budur kim
Şefâ'at ide ol ḥatm-i risâlet
Anuñçün bunuñ itmâmına târîh
Dinildi (يا نبي الله شفاعة)⁵³ (990)
- 2 *Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün*
'Acem ferzendi oldu müftî-i 'aşr
Anuñçün başını kaldırdı o baş
'Aceb ḥikmet degil mi pâdişâhum
Ola târîh müftîmüz Kızılbaş⁵⁴ (1017)
- 3 *Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün*
Hüner bir tarz îcâd eylemekdür
Ne ân ki şehri bünyâd eylemekdür*

⁵³ Tercüme-i Tuhfetü's-salavât: [H55^b].

⁵⁴ Münşeât: [A2^b]; [M2^b].

* Hüner-i rütbe bünyâd eylemekdür

Mühendisler iderler şehri bünyâd
Velî herkesde olmaz tarz-ı îcâd⁵⁵

4

Fe'îlâtün mefâ'ilün fe'ilün
Ol ki irşâd ile olup nâmî
Kadre irdi tarîk-i Bayrâmî
Sâlikîne maqâm-ı iftâda
Kadri 'âlf vü nâmı Üftâde**
Eyleyüp Hâk resûli ile enîs
İde sırr-ı laţîfini taqdîs⁵⁶

5

Fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlâtün fe'ilün
Berg-i gül 'ârız-ı dildâra dime oldu nazîr
Ter düşüp çünkü ruĥ-ı alı olur reng-pezîr*
Gör du'â-i kadehi niçe mücerrebdür kim
Ne kadar serd ise dilberlere eyler te'sîr⁵⁷

6

Mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ûlün
Ey rüşvet ile şadra geçen Âşaf-ı ĥod-rây
Adamlarunı yapmaĥa sa'y eyleme yab yab
Etbâ'ına meyl itdüĥi-çün Ĥazret-i Osmân
Katlinde sükût eylediler âl ile aşĥâb⁵⁸

Der ü dîvârın âbâd eylemekdür [R3^a], der-kenâr.

⁵⁵ en-Nazmü'l-mübîn: [L2^b]; [F3^a]; [R3^a].

** Bu beyit L nüshasında bulunmamaktadır.

⁵⁶ en-Nazmü'l-mübîn: [L4^a]; [F5^b]; [R4^b].

* Bu mısra, Beyânî [Tezkiretü's-suarâ, 135]'de şöyledir:

Ter düşer saña ruĥ-ı âli olur reng-pezîr.

⁵⁷ Kınalızâde, Tezkiretü's-suarâ, 1: 515; Beyânî, Tezkiretü's-suarâ, 135; Tuman, Tuhfe-i Nâilî, 2: 479.

⁵⁸ Münşeât: [A2^b]; [M2^b].

7

Fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün
Ağniyâyı görüp hâsed kıılma
Kısmet-i hâk hemîşe 'âdiledür
Bunda şeddâdî kaşır iden bünyâd
Âhîretde Semûd u 'Âd iledür⁵⁹

8

Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün
Sen itme anları şâhâ ki itdi Müsta'sım
Tayan zer-âteşine kır geçür Mecûsî'dür
Şakın vezîr-i münâfıkdan İbn 'Alqami'dür
Gider o müftî-i müllhid Naşîr-i Tûsî'dür⁶⁰

9

Fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün
Bir belâ gelse itme gam izhâr
Vardurur anda zâhîren iki şer
Dostlar bî-huzûr olur gâyet
Düşmen eyler gülûv birer ikişer⁶¹

10

Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün
Zamân-ı 'uzlet ü 'azlînde ehl-i ma'rîfetüñ
Dağı ziyâde olur târ-ı fikret-i bârîk
Ne denlü olsa fûrû-ter maqâmı gâvvasuñ
O denlü dürr-i girân-mâyeye olur nezdîk⁶²

11

Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün
Cihâmı bir zen-i bî-mihre beñzedür hükemâ
Ki herkese ola va'd-i dürûğı âmâde

⁵⁹ Ahsenü'l-hadîs: 178, 389.

⁶⁰ Münşeât: [A2^b]; [M2^b].

⁶¹ Ahsenü'l-hadîs: 178, 377.

⁶² en-Nazmü'l-mübîn: [L2^a]; [F2^a]; [R2^a].

Tecerrüd ile Mesîhâ gibi sebük-rûh ol
Maḥabbet itme ‘arûs-ı hezâr-dâmâde⁶³

12

Fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün
Medḥ-i maḥlûk ile ṭab‘uñ niçe bir
Sühân-ârâlık u ḥod-râlık ide
Demidür ṭûṭî-i gûyâ-yı kalem
Şükr-i Ḥâlîk‘da şeker-ḥâlîk ide⁶⁴

13

Fe‘ûlün fe‘ûlün fe‘ûlün fe‘ûl
Denîdür o kim ‘iffeti terk idüp
Tefâḥur ide kesret-i bâh ile
وَلَا يَنْفَعُ الْأَصْلُ مِنْ هَانِمِ
إِذَا كَانَتْ النَّفْسُ مِنْ بَاهِلِهِ⁶⁵

14

Fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün
Gitme bî-fâide ebvâb-ı mülûka zinhâr
Bâb-ı Ḥaḳ‘dan yûri der-yûze-i in‘âm eyle
Kışşa-i Ḥazret-i Şâlih‘den olup ‘ibret-gîr
Gice gündüz ‘amel-i şâliḥe iḳdâm eyle⁶⁶

15

*Mef‘ûlü mefâ‘ilü mefâ‘ilü fe‘ûl**
Her gün iderem egerçi şad-güne günâh
Bes der baña bir kerre ‘inâyetle nigâh
Ednâlara a‘lâlara çignetme beni
Ey yerleri gökleri yaradan Allâh⁶⁷

⁶³ Ahsenü‘l-hadîs: 178, 282-283.

⁶⁴ Ahsenü‘l-hadîs: 177, 227.

⁶⁵ Ahsenü‘l-hadîs: 177-78, 252.

⁶⁶ en-Nazmü‘l-mübîn: [L102^b]; [F156^a]; [R134^a].

* Bu manzume, rubâî olduğundan mısraları farklı kalıplarla yazılmıştır: *Mef‘ûlü mefâ‘ilün mefâ‘ilü fe‘ûl/ Mef‘ûlü mefâ‘ilü mefâ‘ilü fe‘ûl/ Mef‘ûlü mefâ‘ilün mefâ‘ilün fâ’*.

⁶⁷ en-Nazmü‘l-mübîn: [L2^a]; [F2^b]; [R2^b].

16

Mef'âlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün

Eyler reşâşe-i kalemüm mürde dillere

Tefsîr-i âyet-i (وَمِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ)⁶⁸

Dil ma'deninden itdi kavâfi-i nev zuhûr

Her gâv-ṭab' fehm idemezse (وَمَا عَلَيَّ)⁶⁹

17

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Ḳatl idüp merdûdı virme düşmen-i mülke amân

Ey olan dehrüñ Keyûmers'i vü Cemşid'i gibi

Ol kara yüzli 'Arab mülkine başarsa kadem

Mısr sultânı olur Kâfûr-ı İhşîdî gibi⁷⁰

18

Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün

Ḥalef-i şidk emîru's-şühedâ

Dürr-i yek-dâne-i deryâ-yı hüdü⁷¹

19

Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

Cem'-i ḥuṭâm itmege olma mücid

إِنَّ مِنَ الْعِصْمَةِ أَنْ لَا تُجِدُ⁷²

20

Fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün

Bu za'if ü muḳaşşır u kem-ter

Oḳcı-zâde Muḥammed-i efḳar⁷³

⁶⁸ "... her şeyi sudan (yarattık)..." . el-Enbiyâ 21/30.

⁶⁹ Ahsenü'l-hadîs: 179, 483.

⁷⁰ Münşeât: [A3^b]; [M3^b].

⁷¹ Ahsenü'l-hadîs: 177, 241.

⁷² Ahsenü'l-hadîs: 179, 390.

⁷³ Ahsenü'l-hadîs: 176, 225.

21

Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün
Tağılıp 'âriz-ı dildâra o zülf-i ser-keş
Milket-i Rûm'ı harâb eyledi sulţân-ı Habeş⁷⁴

22

Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün
Dil-i câhilde olmaz nûr-ı 'irfân
Ki nâ-dânuñ olur ƙalbi de nâ-dân⁷⁵

23

Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün
Maƙbûl olur egerçi güzellerde hüsn ü ân
Ammâ ne ân ki bâ'is-i cevri ola her zamân⁷⁶

24

Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün
Benden ırağ olursa 'aceb mi o meh-cebîn
Şekk itdi ƙulı olduğuma gelmedi yakîn⁷⁷

25

Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
Dimiş pâ-y-ı raƙîbi bend idüp cevri eylerem ammâ
Dil-i dîvâne ƙaţ'â i'timâd itmez o pâ-bende⁷⁸

26

Mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün
Ma'ârif ehli zamânında nîm-küşti oldı
Liâm-ı nâsa vücûdı penâh u püşt oldı⁷⁹

⁷⁴ Münşeât: [A3^a]; [M3^a].

⁷⁵ Ahsenü'l-hadîs: 177, 226.

⁷⁶ Nev'izâde, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2: 731; Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 445.

⁷⁷ Kınalızâde, *Tezkiretü's-şuarâ*, 1:515.

⁷⁸ Kınalızâde, *Tezkiretü's-şuarâ*, 1:515.

⁷⁹ Münşeât: [A2^b]; [M2^b]. Beyitte muhatap, Acem ferzendi olan müftüdür. Bk. T2

3.2. Farsça Şiirleri

1

Fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün

هست علم دوانزده کانه
 بهر امراض جهل داروها
 عربیت اساس علم آمد
 80 یهتدی فی العلوم داروها

2

Fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün

أربعین کرّم نكاه کنند
 أربعین مرا افضل روم
 نشود همچو چله مردان
 81 طالبان از فیوض او محروم

3

Mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün

عشقم بکفت باعث فریست هروله
 82 این تات ماتیبا انا اتیک هروله

4

Fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün

شایدار غنصری شوّم بسخن
 83 هست اندر زمانه محمودی

SONUÇ

Osmanlı devlet adamı olan Okçuzāde Mehmed Şāhī, süslü nesirle yazdığı inşâ türündeki eserleriyle tanınmış ve bu yönüyle haklı bir şöhret kazanmıştır. Ancak onun, mensur eserlerinin yanında şiirleri de bulunmaktadır. Genç yaşta kaleme aldığı şiirlerle tezkire

⁸⁰ “Cehalet hastalığına on ikilik ilim vardır, ilmin esası (ilimlerin rehberi) Arapça geldi, onun zenginliği, ilimlere yol gösterdi”. Ahsenü'l-hadîs: 170-171, 225.

⁸¹ “Rum fâzıllarının erba'îni bizim erba'înimize kerem bakışı attı, aksi hâlde merdlerin çilesi gibi tâlibler ondan feyiz alamazdı”. Ahsenü'l-hadîs: 171, 228.

⁸² “Aşk bana dedi ki: yakınlığa sebep herveledir (koşmadır), sen bana bir adım gelirsen ben sana koşarak gelirim”. Ahsenü'l-hadîs: 171, 226.

⁸³ “Şayet söze başlasam da belki şair (Ebu'l-Kâsım Hasan b. Ahmed) Unsurî (ö. 431/1039) gibi olurum. İşte o zaman bir Mahmûd (Hüdâyi) da vardır/gerekir”. Bu beyit, Enverî'nin (ö. 585/1189)

نیست اندر زمانه محمودی
 ورنه هر کوشه و عنصری

şeklindeki beytine cevap mahiyetindedir. Ahsenü'l-hadîs: 171, 228.

yazarlarınca taltif edilen ve tezkirelerde beyitleri bulunan şair, mensur olarak kaleme aldığı bazı eserlerinde de kendisine ait beyit ve dörtlükler kullanmıştır. Söz konusu eserlerde beyit veya kıtalar şeklinde bulunan bu şiirler dinî, edebî, efsânevî, tarihî ve tasavvufî öğeleri ihtivâ etmektedir.

Tefsir, hadis, tasavvuf, hüsn-i hat gibi alanlarda malumatı bulunan şair, iyi derecede Arapça ve Farsça bilmektedir. Dolayısıyla Farsça şiirler de kaleme alan Mehmed Şâhî, manzumelerini ayet, hadis, kelâm-ı kibâr gibi Arapça ibârelerle süslemiştir. Bu durum, şiirlerin dilini bir derece ağırlaştırmıştır denilebilir. Ancak yine de şiirleri, mensur eserlerine nispeten daha sade, daha külfetsizdir.

Lirik şiirleri de bulunan şair, daha ziyade hakîmâne nazımlara ağırlık vermiş, münacat, şefaathâme, tarih kitabı, medhiye, hicviye gibi türlerde şiirler yazmıştır. Tezkirelerdeki şiirleri lirik, *Ahsenül-hadîs* ile *en-Nazmü'l-mübîn*'deki manzumeleri didaktik, *Münşeât*'taki nazımları ise epik karakterli şiirlerdir. Bu şiirlere bakarak bir değerlendirme yapıldığında; onun birinci sınıf bir şair olduğu iddia edilemese de üslup sahibi bir şair olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Beyânî Mustafa b. Cârullah. *Tezkiretü's-su'arâ*. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara: TTK Yayınları, 1997.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 2 Cilt. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333.
- Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî. *el-Câmi'u'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ebu Nu'aym. *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: es-Sa'âde, 1394/1974.
- Gültekin, Hasan. "İnşâ ve Tarihî Gelişimi". *International Journal of Central Asian Studies* 13 (2009): 317-341.
- İbn Mâce. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Mürşid. 5 Cilt. Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İpekten, Haluk v.dğr. *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Karatay, Halit. *Hattat Divân Şâirleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-su'arâ*. Haz. İbrahim Kutluk. 2 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 1989.
- Mehmet Nâil Tuman. *Tuhfe-i Nâilî*. Haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. Haz. Nuri Akbayer. İstanbul: KB & TV Yayınları, 1308/1996.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn. *Tuhfe-i Hattâtîn*. İstanbul: Devlet Matba'ası Yayınları, 1928.
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şakâik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989.

488 | Öksüz, Yılmaz. An Ottoman Poet and Prose Stylist: Okçuzâde Mehmed Şâhî

- Okçuzâde, Mehmed Şâhî Bey. *el-Makâmu'l-Mahmûd*. Trc. Hür Mahmud Yücer - Mehmed Rûzi. İstanbul: Dârulhadis Yayınları, 2006.
- Okçuzâde, Mehmed Şâhî. *en-Nazmü'l-mübîn fi Âyâtî'l-erba'în*. Lala İsmail, 612: 1^b-252^a. Süleymâniye Kütüphanesi.
- Okçuzâde, Mehmed Şâhî. *en-Nazmü'l-mübîn fi Âyâtî'l-erba'în*. Fâzıl Ahmed Paşa, 217: 1^b-349^a. Köprülü Kütüphanesi.
- Okçuzâde, Mehmed Şâhî. *en-Nazmü'l-mübîn fi Âyâtî'l-erba'în*. Râşid Efendi, 601: 1^b-331^a. Râşid Efendi Kütüphanesi.
- Okçuzâde, Mehmed Şâhî. *Münşeât*. Yazmalar, B 224: 1^b-11^b. Milli Kütüphanesi.
- Okçuzâde, Mehmed Şâhî. *Münşeât*. Yazmalar, 5275: 1^b-110^b. Manisa İl Halk Kütüphanesi.
- Okçuzâde, Mehmed Şâhî. *Tercüme-i Tuhfetü's-salavât li'l-Kâşifi*. Hasan Paşa, 3211: 1^b-55^b. Çorum İl Halk Kütüphanesi.
- Onay, Ahmet Talat. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Öksüz, Yılmaz. *Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin Ahsenü'l-hadîs'i (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016.
- Önkâl, Ahmet. "Bâhile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 483. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Özcan, Abdülkadir. "Ferîdun Ahmed Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 396-397. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Özcan, Tahsin. "Mehmed Efendi, Mâlûlzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 456-457. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Selânikî Mustafa Efendi. *Târîh-i Selânikî*. Haz. Mehmet İpşirli. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Sevgi, Ahmet. "Okçuzâde'nin Manzum Kırk Ayet Tercümesi". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (1994): 145-155.
- Şemseddîn Sâmi. *Kâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306.
- Woodhead, Christine. "Okçuzâde Mehmed Şâhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 335-336. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Woodhead, Christine. "Ottoman inşa and the art of letter-writing influences upon the career of the nişancı and prose stylist Okçuzade (d. 1630)". *Osmanlı Araştırmaları (Journal of Ottoman Studies)* 7-8 (1988): 143-159.
- Woodhead, Christine. "Yazışma Çevreleri: Onyedinci Yüzyıl Başlarında Osmanlı Mektup Yazımı". Çev. Ali Emre Özyıldırım. *Nesrin İnşası: düzyazıda dil, üslup ve türler*. Haz. Hatice Aynur v.dğr. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2010, 214-235.
- Yıldız, Alim. *Geleneğin İzinde*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Aziz Mahmud Hüdâyî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 338-340. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 489-513

Dede Korkut Hikâyeleri'nde Türk-İslam İnanışlarının İtikâdî Göstergeleri *

Theological Indications of Early Turkish-Muslim Faith in Dede Korkut Stories

Murat Serdar

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Erciyes University, Theology Faculty, Department of Kalam
Kayseri, Turkey mserdar@erciyes.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-8643-1869>

Harun Işık

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Erciyes University, Theology Faculty, Department of Kalam
Kayseri, Turkey harun@erciyes.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0818-6482

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 06 Nisan/April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 489-513

DOI: <https://doi.org/10.18505/cuid.413230>

* Bu makale, I. Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü-Tarihi ve Edebiyatı Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Türklerin Müslüman Oluşları Dönemleri Dini-İtikadî İnançlarının Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki Göstergeleri" adlı tebliğin başlığı değiştirilerek, içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. /*This paper is the final version of an earlier presentation titled "Indicators of Religious-Theological Beliefs of the Turks when they Became Muslims in Dede Korkut Stories", not previously printed, but orally presented at a symposium titled "First International Dede Korkut Turkish Culture-History and Literature Symposium", the title has been changed, the content of which has now been developed and partially modified.*

Dede Korkut Hikâyeleri'nde Türk-İslam İnanışlarının İtikâdî Göstergeleri

Öz: Dede Korkut Hikâyeleri Oğuz Türklerinin X-XI. yüzyıllarda yaşadıkları bir takım olay ve mücadeleleri şahıslar etrafında anlatan milli kültür mirasımızdır. Söz konusu zaman aralığı özellikle Türklerin Müslüman oldukları tarihler olarak önemlidir. Bu eserde Türklerin kahramanlıkları Müslümanlıktan önce ve sonraki örf, adet ve gelenekleri, sosyo-kültürel ve ahlaki yaşantıları analiz edilmiştir. Eserde üzerinde durulan mevzulardan biri de Türklerin Müslüman olmalarını müteakiben dînî inanışları ve ibadetleridir. Bu bağlamda Allah inancı hikâyelerde en çok üzerinde durulan inanç esasıdır. Ulûhiyet konuları içinde yer alan Kader konusu da hikâyelerde işlenen diğer bir temadır. Ayrıca başta Hz. Muhammed olmak üzere bazı peygamberler hakkında anlatımlara da yer verilmiştir. Diğer taraftan Cebrail ve Azrail isimli meleklerden bahsedilmiştir. İlahi kitaplara gelince, sadece Kur'an'dan ismen bahsedilmiş, diğer kitaplara değinilmemiştir. Yine ölüm, kıyamet, Cennet, Cehennem, Kevser Havuzu gibi ahiret inancı içerisinde yer alan inanışlara da yer verilmiştir. Dede Korkut Hikâyeleri İslam dinini öğretmek için yazılmış didaktik bir yapıt değildir. Bilakis hikâyelerde İslam, birey ve toplumun ruhu/özü haline gelmiş bir unsur olarak işlenmiştir. Bu çalışmanın amacı Dede Korkut hikâyelerindeki anlatımlardan hareketle Türklerin, özellikle de Oğuz Türklerinin itikadi inanışlarının göstergelerinin imanın altı şartı bağlamında araştırılması ve bunların İslam akidesi açısından değerlendirilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Akait, Dede Korkut Hikâyeleri, Allah, Peygamberlik, Ahiret, Kader.

Theological Indications of Early Turkish-Muslim Faith in Dede Korkut Stories

Abstract: Dede Korkut Stories are a national cultural heritage that narrates about events and challenges of Oghuz Turks in 10th-11th centuries. This period of time is important, as it was the times when Turks became Muslims. In this work, heroism, customs, habits and traditions, socio-cultural and moral life of the Turks before and after becoming Muslims are analysed. One of the topics addressed in this work is religious beliefs and worships of the Turks after became Muslims. In this context, the belief in Allah appears to be the most emphasized type of belief in the stories. The theme of fate, which is included in the subjects of *Tawhîd* (oneness of Allāh) is another theme mentioned in the stories. The stories also includes some expressions regarding particularly the Prophet Muḥammad as well as some other prophets. Jibrîl and 'Azrâ'îl angels are also mentioned. As for the Divine Books, only the Qur'ân is namely addressed and other divine books are not mentioned. The beliefs regarding afterlife, such as death, resurrection, heaven, hell, pool of *al-Kawthar* (abundance) are also referred to in the stories. The Book of Dede Korkut is not a didactic work written to teach Islam. On the contrary, in the stories, Islam is discussed as an element of the spirit/essence of individual and society. The aim of this study is to investigate the representations of the beliefs of *tawhîd*, prophecy and hereafter of the Turks, especially the Oghuz Turks with reference to narrations in Dede Korkut

stories. It aims to discuss them in the context of six pillars of faith and evaluate from the Islamic belief point of view.

Keywords: *Kalām*, *ʿAqāʿid*, Book of Dede Korkut, Allāh, Prophethood, Hereafter, Predestination.

SUMMARY

The Book of Dede Korkut consists of twelve epic stories created within the oral tradition of Turkish Folk Literature. It is said that the origins of these stories, which are one of the oldest works of Turkish Folk Literature, went as far as 7th century. It is generally accepted that the Book of Dede Korkut, which narrates about Oghuz Turks who lived in 10th-11th centuries was transferred to writing after 15th century. There is no information found about writer/s of the Book.

Dede Korkut, who considered being the narrator of the stories, is in fact a character in the stories. Dede Korkut plays qobuz, reads poetry, names children, mediates in marital affairs, resolves disputes, and leads religious rituals in the stories. Therefore, he stands out as a saint figure and considered to be wise man of the Oghuz Turks in almost every story, especially regarding social events.

In this work, there are many expressions about heroism, customs, habits and traditions, socio-cultural and moral experiences of the Turks before and after becoming Muslims. The stories bear many traces from the earlier Turkish beliefs. However, these are not the issues of this study. The dates of the emergence of the stories, 10th and 11th centuries, coincides with the times when the Turks became Muslim. This situation makes the stories more important as they include rich narratives about the fundamental beliefs of Islam. Especially the belief in Allāh, which is one of the six pillars of faith, appears to be the most emphasized in the stories. In these stories, Turkish and Persian names of Allāh as well as His Arabic names and attributes are mentioned directly or indirectly.

The belief in predestination and casualty related with Allāh's eternal knowledge and determination is another faith object that takes place in the stories. The issues regarding the predestination discussed in the stories as follows: the deeds occur with the wish of Allāh; Allāh decides whether the child male or female; Allāh predestines human lifetime, livelihood, time of death and calamities.

There are also narrations about the belief in the prophets in the stories. Particularly the Prophet Muhammad's prophecy is prioritised. Adam, Noah, Abraham, and Moses are the other prophets mentioned in the stories. The successive authority of Adam and His story with Iblis; the wife and donkey of Noah, not burning of Abraham when he was thrown into the fire, the speaking of Allāh with Moses and the staff of Moses are some of the expressions related with prophecy in the stories. Nimrod against Abraham and Pharaoh against Moses are described as negative personalities in the stories.

In the stories, the Prophet Muhammad (pbuh) is handled in a position that intercession is demanded from Him. Greetings and prayers are read for Him. His intercession is sought for forgiveness of sins and acceptance of prayers. He is exalted with some attributions, such as the holly Prophet Peace be upon Him, friend of Allāh, the leader of religion and the headman of religion. When the Prophet Muhammad is mentioned, it is felt that there is a high respect and an enthusiastic love. When he is addressed, the expressions indicating respect and affection, such as "His name is magnificent Muhammad" and "His name is magnificent Muhammad Mustafa" are used in the stories.

In the stories, only the Qur'ān is mentioned among the divine books, none of the Torah, the Zabūr and the Injil is mentioned. It is referred that the Qur'ān descended from the heavens and it is the word of Allāh and His knowledge, and it was copied (collected) by Uthman. It is described as "Magnificent Qur'ān".

It is seen in the stories that there is also a place for the belief in angels and only two of the four great angels are mentioned. One of them is 'Azrā'īl, the death angel. It is one of the main heroes in the story of Deli Dumrul. 'Azrā'īl is described as an angel from the sky, who has red-winged, who takes the souls of living beings by the command of Allāh and kill them. It is also narrated that 'Azrā'īl takes the form of human and pigeon, and the struggle of 'Azrā'īl with Deli Dumrul. The other great angel mentioned in the stories is Jibrīl. In the story of Emre, the Son of Begil, it is described as an angel fulfilling the commandments of Allāh. Apart from these, there is no information about other angels and their characteristics, such as not being gendered, not to sin, and being created from light. Within the scope of invisible beings, the Devil is also narrated in the stories as it did not prostrate itself to Adam, and therefore it was repelled and cursed.

The principle of the belief in Hereafter, which is one of the pillars of faith, is also dealt with in the stories. The ending, death, resurrection, reckoning, Heaven, Hell, seeing Allāh's face in Heaven, drinking water from the pool of *al-Kawthar* are some of the topics addressed in relation to this principle. While talking about Heaven in the stories, the words "Uçmak" (flight) in Turkish and "Behesht" (paradise) in Persian are mentioned in addition to Arabic "Jannah" (heaven).

The Book of Dede Korkut is not a religious book written to teach the 'aqā'id (beliefs) of Islam or its practices. On the contrary, it is a work that narrates about people's lives and social experiences. There is neither any specific verse from the Qur'ān nor sayings or the deeds of the Prophet (*ḥadīth*) included in the stories. However, the contents of many issues stated in the Qur'ān and *ḥadīth* are expressed in the stories. For instance, the statements from the surah (chapter) *al-Ikhlāṣ* (sincerity), such as *al-Aḥad* (the one), Allāh begets not, nor was He begotten, and not being any equivalent to Him are mentioned in the stories. Likewise, not burning of the Prophet Abraham when thrown into the fire, speaking of Allāh with Moses and giving the staff to him as a miracle are also stated in the Qur'ān. As for the pool of *al-Kawthar*, the believers' seeing Allāh in Heaven, ineffectiveness of the deeds without saying in the name of Allah are

mentioned in *hadiths*. However, some information that is not rooted in the Qur'ân and *hadiths*, such as the stinging of Nimrod's arrow is also encountered in the stories.

Based on the narrations in the stories, it seems possible to draw the conclusion that the Oghuz Turks mentioned in the Book of Dede Korkut adopted *Ahl al-Sunnah* (people of *Sunnah*) interpretation of Islam. However, it should be reminded that this implication will lose its meaning if it is proved that the original versions of the stories were redesigned according to the interpretation of *Ahl al-Sunnah* in the process of transferring them into writing.

GİRİŞ

Eski Halk Edebiyatımızın sözlü ürünlerinden yazıya geçirilmiş olan örneklerinin başında gelen Dede Korkut Hikâyeleri'nin iki yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri, Dresden Kral Kütüphanesi'nde bulunan "Kitab-ı Dedem Korkut alâ lisan-i taife-i Oğuzhan" isimli nüsha olup, içerisinde giriş ve on iki Hikâye bulunmaktadır. Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan "Hikâyet-i Oğuznâme-i Kazan Beg ve Gayri" isimli yazma nüshada ise giriş ve altı Hikâye yer almaktadır. Genel kabule göre Oğuz Türklerinin X-XI. yüzyıllardaki yaşadıkları bir takım olay ve mücadeleleri, şahıslar etrafında anlatan Dede Korkut Hikâyeleri sözlü gelenek içerisinde oluşmuş edebi bir üründür. Bununla birlikte hikâyelerde anlatılanların VII. asra kadar giden bir geçmişi olduğu söylenmektedir.¹ Yazıya geçirilmesi ise XV. yüzyıldan sonra olmuştur. Ancak yazıya geçiren/geçirenlerin kim oldukları ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.²

Hikâyelerde konu edinilen olayların genel kabule göre X. ve XI. asırlarda geçiyor olması ve bu zaman aralığının da Türklerin Müslüman olduğu tarihlere³ denk gelmesi hikâyelerin önemini bir kat daha fazla artırmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri Türk ahlâk ve törelerinin, inançlarının, kahramanlıklarının otantik olarak anlatıldığı bir eserdir. Hikâyelerde eski inançlarının izleri yanında, İslam Dini'ne ait inanç ve pratiklerin güçlü bir şekilde anlatıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Dede Korkut Kitabı'ndaki hikâyeler, edebiyattan, sosyolojiye, dinden folklorla, ahlaktan siyasete birçok alanla ilgili zengin bir bilgi hazinesini ihtiva etmektedir.

Prof. Dr. Mehmet Kaplan'a nisbet edilen "Türk edebiyatının bütün ürünlerini terazinin bir kefesine, Dede Korkut'u da diğer kefesine koysanız, Dede Korkut ağır basar" sözüyle⁴ hikâyelerin ne denli önemli olduğu dile getirilmiştir. Milli kültür mirasımız yönünden çok önemli olan bu eserin birçok alanda çalışmalara konu olabileceğinde hiçbir kuşku yoktur. Bu

¹ Krş. Orhan Şaik Gökyay, "Dede Korkut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9: 78; Faruk Sümer, *Oğuzlar*, 3. Baskı (İstanbul: Ana Yayınları, 1980), 377.

² Gökyay, "Dede Korkut", 9:79; Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (Ankara: MEB, 1989), 64-67.

³ Bkz. A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 3. Baskı (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981), 73-75.

⁴ Ali Yakıcı, "Dede Korkut Kitabı'nda Görülen Ozan Tiplerinin Türkiye Sahası Aşıklık Geleneğinin Oluşumuna Etkisi", *Millî Folklor* 19/73 (2007): 41.

alanların başında öncelikle Halk Bilimi ve Türk Halk Edebiyatı gelmektedir. Bunun yanında Türklerin dînî tarihleri, Müslüman olmaları ve ardından gelen süreçte dînî inanışları, ibadetleri, İslam etkisinde şekillenen kültürleri gibi konular da ilâhiyatın alt bilim dalları olan Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Türk-İslam Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı ve Kelâm gibi birçok bilim dalı açısından çalışılabilecek hususlardır.

Türklerin “Gök Tanrı” inancı veya “Geleneksel Türk Dini” olarak isimlendirilen kadim dinlerinden⁵ ve halk inanışlarından pek çok iz taşıyan Dede Korkut Hikâyeleri, bunlardan daha ziyade İslâmî motifler barındırmaktadır. Kimi araştırmacıların da ifade ettiği gibi bu hikâyelerdeki eski dînî inanışlara ait izleri tespit etmek ancak bu alandaki uzmanlıklar sonucunda fark edilebildiği halde İslâmî unsurlar daha belirgin olup doğrudan müşahade edilmektedir.⁶ Dede Korkut Hikâyeleri’nin muhtevası dikkatle incelendiğinde, Kelam ilminde “usûl-ü selâse” olarak adlandırılan ulûhiyet, nübüvvet, ahiret ve bunların detayları olan iman esaslarına yer veren anlatımların bulunduğu görülecektir. Bu durum, az çok dini kültüre sahip olan sıradan bir Müslümanın dahi fark edebileceği kadar açık ve nettir.

Dede Korkut’un Kitabı yahut daha uygun ifadeyle Dede Korkut’un da kahramanlarından biri olduğu hikâyeler, Müslümanlara dinlerini öğretmek gibi didaktik bir amaçla tasarlanmamıştır. Dolayısıyla yazıya geçirilmiş haliyle eser, bir Akaid veya Kelam kitabı da değildir. Ancak hikâyelerde Türkler ve özellikle de Oğuzların bireysel ve toplumsal yapılarına adeta bir ruh gibi sinmiş olan İslam karakteristiği kendini hissettirmektedir. Hikâyelerden İslam ile ilgili motifleri ve anlatımları çıkartmak söz konusu olsa, tıpkı bedenın ruhsuzlaşması gibi bir anlam kaybı gerçekleşecektir. Zira daha önce de denildiği gibi Dede Korkut Kitabı, sadece bir destanlar kitabı değil, Müslüman bir ermişin kitabıdır. Bu özellik, eseri okuyanın hemen fark edebileceği karakteristik bir özelliğidir.

Bizim bu çalışmada amacımız, Dede Korkut’un kitabında İslam’ın iman esaslarının nasıl ele alınıp anlatıldığından hareketle Hikâyelere konu edilen Oğuz Türklerinin itikâdî yönden inanç ve tutumlarını tespit etmeye çalışmaktır. Oğuzlar’ın büyük bir kavim olması ve onlarla ilgili bir çok yazılı belge bulunduğu düşünülürse, onların dini tutum ve tavırlarının bir eser üzerinden temellendirilmesi gibi bir iddiada bulunmak hiç de doğru olmayacaktır. Bu yüzden bu çalışmada sadece Hikâyeler bağlamında konu ele alınacak ve ifade edilen amaç gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

1. ALLAH İNANCI (ULÛHİYET)

Dede Korkut Hikâyeleri, Oğuz Türklerinin Allah hakkındaki inançları ile ilgili çok zengin bir içeriğe sahiptir. Öyle ki, Allah’ın zat yönünden bir olduğundan başlayarak, O’nun her yönden tek olduğu, güzel isimlerinden bazıları, belli başlı sıfatları, bunların âlem ve insanda

⁵ Ünver Günay - Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi: Başlangıçtan Günümüze* (Ankara: Ocak, 1997), 18.

⁶ Bk. Ettore Rossi, *Motivi biblici E coranici Nel Kitab-ı Dede Korkut*, Fuad Köprülü Armağanı (İstanbul, 1953), 441; Orhan Şaik Gökyay, “Dede Korkut”, 9:79.

tecelli ve tasarrufları gibi ulûhiyet konusuyla alakalı ne varsa hikâyelerde anlatım içinde ifade edilmiştir.

Hikâyelerde Allah inancı ile ilgili hususlardan ilki O'nun adının anılmasıdır. İslam inancında her işin başında Allah'ın adını anmak dini bir gelenektir. Hz. Peygamber bir hadislerinde “Besmele ile başlanmayan her iş bereketsiz ve güdüktür.”⁷ diyerek bu hususun önemini vurgulamıştır. Bu yüzden Dede Korkut Kitabı da bu İslami geleneğe uygun olarak “Besmele” ile başlamaktadır.⁸ Kitabın Mukaddime'sinde Dede Korkut'un ağzından nakledilen “Allah Allah demeyince işler onmaz.”⁹ cümlesi, meali zikredilen hadisin Türk-İslam kültürüne yerleşmiş ifadesinden başka bir şey değildir.

Hikâyelerdeki Allah inancı ile ilgili ikinci husus, Allah'ın isimleridir. Kur'an'da Allah'ın güzel isimlerinin olduğu bildirilmiş ve bunlara “el-Esmâul-Hüsnâ (en güzel isimler)”¹⁰ denilmiştir. Bunların sayısının doksan dokuz olduğu da Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir.¹¹ Dede Korkut Hikâyeleri'ni incelediğimizde Allah'ın güzel isimlerinden şunların Arapça orijinal şekliyle zikredildiği görülmektedir: Allah¹², Allah Teâla¹³, Kâdir¹⁴, Hak¹⁵, Rab¹⁶, Dâim, Bâkî, Cebbâr, Settâr¹⁷, Ganî¹⁸, Azîz¹⁹, Ehad, Samed, Kakhâr.²⁰ Bu Arapça isimler yanında Allah'ın Türkçe isimlerinden ise şunlar sayılmaktadır: Tanrı²¹, Tanrı Teâla²², Ulu Tanrı²³, Yüce

⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995/1416), 2:259; Ebû Bekr el-Hatib el-Bağdâdi, *el-Câmî' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 2: 69-70.

⁸ Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı* (İstanbul: BKMK Yayınları, 2000), 1.

⁹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 1.

¹⁰ el-A'râf 7/180; bk. Tâ-hâ 20/8; el-Haşr 59/24.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim Cu'fî Buhârî, *Sahih-i Buhârî (Câmiü's-Sahih)* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314), “Da'avât” 68; Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahih-i Müslim* (Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 1421/2000), “Zikir” 5.

¹² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 4, 7, 23, 30, 34, 39, 41.

¹³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 4, 22, 32, 34.

¹⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 1, 15, 30, 34, 37, 74, 81.

¹⁵ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 14, 15, 26, 38, 78, 86, 149.

¹⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 66.

¹⁷ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 78.

¹⁸ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 89.

¹⁹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102, 103, 123.

²⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102.

²¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 2, 3, 10, 40.

²² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 5.

²³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102.

Tanrı²⁴, Görklü Tanrı²⁵, Yaradan²⁶, Dost²⁷, Cömertler Cömerdi²⁸, Çalap²⁹, Can Veren, Can Alan³⁰, Dâim Duran, Bâkî Kalan³¹, Göğe Yetüren, Kahreden³², Keremi Çok³³, Yoktan Var Eden³⁴, Padişahlar Padişahu Hak.³⁵ Ayrıca Hüda ismi de hikâyelerde yer alan³⁶ Allah'ın Farsça kaynaklı adlarındandır.

Böyle açık bir şekilde zikredilen isimler yanında olaylar içinde gerçekleşen ilâhî eylemlerle ilgili Allah'ın isim ve sıfatlarına işaret eden anlatımlar da vardır. Bunlara arasında Allah'ın cezalandıran, merhamet eden³⁷, rahmet eden³⁸, lütfeden³⁹, gören ve işiten⁴⁰, yardım eden⁴¹, gönüllere hükmeden⁴² olduğunun ifade edildiği cümlelere işaret etmek mümkündür.

Hikâyelerde Allah inancı bağlamında Allah'ın sıfatlarına da yer verilmiştir. Allah'ın sıfatları konusu Kelâm ilminde en çok tartışılan, çeşitli şekillerde tasnif edilen bir mesele olsa da Dede Korkut Hikâyeleri'nde sıfatlarla ilgili kelâmi tartışmalar ve ayrıntılar bulunmamaktadır. Hikâyelerde bu konu adeta birey ve toplumda kabul edilmiş, kanıksanıp özümsemiş bir değer olarak işlenmiştir. Kelam ilminin terminolojisiyle söylenecek olursa zâtî-selbî sıfatlar olan “vücut, kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhalefetün lil havâdis ve kıyam bi nefsihî”, zâtî-subûtî sıfatlar olan “ilim, irâde, kudret, sem', basar, kelâm ve tekvin” Hikâyelerde ya bizzat geçen veya anlatımlardan çıkarılan ilahi sıfatlardır. Bunların söz konusu eserde nasıl geçtiğine bakılacak olursa şunları söylemek mümkündür:

Öncelikle İslam'ın ilk inanç esası Allah'ın varlığını kabul etmektir. Allah'ın varlığı “vücûd” terimiyle ifade edilir.⁴³ Hikâyelerde Allah'ın var olduğu yönünde doğrudan bir cümle

²⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102-123.

²⁵ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 2, 78, 102, 123.

²⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 69, 71, 131

²⁷ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 15.

²⁸ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 88.

²⁹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102.

³⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 77.

³¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 78.

³² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102.

³³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 82.

³⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 123.

³⁵ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 149.

³⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 152.

³⁷ Örn. Deli Dumrul'u sözlerinden dolayı cezalandırması ve sonra onu ve eşine merhamet edip başlaması. Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 75-82.

³⁸ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 152.

³⁹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 152.

⁴⁰ Deli Dumrul'un sözlerini işitmesi, yaptıklarını görmesi, kulların dualarını işitmesi, dara düştükleri hallerini görmesi gibi birçok anlatının derinlerinde bu inanç işlenmiştir.

⁴¹ Örn. Basat'ın Tepegözün elinden kurtulması, Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 111.

⁴² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 87.

⁴³ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 339.

geçmesi de O'ndan bir varlık olarak bahsedilmesi, isminin ve vasıflarının söylenmesi yine O'na yakarışlarda ikinci tekil şahıs zamiri "Sen" şeklindeki kullanımlar⁴⁴ Allah'ın vücut sıfatı hakkındaki inancın ifadelerle yansımış biçimi olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Deli Dumrul Hikâyesinde Allah'a nispet edilen "*Benim birliğim bilmez, birliğime şükür kılmaz. Benim ulu dergâhımda gezer benlik eyler.*"⁴⁵ cümlelerindeki "*Benim birliğim*" ifadesinin "varlığım" anlamında kullanıldığını söylemek, anlam açısından uygun görünmektedir.

Yeğenek'in soylamasında⁴⁶ Allah hakkında kullanılan "*Sen anadan doğmadın, Sen atadan olmadın*"⁴⁷ ifadeleri Allah'ın kidedinin, yani varlığının bir başlangıcının olmadığı ve ezeli olduğu inancının bir göstergesidir. Bu cümle aynı zamanda İhlâs Suresi'nde yer alan "*Doğurmamış ve doğmamıştır.*"⁴⁸ ifadesine de tekabül etmekte olup Allah'a hem evlat ve soy nispet edilmesinin yanlışlığını, hem de doğum veya sudur yoluyla anne veya baba gibi bir asıdan meydana gelmediğini, bunun aksine varlığının bir başlangıcının bulunmadığını, kadim ve ezeli olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁹ Kalam ilminde "Kıdemi sabit olanın 'ademi muhaldir'"⁵⁰ ilkesi doğrultusunda kıdem, bekayı zorunlu olarak gerektirmektedir. Yani bu iki kavram arasında lâzım-melzûm ilişkisi vardır. Bu gerçeğin farkında olan Dede Korkut, hikâyelerinde Allah'ın bekâ sıfatından da bahseder. Deli Dumrul Hikâyesinde yer alan soylamadaki "*Dâim duran, Cebbâr Tanrı! Bâki kalan, Settâr Tanrı!*"⁵¹ sözü bunlardandır. Bu sözden de görüldüğü üzere Allah'ın beka sıfatından "Bâki" ismi kullanmak suretiyle sarahaten; "Dâim Duran" ile de mefhum olarak bahsedilmiştir.

Allah'ın zât, sıfat, isim, fiil ve mâbûdiyet gibi tüm yönlerden bir ve benzersiz olduğu anlamına gelen vahdâniyet, Dede Korkut Hikâyeleri'nde üzerinde en çok durulan sıfatı olarak dikkat çekmektedir. Kuşkusuz bunda İslam'ın tevhit dini olmasının büyük bir etkisi olmalıdır. Hikâyelerde bu sıfatı açıkça dile getiren ifadeler bulunmaktadır. Meselâ hikâyelerde genelde medet isterken kullanılan "*Tanrı'nın birliğine yoktur güman!*"⁵² şeklindeki cümle, Yeğenek'in soylamasında söylediği "*Kamu yerde Ehad'sin, Allah Samed'sin!*"⁵³ cümlesi, Begil oğlu Emre'nin "*Birliğine sığındım.*"⁵⁴ demesi, çarpıştığı gayr-i Müslim kişinin Emre'ye söylediği "*Senin bir Tanrım*

⁴⁴ Örn. Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 71, 78, 82, 102.

⁴⁵ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 75.

⁴⁶ Soylama: Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçen manzum bölümlere verilen isim. bk. Gökyay, "Dede Korkut", 9:79)

⁴⁷ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102.

⁴⁸ el-İhlâs 114/3.

⁴⁹ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 5: 716.

⁵⁰ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik Cüveynî, *Luma'u'l-edille fi kavâidi Akâidi ehli's-sünneti ve'l-cemâat*, Trc. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 36.

⁵¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 78, 82.

⁵² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 25, 38, 68.

⁵³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102.

⁵⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 123.

varsa benim yetmiş iki puthanem var.”⁵⁵ ifadesinde geçen “bir Tanrı” vurgusu, yine Deli Dumrul hikâyesinde Allah’a nispet edilen “Benim birliğim bilmez, birliğime şükür kılmaz”⁵⁶ cümlesi vahdâniyet sıfatının sarîh ifadeleridir. Anlatılarda Allah ve Tanrı isimleriyle diğer ilâhî isimlerin hep tekil kipte kullanılması, âlihe (ilahlar) anlamına gelecek herhangi bir ifadenin hiçbir şekilde bulunmaması da zımnen tevhit ilkesini hissettirmektedir.

Muhalefetun lilhavâdis, Allah’ın yaratılmışlara benzememesi, onların nitelendirildiği gibi nitelendirilmekten münezzehe olması anlamında olan selbî bir sıfattır. Bu sıfat Allah’ın mahlukatla teşbih ve benzerliğinin olmasını reddetmeyi ifade eder. Sonradan yaratılanlara benzememek anlamındaki bu sıfat aslında diğer selbî sıfatların hepsinin zorunlu bir neticesidir. “Hâdis” kelimesinin çoğulu olan “havâdis” zaman içinde meydana gelenler, başlangıçları olan, sonradan olanlar, yaratılmışlar gibi manalara gelir.⁵⁷ Allah, zâtı ve sıfatları bakımından yaratılmışlara benzemekten münezzehtir. Bu husus Kur’an’da “O’nun benzeri gibisi dahi yoktur.”⁵⁸ ifadesi ile açıklanmıştır. Yine İhlas Suresi’ndeki “O’nun hiçbir dengi yoktur.”⁵⁹ ayeti de Allah’ın yaratılmışlar gibi olmadığını ortaya koymaktadır.

Deli Dumrul’un Tanrı’ya seslendiği soylamasında “Yücelerden yücesin, Kimse bilmez nicesin? Görklü Tanrı! Nice cahiller, seni gökte arar, yerde ister. Sen hod müminler gönlündesin”⁶⁰ diyerek yakarmasının muhalefetün lilhavâdis sıfatının bir ifadesidir. Çünkü emsali olmak, gökte veya yerde bir mekanda bulunmak mahlukatın özellikleri olup, Allah bundan münezzehe ve yücedir. Deli Dumrul’un soylamasında da bu durum açık açık dile getirilmiştir. Yine Yeğenek’in Tanrı’ya yakarıyla söylediği soylamada da benzer ifadeler kullanılarak “Yücelerden yücesin, Yüce Tanrı! Kimse bilmez, nicesin? Aziz Tanrı! Sen anadan doğmadın, Sen atadan olmadın, Kimsenin rızıkını yemedin. Kimseye güç etmedin. Kamu yerde Ehad’sin. Allah Samed’sin...Ululuğuna haddün yok. Senin boyun, kaddün yok. Ya cismile ceddün yok.”⁶¹ şeklindeki cümleler de muhalefetün lilhavâdis sıfatının kapsamında değerlendirilecek ifadelerdir. Zira anadan doğmak, babadan olmak, dedesi olmak, rızık yemek, boyu posu olmak, cesedi olmak gibi hususlar yaratılmışların özellikleridir. Yeğenek Allah Teâlâ’yı bu vasıflardan tenzih etmektedir. Bu cümleler aynı zamanda kıyam binefsihî’yi sıfatının anlamını da dile getirmektedir. Nitekim varlığında başkasına muhtaç olmamak, bizâtihi kâim olmak anlamında olan kıyam binefsihî, muhalefetün lilhavâdis sıfatının zorunlu sonucudur. Zira Allah’tan başka diğer tüm mevcutlar yaratılmış olunca, onlara hiçbir şekilde benzemeyen Allah’ın yaratıcısının olmaması lazım gelir. Ayrıca yaratılmış olmak, aynı zamanda yaratıcı Tanrı fikriyle de çelişen bir kavramdır.

⁵⁵ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 123.

⁵⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 75.

⁵⁷ Bk. Cüveynî, *Luma’u’l-edille*, 36, 38, 44; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 130.

⁵⁸ eş-Şûrâ 42/ 11.

⁵⁹ el-İhlâs 112/ 3-4.

⁶⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 78, 82.

⁶¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102. [İbarede geçen bazı kelimelerin güncel karşılığı: Kamu (bütün, tüm), haddün (haddin, sınıрын), kaddün (boyun), ceddün (ceddin, atan)].

Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçen bu zatî sıfatların yanı sıra hayat, ilim, irâde, kudret, sem', basar, kelâm ve tekvin sıfatlarının kimi îmâen, kimi de açık bir şekilde bahse konu edilmiştir. Allah'ın kendisin diri olmasıyla birlikte hayatı veren olduğu anlamını da içeren hayat sıfatıyla alakalı olarak Hikâyelerde anlatımlar bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle can veren, hayat bahşeden anlamındaki şu ibareler öne çıkmaktadır: “Kadir veren tatlu canun”⁶² “can veren, can alan Allah Teâlâ”⁶³ “Tanrı veren tatlu canun...”⁶⁴

Allah'ın bilinen ve bilinebilecek olan tüm ma'lumu bilmesi⁶⁵ anlamına gelen ilim sıfatı hikâyelerde açık bir şekilde “Allah şunu, bunu bilir” şeklinde bir ifade kullanılmamakla birlikte, tüm anlatıya sinmiş her şeyi bilen bir Tanrı tasavvurunun olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Dede Korkut Kitabı'nın Mukaddime kısmında “*Tanrı ilmi Kur'an görklü.*”⁶⁶ denilmiştir. Bu cümleyle Allah'ın ilminin olduğu ifade edilmiş olmakla birlikte, Kur'an'ın O'nun ilmi olduğu söylenmektedir. Kur'an esasen Allah'ın kelâm sıfatının bir sonucu olmasına rağmen, Mukaddime'de böyle denilmesi kanaatimizce, Kur'an'ın nüzulünden önce Levh-i Mahfuz'da kayıtlı olduğu⁶⁷ şeklindeki inançtan⁶⁸ kaynaklanmaktadır. Zira muhafaza edilen levha anlamına gelen Levh-i Mahfuz bazı kelâmcılar ve âlimler tarafından Allah'ın ilmiyle alakalandırılmıştır.⁶⁹ Hikâyelerde Allah'a yapılan birçok yalvarış ve alkışlar bulunmaktadır. Bu yapılan duaları ve onları yapanları Allah'ın bildiğine dair olan bir inancın neticesidir. Görmek, işitmek sıfatları için de aynı durum söz konusudur. Allah'ın yaratan olduğu da Hikâyelerde ifade edilen ve aşağıda üzerinde durulacak olan bir inanç konusudur. Yaratmanın olabilmesi için yaratıcının ilmin olması zorunludur. Bilmeyen ve cahil bir yaratıcı olması muhaldir. Allah bilerek yaratan, yarattıklarını bilen bir Tanrı olmalıdır. Yine O, kullarını, onların hallerini, amellerini ve kendisine yaptıkları duaları bilen bir yaratıcıdır.

Seçmek, tercih etmek, dilemek anlamında olan irâdeye gelince, hikâyelerdeki bir takım olayların Allah'ın irâdesinin kapsamına girecek tarzda takdim edildiği açık bir şekilde

⁶² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 131.

⁶³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 77.

⁶⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 11.

⁶⁵ Krş. Sadeddin Teftazânî, *Şerhu'l-akâid*, trc. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin Yayınları, 2008), 174.

⁶⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 2.

⁶⁷ el-Bürûc 85/ 21-22.

⁶⁸ Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: y.y., 1967), 9: 79; Ebû Abdullah Muhammed Kurtûbî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: b.y., 1967), 10: 298; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: b.y., 1995), 1: 39 vd.

⁶⁹ Topaloğlu – Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 197; İbrahim Aslan, “Levh-i Mahfuz'un Delâleti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009): 26 vd.

görülmektedir. Bu bağlamda evlat⁷⁰, kader-kaza⁷¹, ömür⁷², yaş⁷³, ecel, rızık⁷⁴, sağlık ve devlet vermek⁷⁵ gibi işleri konu edinen hikâyelerdeki anlatımlar örnek olarak verilebilir. Zira bunların her biri Allah'ın dilemesi ve takdir etmesiyle gerçekleşen durumlardır. Ayrıca “*Kâdir korsa*”⁷⁶, “*Allah Teâlâ korsa*”⁷⁷, “*Hak Teâlâ inayet etse*”⁷⁸, “*Tanrı atamın gönlüne rahmet eylese*”⁷⁹, “*Allah kurtaracak olursa*”⁸⁰, “*Tanrı verecek olursa (vere)*”⁸¹ gibi Allah'ın irâdesi ve dilemesine atıfta bulunan dilek kipindeki ifadeler irâde sıfatıyla ilgili cümleler olarak söylenebilir. Zira bu anlatımlarda Allah Teâlâ'nın yaratmayı ve var etmeyi istediği şeylerin varlığını yokluğuna, yokluğunu dilediği ya da yaratmak istemediği şeylerin ise yokluğunu varlığına tercih etmesinin yanı sıra O'nun rıza ve hoşnutluğu anlamındaki iradesine de gönderilebilecek sözlerdir. Allah'ın insanın ihtiyârî fiilleri dışında, varlığı yaratmak ile ilgili iradesine kevnî irâde denilirken, rıza ve muhabbeti anlamındaki iradeye ise teşrîî (dînî) irâde ismi verilmektedir.⁸² Kur'an'da “Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen olur.”⁸³ ayeti tekvînî irâdeye, “Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat o sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.”⁸⁴ ayeti ise teşrîî irâdeye örnek olarak verilebilir.

Allah'ın yaratmaya, fiillerini yapmaya gücünün olduğunu ifade eden kudret sıfatı hikâyelerde birçok kez vurgulanan bir inanç objesidir. Hikâyelerde çok sık geçen “*Kâdir Tanrı*”⁸⁵ şeklindeki sıfat tamlaması bunun en açık göstergesidir. Bunun yanında Yeğenek'in soylamasında geçen şu cümleler de Allah'ın güç ve kudret sahibi bir yaratıcı olduğu inancını

⁷⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 6, 31.

⁷¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 1, 22.

⁷² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 82.

⁷³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 7, 105.

⁷⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 1.

⁷⁵ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 15.

⁷⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 85.

⁷⁷ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 22.

⁷⁸ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 86.

⁷⁹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 87.

⁸⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 23.

⁸¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 31.

⁸² Tekvînî ve şer'î irâde için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 22: 380; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru'l-Câmiatu'l-Mısıriyye, t.s.), 286-304; Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistemâtik Kelâm* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2015), 176-177.

⁸³ Yâsîn 36/ 82.

⁸⁴ el-Mâide 5/ 6.

⁸⁵ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 1, 15, 30, 34, 37, 74, 81.

göstermektedir: “Urduğunu ulıtmayan Ulu Tanrı! Bastuğun belirtmeyen bellü Tanrı! Götürdüğün göşe yetüren görklü Tanrı! Kakıduğun kahreden Kahhâr Tanrı! Birliğine sığındım Çalabım, Kâdir Tanrı!”⁸⁶

Dede Korkut Hikâyeleri'nde işitmek anlamındaki sem' ve görmek anlamındaki basar sıfatları açık ifadelerle değil, zımnî olarak yer almıştır. Örneğin, Azrâîl'in bir gencin canını alıp, ailesini acı ve keder içine atması üzerine Deli Dumrul'un söylediği Tanrı tarafından işitilmiş ve Allah bu sözlere gazaplanmıştır. Burada Allah'ın işitici olduğu kapalı bir söylemle belirtilmiştir. Bununla birlikte yine Deli Dumrul'un Azrâîl'e “*Sen aradan çık! Ben Ulu Tanrı ile haberleşeyim*”⁸⁷ cümlesi ise Allah'ın işitici olduğunu inancının açık bir ifadesi olarak söylenebilir. Aynı şekilde hikâyede anlatılanlara göre Allah, Deli Dumrul'u takip etmekte ve görmektedir. Hikâyede geçen ve Allah'a yapılan dualarda, O'nun kullarının niyazlarını işittiği inancı zorunlu olarak bulunmaktadır. Keza kullarının halini, onların içine düştükleri durumu gören bir Tanrı'ya yapılan bu yakarış ifadeleri, işiten ve gören bir Tanrı tasavvurunun hikâyelerdeki karakterlerde mevcut olduğunu göstermektedir.

Dede Korkut Hikâyelerinde Hz. Musa'nın Allah'ın kelimi olduğu ifadesine⁸⁸ yer verilmesi ve Allah'ın gökten indirdiği Kur'an⁸⁹ sözü, Allah'ın konuşması anlamına gelen kelim sıfatına delalet etmektedir. Çünkü Allah'ın Musa ile konuştuğu Kur'an'da açıkça ifade edilmiştir. Bu yüzden Hz. Musa'ya “kelimullah (Allah'ın kendisiyle konuştuğu kişi)” denilmiştir. Kur'an da O'nun kelâm sıfatının neticesi olan, vahyedilmiş ve indirilmiş bir kitap olması hasebiyle Allah'ın kelâm sıfatının somut göstergesidir.

Hikâyelerde Allah'ın Yaradan⁹⁰ ve yoktan var eden⁹¹ olduğunun birkaç kez açıkça dile getirilmesi, yok olanı, yeri ve zamanı gelince yokluktan varlık sahasına çıkarmak anlamındaki tekvini çağrıştırmaktadır. Kelam ilminde Allah'ın subûti sıfatlarının sayısının yedi mi sekiz mi olduğu, tekvin sıfatının subûti bir sıfat olup olmadığı Eş'âriiler ve Matürîdîiler arasında tartışma konusu olmuştur. Eş'âriiler, Allah'ın ezeli yaratma sıfatı olarak kudret sıfatını yeterli görmüşler ve tekvini fiilî sıfat olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre fiilî sıfatlar hâdis olduğu için, tekvin de hadis bir sıfattır. Matürîdîiler ise tekvini, kudretten ayrı müstakil bir sıfat olarak kabul etmişler ve ezeli bir sıfat olarak değerlendirmişlerdir.⁹²

Hikâyelerde yaradan, halk eden, yoktan var eden anlamında ifadelerin kullanılması Dede Korkut Hikâyeleri'nde Matürîdî düşüncenin etkisi olarak yorumlanabilir. Zira “yaratmaya

⁸⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102. [Urduğunu (vurduğunu), bastuğun (bastığın, düşürdüğün), bellü (belli, bilinen), görklü (yüce, azametli), yetüren (iletin, eriştiren), kakıduğun (yerdüğün), Çalap (Allah)].

⁸⁷ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 78.

⁸⁸ “Musa Kelîm'ün âsâsı ağaç”, bk. Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 25.

⁸⁹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 2.

⁹⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 69, 71, 131.

⁹¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 123.

⁹² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 44-48, Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu. 3. Baskı (Ankara: DİB Yayınları 1982), 91-96.

kadir” yerine doğrudan “yaradan” denilmesi böyle bir çıkarım yapmaya olanak sağlar niteliktedir. Bununla birlikte hikâyelerde tekvin şeklinde bir sıfat isimlendirmesinin geçtiğini söylemek de istemiyoruz. Bizim söylemek istediğimiz husus, böyle bir etkinin olma ihtimalinin yüksek oluşudur. Türklerin Müslüman oldukları dönemlerden itibaren itikatta Matürîdî, amelde ise Hanefî yorumu benimsedikleri de düşünülürse böyle bir yorum olasılıktan daha çok zann-ı galip ifade edecek bir çıkarım olarak görülebilir. Bu yorumlarımızdan yola çıkarak Dede Korkut Hikâyeleri’nde Matürîdilik yorumu dikte edilmektedir şeklinde bir iddiada da bulunmak istemediğimizi belirtmekte yarar olacağı kanaatindeyiz.

2. KADER

Dede Korkut Hikâyeleri’ne baktığımızda kader inancının Türkler tarafından hemen ilk dönemlerde kabul edilen bir akide olduğunu söylememize imkân verecek anlatımların olduğu görülmektedir. Kader ve kaza inancı içerisinde değerlendirilen ecel, rızıkların taksimi, başa gelen bela ve musibetler gibi detaylar ile ilgili anlatımlar da hikâyelerin içlerinde doğduğu Oğuz Türklerinin kader inançları hakkında ipucu vermektedirler.

Dede Korkut Kitabı’nın Mukaddime kısmında yer alan “*Ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez, ecel va’de ermeyince kimse ölmez, ölen adam dirilmez, çıkan can geri gelmez, bir yiğidin kara dağ yumrusunca malı olsa yığar, derer, talep eyler, nasibinden artuğun yeyebilmez.*”⁹³; “*Azup gelen kazayı Tanrı savsun, hanum hey! Begüm hey!*”⁹⁴ ve Salur Kazan’ın evinin yağmalanması hikâyesinde geçen “*Kâdir seniñ alnuna kadâ⁹⁵ yazsun, çoban!*” kargışı hem kader-kaza ve bunlarla ilgili diğer inançlara hem de alın yazısı inancının mevcut bir kabul olduğunu söylememize imkân vermektedir. Ayrıca Bamsı Beyrek hikâyesinde geçen Deli Kaçar’ın Dede Korkut’a söylediği “*Aleykesselam, iy ameli azmış, fi’li dönmüş, Kâdir Allah ağı alnına kadâ yazmış! Ayaklular buraya geldüğü yok; ağızlular bu suyumdan içdüğü yok, sana noldu? Amelün mü azdı? Fi’lün mü döndü? Ecelün mü geldi? Buralarda neylersin?*”⁹⁶ şeklindeki sözlerde de kader, alın yazısı, ecel gibi kavramların kullanılması, Hikâyelerde anlatılan Oğuz Türklerinde kader inancının olduğuna işaret eden göstergeler olarak önemlidir.

Türkler Müslüman oldukları tarihlerden itibaren çoğunluk olarak İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) görüş ve yorumlarını benimsemişlerdir. Dolayısıyla hem amentü cümlesinde hem de Mâtürîdî yorumunda açık bir şekilde iman objesi olarak ifade edilen⁹⁷ kader ve kaza inancını kabul etmişlerdir. Mâtürîdî yoruma göre kader; “Allah’ın ezeli bilgisi ve takdiri”, kaza ise “ezelde takdir edilenlerin vakti

⁹³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 1.

⁹⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 2.

⁹⁵ Alna kaza yazılmak veya Ak alna kaza yazılmak birer deyim olup, buradaki kaza başa gelen bela ve musibet anlamında olup, kelamdaki kaza terimi değildir.

⁹⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 37.

⁹⁷ Bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, 305-314.

gelince yaratılması” şeklinde tanımlanır. İnsanlara takdir edilen ömür ve bunun bitişiyle gelen ölüm vakti yani ecel⁹⁸, her canlının rızkının kimine az kimine çok takdir edilerek verilmesi, kişinin ancak bu takdir edilen rızkı yiyebileceği inançları⁹⁹ da Mâtürîdîlik içinde kabul edilen inanç ilkeleridirler. Yukarıdaki anlatımlar dikkatle incelendiğinde Mâtürîdî'nin bu bakış açılarının yansıtıldığı görülmektedir.

3. NÜBÜVVET

İslam'da iman esaslarından birisi de peygamberlere inanmaktır. Peygamberlere inanmanın imanın zorunlu objelerinden birisi olduğu Kur'an ayetleri ile sabittir.¹⁰⁰ Dede Korkut Hikâyeleri'nde peygamberlik ile ilgili anlatımlara bakıldığında, başta Hz. Muhammed'e yer verildiği görülür. Hz. Muhammed hikâyelerde kutsal ve mübarek bir din ulusu olarak nitelenir. Kendisinden “Hz. Resûlaleyhisselam”¹⁰¹, “Tanrı dostu, din serveri, Muhammed”¹⁰² “Din serveri Muhammed”¹⁰³, “Adı görklü Muhammed”¹⁰⁴, “Adı görklü Muhammed Mustafa”¹⁰⁵, “Adı görklü Mehmed Mustafa”¹⁰⁶ gibi farklı nitelendirmelerle bahsedilir. Hem hikâyeye içinde, hem de hikâyeye sonlarında Hz. Muhammed'e salavat getirme¹⁰⁷ bir gelenek haline gelmiştir. Onun sünnetinden kız isteme işinde bugün de hala kullanılan “Allah'ın emri, Peygamber'in kavli”¹⁰⁸ cümlesinden söz edilir. Yine hikâyeye sonlarında yapılan dualarda günahların affolunması için Hz. Muhammed ile tevessülde bulunulur.¹⁰⁹ İşaret edilen bu hususların Ortaçağdaki Müslüman Oğuz Türklerinin zihin ve gönüllerinde Hz. Peygamber'in her zaman ulu bir kişi olarak konumunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Onların Allah'a iman etmek ve O'nu sevmekten hemen sonra Hz. Muhammed'e iman etmek ve onu sevmek konusundaki inançlarının Müslüman oldukları erken dönemlerde yerleşik bir hal aldığını söylemeye olanak vermektedir. Keza onların Hz. Muhammed'e duydukları derin saygı ve sevginin bir başka göstergesi de Hz. Peygamber'in adını dahi yücelten ve görklü olduğunu kabul eden anlayış ve inanışlarıdır.

Hikâyelerde Hz. Muhammed dışında Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın da ismi geçmektedir. Hz. Âdem'den halife olarak yaratılması ve şeytanın ona secde etme emrine muhalefet ederek lanetlenmesi ve cennetten çıkarılmaları olayları ile birlikte iki

⁹⁸ Bk. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 159-161.

⁹⁹ Bk. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 157-159.

¹⁰⁰ Bk. el-Bakara 2/ 285; en-Nisâ 4/ 136.

¹⁰¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 1.

¹⁰² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 2.

¹⁰³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 71.

¹⁰⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 29, 57, 73, 74, 82, 88, 89.

¹⁰⁵ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 30, 97, 104, 114, 133, 144, 152.

¹⁰⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 58.

¹⁰⁷ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 29, 57, 73, 88, 89.

¹⁰⁸ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 38.

¹⁰⁹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 30, 58, 74, 82, 97, 104, 114, 124, 144, 152.

soylamada nazım biçiminde şöyle bahsedilir: “*Sen Âdem’e taç urdun. Şeytana lânet kıldun. Bir suçtan ötürü, dergâhdan sürdün!*”¹¹⁰ Hz. Âdem’e taç giydirilmesi, halife olarak yaratılmasından kinaye olarak ifade edilmiştir. Çünkü taç giymek krallık ve melikliğin simgesidir. O dönemde halife, Müslümanların sultanı, padişahı olarak görülüyordu. Hikâyelerde geçen “*Padişahlar Tanrı’nın gölgesidir.*”¹¹¹ cümlesi sultan/halifeye bakış açısını yansıtmaktadır. Hz. Âdem de tüm yaratılmışlar üzerinde müdebbirlik vasfına haiz olduğundan bir nevi mahlûkatın sultanı olduğu şeklinde bir anlayış da burada görülüyor denilebilir.

Hikâyelerde ismi geçen peygamberlerden Hz. Nuh’un adı, eşeğinden ve kötü zevceden/eşten bahsedilirken anılmıştır.¹¹² Bilindiği gibi Hz. Nuh’un karısı ona iman etmemiş ve helak olmuştur. Bu husus Kur’an’da bildirilmiştir.¹¹³ Hz. Nuh’un eşeğinin, inkarcı karısı ile birlikte zikredilmesi ile İsrailiyattan geçmiş olan ancak halk içinde yaygınlaşan bir Hikâyeye telmihte bulunmaktadır. Anlatılan efsaneye göre Hz. Nuh’un gemisine en son eşek binmiştir. Onun sona kalma sebebi ise şeytanın kuyruğuna yapışmasıdır. Hz. Nuh eşeğe “*Gir içeri mel’un şeytan!*” diye kızınca, şeytan da eşekle birlikte gemiye binmiş olur.¹¹⁴ Bu anlatılan Hikâye İslam’ın sahih kaynaklarında geçmemektedir.

Dede Korkut Kitabı’nda ismi geçen bir diğer peygamber de Hz. İbrahim’dir. Ondan ateşe atılıp yanmaması şeklindeki mücizevî olay¹¹⁵ ile birlikte soylamada “*İbrahimi tutturdun Hânım, göne çolgadun. Götürüp oda atturdun. Odi bostan kıldun!*”¹¹⁶ şeklinde bahsedilmiştir. Hz. İbrahim ile ilgili bir karakter olarak Nemrut’a da hikâyelerde şöyle atıfta bulunulmuştur: “*Nemrud göğe oh attı. Karnı - yaruk balığı karşu tutan Cebbar’sın!*”¹¹⁷ Bu ifadelerde konu edinilen, Nemrut’tun göğe ok atması olayı, Kur’an’da ve sahih hadis külliyatında bulunmayan, İsrailiyattan geçme bir hikâyeye dayanır. Efsaneye göre Nemrut, Allah ile savaşmak için dört kartalın taşıdığı bir sandığa oturarak göğe doğru yükselir ve göğe bir ok atar. Geri dönen okun üzerinde kan lekesi görünce Allah’ı vurup öldürdüğünü düşünerek sevinir.¹¹⁸ Başka anlatımlarda Nemrut’un bir kule yaptırıp, bu kulenin tepesine çıkarak göğe ok attığı da söylenir ki, bu Tevrat’ta anlatılan Babil Kulesi¹¹⁹ hikâyesinden kaynaklanmış olmalıdır. Hikâyede söylendiği üzere Nemrut’un

¹¹⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102, 123. [Urdun (vurdun, koydun, giydirdin)]

¹¹¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 117.

¹¹² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 3.

¹¹³ Bk. et-Tahrîm 66/10.

¹¹⁴ Bk. Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu’l-ümem ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, 2. Baskı (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967), 1: 183 vd.

¹¹⁵ el-Enbiyâ 21/ 69; el-Ankebût 29/ 24; es-Saffât 37/ 97.

¹¹⁶ Gökyay bu kelimeyi “güne” şeklinde okumuştur. Bk. Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 123); Muharrem Ergin ise “göne” şeklinde okumuştur [bk. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994). 224] Doğrusu Muharrem Ergin’in okuduğu gibidir. [gön (deri), çolgadun (Beledin, sardın, bürüdü)]

¹¹⁷ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102. [Oh (ok)]

¹¹⁸ Taberî, *Târihu’l-ümem*, 1: 274-275b.

¹¹⁹ Tekvîn 11/ 4-9.

göğe fırlattığı oka karşı balığın tutulması efsanesinin sözlü Türk kültüründe yaygın bir motif olduğu söylenebilir¹²⁰ ancak bu mitin kaynağı tarafımızca kesin olarak belirlenebilmiş değildir.

Hikâyelerde adı geçen peygamberlerden birisi de Hz. Musa'dır. Hikâyelerde Hz. Musa hem bu yönüyle hem de mucize olarak verilen asası ile birlikte "Musa Kelîm'ün âsâsı ağaç"¹²¹ ifadesinde anılmıştır. Hz. Musa Kur'an'da da belirtildiği üzere Allah'ın kendisiyle konuştuğu¹²² ve bu yüzden de "Kelîmullah" unvanını hak eden bir peygamberdir. Buna ilaveten Hz. Musa'nın asası Kur'an'daki anlatıma göre yılanı döndüren¹²³, vurulduğu yerden su çıkararak¹²⁴ ve denizi yaran¹²⁵ mucizevi bir nesnedir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde Hz. Musa ile alakası olması bakımından olumsuz bir şahsiyet olarak Firavun'a da yer verilmiş ve "Fir'avun şişler yükleyüp yerden çıkarsa..."¹²⁶ denilmiştir. Firavun'un şişlerinden kastedilen muhtemelen Kur'an'daki "... ve kazıklar sahibi Firavun"¹²⁷ ayetinde ifade edilen kazıklar olsa gerektir. Kur'an tefsirlerinde başka yorumlar yanında Firavun'un insanları kazıklara çakarak veya asarak cezalandırdığı şeklinde yorumlar yapılmıştır.¹²⁸

Dede Korkut Hikâyeleri'nde peygamberlerle alakalı olarak geçen ifadelerde dikkat çeken önemli bir konu da mucize olgusudur. Kelâm ilminde mucize, peygamberlerin doğru söyleyen kimseler olduğunu teyit ve doğrulamak sadedinde Allah tarafından yaratılan olağanüstü olaylara verilen isimdir.¹²⁹ "Mucize" bir kelime olarak Kur'an'da geçmez. Onun yerine Kur'an'da beyyine¹³⁰, "burhan"¹³¹, sultan¹³², hakk¹³³ ve furkan¹³⁴ gibi kelimeler kullanılmıştır. Hadislerde de peygamberlik delilleri genellikle ayet kelimesiyle ifade

¹²⁰ Bkz. M. Sıtkı Aras, "Balık ve Folklorumuzdaki Yeri" *Türk Folkloru* 61 (1984): 21-23; Abanoz Küçük, "Alevi-Bektaşî Sözlü Kültüründen Derlenen Bir Etiyolojik Anlatı Üzerine "Neden Balığa Ölmeden Bıçak Vurulmaz?", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 6/12 (Aralık 2016): 1-12.

¹²¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 25.

¹²² en-Nisâ 4/ 164.

¹²³ el-A'râf 7/ 107, 117; Tâ-hâ 20/ 18-21; eş-Şuarâ 26/ 32.

¹²⁴ el-Bakara 2/ 60; el-A'râf 7/ 160.

¹²⁵ eş-Şuarâ 26/ 60.

¹²⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 136.

¹²⁷ el-Fecr 89/ 10.

¹²⁸ Ebû Câfer Muhammed et-Taberî, *Taberî Tefsiri* (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 9/108-110.

¹²⁹ Sadeddin Teftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*, thk. Abdüsselâm b. Abdulhâdî Şennar (b.y.: y.y., 2007), 161; Fahrüddin er-Râzî, *Muhassalu'efkârî'l- mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, *Telhîsu'l-muhassal* ile birlikte (Mısır: Mektebetu Kulliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 207; Ebu'l- Mu'în Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, thk. H.Atay - Ş.Ali Düzgün (Ankara, DİB Yayınları, 2003), 2: 38-39.

¹³⁰ el-A'râf 7/ 73.

¹³¹ el-A'râf 7/ 73.

¹³² el-Kasas 28/32; en-Nisâ 4/153; Hûd 11/96.

¹³³ Yûnus 10/76.

¹³⁴ el-Bakara 2/53.

edilmiştir.¹³⁵ Mucize teriminin kullanımına en erken h. III. asırdan itibaren rastlanmaktadır.¹³⁶ Dede Korkut Hikâyeleri içine serpiştirilmiş durumdaki çeşitli mucizeler¹³⁷, o dönemde Müslüman Oğuz Türklerinin peygamberlik ve peygamberler konusundaki inançlarının, genel İslamî kabüle paralel olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sahih hadislerde bulunmayan, farklı kültürlerden geçmiş ve halk kültüründe yaygın hale gelmiş bir takım inanışların da o dönemlerde Türkler içinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

4. MELEK VE ŞEYTAN

İslam inancının iman esaslarından olan Melekler; gözle görülmeyen nurdan yaratılmış varlıklar¹³⁸ olarak kabul edilir. Yine onlar erkek ve dişilikten yoksun, hiçbir şekilde günah işlemeyen, Allah'ın kendilerine verdiği görevleri eksiksiz yerine getiren, O'nun emirlerinin dışına çıkmayan ve O'ndan emir almadan kendi başlarına bir işe yapmayan, kanatları olan gaybî varlıklardır. İslam inancında Cebrâil, Mikail, İsrâfil ve Azrâil dört büyük melek olarak kabul edilir.¹³⁹ Dede Korkut Kitabı'nda dört büyük melekten ikisinden bahsedilmiştir. Bunlardan birisi Deli Dumrul Hikâyesinde uzun uzun bahsedilen ölüm meleği Azrâil, diğeri ise Begil Oğlu Emre'nin hikâyesinde birkaç cümleyle bahsi geçen Cebrâil'dir.

Deli Dumrul Hikâyesinde, Azrâil'in Allah'ın emir ve buyruğu ile yaşayanların canlarını alan görevli bir melek olduğu “Allah Teâlâ'dan buyruk oldu, al kanatlı Azrâil o yiğidin canını aldı.”¹⁴⁰ ve “Mere deli kavat, mana ne yalvarırsın? Allah Teâlâ'ya yalvar. menüm de elimde ne var? Men dahi bir yumuş oğlanıyam.”¹⁴¹ anlatımlarında vurgulu bir şekilde işlenmiştir. Azrâil'in emir kulu olduğunu söylediği cümle, İslam'daki meleklerin emredildikleri işi yapma akidesinin Türkler arasında yerleşik bir inanç haline geldiğinin bir göstergesidir. Hikâyede Azrâil'in “Al kanatlı” olduğu birkaç kez tekrarlanmaktadır.¹⁴² Meleklerin kanatlarının olduğu Kur'an'da “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur.”¹⁴³ ayetiyle bildirilmiştir. Ancak meleklerin kanatlarının nasıl olduğu ile ilgili Kur'an'da hiçbir açıklamada bulunulmamıştır. Melekler ile ilgili hadislerde de onların kanatlarından

¹³⁵ Halil İbrahim Bulut, “Mücize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30:350.

¹³⁶ Na'im Hımsî, *Fikretü'l-câzi'l-Kur'an: Münzü'l-bi'seti'n-nebeviyye hatta asrine'l-hâzır* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 8.

¹³⁷ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 25, 123.

¹³⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*, 272.

¹³⁹ Murat Serdar, “Semâvî Dinlerde Dört Büyük Melek (Cebrâil, Mikâil, İsrâfil, Azrâil)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008): 227-245.

¹⁴⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 75.

¹⁴¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 77. [Mere (bre, hey), mana (bana), menüm (benim), yumuş oğlanı (emir kulu)]

¹⁴² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 75, 76, 78, 79.

¹⁴³ Fâtır 35/ 1.

bahsedilmektedir. Fakat Azrâil'in kırmızı kanatlı olması ile ilgili bir bilgi sahih hadislerde geçmemektedir. Zaten Kur'an ve hadislerde "Azrâil" şeklinde bir isim de bulunmamaktadır. Onun yerine "Meleku'l-Mevt (Ölüm Meleği)" ismi kullanılmıştır.¹⁴⁴ Azrâil, Müslümanların kültürüne daha sonradan İsrailiyattan geçmiştir. Durum böyle olunca Deli Dumrul hikâyesinde birkaç kez tekrarlanan "*al kanatlı Azrâil*" ifadesinin başka kültürlerin etkisi olduğu söylenebilir. Hikâyede Azrâil'in yaşlı ve heybetli bir adam şeklinde görünmesi¹⁴⁵ meleklerin insan şekline girebilip, farklı suretlerde görünebileceğine dair İslami kabulün bir tezahürüdür. Meleklerin insan şekline girdikleri hem Kur'an ayetleri hem de hadislerde bildirilen özellikleridir. Nitekim Kur'an'da Cebrâil'in Hz. Meryem'e bir adam şeklinde görüldüğü¹⁴⁶, yine Hz. Lut¹⁴⁷ ve İbrahim'i¹⁴⁸ ziyaret eden meleklerin de insan şeklinde geldikleri anlatılmıştır. Hadislerde de yine Cebrâil'in Dihyetü'l-Kelbî suretinde görüldüğü bilgisi yanında civarda görülmemiş, tanınmayan yabancı bir adam şeklinde görüldüğü bilgisi de bulunur.¹⁴⁹

Deli Dumrul Hikâyesinde Azrâil'in güvercine dönüşüp uçtuğu¹⁵⁰ söylenmiştir. Meleklerin hayvan şekline de girip giremeyecekleri konusu üzerinde durmak gerekir. Zira İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sahih hadisler içerisinde meleklerin hayvan suretine girdikleri ile ilgili bir bilgiye tarafımızca rastlanılmamıştır. Deli Dumrul Hikâyesinde olduğu gibi meleklerin güvercin gibi hayvanların şekillerine girmesi eski veya diğer dinlerden geçmiş bir kültür olmalıdır. Nitekim kimi sözlü gelenekte Hz. Musa ile ilgili olarak anlatılır olsa da Kirdecî Ali'nin¹⁵¹ Güvercin Manzumesi'nde ve Hz. Peygamberle ilgili olarak anlatılan güvercin doğan hikâyesinde Mikail'in doğan, Cebrâil'in ise güvercin donuna girmeleri söz konusudur. Öte yandan Bektaşî gelenekte Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'nin Hacı Toğrul ile karşılaşması hikâyesinde Hacı Bektaş'ın güvercin donuna girmesi¹⁵² Türkler arasında İslam'dan önce güvercin ve doğanla ilgili bir kültür olduğunu ve Müslüman olduktan sonra da bu kültürün bir takım dini şahsiyetlerle ilgili olarak devam ettirildiğini gösterir niteliktedir.

Deli Dumrul'un "*Gök üzerinde al kanatlı Azrâil'e emir verdi.*"¹⁵³, "*Gök üzerinden al kanatlı Azrâil uçup geldi*"¹⁵⁴ sözüyle dillendirilen bir başka husus da meleklerin kanatları olan göksel

¹⁴⁴ Murat Serdar, "Semâvi Dinlerde Dört Büyük Melek", 237 vd.

¹⁴⁵ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 76.

¹⁴⁶ Meryem, 19/ 17.

¹⁴⁷ Hûd 11/ 77; el-Hicr 15/ 67.

¹⁴⁸ Hûd 11/ 69-70; el-Hicr 15/ 51-60.

¹⁴⁹ Buhârî, "İman" 34, 37.

¹⁵⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 77.

¹⁵¹ 14. asır halk şairi. Bk. Necla Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı* (İstanbul, y.y., 1967), 77.

¹⁵² Bkz. Ahmet Taşğın - Bünyamin Solmaz, "Hacı Bektaş ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme" *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1 (Winter 2012): 105-129.

¹⁵³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 78.

¹⁵⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 79.

varlıklar olarak kabul edildikleri ve dünyaya semadan indikleridir. Bu husus Kur'an'da melekler ile ilgili bildirilenlere uygunluk arz eder. Örneğin Kadir Suresi'nde Ruh (Cebrâil) ve meleklerin dünyaya indikleri¹⁵⁵ söylenmekte iken daha önce meâlini verdiğimiz Fâtır 35/1. ayette meleklerin ikişer, üçer ve dörder kanatlı varlıklar olarak yaratıldığı bildirilmektedir. Ayrıca başka ayetlerde de meleklerin semâvî varlıklar olduğu bildirilmektedir.¹⁵⁶

Dede Korkut'un kitabında ismi geçen diğer bir melek olan Cebrâil'e gelince, daha önce de dediğimiz gibi Begil oğlu Emre destanında onun hakkında ifadeler bulunmaktadır. Hikâyede Begil'in oğlunun kâfirlerle olan savaşı ve çetin kapışmaları anlatılır. Emre'nin kâfir karşısında zor durumda kalıp Allah'a sığındığı, Allah'ın da Cebrâil'e emrederek "Ya Cebrâil! Var, şu kuluma, kırk erce güç verdim."¹⁵⁷ dediği söylenir. Bunun dışında Azrâil gibi detaylı bir anlatım görülmez. Bu söylemde Tanrı'nın insan ile iletişim kurmasında Cebrâil'e biçilen rol, İslâmî gelenekte vahiy meleği olarak kabul edilmesiyle benzerlik arz etmektedir.

Şeytan'a gelince, Dede Korkut Hikâyeleri'nde ondan Kavlık Koca oğlu Yeğenek Boy'unda "Sen Âdem'e taç urdun. Şeytana lânet kıldun. Bir suçtan ötürü, dergâhdan sürdün!"¹⁵⁸ şeklinde bahsedilmektedir. Bu cümlelerde İblis'in Hz. Âdem'e secde etmeyişi sonucunda Allah'a asi olup lanetlenmesine ve kovulmasına telmihte bulunulmuştur. Zira Kur'an'da İblis, Hz. Âdem'e secde etmediği için sorguya çekilen, kendisini "Ben ateşten yaratıldım. Âdem ise topraktan yaratıldı. Ateş topraktan üstündür." diye savunan ve Allah'a isyan ettiği için kâfir olup huzurdan kovulan¹⁵⁹ biridir. Bu tutumu yüzünden lanetlenmiştir ve kendisinden artık şeytan diye söz edilmiştir.

5. AHİRET

Dede Korkut Hikâyeleri'nde ölüm ve ölümden sonrası ile ilgili olarak Türklerin kendi kadim geleneklerinden bir takım motifler bulunmaktadır. Çalışmamızın kapsamı bağlamında ahiret inancı ile ilgili olarak dünya ve insanların fâni oluşu, ecel, ölüm, ahir zaman, kıyamet, cennet, cennette olan Müslümanların Allah'ın cemalini görmesi (rü'yetullah), Kevser Havuzu, cehennem gibi kavramlara yer verildiği görülmektedir.

Dünya ve içindekilerin bir gün mutlaka yok olacağı düşüncesi, Dede Korkut Hikâyeleri'nde çok az farklılıklarla birçok kez tekrarlanan bir soylamada şöyle dile getirilmiştir: "Kanı dedüğüm beg erenler; dünya benim deyenler? Ecel aldı, yer gizledi, Fânî dünya kime kaldı? Gelimli, gidimli dünya, âhir sonucu ölümlü dünya."¹⁶⁰ Başka bir soylamada, önceki ifadelere ilave

¹⁵⁵ el-Kadir 97/ 4.

¹⁵⁶ Bkz. el-Bakara 2/ 210; Âl-i İmrân 3/ 124; el-İsrâ 17/ 95; el-Furkân 25/ 25; ez-Zümer 39/ 75; el-Meâric 70/ 4;

¹⁵⁷ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 123.

¹⁵⁸ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 102, 123.

¹⁵⁹ el-Bakara 2/34; el-A'raf 7/11-13; el-Kehf 18/ 50; es-Sebe 34/ 20.

¹⁶⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 30; ayrıca bk. 58, 74, 97, 144, 151.

yapılan “Bu kara yer bizi de yiyecektir. En nihayet uzun yaşın ucu ölüm, sonu ayrılık!”¹⁶¹ cümlelere hiç kimsenin ebedî olmadığı, hem dünyanın son bulacağı hem de insanın bir gün mutlaka öleceği belirtilmiştir. Deli Dumrul Hikâyesi özellikle ölüm ve Azrâil temalarının en geniş ve canlı bir anlatımla işlendiği destan olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte kitabın mukaddimesinde ve diğer hikâyelerde de ölüm ve ahiret ile ilgili inancın izlerini taşıyan cümleler serpiştirilmiştir. Şöyle ki: Ölümün vakti olan ecel bellidir, vade dolmadan ölüm gelmez.¹⁶² Ölüm Allah’ın buyruğu ile gerçekleşir.¹⁶³ Canı veren de alan da Allah’tır.¹⁶⁴ Ölüm “Hakk’a vasıl olmak”¹⁶⁵ demektir. Ölen ise geriye gelmez.¹⁶⁶ Hikâyelerde geçen bu söylemler İslamî bakış açısıyla uyumludur. Zira İslam inancına göre ister kâinat isterse insan olsun her ikisinin de eceli Allah katındadır ve O’nun dilemesine bağlı olarak son bulacaklardır.¹⁶⁷ Dolayısıyla ezeli ve bâkî olan sadece Allah’tır. O’nun dışında kadim ve ebedî (lâ yezâl) başka bir varlık yoktur. Yeryüzündeki her şeyin fânî olduğu, bâkî ve sonsuz olanın sadece Allah olduğu, “Göklerde ve yerde olan her şey fânîdir. Allah’ın varlığı ise sonsuz kalıcıdır.”¹⁶⁸ ayetlerinde bildirilmiştir.

İnsanın ölümü ve dünyanın yok olmasının bir hiçlik olmadığı, yapılan iyiliklerin ve kötülüklerin karşılığının alınacağı bir yere intikal olduğu cennet ve cehennem konu edinen hikâyelerdeki anlatımlardan anlaşılmaktadır. Nitekim hikâye sonlarında yapılan “Ağ bürçekli anan yeri behişt olsun. Ağ sakallu baban yeri uçmağ olsun”¹⁶⁹ “Ağ sakallu baban yeri cennet olsun. Ağ bürçekli anan yeri behişt olsun.”¹⁷⁰ şeklindeki alkışlarda ölen anne ve babanın yerinin Arapça, Farsça ve Türkçe karşılıkları kullanılmak suretiyle cennet olması temenni edilmiştir. Zira cennet, ebedi mükâfat yerine verilen Arapça bir isimdir. Uçmak, ise Türkçe bir kelime olup, cennet anlamındadır. Yukarıdaki cümlelerde geçen “behişt” ise Farsçada cennet demektir. Malum olduğu üzere İslamî gelenekte ahiret hayatında bir mükâfat olarak vaat edilen cennet, Allah’ın rızasına mazhar olan kimselerin gideceği yerdir.

Cennet bağlamında biri Kevser Havuzu diğeri de rü’yetullah olmak üzere iki hususun da hikâyelerde belirtildiği tespit edilmiştir. Bamsı Beyrek’in ölümünün anlatıldığı hikâyenin sonunda yapılan dua içerisinde geçen “Şir-i Merdân hazret-i Ali’nin elinden şarâban tahûrâ içmek

¹⁶¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 151.

¹⁶² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 1.

¹⁶³ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 75.

¹⁶⁴ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 77; ayrıca bk. 1.

¹⁶⁵ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 149.

¹⁶⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 1.

¹⁶⁷ Al-i İmrân, 3/ 145; el-En’âm, 6/ 2; el-A’râf, 7/ 34

¹⁶⁸ er-Rahmân 55/ 26-27.

¹⁶⁹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 15. [Ağ bürçekli (ak saçlı)]

¹⁷⁰ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 74, 104, 152.

*Hudâ erzâni kılun.*¹⁷¹ şeklindeki niyaz gerçekten çok dikkat çekicidir. Zira hadislerde Hz. Ali'nin Kevser Havuzu'ndan su dağıtacağı ile ilgili bir rivayet bulunmamaktadır.

Rü'yetullaha gelince, Dede Korkut Hikâyeleri'nde hikâye sonlarında yapılan "Amin deyenler didar görsün"¹⁷² alkışının Allah'ın cennette görülmesinin temennisi olduğu düşünülmektedir. Hz. Peygamber "Şu ayı nasıl birbirinize gösterebilmek için sıkışıp üst üste yağılmanıza gerek kalmaksızın hiç zahmetsizce görüyorsanız, Rabbinizi de öylece göreceksiniz."¹⁷³ sözleriyle rü'yetullahın olacağını haber vermiştir. Bu, sadece Ehl-i Sünnet ile Mücessime ve Müşebbihenin kabul ettiği, onlardan başka hiçbir Kelâm mezhebinin kabul etmediği bir inançtır.¹⁷⁴ Ehl-i Sünnet'e göre Allah, ahirette cennetteki müminler tarafından görülecektir. Ancak orada gerçekleşecek olan görme, bizim bu dünyada bildiğimiz görmeden farklı bir görme olacaktır.¹⁷⁵ Yukarıdaki söylem dikkate alındığında Oğuz Türklerinin Ehl-i Sünnet yorumunu benimsediklerini söylemek mümkündür.

Ahret hayatında cennetin karşısında ceza ve azap görme mekâmı olarak cehennem düşüncesinin hikâyelerde, "canını cehenneme saldı"¹⁷⁶, "cehennemde kayna"¹⁷⁷ gibi söylemlerle ifade edildiği müşahede edilmektedir. Bu açıklamalar, o dönemde Oğuz Türkleri içinde ahiret inancı ile ilgili akidenin yerleşmiş, herkes tarafından bilinen ve kabul edilen inançlar olduğunu söylememize imkân vermektedir.

SONUÇ

Dede Korkut Hikâyeleri yazıya aktarılırken, aktarıcılar tarafından hikâyeler üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunulup bulunulmadığı, şüphe ile karşılanması gereken bir durum olmakla birlikte böyle bir tasarrufun yapıldığına, hikâyelerin orijinal hallerinin değiştirilerek Sünni İslam yorumunun yaygın görüşlerine göre tanzim edildiğine dair bir veri de bulunmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bizim bu çalışmamızda ifade ettiğimiz tespitler, hikâyelerin otantikliği ve orijinalliği korunarak aktarılmış varsayımına göre yapılmıştır. Eğer hikâyelerin yazıya aktaranlar tarafından dönemin yaygın anlayışına uyarlandığı delillerle ortaya konabilirse, bu durumda bazı tespitlerin değişebilmesi de söz konusu olacaktır.

Hikâyelerde, İslam'ın temel inanç esaslarının, inanılan ve yaşanan bir olgu, kültürel-dînî bir gerçeklik olarak hayatın içindeki olaylar ile birlikte ele alındığı, dinleyen ve okuyanlara

¹⁷¹ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 152.

¹⁷² Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 30, 58, 74, 97, 133, 144, 152. [Dresden nüshasında bazen "ديدار" şeklinde yazılmış olduğundan, Gökyay da oraları dizar şeklinde okumuş. (Örn. Bkz. Osmanlıca Nüsha, 65 (35a). Ancak kelimenin anlamı düşünüldüğünde, didar olması daha doğru olacaktır.]

¹⁷³ Buhârî, "Rikak" 52, "Ezan" 129, "Tevhit" 24.

¹⁷⁴ Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, 170.

¹⁷⁵ Krş., Teftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*, 199; (Ayrıca rü'yetullah hakkında Mâtürîdî'nin görüşleri için bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, 77-86).

¹⁷⁶ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 29.

¹⁷⁷ Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, 53.

aktarıldığı müşahede edilmiştir. Hikâyeleri oluşturan aklın İslam inanç esaslarını ele alış tarzı, bir akide kitabı yazarının didaktik amaçlarını taşımaksızın ve kelam kitabı gibi kurgulamaksızın hayatın içindeki olaylarla birlikte inanılan ve yaşanan bir olgu, kültürel-dînî bir gerçeklik şeklindedir.

Hikâyelerin imanın altı esası içerisinde özellikle Allah inancı açısından zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Allah'ın yüceliği, bilinmezliği, mekânda bulunmayışı, insana yakınlığı, varlığının devamlı oluşu, kudret ve güç sahibi olması gibi birçok ilâhî sifata, imana, iman ile ölmeye ve Allah'ın cemalini görmeye vurgu yapılmıştır. Hikâyelere "Besmele" ile başlanması Müslümanların her işe başlarken Allah'ın ismini anıp zikretme inancının tezahürü açısından da önemli bir göstergedir. Allah inancı dışında metin zenginliği bakımından ikinci sırada kader ile ilgili metinlerin yer almaktadır. Kader, kaza, dua, rızık, ecel, bela ve musibetler ele alınan konular arasındadır. Hikâyelerde başta Hz. Muhammed olmak üzere Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa'nın isimlerinin sarahaten yer aldığı tespit edilmiştir. Nübüvvet bağlamında Hz. Muhammed'e salât ve selam getirme, onun vesilesiyle günahların affedilmesi için Tanrı'ya niyazda bulunma ile ilgili inanç ve tutumlar öne çıkmaktadır. Melek tasavvurunda Azrâil ve Cebrâil hikâyelerde adları geçen iki büyük melektir. Allah'ın onlara emretmesi, onların da verilen emirleri yerine getirmesi melek inancıyla ilgili bir anlayışın hikâyelere yansımış halidir. hirete gelince, insanın ve dünyanın fâni oluşu, ölüm, kıyamet ve ahiret, hesaba çekilmek, Kevser Havuzu'ndan su içmek ile ilgili inanışlar da hikâyelerde açık bir şekilde görülen me'âd kategorisindeki inançlardandır.

Hikâyelerdeki itikada dair söylemler, İslam'ın iman edilmesi zorunlu olan ilke ve esaslarına herhangi bir aykırılık ve çelişki içermemekte, aksine onlarla tam bir uyum içerisinde yer almaktadır. İtikada ilişkin yorumların, Türklerin İslam'ı benimsemesinin akabinde karşılaştıkları üç mezhep içerisinde Mu'tezilî ve Şii bakış açısının değil, Ehl-i Sünnet düşüncesinin benimsendiğini ortaya koymaktadır. Nitekim yazıya geçirilen haliyle hikâyelerde Mu'tezile ve Şia etkisini ifade eden söylemlere rastlanılmamıştır. Zira Allah'ın ezeli sıfatlarının ve ahirette görüleceğinin kabulü, Mu'tezilî düşüncenin benimsenmediğinin önemli ölçütlerindedir. Aynı şekilde Şi'a'nın Hz. Ebu Bekir ve Osman'a karşı takındıkları olumsuz tavır düşünüldüğünde, bu olumsuzluğun Dede Korkut Hikâyeleri'nde bulunmaması ve hatta her ikisine karşı görklü ve âlimlerin serveri gibi övgü sözlerinin kullanılması Şîî yorumun kabul edilmediğini gösteren mühim kıstaslardandır. Ayrıca kader düşüncesine yaklaşımlarından bazı anlatılardaki ifadeler yüzeysel düşünüldüğünde kaderci bir tutum görülüyor gibi gelse de, mutlak tefviz ve mutlak kaderci anlayış yerine kesbi insana, yaratmayı da Allah'a izafe eden Ehl-i Sünnet yaklaşımıyla uyumlu olduğu müşahede edilmiştir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 21 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995/1416.

Aras, M. Sıtkı. "Balık ve Folklorumuzdaki Yeri" . *Türk Folkloru* 61 (1984): 21-23.

- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *SistematiK Kelam*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2015.
- Aslan, İbrahim. "Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (2009): 25-47.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî (Câmiü's-Sahîh)*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Luma'u'l-edille fi kavâidi akâidi ehli's-sünneti ve'l-cemâat*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- Gökay, Orhan Şaik. "Dede Korkut". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 78-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Gökay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 2000.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun. *Türklerin Dini Tarihi: Başlangıçtan Günümüze*. Ankara: Ocak Yayınları, 1997.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Hımsî, Na'îm. *Fikretü İcâzi'l-Kur'ân: münzü'l- bi'seti'n- nebeviyye hatta asrîne'l-hâzir*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Işık, Harun - Serdar, Murat. *SistematiK Kelam I*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1967.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmi'l-kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: yy., 1967.
- Küçük, Abanoz. "Alevi-Bektaşî Sözlü Kültüründen Derlenen Bir Etiyolojik Anlatı Üzerine "Neden Balğa Ölmeden Bıçak Vurulmaz?". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 6/12 (Aralık 2016): 1-12.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru'l-Câmiatu'l-Mısriyye, t.s.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî. *Sahih-i Müslim*. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî, 2000/1421.
- Nesefî, Ebu'l- Mu'în. *Tabsiratü'l-edille*. Thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Pekolcay, Necla. *İslâmî Türk Edebiyatı*. İstanbul, 1967.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Muhassalu efkârî'l- mütekaddimîn ve'l- müteahhirîn mine'l- ulemâi ve'l- hukemâi ve'l-mütekellimîn* (telhîsu'l- muhassal ile birlikte). Mısır: Mektebetu Kulliyâti'l- Ezheriyye, 2007.

- Rossi, Ettore. Motivi biblici E coranici Nel Kitab-ı Dede Korkut. *Fuad Köprülü Armağanı*. 437-444. İstanbul: y.y., 1953.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâturîdiyye Akâidi*. Trc. Bekir Topaloğlu. 3. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 1982.
- Serdar, Murat. "Semâvî Dinlerde Dört Büyük Melek (Cebrâil, Mikâil, İsrâfil, Azrâil)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008): 227-245.
- Solmaz, Halil İbrahim "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 350-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar*. 3. Baskı. İstanbul: Ana Yayınları, 1980.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru Süveydan, 1967.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Taberî Tefsiri*. 9 cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Taşğın, Ahmet - Solmaz, Bünyamin. "Hacı Bektaş ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme". *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/1 (Winter 2012): 105-129.
- Teftazânî, Sadeddin. *Şerhu'l-akâid*. Trc. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin Yayınları, 2008.
- Teftazânî, Sadeddin. *Şerhu'l-akâidi'n- nesebiyye*. Thk. Abdüsselâm b. Abdilhâdî Şennar. b.y.: y.y., 2007.
- Togan, A. Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. 3. Baskı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Yakıcı, Ali. "Dede Korkut Kitabı'nda Görülen Ozan Tiplerinin Türkiye Sahası Âşıklık Geleneğinin Oluşumuna Etkisi", *Millî Folklor* 19/73 (2007): 40-47.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1995.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 515-542

Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî İle İlişkilendirilen Katliam ve Zulüm İddiaları

Claims of Massacre and Persecution Attributed to Khurāsān Governor Qutayba Ibn Muslim al-Bâhilî

Yunus Akyürek

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Prof, Çanakkale Onsekiz Mart Univ, Fac of Theology, Dept of History of Islam
Çanakkale, Turkey

yunusakyurek@comu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2050-9464

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Nisan/April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 515-542

Atıf/Cite as: Akyürek, Yunus. “Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî İle İlişkilendirilen Katliam ve Zulüm İddiaları = Claims of Massacre and Persecution Attributed to Khurāsān Governor Qutayba Ibn Muslim al-Bâhilî”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 515-542.
<https://doi.org/10.18505/cuid.417935>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî ile İlişkilendirilen

Katliam ve Zulüm İddiaları

Öz: Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî (ö. 96/715), Emevîler döneminin önde gelen asker-bürokratlarından. O, Horasân valiliği boyunca Toğhâristân ve Mâverâünnehir topraklarındaki Emevî hâkimiyetini sağlamlaştırmış, Kaşgar'ı da alarak devletin sınırlarını Çin'e kadar genişletmiştir. Fethettiği topraklarda yürüttüğü İslamlaştırma faaliyetleri ise büyük önem arz eder. Çünkü Türklerin İslam dini ile yoğun ilişkileri onun dönemine rastlamaktadır. Denilebilir ki Kuteybe, Türklerin İslamiyet'i yakından tanıyıp müslüman olmalarında önemli bir paya sahiptir. Hatta Çin imparatoruna bir davet heyeti gönderdiği de bilinir. Ancak bütün bu başarılarına rağmen Kuteybe hakkında ülkemizde yapılan akademik çalışmaların bir elin parmağını geçmediği görülür. Son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda ise onun askeri faaliyetleri esnasında çeşitli katliamlar gerçekleştirdiği, halka zulmettiği, şehirleri yakıp-yıktığı, sahtekâr, hilekâr ve güvenilmez bir kişi olduğu yönünde iddialar ön plandadır. Çalışmada temel kaynaklar esas alınarak, yöneltilen ithamların haklılık payının olup-olmadığı araştırılacaktır. Aslında her alanda olduğu gibi bu hususta da yapıcı tenkitlerin konunun aydınlatılıp anlaşılmasında olumlu katkı sağlaması beklenir. Fakat birtakım mülahazalarla Kuteybe üzerinden Emevîler dönemi fetih hareketlerinin manipüle edilmek istenmiş olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kuteybe b. Müslim, Katliam, Nîzek Tarhân, Tâlekân.

Claims of Massacre and Persecution Attributed to Khurāsān Governor

Qutayba Ibn Muslim al-Bāhili

Abstract: Qutayba ibn Muslim al-Bāhili is one of the leading soldier-bureaucrats of the *Umayyads* period. During the time he served as the governor of Khurāsān, he consolidated the *Umayyad's* rule in Tokharistan and Transoxiana provinces, and expanded the borders of the state to China by conquering the Kashgar region. His activities for conversion of the people of the conquered regions have great importance in the history of Islam since the intense relations of the Turkish people with Islam fell upon the time of his governorship. It is possible to argue that by introducing the religion to these people Qutayba had played an important role in their conversion to Islam. It is also known that he had sent a delegation to the emperor of China for the same purpose. However, despite all his achievements, it is seen that the academic studies about Qutayba in our country are very rare. Besides, some of the recent studies about him claim that he was a fraud, a trickster, and an untrustworthy person in his military activities; and had committed mass murders and massacres, persecuted innocent people, destroyed and burned the cities of conquered lands. In this article, it is examined that whether these claims and accusations have their justifications or not by consulting the main sources. In fact, what is expected from constructive criticism in this subject and every other area is to clarify the matter and make it more comprehensible of its context. However, it should not be forgotten

that some conclusions over Qutayba in these studies might have been drawn to quickly in order to manipulate the conquest movements of the *Umayyad* period.

Keywords: History of Islam, Qutayba ibn Muslim, Massacres, Nizek Tarkhan, Tâloqân.

SUMMARY

The religious interaction and change taken place in the Arabian Peninsula with the emergence of Islam and with the political, military and cultural activities of the Muslims performed during the periods of Prophet Muhammad and the *Rāshidūn* (rightly guided) Caliphs had significant effects upon the lands of Iraq, Syria, Egypt and Khurāsān where the ancient civilizations located.

The success made by the Muslim-Arabs in such a short time is accepted of course as one of the important events of world history. The message of Islam spread rapidly with their extraordinary efforts, and reached quickly in the early days of Islam to the Amu Darya/Oxus River, which is considered to be the natural border between the Iranians and the Turks (Iran and Turan).

Although the Turks who had been struggling to dominate the region for centuries gained an opportunity with the disappearance of the Sasanian Empire from history, they could not take advantage of this new situation because of their lack of political unity and a strong state, and the power held by the regional Turkish Sultans were not enough to make their dominance happen. In this conjuncture, the Muslim-Arabs who appeared in the stage of history in a relatively late period but had the ideal of being a regional and a global power had rapidly realised their political and military activities called “conquest” in the Islamic historical sources.

When it comes to the period of Caliph ‘Uthmān, it is seen that the conditions were very suitable for passing to the east of the Oxus River where the Turkish elements lived intensively. At the time, the absence of a strong Turkish state in the region, and China’s occupation with its own internal problems made an important contribution for the Muslim-Arab capture of the region. In this region, which is called as “Transoxiana” in the Arabic sources, it is seen that the Turks organized their political structures as city-states and regional sultanates. In the north-eastern parts of this region, there was a strong Turkish State called the Turgish State and it provided political and military support to the people of the region who rebelled occasionally the *Umayyads*.

After solving the internal problems of the state largely and suppressing some dangerous revolts, the Umayyad Caliph ‘Abd al-Malik ibn Marwān became capable of initiating military activities beyond the borders of the state. Nevertheless, the period when the actual conquests were made was the period of his son Walīd (86/705-96/715). It is seen that the conquests made in his time were permanent, and the people who lived in the conquered lands accepted Islam to a large extent.

The conquest made during Walid's time which extended from Kashgar to the Pyrenees, realised at an unprecedented pace. The most important name for the eastern side of the conquests is undoubtedly Al-Ḥajjāj ibn Yūsuf. Ḥajjāj (75/694-95/714) who acted as the supreme governor of Iraq for nearly twenty years, had achieved important successes in the regions of Transoxiana and Sindh located in the eastern part of the country by the hands of his appointed governors. However, many governors appointed by him to Khurāsān from 75/694 to 86/705 with the hope of reaching his goals in the east could not meet his expectations because of the political, social and economic problems that existed throughout the country, and because of the resulting rebellions in the regions that these problems caused.

These unwanted conditions continued to be seen in the region until he appointed Qutayba ibn Muslim as the governor of Khurāsān (86 / 705-96 / 715) who was one of the young commanders and administrators educated by Ḥajjāj personally. Qutayba known as having a close relationship with Ḥajjāj and consulting him when taking important decisions acted in this direction throughout the time he stayed in this position.

It is known that the internal conflicts in the region continued during the time when Qutayba was appointed as the governor of Khurāsān. However, he had brought together northern and southern Arabian tribes living in the region with religious, political and economical suggestions and had succeeded in persuading them for military activities that he decided to operate beyond the Oxus. For the *Umayyads*, these military operations were justified, because the regional sultans who ruled in the western and eastern sides of the Oxus repeatedly violated the agreements they had made before. The tendency of the people of Turkic, Iranian, and Tajik origin who were the real owner of these lands and lived in both sides of the rich Oxus basin for many centuries to violate these agreements was in fact result of a great concern. They now realized that the Muslim-Arabs who followed a systematic settlement policy in the region came to their lands this time without any intention of going back. Even though Qutayba followed a fair and reasonable policy towards them, they violated their agreements with him, formed alliances among themselves and waged military campaigns against Qutayba not to be the subjects of any change in their religion, worldview, and perception of existence.

Qutayba, who is believed to have spent his its utmost efforts to make the religion of Islam and the Umayyad political cause permanent in the region under these unfavourable conditions, has been recently criticized by some researchers. The criticisms intensify around the claims that he persecuted people, committed massacres, and behaved unfaithfully by breaking his promises that he made with people. From the perspective of our own times, it is possible to think that sometimes he had taken extreme measures in punishing the sultans and the persons who raised armed struggles against him and caused riots by violating the agreements. However, when the period is compared with the others, it can be easily said that the *Umayyads* showed in these and other remote areas a considerable amount of tolerance that they had never shown it in their internal conflicts. It is a known fact that he generally clashed

with the ones who disrupted agreements, sought help from external forces, established alliances against them, and refused to pay taxes. Based on historical sources, it does not seem to be possible to say that while doing these activities in the region, Qutayba did not behave entirely in a way that his behaviour could be classified as massacres committed against innocent civilians.

On the contrary, it is known that Qutayba had given many chances to the people of the region in administrative and military affairs. As a matter of fact, he ruled the city of Bukhara for 20 years with a Turkish ruler whom he appointed and supported, and he included in his army a union of twenty thousand cosmopolitan soldiers assembled from the people of Bukhara, Baykend, Chach and Samarkand and paid a regular salary to them.

The fact that his grave known as the “Imam Shaykh Qutayba Tomb” was turned later into a shrine and visited by the people even today despite the passage of long centuries after his death shows that he has been loved by the people of the region and that they have always considered him as a conqueror-bureaucrat who spent his life for the ideals of his religion.

GİRİŞ

Araştırmanın başında “katliam” kavramına değinmek yerinde olur. Katliam; toptan öldürme, toplu öldürme, kılıçtan geçirme, kırım, soykırım gibi manalara gelir.¹ Buna göre bir hadiseye katliam diyebilmek için taraflı-tarafsız, suçlu-suçsuz, kadın-erkek, çocuk-genç ve ihtiyar ayrımı gözetmeksizin bir topluluğu bütünüyle ortadan kaldırma ve imha etme eyleminin söz konusu olması gerekir.

Çalışmada Ceyhûn’un doğusunu (Mâverâünnehir) Çin sınırına kadar fetheden Horasân valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî’nin kavramsal olarak bir katliam eylemi içerisine girip girmedığı irdelenecektir. Çünkü onun bölgede katliam yaptığına², Bâzeğîs hükümdarı Nîzek Tarhân’ı haksız yere öldürdüğüne ve bazı yerleşim birimlerini yakıp yıktığına ilişkin birtakım iddialar söz konusudur.³

İslam tarihi kaynaklarında zimmi statüsüne sahip herhangi bir gayri müslim topluluğun devlet eliyle cebren İslamlaştırıldığına⁴ ya da katliam kavramıyla birebir örtüşen Moğol İstilas benzeri⁵ insanlık dışı uygulamalarda bulunulduğuna dair malumat yer

¹ Mehmet Doğan, “Katliam”, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ekim 1996), 618.

² Buna ilişkin bk. Zekeriyâ Kitapçı, *Türkistan’ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2014), 207-208, 210-212, 233-234.

³ Bu konuda bk. Zekeriyâ Kitapçı, *İlk Müslüman Türk Hükümdarları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988), 32; Zekeriyâ Kitapçı, *İslâm Hidayet Güneşi Doğu Tûran Yurdunda* (Konya: Yedi Kubbe Yay., 2016), 284; Arezou Azad, “The Beginnings of Islam in Afghanistan”, *Afghanistan’s Islam: From conversion to the Taliban*, ed. Nile Green (California: U of California Press, 2017), 48.

⁴ Saksonların hristiyanlaştırılmasıyla ilgili bk. Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık* (İstanbul: İSAM, 2015), 44.

⁵ Dönemin meşhur tarihçisi İbnü’l-Eşîr, katliamı “Keşke annem beni doğurmasaydı ve yine bu istila olmadan

almamaktadır. Araştırmaya konu olan Kuteybe b. Müslim'in bazı uygulamalarını bu kavram üzerinden okumak muhtemelen bakış açısıyla alakalıdır.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra ilk halife Hız. Ebûbekir ile başlatılan fetih hareketleri Hız. Ömer döneminde Sâsânî imparatorluğunun yıkılmasıyla sonuçlanmış, hilafetin son demlerinde (23/643-644) İslâm orduları Sâsânîler ile Türkler (İran ile Turan) arasında sınır kabul edilen Amu-Deryâ'ya (Ceyhûn Nehri) dayanmıştı.⁶

Sonraki dönemde Ceyhûn'un doğusu (Mâverâünnehir) ile olan münasebetin artarak devam ettiği görülür. Buna göre Halife Osman bölge halkıyla bir sözleşme akdetmiş, Basra valisi Abdullah b. 'Âmir Ceyhûn'un doğusunda bazı fetihlerde bulunmuş, bu haber Mâverâünnehir halkına ulaşınca onunla sulh yapmak istemişler, o da bunu uygun görmüştür.⁷ Hıorasân valisi 'Umeyr b. Osman ise Ferğâna'ya kadar ilerleyerek bölgenin mahallî hükümdarlarıyla anlaşmalar imzalamıştır.⁸ Hız. Ali döneminde Türklerin yoğun olarak yaşadığı Ceyhûn'un doğusu ile ilgili herhangi bir malumat olmasa da Hıorasân'daki ilişkilerin normal seyrettiği söylenebilir.⁹

Emevîler Devleti, kurucusu Muâviye b. Ebî Süfyân'ın ardından iç ve dış gelişmelere bağlı olarak önemli tehlikelerle karşı karşıya kalmıştır. Zor da olsa isyanları bastıran Abdülmelik b. Mervân zamanında fetihlerde bir canlılık yaşandıysa da doğu ve batıdaki asıl kapsamlı fetihler oğlu Velid dönemine tekabül eder. Fetihlerin doğu ayağını Türkistan'ın güney-batısı oluşturur ki burada Baykend, Buğârâ ve Semerkand gibi önemli yerleşim birimleri bulunmaktadır. Ancak Türklerin yoğun olarak yaşadığı bu coğrafyanın fethedilmesi ve elde tutulması kolay olmamıştır.

Mâverâünnehir fetihleri Emevî tarihinin kuşkusuz en kudretli eyalet valisi olan Ebû Muhammed el-Ḥaccâc b. Yûsuf b. el-Ḥakem es-Sakâfî'nin (75/694-95/714) sadık valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî eliyle gerçekleşmiştir. Ḥaccâc doğuda hedeflediği fetihleri gerçekleştirmek

önce ölseydim de unutulup gitseydim! Muhakkak ki insanlık Allah'ın Âdem'i yarattığından şu zamana kadar bunun benzeri bir katliamla karşılaşmamıştır." sözleriyle tavsif eder. Bk. Ebü'l-Hasen 'İzzüddîn 'Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, el-Kâmil fi't-târîh, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1417/1997), 10: 333. Cengiz'in Buhârâ katliamı için bk. İbnü'l-Eşîr, el-Kâmil, 10: 339-340. Merv ve diğer şehirlerdeki katliamları için bk. İbnü'l-Eşîr, el-Kâmil, 10: 358-360.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Ṭaberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 4: 168; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2: 415; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnüni'l-edeb*, thk. Muhammed Câbir 'Abdu'l-Ân el-Hînî (Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002), 19: 272; Ebü'l-Fidâ' 'îmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbidîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. 'Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 10: 166.

⁷ Ebü'l-Ḥasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrût: Dârun ve Mektebetu'l-Hilâl, 1408/1988), 394-395.

⁸ Ṭaberî, *Târîh*, 4: 264; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2: 473; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19: 433;

⁹ Belâzurî, *Fütûh*, 395.

üzere Horasân valisi Mufaḍḍal'ı azletmiş ve yerine yetenekli, dirâyetli ve çözüm odaklı bir idareci olan Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî'yi, Amu-Deryâ ile Hindikuş arasındaki topraklara vali olarak atamıştır (86/705).¹⁰

Kaş kabilesinin siyasette iddiası bulunmayan Bâhile koluna mensup olan Kuteybe¹¹, demografik yapıda Türklerin ağırlıklı olduğu Ceyhûn'un doğusunda kalıcı fetihlerde bulunmuş¹², Emevî idaresini burada dinî, siyasî, kültürel ve kurumsal temeller üzerine oturtmuştur.¹³

Bu dönemde bölgede güçlü bir devletin bulunmaması kuşkusuz başarısının altında yatan önemli bir dış faktördür. Mâverâünnehir'e hâkim olan Kutluk devleti, Türgişler (699-711 savaşları) ve birçok Türk boyuyla mücadele ettiğinden zor bir dönem geçiriyor¹⁴, Çin imparatorluğu ise iç problemler ve mücadeleler sebebiyle bölgeye müdahil olamıyordu.¹⁵

¹⁰ Sem'ânî'ye göre bu atama Haccâc'ın talebi doğrultusunda Abdülmelik b. Mervân döneminde gerçekleşmiştir. Bk. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beyrût: Meclis-i Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1382/1962), 2: 71. Ancak çoğunluğa göre Kuteybe yine Haccâc'ın tavsiyesiyle Velid b. Abdülmelik döneminde atanmıştır. Bk. Belâzurî, *Fütûh*, 405; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. M. T. Houtsma (Leiden: Brill Baskısı, 1883), 2: 342; Taberî, *Târîh*, 6: 424; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 6; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1413/1993), 6: 24; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, trc. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 204; Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, trc. Neşet Çağatay (Ankara: Örnek Matbaası, 1954), 84; Hamilton A.R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* (London: The Royal Asiatic Society, 1923), 29. Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî "Haccâc okulunun yetiştirdiği" genç valiler arasında yer alır. Bk. M.A. Shaban, *Islamic History* (London: Cambridge University Press, 1971), 105. Maḳdisî ise onun Yezîd b. Mühelleb'ten sonra Haccâc tarafından Horasân'a vali olarak atandığını kaydeder. Bk. Ebû Nasr el-Muḩahhar b. Ṭâhir el-Maḳdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 6: 37.

¹¹ Ebû 'Amr Hâlif b. Hayyât b. Hâlif eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîhu Hâlif b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 291; Belâzurî, *Büldân*, 387; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *Ahbâru't-tivâl*, thk. Abdülmün'im 'Âmir (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyyi, 1380/1960), 327; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hâlikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve en-bâ'ü ebnâ'iz-zamân mimnâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1415/1994), 3: 267; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6: 454; Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1996), 1: 379; İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim b. Amr el-Bâhilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 490-491.

¹² Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2: 71; Wellhausen, *Arap Devleti*, 204.

¹³ Bernard Lewis, *Tarihte Araçlar*, trc. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Anka Yayınları, 2000), 105.

¹⁴ Wellhausen, *Arap Devleti*, 205-206; Hüseyin Salman, *Türgişler* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), 22.

¹⁵ Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci* (Buhârâ Örneği) (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 159. Dönemin Çin imparatoru, T'ang hanedanı (618-906) önde gelenlerinden Hiuan-tsang (713-755) idi. Bk. Hakkı

Bu bağlamda Kuteybe, öncelikle valisi (ya da Haccâc'ın Merv ve Hıorasân nâibi¹⁶) olduğu Hıorasân'da huzur ve istikrarı sağlamayı, sonraki adımda ise artık bir devlet politikası haline gelen fetihleri sürdürmeyi amaçlamıştır. Merv'de irat ettiği bir hutbede sarf ettiği "*Muhakkak ki Allah, dininin izzeti için bu toprakları size helal kıldı*"¹⁷ şeklindeki sözleri bununla alakalı olmalıdır. Onun bölgedeki askerî ve siyasî faaliyetlerinde muarızlarını ikaz etme, onları korkutma, savaş yerine sulhu gözetme, savaş sonrası kârlı bir anlaşma yapma, bazı siyasi rakiplerini muhaliflerine karşı destekleme, hileye başvurma, verdiği teminatı (emân) geri çekme gibi farklı metotlar kullandığını görülür.

Bu kısa değerlendirmenin ardından konu, katliam yaptığı iddia edilen seferleri de dâhil olmak üzere gerçekleştirdiği askerî faaliyetler üzerinden kronolojik olarak ele alınacaktır.

1. TÂLEKÂN SEFERİ (87/706)

Hıorasân'da asabiyet mücadelesini sürdüren Yemenli ve Mudarlı kabileleri ikna ederek onları Haccâc'ın planladığı fütuhat programına dâhil eden Kuteybe, ilk etapta Ceyhûn'un doğusuna düzenlemeyi düşündüğü seferler için stratejik öneme sahip Tohâristân'ın en önemli şehri olan Tâlekân¹⁸ üzerine yürüdü. Sefer esnasında Belh bölgesi dihkânlarının¹⁹ onunla hareket ettikleri görülür. Sonraki adımda Ceyhûn'u aşan Kuteybe'yi, Âherûn ve Şûmân hükümdarlarının kendisine zulmettiği Sağâniyân²⁰ hükümdarı çeşitli hediyeler ve altın anahtarlarla karşılamış, ülkesini ona teslim etmiştir. Sonrasında Âherûn ve Şûmân üzerine yürüten Kuteybe, Tohâristân hükümdarının fidye teklifini kabul etmiş ardından da Merv'e dönmüştür.²¹ Anlaşılan o, bölgesinde güç-kudret sahibi bir vali ve sığınacak bir hâmi olarak algılanıyordu.

2. NÎZEK TÂRHÂN İLE SULH YAPMASI (87/706)

Kuteybe, Bâzeğis hükümdarı Nîzek Târhan'a tehdit içerikli bir mektup yazarak elindeki müslüman esirleri serbest bırakmasını istedi. Ondan çekinen Nîzek bu talebi kabul etti ve

Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul: İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi, 1976), 32.

¹⁶ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 12: 375.

¹⁷ Taberî, *Târîh*, 6: 424; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfî el-Ahbârî, *Kitâbü'l-fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrût: Dâru'l-Edvâ', 1411/1991), 7: 143; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 6.

¹⁸ Tâlekân, ilerleyen yıllarda onun katliam yaptığı iddia edilen yerlerdendir. Bk. Wellhausen, *Arap Devleti*, 208-209; Kitapçı, *Türkistan'ın Fethi*, 191, 194, 268.

¹⁹ Sâsânîler ile bazı Ortaçağ İslâm devletlerinin idarî teşkilâtlarında köy reisi, şehir ve yöre beyi manasında kullanılan kavram. Bk. Faruk Sümer, "Dihkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 289.

²⁰ Sağâniyân'ın konumu için bk. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî, *Ahşenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1411/1991), 344-345.

²¹ Belâzurî, *Fütûh*, 405; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7: 143-144; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 9-11.

esirleri kendisine gönderdi. Kuteybe daha sonra Süleym en-Nâsîh ile bir mektup gönderip Nîzek'i emânî altına girmeye davet etti. Aksi takdirde üzerine yürüyeceğini ve ne pahasına olursa olsun onu yakalayacağını bildirdi. Nîzek, bir hükümdara böyle yaklaşılmasını hoş karşılamadysa da Süleym'in tavsiyesine uyarak Kuteybe'nin yanına gitti ve Bâzeğîs'e girmemesi şartıyla onunla anlaşmaya vardı.²²

Kuteybe'nin bu sert tavrı kaynaklardan anlaşılabilir. İbn A'sem el-Küfî'ye (ö. 320/932)²³ göre Nîzek Tarhân²⁴ bazı Horasân valileri vasıtasıyla müslüman olan ancak "şerli, vefasız, hain, sadakatsiz ve sahtekâr"²⁵ olarak tanınan bir kimsedir. Yine o Kuteybe'nin çekindiği iki kişiden biridir. Diğeri ise Osman b. Mes'ûd et-Temîmî olup o da şerli ve savaşçı kişiliğiyle tanınır. Kuteybe'ye bu ikisi dışında, Horasân'daki bütün hükümdarlar itaat arz etmişlerdi. Osman olumsuz tavrını sürdürdüyse de Nîzek daha sonra Kuteybe'nin yanına giderek onunla anlaşmaya vardı. Hatta samimiyetini ilerleterek Kuteybe'nin askerî faaliyetlerinde onunla birlikte hareket etmeye başladı.²⁶ Anlaşılan Nîzek'in başlangıçtaki bu tutumu Kuteybe'yi kızdırmış ve ona karşı sert bir tavır takınmasına neden olmuştur.

Nîzek'e gösterilen muamele onun sabık Horasân valilerinden Yezîd b. el-Mühelleb ile yaptığı anlaşmayı ihlal etmesiyle de alakalı olmalıdır.²⁷ Buna göre kaynaklarda ona atfen kullanılan "vefasız" kelimesi bilinçli olarak seçilmiştir. Muhtemelen Kuteybe bu ve benzeri sebeplerden ötürü onu derhal itaate çağırılmış, tekrar ihanet etmemesi için de en üst perdeden uyarılmıştır.

²² Taberî, *Târîh*, 6: 428-429; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 9-10; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 284; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 12: 406-407. Zehebî, Nîzek'in Kuteybe'ye gelerek onunla anlaşma yaptığını ve elindeki müslüman esirleri serbest bıraktığını kaydeder. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6: 28.

²³ Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfî el-Ahbârî, şii eğilimlidir ve hadisçiler nazarında zayıf birisidir. Bk. Ebû 'Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 1: 202.

²⁴ Nîzek Tarhân, bu bölge hükümdarlarına verilen genel bir isimdir. Nitekim kaynaklarda hicrî 31 hadiseleri zikredilirken bölge hükümdarı yine "Nîzek Tarhân" olarak geçer. Bk. İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2: 492; Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Kitâbü'l-'İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-'âsarâhüm min-zevî-ş-şe'ni'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 2: 584.

²⁵ Nîzek için kullanılan غدار kelimesi غدر kökünden gelir. İbn Sîde der ki: "غدر kelimesi, ahde vefa göstermenin zıddı" anlamında kullanılır. Bazıları ise kelimeye "vefanın terk edilmesi" anlamını verir. Birinin ahde vefası nakıs ise o kişiye غدر , غدير , غدار , غدار denilir. Bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414/1993), 5: 8.

²⁶ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7: 142.

²⁷ Horasân valisi Yezîd b. el-Mühelleb, Nîzek'in kalesini fethetmişti (84/703). Yezîd kaleyi gözetlemeleri için casuslar vazifelendirdi. Anlaşmayı bozdukları haberi kendisine ulaştınca da içerisinde çeşitli emvalin ve mühimmatın bulunduğu bölgenin bu en korunaklı ve güvenilir kalesini bir kez daha kuşatarak aldı. Bk. İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 3: 516; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 203.

Ya'kübî²⁸, İbn A'sem gibi Nîzek'in müslüman olup Abdullah ismini aldığı kaydetse de²⁹ bu bilgi diğer kaynaklarda sarahaten geçmemektedir. Oysa Nîzek bölgenin en tanınmış Türk hükümdarıdır. Dolayısıyla müslüman olduğunun diğer tarihçiler tarafından bilinmemesi neredeyse imkânsızdır. Bazı kaynaklar ise onun müslüman olduğuna sadece işaret etmiştir.³⁰ Yaptığı anlaşmaları bozarak iki Emevî valisine (Yezîd ve Kuteybe) başkaldırması müslüman oluşu hususunda kaynakların sükût etmesine yol açmıştır, denilebilir. Yalnızca iki kaynak Nîzek'in müslüman olduğunu kaydetse de³¹ yakalandıktan sonra Kuteybe'nin etrafındakilere nasıl birisi olduğunu sorması üzerine onun kâfir, fâsık, mürtet ve hain olarak nitelendirilmesi³² düşündürücüdür. Nîzek'in müslüman olsa bile İslâm'la ve müslümanlıkla bağdaşmayan birtakım söz, tutum ve eylem içerisine girdiği için müslümanlar nazarında bu vasfını kaybettiği söylenebilir. Kaldı ki o, ilerleyen süreçte her biri birer gayr-i müslim olan Belh asbahbezini/hükümdarını, Merv er-Rûz hükümdarı Bâzân'ı, Tâlekân, Fâryâb ve Cüzcân hükümdarlarını Kuteybe aleyhine silahlı mücadeleye çağırılmış, onlar da buna muvafakat etmişlerdir.³³ Bu durum ise Nîzek hakkında kaynaklarda geçen bilgileri doğrular mahiyettedir.

3. BAYKEND'İN FETHİ VE KATLÂM İDDİASI (87/706)

Kuteybe, Nîzek ve diğer hükümdarları itaat altına aldıktan sonra Şoğdlulardan yardım talebinde bulunarak Emevîlerle yaptığı anlaşmayı ihlal eden Buḥârâ şehirlerinden Ceyḥûn'a en yakın mesafedeki³⁴ Baykend³⁵ üzerine sefere çıktı. Ceyḥûn'un doğusunda, zengin Şoğd bölgesinde³⁶ yer alan Baykend, Buḥârâ ve Semerkand'ın kapılarını açacak stratejik bir noktada yer alıyordu. Ancak yardıma gelen Şoğdlular ve bölgede yaşayan diğer unsurlar Emevî ordusunu arkadan kuşattılar. Haccâc bir türlü haber alamadığı Kuteybe ve askerleri için iki ay boyunca mescitlerde dua edilmesini emretti. Bu ölüm-kalım savaşının sonunda hârici düşmanı bozguna uğratan Kuteybe, onlardan bir kısmını öldürüp bir kısmını da esir aldı, kaçabilenler ise Baykend'e sığındı. Emevî birlikleri surları yıkmak üzere harekete geçince Baykendliler barış

²⁸ Murat Ağarı, "Ya'kübî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2013), 43: 287.

²⁹ Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, 2: 342.

³⁰ "Kuteybe'den izin alan Nîzek hızla yol alarak Nevbahâr denilen yerde *namaz kılmak ve bereketlenmek için konakladı*." Bk. Taberî, *Târîh*, 6: 446; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 24. İdamı öncesinde Kuteybe ile aralarında geçen diyalog için bk. İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7: 150-151.

³¹ Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, 2: 342; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7: 142.

³² İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7: 150.

³³ Belâzurî, *Fütûh*, 405; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 24-25.

³⁴ Belâzurî, *Fütûh*, 406.

³⁵ Baykend, Ubeydullâh b. Ziyâd tarafından fethedilmesine rağmen (35/656) elde tutulamamış, fitne döneminde bağımsızlığına kavuşmuştur. Bk. Belâzurî, *Fütûh*, 397; Taberî, *Târîh*, 5: 297; Ebû 'Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1416/1995), 1: 355; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20: 271, 346; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 11: 271.

³⁶ Şoğd, Polytimetus/Zerefşan Nehri'nin her iki sahiline verilen isimdir. Buḥârâ ve Semerkand Şoğd'da yer alır. Bk. Wellhausen, *Arap Devleti*, 205.

istemek zorunda kaldılar. Teklifi kabul eden Kuteybe şehre bir âmil³⁷ atayarak geri döndü.³⁸ Belâzurî, bu kuşatmada Nîzek'in de onun yanında yer aldığını kaydeder.³⁹

Anlaşılan Kuteybe yaklaşık iki ay boyunca iki ateş arasında kalmasına rağmen düşmanı bozguna uğrattıktan sonra sağ kalanlarını esir alabilecek kadar soğukkanlı birisidir. Üstelik bütün bu olanlardan sonra bir adım daha atarak Baykendlilerin barış teklifini kabul etmiş, dahası kendisine iki ay boyunca zor anlar yaşatan ve sonunda kaçarak şehre sığınan Şoğdlu askerlere karşı olumsuz bir tavır takınmamıştır. Yine türlü zorluklarla aldığı şehre ve halkına hukukî açıdan sulh ile alınmış gibi muamelede bulunduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda buraya kadar ne ganimetten, ne esirden ne de bir katliam ve zulümden bahsedilir. O halde Baykendle ilgili katliam iddiaları ne anlama gelmektedir? Bunun için hadisenin devamına göz atmak icap eder.

Kuteybe şehirde birtakım idarî, hukukî ve askeri düzenlemelerde bulduktan sonra buradan ayrılmıştı. Ancak henüz beş fersah ilerlemişti ki Baykendliler anlaşmayı bozarak atadığı âmili/valiyi ve yakınlarını öldürdüler, kulak ve burunlarını kestiler. Bunun üzerine Kuteybe geri döndü ve şehri yeniden kuşattı. Bir ay süren kuşatmanın ardından surları yıkmayı başardı. Baykendliler sulh çağrısı yaptılarsa da bu kez kabul etmeyerek şehre girdi ve savaşçıları öldürdü. Baykend'de daha önce Horasân'ın hiçbir yerinde olmadığı kadar ganimet elde edildi. Kuteybe buradaki işini bitirdikten sonra Merv'e döndü.⁴⁰

Narşahî, hadiseyi farklı kaydeder. Buna göre Kuteybe şehirden ayrıldıktan sonra halk isyan ederek vali Verkâ' b. Nasr ile savaştı. Çünkü vali, halktan birisinin iki kızını elinden almıştı. Babaları buna karşı çıktı ve valiyi bıçağı ile yaraladı. Bunun üzerine isyan patlak verdi.⁴¹ Fakat bu rivayet diğer kaynaklarda yer almamaktadır. Tanınmış oryantalist Hamilton A.R. Gibb bu bilgiyi "ehemmiyetsiz ve inandırıcılıktan uzak" olarak niteler.⁴²

İbn A'sem, Baykend ganimetlerini tafsilatıyla anlatmasına rağmen Baykendlilerin anlaşmayı bozup ihanet ettiklerine ve Kuteybe'nin geri dönerek onları cezalandırdığına dair en ufak bir bilgiye yer vermez. Bu hususta sadece halkın şehri imar için Kuteybe'den izin aldığını kaydeder.⁴³

³⁷ Âmil kelimesi Emevîler ile Abbasîlerde vali ve daha çok vergi tahsildarı anlamında kullanılır. Bk. Mehmet Erkal, "Âmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 59.

³⁸ Belâzurî, *Fütûh*, 405-406; Taberî, *Târîh*, 6: 431; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7: 144-146; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 10-11. Zehebî, tek cümleyle Baykend'in Kuteybe tarafından fethedildiğini kaydeder. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6: 27.

³⁹ Belâzurî, *Fütûh*, 405-406.

⁴⁰ Taberî, *Târîh*, 6: 431-432; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 10-11; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 75.

⁴¹ Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Târîhu Buḥârâ*, thk. Emin Abdülmecid Bedevî (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 74.

⁴² Bk. Gibb, *The Arab Conquests*, 33.

⁴³ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7: 145-146.

Gibb ise Kuteybe'nin Baykendlilerden korkunç bir intikam aldığını, Ortaçağ'da mutat olduğu üzere anlaşmaya ihanet eden şehir halkının kovulduğunu, savaşçıların öldürüldüğünü, kadın ve çocukların köle yapıldığını, silah ve zırh ağırlıklı olağanüstü bir ganimet elde edildiğini kaydeder.⁴⁴ Fakat kaynaklardan sadece Narşahî'de savaşçıların öldürülerek geriye kalanların esir alındığı ve bu esirlerin Çin'den dönen Baykendli tüccar tarafından Araplardan satın alındığı⁴⁵ ve İbn Haldûn'da altın-gümüş eşya ve silah dışında halktan esir alındığı⁴⁶ geçerken, erken döneme ait diğer kaynaklar esirler hususunda sükût etmektedir.⁴⁷

Baykendlilerin anlaşmayı bozup Kuteybe'nin âmil, memur ve asayişli sağlamakla görevli birliğini katledip kulak ve burunlarını kestikten, şehri bir ay boyunca tekrar savunduktan ve nihayet surları yıkıldığı için barış istemek zorunda kaldıktan sonra böyle bir muameleye maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. Aralarından esir alınıp alınmadığı tam olarak bilinmeyen halka yönelik bir katliamdan söz edilmesi ise eldeki verilere göre mümkün değildir.

Kaynaklarda “فقتل من كان فيها من المقاتلة ... Oradaki savaşçıları öldürdü” ibaresi yer alır ki bu uygulama genel savaş hukukuyla örtüşen bir durumdur. İslam tarihinde benzer hadiseler yaşanmıştır. Mesela Hâlid b. Velîd'in, Enbâr'ın fethinden sonra 'Aynü't-temr'de ve Dûmetü'l-cendel'de yaptıkları⁴⁸ göz önüne alındığında Kuteybe'nin çok daha fazla sebebi varken Baykend halkını cezalandırma hususunda ileri gitmediği anlaşılmaktadır.

4. NÎZEK TÂRHÂN'IN KUTEYBE'YE DESTEK VERMESİ

4.1. Nûmeşkes ve Râmisene Seferinde Bulunması (88/707)

Kuteybe tarafından haksız yere öldürüldüğü iddia edilen Nîzek Târhan⁴⁹ pek çok askeri operasyonda ona destek vermiştir. 88/707'de düzenlenen Nûmeşkes ve Râmisene seferleri bunlar arasında yer alır. Bu iki şehir üzerine yürüyen Kuteybe gelen barış teklifi üzerine anlaşma yaparak geri çekilmiştir. Seferde orantısız güç kullanımı, zulüm, katliam, yağma vb. durumlar söz konusu olmamıştır. Bu olaydan kısa süre sonra bölgenin Türk hükümdarları, Türgişlerden Gür Boğa et-Türkî'nin komutasında iki yüz bin kişilik bir ordu hazırladı. Şoğd ve Fergâna kuvvetlerinin de destek verdiği müttefik kuvvetler Târâb, Hunbûn ve Râmisene arasında, Merv istikametinde hareket halinde olan Abdurrahman b. Müslim komutasındaki Emevî ordusunun artçı birliklerine saldırdı. Ancak Kuteybe derhal oraya yetişti ve durumu

⁴⁴ Gibb, *The Arab Conquests*, 33-34.

⁴⁵ Narşahî, *Târîhu Buḥârâ*, 74.

⁴⁶ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 75.

⁴⁷ Taberî, *Târîh*, 6: 431-432; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 10-11. Konu hakkında ayrıntılı bilgi bk. Ali Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar)* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 132-135.

⁴⁸ Konu hakkında bk. Belâzurî, *Fütûh*, 245; Taberî, *Târîh*, 3: 376-370; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 2: 242-243; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 19: 113-114.

⁴⁹ Bk. Kitapçı, *İslâm Hidayet Güneşi*, 284.

lehine çevirmeyi başardı. Bölgenin kaderini etkileyecek nitelikteki bu savaşta Nîzek Târḥân, Kuteybe'nin yanında yer almış ve büyük yararlılıklar göstermiştir.⁵⁰

Seferin Nûmeşkes'e yapıldığını, ardından da müttetik kuvvetlerle savaşıldığını kaydeden İbn A'sem, Nîzek'in bu sefere katıldığına dair herhangi bir bilgi vermez.⁵¹

4.2. Buḥârâ'nın Fethinde Bulunması (90/709)

Kuteybe Şoğd, Kiş ve Neseflilerle savaşarak onları yenmiş (89/708), ardından Buḥârâ'yı kuşatmış fakat alamamıştı. Bunun üzerine Haccâc ona bir mektup gönderdi. Mektubunda Buḥârâ'yı tasvir eden bir harita çizerek kendisine göndermesini istedi. Ayrıca Kiş, Nesef ve Verdân hakkında da ayrıntılı emirler verdi.⁵² Anlaşılan Haccâc, Ceyhûn'un doğusunda kalıcı fetihler yapmayı planlıyordu. Bölgenin dini ve kültürel merkezi olan Buḥârâ ise bu noktada büyük önem arz etmekteydi. Bu bağlamda 90/709'da Kuteybe'ye yazdığı mektubunda ona tevbe etmesini ve Buḥârâ'yı tekrar kuşatmasını emretti. Hazırlıklarını tamamlayan Kuteybe'nin harekete geçmesi üzerine Buḥârâ hükümdarı Verdân Huzâh; Şoğdlular, Türkler ve çevre kavimlerden yardım istedi. Ancak Kuteybe onlardan önce gelerek şehri kuşatmıştı. Buḥârâlılar müttetik kuvvetlerden cesaret alarak zaman zaman Emevî birliklerine zor anlar yaşattılsa da daha fazla direnemeyerek teslim oldular. Böylece Buḥârâ Araplar tarafından kalıcı olarak fethedildi. Kuşatma esnasında Verdân ve oğlu yaralanmıştı.⁵³ İbn A'sem ayrıntılara yer vermezken sadece şehrin kuşatıldığını ve buna dayanamayan Buḥârâlıların barış talebine Kuteybe'nin olumlu yanıt verdiğini kaydeder.⁵⁴ Fetihden sonra şehirde herhangi bir katliam veya zulüm hadisesine ya da zorla din değiştirme gibi bir uygulamaya dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

Buḥârâlılara yardıma gelen Semerkandlılar fetih sonrası korkmuş olmaları ki hükümdarları Târḥun, Kuteybe'nin karargâhına gelerek kendisine barış teklifinde bulundu. Teklifi olumlu karşılayan Kuteybe daha sonra Nîzek ile birlikte Merv'e döndü.⁵⁵ Taberî farklı olarak Kuteybe'nin Buḥârâ'nın fethinden sonra Târḥun ile daha önce akdettiği anlaşmayı yenilediğini kaydeder.⁵⁶ Buraya kadar Kuteybe'nin, düşmanına yardım etmiş olsa bile sulh isteyenini geri çevirmediği açıkça görülmektedir.

Kuteybe, bölgenin dinî merkezi olarak bilinen Buḥârâ'da İslâmlaştırma politikası gütmüştür. Böylece Müslüman-Araplar tarafından daha önce üç kez ele geçirilen Buḥârâ onun

⁵⁰ Taberî, *Târîḥ*, 6: 436-437; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûḥ*, 7: 146-147; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 14-15; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 285-286; Zehebî, *Târîḥu'l-İslâm*, 6: 30; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 12: 415.

⁵¹ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûḥ*, 7: 147.

⁵² İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 17; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 77.

⁵³ Taberî, *Târîḥ*, 6: 442-444; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 23-24; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXI, 288

⁵⁴ İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûḥ*, 7: 147.

⁵⁵ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 24; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 288; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 77.

⁵⁶ Taberî, *Târîḥ*, 6: 445; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 77.

kararlı fakat zorlama, baskı ve zulme varmayan uygulamaları sayesinde İslâmlaşmaya başlamıştır.⁵⁷

Belâzurî, Buḥârâ'nın fethini üç satıra sığdırmıştır. Buna göre Kuteybe şehre namaz kılma bahanesiyle girmiş, sonrasında sakladığı bir bölük askeri kapıyı tutarak ordunun şehre girmesini sağlamıştır. Bol miktarda ganimet elde eden Kuteybe, halka zulmetmiştir.⁵⁸ Fakat bu bilgiler hiçbir kaynaktan geçmemektedir. Muhtemelen Belâzurî bu olayı namaz kılma bahanesiyle şehre girmesi kısmına kadar, Semerkand'ın fethi hadisesi ile karıştırmıştır.

5. NÎZEK'İN İHANETİ, TÂLEKÂN'IN ELE GEÇİRİLMESİ VE KATLİAM İDDİALARI (90/709)

Kitapçı, Nîzek Târḥân'ın Kuteybe ile olan ve kaynaklarda “عذر نيزك / Nîzek'in İhaneti”⁵⁹ başlığıyla verilen mücadelesine farklı bir bakış açısı getirir. Buna göre o, Nîzek'in müslüman olduktan sonra samimi olamamasını dönemin hızlı siyasi gelişmelerine ve Emevî idarecileri ile Arap valilerinin dini heyecan taşımamalarına bağlar. Yine Kitapçı'ya göre Kuteybe, Nîzek'in iyi bir müslüman olabileceğine inanmazken Nîzek de Kuteybe'nin savaşlarda mertlik ve dürüstlikle bağdaşmayan davranışlarını tasvip etmemektedir. Çünkü o, çoğunlukla verdiği sözden dönen, mahallî hükümdarlarla mevcut anlaşmaları bozmakta sakınca görmeyen birisidir. Nîzek, onun Baykend ve Buḥârâ gibi şehirleri ele geçirirken halka yaptığı zulüm ve insafsızlıkları yakinen gözlemlemiştir.⁶⁰ Kitapçı bu iddialarını Tâberî'de geçen bir rivayete dayandırmaktadır.⁶¹ Oysa hem Tâberî'de hem de diğer kaynaklarda bu iddiaların aksini gösterir birden fazla delil mevcuttur. Bunlar kronolojik olarak şöyle ele alınabilir.

Kuteybe ile birlikte birçok yerde olduğu gibi Buḥârâ'nın fethine de katılan Toḥâristân hâkimi Nîzek, şahit olduğu fetihler sebebiyle korkuya kapılarak arkadaşlarına şunları söyledi: “Bu adamlarla hareket ediyorum ancak ona güvenmiyorum. İzin isteyip geri dönsem iyi olur.” Dostlarının da onayını alan Nîzek, Âmül'de Kuteybe'den memleketine gitmek üzere izin istedi ve Toḥâristân'a doğru yola koyuldu. Ancak tahmin ettiği üzere Kuteybe pişman olmuş, onu yakalayarak hapsedmesi için Muğîre b. 'Abdillâh'ı arkasından göndermişti. Fakat Hulm geçidine girmeyi başarınca Muğîre onu takipten vazgeçti.

⁵⁷ Bu konuda bk. Mehmet Dalkılıç, “Buḥârâ'nın İslâmlaşmasında Kuteybe b. Müslim'in Rolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/23 (Güz 2012): 149-156.

⁵⁸ Belâzurî, *Fütûḥ*, 406.

⁵⁹ Tâberî, *Târîḥ*, 6: 445-447; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 24; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 289.

⁶⁰ Kitapçı, *İlk Müslüman Türk Hükümdarları*, 32.

⁶¹ “Ben ona güvenmiyorum! Çünkü bu Arap (Kuteybe) vurduğunda havlayan, yiyecek verdiğinde ise kuyruğunu sallayan ve itaat eden köpek gibidir. Onunla savaştığın sonra da ona bir şey verdiğin zaman razı oluyor ve senin ona yaptıklarını unutuyor. Târḥun ile defalarca savaştı fakat Târḥun ona bir fidye verince onu kabul etti ve duruma rıza gösterdi. O kibirli bir yalancıdır.” Bk. Tâberî, 6: 445. İbn A'sem ise Nîzek'in benzer bir konuşmayı, Kuteybe'den kaçıp sığındığı kalesinde, onun elçisi Süleym b. Abdillâh'a yaptığını kaydeder. Bk. İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûḥ*, 7: 149.

İsyanı daha önce planladığı anlaşılan Nîzek, Belh asbahbezine, Merv er-Rûz hükümdarı Bâzân'a, Tâlekân, Fâryâb ve Cüzcân hükümdarlarına birer mektup yazarak onları ittifaka davet etti. Çağrısı olumlu karşılayan hükümdarlar baharla birlikte Kuteybe aleyhine hareket etmeye karar verdiler. Nîzek kıymetli eşyalarını ve mal varlığını Kâbul Şâh'a göndererek zorda kalırsa kendisine sığınabileceğini bildirdi, o da bunu olumlu karşıladı.

Daha sonra harekete geçerek bir zamanlar kölesi olduğu Tohâristân hükümdarı Cebgûye'yi hapsedti, Kuteybe'nin âmilini de Tohâristân'dan çıkardı. Bunun üzerine Kuteybe, kışın sonuna doğru Nişâbur ve diğer beldelerden asker talep etti, ardından da Nîzek'in çağrısına uyarak isyana kalkışan Tâlekân⁶² hükümdarının üzerine yürüdü. Merv er-Rûz ile Belh arasında yer alan Tâlekân⁶³, Tohâristân'ın en büyük şehriydi.⁶⁴

Kuteybe elçi gönderme, sulh teklif etme gibi savaş öncesi mutat uygulamaları bir kenara bırakarak Tâlekân üzerine yürüdü. Şehri ele geçirdi, çok sayıda kişiyi öldürttü. Zehebî bunu Tâlekân hükümdarının ihanet ederek anlaşmayı bozmasına bağlar.⁶⁵ Dört fersah⁶⁶ boyunca iki sıra halinde pek çok kişi darağacında idam edildi.⁶⁷ İbn Keşîr bu bilgiyi, Kuteybe'nin Tâlekân'da benzeri işitilmemiş sayıda kişiyi öldürdüğü şeklinde teyit eder.⁶⁸

İki kaynakta ise Tâlekân hükümdarının onunla savaşmadığı, bu nedenle Kuteybe'nin de buraya müdahale etmediği ve Kuteybe'nin Tâlekân'daki bir takım hırsızları darağacında idam ettiği geçmektedir.⁶⁹

⁶² İki büyük dağ arasında bulunan Tâlekân, Serahs'a 4, Fâryâb'a ise merhale uzaklıktadır. Bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, *Kitâbü'l-büldân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 115.

⁶³ Stratejik önemine binaen Horasân valisi Abdullah b. 'Âmir tarafından erken dönemde fethedilmiştir (32/653). Bk. Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 5: 46; Taberî, 4: 309; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 29: 260; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 10: 244.

⁶⁴ Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İştâhîrî el-Fârisî, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme, ts.), 152; Yâkût, *Mu'cem*, 4: 6, 23.

⁶⁵ Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6:37.

⁶⁶ 1 fersah, 3 mildir. 1 mil ise 5,985 kilometredir. Bk. Yusuf Halaçoğlu, "Fersah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 412.

⁶⁷ Taberî, *Târîh*, 6: 447; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 24-25; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 289-290; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 77-78. Zehebî, bunu tek sıra halinde dört fersah olarak kaydeder. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6: 37.

⁶⁸ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 12: 423.

⁶⁹ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 29; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 290.

Gibb, Tâlekân hakkındaki rivayetleri içerisinden çıkılamayacak derecede karışık bulunduğunu ifade ederek herhangi bir yorumda bulunmaz. Ancak Kuteybe'nin isyan ettikleri için şiddet uyguladığı Tâlekânlılar dışında sulh isteyen diğer halkları affettiğini kaydeder.⁷⁰

İdam edilenler kaynaklarda “çok sayıda kişi” olarak geçse de herhangi bir rakam verilmemektedir. Dört fersahın ortalama yirmi dört kilometreye tekabül ettiği göz önüne alındığında Tâlekânlıların iki sıra halinde asılarak idam edilmeleri ortaya muazzam bir rakam çıkarır ki o takdirde Tâlekân'daki bütün insanların idam edilmesi bile bu rivayeti doğrulayamaz. Kaldı ki Zehebî, Taberî'de geçtiğini zikrederek bu bilgiyi “tek sıra halinde dört fersah”⁷¹ olarak kaydetmiştir. Bu durumda rivayeti, bölgedeki diğer mahallî hükümdarların ve halkların ibret almasını sağlayacak kadar çok sayıda Tâlekânlı savaşçının idam edildiği şeklinde anlamak daha doğru olur. Nitekim Tâlekân'dan sonra Fâryâb, Cüzcân ve Belh hükümdarları ve halkları Kuteybe'ye şartsız itaat arz etmişlerdir.

“Çok sayıda kişinin” idam edilmesi, isyanın muhtemel sonuçlarıyla ilgili olmalıdır. Zira mahallî hükümdarlar arasında kurulacak bir ittifak Emevîler açısından Hırasân'ın kuzeydoğusunun kaybedilmesi ve Ceyhûn'un doğusuyla olan irtibatın tamamen kesilmesi anlamına geliyordu. Bu da Mâverâünnehir'de var olma mücadelesi veren müslüman nüfusun can ve mal güvenliğini tehlikeye sokabilirdi.

Çok sayıda kişi idam edilmesine rağmen bu durum sonraki dönemlerde hukuka taşınmamış, Tâlekânlılar bu hususta zulme uğradıklarına dair herhangi bir söylemde bulunmamışlardır. Meşhur Semerkand davasının⁷² emsal teşkil etmesi beklenirken Tâlekânlıların bu hadisedeki suskunluğu izaha muhtaçtır. Yine bu hususta temel kaynaklarda Kuteybe'yi kımayan, suçlayan veya eleştiren herhangi bir ifadeye rastlanılmamıştır. Oysa Nîzek'in idamı ve Semerkand kuşatmasıyla ilgili kendisine yönelik eleştiriler kaynaklarda ayrıntılarıyla yer alır.⁷³ Yine hadiseyi değerlendirirken taraflar arasında herhangi bir çatışma yaşanmadığı ve darağacında idam edilenlerin bir kısmının Tâlekânlı hırsızlar olduğu yönündeki rivayetler de dikkate alınmalıdır.

6. FÂRYÂB, CÜZCÂN, BELH SEFERLERİ (91/710)

Nîzek'in kışkırtmasıyla Emevî aleyhtarı ittifaka katılan Fâryâb hükümdarı, üzerine gelmekte olan Kuteybe'nin yanına giderek itaat arz etti. O da burada hiç kimseyi öldürmedi ve ailesinden birini buraya vali olarak bıraktı.

⁷⁰ Bk. Gibb, *Arab Conquests*, 37.

⁷¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6: 37.

⁷² Belâzurî, *Fütûh*, 406-407; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 49-50, 115; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 370; Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi'n-nefis* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2: 313.

⁷³ Taberî, *Târîh*, 6: 459; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 50.

İttifaka onay veren Cüzcân hükümdarı ise dağa kaçmıştı. Cüzcân halkı Kuteybe'ye gelerek itaat arz etti. Kuteybe burada da kimseye dokunmadı. İttifakta yer alan Bellû halkı da Kuteybe'yi sulh içerisinde karşıladı.⁷⁴

Anlaşmaları hiçe sayarak Emevîler aleyhine birleşen mahallî hükümdarları yeniden itaat arz etmeleri şartıyla affetmesi Kuteybe'nin aslında makul, sulh yanlısı, yapıcı ve ileri görüşlü bir lider olduğunu gösterir. Onun bu uygulamalarına bakılarak Tâlekân hâdisesi yeniden değerlendirilmelidir. Buna göre Tâlekân halkını tamamıyla ortadan kaldırmadığı dikkate alındığında -ki kadın, yaşlı ve çocukları öldürdüğüne dair rivayet yoktur- onun asi statüsünde değerlendirdiği Tâlekânlılardan sadece silaha sarılanları cezalandırdığı söylenebilir. Her ne kadar başka seçenek bırakmamışsa da Tâlekânlılar onunla savaşmak yerine eğer hâdisenin başında silahlarını bıraksalardı Fâryâb, Cüzcân ve Bellû'teki uygulamalara kıyasla affedilmeleri muhtemel olacaktı.

7. NÎZEK'İN ÖLDÜRÜLMESİ

Kuteybe artık bu ittifakın lideri olan Nîzek'in üzerine gidebilirdi. Bunun için harekete geçerek Hulm Geçidi'nde konuşlanan Abdurrahman b. Müslim'in yanına ulaştı. Fakat Nîzek'in stratejik noktalarında tedbir aldığı bu geçit günlerce aşılamadı. Üstelik geçidin sonunda sağlam ve güçlü bir kale mevcuttu. Ancak bu esnada halktan birisi can güvenliği karşılığında kaleye ulaşan alternatif bir yol tarif edebileceğini söyledi. Ardından geçidin arkasındaki yolu kullanarak kaleye kadar Emevî birliklerine rehberlik etti ve yapılan baskınla kale ele geçirildi.

Durumu öğrenen Nîzek, Kâbul/Kâbil Şâh'a Fergâna Vadisi üzerinden değerli eşya ve mallarını gönderdi. Kendisi de Kürz'e gelerek buraya sığındı. Onu takip eden Abdurrahman hemen karşısında, Kuteybe ise Abdurrahman'a iki fersahlık bir yerde konuşlandı.

Bineklerin çıkamayacağı sarplıkta ve tek bir yolu olan Kürz iki ay boyunca kuşatıldıysa da alınamadı. Fakat Nîzek'in yiyeceği azalmış, adamları ise çiçek hastalığına yakalanmıştı.

Kış sebebiyle sonuç almak isteyen Kuteybe, Süleym en-Nâsîh'i elçi olarak gönderdi. Giderken ona "Nîzek'i bir şekilde ikna etmesini, olmazsa ona emân vermesini aksi takdirde kendisini asacağını" söyledi. Süleym, Nîzek'in yanına vardığında teslim olması için onu ikna etmeye çalıştıysa da başarılı olamadı. Bunun üzerine yanında getirdiği yiyecekleri orada bulunanlara ikram etti. Nîzek'in adamları bunları adeta kapıştılar.

Nîzek, kendisine emân verilse bile canından endişe ettiğini söyledi. Bunun üzerine Süleym "O, sana emân verdi." dedi. Adamları "Süleym'e itimat et! O yalan söylemez." diye ısrar edince Nîzek yanına bazı kişileri alarak yola koyuldu. Fakat Kuteybe'nin yanına ulaşır ulaşmaz hepsi hapsedildi. Kuteybe durumu Haccâc'a yazdı. Haccâc, 40 gün sonra ulaşan cevabî mektubunda "Onu öldür, çünkü o müslümanlar için kötü, vefasız, hain bir kişidir!" şeklinde kesin talimat verdi.

⁷⁴ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 29; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 78.

Buna rağmen Kuteybe konuyla ilgili istişari bir toplantı düzenledi. Farklı görüşler ileri sürüldü. Söz alanlardan Dırâr b. Husayn, Kuteybe'ye "Nîzek'i ele geçirirsem vallahi öldüreceğim!" şeklindeki sözünü hatırlattı ve eğer bunu yapmazsa ona karşı bir daha asla muzaffer olamayacağını söyledi. Bunun üzerine Kuteybe başını eğip sustu. Nihayet Nîzek'i getirtti ve boynunu bizzat kendi elleriyle vurdu, cesedini ise kardeşinin oğluyla birlikte astı. Ayrıca adamlarından yedi yüz kişinin idamına hükmetti. On iki bin kişinin öldürüldüğü de söylenir. Nîzek'in başı Haccâc'a gönderildi.⁷⁵ Kuteybe, kendisine tepki gösteren Nîzek'in hanımını ise dilediği yere gitmek üzere serbest bırakmıştır.⁷⁶

Bazıları "Kuteybe, Nîzek'i aldattı, verdiği sözü tutmadı." şeklinde konuşmuştu. Sâbit Kutna, yaptığından dolayı onu hicvetmiştir.⁷⁷ Gibb, şairin bu dizelerini "mertlik olarak isimlendirilen bir ihanete karşı yükselen ses" olarak niteler. Fakat birkaç cümle öncesinde Kuteybe'nin bu infazı doğrudan Haccâc'ın emri ile gerçekleştirdiğini kaydeder.⁷⁸

İbn A'şem diğer kaynaklardan farklı olarak; Nîzek'in bir gece yarısı Türklerden Bâzân isimli kişiyle Bâzeğîs kalesi istikametinde kaçtığını, arkasından atlılar gönderildiyse de yakalanamadığını kaydeder. Buna göre o, kaçarak kimsenin almaya güç yetiremeyeceği Berâskîn denilen korunaklı kalesine girmeyi başardı. Kuteybe harekete geçince güzergâh üzerindeki Hıorasân hükümdarları gelerek ona boyun eğdiklerini ve kendisine yardımcı olmak istediklerini bildirdiler. Kalenin aşağı kısmına ulaştığında ordusunda Buḥârâ, Merv, Ṭâlekân, Fâryâb, Bellḥ, Serahs ve hükmettiği diğer yerlerden gelen askerler bulunuyordu. Sonunda Nîzek'i teslim alan Kuteybe onun hakkında "Merhaba hain kişi!" ifadesini kullandı. Kuteybe, Haccâc'a durumu anlatan bir mektup yazdı. Haccâc kırk gün sonra gelen cevabî yazısında ona "Nîzek'i öldür, çünkü o müslümanlar için kötü, vefasız, hain bir kişidir!" şeklinde talimat verdi. Kuteybe derhal huzuruna getirilmesini istediği Nîzek'e: "Ben sana emân verdim mi?" diye sordu. O: "Hayır, fakat bana Süleym en-Nâsîh emân verdi." dedi. Bunun üzerine Kuteybe: "Yalan söylüyorsun ey Allah düşmanı, senin gibisine emân yok! Çünkü sen defalarca İslâm dininden döndün." dedi. Sonra orada bulunanlara: "Nîzek hakkındaki görüşünüz nedir?" diye sordu. Bunun üzerine onlar dört bir taraftan yüksek sesle: "Biz deriz ki o bir kâfirdir, fâsıktır, mürtettir, hain ve vefasızdır!" şeklinde görüş belirttiler.

Kuteybe onun boynunu vurmak için bir kılıç istedi. Bu esnada aralarında şu diyalog geçti. Nîzek: "Şüphesiz ki ben senin yanına Allah'ın kitabı(nda belirttiği esaslar) uyarınca geldim." Kuteybe: "Ben de seni Allah'ın hükmüne göre öldüreceğim!" Nîzek: "Sana kendim için fidiye olarak mal vereyim!" Kuteybe: "Ne kadar fidiye vereceksin?" Nîzek: "Bir milyon dirhem" Kuteybe: "Arttır!" Nîzek:

⁷⁵ Belâzurî, *Fütûḥ*, 406; Ya'kübî, *Târîḥu'l-Ya'kübî*. 2: 342-343; Ṭaberî, *Târîḥ*, 6: 387, 457-458; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 29-31; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 290-293. İbn Haldûn benzer bilgiler verir fakat Kuteybe'nin onu öldürmek için Haccâc'tan izin alabilmek gayesiyle ona mektup yazdığını kaydeder. Bk. İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 78.

⁷⁶ Ya'kübî, *Târîḥu'l-Ya'kübî*. 2: 343.

⁷⁷ Ṭaberî, *Târîḥ*, 6: 459; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 31.

⁷⁸ Gibb, *Arab Conquests*, 37-38.

“Üç milyon dirhem” dedi ve rakamı on milyon dirheme kadar arttırdı. Bunun üzerine Kütaybe: “Bu mal nerede?” diye sordu. Nîzek: “Kaledé” deyince ona: “Kale de kalenin içindekiler de zaten bizim!” şeklinde cevap verdi. Ardından da “Vallahi seni mutlaka öldüreceğim.” dedi ve ilerleyerek boynunu vurdu. Nîzek ile birlikte yedi yüz adamı da idam edildi. Onun, kardeşinin oğlu Osman’ın ve adamlarının başları Haccâc’a gönderildi.⁷⁹

Kitapçı, İbn A’sem’e atfen Nîzek ile birlikte boynu vurulan yedi yüz kişiyi onun “her biri çok değerli bir müslüman ve üstün bir Türk komutanı” olarak niteler. Yine aynı kaynağa atfen; öldürüldükten sonra başları Haccâc’a gönderilenler arasında Nîzek’in “küçük yaştaki erkek çocukları da dâhil olmak üzere...”⁸⁰ cümlesini sarf eder. Fakat tırnak içerisinde alıntı yapılan bu cümleler İbn A’sem’in eserinde yer almamaktadır. Doğru bilgi bir önceki paragrafta geçtiği üzeredir.

Anlaşılan Kütaybe önemli meseleleri Haccâc’a danışlıyordu. Ancak bu bir istişareden çok emir-komuta olarak düşünülmalıdır. Çünkü Haccâc’ın emrinin sorgulanması, ihmal edilmesi ya da aksinin yapılması doğrudan azledilmeyi, hapsedilmeyi ya da idamı gerektirir bir sebeptir. Herkesin son derece çekindiği Haccâc’ın idam emrine rağmen yakın çevresiyle nihai karar için durumu istişare etmesi, verdiği emân karşısında dinî, insanî ve ahlakî olarak vicdanını rahat hissetmediğini gösterir. Fakat kendisine ve önceki Horasan valisine başkaldıran, bu yüzden birçok insanın ölümüne sebep olan, son olarak mahalli hükümdarları aleyhine kışkırtarak Tâlekânlıların sert bir şekilde cezalandırılmalarına yol açan Nîzek’in aynı şeyleri bir daha yapabileceği endişesi, zor iklim ve tabiat şartlarına sahip olan bölgenin elden çıkma ihtimali –ki bu durum müslümanların yaşadığı Ceyhûn’un doğusu ile irtibatın kesileceği anlamına gelir- ve o ana gelinceye kadar verilen kayıplar gibi sebeplerden ötürü Kütaybe’nin verdiği emânı görmezden geldiği düşünülebilir. Nîzek ve adamlarının olağanüstü şartlar sebebiyle idam edildikleri ortadadır.

Burada çeşitli gerekçelerle sözünde duramayan Kütaybe gündeme getirildiği kadar defalarca verdiği sözden cayarak Emevîler aleyhine hareket eden, pek çok hükümdarı isyana teşvik edip bölgesinde silahlı bir muhalefet cephesi oluşturmayı başaran ve bu sebeple çıkan çatışmalarda birçok kişinin ölümüne neden olan Nîzek’in ihaneti de gündeme getirilmelidir. Kütaybe’nin bu isyan furiasına katılıp sonra af dileyen mahallî hükümdarlar ve bunların halklarıyla yeniden olumlu ilişkiler kurduğu göz önüne alındığında Nîzek’e gösterdiği muamele daha sağlıklı değerlendirilebilir.

E. Esin konuyla ilgili kaleme aldığı makalesinde “Nîzek ve yeğeninin infazından yıllar sonra bile Kütaybe’nin verdiği merhamet/emân sözüne rağmen göstermiş olduğu sadakatsizliğe yönelik öfke dolu protestolar vardı”⁸¹ şeklinde bir cümleye yer verir fakat buna dair ayrıntılı bir bilgi ya da

⁷⁹ İbn A’sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7: 148-151.

⁸⁰ Kitapçı, *İslâm Hidayet Güneşi*, 284.

⁸¹ Emel Esin, “Tarkhan Nîzek or Tarkhan Tirek? An Enquiry concerning the Prince of Badghis Who in A. H. 91 / A. D. 709-710 Opposed the ‘Omayyad Conquest of Central Asia’”, *Journal of the American Oriental*

kaynak zikretmez. Üstelik iddiasını dayandırdığı iki kaynak da birer coğrafya eseridir.⁸² Dolayısıyla hadiseyi ayrıntılı olarak ele alan birincil kaynaklar mevcut iken bunlara müracaat edilmemesi onun bu iddiasını temelsiz ve geçersiz kılar. Çünkü temel kaynaklar baz alındığında Kuteybe'nin Nîzek ve yakın adamlarıyla ilgili bu uygulamasına “yillar sonra gösterilen toplumsal bir protesto ve hareketlenmenin” söz konusu olmadığı görülür. Üstelik Kuteybe'nin sanılanın aksine aradan geçen yaklaşık on üç asra rağmen günümüzde dahi bölge halkı tarafından hayırla yâd edildiği, geçen yüzyılın belki de en önemli Orta Asya tarihçisi olan Rus akademisyen V. V. Barthold tarafından teyit edilmiştir.⁸³

Gibb ise Nîzek isyanına gerçekçi bir yaklaşımda bulunur. Buna göre Nîzek, Hırasân'da artan Arap egemenliğinin tehlikeli boyutlara ulaştığını gördüğü için beklenmedik bir anda Kuteybe'den ayrılarak Tohâristân'ın güney-batısında büyük bir isyana kalkışmıştır.⁸⁴

8. CÜZCÂN HÜKÜMDARI İLE İLİŞKİLERİ (91/710)

Kuteybe, Nîzek'in idamının ardından Merv'e döndü. Bu sırada, Nîzek'e uyarak isyana teşebbüs eden fakat Kuteybe üzerine yürüyünce kaçmak zorunda kalan Cüzcân hükümdarı elçi gönderip Kuteybe'den emân diledi. Yanına gelmesi koşuluyla kendisine emân vereceğini vaat eden Kuteybe, hükümdarın rehine teklifini de olumlu karşıladı. Neticede aralarında bir anlaşma imzalandı. Fakat hükümdar geri döndükten kısa süre sonra Tâlekân'da hayatını kaybedince Cüzcânlılar onun zehirlendiğini düşünerek rehin aldıkları Habîb'i öldürdüler. Kuteybe de buna mukabil yanındaki Cüzcânlı rehinelere öldürttü.⁸⁵

Görüldüğü gibi Kuteybe asi bir hükümdarı affetmiş daha sonra kendisini güvenceye almak maksadıyla ileri sürdüğü rehine talebini olumlu karşılamış, yanına gelince de ona herhangi bir zarar vermemiştir. Sonrasında yaşananlar ise talihsizlik olarak nitelendirilebilir, aksi bir yorum için delil gerekir.

9. ŞÛMÂN, KIŞ VE NESEF SEFERLERİ (91/710)

91/710'da Şûmân hükümdarı, Emevî vergi memurlarını topraklarından çıkardı. Gönderilen biri Arap diğeri Hırasânlı iki elçi ise halk tarafından oka tutuldu. Hırasânlı elçi kaçarken, Ayyâş isimli diğeri çarpışmada öldürüldü. Bunun üzerine Kuteybe, Şûmân'ın üzerine

Society, 97/3 (Wetteren-Belgium, Cultura Press, Jul.-Sep. 1977), 330.

⁸² İlki Makdisî'nin meşhur *Aḥsan al-taqāsım fī ma'rifat al-aqālīm* (Lieden 1906, 330), diğeri ise J. Marquart'ın *Ērānšahr: nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i* (Berlin 1901, Waidmannsche Buchhandlung, 219) isimli eseridir.

⁸³ “Halk arasında ‘İmam Şeyh Kuteybe Mezarı’ olarak anılan kabri, uzun asırlara rağmen bugün de ziyaret edilir.” Vassiliev Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, trc. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 174.

⁸⁴ Gibb, *Arab Conquests*, 36.

⁸⁵ Belâzurî, *Fütûḥ*, 405; İbnü'l-Eşîr, *el-Kāmil*, 4: 31; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 293.

yürüdü. Elçisi geri çevrilince de kaleyi kuşattı ve mancıklarla surları dövmeye başladı. Kaybedeceğini anlayan Şûmân, hazinesini kör bir kuyuya attıktan sonra kapıyı açarak ölünceye kadar çarpıştı. Kaleye giren Kuteybe, savaşçıları idam ettirip halktan olanları ve çocukları esir aldı. Ardından Kiş ve Nesef'i fethetti. Daha sonra Fâryâb üzerine yürüdü. Fâryâb halkı savunmaya geçince şehri yaktı. Bu yüzden hadiseden sonra Fâryâb'a muhterika/yakılmış denilmiştir. Kuteybe Buḥârâ'ya hareket ederken kardeşi Abdurrahman'ı Şoğd'a gönderdi. Abdurrahman buranın hükümdarı olan Tārḥun'dan anlaşma gereği vergisini aldı, karşılığında da yanındaki rehinelere ona teslim etti. Bir başka rivayete göre Kuteybe bizzat kendisi Şoğd'a gelmiştir. O, buradan ayrılınca Şoğdlular liderleri Tārḥun'a cizyeye razı olduğu için başkaldırmış, onu hapsedmiş, yerine ise Güzek isimli birisini geçirmişlerdir. Yaşananlar üzerine Tārḥun'un intihar ettiği görülür ki⁸⁶ Semerkandlıların, Emevîlerle anlaşmaya razı olan hükümdarlarına karşı takındıkları tavır dikkat çekicidir.

Sefer sonrası Buḥârâ'ya dönen Kuteybe daha önce buraya Buḥâr-hudât/hükümdar olarak atadığı Türk hanedan mensubu genç Tuğşâde'yi desteklemek gayesiyle onun bazı muhaliflerini öldürttü, sonra da Merv'e hareket etti.⁸⁷

Kuteybe'nin Şûmân kalesini ele geçirdikten sonra sadece savaşçıları idam etmesi önemli bir noktadır. Kendisine direnen Fâryâb şehrini niçin yaktığı ve şehrin yakma hâdisesinden ne oranda etkilendiği tam olarak bilinmemektedir.⁸⁸ Ancak kaynaklarda burada vuku bulan herhangi bir katliamdan bahsedilmez.

Semerkand hükümdarı ile daha önce yapılan anlaşma uyarınca ilişkilerin sürdürüldüğü de konumuz açısından önemli bir bilgidir. Fakat anlaşılan Semerkand halkı daha sonra Emevîler ile olan bu anlaşmayı kabullenememiş ve bu sebeple zayıf gördükleri hükümdarlarına görevden el çekirmiştir. Anlaşmanın bozulması ise görüleceği üzere Kuteybe'nin tepkisine yol açmıştır.

10. SİCİSTÂN SEFERİ (92/711)

Kuteybe, kardeşi 'Amr'ı Sicistân'a âmil olarak atamıştı. 'Amr buranın Türk hakanı Rutbil ile dirhem üzerinden anlaşma yapmak istediye de Rutbil, Ḥaccâc'la zamanında yaptığı anlaşma uyarınca bunun mal üzerinden yapılmasını teklif etti. 'Amr durumu Kuteybe'ye bildirince o bizzat Sicistân'a geldi. Ancak Rutbil ısrarını sürdürünce Kuteybe uğursuz olarak

⁸⁶ Belâzurî, *Fütûḥ*, 406; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 31-32; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 294; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 12: 437.

⁸⁷ Ṭaberî, *Târîḥ*, 6: 464; Narşahî, *Târîḥu Buḥârâ*, 24; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 32.

⁸⁸ Her ne kadar Kitapçı, Ṭaberî'ye dayandırarak şehrin tamamen yakıldığını (bk. Ṭaberî, *Târîḥ*, 6: 464) iddia etse de zikredilen kaynakta bu husus sarahaten belirtilmemiştir. Bk. Zekerîya Kitapçı, *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler* (Konya: Kuzucular Ofset, 1988), 115.

nitelediği bu topraklarda daha fazla kalmak istemedi ve teklifi kabul etti. Sonra da Hıorasân'a döndü.⁸⁹

Bu strateji onun mantıklı hareket ettiğini, konjonktürü iyi okuduğunu ve hislerini kontrol edebildiğini gösterir. Rutbil'in üzerine yürütmesine rağmen şartların değişmediğini görünce askerini tehlikeye atmamış, savaşın sadece cephede kazanılmadığının farkındalığıyla ondan vergi almayı sürdürmüş ve bu sayede prestijini korumayı bilmiştir.

11. HÂRİZMŞÂH İLE BARIŞ, HÂMCERD İLE MÜCADELE (93/712)

Hârizm hükümdarı Cangân, kardeşi Hıurrazâd'ın itaatsizliği sebebiyle onun ve asilerin yakalanıp teslim edilmesi için Kuteybe'yi topraklarına davet etti (90/711-712). Merv'den hareket eden Kuteybe, Şoğd istikametine gider gibi yapıp hızla Hârizm topraklarına yöneldi. Hiçbir şeyden haberi yokmuş gibi davranan Hârizmşâh, ileri gelenlerle yaptığı istişare sonucu on bin baş hayvan verme⁹⁰, casusluk yapma, mal verme ve Hârizm ülkesine zaman zaman savaş açan Hâmcerd'e karşı yardım görme karşılığında Kuteybe ile anlaşmaya vardı.

Bunun üzerine Hâmcerd üzerine yürüyen Abdurrahman onu öldürerek topraklarını ele geçirdi. Kuteybe ondan esir aldığı dört bin kişiyi öldürmesini, Hıurrazâd ve adamlarını ise Hârizmşâh'a teslim etmesini istedi. Hârizmşâh da onları öldürerek mallarını Kuteybe'ye verdi.⁹¹ Onun, Hârizmşâh ile çıkar ilişkisine dayalı bir siyaset izlediği açıktır. Burada öldürülenlerin esir edilmeden önce savaşçı statüsünde olup Abdurrahman ile savaştıkları anlaşılmaktadır. Hârizmşâh da siyasi rakip olarak gördüğü kardeşi Hıurrazâd ve muhaliflerine aynı muamelede bulunmuştur.

12. SEMERKAND'IN ELE GEÇİRİLMESİ (93/712)

Kuteybe, Hârizmşâh ile anlaşmaya vardıktan sonra Şoğd üzerine yürümeye karar verdi. Çünkü Şoğdlular anlaşmayı bozmuşlardı. Aldığı istihbarat üzerine önden kardeşi Abdurrahman'ı gönderdi, ardından da bizzat hareket ederek Şoğdluların yoğun olarak yaşadığı Semerkand şehrini kuşattı. Ordusunda Hârizm ve Buğârâlı askerler de mevcuttu. Şehir bir ay boyunca muhasara edildi. Bu sırada Şoğdluların yardım talebinde buldukları Şâş hükümdarı, Türgiş hakamı ve Ferğâna ihşidi; kendilerinin ve asilzadelerin çocukları ile seçkin savaşçıların yer aldığı bir birlikle gizlice yardıma gelmişti. Bu birlik Emevî karargâhına gece baskını yapmayı kararlaştırdı. Fakat durumu haber alan Kuteybe, kardeşi Sâlih'i onlara pusu kurması için vazifelendirdi. Pusu başarılı oldu ve çıkan çatışmada bunların bir kısmı öldürüldü, bir kısmı esir alındı, diğerleri ise kaçmayı başardı. Şoğdlular bu hadiseyi işitince bozguna uğradılar. Bu

⁸⁹ Belâzurî, *Fütûh*, 387-388; Taberî, *Târîh*, 6: 322-323; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 3: 478.

⁹⁰ Kitapçı, "on bin baş hayvan" kısmını "çoğu silah tutan on bin genç" şeklinde tercüme etmiştir. Bk. Kitapçı, *Türkistan'ın Fethi*, 233.

⁹¹ Belâzurî, *Fütûh*, 406-407; Taberî, *Târîh*, 6: 469-470; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7: 155-156; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 46; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 295-296.

esnada mancınıklar kalede bir gedik açmaya muvaffak olmuştu. Nihayet Şoğdlulardan barış teklifi geldi. Bir miktar savaş tazminatı ve yıllık vergi dışında halkın şehri boşaltması, şehirde hiçbir savaççı kalmaması, burada bir mescit yapılarak içinde namaz kılınması, hutbe okunması ve yenilecek yemeğin ardından Kuteybe ve askerlerinin şehirden çıkması yönünde bir anlaşmaya varıldı. Ancak Kuteybe namazı kılıp hutbe okuduktan ve yemeğini yedikten sonra şehirden çıkmayacağını “Malını almak isteyen gelip alsın. Ben buradan çıkmayacağım. Sizden anlaşmada belirlenen fazlasını da almayacağım. Artık askerim şehirde ikamet edecek!” sözleriyle ilan etti. Ayrıca Güzek’ten şehri terk etmesini istedi, o da denileni yaptı. Farklı bir rivayete göre Kuteybe şehre savaçarak girmiş, Güzek ise barış istemek zorunda kalmıştır. Onu yemeğe davet eden Güzek, Semerkand’ı kendisine bağışlamasını dileseyse de Kuteybe ondan şehri terk etmesini istedi.⁹²

Horasânlıların, onun bu uygulaması hakkında “Kuteybe, Semerkandlılara söz verip tutmamış, yaptığı anlaşmaya ihanet ederek şehri ele geçirmiştir.” dedikleri nakledilir⁹³ ki bu da normal ve beklenen bir tepkidir.

Ancak Semerkand’ın bu yolla ele geçirilmesi Ömer b. ‘Abdilaziz döneminde dava konusu olmuştur. Şöyle ki; Semerkandlılar konuyu yargıya taşıyınca Halife Ömer’in talimatıyla meseleyi tahkik eden şehrin kadısı, müslümanların şehri terk etmelerine, ardından tekrar kuşatarak iki tarafın savaşmasına hükmetmiş fakat Semerkandlılar buna gerek olmadığını, müslümanlarla yaşamaya alıştıklarını belirtmişlerdir.⁹⁴ Görüldüğü üzere Kuteybe geç de olsa hukuktan, maşerî vicdandan kaçamamış, şehri alırken izlediği yöntem sorgulanarak yanlışlığı ortaya konulmuştur. Burada değinilmesi gereken bir başka husus da Semerkand ele geçirilirken ve sonrasında herhangi bir katliam yapılmaması ve şehre kayda değer bir zarar verilmemesidir.

Kitapçı, Semerkand ile mevcut sulhu Kuteybe’nin bozduğunu iddia eder. Ona göre Kuteybe “anlaşmaları hiçe sayan” birisidir.⁹⁵ Ancak Kitapçı’nın bu iddiasını isnat ettiği kaynaklar ittifakla bunun tam tersini, yani anlaşmayı Kuteybe’nin değil, Semerkandlıların bozduğunu kaydetmektedir.⁹⁶

⁹² Belâzurî, *Fütûh*, 406-407; Ya’kübî, *Târîhu’l-Ya’kübî*, 2: 344; Taberî, *Târîh*, 6: 472-481; İbnü’l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 47-49; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 21: 296-299; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 12: 442.

⁹³ İbnü’l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 50.

⁹⁴ Belâzurî, *Fütûh*, 406-407; İbnü’l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 49-50, 115; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 21: 370; Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamîs*, 2: 313.

⁹⁵ Bk. Kitapçı, Orta Asya’da İslâmiyet’in Yayılışı, 115.

⁹⁶ Bk. Belâzurî, *Fütûh*, 406-407; Ya’kübî, *Târîhu’l-Ya’kübî*, 2: 344; Taberî, *Târîh*, 6: 472-481; İbnü’l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 47-49; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 21: 296-299; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 12: 442; İbn Haldûn, *Kitâbü’l-İber*, 3: 79-80. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler’in Yıkılışına Kadar (93/389-711/999) Semerkant Tarihi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 191-215.

13. HÂRİZM'E MÜDAHALESİ (93/712)

Hârizm komutanı İyâs b. 'Abdillâh'ın zayıf birisi olduğunu anlayan Hârizm halkı isyan için hazırlanmaya başladı. Bölgenin haracını toplamakla vazifeli 'Ubeydullâh b. 'Ubeydillâh durumu derhal Kuteybe'ye bildirdi. Bunun üzerine o, Muğîre b. 'Abdillâh'ı bir askeri birlikle bölgeye sevk etti. Muğîre Hârizm'e ulaştığında özellikle Hârizmşah'ın, daha önce babalarını öldürttüğü çocuklar ona muhalefet ettiler. Bunun üzerine Hârizmşah Türk diyarına kaçmak zorunda kaldı. Muğîre de suçlu olarak gördüğü bazı kimseleri öldürdü, bazılarını ise esir aldı. Kalanlar cizye mukabili anlaşmaya razı oldular.⁹⁷

Hârizm halkının kendi hükümdarlarını zulmü sebebiyle yalnız bıraktığı, Emevî komutanının olası bir isyanı başlamadan makul bir şekilde bastırıldığı ve bu esnada katliam, zulüm vb. hadiselerin yaşanmadığı kaynaklardan anlaşılmaktadır. Muğîre'nin bütün bunları Kuteybe'nin daha önce ana hatlarıyla belirlediği stratejiler doğrultusunda yerine getirdiği söylenebilir.

14. ŞÂŞ VE FERĠANA SEFERLERİ (94/713)

Kuteybe, 94/713'te Ceyhûn'un doğusuna geçti. BuĠârâ, Kîş, Nesev ve Hârizm halkından talep ettiği yirmi bin askeri Şâş'a gönderen Kuteybe, kendi birliği ile FerĠana istikametinde ilerledi. Muhtemelen o, Semerkand kuşatmasında Güzek'e destek veren FerĠana ve Şâş hükümdarlarını cezalandırmak istiyordu.

Hedefinde ilk olarak Hocend vardı. Kendisiyle birkaç kez çarpışan Hocendliler başarılı olamayınca atlarına binerek gün içerisinde şehri terk ettiler.⁹⁸

Kuteybe daha sonra FerĠana'nın en önemli şehri olan Kâşân/Kâsân'a geldi. Şâş'ı fetheden askerler de burada kendisine katılınca Kâsân'ı kısa sürede ele geçirdi, ancak şehrin büyük bir kısmını yaktı. Ardından da Merv'e geri döndü.⁹⁹

Yakma hadisesinin hangi gerekçelere dayandığı kaynaklarda geçmezken yangın sebebiyle herhangi bir ölüm yaşanıp yaşanmadığı da bilinmemektedir.

95/714'te Şâş ya da Küşmâhân'da bulunduğu sırada Haccâc'ın ölüm haberini aldı. Bunun üzerine seferi yarıda keserek Merv'e döndü, askerleri de dağıldı. Halife Velid ise ona bir mektup göndererek seferleri sürdürmesini emretti.¹⁰⁰

⁹⁷ Taberî, *Târîh*, 6: 480-481; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 50.

⁹⁸ Taberî, *Târîh*, 6: 483; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 55; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 299-300; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 80.

⁹⁹ Belâzurî, *Fütûh*, 407; Taberî, *Târîh*, 6: 483-484; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 55; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 300.

¹⁰⁰ Taberî, *Târîh*, 6: 492-493; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 58.

15. KAŞĖĖAR'IN FETHİ (96/715)

Kuteybe, halifenin emri üzerine Çin'e en yakın şehirlerden olan KaşĖĖar üzerine Kebîr b. Fulân'ı gönderdi. KaşĖĖar'ı fethedip pek çok ganimet ve esir ele geçiren Kebîr, esirleri affetti.¹⁰¹ Esirlerin bağışlaması Kuteybe'nin tasvibi ile gerçekteşmiş olmalıdır.

SONUÇ

Emevîler dönemi Horasân valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî'nin görevi süresince (86/705-96/715) bazı katliamlar yaptığı ve savaş hukukuna aykırı uygulamalarda bulunduğu iddiaları tam olarak gerçegi yansıtmamaktadır. Onun bazı kritik durumlarda sergilediği tavır ve davranışları '*tarihi hadiseler zamanına ve şartlarına göre değerlendirilir*' fehvasınca mütalaa etmek gerekir. Buna göre en çok eleştiri alan Baykend ve Tâlekân hadiseleri ile Nîzek TarĖhân'ın idamı gibi önemli olaylarda onun konjonktüre uygun hareket ettiği, çoğunlukla dönemin cari savaş hukukunun dışına çıkmadığı, bazen de Haccâc faktörü sebebiyle siyasî kararlar vermek zorunda kaldığı görülmür.

Bununla birlikte o; barış talep edenlere, anlaşmaları bozup isyan etmelerine rağmen – silah bırakmak kaydıyla- af dileyenlere, himâyesi altına girmek isteyenlere ve kendisiyle işbirliği yapan muhaliflerine karşı müspet yaklaşmıştır. Ancak o, anlaşmaları hiçe sayarak bölgede kaos ve kargaşa ortamı oluşturmaya çalışan, silahlı mücadeleyi tercih eden, mahallî hükümdarlarla işbirliği yaparak buradaki Emevî hâkimiyetine son vermeyi amaçlayan muhaliflerini sindirmesini bilmiş, onlara karşı -Tâlekân'da olduğu gibi- sert sayılabilecek cezai müeyyidelerde bulunmuştur.

Ceza verirken aşırılık yapmış mıdır, elbette bu tartışılabilir. Yaşadığı dönemde verdiği bu nevi cezalar üzerinden bazı eleştiriler olsa da bunların o dönemde toplumsal bir infiale yol açmaması ve sonrasında hukuka, şiire, tarih ve edebiyata menfi yansımalarının olmamasından hareketle "*amacına ulaşmış cezalar*" olarak nitelendirilebileceği kanaatindeyiz. Nitekim onun Semerkand'ı fethederken sergilediği tavır Halife Ömer b. 'Abdilaziz zamanında şikâyet konusu olmuş, yapılan muhakeme neticesi haksız bir uygulamada bulunduğu hukuken ortaya konmuştur. Kuteybe tarafından haksızlık, katliam ve zulme uğratıldıkları ileri sürülen kesimlerin önlerinde böylesi emsal kararlar varken herhangi bir hak talebinde bulunmamaları izaha muhtaçtır. Belki de hukukî dayanaktan yoksun olmaları ve sebep oldukları kanlı hadiselerdeki suçluluk psikolojisi bununla alakalıdır.

Hülasa Kuteybe'nin bölgeyi fethederken katliam ve zulüm yaptığı, verdiği sözlerde durmadığı, vefasızlık ve merhametsizlik gösterdiği ileri sürülen bazı araştırmalarda birtakım gerekçelerle ilmî duruşun dışına çıkılarak yanlı bir tavır sergilendiği, kaynakların çarpıtıldığı ya da hadiselerin iyi etüt edilmediği anlaşılmaktadır. Çünkü döneme ait temel kaynaklarda

¹⁰¹ Taberî, *Târîh*, 6: 500; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 7: 165; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 4: 67-69; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21: 301-303; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6: 454-455; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 3: 86.

onun bölge halkına yönelik soykırma varan bir katliam gerçekleştirdiği bilgisi yer almamaktadır. Aksine izlediği siyaset sayesinde İslâmiyet bölgedeki zimmiler arasında kabul görmeye başlamış, ilerleyen dönemlerde Ceyhûn'un doğusunda yaşayan başta Türkler olmak üzere gayri müslim kesim İslâm dini ve medeniyetini samimiyetle kabul etmiştir. Türk unsurun İslâmiyet'i kabulü ise kuşkusuz tarihin en önemli kırılma noktalarından birisidir.

KAYNAKÇA

- Ağarı, Murat. "Ya'kûbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 287-288. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, Osman. *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389-711/999) Semerkant Tarihi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Azad, Arezou. "The Beginnings of Islam in Afghanistan". *Afghanistan's Islam: From conversion to the Taliban*. Ed. Nile Green. California: University of California Press, 2017.
- Barthold, Vassilij Viladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Trc. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yağyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrût: Dârun ve Mektebetu'l-Hilâl, 1408/1988.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. Trc. Neşet Çağatay. Ankara: Örnek Matbaası, 1954.
- Dadan, Ali. *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar)*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Dalkılıç, Mehmet. "Buhârâ'nın İslâmlaşmasında Kuteybe b. Müslim'in Rolü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/23 (Güz 2012): 149-156.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *Ahbârü't-tivâl*. Thk. Abdülmün'im 'Âmir. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyyi, 1380/1960.
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi'n-nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Doğan, Mehmet. "Katliam". *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: y.y., 1996.
- Erkal, Mehmet. "Âmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 59-60. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Esin, Emel. "Tarkhan Nîzek or Tarkhan Tirek? An Enquiry concerning the Prince of Badghîs Who in A. H. 91 / A. D. 709-710 Opposed the 'Omayyad Conquest of Central Asia'". *Journal of the American Oriental Society* 97/3 (Jul.-Sep. 1977): 323-332.
- Gibb, Hamilton A.R. *The Arab Conquests in Central Asia*. London: The Royal Asiatic Society, 1923.
- Gündüz, Şinasi. *Hristiyanlık*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Fersah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 412. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû 'Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halife b. Hayyât*. Thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.

- Ḥamevî, Ebû 'Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1416/1995.
- Ḥamevî, Ebû 'Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-üdebâ*, Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. Trc. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş. 11 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1996.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. Thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfî el-Ahbârî. *Kitâbü'l-fütûh*. Thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Edvâ', 1411/1991.
- İbn Ḥaldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-iber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-'âsarahüm min-zevî'se-ş'ni'l-ekber*. Thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Ḥallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḥallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve en-bâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*. Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1415/1994.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ' 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Ḳaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Ṭabakâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbnü'l-Eşîr, Ebü'l-Hasen 'İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabîyyi, 1417/1997.
- İştâhrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî. *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*. Nşr. el-Hey'etü'l-'Âmmetü. Kâhire: y.y., ts.
- Kitapçı, Zekeriya. *İlk Müslüman Türk Hükümdarları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.
- Kitapçı, Zekeriya. *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*. Konya: Kuzucular Ofset, 1988.
- Kitapçı, Zekeriya. *Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2014.
- Kitapçı, Zekeriya. *İslâm Hidayet Güneşi Doğu Tûran Yurdunda*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2016.
- Kurt, Hasan. *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci* (Buhârâ Örneği). Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. Trc. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Anka Yayınları, 2000.
- Mağdisî, Ebû Nasr el-Muṭahhar b. Ṭâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

542 | Akyürek, Yunus. Claims of Massacre and Persecution Attributed to ...

- Mağdisî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî. *Aḥsenü't-teḳâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1411/1991.
- Narşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Cafer. *Târîḫü Buḥârâ*. Thk. Emin Abdülmecid Bedevî. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. Thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmiyye, 1423/2002.
- Salman, Hüseyin. *Türgişler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. 13 Cilt. Beyrût: Meclis-i Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1382/1962.
- Shaban, M.A. *Islamic History*. London: Cambridge University Press, 1971.
- Sümer, Faruk. "Dihkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 289-290. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Târîḫü'r-rusûl ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 11 Cilt. Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sükâtü*. Trc. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Ya'ḳübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîḫü'l-Ya'ḳübî*. Thk. M. T. Houtsma. 2 Cilt. Leiden: Brill Baskısı, 1883.
- Ya'ḳübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Kitâbü'l-büldân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *İslâmiyet ve Türkler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1976.
- Yiğit, İsmail. "Ḳuteybe b. Müslim b. Amr el-Bâhilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 490-491. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1413/1993.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 543-570

**Umre İbadetinin Hayatın Anlamı ve Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir
Araştırma**

*An Empirical Research on the Relationship Between 'Umra Worship and Meaning in
Life and Hopelessness*

Sema Yılmaz

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Ü., İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Dept of Psychology of Religion
Sivas, Turkey

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5076-1500

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Nisan/April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 543-570

Atıf/Cite as: Yılmaz, Sema. "Umre İbadetinin Hayatın Anlamı ve Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma = An Empirical Research on the Relationship Between 'Umra Worship and Meaning in Life and Hopelessness". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 543-570. <https://doi.org/10.18505/cuid.417623>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/cuid>

Copyright © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Umre İbadetinin Hayatın Anlamı ve Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma

Öz: Din Psikolojisinin önemli çalışma alanlarından birisi de ibadet psikolojisi bağlamında ibadetlerin bireylerin ruhsal yaşantısındaki yansımalarını incelemektir. Bu alan araştırmasında umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerde Yaşam Anlamı ve Umutsuzluk düzeyi arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Suudi Arabistan'da umre ziyaretinde bulunan 214 Türk katılımcı üzerinde gerçekleştirilen araştırmada anket tekniği ile toplanan veriler analiz edilmiştir. Veri toplama aracı olarak "Kişisel Bilgi Formu", "Yaşam Anlamı Ölçeği" ve "Beck Umutsuzluk Ölçeği" kullanılmıştır. Elde edilen veriler SPSS 23.0 istatistik programında analiz edilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde çalışmanın amacına uygun olarak Tek Örneklem t-Testi, Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi, Bağımsız Örneklem t-Testi, Tek Yönlü ANOVA ve Tukey HSD testleri kullanılmıştır. Araştırma grubunun Yaşam Anlamı düzeyinin anlamlı olarak ortalamanın üstünde; Umutsuzluk düzeyinin ortalamanın altında olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Yaşam Anlamı ile Umutsuzluk ve alt boyutlarından Gelecekle İlgili Duygu; Motivasyon Kaybı ve Gelecekle İlgili Beklenti arasında negatif yönde; Aranılan Anlam ile Umutsuzluk ve Motivasyon Kaybı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İbadet Psikolojisi, Umre İbadeti, Yaşam Anlamı, Umutsuzluk.

An Empirical Research on the Relationship Between 'Umra Worship and Meaning in Life and Hopelessness

Abstract: One of the important areas of study of religious psychology is to examine the reflection of worship in the spiritual life of individuals in the context of worship psychology. In this field survey, the relations between the level of meaning in life and hopelessness of individuals who performed the 'Umra worship are examined. The study is conducted with 214 Turkish participants who performed 'umra in Saudi Arabia. The collected data is analyzed by questionnaire technique. "Personal Information Form", "Meaning in Life Questionnaire (MLQ)" and "Beck Hopelessness Scale" are used as data collection tools. The obtained data is analyzed in the SPSS 23.0 statistical program. One Sample t-Test, Pearson Moments Multiplication Correlation Analysis, Independent Sampling t-Test, One Way ANOVA and Tukey HSD tests are used to analyse the data. It is found that the research group's level of meaning in life above average; the level of hopelessness is below average significantly. There is a significant negative correlation between meaning in life and hopelessness, feelings about the future, loss of motivation, expectation about the future. There is a significant positive correlation between searched meaning and hopelessness and loss of motivation.

Keywords: Psychology of Religion, Psychology of Worship/Religious Rituals, 'Umra Worship, Meaning in Life, Hopelessness.

SUMMARY

Many religions have some types of worship involving visiting places considered as sacred and performing some rituals there. In Islam it is called *Umra*, which is visiting the Ka'ba without being dependent on a certain time frame except for the pilgrimage month. There are certain rites to perform *umra*, such as entering a state of *ihrām* (ritual purity in which certain actions are not permissible), completing circumambulation, and *sa'y* (striving to do a certain act; walking) between the hills of al-Şafā and al-Marwa. *Umra* worship is a comprehensive and versatile worship, which contains psychological, sociological, physical and financial characteristics.

Studying the relationship between religious beliefs and practices, the religious rituals and their psychological effects and functions of ceremonies are the some essential research topics of Psychology of Religion. Existing research in this area usually reveals the existence of a positive relationship between the religious beliefs and practices and between meaning in life and hope. Individuals who believe in a religion can find a meaning and purpose in life through prayer and worship, and at the same time have more positive future expectation to endure the difficulties of life. Meaning and hope are intertwined, which complete each other. Hopelessness is closely related to depression and suicidal desire. There is a need to find meaning and purpose in life in order to hold on to life, and for looking to the future with confidence, and overcoming difficulties.

It is known that people tend to be more religious and concentrating worship during periods of loss of meaning for various reasons. *Umra*, which includes almost all type of worship, is a special worship, which has the potential to contribute to the individual's intense emotional life for gaining new awareness and developing different behaviours to cope with such difficulties. It is because the individual would have many experiences to see the cause of existence, the meaning of his/her life, and his/her future expectation during the *umra* worship. Thus, he/she can overcome his/her hopelessness and loss of meaning and look to the situation from different perspectives.

Therefore, in this study, the following questions are explored: Does *umra* make a positive contribution to the psychological experience of the individuals, as expected? Does *umra* has any effect on the level of loss of meaning and hopelessness that accompanies the psychological troubles? How does the demographic variables make difference in the level of meaning in life and hopelessness of individuals who perform *umra*? In order to find answers to these questions, the relationship between the meaning of life - the hopelessness and the *umra* was investigated. For this purpose, the meaning and hopelessness levels of the individuals who are performing *umra* worship were measured by psychometric methods and the relations between them were analyzed. In addition, it has been tested whether there is a difference in the meaning in life and hopelessness according to demographic variables such as gender, marital status and educational status. 214 people aged between 18-82 years participated in the research. The survey data was collected from Turkish participants who

perform 'umra in the cities of Mecca and Medina in Saudi Arabia in May 2015. "Personal Information Form", "Meaning in Life Questionnaire (MLQ)" and "Beck Hopelessness Scale" were used as data collection tools. The obtained data were analyzed in the SPSS 23.0 statistical program. One Sample t-Test, Pearson Moments Multiplication Correlation Analysis, Independent Sampling t-Test, One Way ANOVA and Tukey HSD tests were used for the purpose of analysis of the data.

The most important finding of the survey is meaning in life scores of individuals who are performing the 'umra are above average ($t = 20,50$; $p < 0,01$); and scores of hopelessness are below average significantly ($t = -29,80$; $p < 0,01$). There is a significant negative correlation between presence of meaning subscale and hopelessness ($r = -,288$; $p < 0,01$); and positive correlation between search for meaning subscale and hopelessness ($r = ,169$; $p < 0,05$) and loss of motivation ($r = ,285$; $p < 0,01$). The findings show that 'umra can affect the meaning in life positively and the hopelessness negatively. There was no significant difference between the meaning in life scores and education level and gender variable ($p > 0,05$). As the level of education increases, hopelessness scores decrease significantly ($F = 2,627$; $p < 0,05$). Hopelessness scores show a significant difference according to gender ($t = -2,708$; $p < 0,01$). Men's hopelessness levels are significantly higher than women's. Moreover, the meaning in life of married individuals is significantly higher than single individuals ($F = 3,859$; $p < 0,05$). As the age and developmental stages progressed, meaning in life ($F = 7,274$; $p < 0,01$) and hopelessness scores ($F = 8,119$; $p < 0,01$) significantly increased.

'Umra may have a rapid and intensive effect on the psychology of the individual and his/her sense of world. Relevant studies in the literature also imply such results. Since 'umra is both a journey and a collective worship, it involves many types of worship, such as praying, reading scripture, repentance and so on. The findings of this study were discussed with reference to the findings about pilgrimage and the findings of study of meaning in life and hopelessness in different samples. On the other hand, the conditions in which the data collected, the study group chosen, the instruments and techniques used for this research constitute the limitations of the present study. However, the time period in which the worship was practiced and reaching the participants in these places of worship, and the measurement of the level meaning in life and hopelessness associated with their worship of 'umra indicates the importance and originality of this research. The results can be used in other research projects. Studies on the different psychological effects of 'umra worship can be enriched by longitudinal investigations.

GİRİŞ

Din Psikolojisi, "bireylerin ruhsal yaşantı ve davranışlarında ortaya çıkan dini olguyu anlamak, tasvir etmek ve en genel kavramsal çerçevelerle ifade etmek amacıyla" araştırmalar

yapar. Araştırma konuları arasında “ibadetlerin tabiatı; inanç ibadet ilişkisi, dinî ayin ve törenlerin psikolojik etki ve fonksiyonları da yer almaktadır”.¹

“Dinî inanç ve ritüeller, birey ve toplumu canlı tutar, Tanrı’yla olan ilişkilere devamlılık sağlar. İslâm dini de bir yaşam tarzı olarak bireyin duygu, düşünce ve davranışlarına yön vermektedir. Din, insanın hayatına inanç ve ibadetler yoluyla dahil olarak onun anlamlı, kendisi ve çevresiyle barışık bir hayat yaşamasına imkân vermekte; ümitsizliğe ve boşluğa düşmesini engellemektedir.”² İbadetler, tek olarak ya da kolektif olarak yapılabilmektedir. Her iki durumda da ibadetlerin “bir görev olarak algılanması, ruh sağlığını koruması, dengeli bir kişilik kazandırması, başkalarına zarar verici davranışlardan alıkoyması, iradeyi güçlendirmesi, maddi şeylere karşı aşırı bağlılığı azaltması, şefkat ve merhamet duygularını geliştirmesi, diğer kişilere karşı sevgi, saygı ve bağlılığı kuvvetlendirmesi, günahkârlık ve suçluluk duygularını yok etmesi”³ gibi tüm psikolojik mekanizmalar üzerinde etkili olduğunu ifade etmek mümkündür.

İbadet tecrübesi aynı zamanda yüce varlığa içten inancın doğal ve çoğu zaman zorunlu bir yansıması; kendini adamanın ise canlı bir ifadesi olarak görülebilir. Dinin vazgeçilmez iki boyutundan (iman-amel) ikincisini teşkil eden ibadet, yüce varlığa yönelik beslenen derunî bağlılığın davranışlardaki sembolik göstergesidir.⁴ “İnsanın dindarlığının temelinde, fitrî duyguları, acizlik ve çaresizlik durumları, entelektüel etkinlikleri, bireysel ihtiyaçları, korkuları, endişeleri, içinde yaşadığı toplumun gelenekleri, bazen bunlardan birkaçı, bazen de farklı düzeylerde hepsi etkili olabilir.”⁵

İnsan yaşamı boyunca birçok zorluk ve sıkıntılarla karşılaşmakta, bunlar karşısında mücadele gücünü, hayatın anlamını ve umudunu kaybedebilmektedir. İnançlı bireyler böylesi durumlarda dini başa çıkma yollarına başvurur, ibadet ve dualarıyla anlam kaybı ve umutsuzluğun üstesinden gelmeye çalışır. Hemen hemen tüm ibadetleri içine alan umre ibadeti, bireyin yoğun duygular yaşamasına, bilişsel farkındalıklar kazanmasına, zorluklarla baş etmek için yeni davranışlar geliştirmesine katkıda bulunma potansiyeli olan özel bir ibadettir. Umre ibadeti için evinden çıkan kişi tekrar dönünceye kadar varoluş nedenini, hayatının anlamını, gelecekte beklediğini gözden geçireceği birçok deneyim yaşar. Aynı zamanda sembolik anlamlar taşıyan ritüelleri yerine getirdikçe ibadetin daha derin anlamlarına vakıf olur. Giyindiği ihram ile bireysel farklılıklardan kurtulup tüm insanlarla eşitlenmeyi, bütünleşmeyi; tavaf sırasında hem kendi varoluşunun anlamını hem de kendisi dışındaki hayatın, canlılığın, evrenin varoluşunun anlamını gözden geçirme imkânına sahip

¹ Bk. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012), 9-10.

² Bk. Ali Rıza Aydın, “İnanma İhtiyacı Ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009): 87.

³ Bk. Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 119-122.

⁴ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din, Logoterapik Bir Araştırma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 155.

⁵ Bk. Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011), 91.

olur. Sa'y yaparken fiziksel ve psikolojik potansiyelini test edebilir, sabır ve dayanıklılık gerektiren bu ritüeli yerine getirirken hayatın içerisinde umut, azim ve kararlılık gerektiren işler için de kendisinde yeni bir güç bulabilir. Böylelikle içinde bulunduğu sıkıntılı durumu, yaşadığı umutsuzluğu ve anlam kaybını aşarak farklı bir bakış açısına ulaşabilir. Umudunu tazeleyebilir. Araştırmamızın katılımcılarından biri konuyla ilgili duygu ve düşüncelerini şöyle ifade etmiştir: "Rabbimin bana olan lütuf ve sevgisini beni umre ile ödüllendirmesiyle daha çok hissettim. Takriben iki yıl evvel evlendim. Düşünümünden on iki gün önce sevgili babacığımı kaybettim. Hayatımda şimdiye dek var olan bir adam birdenbire hayatımdan çıkarken başka bir adam hayatıma girdi ve imtihanlarım başladı. Boşanmayı düşündüğüm bu zamanlarda Rabbim beni davet etti ve görevli olarak umreye geldim"(Bayan, yaş: 39).

Dolayısıyla bu çalışmada şu soruya cevap aranmıştır: Umre ibadeti beklendiği gibi bireyin psikolojik yaşantısına bir katkıda bulunmakta mıdır? Özellikle tüm psikolojik sıkıntılara eşlik eden anlam kaybı ve umutsuzluk düzeyine bir etkisi var mıdır? Demografik değişkenler umre ibadetini gerçekleştiren bireylerin yaşam anlamı ve umutsuzluk düzeylerinde farklılaşma meydana getirmekte midir? Araştırmamızda bu soruların cevaplarına ölçülebilir ve tekrarlanabilir nicel araştırma yöntemiyle ulaşılmaya çalışılmıştır.

Umre ibadetinin psikolojik etkileri üzerine literatürde çok az çalışma bulunmaktadır. Bunların çoğunluğu da nitel araştırma verilerine dayanmaktadır. Çalışmamız örneklem genişliği, nicel verilerle çok boyutlu ve kesitsel bir analiz sunması nedeniyle önem arz etmektedir. Aynı zamanda betimsel bir nitelik taşıyan çalışma ilişkisel tarama modelinde gerçekleştirilmiş bir alan araştırmasıdır. Araştırmanın amacı umre ibadetini yerine getirmekte olan bireylerin yaşam anlamı ve umutsuzluk düzeylerini ve bunlar arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını, varsa ilişkinin yönünü açıklamaktır. Bu amaçla konuyla ilgili literatür incelenmiş ve araştırmaya ışık tutacak verilere ulaşmaya çalışılmıştır. Konu umre ibadetini de kapsayan hac ibadetiyle ilgili çalışmalar bağlamında tartışılmıştır. Umre ibadeti ve bununla ilgili olarak anlam ihtiyacı ve umutsuzluk kavramları teorik olarak ele alınmıştır. Araştırmada umre ibadeti ile psikolojik sağlığın göstergelerinden kabul edilen yaşam anlamı arasında pozitif, gelecekle ilgili duygu ve düşüncelerde karamsarlık, hayata dair hedef ve amaçlarda isteksizliği kapsayan umutsuzluk arasında negatif ilişki olacağı öngörülmektedir. Bir başka ifadeyle umre ibadetinin bireylerin yaşam anlamı düzeylerini yükselteceği, umutsuzluk düzeylerini düşüreceği varsayılmaktadır. Ayrıca cinsiyet, medeni durum ve eğitim durumu gibi demografik değişkenlere göre yaşamın anlamı ve umutsuzluk durumlarında da farklılık olacağı beklenmektedir.

1. UMRE İBADETİ, HAYATIN ANLAMI ve UMUTSUZLUK

1.1. Umre İbadeti

"İnsanın inanç, düşünce ve duygu dünyasında yaşanan sübjektif olgular, diğer bir deyimle kalplerin derinliklerindeki dini yaşayış ve tecrübeler, davranış halinde tezahür ederler

ki, genel anlamda bunlara ibadet denir.”⁶ “Allah’a inanç ve bağlılığı sembolize eden tüm davranışlar ibadet olarak isimlendirilebilir. İbadet, Allah’la kurulan aşkın ilişkinin görünen yönü, belirli sözler, jestler ve davranışlar sistemi şeklindeki tezahürüdür.”⁷ Şekilsel forma sahip, belli yapılaş zaman ve mekânı olan özel ritüelleri ifade eder. Yani İslâm’daki namaz, oruç, hac, umre, zekat, dua; Hristiyanlıktaki vaftiz, kutsal akşam yemeği vs.; Yahudilikteki ağlama duvarı önünde yapılan ibadet bu anlam içerisinde kullanılan ibadet biçimleridir.⁸

Sözlükte; “ziyaret etmek, uzun ömürlü olmak, evi mamur etmek, bir yerde ikamet etmek, muhafaza etmek, çok mal sahibi olmak ve Allah’a kulluk etmek anlamlarındaki “a-m-r” kökünden türeyen “umre” hacla ilgili bir terimdir ve belli bir zamana bağlı olmadan Kâbe’yi ziyaret etme, ihrama girip tavaf ve sa’y yaptıktan sonra tıraş olup ihramdan çıkılarak yapılan bir ibadettir.”⁹

Umre ibadeti, birçok ibadeti bünyesinde barındıran, kapsamlı ve çok yönlü bir ibadettir; psikolojik ve sosyolojik, bedenî ve malî özellikleri bulunmaktadır. “Diğer ibadetlere kıyasla daha zor ve sabır gerektiren dinî kurallara ve fizikî şartlara haizdir. Hac bünyesinde yapılan her ibadet ve eylemin sembolik bir ifadesi bulunmakta ve bu sembolik ifadeler bireyi etkilemektedir. Bu etki sonucunda bireyin, hac süresince bazı dinî tecrübeler yaşamayı, hac sonrası içten içe bir dinsel değişim geçirmesi olasıdır. Bu anlamda tövbe ile günahlardan arınma, ölümün hatırlanması ve bazı ahlâkî değerlerin güçlenmesi hacda öne çıkan dinî tecrübeler olarak değerlendirilebilir.”¹⁰

Hac ibadetiyle birçok ortak rükne sahip olan umre, hacla kıyaslandığı zaman daha basit gibi gözükse de ibadet psikolojisi açısından birçok avantaja sahiptir. Umre ibadetinin hacca oranla daha ekonomik olması, kota sınırlamasına tabi olmaması ve senenin her döneminde icra edilmesinin mümkün olması gibi avantajların ekonomik refah düzeyinin yükselmesiyle birleşmesi özellikle son dönemlerde umreye yönelik teveccühün gittikçe artmasını beraberinde getirmiştir.¹¹ Diyanet İşleri Başkanlığı ve turizm acentelerinin istatistiklerine bakıldığında ülkemizden yılda beş yüz binden fazla kişinin umre ziyaretinde bulunduğunu söylemek mümkündür ve bu sayı her yıl artmaktadır.¹² Dolayısıyla ömürde en az bir kez

⁶ Bk. Peker, *Din Psikolojisi*, 116.

⁷ Bk. Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 233.

⁸ Halil Apaydın, “İbadet”, *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 127.

⁹ Bk. Halil Altuntaş- İsmail Karagöz - Mehmet Keskin, *Hac İlmihali* (İstanbul: DİB Yayınları, 2010), 193.

¹⁰ Bk. Ahmet Rifat Geçilioğlu, “Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Ekim 2016): 219.

¹¹ Faruk Karaca, “Karaca Umrah Motivations And Effetcts Scale”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/7 (Spring 2016): 320.

¹² Bk. T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın istatistiklerine göre 2016 yılında Türkiye’den umreye gidenlerin sayısı toplam 443.487’dir (188.656 erkek, 254.831 kadın). Aynı yıl hacca gidenlerin sayısı ise toplam 57.041’dir (25.960 erkek, 31.081 kadın). Diyanet İşleri Başkanlığı, “İstatistikler”, erişim: 25 Mayıs 2018, <http://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyaret-isleri-baskanligi-istatistikleri>. Mekke

yapılması emredilen ve yılın belli aylarında yapılabilen hac ile karşılaştırıldığında umre daha fazla kişinin katıldığı daha kolay ulaşılabilir bir ibadettir. Bununla birlikte vakfe, şeytan taşlama ve kurban ritüelleri dışında hacla aynı tecrübe ve kazanımların elde edilmesine olanak sağlamaktadır. Günlük hayatında ibadetlere devam etmese bile birçok kişinin umre ziyaretinde bulunduğu, hayatın zor dönemlerinde dünyevi kaygılardan soyutlanıp inandığı yüce varlıkla baş başa kalmak için umre ibadetini tercih ettiği bilinmektedir.

Din, “insanın hayatına yön vermesiyle, eylemlerini açıklamasıyla ve bir bütün olarak yaşamını kuşatmasıyla onun anlam arayışına ve umutsuzluğuna önemli bir cevaptır.”¹³ İnsan anlam ihtiyacı içinde dine yöneldiği gibi din de insanın “Ben kimim?”, “Ne için ve kimin için yaşıyorum?” “Yaşamamın bir anlamı ve amacı var mı?” vb. sorularına cevap verir. Örneğin Kur’an’da “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.” (el- Mülk 67/29); “De ki: 'Namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi Allah içindir.’” (el- En’âm 6/162) buyrulmuş inanan kimse için hayatın da ölümün de bir anlamı olduğu ifade edilir. “Hayatlarını faydasız bir şekilde tüketmiş kullarıma de ki: Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. O, bağışlayan ve merhametli olandır” (ez- Zümer 39/53) ayetiyle inancın umutsuzluğu engellemedeki rolü hatırlatılır. Neredeyse tüm ibadetleri içine alan umre ibadeti bireye, bir süreliğine içinde bulunduğu hayat koşullarından tamamen uzaklaşma, yoğun bir şekilde ibadetle meşgul olma yoluyla zihnini tazeleme ve iç gözlem yapabilme fırsatı sunarak anlamsızlık ve umutsuzlukla baş etme sürecine olumlu katkıda bulunabilir.

1.2. Anlam Arayışı

Modern hayatın insanı yüz yüze getirmiş olduğu en temel problemlerden biri anlam kaybıdır. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler insana daha konforlu bir hayat sunarken bir yandan da onu varoluşunun anlam ve amacından kopararak, endişe ve umutsuzluğa sevk etmiştir.

“Anlam yaşadıklarımızın bilincinde olmamıza yardım eden ve arzuladığımız geleceğe ulaşmak için bize rehberlik eden, planlarımızı düzenlememize yardım eden bağlantılar, anlamlar ve tercüme ağıdır. Anlam hayatın önemli olduğunu, anlamlı olduğunu ve sadece saniyeler, günler ve yıllardan ibaret olmadığını hissetmemizi sağlar.”¹⁴ “Anlam, insanın yaşamına yön veren, yaşadığı olaylara kendince cevap vermesini sağlayan bir kavramdır.

Sky News Arabia'nın 17 Kasım 2016 tarihli haberine göre, “Suudi Arabistan’a giren hacıların sayısı geçen yıl Kasım ayına göre % 100'den fazla artmıştır. Geçen yılın aynı dönemi boyunca 45.634 umreci girişi ile karşılaştırıldığında 102.480 umre kaydı yapılmış ve toplamda 56.846 umreci umre vizesi ile giriş gerçekleştirmiştir. Sky News Arabia, “ارتفاع نسبة دخول عدد المعمرين بأكثر من 100 المئوية”, erişim: 9 Nisan 2018, <https://www.skynewsarabia.com/middle-east/893321>.

¹³ Bk. Saffet Kartopu, “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama Ve Anlam Arayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Şubat 2013): 87.

¹⁴ Bk. Ahmet Akın - İbrahim Taş, “Yaşam Anlamı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Turkish Studies* 10/3 (Winter 2015), 30.

Dolayısıyla anlam, insanın hayatını tutarlı hale getiren bir kaynak durumunda yer almaktadır.”¹⁵

Yalom, “Hayatın anlamı nedir? sorusunu *kozmik anlam ve dünyevi anlamla*¹⁶ cevaplandırır; anlamsızlığı ise insanın nihai kaygılarından birisi olarak görür. Ona göre anlam, amaç, değerler veya idealler olmaksızın yaşamak, önemli ölçüde stres yaratmaktadır. Ciddi biçimlerinde anlamsızlık, insanı hayatını sona erdirmesi kararına kadar götürebilmektedir. “Anlam” mânâ ya da tutarlılığa göndermede bulunmaktadır. Anlam arayışı, tutarlılık arayışını ifade etmektedir. “Amaç” ise niyet, hedef ve işleve göndermede bulunmaktadır. Bir şeyin amacını sorguladığımızda rolünü ya da işlevini sormuş oluruz.¹⁷ Bununla birlikte hayatın anlamı ve amacı birbirinin yerine ve eşanlamlı olarak da kullanılmaktadır.

Hayatın anlam ve amacı konusunda önemli isimlerden biri olan Frankl tarafından geliştirilen ve bir psikoterapi tekniği olan Logoterapi’ye göre anlam arayışı, “insanın yaşamındaki temel bir güdüdür. Bu anlam, sadece kişinin kendisi tarafından bulunabilir oluşuyla ve böyle olması gereğiyle, eşsiz ve özel bir yapıdadır; ancak o zaman bu, kendi anlam istemini doyuran bir önem kazanabilmektedir. Kişinin en kötü şartlarda bile yaşamını sürdürmesine, yaşamında bir anlam olduğu bilgisi kadar etkili bir şekilde yardımcı olan başka hiçbir şey yoktur”. Frankl’a göre “insan, davranışlarını yönlendiren geleneklerin hızla azaldığı son gelişme döneminde anlamı kaybetmiştir. Hiçbir gelenek ona ne yapması gerektiğini söylemez, bazen neyi arzuladığını bile bilemez.” Frankl bu durumu “varoluşsal boşluk” olarak tanımlar.¹⁸

Göka’ya göre dini inanç, “ahlaklı bir insan olmayı garanti etmez ama sağlıklı bir anlam arayışı için güvenli bir parkur sunduğu açıktır.”¹⁹ İnançlı insanlar, hayatlarını anlamlandırma ve olumlu-kalıcı amaçlara yönelme sürecinde dinî inançlardan büyük destek görürler. Dinin, bağlılarına hazır amaç ve hedefler sunmasına ve hayatlarını anlamlandıracak yollar göstermesine karşın, inançlı olmayanlar bu yöndeki ihtiyaçlarını, zorlu deneme ve arayışlarla bizzat bulmak zorundadırlar.²⁰ Psikiyatrist Karasu, anlam konusunda ateist bir insanla inançlı bir insanın durumunu şöyle bir metaforla ifade etmiştir: “Ateist, çölde bitmiş bir çalıya, Yaratıcı’dan yardım dileyen ise ırmak kenarına dikilmiş bir ağaca benzer. Çölde bitmiş çalı, iç kaynaklarını tükettiği zaman çürüyüp solar, ırmak kenarına dikilmiş ağacın ise dünyayla

¹⁵ Bk. Cüneyd Aydın, v.dğr., “Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 40.

¹⁶ *Kozmik anlam*, Kişinin dışında ve ondan üstün olarak var olan bir düzeni ifade etmektedir ve evrenin sihirli ya da ruhani düzeninden söz eder. *Dünyevi anlamın* tamamen din dışı kaynakları olabilir ve insan kozmik anlam sistemi olmaksızın kişisel anlam hissine sahip olabilir. Bk. Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, 654.

¹⁷ Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İ. Babayiğit (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2014), 654.

¹⁸ Bk. Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Edesos, 2007), 95-101.

¹⁹ Bk. Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 105.

²⁰ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din, Logoterapik Bir Araştırma*, 161.

paylaştıkça boşalan deposu, kendinden ötedeki kaynak tarafından yeniden doldurulur ve asla kurumaz.”²¹ “Bireyin yaşamda bir anlam keşfedebilmesinde dinî inancın rolü tartışılmaz. Dindarlığın doğası da önemli olmakla birlikte içsel ve dışsal dindarlığın her türü bireyin anlam yakalama sürecine katkı sağlamaktadır.”²²

Yaşamın anlamı, depresyon, kaygı, umut ve yaşam doyumu gibi birçok önemli değişkenle bağlantılıdır. Anlam ile umut çoğu zaman iç içedir. Frankl, “umutsuz bir durumla karşılaşıldığında, değiştirilemeyecek bir kaderle yüz yüze gelindiğinde bile yaşamda bir anlam bulunabileceğini” söyler.²³ İsteklerinin gerçekleşmesi ve içinde bulunduğu sıkıntı durumundan kurtulma arzusuyla Allah’a yönelen insan, kendisini ifade şekilleri aramaktadır. Bunun sonucu olarak kendisini ibadete adayan insan, böylelikle tatmin olmakta ve kendini güven içinde hissetmektedir. Anamlı bir hayat, insandaki arzu ve ihtiyaçların tatminiyle mümkün olacağı için, dine bağlanma ve dinin esaslarını yerine getirme bu amacı sağlayabilmektedir.²⁴

1.3. Umut ve Umutsuzluk

Umut, “gelecekte herhangi bir insandan, bir olaydan ya da varlıktan ötürü ortaya çıkması beklenen ve olumlu bağlara yol açan, henüz gerçeklik kazanmamış kişisel ve toplumsal beklenti” olarak tanımlanmaktadır.²⁵ Fromm’a göre umut, “atlama anı geldiğinde sıçrayacak olan çömelik bir kaplana benzer. Umut etmek demek, henüz doğmamış şey için her an hazır olmak, ama doğumun, bizim yaşam sürecimiz içinde gerçekleşmemesi halinde umarsızlığa, umutsuzluğa düşmemek demektir.”²⁶ Frankl’a göre de umudun hayatın anlamı ve yaşama bağlılık açısından büyük önemi vardır. “Umutsuzluk insanı olumsuz etkileyen bir duygudur ve kişinin aktif olabilmesi, kişisel, çevresel ve toplumsal hayatın birtakım zorluklarına göğüs gerebilmesi için olumlu bir ruh hâline ihtiyaç vardır. Bu nedenle bazı psikologlar derin bir inancın, umudun bileşeni olduğunu belirtmektedirler.”²⁷

“Umut, yaşamın doğasında, insan ruhunun dinamiğinde var olan bir ögedir. Yaşamın doğasını oluşturan bir başka öge olan inanca yakından bağlıdır. İnanç, henüz kanıtlanmamış şeyin doğru olduğuna inanmak, bir olasılığa inanmak, gebeliğin farkına varmaktır. İnanç, olasılığın gerçekliği konusunda emin olmaktır. Umut, inanca eşlik eden bir ruh halidir.

²¹ Bayram Toksöz Karasu, *Huzurlu Yaşama Sanatı*, çev. Handan Balkara (İstanbul: Boyner Yayınları, 2003), 186.

²² Bk. Ferdi Kırış, “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu”, *Mukaddime* 7 (2013):166.

²³ Bk. Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*,106.

²⁴ Adem Akıncı, “Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005): 14.

²⁵ Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100’ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 178.

²⁶ Erich Fromm, *Umut Devrimi*, çev. Şemsa Yeğın (İstanbul: Payel Yayınevi, 2012), 23.

²⁷ Akt. Merve Kızıroğlu, “Sınıf Öğretmenlerinin Sosyodemografik Özelliklere Göre Umutsuzluk Düzeyleri” (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012), 8.

Umutluluk hali olmaksızın inanç ayakta duramaz, dayanaksız kalır. Umut, yalnız ve yalnız inanç temeli üzerinde durabilir.”²⁸

Umut ve umutsuzluk karşıt zıt beklentileri temsil eder. Umutta geleceğe yönelik planlarda başarılı olma düşüncesi ağır basarken, umutsuzlukta başarısızlık düşüncesi söz konusudur. Bu iki beklenti durumu kişiye ve duruma göre değişiklik gösterir.²⁹ Kierkegaard için umutsuzluk “ölümcül hastalıktır. Bu hastalıktan ölümesinden veya hastalığın fiziksel ölümle sona ermesinden çok, bu hastalığın işkencesi, can çekişen ama ölmeden ölümle savaşıyor gibi ölememektedir. Umutsuz kişi sürekli bir can çekişme hali içerisinde. Umutsuzluğun özü yaşamın hiçbir şey olmamasıdır.”³⁰ Kişinin güç durumlarda umudunu kaybetmeyerek mücadele için gerekli moral ve motivasyona sahip olabilmesi, ruhsal olarak sağlıklı kabul edilebilmesinin de öğeleri arasında sayılır.³¹

Olumsuz gelecek beklentisi Beck’e göre depresyona neden olan bilişsel bileşenlerden biridir. Çevreye karşı olumsuz beklentiler ve kendine karşı olumsuz bir görüş diğer bileşenler olarak kabul edilir. Bu süreci başlatan neden olarak da Beck, önemli bir hayati kayba işaret eder.³² İnsan depresyondaiken, “geleceğe baktığında şu sıradaki durumunun sanki ömür boyu süreceğini düşünür. Böyle olunca da kendisi için hiçbir umut ışığı olmadığını hisseder; karamsarlık içinde, ‘Artık ne anlamı var? Ölssem çok daha iyi olurdu’ diye düşünmeye başlar. Hatta bazen bu acıyı durdurmak için, yaşamına son verme girişimlerinde bile bulunabilir. Umutsuzluk, depresyonun intihar istekleri ve girişimleriyle en yakından ilişkili olan yönüdür.”³³ Din, “bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak depresyona karşı koruyucu bir faktör işlevi üstlenebilir. Dinin ruh sağlığının korunmasına doğrudan tesir etmesi dindarlığın ve inancın bireysel etkileriyle ilişkilidir.”³⁴

“Dinî inanç ve uygulamalarla umut ve iyimserlik arasındaki ilişkiyi konu edinen araştırmalar bu ikisi arasında genel olarak anlamlı ve olumlu bir ilişkinin var olduğu, diğer taraftan dindar kişilerin dindar olmayanlardan daha az ümitvar ya da iyimser olduğunu ortaya

²⁸ Bk. Fromm, *Umut Devrimi*, 27- 29.

²⁹ Veysel Uysal - Ali Ayten, “Ruhsallık Umutsuzluğu Azaltır mı? Ruhsallık- Umutsuzluk İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *16. Ulusal Sosyal Psikiyatri Kongresi-Kongre Kitabı* (Safranbolu-Karabük: 1-4 Temmuz), 318-330.

³⁰ Bk. Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 8.

³¹ Kemal Sayar - Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul, Dem Yayınları: 2008), 162.

³² Akt. Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarnın Dili* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 397.

³³ Bk. Ivy M. Blackburn, *Depresyon ve Başa Çıkma Yolları*, çev. Nesrin H. Şahin, R. Neslihan Ruhancı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 114.

³⁴ Bk. Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 138.

koyan hiçbir çalışmanın bulunmadığını ortaya koymuştur.³⁵ “Allah’la iletişim halinde bulunan insanın bütün duygu potansiyelleri harekete geçer, korku, sevgi ve saygı, minnettarlık, huzur ve sevinç, ümit ve güven bunların başında gelir.” Dinî inanç ve değerlerin insanları hayata bağlayan, zorlukları tahammül edilebilir ve hayatı yaşanılır kılan anlamın korunması ve dönüştürülmesinde de güçlü bir rolü vardır.³⁶

Allah, kendisine korkarak ve ümit ederek yalvarılmasını istemektedir: “Yeryüzünde, islah edildikten sonra bozgunculuk yapmayın. Allah’a korku ve ümit ile dua edin. Allah’ın rahmeti iyi kimselere yakındır.” (el-Araf 7/56). “Ümit etmek insanda çaresizlik düşüncesini giderir, açılmayacak kapı olmadığı fikrini kendisine aşlar. Bununla birlikte kaygı, stres, depresyon, anlamsızlık, yalnızlık gibi çağımızın önemli ruhsal hastalıklarına karşı insanın ruhî yapısını da güçlendirmektedir.”³⁷

Özetlemek gerekirse umre ibadeti, tüm diğer ibadetler gibi insanın şahsiyetinin gelişmesine, benliğinin güçlenmesine ve zorluklarla mücadele ruhu kazanmasına yardımcı olmak, insanın içi ve dışı arasındaki uyumu, kendisine ve başkalarına güven duymasını, Allah’la ve diğer insanlarla yakınlaşmayı, Allah’a karşı vazifesini yerine getirmiş olmanın huzurunu, aşırı gerginlik ve sıkıntı durumlarında rahatlamayı, organizmanın ruhsal dengesini ve sorumluluk duygusunu temin etmek suretiyle kişilerin umutsuzluğa düşmemelerinde son derece etkili olmaktadır.³⁸

1.4. İlgili İncelemeler

İbadet psikolojisi ile ilgili çalışmalara baktığımızda farklı örneklerde dini pratiklerin tedavi süreci, psikolojik iyi olma, benlik saygısı, umutsuzluk üzerine etkisi ile ilgili çalışmalar bulunmaktadır. HIV virüsü taşıyan hastalarda inanç ve ibadete devamın tedaviye uyumu olumlu etkilediği; namaz ibadetinin bireylerin benlik saygısı ve psikolojik iyi olma düzeylerine pozitif katkıda bulunduğu araştırma sonuçları arasında yer almaktadır.³⁹

³⁵ Bk. Harold G. Koenig - Michael E. McCullough- David B. Larson, *Religion and Health: a Century of Research Reviewed* (New York, Oxford University Press: 2001), 99.

³⁶ Ali Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak- Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 11.

³⁷ Bk. Akif Hayta, “U.Ü İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000) 498; Osman Necati, *Hadis ve Psikoloji*, 343-345.

³⁸ Nurten Kimter, *Dinî İnanç, İbadet ve Dua’nın Umutsuzlukla İlişkisi - Üniversiteli Gençlerde Umutsuzluk Psikolojisi ve Din Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2012), 94.

³⁹ Sharon K. Parsons, v. dğr., “Religious Beliefs, Practices and Treatment Adherence Among Individuals With Hiv in the Southern United States”, *Aids Patient Care And Stds.* 20/2 (2006) 97-111; Mustafa Koç, “Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi” *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (Güz 2005): 75; Nurten Kimter, “Ruh Sağlığı Bağlamında Namaz ve Benlik Saygısı İlişkisi”, *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 7/27: 36-65; Nurten Kimter, “Namaz Ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”, *Ekev Akademi Dergisi* 20/68 (Güz 2016): 299-332; Ahmet

Umutsuzluk; depresyon, intihar girişimi, intihar olasılığı, yaşamı sürdürme nedenleri ve yalnızlık, adil dünya algısı, ölüm kaygısı, gibi pek çok değişkenle birlikte araştırılmıştır.⁴⁰ Yaşamın anlamı; dindarlık eğilimi, psikolojik sağlık, kendini gerçekleştirme gibi değişkenlerle birlikte ele alınmıştır. Dindarlığın yaşam anlamı ve psikolojik sağlığı desteklediği, anlam duygusu ile kendini gerçekleştirme arasında pozitif ilişki bulunduğu araştırma sonuçları arasındadır.⁴¹

Umre psikolojisi ile ilgili ülkemizde neredeyse hiç ampirik araştırma bulunmamaktadır, konu daha çok hac ibadeti kapsamında çalışılmıştır. Hac psikolojisine dair Hristiyan ve Budist örnekleme çalışmalar bulunmaktadır.⁴² Türkiye'deki çalışmalar ise çoğunlukla Din Eğitimi ve Din Sosyolojisi alanında yapılmıştır. Söz konusu çalışmalar hakkında aşağıda daha geniş bilgi sunulmuştur.

Doğan tarafından müftülüklerin düzenlediği hac seminerlerinin araştırıldığı çalışmada cinsiyet, yaş, sosyal çevre, eğitim durumu ve meslek gibi demografik özelliklerin hac ibadeti ve eğitimine etkileri incelenmiştir. Kocaeli, Sakarya ve Tekirdağ il müftülüklerinin düzenlediği 2009 yılı hac seminerlerine katılan 455 hacı adayının seminerler sonunda haccın ibadet

Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi-Üniversite Gençlerinin Dua Tutum ve Davranışları* (İstanbul, Düşünce Kitabevi Yayınları: 2013).

⁴⁰ Aaron T. Beck, v.dğr., "Hopelessness and Eventual Suicide: A 10-Year Prospective Study of Patients Hospitalized with Suicidal Ideation", *American Journal of Psychiatry Am J Psychiatry* 142 (May 1985): 559-563; Lyn Y. Abramson, v.dğr., Hopelessness Depression: A Theory-Based Subtype of Depression, *Psychological Review by the American Psychological Association* 2 (1989): 358-372; Adem Şahin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002) 154-156; Ayşegül Durak Batıgün, "İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme", *Türk Psikiyatri Dergisi* 16/1 (2005): 29-39; Uğur Düzgün, *Dünyayı Adil Algılama ve Geleceğe Dair Umut/Umutsuzluk: Depresyon Tanısı Alan ve Almayan Kişilerde Adil Dünya İnancı* (Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 2007); Abdulvahit İmamoğlu, Adem Yavuz, "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011/1): 205-244; Murat Yıldız, "Tutuklu ve Hükümlülerde Umutsuzluk, Ölüm İlişkin Depresyon ve Ölüm Kaygısı İlişkisi" *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35/1 (Haziran 2011): 1-7; Muhammed Kızılgöç, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011); Mustafa Koç, "Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 415-444.

⁴¹ Ferdi Kıraca, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı Ve Psikolojik Sağlık* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011); Kıraca, Ferdi. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu". *Mukaddime* 7 (2013): 165-177; Behlül Tokur, "Gaye- Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 249-162; Habil Şentürk, Selahattin Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2014): 45-60.

⁴² Notermans, C. D., "Loss and healing: A Marian pilgrimage in secular Dutch society. *Ethnology*" 46/3 (2007), 217-234. Tewari, S., v. dğr., "Parti-Cipation in Mass Gatherings Can Benefit Well-Being: Longitudinal and Control Data From a North Indian Hindu Pilgrimage Event." *Plos One* 7/10 (2012): 47291.

boyutuyla ilgili bilgilerinin, pratik yönleriyle ilgili bilgilerinden daha iyi durumda olduğu görülmüştür.⁴³ Bayyığıt tarafından yapılan çalışma dinî-sosyal ve tarihî boyutu, işlevi, sosyo-kültürel kadrosu ve çevresi ile ilişkileri içinde hac olayının alan araştırması yapılarak ölçüm ve tespitine yönelik müstakil bir çalışmadır.⁴⁴ Şahin'in hac ibadetini toplumsal ilişkiler açısından inceleyen yüksek lisans tez çalışması, Din Sosyolojisi alanında sosyolojik metotlarla yapılmış bir alan araştırmasıdır.⁴⁵ Tırabzon tarafından hazırlanan doktora tezinde, hacla ilgili ayetler ve Peygamberin Veda Haccı'ndan hareket edilerek Müslümanların zihninde yapılması zor bir ibadet olarak tasavvur edilen hac ibadetinin ve bu ibadetteki yasak davranışların incelenmesi hedeflemiştir.⁴⁶

Şen'in çalışmasında Hac ibadetini yerine getiren hacıların, kişilik, duygu, düşünce ve davranışlarının bu ibadetten nasıl ve ne şekilde etkilendiği araştırılıp psikolojik açıdan tahlil edilmiştir. 78 denekten elde edilen veriler psiko-sosyal açıdan değerlendirilmiştir.⁴⁷ Geçioğlu, hac ibadetinin bireysel yaşayışa etkilerini incelemiştir. 50 hacıyla yapılan mülakattan elde edilen bulgulara göre hac ibadeti boyunca edinilen bu yeni tecrübenin, bireyin hayatı için, hacdan önce ve sonra şeklinde özetlenebilecek bir dönüm noktası olabileceği sonucuna varılmıştır.⁴⁸ Yalçınkaya'nın boylamsal çalışması hac ibadetinin bireyler üzerindeki etkilerini araştırmak ve hacıların iç güdümlü dini motivasyonlarında hacın etkilerini tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir.⁴⁹ "İngiltereli Türk diaspora hacıların kişisel algılarına" dayalı araştırma, 'hac psikolojisinin derinlemesine nitel analizini amaçlamıştır. Deneklere "Suudi Arabistan'da Haccı Anlamak: Psikolojik Yaklaşımlar" isimli özel bir eğitim programı sunulmuş ve program sonunda "Hac Psikolojisi Açık-Uçlu Soru Formu kullanılmıştır. 2011 yılı İngiltere hac kafilesindeki 27 denekten elde edilen nitel verilerin Bireysel Boyut-Hac pratiğinin psiko-teolojik içerikli kişisel algıları" üzerine elde edilen bulgulara yer verilmiştir."⁵⁰

Hac ve beden sağlığı ilişkisi üzerine yapılan bir çalışmada dindarlık değişkeni bağlamında kronik hastalığa sahip hacıların tedaviye uyumları ve ilaç kullanımları

⁴³ Ertuğrul Bayram Doğan, *Hacı Adaylarına Verilen Eğitim Seminerlerinin Yeterliliği* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010), 8.

⁴⁴ Mehmet Bayyığıt, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998) 240.

⁴⁵ Hacer Şahin, *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2006), 187.

⁴⁶ Abdullah Tırabzon, "Hac İbadetinde Yasak Davranışlar" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), 232.

⁴⁷ Nuran Şen, *Hac İbadetinin Psiko - Sosyal Yönden Değeri* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2003), 142.

⁴⁸ Bk. Ahmet Rifat Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2010), 135.

⁴⁹ Erenşah Yalçınkaya, *Hac Psikolojisi* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011), 130.

⁵⁰ Bk. Mustafa Koç, "Hac Psikolojisi I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/ 27 (Ocak 2013), 49-74.

incelenmiştir. Hac öncesi ve sonrasında ilaç kullanımı davranışının anlamlı olarak farklılaştığı, dindarlığın farklılaşmayı etkilemediği sonucuna ulaşılmıştır.⁵¹

Karaca'nın çalışmasında umre öncesi ve umre sonrası olmak üzere iki farklı perspektif kullanılmış ve bu iki farklı durumu ölçmek için iki farklı ölçek geliştirilmiştir. İlki ölçek (UMÖ) umre öncesi yaşantılar, umre ibadetine yönelten motivasyonlar ve bu ibadet için yapılan hazırlıkları ölçmeye; ikinci ölçek (UEÖ) umre sonrası bireylerin hayatında meydana gelen değişiklikleri tespitiye yönelik olarak geliştirilmiştir.⁵²

Bu çalışmada ise umre ibadeti psikolojik sağlığın göstergelerinden kabul edilen yaşam anlamı ve umutsuzluk değişkenleriyle birlikte incelenmiştir. Konunun teorik alt yapısı ele alındıktan sonra geniş literatür araştırmasına yer verilmiştir. İkinci bölümde çalışmanın alan araştırması süreci ve verilerin analizi sunulmuştur. Son bölümde ise sonuçlar değerlendirilmiş ve bulgular literatür eşliğinde tartışılmıştır.

2. YÖNTEM

2.1. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubu 2015 Mayıs ayında Suudi Arabistan'ın Mekke ve Medine şehirlerinde umre ibadetlerini gerçekleştirmek üzere bulunan ve araştırmaya gönüllü olarak katılan 214 Türk katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcıların yaş ortalaması 48,77 ve yaşa ilişkin standart sapma değeri 16,09 olarak saptanmıştır. Yaş aralığı 18-82'dir. Çalışma grubunun cinsiyet dağılımına bakıldığında kadınların oranı %52,3 (N=112), erkeklerin oranı % 47,7 (N=102) şeklinde homojen bir dağılım olduğu görülmektedir. Yaş bağımsız değişkeni sürekli değişken olduğu için analiz sürecinde gelişim dönemlerine göre tanımlanmıştır. Katılımcılara ait diğer bilgiler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Çalışma Grubuna Ait Demografik Bilgiler

Değişkenler	(n)	(%)
Yaş (Gelişim Dönemi)		
18-30 Genç yetişkinlik	39	18,2
31-60 Yetişkinlik	115	53,7
60 + Yaşlılık	60	28,0
Medeni Durum		
Bekar	31	14,5
Evli	177	82,7
Boşanmış/Dul	6	2,8
Eğitim Durumu		

⁵¹ Feride Taşkın Yılmaz v.dğr., "The Effect of Hajj Pilgrimage on Treatment Compliance in Individuals with Chronic Diseases", *J Relig Health*, (March 2018): 1.

⁵² Karaca, "Karaca Umrah Motivations And Effetcts Scale", 315-330.

Sadece okur-yazar	13	6,1
İlkokul mezunu	59	27,6
Ortaokul mezunu	15	7,0
Lise mezunu	59	27,6
Lisans/lisansüstü mezunu	68	31,8
Toplam	214	100,0

2.2. Veri Toplama Araçları

Bu araştırmada veri toplama aracı olarak Kişisel Bilgi Formu, Yaşamın Anlamı Ölçeği ve Beck Umutsuzluk Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada kullanılan ölçeklerle ilgili bilgiler aşağıda verilmiştir.

2.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin yaşam anlamı ve umutsuzluk durumlarını yordayacağı düşünülen demografik sorulardan oluşmaktadır. Formda katılımcıların; yaş değişkeniyle ilgili açık uçlu ve cinsiyet, medeni durum ve eğitim durumlarıyla ilgili kapalı uçlu sorular yer almaktadır.

2.2.2. Yaşam Anlamı Ölçeği

Steger, Frazier, Oishi ve Kaler tarafından hazırlanan ölçeğin⁵³ Türkçe geçerlik ve güvenilirlik çalışması Akın ve Taş tarafından yapılmıştır. “YAÖ 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçek mevcut anlam ve aranan anlam şeklinde iki alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin alt boyutlarından alınan yüksek puanlar bireyin o alt boyuta ait özelliğe sahip olma düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir. Ölçeğin iç tutarlılık güvenilirlik katsayıları mevcut anlam alt ölçeği için .82, aranan anlam alt ölçeği için .87, dört hafta arayla elde edilen test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise sırasıyla .70 ve .73 olarak bulunmuştur. YAÖ'nün ölçüt bağımlı geçerliğini inceleyen araştırmalarda yaşam anlamının, yaşam doyumu, sevgi, dışa dönüklük, sorumluluk ile pozitif; korku, öfke, utangaçlık, depresyon ile negatif ilişkili olduğu görülmüştür.”⁵⁴

2.2.3. Beck Umutsuzluk Ölçeği

Aaron T. Beck ve arkadaşları tarafından 1974'te geliştirilen ölçek, çeşitli hasta gruplarından oluşan örneklemin depresyona duyarlı psikometrik özelliklerini ölçmektedir.⁵⁵ Türkçe geçerlik ve güvenilirliği Seber ve arkadaşları tarafından yapılmıştır. Ölçek, “11 doğru, 9 yanlış anahtar yanıtı olan 20 doğru- yanlış önermeden oluşmuştur. Anahtara uyumlu her yanıt

⁵³ Michael F. Steger, v.dğr., “The Meaning in Life Questionnaire: Assessing The Presence Of And Search For Meaning in Life”, *Journal Of Counseling Psychology* 53/1 (2006), 80-93.

⁵⁴ Bk. Ahmet Akın, İbrahim Taş, “Yaşam Anlamı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 31.

⁵⁵ Aaron T. Beck v.dğr., “The Measurement of Pessimism: The Hopelessness Scale”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42/6 (1974): 861.

için 1 puan, uyumsuz her yanıt için ise 0 puan verilmektedir. Ölçekten elde edilen aritmetik toplam “Umutsuzluk puanı” olarak kabul edilmiştir. Puanların olası değişkenliği 0 ile 20 arasındadır. 1., 6., 13., 15., 19., önermeler gelecek ile ilgili duyguları, 2., 3., 9., 11.,12., 16., 17., 20., önermeler motivasyon kaybını, 4., 7., 8., 14., 18., önermeler de gelecek ile ilgili beklentileri ifade etmektedir.”⁵⁶

2.3. İşlem

Alan araştırması Mayıs 2015’de araştırmacının da dahil olduğu 15 günlük umre ziyareti sırasında gerçekleştirilmiştir. Suudi Arabistan’ın Mekke ve Medine şehirlerinde umre ibadetlerini gerçekleştirmekte olan toplam 230 Türk katılımcı üzerinde gerçekleştirilen bu alan araştırmasında anket tekniği ile veriler toplanmıştır. Kullanılmayacak durumda olan anketlerin ayıklanmasının ardından 214 anket değerlendirmeye alınmış ve analiz işlemi gerçekleştirilmiştir. Yukarıda detayları verilmiş olan anket formu katılımcılara araştırmacı tarafından istirahat zamanlarında ve ibadet aralarında dağıtılmış ve yaklaşık 20-30 dakika sürede cevaplandırılmıştır. Kişisel bilgilerin gizliliği ve gönüllülük esasına dayalı uygulamada yaşlı ve okuma-yazma bilmeyen katılımcılara anket maddeleri araştırmacı tarafından okunarak cevaplamaları sağlanmıştır. Oldukça yoğun ibadet programının arasında araştırmaya katılımın ve gönüllülüğün yüksek olduğu gözlenmiştir.

2.4. Veri Analizi

Çalışma grubuna uygulanan formlardan elde edilen tüm veriler SPSS 23.0 istatistik paket programında sayısal değerlere dönüştürülmüş ve gerekli analizler bu programın ilgili modülleri kullanılarak yapılmıştır. Verilerin analizinde $p < 0,01$ ve $p < 0,05$ anlamlılık düzeyleri esas alınmıştır.

Veriler analiz edilirken katılımcıların Yaşamın Anlamı ve Beck Umutsuzluk Ölçeklerinden elde ettikleri puanlar, normal dağılımın gerçekleşmesi için outlier testine tabi tutulmuştur. Homojenliği bozan uç değerler belirlenerek değerlendirme dışı bırakılmışlardır. Araştırma grubunun Yaşam Anlamı ve Umutsuzluk düzeylerinin ortalamadan farkını analiz etmek için Tek Örneklem t-Test uygulanmıştır. Yaşamın Anlamı ve Umutsuzluk arasında bir ilişki olup olmadığını, ilişki varsa gücü ve yönünü açıklamak için Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi yapılmıştır. Ortalamalar arasında anlamlılık düzeyinde ilişki olup olmadığını belirlemek amacıyla Tek yönlü ANOVA ve çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey HSD ve Post Hoc istatistiksel analiz teknikleri uygulanmıştır. Ayrıca çalışmada ilgili değişkenlerin betimsel istatistiklerine de yer verilmiştir.

2.5. Bulgular ve Analiz

Umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerde yaşam anlamı ve umutsuzluk düzeyi arasındaki ilişkileri incelemeyi amaçlayan bu alan araştırmasında sözü edilen örüntü öncelikle Tek Örneklem t- Testi analiziyle incelenmiştir.

⁵⁶ Bk. Gülten Seber, v.dğr., “Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği”, *Kriz Dergisi* 1/3: 139-142.

Tablo 2. Tek Örneklem t-Testi

Değişkenler	t	df	p	Ortalama	Ortalama farkı
Yaşam Anlamı	20,50	213	,000**	7,51	2,51
Umutsuzluk	-29,80	213	,000**	4,40	-5,59

Açıklama: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

Tablo 2'deki analiz sonucuna baktığımızda; *Yaşam Anlamı* ortalamasının $\bar{X} = 7,51$ olduğu görülmekte ve ölçekten alınabilecek ortalama puan olarak tahmin edilen değer 5,00 olduğundan; gerçekleşen değer ile tahmin edilen değer arasında pozitif yönde anlamlı bir fark bulunmaktadır ($t = 20,50$; $p = ,000$; $p < 0,01$). Öte yandan çalışma grubunun *Umutsuzluk* düzeyi ortalamasının da $\bar{X} = 4,40$ olarak gerçekleştiği ve tahmin edilen ortalamadan -5,56 değeri ile negatif yönde anlamlı olarak farklılaştığı görülmektedir ($t = -29,80$; $p = ,000$; $p < 0,01$). Çalışma grubunun *Yaşam Anlamı* ve *Umutsuzluk* düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi yapılmış ve bağımsız değişken olarak *Yaşam Anlamı* ve alt boyutları *Mevcut Anlam* ve *Aranan Anlam*; bağımlı değişken olarak da *Umutsuzluk* ve alt boyutları *Gelecekle İlgili Duygu*, *Motivasyon Kaybı*, *Gelecekle İlgili Beklenti* boyutları kabul edilmiştir. Analiz sonuçları Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3. Yaşam Anlamı ve Alt Boyutları ile Umutsuzluk ve Alt Boyutları Arasındaki Korelasyon Analizi Sonuçları

	1	2	3	4	5	6	7	
Umutsuzluk	1							
n	214							
Gelecekle ilgili	r	,548**	1					
Duygu	p	,000						
Motivasyon	r	,779**	,132	1				
Kaybı	p	,000	,054					
Gelecekle ilgili	r	,735**	,329**	,344**	1			
Beklenti	p	,000	,000	,000				
Yaşam Anlamı	r	-,008	-,151*	,125	-,035	1		
p	,904	,028	,068	,607				
Mevcut Anlam	r	-,288**	-,155*	-,239**	-,148*	,440**	1	
p	,000	,023	,000	,030	,000			
Aranan Anlam	r	,169*	-,070	,285**	,053	,832**	-,132	1
p	,014	,306	,000	,445	,000	,053		

Tablo 3'te yer verilen korelasyon analizi sonuçlarına göre; umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin *Yaşam Anlamı* düzeyleri ile *Umutsuzluk* alt boyutlarından *Gelecekle İlgili Duygu* düzeyi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki ($r = -,151$; $p < 0,05$) bulunmaktadır. *Yaşam Anlamı* alt boyutlarından *Mevcut Anlam* ile *Umutsuzluk* arasında ($r = -,288$; $p < 0,01$); *Mevcut Anlam* ile *Umutsuzluk* alt boyutlarından *Gelecekle İlgili Duygu* ($r = -,155$; $p < 0,05$);

Motivasyon Kaybı ($r = -239$; $p < 0,01$) ve *Gelecekle İlgili Beklenti* arasında ($r = -,148$; $p < 0,05$) negatif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. *Yaşam Anlamı* alt boyutlarından *Aranan Anlam* ile *Umutsuzluk* ($r =,169$; $p < 0,05$) ve *Motivasyon Kaybı* arasında ($r =,285$; $p < 0,01$) pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Korelasyon analizinden elde edilen sonuçları güçlendirmek ve ek bulgular elde etmek amacıyla demografik değişkenlerle *Yaşam Anlamı* ve *Umutsuzluk* arasında farklılık analizleri yapılmıştır. Sonuçlar Tablo 4- Tablo 10'da sunulmuştur:

Tablo 4. Yaşam Anlamı Testi ve Alt Boyutlarının Cinsiyete Göre t-Testi Sonuçları

Değişkenler	Cinsiyet	n	Ortalama Puan	Std. Sapma	t	p
Yaşam Anlamı	Kadın	112	,733	,174	-1,497	,136
	Erkek	102	,770	,183		
Mevcut Anlam	Kadın	112	,860	,198	,425	,671
	Erkek	102	,849	,203		
Aranan Anlam	Kadın	112	,607	,317	-1,923	,056
	Erkek	102	,692	,329		

Açıklama: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

Tablo 4'te yer alan cinsiyet değişkenine göre umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin *Yaşam Anlamı* düzeylerinin karşılaştırması için yapılan bağımsız örneklem t-Testi sonrasında kadın ve erkeklerin *Yaşam Anlamı* puanları ve alt boyutlarında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($p > 0,05$).

Tablo 5. Umutsuzluk ve Alt Boyutlarının Cinsiyete Göre t-Testi Sonuçları

Değişkenler	Cinsiyet	n	Ortalama Puan	Std. Sapma	t	p
Umutsuzluk	Kadın	112	,196	,125	-2,708	,007**
	Erkek	102	,246	,145		
Gelecekle İlgili Duygu	Kadın	112	,080	,127	-2,328	,021*
	Erkek	102	,131	,189		
Motivasyon Kaybı	Kadın	112	,181	,186	-2,579	,011*
	Erkek	102	,252	,213		
Gelecekle İlgili Beklenti	Kadın	112	,291	,189	-1,319	,189
	Erkek	102	,327	,213		

Açıklama: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

Tablo 5'te verilen ampirik bulgular incelendiğinde, grubun *Umutsuzluk* ortalama puanları cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir ($t = -2,708$; $p < 0,01$). Buna göre erkeklerin *Umutsuzluk* düzeyleri ($\bar{X} = ,246$), kadınlara göre ($\bar{X} = ,196$) daha yüksektir. *Umutsuzluk* düzeyi alt boyutlarından *Gelecekle İlgili Duygu* ($t = -2,328$; $p < 0,05$) ve *Motivasyon Kaybı* ($t = -2,579$; $p < 0,05$) boyutlarında cinsiyet değişkenine göre anlamlı farklılık bulunmakta; *Gelecekle İlgili Duygu* boyutunda erkeklerin aritmetik ortalamaları ($\bar{X} = ,131$), kadınlarınkinden ($\bar{X} = ,080$) daha yüksek; aynı şekilde *Motivasyon Kaybı* alt boyutunda erkeklerin aritmetik

562 | Yılmaz, Sema. An Empirical Research on the Relationship Between Umra ...

ortalamaları ($\bar{X} = ,252$), kadınlarınkinden ($\bar{X} = ,181$) daha yüksektir. Umutsuzluk alt boyutlarından *Gelecekle İlgili Beklenti* boyutunda kadın ve erkek katılımcılar arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır ($t = -1,319$; $p > 0,05$).

Tablo 6. Yaş-Gelişim Dönemlerine Göre Yaşam Anlamı Tek Yönlü ANOVA Testi Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	44,214	2	22,107	7,274	,001**	1-2
Gruplar içi	641,243	211	3,039			1-3
Toplam	685,458	213				

Açıklama: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

Umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin gelişim dönemlerine göre Yaşam Anlamı puanları ortalamaları arasındaki farkı belirlemek için yapılan varyans analizi sonucunda farklı gelişim döneminden bireylerin Yaşam Anlamı puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($F = 7,274$; $p < 0,01$). Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonucunda, farklılığın 18-30 yaş - Genç Yetişkinlik ($\bar{X} = 6,666$) ile 31-60 yaş - Yetişkinlik ($\bar{X} = 7,530$) ve 18-30 yaş - Genç Yetişkinlik ($\bar{X} = 6,666$) ile 60+ yaş - Yaşlılık ($\bar{X} = 8,033$) dönemleri arasında gerçekleştiği bulunmuştur. Bu sonuçlara göre yaş/gelişim dönemleri ilerledikçe Yaşam Anlamı puanları anlamlı olarak yükselmektedir.

Tablo 7. Yaş-Gelişim Dönemlerine Göre Umutsuzluk Puanlarının Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	114,741	2	57,370	8,119	,000**	1-3
Gruplar içi	1490,890	211	7,066			2-3
Toplam	1605,631	213				

Açıklama: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

Umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin gelişim dönemlerine göre Umutsuzluk puanları ortalamaları arasındaki farkı belirlemek için yapılan varyans analizi sonucunda farklı gelişim döneminden bireylerin Umutsuzluk düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($F = 8,119$; $p < 0,01$). Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonucunda, farklılığın 18-30 yaş - Genç Yetişkinlik ($\bar{X} = 3,205$) ile 60+ yaş - Yaşlılık ($\bar{X} = 5,383$) ve 31-60 yaş - Yetişkinlik ($\bar{X} = 4,304$) ile 60+ yaş - Yaşlılık ($\bar{X} = 5,383$) dönemleri arasında gerçekleştiği bulunmuştur. Bu sonuçlara göre yaş/gelişim dönemleri ilerledikçe Umutsuzluk puanları anlamlı olarak yükselmektedir.

Tablo 8. Medeni Duruma Göre Yaşam Anlamı Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	24,189	2	12,095	3,859	,023*	1-2
Gruplar içi	661,269	211	3,134			
Toplam	685,458	213				

Açıklama: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

Tablo 8'deki verilere göre umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin medeni durumlarına göre Yaşam Anlamı puan ortalamaları arasındaki farkı belirlemek için yapılan varyans analizi sonucunda katılımcıların Yaşam Anlamı puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($F = 3,859$; $p < 0,05$). Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonucunda evlilerin ($\bar{X} = 7,666$) Yaşam Anlamı puanlarının bekârlarinkinden ($\bar{X} = 6,741$) daha yüksek olduğu sonucu bulunmuştur.

Tablo 9. Medeni Duruma Göre Umutsuzluk Tek Yönlü ANOVA Testi Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	50,307	2	25,153	3,412	,035*	1-2
Gruplar içi	1555,324	211	7,371			
Toplam	1605,631	213				

Açıklama: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

Umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin medeni durumlarına göre Umutsuzluk puanları ortalamaları arasındaki farkı belirlemek için yapılan varyans analizi sonucunda katılımcıların Umutsuzluk puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($F = 3,412$; $p = 0,035$; $p < 0,05$). Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonucuna bakıldığında ($p = 0,51$; $p > 0,05$) olduğundan gruplar arası farklılık anlamlı bulunmamıştır.

Çalışma grubunun eğitim durumuna göre Yaşam Anlamı puanları incelendiğinde varyans analizi sonucunda grupların puan ortalamaları arasında ($F = 1,274$; $p = 0,281$; $p > 0,05$) anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Grubun eğitim durumuna göre Umutsuzluk puanları ise aşağıdaki gibidir:

Tablo 10. Eğitimi Durumuna Göre Umutsuzluk Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	76,849	4	19,212	2,627	,036*	2-4
Gruplar içi	1528,782	209	7,315			
Toplam	1605,631	213				

Açıklama: *: $p < 0,05$; **: $p < 0,01$

Umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin eğitim durumlarına göre *Umutsuzluk* puanları ortalamaları arasındaki farkı belirlemek için yapılan varyans analizi sonucunda katılımcıların *Umutsuzluk* düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($F = 2,627$; $p < 0,05$). Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla yapılan Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi sonucunda, farklılığın *İlkokul mezunu* ($\bar{X} = 5,322$) ve *Lise mezunu* ($\bar{X} = 3,847$) katılımcılar arasında gerçekleştiği bulunmuştur. Bu sonuçlara göre eğitim düzeyi yükseldikçe *Umutsuzluk* puanları anlamlı olarak azalmaktadır.

TARTIŞMA ve SONUÇ

Bu çalışmada her yıl ülkemizden yüz binlerce kişinin yerine getirdiği hem bedeni hem malî bir ibadet olan, aynı zamanda farklı ibadetleri bir araya getiren; bireyde umut, saygı, haşyet, korku, kaygı, azamet, teslimiyet gibi birçok duyguyu uyandıran; sembolik anlamlar ihtiva etmekle birlikte bireyin anlam dünyasına etki eden umre ibadeti din psikolojisi açısından nicel yöntemlerle incelenmiştir. Araştırmada umre ibadetinin insanın hayatına yön veren, karşılaştığı olaylara tutarlı cevaplar bulmasını sağlayan yaşam anlamı ile gelecekle ilgili duygu ve düşüncelerde karamsarlık, hayata dair hedef ve amaçlarda isteksizliği kapsayan umutsuzluk durumu ile ilişkisi ibadetin gerçekleştirildiği zaman ve mekânda ölçülmüş ve sonuçlar analiz edilmiştir.

Araştırmadan elde edilen sonuçlara bakıldığında en önemli bulgu umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin yaşam anlamı puanlarının ortalamasının üstünde; umutsuzluk puanlarının ortalamasının altında olmasıdır. Yaşam anlamı alt boyutlarından mevcut anlam ile umutsuzluk arasında negatif yönde; aranan anlam ile umutsuzluk ve motivasyon kaybı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu bulunmuştur. Bir başka ifadeyle, katılımcıların yaşam anlamını yansıtan değerler arttıkça umutsuzluk göstergesi olan değerler azalmaktadır.

İnsanın zayıflık, umutsuzluk ve travmatik yaşam olaylarına bağlı anlam kaybı yaşadığı dönemlerde dine yöneldiği ve ibadete yoğunlaştığı bilinmektedir. Bu anlamda umre ibadeti de birçok psikolojik ihtiyacı karşılama potansiyeline sahiptir. Araştırma bulguları umre ibadetinin yaşam anlamını pozitif; umutsuzluğu negatif yönde etkileyebileceğini göstermektedir. Umre hem bir yolculuk olması, hem kolektif bir ibadet olması hem de ihrama girme, tavaf, s'ay gibi özel ritüeller dışında namaz, dua, tövbe, Kur'an okuma gibi ibadetleri de kapsamı nedeniyle

bireyin psikolojisine ve anlam dünyasına hızlı ve yoğun etkide bulunabilir. Literatürdeki ilgili çalışmalar da bu bulguyu desteklemektedir. Notermans'ın benzer bir çalışmasında, "hac ibadetinin, yakını kaybetmiş bireylerin acılarını hafifletmede, yas süreciyle başa çıkmalarında etkili olduğu ifade edilmektedir. Hindu hacılar üzerinde yapılan bir boylamsal çalışmada ise hac gibi büyük kitlelerin bir araya geldiği kolektif ibadetlerin psikolojik açıdan bireyin iyi oluş düzeyini artırdığı tespit edilmiştir."⁵⁷ Haccın psikolojik etkileri üzerine bir çalışmada "Hac ibadetinin hayata bakışımı değiştireceğini düşünüyorum." maddesine adayların %90,3'nün katıldıkları görülmüştür. Hacı adaylarının tamamına yakını, haccın hayatı algılama biçimlerini değiştirecek kadar önemli bir ibadet olduğu görüşündedir.⁵⁸

Diğer yandan tüm ibadetlerde olduğu gibi umre ibadetinin etkileri de bireysel farklılıklara göre değişebilir. Kişinin dindarlık biçimi, yaşam anlamı ve umutsuzluk konusundaki farkındalığı, yaşam koşulları, yaş, cinsiyet, eğitim durumu gibi demografik farklılıklar sonucu etkileyebilir. Örneğin üniversite öğrencilerinin dindarlık eğilimi ile anlam duygusu arasındaki ilişkinin incelendiği farklı bir örnekte iç güdümlü dindarlık eğilimli bireylerin anlam duygusu puanlarının dış güdümlü dindarlık eğilimli bireylerin puanlarına göre daha yüksek olduğu bulunmuştur.⁵⁹ Benzer şekilde Koç'un Fransalı Müslüman-Türk azınlık üzerindeki çalışmasında "iç güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan Müslüman-Türk azınlığın umutsuzluk düzeylerinin, dış-güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan azınlık gruptan daha düşük olduğu saptanmıştır.⁶⁰ Yıldız'ın çalışmasında tutuklu ve hükümlülerde umutsuzluk ile yaşamın anlamını kaybetmekle birebir ilgili olan intihar girişiminde bulunma oranı arasında "pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilirken, yaş, medeni durum ve eğitim düzeyi değişkenleri açısından anlamlı farklılıkların olmadığı saptanmıştır."⁶¹ Benzer şekilde çalışmamızda eğitim durumu ve cinsiyet değişkenine göre yaşam anlamı puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Buna karşın evlilerin yaşam anlamı puanlarının bekârlardan anlamlı olarak daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır ve yaş/gelişim dönemleri ilerledikçe yaşam anlamı ve umutsuzluk puanları anlamlı olarak yükselmektedir. Yaşlılık döneminde hem yaşam anlamı hem de umutsuzluğun yüksek olması Erikson'un psikososyal gelişim kuramının son evresi olan benlik bütünlüğüne karşı umutsuzluk evresiyle uyumludur. Bu evrede birey hem hayatı boyunca yerine getirdiği hedeflerinin doyumunu hem

⁵⁷ Akt. Geçilioğlu, "Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım", 219-243. Notermans, C. D., "Loss and healing: A Marian pilgrimage in secular Dutch society. Ethnology", 217-234. Tewari, S., v. dğr., "Parti-Cipation in Mass Gatherings Can Benefit Well-Being: Longitudinal and Control Data From a North Indian Hindu Pilgrimage Event.", 47291.

⁵⁸ Yalçinkaya, "Hac Psikolojisi", 73.

⁵⁹ Kırac, Ferdi, "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu", 165-177.

⁶⁰ Bk. Koç, "Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 415.

⁶¹ Yıldız, "Tutuklu ve Hükümlülerde Umutsuzluk Ölümüne İlişkin Depresyon ve Ölüm Kaygısı", 1.

de geçmişin pişmanlığını; geleceğin ve ölüm sonrasının umutsuzluğunu bir arada yaşayabilmektedir.⁶²

Hac ibadetinden sonra bireyde meydana gelen dinsel değişimlerin ele alındığı bir çalışmada hacdan sonra dini duygu ve davranışlarında değişiklik olduğunu söyleyenlerin oranı %92'dir.⁶³ Başka bir çalışmada katılımcıların hac mekânlarında farklı bir dünya ve manevi bir iklim içerisinde bulunmanın hazzını yaşadıkları, yıllarca özlem duydukları, umutlarının gerçekleşmesinin hacılara apayrı bir sevinç ve mutluluk verdiği gözlemlenmiştir.⁶⁴ Dini inanç ve değerler insanların hayatına bir amaç ve anlam vermek, sağlam bir kişilik kazandırmak ve güvenlik duygusu vermek suretiyle onların geleceğe umutla bakmalarında, hayata karşı iyimser bir bakış açısı sergilemelerinde son derece etkili olmaktadır. Dini inanç, ibadet ve duanın umutsuzlukla ilişkisi üzerine yapılan bir araştırmada örneklemin %77,3'nün yüksek dindarlık düzeyi ile birlikte güçlü umut düzeyine sahip olduğu görülmüştür.⁶⁵

Çalışmamızda umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin eğitim düzeyleri ile umutsuzluk düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur. Erkeklerin umutsuzluk düzeyleri kadınlara göre anlamlı olarak daha yüksektir. Kiziroğlu'nun öğretmen örnekleminde yaptığı araştırma, benzer biçimde erkek sınıf öğretmenlerin daha umutsuz olduğunu göstermektedir.⁶⁶ Bu bulgular umre ibadetinin genel olarak umutsuzluğun azalmasına katkıda bulunmasının yanı sıra yaş, eğitim, cinsiyet gibi bireysel farkların da önemli olduğunu göstermektedir.

Umre ibadeti hakkında sınırlı sayıda ampirik araştırma bulunması elde edilen bulguların diğer araştırmalarla karşılaştırılmasını zorlaştırmıştır. Bu nedenle sonuçlar hac ibadetiyle ilgili bulgular ve yaşam anlamı ve umutsuzluğun farklı örneklerde incelendiği çalışma bulgularıyla tartışılmıştır. Diğer yandan araştırma verilerinin toplandığı koşullar, üzerinde araştırma yapılan çalışma grubu, kullanılan ölçme aracı ve teknikleri de araştırmanın sınırlılıklarını oluşturmaktadır. Bununla birlikte bir ibadetin gerçekleştirildiği zaman dilimi ve bu ibadete has mekânlarda katılımcılara ulaşılması ve onların umre ibadetiyle ilişkili görülen yaşam anlamı ve umutsuzluk düzeylerinin ölçülmesi önem ve özgünlük arz etmektedir. Araştırmanın en önemli bulgusu umre ibadetinin genel olarak bireylerin yaşam anlamı düzeyinin yükselmesine umutsuzluğun azalmasına katkıda bulunmasıdır. Cinsiyet, yaş, medeni durum ve yaş faktörleri de umre ibadetini gerçekleştirmekte olan bireylerin yaşam anlamı ve umutsuzluk düzeylerini farklılaştırmaktadır. Ulaşılan sonuçlar disiplinler arası çalışmalarda değerlendirilebilir. Umre ibadeti sırasında yaşanan stres, sosyal uyum problemi, yaşlılık,

⁶² Mustafa Doğan Karacoşkun, "Gelişim Kuramları ve Dönemlerine Genel Bir Bakış", *Din Psikolojisi El Kitabı*, Editör Mustafa Doğan Karacoşkun, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 103.

⁶³ Geçioğlu, Ahmet Rifat, "Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım", 95-104.

⁶⁴ Şahin, Hacer, *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi*, 166.

⁶⁵ Kınter, *Dinî İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi - Üniversiteli Gençlerde Umutsuzluk Psikolojisi ve Din Üzerine Bir Araştırma*, 148.

⁶⁶ Kiziroğlu, *Sınıf Öğretmenlerinin Sosyodemografik Özelliklere Göre Umutsuzluk Düzeyleri*, 3.

hastalık gibi faktörlerin de umre psikolojisine etkisi incelenebilir. Umre ibadetinin farklı psikolojik etkileri üzerine çalışmalar boylamsal araştırmalarla zenginleştirilebilir.

KAYNAKÇA

- Abramson, Lyn Y. v.dğr.. Hopelessness Depression: A Theory-Based Subtype of Depression. *Psychological Review by the American Psychological Association* 2 (1989): 358-372.
- Akın, Ahmet - Taş, İbrahim. "Yaşam Anlamı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/3 (Winter 2015): 27-36.
- Akıncı, Adem. "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005): 7-24.
- Altuntaş, Halil – Karagöz, İsmail - Keskin, Mehmet. *Hac İlmihali*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Albayrak, Ahmet. *Gençlerde Dua Psikolojisi-Üniversite Gençlerinin Dua Tutum ve Davranışları*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2013.
- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı Ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009): 87-99.
- Aydın, Cüneyd v.dğr., " Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015): 39-55.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak- Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık: 2012.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din, Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bayyigit, Mehmet. *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları: 1998.
- Beck, Aaron T. v.dğr.. "The Measurement of Pessimism: The Hopelessness Scale". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42/6 (1974): 861-865.
- Beck, Aaron T. v.dğr., "Hopelessness and Eventual Suicide: A 10-Year Prospective Study of Patients Hospitalized with Suicidal Ideation". *American Journal of Psychiatry* Am J Psychiatry 142 (May 1985): 559-563.
- Blackburn, Ivy M. *Depresyon ve Başaçıkma Yolları*. çev. Nesrin H. Şahin, R. Neslihan Ruhancı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "İstatistikler". Erişim: 25 Mayıs 18. <http://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyaret-isleri-baskanligi-istatistikleri>.
- Doğan, Ertuğrul Bayram. *Hacı Adaylarına Verilen Eğitim Seminerlerinin Yeterliliği*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010.
- Durak Batıgün, Ayşegül. "İntihar Olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk Ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme". *Türk Psikiyatri Dergisi* 16/1 (2005): 29-39.

- Düzgün, Uğur. *Dünyayı Adil Algılama ve Geleceğe Dair Umut/Umutsuzluk: Depresyon Tanısı Alan ve Almayan Kişilerde Adil Dünya İnancı*. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, 2007.
- Frankl, Victor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Psikoloji, 2007.
- Fromm, Erich. *Umut Devrimi*. çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel Yayınevi, 2012.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. "Hac İbadetine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Ekim 2016): 219-243.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat. "Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü". Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2010.
- Göka, Erol. *Hayatın Anlamı Var mı?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını, 2012.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İmamoğlu, Abdulvahit - Yavuz, Adem. "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk ilişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011/1): 205-244.
- Karaca, Faruk. "Karaca Umrah Motivations And Effetcts Scale". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/7 (Spring 2016): 315-330.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan. "Gelişim Kuramları ve Dönemlerine Genel Bir Bakış". *Din Psikolojisi El Kitabı*. Editör Mustafa Doğan Karacoşkun. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama Ve Anlam Arayışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Şubat 2013): 67-90.
- Kayıklık, Hasan *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Kimter, Nurten. "Namaz Ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Ekev Akademi Dergisi* 20/68 (Güz 2016): 299-332.
- Kimter, Nurten. "Ruh Sağlığı Bağlamında Namaz ve Benlik Saygısı ilişkisi", *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 7/27: 36-65.
- Kimter, Nurten. *Dinî İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi - Üniversiteli Gençlerde Umutsuzluk Psikolojisi ve Din Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2012.
- Kıraç, Ferdi. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu". *Mukaddime* 7 (2013): 165-177.
- Kıraç, Ferdi. *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı Ve Psikolojik Sağlık*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Kızıroğlu, Merve. *Sınıf Öğretmenlerinin Sosyodemografik Özelliklere Göre Umutsuzluk Düzeyleri*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012.

- Koç, Mustafa. "Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013): 415-444.
- Koç, Mustafa. "Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua Ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi". *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (Güz 2005): 75.
- Koç, Mustafa. "Hac Psikolojisi I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (Ocak 2013): 49-74.
- Koenig, Harold G. - McCullough, Michael E. - Larson, David B. *Religion and Health: a Century of Research Reviewed*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarda Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Necati, Muhammed Osman. *Hadis ve Psikoloji*. çev. Mustafa Işık. Ankara: Fecr Yayınevi, 2000.
- Parsons, Sharon K. v. dğr., "Religious Beliefs, Practices and Treatment Adherence Among Individuals With Hiv in the Southern United States". *Aids Patient Care And Stds*. 20/2 (2006) 97-111.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Sayar, Kemal. Dinç, Mehmet. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Seber, Gülten, v.dğr., "Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği". *Kriz Dergisi* 1/3 (1998): 139-142.
- Sky News Arabia. "ارتفاع-نسبة-دخول-عدد-المعمرين-باكثر-100-المئة". Erişim: 9 Nisan 2018. <https://www.skynewsarabia.com/middle-east/893321>.
- Steger, Michael F., v.dğr., "The Meaning in Life Questionnaire: Assesing The Presence Of And Search For Meaning in Life". *Journal Of Counseling Psychology* 53/1 (2006): 80-93.
- Şahin, Adem. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2002) 154-156.
- Şahin, Hacer. *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2006.
- Şen, Nuran. *Hac İbadetinin Psiko - Sosyal Yönden Değeri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2003.
- Şentürk, Habil- Yakut, Selahattin. "Hayatın Anlamı ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2014): 45-60.
- Tırabzon, Abdullah. "Hac İbadetinde Yasak Davranışlar". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- Toksöz Karasu, Bayram. *Huzurlu Yaşama Sanatı*. çev. Handan Balkara. İstanbul. Boyner Yayınları, 2003.
- Tokur, Behlül. "Gaye- Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 249-162.
- Uysal, Veysel - Ayten, Ali. "Ruhsallık Umutsuzluğu Azaltır mı? Ruhsallık- Umutsuzluk İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". 16. *Ulusal Sosyal Psikiyatri Kongresi-Kongre Kitabı*. Safranbolu-Karabük (2009): 318-330.
- Yalçinkaya, Erenşah. "Hac Psikolojisi". Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011.

570 | Yılmaz, Sema. An Empirical Research on the Relationship Between Umra ...

Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.

Yıldız, Murat. "Tutuklu ve Hükümlülerde Umutsuzluk, Ölüme İlişkin Depresyon ve Ölüm Kaygısı İlişkisi". *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35/1 (Haziran 2011): 1-7.

Yılmaz, Feride Taşkın. Sabancıoğulları, Selma. Karabey, Gülseren. "The Effect of Hajj Pilgrimage on Treatment Compliance in Individuals with Chronic Diseases". *J Relig Health* (March 2018): 1-13.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 571-596

Şîî Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı*
The Approach of The Shi'î Exegetists to The Instances of 'Umar's Muwâfaqât

Abdurrahman Ensari

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Ü., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Mardin Artuklu Univ, Fac of Islamic Studies, Department of Tafsir
Mardin, Turkey

abdurrahmanensari@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-2289-8806

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05 Nisan/April 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Haziran/June 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran/June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Cilt / Volume: 22 **Sayı – Issue:** 1 **Sayfa / Pages:** 571-596

DOI: <https://doi.org/10.18505/cuid.413030>

* Bu makale, Mardin’de düzenlenen 1. Uluslararası İksad Sosyal Bilimler Kongresi’inde sözlü olarak sunulan ve sadece özeti basılan “Şîî Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / *This paper is the final version of an earlier presentation under the title “the Approach of the Shi'î exegetists to the instances of 'Umar's Muwâfaqât”, orally presented at the “1st International Iksad Social Sciences Congress in Mardin”, where only a short summary was printed but its content was further developed and partially changed.*

Atıf/Cite as: Ensari, Abdurrahman. “Şîî Müfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı = The Approach of The Shi'î Exegetists to The Instances of 'Umar's Muwâfaqât”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018): 661-668. doi: 10.18505/cuid.413030.

Şîî Mûfessirlerin Muvâfakât-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı

Öz: Kur'ân âyetlerinin nüzûlü ile ilgili olayların bilinmesi, onun doğru anlaşılmasına katkı sağlayan unsurlardan biridir. "Muvâfakât-ı Ömer" olarak isimlendirilen örnekler de Kur'ân'ın nüzûlü ile alakalı olduğundan, ilgili âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Hz. Ömer'in muvafakat örneklerinden kastedilen, onun "Rabbim'e üç şeyde muvafık oldum" gibi ifadelerinin akabinde zikrettiği hususlardır. Onun, Rabbine muvafakatı, hükmüne uygun görüş beyan etmesi demektir. Bu durum en büyük faziletlerinden ve hayatının en önemli kesitlerinden sayılmaktadır. Muvâfakât-ı Ömer ile ilgili varit olmuş bazı rivayetler, birçok muvafakat hadisesinin var olduğunu göstermektedir. Hz. Ömer'in Makâm-ı İbrahim'in namazgâh edinilmesi talebi, Peygamber eşlerinin örtünmelerini arzulaması ve Peygamber eşlerine Hz. Peygamber'i rahatsız etmeleri durumunda Allah'ın onların yerine daha iyilerini eş kılacağı ifadesi üzerine inen âyetler bu kabilden olan örneklerdir. "Muvâfakât-ı Ömer" konusuyla ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar genel olarak Sünnî kaynaklar çerçevesinde olmuştur. Bu çalışmada Sünnî kaynaklarda yer verilen "Muvâfakât-ı Ömer" örneklerinin, Şîa tefsir kaynaklarında ele alınış tarzı üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla araştırma Muvâfakât-ı Ömer'in Şîa tefsir kaynaklarında ele alınış biçiminin kritiğidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şîî, Sünnî, Ömer, Muvâfakât-ı Ömer.

The Approach of The Shi'î Exegetists to The Instances of 'Umar's Muwâfaqât

Abstract: Knowing the occasions related to the revelation of the Qur'ânic verses is one of the factors contributing to its correct understanding. Since the examples named as "Umar's Muwâfaqât" (corcurrences of Umar's perception with certain divine revelatio) is related to the occasion of Qur'ân's revelation, they also contribute to the understanding of the related verses. 'Umar's Muwâfaqât instances refers here to the subject mentioned after his expression of "I agreed with my Lord in three things." His agreement with His Lord is that he delivered an anticipating opinion, appropriate to God's provision. This is considered to be of the great virtues of 'Umar and of the most important sections of his life. Some narrated reports of 'Umar's Muwâfaqât shows that there were many occasions of agreement. Of these instances, the verses that come upon his request that Abraham's Maqâm is taken as a place of prayer and the Prophet's wives to veil as well as his statement to the Prophet's wives that God will grant him better wives than them if they give trouble to the Prophet. There have been conducted a number of studies on the subject of 'Umar's Muwâfaqât. However, these studies are generally framed by Sunnî sources. This study focuses on the way in which the instances of "'Umar's Muwâfaqât" included in the Sunnî sources are discussed in the sources of Shi'a tafsir. Therefore, the study is the critique of the way that 'Umar's Muwâfaqât is handled in Shia tafsir sources.

Keywords: Tafsir, Shi'î, Sunnî, 'Umar, 'Umar's Muwâfaqât.

SUMMARY

Muslim scholars particularly Qur'ānic exegetists, have conducted important works in numerous areas that have would have any relations to the Qur'an in order that it is understood correctly. No doubt that one of these areas deals with issues related to the reasons of revelation of Qur'anic verses. The examples named as "Muwāfaqāt 'Umar" are related to the reasons of the revelation and contribute to the understanding of the Qur'ānic verses.

Muwāfaqāt 'Umar literally means "the agreements of 'Umar" (i.e. with God). It is taken from his expression, "I agreed with my Lord in three things." His agreement with His Lord is that he delivered an anticipating opinion, appropriate to God's provision. This is considered to be of the great virtues of 'Umar and is regarded as one of the most important sections of his life.

The numerous narrations on Muwāfaqāt 'Umar show that there were many occasions of such agreement. Actually, some scholars raised the number of muwāfaqāt to twenty. This study does not deal with all instances of Muwāfaqāt 'Umar, as such an undertaking would require more extensive research to cover the topic in-depth. Hence, only five instances of the muwāfaqāt are discussed:

1. The verse revealed after his request that the Maqām of Abraham is taken as a place of prayer (Q 2:125).
2. The verse revealed after requesting that the Prophet orders his wives to veil (Q 33:53).
3. The verse revealed after his statement to the Prophet's wives that God will grant him better wives if they continue to bother the Prophet (Q 66:5).
4. The verses revealed in agreement with his view on the judgment upon the captives of the Battle of Badir (Q 8:67-69).
5. The verse revealed in agreement with his demand that the Prophet should not perform the funeral prayer on Abdullah b. Ubayy when the Prophet had willed to do so (Q 9:84).

A number of studies have been conducted on the subject of Muwāfaqāt 'Umar. However, these studies are generally within the framework of Sunni sources. This study, on the other hand, discusses how the above cited five instances of "Muwāfaqāt 'Umar" are mentioned or ignored in the most prominent Shi'i tafsir sources. Therefore, the study is the critique of the way that Muwāfaqāt 'Umar is handled in the most prominent Shi'i exegesis.

Following a survey of existing research, no previous study of this topic was found. Thus, this study is expected to make a new contribution to the field. In this study, the following process was generally followed: Initially, 'Umar's Muwāfaqāt with His Lord was defined, followed by providing brief information of the instances of these muwāfaqāt incorporated within the Sunni sources. Then, of those accepted "muwāfaqāt" within Sunni sources, only five instances were selected, as cited above. This was followed by the "case of these examples in the

primary exegesis of the Shia", which constitutes the main theme of this study. The designated case was then analysed and evaluated in order to reach a conclusion on the topic at hand.

As a result of this research, the following conclusions were reached:

1. It is seen that some instances of Muwāfaqāt 'Umar cited in the Sunni sources have not been mentioned at all in the Shi'i Tafsir sources; such as the examples of the verse revealed after 'Umar's request that the station or maqām of Abraham is taken as a place of prayer. Also, the same was observed for the verse revealed after his demand that the Prophet should not perform the funeral prayer on Abdullah b. Ubayy when the Prophet willed to do so. It was found that the reason for these exclusions may be the fact that the narrations do not comply with the hadith criteria of Shi'a.
2. In the cases where there are two narratives which the former clearly show that the occasion is from the Muwāfaqāt 'Umar and the latter that it is revealed for another case and they have both the same soundness and narrators, it is seen that the narrations non-related to 'Umar is cited and the narration related to 'Umar is either not mentioned at all or pointed out that it is weak. An example of this is the Hijab verse, revealed after 'Umar's request that the Prophet's wives wear the veil. It may be understood that the position that the Shi'i interpreters exhibit about such examples is based entirely on sectarian fanaticism and they ignore the narrations that can be interpreted as 'Umar's virtue.
3. It is one of the remarkable points that while the Shi'i exegetists do not mention the narrations related to Muwāfaqāt Umar cited and considered as his virtue in Sunni sources, they on the other hand, cite within the same sources some narrations which condemn Ḥafṣah and 'Ā'ishah. These exegetists follow this perspective in the interpretation of the verse revealed after 'Umar's statement to the Prophet's wives that God will grant to him wives better than them if they continue bothering the Prophet. It can be commented that this approach of the Shi'i exegetists in their Tafsirs towards 'Umar is also another manifestation of their negative attitude towards him.
4. The Shi'i exegetists argue that the bulk of muwāfaqāt narrations cited in the Sunni sources of tafsir are unsound and fabricated as Shi'i exegetists are deluded that such narrations lay blame on the Prophet. In this context, with regards to the verse on the captives of the Battle of Badr revealed in agreement with 'Umar's view, all these narrations are deemed unsound and fabricated. It may be concluded these narrations, in reality, do not put the Prophet at fault and therefore their deductions of such interpretations stem from their misinterpretations of the related narrations.

GİRİŞ

Hz. Ömer, hak ile batılı birbirinden ayıran anlamındaki “fârûk”¹ sıfatıyla, hilafeti dönemindeki “adalet”iyle² ve Kur’ân’ın cemindeki duruşu³ ile meşhur olmuş biri olması yanında “Rabbine muvafakati” ile de tanınan bir sahabîdir.

Bu çalışmada Hz. Ömer’in “Rabbine muvafakati”nın ne demek olduğu açıklandıktan sonra Sünnî kaynaklarda yer alan örnekleri hakkında kısa bir bilgi verilecek, ardından çalışmanın ana temasını oluşturan “Şîa’nın bu örneklerle yaklaşımı” incelenecektir. Burada Sünnî kaynaklarda yer alan bütün örneklerin incelenmesi yerine, sadece Sünnî kaynaklarda sıhhati sabit olup başlıca Şîa tefsir kaynaklarında tartışılan bazı muvafakat örnekleri üzerinde durulacaktır. Daha sonra Şîi müfessirlerin bu örneklerle ilgili farklı yorum ve tenkitleri arz edilecek, ardından da bunlar değerlendirilerek bir neticeye varılmaya çalışılacaktır.

Araştırma, Şeyhu’t-Tâife lakabıyla anılan Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân fi tefsîri’l-Ḳur’ân*⁴, Emînü’l-İslâm lakabıyla meşhur Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî’nin (ö. 548/1154) *Mecmeu’l-beyân fi tefsîri’l-Ḳur’ân*⁵, Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî’nin (ö. 1401/1981) *el-Mizân fi tefsîri’l-Ḳur’ân*⁶, Mekârim eş-Şîrâzî’nin *el-Emşel fi tefsîri kitâbillâhi’l-münezzel*⁷ çerçevesinde olacaktır.

Muvâfakât-ı Ömer ile ilgili bazı araştırmalar yapılmıştır. Ancak bu araştırmalar genel olarak Sünnî bakış açısıyla yapılmış çalışmalardır.⁸ Biz ise bu araştırmamızda başlıca Şîa tefsir

¹ Fârûk ile isimlendirilmesinin sebebi için bk. Yusuf b. Hasan b. Mibred el-Hanbelî, *Maḥḍu’s-şavâb fi feḍâili emîri’l-mü’minîne Ömer b. Ḥaṭṭâb*, thk. Abdülazîz b. Muḥammed (Medîne: İmâdetu’l-Bahsi’l-İlmî, 2000), 1: 173.

² Adaleti için bk. İbn Mibred, *Maḥḍu’s-şavâb*, 2: 465.

³ Buhârî, “Tefsîr”, 20, “Fedâilü’l-Ḳur’ân”, 3.

⁴ Tûsî hakkında bilgi edinmek için bk. Mustafa Öz ve Abdullah Kahraman, “Tûsî, Ebû Ca’fer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 433-437.

⁵ Tabersî ve tefsiri hakkında bilgi edinmek için bk. Musa Kâzım Yılmaz, “Mecmau’l-Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 257; Mustafa Öz, “Tabersî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 324-325.

⁶ Tabâtabâî hakkında bilgi edinmek için bk. Mehmet Suat Mertoğlu ve Abdullah Kahraman, “Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 306-310.

⁷ Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî 1927 yılında Şîraz’da doğdu. 24 yaşında içtihat icazeti almış olan Şîrâzî, İran’ın tanınmış en önemli dini otoritelerinden ve meşhur yedi fakihinden biridir. Otuzdan fazla eser telif etmiştir. *el-Emşel fi tefsîri kitâbillâhi’l-münezzel* adlı tefsiri en önemli eserlerinden biridir. Bk. Wikî Şîa, “Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî”, erişim: 6 Mayıs 2018, ar.wikishia.net/view/ناصر_مكارم_الشيرازي.

⁸ Bk. Selim Arık, “Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer”, *Diyanet İlmî Dergi*, 41/4 (2005): 115-128; Gökhan Atmaca, “Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Ömer ve Muvâfakatlari”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1 (2010): 43-67. Ali Galip Gezgin, *Özgün Bir Kur’ân Yorumu Hz. Ömer Örneği* adlı çalışmasında, Davut Şahin de *Hz. Ömer’in Kur’ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi* adlı doktora çalışmasında Hz. Ömer’in muvafakat örneklerinden bazılarını zikretmişlerdir. Bk. Ali Galip Gezgin,

kaynaklarının “Muvâfakât-ı Ömer” örneklerine bakışı üzerinde duracağız. Dolayısıyla araştırmamız Muvâfakât-ı Ömer'in Şîa tefsir kaynaklarında ele alınmış biçiminin kritiği olacaktır. Yaptığımız araştırma neticesinde böyle bir çalışmaya vakıf olamadık. Bu özelliğiyle çalışmamızın alana katkı sunacağını düşünüyoruz.

1. EHL-İ SÜNNET KAYNAKLARINDA MUVÂFAKÂT-I ÖMER

1.1. Muvafakat Kavramının Tanımı

Muvâfakât (المُؤَافَقَة) kelimesi “(وَافَقَ) fiilinin (المفاعلة) kalıbındaki mastarıdır. Bu kalıp bir fiili yapmada müşarekeye / iki kişinin ortaklığına delalet eder. Bu ortaklık fiilin iki kişiden birine nispet edilmesi, diğeriyle de bağlantılı olması şeklindedir.⁹

Burada muvafakat kelimesinden kastedilen, Hz. Ömer'in, “(وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ)¹⁰ Üç şeyde rabbime muvafakat ettim.”, “(وَافَقْتَنِي رَبِّي فِي ثَلَاثٍ) Rabbim bana üç şeyde muvafakat etti.”¹¹ şeklindeki sözlerinde yer alan ifadesidir.

Hz. Ömer'in kullandığı “(وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ) Üç şeyde rabbime muvafakat ettim” ifadesinin asıl anlamı “(وَافَقْتَنِي رَبِّي فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ وَفَّقَ مَا رَأَيْتُ) Rabbim bana muvafakat etti ve Kur'an'ı düşündüğüm şeye uygun olarak indirdi” şeklindedir.¹² Nitekim yukarıda verildiği üzere bazı rivayetlerde bu asıl anlama uygun olan “(وَافَقْتَنِي رَبِّي) Rabbim bana muvafakat etti.”¹³ ifadesi de kullanılmıştır.

İbn Hacer (ö. 852/1448) ve 'Aynî (ö. 855/1451), Hz. Ömer'in “(وَافَقْتُ رَبِّي) Rabbime muvafakat ettim” ifadesini, yani muvafakatı kendisine nispet eden bu ifadeyi, edebe riayet etmek için kullandığını söylemişlerdir.¹⁴ Ya da böyle demekle kendi görüşünün hâdis / sonradan meydana geldiğine, bu hükmün ise kadîm olduğuna işaret ettiğini ifade etmişlerdir.¹⁵

Hz. Ömer'in Rabbine muvafakat etmesi, onun hükmüne uygun görüş beyan etmesi demektir.¹⁶ Bu durum Hz. Ömer'in en büyük faziletlerinden ve hayatının en önemli kesitlerindedir.¹⁷ Nitekim Müslim (ö. 261/875) muvafakat ile ilgili rivayetleri “Ömer'in

Özgün Bir Kur'an Yorumu Hz. Ömer Örneği, 2. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 101-126; Davut Şahin, *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntem*, (Doktora Tezi, Ankara Ü., 2009), 141-135.

⁹ Bedruddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şaḥîḥi'l-Buḥârî* (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.) 4:144; Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu Şaḥîḥi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.) 1: 505. Ayrıca bk. Muhammed b. Mekrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.) 10: 382.

¹⁰ Buhârî, 32; Müslim “Fedâilu's-Sahâbe”, 2399; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 343.

¹¹ Buhârî, “Tefsir”, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 299.

¹² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 144; İbn Hacer, 1: 505.

¹³ Buhârî, “Tefsir”, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 299.

¹⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 144; İbn Hacer, 1: 505.

¹⁵ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1: 505.

¹⁶ Abdurrahmân b. Cevzî, *Keşfu'l-muškil min ḥadîsi Şaḥîḥeyn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevâb (Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.), 1: 81.

¹⁷ Muhyiddîn Yahyâ en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şaḥîḥi Müslim b. Haccâc*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392), 15: 166.

faziletleri” babında zikretmiştir.¹⁸ Ayrıca Buhârî'nin (ö. 256/870) “Menâkibu Ömer b. Hattâb” babında Ebû Hüreyre'den, Müslim'in de “Fedâilu Ömer” babında Aişe'den rivayet ettikleri “Muhaddesûn” hadisi, Hz. Ömer'in faziletine delalet etmesi yanında Muvâfakât-ı Ömer'in ilham kabilinden olduğuna da işaret etmektedir. Hadis şöyledir: Hz. Peygamber “Sizden önceki ümmetler arasında muhaddes olan kimseler vardı. Eğer benim ümmetimde de muhaddes biri varsa o da Ömer'dir.” dedi.¹⁹ İbn Vehb bu hadiste yer alan “Muhaddesûn” kelimesini, “ilham edilenler” olarak açıklamıştır.²⁰

1.2. Muvafakat Örneklerinin Sayısı

İbn Hacer muvafakat örneklerinin sayısı hakkında şöyle demiştir: “Bazı hadislerde muvafakat sayısının üç olarak zikredilmesi, sayının bununla sınırlı olduğu anlamına gelmez. Çünkü bunlardan başka da muvafakatın hâsıl olduğu yerler vardır. Nitekim İbn Ömer'den nakledilen bir rivayet birçok muvafakat hadisesinin söz konusu olduğuna delalet etmektedir. Tirmizî'nin (ö. 279/892) Nâfi'den, onun da İbn Ömer'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle dedi: “Allah, hakikati Ömer'in lisanı ve kalbi üzere kılmıştır.” İbn Ömer de şöyle demiştir: “İnsanların başına gelen herhangi bir durum hakkında onlar bir şey söylemiş, Ömer de farklı bir şey söylemişse Kur'ân mutlaka Ömer'in söylediği şekilde nazil olmuştur.”²¹

Bedruddîn el-'Aynî de Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî'den (ö. 543/1148) muvafakatın on bir yerde söz konusu olduğunu zikrettikten sonra sayının üçten fazla olduğunu, Tirmizî'nin İbn Ömer'den rivayet ettiği hadisle takviye etmiş ve o da İbn Hacer gibi üç sayısının zikredilmesinin muvafakat hadiselerinin bunlarla sınırlı olduğuna delalet etmediğini ifade etmiştir.²²

İbn Hacer ve Kastallânî (ö. 923/1517) muvafakat sayısını on beş olarak zikretmiş, Suyûtî (ö. 911/1505) de bazılarının bu sayıyı yirmiyeye kadar çıkardığını söylemiştir.²³ Suyûtî'nin zikrettiği muvafakat örneklerinden bazıları şunlardır:

1. Hz. Ömer'in “Makâm-ı İbrahim”in namazgâh edinilmesini istemesi üzerine inen (el-Bakara 2/125) âyet.
2. Hz. Ömer'in peygamber eşlerinin örtünmelerini arzulaması üzerine inen (el-Ahzâb 33/53) âyet.

¹⁸ Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 2399.

¹⁹ Buhârî, “Ashâbu'n-Nebî”, 6; Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 2398.

²⁰ Müslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 2398.

²¹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1: 505. Tirmizî, “Menâkib”, 18. Tirmizî bu hadisin hasen-sahih-garib, Elbânî sahih olduğunu belirtmiştir. Bk. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk., Ahmed Şâkir v.dğr., 2. Baskı (Mısır: Mektebe ve Matbaatu Mustafa Halebî, 1975), 5: 617.

²² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 144.

²³ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1: 505; Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, 7. Baskı (Mısır: el-Matbaatü'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1323), 7: 300; Suyûtî, Celâluddîn, *Tarihü'l-hulefâ*, thk., Hamdî ed-Demirdâş (b.y.: Mektebetu Nezâr, 2004), 99-101.

3. Hz. Ömer'in peygamber eşlerine, Hz. Peygamber'i rahatsız etmeleri durumunda Allah'ın onların yerine daha iyilerini Resûlüne eş kılacağını ifade etmesi üzerine inen (et-Tahrîm 66/5) âyet.²⁴

4. Hz. Ömer'in Bedir esirlerinin hükmü hakkındaki görüşüne uygun olarak inen (el-Enfâl 8/67-69) âyetler.²⁵

5. Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in Abdullâh b. Übeyy'in cenaze namazını kılmaya azmettiği zaman onun karşısına geçerek "Ey Allah'ın Resûlü, falanca ve falanca gün şöyle diyen Allah'ın düşmanı İbn Übeyy'in cenaze namazını mı?" demesi üzerine inen (et-Tevbe 9/84) âyet.²⁶

2. ŞİA TEFSİR KAYNAKLARINDA MUVÂFAKÂT-I ÖMER

2.1. Makâm-ı İbrahim'in Namazgâh Edinilmesi

Hz. Ömer'in "Makâm-ı İbrahim" in namazgâh edinilmesini istemesi üzerine, bu isteğine muvafık olarak inen âyet şudur: "(وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُضَلًّا) Hani biz, Beyt'i (Ka'be'yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın)." (el-Bakara 2/125).

Hem hadis kaynakları hem de tefsir kaynakları bu âyetin Muvâfakât-ı Ömer'den olduğunu zikretmişlerdir. Gerek âyetin nüzûl sebebi ile ilgili varit olan sahih rivayetlerde gerekse Hz. Ömer'den sahih olarak varit olan ifadesinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Bu kaynaklarda yer alan bazı ifadeler şöyledir:

Buhârî'nin Enes'ten rivayet ettiği hadiste, Makâm-ı İbrâhîm'de namaz yeri edinilmesi isteği ile ilgili olarak Hz. Ömer'in şu ifadesi yer almaktadır: "Ben: 'Ey Allah'ın Resûlü, Makâm-ı İbrâhîm'den bir namaz yeri edinsek' dedim, bunun üzerine 'Makâm-ı İbrâhîm'den kendinize bir namaz yeri edinin' âyeti indi."²⁷

²⁴ Suyûtî ilk üçünü Buhârî ve Müslim'in Ömer'den rivayet ettiğini söylemiştir. Suyûtî, *Tarihü'l-hulefâ*, 99.

²⁵ Suyûtî bunu Müslim'in Ömer'den rivayet ettiğini söylemiştir. Suyûtî, *Tarihü'l-hulefâ*, 99.

²⁶ Suyûtî bunun sahih olarak varit olduğunu belirtmiştir. Suyûtî, *Tarihü'l-hulefâ*, 100.

²⁷ Buhârî'nin Enes'ten rivayet ettiği bu hadisin tamamı şöyledir: Enes'in bildirdiğine göre, Hz. Ömer şöyle dedi: "Üç şeyde Allah'a muvafakat ettim veya Rabbim bana üç şeyde muvafakat etti. Ben: 'Ey Allah'ın Resûlü, Makâm-ı İbrâhîm'den bir namaz yeri edinsek' dedim, 'Ey Allah'ın Resûlü, eşlerine örtünmelerini emretsen, çünkü iyi insanlar da, kötü insanlar da yanına geliyorlar.' dedim, bunun üzerine Allah Hicâb âyetlerini indirdi. Bir gün Hz. Peygamber'in kendi eşlerinden bazılarını kınadığını duydum. Yanlarına varıp onlara 'Ya yaptıklarınızdan vazgeçersiniz veya Allah kendi Resûlüne sizden daha iyi eşler nasip eder' dedim. Eşlerinden birinin yanına vardığımda o bana: 'Hz. Peygamber kendi eşlerine nasihat edemiyor mu ki, sen onlara nasihat ediyorsun' dedi. Bunun üzerine Yüce Allah 'Eğer o sizi boşayacak olursa onun Rabbi, sizin yerinize, ona sizden daha hayırlı eşler verebilir' âyetini indirdi." Buhârî, "Salât", 32. Benzer bir rivayet için bk. Buhârî, "Tefsîr", 9.

Müslim de İbn Ömer'den rivayet ettiğine göre, Hz. Ömer şöyle dedi: "Rabbime üç şeyde muvafakat ettim: Makâm-ı İbrahim'de, hicapta ve Bedir esirlerinde."²⁸

İbn Cerîr (ö. 310/923), bu âyetin tefsirinde "Makâm-ı İbrâhîm" ve "Musallâ" kelimelerinden kastedilenin ne olduğu hakkındaki görüşleri zikrettikten sonra, tercihini kısaca şöyle ifade etmiştir: "Bize göre 'Makâm-ı İbrâhîm'den kastedilen, Mescid-i Harâm'da bu isimle bilinen yer olduğunu ortaya koyan görüştür. Hz. Ömer'den yaptığımız rivayet ile Câbir'den bize gelen haber buna delâlet etmektedir: Câbir şöyle demiştir: 'Hz. Peygamber Haceru'l-Esved'i istilam²⁹ ettikten sonra üç defa remel³⁰ yaparak ve dört defa da yürüyerek Kabe'yi tavaf etti. Sonra Makâm-ı İbrâhîm'e gidip 'Makâm-ı İbrâhîm'den kendinize bir namaz yeri edinin.' âyetini okudu. Ardından da Makâm-ı kendisiyle Beytullâh'ın arasına alarak iki rekat namaz kıldı."³¹ Tercih ettiğimiz görüşü destekleyen bu haber olmasaydı bile, yine söylenmesi gereken bu olacaktır. Çünkü bir sözü, kabul edilmesi gerekli olan bir delil bulunmadıkça, meçhul olan gizli manasına değil, bilinen zahir manasına yorumlamak gerekir.³² 'Musallâ'dan neyin kastedildiği hakkındaki en isabetli görüş de Ömer b. Hattâb ve Câbir b. Abdullâh'ın, Resûlullâh'ın uygulaması olarak bildirdikleri, Makâm-ı İbrâhîm'in yakınında namaz kılınan yer olduğunu ortaya koyan görüştür."³³

Zemahşerî (ö. 538/1143), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Beydâvî (ö. 685/1286) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) ifadelerinden anlaşılan, onların da "Makâm-ı İbrâhîm" in anlamı hakkında İbn Cerîr'le aynı görüşte olduklarıdır.³⁴

²⁸ Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 2399.

²⁹ Sözlükte "selamlamak" anlamına gelen istilâm, dinî bir kavram olarak, Kabe'yi tavaf ederken Haceru'l-Esved'i öpmek, ona yaklaşmak mümkün olmaması halinde Haceru'l-Esved'e karşı el kaldırıp işaret ederek onu selamlamak demektir. Fikret Karaman, v.dğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 336.

³⁰ Sözlükte "süratli gitmek, koşmak" anlamlarına gelen remel, dinî bir kavram olarak, tavafta kısa adımlarla koşarak ve omuzları silkererek çalımlı bir şekilde yürümek demektir. Ardından sa'y yapılacak tavafların ilk üç şavtında erkeklerin remel yapması tavafın sünnetlerindedir. Karaman v.dğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 551.

³¹ Câbir b. Abdullâh'tan gelen bu hadis için bk. Müslim, "Hac", 3009.

³² "Herhangi bir metin için olduğu gibi, Kur'ân açısından da, belli bir ifadeyi, onun bir parçası olduğu dilin kullanım kurallarının dışına taşıyarak anlamaya çalışmak asla doğru ve yerinde bir davranış değildir." Maşallah Turan, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları* (Konya: Hüner, 2016), 65.

³³ Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hecr, ts.), 2: 528-530.

³⁴ Ebû Abdullâh Muhammed Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 4: 43-44; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Berdunî, Ahmed ve İbrahim Atfayiş, 2. Baskı (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 2: 112-113; Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk., Mustafâ es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Cîze, Müessesetu Kurtuba ve Mektebetu Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, ts.), 2: 59-64; Cârullâh Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l Kitabi'l-'Arabî, 1407), 1: 185; Nâsirüddîn

Müfessirlerin cumhuru âyetin nüzûl sebebi olarak Hz. Ömer'in "Makâm-ı İbrahim" in namazgâh edinilmesi ile ilgili talebini ifade eden rivayeti zikretmişlerdir. İbn Cerîr, İbn Atiyye (ö. 542/1148), Kurtubî, Beğavî (ö. 516/1122), İbn Kesîr bunlardan bazılarıdır.³⁵

Şiî müfessirlerden Tûsî, Tabersî, Kummî (ö. 1125/1713), Tabâtabâî ve Mekârim Şirâzî'den hiç biri bu âyetin tefsirinde Muvâfakât-ı Ömer ile ilgili bir şey zikretmemişlerdir.³⁶

Ehli Sünnet'in sahih hadis kaynaklarında ve en önemli tefsirlerinde "Muvâfakât-ı Ömer"den olduğu sabit olan "Makâm-ı İbrahim"de namazgâh edinilmesine, önemli Şiî müfessirlerden olan Tûsî, Tabersî, Kummî, Tabâtabâî ve Mekârim Şirâzî'den hiç birinin tefsirinde yer vermemiş olması, onların "Muvâfakât-ı Ömer" meselesine bilinçli olarak değinmediklerini, Hz. Ömer ile ilgili ön yargılarının bulunduğu ve meseleye mezhep taassubu eksanlı yaklaşıklarını göstermektedir. Tefsirlerinde Hz. Ömer'i öven ifadeler yer vermeyip, kendilerince onu yermeye yorumlanabilen rivayetlere yer vermeleri buna işaret etmektedir.³⁷

2.2. Hz. Peygamber'in Eşlerinin Örtünmelerini Emreden Hicâb Âyeti

Hz. Ömer'in peygamber eşlerinin örtünmelerini istemesi üzerine, bu isteğine uygun olarak inen âyet, Hicâb âyeti olarak isimlendirilen şu âyettir: "وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ (ذِكْرُكُمْ أَطَهَرَ لِيُتْلَوْكُمْ وَقُلُوبِيَنَّ) Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir" (el-Ahzâb 33/53).

İbn Kesîr bu âyetin Hicâb âyeti olduğunu ifade etmiştir. *Şahîh Hayn*'de sabit olduğu üzere bu âyet Hz. Ömer'in sözüne muvafık olarak inen âyetlerden biridir.³⁸ Nüzûl sebebi ile ilgili birçok sahih rivayet varit olmuştur. Bu rivayetlerden biri âyetin Hz. Ömer'in peygamber eşlerinin örtünmelerini arzulanması üzerine nazil olduğuna açıkça delalet etmektedir. Söz konusu rivayetlerden bazıları şöyledir:

Abdullâh eş-Sirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî), 1418, 1: 105.

³⁵ Hâlid b. Süleymân el-Müzeynî, Hâlid b. Süleymân. *el-Muḥarrer fi esbâbi nüzûli'l-Ḳur'ân min ḫilâlil-kütübî't-Tisâ' dirâsetü'l-esbâbi rivâyeten ve dirâyeten* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006), 1: 213.

³⁶ Bk. Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*, thk. Ağa Bezrek et-Tahrânî (Beyrut: İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 1: 450-456; Fadl b. Hasan Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005), 1: 279-283; Muhammed b. Muhammed Rıda el-Kummî, *Kenzu'd-deḳâik ve baḥru'l-ḥakâik*, thk. Hüseyin Derkâhî (b.y.: Müessesetu Şemsî'd-Duhâ, 1430), 2: 145-149; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*, thk. Hasan el-A'lâ (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1997), 1: 275-276; Nasır Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsel fi tefsîri kitabillahi'l-münezzel* (Kum: Medresetü'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1421), 1: 378.

³⁷ Bunun için örnek olarak bk. Abdurrahman Ensari, "El-Emsel fi Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münezzel Adlı Şîa Tefsirinde Hz. Ömer Algısı", *Turkish Studies*, 12/27 (2017): 175-194.

³⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*, 11: 201.

1. Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiklerine göre Enes şöyle dedi: "Hz. Peygamber Zeynep binti Cahş ile evlendiği zaman insanları yemeğe çağırdı. Onlar yemeklerini yediler sonra da oturup sohbet daldılar. Hz. Peygamber kalkmaya hazırlanıyor gibi yaptı, ama onlar kalkmadı. Bunun üzerine kalkıp dışarı çıktı. O kalkınca onunla kalkanlar çıktı. Ama üç kişi kalkmadı. Hz. Peygamber içeri girmek üzere geldiğinde onlar hala oturuyorlardı. Bir süre sonra onlar da kalkıp gittiler. Ben gelip Hz. Peygamber'e gittiklerini haber verdim. O da gelip içeri girdi. Peşinden içeri girmek için geldiğimde benimle kendisi arasına perde çekti. Yüce Allah da bu âyeti indirdi."³⁹

2. Buhârî'nin Enes'ten rivayet ettiği hadiste, Hz. Peygamber'in eşlerinin örtünmeleri ile ilgili olarak Hz. Ömer'in şu ifadesi yer almaktadır: "Ben: 'Ey Allah'ın Resûlü, eşlerine örtünmelerini emretsen, çünkü iyi insanlar da, kötü insanlar da yanına geliyorlar.' dedim, bunun üzerine Allah Hicâb âyetlerini indirdi."⁴⁰

Zeynep'le alakalı olan Enes hadisi ve Ömer'le alakalı olan Enes hadislerinin arasını İbn Hacer şöyle cem' etmiştir: Her iki haber arasında bir çelişki söz konusu değildir. Hz. Ömer'in sözünün Hz. Peygamber'in Zeynep ile evliliğinden kısa bir süre önce söylenmiş olması, akabinde Zeyneb'in velime yemeğinin verilmiş olması ve ardından âyetin inmiş olması mümkündür.⁴¹

İbn Kesîr, Katâde, Vâkidî ve diğerlerinin beyan ettiklerine göre bu âyetin, Hz. Peygamber'in Zeynep binti Cahş ile evlendiği günün sabahında, beşinci yılın Zülkade ayında nazil olduğu söylenmiştir.⁴²

Bu âyetin tefsirinde İbn Cerîr, Beğavî, İbn Atiyye, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), Kurtubî, İbn Kesîr, Suyûtî, Şevkânî (ö. 1250/1834) ve İbn Âşûr (ö. 1393/1973) nüzü'l sebebi olarak her iki rivayeti de zikretmişlerdir.⁴³

Şîf müfessirlerden Tûsî bu âyetin nüzü'lü ile ilgili hiçbir şey zikretmemiştir.⁴⁴

³⁹ Buhârî, "İsti'zân", 33; Müslim, "Nikâh", 1428.

⁴⁰ Buhârî, "Tefsîr", 9. Benzeri bir rivayet için ayrıca bk.: Buhârî, "Salât", 32.

⁴¹ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984), 22: 81.

⁴² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-'Azîm*, 11: 202.

⁴³ İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, 19: 162-164; Ebû Muhammed Hüseyin el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh v.dğr., 4. Baskı (b.y.: Dâru't-Taybe, 1997), 6: 369-371; İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 4: 395; 223-224; Cemâlüddin Abdurrahmân b. Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2002), 3: 478-479; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Çur'ân*, 14:224-225; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-'Azîm*, 11: 201-202; Suyûtî, Celâlüddîn. *ed-Durru'l-menşûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullâh Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 12: 105-106; Muhammed b. Abdullâh eş-Şevkânî, *Fethu'l-çadîr* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr ve Dâru el-Kelimi't-Tayyib, 1414), 4: 343-344; İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve't-tenvîr*, 12: 81.

⁴⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 8: 356-357.

Tabersî ise bu âyetin Hz. Peygamberin Zeynep binti Caş ile evlendiği zaman yaşanan olay üzerine nazil olduğunu ifade etmiş ve bununla ilgili olarak yukarıdaki rivayete benzer bir rivayeti Enes'ten nakletmiştir. Ayrıca bir benzerinin de Said b. Cübeyr kanalıyla İbn Abbâs'tan rivayet edildiğini ifade etmiştir. Sonra da rivayet edilene itimat edilmediğine delalet eden “(قيل) denilmiştir” ifadesiyle bazı sahabîlerin, Hz. Peygamber'in yanında yemek yediklerini, onlardan birinin elinin kendileriyle birlikte olan Aişe'nin eline değdiğini, Hz. Peygamber'in bundan rahatsız olduğunu ve bunun üzerine Hicâb âyetinin nazil olduğunu söylemiştir. Tabersî bu âyetin tefsirinde, nüzûl sebebini zikrettiği kısımda sadece bu rivayetleri aktarmakla yetinmiştir.⁴⁵

Tabâtabâî de bu âyetin tefsirinde nüzûl sebebi olarak Kummî'den bu âyetin Hz. Peygamber'in Zeynep binti Caş ile evlendiği zaman yaşanan olay üzerine nazil olduğunu ifade eden rivayeti aktarmakla yetinmiştir. Sonra da bu kıssanın detayının farklı şekillerde Enes'ten rivayet edildiğini ifade etmiştir. Hz. Ömer'in muvafakatına ise hiçbir şekilde yer vermemiştir.⁴⁶

Mekârim Şirâzî de müfessirlerin, bu âyetin nüzûl sebebi hakkında Hz. Peygamberin Zeynep binti Caş ile evliliği zamanında yaşanan olayı zikrettiklerini söylemiştir.⁴⁷ Daha sonra da bu olayı anlatan Enes hadisini *Sahihi Buhârî*'den nakletmiştir. Sonra aynı olayın başka bir şekilde de Enes'ten rivayet edildiğini yine *Buhârî*'den nakletmiştir. Fakat *Buhârî*'de yer alan ve âyetin nüzûl sebebi olarak zikredilen “Muvâfakât-ı Ömer” hadisine değinmemiştir.⁴⁸

Şîî müfessirlerden Tûsî bu âyetin nüzûlü ile ilgili hiçbir şey zikretmemiştir. Doğrusu âyetin nüzûl sebebini zikretmesini gerektirecek bir durum da söz konusu değildir. Her ne kadar, yukarıda da zikredildiği üzere âyetin nüzûl sebebi ile ilgili sahih rivayetler varit olmuşsa da bu rivayetler olmadan da âyet anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Tûsî'nin bu âyetin tefsirinde, nüzûl sebebini zikretmemiş olması onun için bir nakısa sayılmamaktadır.

Tabersî rivayet edilene itimat edilmediğine delalet eden “(قيل) denilmiştir” sigasını kullanarak nüzûl sebebi olma ihtimali zayıf olan bir rivayete yer verdiği halde, İbn Kesîr ve Suyûtî'nin *Sahihayn*'da yer aldığını ifade ettikleri,⁴⁹ ayrıca yukarıda da belirttiği üzere İbn Cerîr, Beğavî, İbn Atiyye, İbnü'l-Cevzî, Kurtubî, İbn Kesîr, Suyûtî, Şevkânî, İbn Âşûr ve başkalarının sebeb-i nüzûl olarak zikrettikleri “Muvâfakât-ı Ömer” hadisine yer vermemiştir.

Tabâtabâî de bu âyetin tefsirinde sebebi nüzûl olarak Kummî'den sadece bu âyetin Hz. Peygamber'in Zeynep binti Caş ile evlendiği zaman yaşanan olay üzerine nazil olduğunu ifade eden rivayeti aktarmakla yetinmiştir. Sonra bu kıssanın detayının farklı şekillerde Enes'ten rivayet edildiğini de ifade etmiş, fakat her nedense Enes'in rivayet ettiği “Muvâfakât-ı Ömer” hadisine yer vermemiştir.

⁴⁵ Bk. Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 8: 131-132.

⁴⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 16: 349.

⁴⁷ Mekârim Şirâzî, *el-Emşel*, 12: 325.

⁴⁸ Bk. Mekârim Şirâzî, *el-Emşel*, 12: 330.

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 12: 201; Suyûtî, *Tarihü'l-hulefâ*, 99.

Mekârim Şirâzî de müfessirlerin, bu âyetin nüzûl sebebi hakkında Hz. Peygamber'in Zeynep binti Caş ile evliliği zamanında yaşanan olayı zikrettiklerini söylemiştir. Fakat yukarda da ifade edildiği üzere bu olayı zikreden müfessirler “Muvâfakât-ı Ömer” hadisini de zikretmişlerdir. Mekârim Şirâzî bu ikinci kısma hiç değinmemiştir. Acaba Mekârim Şirâzî, Hz. Peygamber'in Zeynep binti Caş ile evliliği zamanında yaşanan olayı nakleden rivayeti sahih gördüğü için zikretti de “Muvâfakât-ı Ömer” hadisini zayıf gördüğü için mi zikretmedi sorusu akla gelebilir. Ama böyle bir durum da söz konusu değildir. Çünkü Mekârim Şirâzî evlilik olayı hadisini *Buhârî*'den nakletmiştir. *Buhârî*'nin hadisi ona göre sahih ise “Muvâfakât-ı Ömer” hadisinin de sahih olması gerekir; zira onu da rivayet eden *Buhârî*'dir.

2.3. Hz. Peygamber'in Eşlerinin Uyarılması

Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in eşlerine, onu rahatsız etmeleri durumunda Yüce Allah'ın, onların yerine daha iyilerini Resûlüne eş kılacağını ifade etmesi üzerine, buna muvafık olarak inen âyet şöyledir: “عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مُمْلِكَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَاتِبَاتٍ تَابَاتٍ عَابِدَاتٍ سَابِحَاتٍ (كَيْبَاتٍ وَأَبْكَارًا) Eğer o sizi boşarsa, Rabbi ona, sizden daha hayırlı, kendisini Allah'a teslim eden, inanan, gönülden itaat eden, tevbe eden, ibadet eden, oruç tutan dul ve bakire eşler verebilir.” (et-Tahrîm 66/5.)

Buhârî ve Müslim'de sabit olduğu üzere bu âyet Hz. Ömer'in sözüne muvafık olarak inen âyetlerden biridir.⁵⁰ Nüzûl sebebi ile ilgili başta *Sahihayn*'da olmak üzere birçok sahih rivayet varit olmuştur. Bu rivayetlerden bir kısmı söz konusu âyetin Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in eşlerine, onu rahatsız etmeleri durumunda Yüce Allah'ın, kendilerinin yerine daha iyilerini Resûlüne eş kılacağını ifade etmesi üzerine nazil olduğunu belirtmektedir. Bu rivayetlerden bir kısmı şöyledir:

1. Bir önceki konu olan “Hz. Peygamber'in eşlerinin örtünmelerini emreden Hicâb âyeti” konusunda, Buhârî'nin Enes'ten rivayet ettiği, Hz. Ömer'in “Üç şeyde Allah'a muvafakat ettim veya Rabbim bana üç şeyde muvafakat etti”, dediği hadiste zikredilen üç şeyden biri budur. Bu hadiste konu ile ilgili olan kısım şöyledir: “Bir gün Hz. Peygamber'in, eşlerinden bazılarını kınadığını duydum. Yanlarına varıp ‘Ya yaptıklarınızdan vazgeçersiniz veya Allah, Resûlüne sizden daha iyi eşler nasip eder’ dedim. Eşlerinden birinin yanına vardığımda o bana: ‘Hz. Peygamber, eşlerine nasihat edemiyor mu ki sen onlara nasihat ediyorsun’ dedi. Bunun üzerine Yüce Allah ‘Eğer o sizi boşayacak olursa Rabbi, yerinize, ona daha hayırlı eşler verebilir’ âyetini indirdi.”⁵¹

2. Müslim'in İbn Abbâs'tan rivayet ettiği, Hz. Peygamberin bazı eşlerinden bir süre uzak durduğunu anlatan uzun bir hadisin, Hz. Ömer'in muvafakatına delalet eden kısmı, Hz. Ömer'in Hz. Peygambere söylediği şu ifadesinde yer almaktadır: Ben, “Ey Allah'ın Resûlü, kadınlar konusunda seni üzen şey nedir? Eğer sen onları boşadıysan şüphesiz ki Allah seninle beraberdir. Ayrıca Allah'ın melekleri, Cebrâil, Mikâil, ben, Ebû Bekir ve müminler de seninle

⁵⁰ Buhârî, “Tefsîr”, 9; Müslim, “Talâk”, 1479; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 12: 201.

⁵¹ Buhârî, “Tefsîr”, 9. Benzeri bir rivayet için ayrıca bk. Buhârî, “Salât”, 32.

beraberdır dedim ve her konuşup Allah'a hamd ettiğimde Allah'ın söylediğimi tasdik etmesini umuyordum. Bunun üzerine Tahyîr âyeti⁵² olarak bilinen şu âyet nazil oldu: "Eğer o sizi boşayacak olursa onun Rabbi, sizin yerinize, ona sizden daha hayırlı eşler verebilir" (et-Tahrîm 66/5), "Eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarmanız bilin ki Allah onun yardımcısıdır, Cebrâil de salih müminler de. Bunlardan sonra melekler de ona arka çıkarlar." (et-Tahrîm 66/4) Ebû Bekir'in kızı Aîşe ile Ömer'in kızı Hafsa Hz. Peygamber'in diğer eşleri aleyhine birbirlerine destek olmuşlardır."⁵³

Görüldüğü gibi bu âyet hem Hz. Peygamber'in eşleri olan Aîşe ile Hafsa'ya bir tehdit, hem diğer eşlerine benzeri bir tavır sergilememeleri için bir uyarı, hem de Hz. Ömer'in sözüne muvafık olarak nazil olmuştur.⁵⁴

Bu hadisleri İbn Cerîr, Beğavî, İbn Atiyye, İbnü'l-Cevzî, Kurtubî, İbn Kesîr ve Suyûtî tefsirlerinde zikretmişlerdir.⁵⁵

Şîî müfessirlerden Tûsî bu surenin ilk beş âyetini topluca vermiş, nüzûl sebebi ile ilgili olarak da iki rivayet zikretmiştir. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in Hafsa'nın rızasını almak için Mariye'ye yaklaşmayacağına yemin ederek onu kendisine haram kıldığını ifade eden rivayet, diğeri de Hz. Peygamber'in Zeyneb'in yanında baldan bir şerbet içtiğinden orada beklemesinin uzun sürmesine rahatsız olan Hafsa ve Aîşe'nin yaptıkları plan neticesinde Hz. Peygamber'in bal şerbeti içmeyi kendisine haram kıldığını ifade eden rivayettir. Tûsî, Hz. Ömer'in muvafakatına dair hiçbir şey zikretmemiştir.⁵⁶

Tabersî de bu surenin ilk beş âyetini topluca vermiş nüzûl sebebi ile ilgili olarak da Tûsî'nin zikrettiği rivayetlerin yanında başka bazı rivayetlere de yer vermiş; ancak o da Hz. Ömer'in muvafakatına dair hiçbir şey zikretmemiştir.⁵⁷

Tabâtâbâî ise ilk dokuz âyeti topluca vermiş, nüzûl sebepleri ile ilgili birçok rivayet zikretmiş, hatta bu rivayetlerin bir kısmını da Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Suyûtî gibi Sünnî

⁵² Muhtemelen burada Ömer'in tahyirden kastettiği şey, onların Hz. Peygamberin aleyhine görüş birliği yaparak Hz. Peygambere eziyet etmek ile Hz. Peygamberin onları boşaması arasında muhayyer / serbest bırakılmış olmalarıdır. Yoksa tahyir âyeti olarak bilinen âyet bu âyet değil. Tahyir âyeti Ahzab: 33/28. âyeti olan "Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: "Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size mut'a (boşanma bedeli) vereyim ve sizi güzelce bırakayım." âyettir. Müzeynî, *el-Muharrer fi esbâbi nüzûli'l-Şur'ân*, 2: 1041.

⁵³ Müslim, "Talâk", 1479. Ayrıca hadisin tamamı için aynı kaynağa bakınız.

⁵⁴ Müzeynî, *el-Muharrer fi esbâbi nüzûli'l-Şur'ân*, 2: 1039.

⁵⁵ Bk. İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, 13: 99-10; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 8: 167-168; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 332; İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 310; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Şur'ân*, 18: 189-191; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-'Azîm*, 14: 55-56; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr*, 14: 584-586.

⁵⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 10: 43-45.

⁵⁷ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 39, 41-42.

muhaddis ve müfessirlerden nakletmiş; fakat yine de “Muvâfakât-ı Ömer” ile ilgili bir şey zikretmemiştir.⁵⁸

Mekârim Şirâzî bu surenin ilk beş âyetini topluca verdikten hemen sonra bu surenin nüzü'l sebebi ile ilgili hadis, tefsir ve tarih kitaplarında gerek Şî gerekse Sünnîlerden birçok rivayetin varit olduğunu, bunlardan en meşhur ve en uygun olanlarını arz edeceğini ifade etmiştir. Sonra da aslının Buhârî'de yer aldığını ve kendisinin de bazı ilavelerle açıkladığını ifade ettiği şu hadisi zikretmiştir:

Hız. Peygamber bazen eşi Zeynep binti Cahş'ın yanına giderdi. O da, Hız. Peygamber'e hazırladığı balı ikram etmek için onu biraz bekletirdi. Ancak Aişe olup biteni öğrenince bu durum ona ağır geldi. Bundan dolayı Hız. Hafsa ile bir anlaşma yaptı. Buna göre Hız. Peygamber ikisinden hangisinin yanına gelecek olursa, senden megâfir⁵⁹ kokusu geliyor diyeceklerdi. Hız. Peygamber Hafsa'nın yanına geldiği gün, Hafsa ona bunu sordu. Fakat Hız. Peygamber megâfir yemediğini, Zeynep binti Cahş'ın yanında bal yediğini söyledi. Ayrıca bal arılarının megâfir ağacından gıdalandıkları için baldan bu kokunun gelmiş olabileceği endişesiyle bir daha bu balı yemeyeceğine yemin etti. Bunun insanlar arasında yayılması durumunda, Hız. Peygamber'in helal bir yiyeceği kendisine haram kıldığı ve onların da bu konuda kendisine uyacakları korkusuyla veya Zeynep bunu duyar da kalbi incinir endişesiyle bu durumun gizli tutulmasını istedi. Ancak Hafsa bunu yaydı. Böylece bunun daha önce planlanmış bir şey olduğu anlaşılabilir oldu. Hız. Peygamber de bu olaya çok üzüldü. Olayın hakikatini açıklamak, ayrıca bunun bir daha Hız. Peygamber'in hanesinde tekrarlanmasından sakındırmak için bu âyetler nazil oldu.⁶⁰

Mekârim Şirâzî “Muvâfakât-ı Ömer” ile ilgili olan beşinci âyetin nüzü'l sebebine dair hiçbir şey zikretmemiştir.⁶¹

Tûsî ve Tabersî ilk âyetlerin nüzü'l sebebine değindikleri halde Hız. Ömer'in muvafakat örneğine hiç değinmemişlerdir. Onların Sünnî hadis kaynaklarında yer alan Muvâfakât-ı Ömer örneğine değinmemiş olmaları kendileri açısından tutarlı bir duruş sayılabilir. Çünkü onlar bir haberle amel edebilmek için o haberin imamları yoluyla veya imamlarından nakleden bir râvî yoluyla gelmesini şart koşarlar.⁶² Buna göre Sünnî hadis kaynaklarında yer alan ve Sünnîlerin hadis kriterlerine göre sahih olan bir hadisin, onlar nezdinde de sahih sayılabilmesi için, o hadisin imamları tarafından da rivayet edilmiş olması gerekir.

Ancak Tabâtabâî ve Mekârim Şirâzî'nin de aynı duruşu sergiledikleri söylenemez. Onlar kendi anlayışlarına uygun gördükleri durumlarda Ehl-i Sünnetin kaynaklarından nakilde

⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 19: 343-244, 353-357.

⁵⁹ Ağaçlardan sızan tadı güzel ama kokusu hoş olmayan bir çeşit yapışkan şıra. Bk. Mustafâ İbrahim, v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vaşî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2: 606.

⁶⁰ Mekârim Şirâzî, *el-Emşel*, 13: 339-340.

⁶¹ Mekârim Şirâzî, *el-Emşel*, 13: 439-445.

⁶² Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıdâ el-Ensârî el-Kummî, (b.y.: y.y. ts.) 2: 126-127; Ca'fer es-Subhânî, *Usûlü'l-hadîs ve ehkâmuhu fi ilmi'd-dirâye*, (Beyrut: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 2012) 52.

bulunmuş, kendi anlayışlarına uygun görmedikleri durumlarda ise bu kaynaklardaki malumatı tamamen görmezlikten gelmişlerdir. Sonraki paragrafta Mekârim Şirâzî için yapacağımız değerlendirme genel olarak Tabâtabâî için de geçerlidir. Çünkü ikisi de aynı yöntemi izlemişlerdir.

Mekârim Şirâzî'nin ilk dört âyetin nüzûl sebebiyle ilgili zikrettiği rivayetin Buhârî'de yer aldığı doğrudur.⁶³ Bu rivayet ayrıca Müslim'de de yer almaktadır.⁶⁴ İlmi emanet açısından Mekârim Şirâzî'nin bir Ehl-i Sünnet kaynağı olan Buhârî'den nakil yapması takdire şayandır. Ancak hemen bir sonraki âyetin nüzûl sebebi ile ilgili olan ve yukarıda da arz edildiği üzere aynı kaynaklarda yani Buhârî ve Müslim'de yer alan "Muvâfakât-ı Ömer" örneğine hiçbir şekilde yer vermemesi düşündürücüdür.

Mekârim Şirâzî neden böyle bir ayırım yapmaya ihtiyaç duydu? Ona göre Buhârî ve Müslim sahih hadis kaynağı ise neden Hz. Ömer için bir övgü kaynağı sayılan muvafakat örneğine yer vermedi? Ya da bunlar sahih hadis kaynakları değilse neden Hafsa ve Aişe'yi kınayan rivayetlere yer verdi? Sihatine inanmadığı hadis kaynaklarından sadece işine yarayana mı yer verdi?" gibi sorular doğal olarak insanın aklına gelebilmektedir.

2.4. Bedir Esirlerinin Hükümü

Hiz. Ömer'in Bedir esirlerinin hükümü hakkındaki görüşüne muvafık olarak inen âyetler şunlardır:⁶⁵

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُبْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ، لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ، فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Yeryüzünde ağır basıncaya kadar hiçbir peygambere esirlere sahip olmak yakışmaz. Siz, geçici dünya malını istiyorsunuz, Allah ise (sizin için) ahireti istiyor. Allah azizdir, hakîmdir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükümü olmasaydı, aldığımız şeyden dolayı size büyük bir azap dokunurdu. Artık elde ettiğiniz ganimetlerden helal ve temiz olarak yiyin; Allah'tan sakının! Allah çok affedici, çok merhametlidir."(el-Enfâl 8/67-69).

Bu âyetin nüzûl sebebi ile ilgi bazı rivayetler şöyledir:

1. İbn Abbâs'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Savaşta esirler edinildikten sonra Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'e şöyle dedi: 'Bu esirler hakkında ne düşünüyorsunuz?' Ebû Bekir: 'Ey Allah'ın Resûlü, onlar amcaoğullarımız ve aşiretimizden olan kimselerdir. Onlardan fide almanızın uygun olacağını düşünüyorum. Bu, kafirlere karşı güçlenmemizi sağlar, belki de Allah onları hidayete erdirir.' dedi. 'Peki sen ne düşünüyorsun ey Hattâb'ın oğlu' dedi. Ömer de 'Hayır, vallahi ey Allah'ın Resûlü, ben Ebû Bekir gibi düşünmüyorum. Bize, onların boyunlarını vurma imkanını vermeni uygun görüyorum. Ali'ye Akil'in boynunu, bana (bir akrabasına işaret ederek) falancanın boynunu vurma imkanı vermeni istiyorum. Şüphesiz ki bunlar küfrün önderleridir.' dedi ve şöyle devam etti: 'Hz. Peygamber benim söylediğimi değil,

⁶³ Buhârî, "Talâk", 8.

⁶⁴ Müslim, "Talâk", 1474.

⁶⁵ Suyûtî bunu Müslim'in Ömer'den rivayet ettiğini söylemiştir. Suyûtî, *Tarihü'l-hulefâ*, 99.

Ebû Bekir'in söylediğini beğendi. Sonraki gün yanlarına gittim. Bir de baktım ki her ikisi oturmuş ağlıyor. Ben de, 'Ey Allah'ın Resûlü sen ve arkadaşın neden ağlıyorsunuz, bana söyle. Ağlanacak bir şey ise ben de ağlayayım, değilse siz ağladığınız için ağlamaya çalışayım.' dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'Ben arkadaşlarının fidye tekliflerinden dolayı ağlıyorum.' dedi ve yakınında bulunan bir ağaca işaret ederek 'Onların azaba uğramaları şu ağaçtan daha yakın göründü.' dedi. Yüce Allah bunun üzerine 'Yeryüzünde ağır basıncaya kadar hiçbir peygambere esirlere sahip olmak yakışmaz... Allah'tan sakının! Allah çok affedici, çok merhametlidir.' âyetlerini indirdi.⁶⁶

2. İbn Ömer'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hz. Peygamber esirler hakkında Ebû Bekir ile istişare etti. Ebû Bekir 'Bunlar kavmin ve aşiretindir. Onları serbest bırak' dedi. Ömer'le istişare etti. Ömer 'Onları öldür' dedi. Hz. Peygamber onları fidye karşılığında bıraktı. Bunun üzerine Yüce Allah (8/67-69) âyetleri indirdi. Hz. Peygamber Ömer'le karşılaştı ona: 'Sana olan muhalefetten dolayı neredeyse başımıza bela gelecekti' dedi." Bu hadis Müslim'in şartlarına göre sahihtir.⁶⁷

3. Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Sizden önceki siyah başlı bir kavme yani hiçbir âdemoğluna⁶⁸ ganimetler helal kılınmamıştır. Gökten bir ateş iner hepsini yok ederdi. Bedir günü insanlar ganimetlere koştular. Yüce Allah bunun üzerine (8/67-69) âyetleri indirdi. Bu hadisi Ahmed (ö. 241/855), Tirmizî ve İbn Hibbân rivayet etmişlerdir.⁶⁹ Tirmizî bu hadisin "hasen-sahih" olduğunu,⁷⁰ Ahmed Şâkir (ö. 1377/1957) de bu hadisin tahkikinde isnadının sahih olduğunu söylemiştir.⁷¹

Müfessirlerin çoğu bu âyetlerin tefsirinde yukarıdaki hadisleri zikretmişlerdir. İbn Cerîr, Beğavî, İbn Atiyye, Kurtubî ve İbn Kesîr bunlardandır.⁷²

İbn Cerîr bu âyetin tefsirinde şunları ifade etmiştir: Müşrikleri tamamen yenip onlara karşı tam bir hakimiyet sağlamayınca kadar, bir peygambere ele geçirdiği putperest bir kafiri fidye karşılığında veya karşılıksız olarak salıvermesi yaraşmaz. Bundan dolayı Yüce Allah'ın bu

⁶⁶ Müslim, "Cihâd", 1763; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 334.

⁶⁷ Hâkim, *Mustedrek*, 2: 359.

⁶⁸ Ademoğlu açıklaması için bk. Ebû'l-Ülâ Muhammed el-Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'it-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 8: 377.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 403; İbn Hibbân, *Sahih*, 11: 134.

⁷⁰ Tirmizî, "Tefsîr", 9.

⁷¹ Ahmed Şâkir ayrıca Taberi'nin iki ayrı senetle bunun benzerini rivayet ettiğini, aynı şekilde Beyhâkî'nin Sünenü'l-Kubrâ'sında rivayet ettiğini ve Tirmizî'nin "hasen-sahih" olduğunu belirterek rivayet ettiğini, Suyûtî'nin *ed-Durru'l-mensâr*'unda İbn Ebî Şeybe, Nesâî, İbnü'l-Münzir, İbn Ebî Hâtim, Ebu's-Şeyh, İbn Merduveyh'e nispet ettiğini, İbn Kesîr'in de tefsirinde buna işaret ettiğini söylemiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7: 238-239.

⁷² Bk. İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, 11: 270-276; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 2: 309-310; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 2: 551-552; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Çur'ân*, 8: 46-47; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-'Azîm*, 7: 119-121.

âyetle peygamberine, Bedir savaşında esir aldığı sonra da fidye karşılığında serbest bıraktığı müşrikleri öldürmesinin, onlardan fidye alıp salıvermesinden daha hayırlı olduğunu bildirmiştir.

Daha sonra sahabîlere hitaben, “Siz müşrikleri esir alıp onlardan fidye almayı talep ederek dünyanın geçici metanını istiyorsunuz, oysa Allah yeryüzünde tam üstünlük sağlayıncaya kadar onları öldürmenizi isteyerek sizin için ahirette hazırladıklarına ulaşmanızı istiyor” demiştir.⁷³

İbn Cerîr müfessirlerin bu âyeti böyle açıkladıklarını ifade ettikten sonra, bunu destekleyen birçok rivayet zikretmiştir.⁷⁴

İbn Atiyye ve Kurtubî de bu âyete şöyle anlam vermişlerdir: Bu âyet Bedir günü Hz. Peygamber’in ashabını kınamak üzere nazil olmuştur. Âyetin anlamı şöyledir: Yeryüzünde ezici bir üstünlük sağlamadan, Hz. Peygamber’in esirler edinmesine sebep olan bu fiili yapmanız hiç uygun olmadı. Yüce Allah onlara hitaben “Siz dünyanın geçici metanını istiyorsunuz” dedi. Hz. Peygamber savaş esnasında erkeklerin esir alınmasını emretmedi, dünyanın geçici metanını da istemedi. Bunu savaş meydanındaki çoğunluk yaptı. Buradaki kınama ve yerme Hz. Peygamber’e fidye almayı işaret edenlere yöneliktir.⁷⁵ Müfessirlerin çoğu bu görüştedir. Zaten bundan başka bir yorum da doğru değildir. Hz. Peygamber’in âyette zikredilmesinin sebebi, bu durumu gördüğü halde sahabîleri sakındırmamış olmasıdır. Durumun ansızın meydana gelmesi ve zaferin gerçekleşmesi Hz. Peygamber’i meşgul ettiğinden bunu yapamamıştır. Budan dolayı bu âyetler indiği zaman Hz. Peygamber ve Ebû Bekir ağlamışlardır.⁷⁶

Müfessirler “(تَوَلَّى كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) Eğer Allah’ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şeyden dolayı size büyük bir azap dokunurdu.” âyeti kerimesindeki “Allah’ın daha önce verilmiş bir hükmü” ifadesinden neyin kastedildiği hakkında ihtilaf edilmiştir:

- Bazıları, ganimet ve fidyeyi helal kılacağına dair hükmü,
- Bazıları, sakınmaları gereken şeyi beyan etmeden onlara azap etmeyeceği hükmü,
- Bazıları, Bedir savaşına katılan hiçbir kimseye azap etmeyeceği hükmü,⁷⁷
- Bazıları, içtihadında hata edeni ve bilmeyerek suç işleyeni cezalandırmayacağı hükmü,⁷⁸

⁷³ İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, 9: 270-271.

⁷⁴ İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, 11: 271-276.

⁷⁵ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 2: 551; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Şur'ân*, 8: 45-46.

⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Şur'ân*, 8: 46.

⁷⁷ İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, 11: 280-282; Beydâvî, 3: 67; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Şur'ân*, 8: 50; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-'Azîm*, 7: 122.

⁷⁸ İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, 11: 280-282; Beydâvî, 3: 67; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Şur'ân*, 8: 50.

- Bazıları, büyük günahlardan sakınıldığı takdirde küçük günahları sileceği hükmü,
- Bazıları, aralarında Hz. Peygamber bulunduğu sürece onlara azap etmeyeceği hükmü⁷⁹ olduğunu söylemişlerdir.

İbn Cerîr bu konudaki ilk dört görüşü naklettikten sonra bunların bütününe âyetin ifadesinin kapsamına girdiğini dolayısıyla âyetin bunların hepsini kapsadığını söylemiştir.⁸⁰

Kurtubî de bu konudaki en kuvvetli görüşün, bu âyetteki hükümden kastedilenin “ganimetlerin helal kılınacağı hükmü” olduğunu ifade etmiştir.⁸¹

Tûsî (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) âyetini kısaca şöyle açıklamıştır: Müfessirlerin çoğu Hz. Peygamber'den Yüce Allah'ın emrine karşı bir muhalefetin vaki olmadığını söylemişlerdir. Hatta fidye almaktan hoşlanmadığını Sa'd b. Muâz da Hz. Peygamber'in yüzünden sezmişti. Bunun üzerine “Ey Allah'ın Resûlü, bu müşriklerle yaptığımız ilk savaştır, ben onlardan çok kişinin öldürülmesini böylece bir daha sana karşı koymaya ve seninle savaşmaya yeltenmemelerini isterdim” demiş, Hz. Peygamber de, “Ben de senin hoşlanmadığın şeyden hoşlanmıyorum; fakat insanların ne yaptıklarını gördün” demiştir. Dolayısıyla burada suç dünyaya meyleden ve fidye alan bazı sahabîlerdir.⁸²

Tabersî de Tûsî'nin zikrettiği Sa'd b. Muâz rivayetini aktardıktan sonra Ömer b. Hattâb'ın da “Ey Allah'ın Resûlü, bunlar seni yalanladılar, seni yurdundan çıkardılar, onların boyunlarını vuralım. Ali'ye söyle Akil'in boynunu vursun, ben de falancanın boynunu vurayım; bunlar küfrün ileri gelenleridir” dediğini, Ebû Bekir'in de “Bunlar akrabalarıdır, bunları öldürme, bunlardan kafirlere karşı güçlenmemizi sağlayacak fidye al” dediğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in de “Eğer gökten azap gelecek olsa aranızdan Ömer ve Sa'd b. Muâz'dan başkası kurtulmaz” dediğini aktarmıştır.⁸³

Tabâtabâî bu âyetlerin tefsirinde şöyle demiştir: Yüce Allah bu âyetlerde Bedir ehlini kınamıştır. Bu kınama, sahabîlerin Bedir savaşında müşriklerden esirler edinmiş olmaları ve esirlerin öldürülmeyip onlardan fidye alınmasını Hz. Peygamber'e teklif etmeleri sebebiyle olmuştur. Bu şiddetli kınamadan sonra da fidyeyi de kapsayan ganimetlerde tasarrufta bulunmayı onlara helal kılmıştır.

Tabâtabâî'nin ifade ettiğine göre, müfessirler bu âyetlerin, Bedir savaşından sonra indiği, Bedir ehlini kınadığı ve ganimetleri onlara helal kıldığı konusunda ittifak etmiş, ancak âyetlerin tefsirinde ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın sebebinin de âyetlerin nüzûl sebebi, âyetlere

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 8:50.

⁸⁰ İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, 282-283.

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 8: 50.

⁸² Tûsî, *et-Tibyân*, 5: 157-158.

⁸³ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 4: 365

verilen anlam ile ilgili sahih olmayan muhtelif hatta çelişkili bazı rivayetlerin vürudu olduğunu belirtmiştir. Bu farklılıklara göre tefsirler de farklı olmuştur:

- Kimi buradaki kınama ve tehdidin Hz. Peygambere ve bütün müminlere,
- Kimi Hz. Ömer hariç Hz. Peygamber'e ve bütün müminlere,
- Kimi Hz. Ömer ve Sa'd b. Muâz'ın dışındaki herkese,
- Kimi Hz. Peygamber hariç herkese,
- Kimi de Hz. Peygamber'e esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmalarını teklif edenlere olduğunu söylemiştir.⁸⁴

Tabâtabâî buradaki kınamanın, fidye almaları sebebiyle olduğunu söyleyenlerin, kendileriyle yaptığı istişareden dolayı Resûlullah'ı da buna dahil ettiklerini ifade etmiştir. Sonra da Hz. Peygamber'in bundan beri olduğunu açıklamış ve âyetin şöyle açıklanması gerektiğini ifade etmiştir: Önceki peygamberlerin düşmanla savaşta izledikleri yol, daha sonrakilere de ibret olması ve bir daha Allah ve Resûlüne karşı savaş açmaya cesaret etmemeleri için düşmanı esir alma yolunu değil de öldürme yolunu tercih etmekte. Düşmana karşı tam hakimiyet sağlayana ve din hakim olana dek hüküm böyleydi. Bu üstünlük sağlandıktan sonra yapılan savaşlarda esir almanın, esirleri karşılıksız veya fidye karşılığında serbest bırakmanın bir sakıncası yoktur. Nitekim bu hüküm Muhammed suresinde beyan edilmektedir.⁸⁵

Buradaki kınama birinci âyette ifade edildiği üzere savaş esnasında esir alınmasıdır. İkinci âyetteki “(فِيمَا أَخَذْتُمْ)” ifadesi de buna işaret etmektedir. Çünkü onların savaş esnasında aldıkları şey “esirler”di, fidye değildi. Dolayısıyla buradaki kınama da fidyenin mubah kılınmasına veya alınmasına değil, esirler edinilmesinedir.

Onlar Hz. Peygamber'den esirlere karşı fidye alınmasını istediler. Yüce Allah ise esirler edinmiş olmalarını kınadı, fakat esirlere karşı fidye alınmasını ise helal kıldı. Bunu da Hz. Peygamber'in esirleri fidye karşılığında serbest bırakma veya onları öldürme konusunda kendileriyle istişarede bulunduğu için yapmadı ki onlara yapılan kınamaya Hz. Peygamber de ortak olsun.

Kınamada Hz. Peygamber'in onlara ortak olmadığı âyetin lafzından da anlaşılmaktadır. Çünkü âyetteki kınama esir alma ile alakalıdır. Âyette Hz. Peygamber'in bu konuda onlarla istişare ettiği veya buna razı olduğu yer almamaktadır. Bu konuda varit olan rivayetlerde Hz. Peygamber'in bunu onlara tavsiye ettiği yer olmadığı gibi buna razı olduğuna da işaret eden bir şey de yoktur. Ancak Muhacir ve Ensar'ın çoğunun böyle yaptığı hatta savaş meydanında öldürülmemeleri için esirlerini korudukları rivayet edilmiştir.⁸⁶

⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9: 136-138.

⁸⁵ Muhammed: 47/5.

⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9: 138-139.

Tabâtabâî bu âyetlerin tefsirinde varit olan rivayetleri sahih görmediği, hata bazılarını çelişkili gördüğü için Hz. Ömer'in muvafakatına değinmemiştir.⁸⁷

Mekârim Şirâzî bu âyetlerin tefsirini yaptıktan sonra "Mulâhazalar" başlığı altında şunları ifade etmiştir:

1. Bu âyetin zahiri anlamı savaşta "esir tutma" ile alakalıdır, savaş sonrasında alınan "fidye" ile alakalı değildir. Böylece birçok müfessirin âyetin anlamı ile ilgili ortaya attığı birçok problem kendiliğinden çözülmüş oluyor. Buradaki kınama ve azarlama da nihai zafer gerçekleşmeden dünyevi amaçlarla düşmanı esir alma ile meşgul olanlardır. Hedefi Allah yolunda cihad olan Hz. Peygamber ve mümin ashabı ile alakalı değildir. Böylece Hz. Peygamber'in suç işlediği tarzındaki bütün iddiaları da çökmüş oluyor.

2. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet'in bu âyetin tefsiri ile ilgili kaynaklarında zikrettikleri birçok hadisin batıl ve uydurma olduğu tespit edilmiş oluyor. Hz. Peygamber'in ve bazı Müslümanların Bedir savaşından sonra, Allah'ın fidye alınabileceğine izin vermesinden önce savaş esirlerine karşı fidye aldıklarını ifade eden hadisler bu kabildendir. İlgili hadislere göre bu emre muhalefet edip esirlerin öldürülmesini isteyen kişi Ömer b. Hattâb veya Sa'd b. Muâz'dır ve Hz. Peygamber "Eğer bize azap inseydi Ömer b. Hattâb veya Sa'd b. Muâz'dan başkası kurtulmazdı" demiştir. Bu hadisler sıhatten yoksun, âyetin tefsiri olmaktan çok uzak, uydurma olduğuna dair işaretler pek çoktur.⁸⁸

Sünni müfessirlerin âyete verdikleri anlam hem âyetin lafzına hem de bu konuda varit olan sahih hadislere uygundur. Âyetteki kınamanın gerçekte Hz. Peygamber'e olmadığı, bu kınamanın savaşta esirler edinen ve Hz. Peygamber'e fidye almayı işaret eden sahabîlere yönelik olduğu şeklindeki yorum neredeyse Sünni müfessirlerin ortak kanaatidir.

İbn Atiyye ve Kurtubî bunu en güzel şekilde ifade eden müfessirlerdendir. Bu anlam hem bu konuda varit olan hadislere hem de âyetin zahirine uygundur. Ayrıca Kurtubî'nin ifade ettiği üzere müfessirlerin çoğu da bu görüştedir.

Şii müfessirler de Yüce Allah'ın bu âyetlerde Bedir ehlini kınadığını, bunun Bedir savaşında müşriklerden esirler edinmiş olmaları ve esirlerin öldürülmeyip onlardan fidye alınmasını Hz. Peygamber'e teklif etmeleri sebebiyle olduğunu söylemişlerdir.

Şii müfessirlerin, Hz. Peygamber'in suç işlediğini ifade eden bütün müfessirlerin yanıltığı şeklindeki ifadeleri doğrudur. Ayrıca bu rivayetler Hz. Peygamber'in suç işlediğini ima eden ifadeler içerdiği için Şii müfessirlerce itibara alınmadığı düşünülebilir. Ancak bu âyetin "Muvâfakât-ı Ömer"den olduğunu ifade eden hadislerde Hz. Peygamber'in suç işlediğine dair bir ifade yer almamaktadır. Yani bu gerekçeye dayanarak âyetin zahiri ile uyumlu olan bu hadisleri inkar etmeyi gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

⁸⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 9: 138.

⁸⁸ Mekârim Şirâzî, *el-Emşel*, 5: 494-495.

Dolayısıyla Mekârim Şîrâzî'nin Ehl-i Sünnet'in bu âyetin tefsiri ile ilgili kaynaklarında zikrettikleri birçok hadisin batıl ve uydurma olduğunun tespit edildiği sözü isabetli değildir. Çünkü onun bu sözü Ehl-i Sünnet müfessirlerinin “Muvâfakât-ı Ömer” bağlamında zikrettikleri hadislerin, Hz. Peygamber'in suç işlediğini ifade ettiği kurgusuna mebnidir. Oysa bu hadislerde Hz. Peygamber'in suç işlediğini ifade eden bir şey söz konusu değildir.

2.5. Abdullâh b. Übeyy'in Cenaze Namazı

Hz. Peygamber Abdullâh b. Übeyy'in cenaze namazını kılmaya azmettiği zaman Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e “Ey Allah'ın Resûlü, falanca ve falanca gün şöyle şöyle diyen Allah'ın düşmanı İbn Übeyy'in cenaze namazını mı” diyerek cenaze namazını kılmasının uygun olmadığını belirten ifadesine muvafık olarak (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ) (84) (وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَابِشُونَ) “Onlardan ölen birinin üzerine asla namaz kılma, onun kabri başında durma. Çünkü onlar Allah'ı ve Resûlünü inkâr ettiler ve fasık olarak öldüler.”⁸⁹ âyeti nazil oldu. Buna delalet eden rivayetlerden biri şöyledir:

İbn Abbâs, Ömer b. Hattab'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Abdullâh b. Übeyy b. Selûl öldüğü zaman, cenaze namazını kılması için Hz. Peygamber çağrıldı. Hz. Peygamber kalktığı zaman ona doğru atıldım. Ben, ‘Ey Allah'ın Resûlü, İbn Übeyy'in cenaze namazını mı kılacaksın, oysa o falanca ve falanca günler şöyle şöyle demişti’ diyerek yaptıklarımı bir bir saydım. Hz. Peygamber tebessüm etti ve ‘Yanımdan çekil ey Ömer’ dedi. Ben bunu çok tekrarlayınca, ‘Ben muhayyer bırakıldım ve seçimimi yaptım. Yetmiş defadan fazla bağışlanmasını dilemem durumunda bağışlanacağını bilsem yetmiş defadan fazla bağışlanmasını dilerim’ dedi. Hz. Peygamber cenaze namazını kıldı ve ayrıldı. Fazla zaman geçmeden Beraat suresinden ‘Onlardan ölen birinin üzerine asla namaz kılma’ ayeti nazil oldu. Ben daha sonraları, Hz. Peygamber'e karşı o gün gösterdiğim cesarete şaşırđım. Allah ve Resûlü en iyi bilendir.”⁹⁰

Bu hadis açık bir şekilde Tevbe: 9/84. âyetin Hz. Ömer'in isteğine muvafık olarak nazil olduğuna delalet etmektedir. Nitekim müfessirlerin çoğu bu hadisi âyetin nüzûl sebebi olarak zikretmişlerdir. İbn Cerîr, İbn Ebî Hâtim, Beğavî, İbn Cevzî, İbn Atiyye, Kurtubî ve İbn Kesîr bu müfessirlerdendir.⁹¹

Bu hadisin İbn Ömer'den gelen bazı rivayetlerinde Hz. Ömer'in “Allah münafıklar üzerinde cenaze namazını kılmanı nehyetmedi mi” ifadesi yer almaktadır. Oysa bu âyet Hz. Peygamber'in cenaze namazı kılışından sonra nazil olmuştur. Ömer bunu nasıl söylemiş olabilir? İbn Hacer buna şöyle cevap vermiştir: Ömer, “Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme (fark etmez.) Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla

⁸⁹ Tevbe: 9/84.

⁹⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 85, “Tefsîr”, 12.

⁹¹ Bk. İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân*, 11: 612-613; Abdurrahmân, İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. (Mekke-Riyad: Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 4: 1857; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4: 81; İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 286; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 3: 67; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Şur'ân*, 8: 219; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-'Azîm*, 7: 258.

affetmeyecektir.” (et-Tevbe: 9/80) âyeti kerimesinden, onlar üzerine namaz kılmanın yasaklandığını anlamıştır. Hz. Peygamber da ona böyle bir yasağın olmadığını, ümidin henüz kesilmediğini haber vermiştir.⁹²

Tûsî, Tabersî ve Tabâtabâî bu âyetin tefsirinde Hz. Ömer'in muvafakatına değinmemişlerdir.⁹³

Mekârim Şirâzî ise bu konuda şöyle demiştir: “Burada şu hususlara dikkat etmek gerekiyor:

1. Bu âyetle ilgili birçok rivayet varit olmuştur ki bu rivayetlerde ihtilaf edilmiştir. Bu rivayetlerin bir kısmından anlaşıldığına göre Hz. Peygamber, meşhur münafık Abdullâh b. Übeyy öldüğü zaman onun cenaze namazını kılmış, kabri başında durmuş, ona dua etmiş, hatta kefen olmak üzere gömleğini ona sarmıştır. Âyet bunun üzerine nazil olmuş, aynı fiilin tekrarlanmasını yasaklamıştır.

2. Öte taraftan bazı rivayetler de Hz. Peygamber'in onun cenaze namazını kılmaya karar verdiğini; ancak Cibril'in gelip ona bu âyeti okuduğunu ve onu bundan sakındırdığını ifade etmektedir.

3. Bazı rivayetler de Hz. Peygamber'in onun cenaze namazını kılmadığını, böyle bir fiile azmetmediğini, sadece kavmini İslam'a ısındırmak amacıyla kefenlenmesi için gömleğini gönderdiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'e neden gömleğini gönderdiği sorulduğu zaman da, Hz. Peygamber gömleğinin onu azaptan kurtarmayacağını ancak bu fiille kavminden birçok kişinin iman edeceğini umduğunu söylemiştir. Bu olay fiilen de gerçekleşmiş ve bundan sonra Hazreç kabilesine mensup birçok kişi Müslüman olmuştur.”⁹⁴

Mekârim Şirâzî bunları naklettikten sonra şöyle devam etmiştir: “Bu rivayetler birçok ihtilafı içerdiği için, biz bunları nüzûl sebebi olarak zikretmeyi uygun bulmadık. Ancak burada inkar edilemeyecek şey âyetin üslubunun, bu âyetler nazil olmadan önce Hz. Peygamber'in münafıkların cenaze namazını kıldırıldığına ve kabirleri üzerlerinde durduğuna delalet ettiğiidir. Çünkü bunlar zahiren Müslüman kimselerdi. Fakat Hz. Peygamber bu âyet nazil olduktan sonra münafıkların cenaze namazını kılmamıştır.”⁹⁵

Münafıkların cenaze namazının kılınmamasını emreden âyetin Ehl-i Sünnet'in en sahih hadis kaynaklarında ve en önemli tefsirlerinde “Muvâfakât-ı Ömer”den olduğu zikredilirken, önemli Şiî müfessirlerden olan Tûsî, Tabersî, Tabâtabâî ve Mekârim Şirâzî'den hiç biri tefsirinde buna yer vermemiştir.

⁹² Müzeynî, *el-Muharrer fi esbâbi nüzûli'l-Kur'ân*, 1: 597.

⁹³ Tûsî, *et-Tibyân*, 5: 272, 273; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 5: 77-78; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 9: 272.

⁹⁴ Mekârim Şirâzî, *el-Emşel*, 5: 152-153.

⁹⁵ Mekârim Şirâzî, *el-Emşel*, 5: 152-153.

SONUÇ

Şiî müfessirlerin “Muvâfakât-ı Ömer” örneklerine yaklaşımı ile ilgili yapmış olduğumuz bu çalışmada şu sonuçlara vardık:

Ehli Sünnet kaynaklarında Muvâfakât-ı Ömer'den olduğu sabit olan bazı örneklerle, Şîa tefsir kaynaklarında hiçbir şekilde değinilmediği görülmüştür. Hz. Ömer'in “Makâm-ı İbrahim”in namazgâh edinilmesini istemesi üzerine, bu isteğine muvafık olarak inen Bakara: 2/125. âyeti ile Hz. Peygamber'in Abdullâh b. Übeyy'in cenaze namazını kılmaya azmettiği zaman “Ey Allah'ın Resûlü, falanca ve falanca gün şöyle şöyle diyen Allah'ın düşmanı İbn Übeyy'in cenaze namazını mı” diyerek cenaze namazını kılmamasının uygun olmadığını belirten ifadesine muvafık olarak inen Tevbe: 9/84. âyet bu örneklerdendir.

Ehli Sünnet kaynaklarında hem Muvâfakât-ı Ömer'den olduğuna hem de başka bir olay üzerine nazil olduğuna açıkça delalet eden, sıhhat açısından aynı kuvvette olan, hatta ravilerinin bile aynı olduğu iki rivayetin bulunduğu durumda Şîa tefsir kaynaklarının Hz. Ömer ile ilgili olmayan örneği zikrettiği, Hz. Ömer ile ilgili rivâyete ya hiç değinmediği ya da onunla ilgili rivayetin zayıf olduğuna işaret ettiği görülmüştür. Hz. Ömer'in peygamber eşlerinin örtünmelerini istemesi üzerine, bu isteğine uygun olarak inen Hicâb âyeti (Ahzab: 33/53) buna örnek verilebilir.

Şii müfessirlerin Ehli Sünnet'in hadis kaynaklarında yer alıp Hz. Ömer için övgü kaynağı sayılan muvafakat ile ilgili rivayete yer vermezken, aynı kaynaklarda yer alıp Hafsa ve Aişe'yi kınayan rivayetlere yer vermeleri dikkat çekicidir. Bu müfessirler Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in eşlerine, onu rahatsız etmeleri durumunda Yüce Allah'ın, onların yerine daha iyilerini Resûlüne eş kılacağını ifade etmesi üzerine, buna muvafık olarak inen Tahrîm: 66/5. âyetin tefsirinde bu yöntemi izlemişlerdir.

KAYNAKÇA

- Arık, Selim. “Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer”. *Diyanet İlmî Dergi* 41/ 4 (2005): 115-128.
- Atmaca, Gökhan. “Nüzûl Sürecinde Bir Muhatab Olarak Ömer ve Muvâfakatları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2010): 43-67.
- Aynî, Bedruddîn. *‘Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin. *Me‘âlimu't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullâh - Osmân Cum'a - Süleymân Müslim. 4. Baskı. b.y.: Dâru't-Taybe, 1997.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullâh eş-Şirâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer‘aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi‘u's-şahîhu'l-müsned min hadîsi Rasûlillâhi şallâllahu ‘aleyhi vesellem ve sünenihi ve eyyâmihî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. b.y.: Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422.

- Canbulat, Mehmet - Karagöz, İsmail - Karaman, Fikret - Paçacı, İbrahim. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Endelusî, İbn Atiyye. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422.
- Ensari, Abdurrahman. "El-Emsel fi Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münezzel Adlı Şîa Tefsirinde Hz. Ömer Algısı". *Turkish Studies* 12/27 (2017): 175-194.
- Gezgin, Ali Galip. *Özgün Bir Kur'an Yorumu Hz. Ömer Örneği*. 2. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullâh. *el-Mustedrek ala's-Şaḥîḥayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîru ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed et-Taberî. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Abdullâh Abdulmuhsin et-Türkî. b.y.: Dâru Hecr, ts.
- İbn Cevzî, Abdurrahmân. *Keşfu'l-muşkil min ḥadîsi Şaḥîḥeyn*. Thk. Ali Hüseyin el-Bevâb. Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.
- İbn Cevzî, Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2002.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân. *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-Âzîm*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke-Riyad: Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- İbn Hacer, Ahmed Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Thk. Ahmed Şakir. b.y.: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaut ve Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Şaḥîḥu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*. 2. Baskı. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-Azîm*. Thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed - Muhammed es-Seyyid Reşâd- Muhammed Fadl el-Acmâvî, Ali Ahmed Abdulbaki. Cîze: Müessesetu Kurtuba ve Mektebetu Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mekrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Mibred, Yusuf b. Hasan el-Hanbelî. *Maḥdu's-şavâb fi fedâili emîri'l-mü'minîne Ömer b. Ḥattâb*. Thk. Abdülazîz b. Muhammed. Medîne: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 2000.
- Kahraman, Abdullah - Mertoğlu, Mehmet Suat. "Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 306-310.
- Kahraman, Abdullah - Öz, Mustafa. "Tûsî, Ebû Ca'fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 433-437. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî li şerhi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. 7. Baskı. Mısır: el-Matbaatü'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1323.
- Kummî, Muhammed b. Muhammed Rıdâ. *Kenzu'd-dekâik ve bahru'l-ḥakâik*. Thk. Hüseyin Derkâhî. b.y.: Müessesetu Şemsi'd-Duhâ, 1430.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Berdunî, Ahmed ve İbrahim Atfayîş. 2. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.

- Mubârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed. *Tuĥfetü'l-ahvezî bi ŧerhi Câmii't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1990.
- Mustafâ İbrahim v.dğr. *el-Mu'cemü'l-vaŧît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbûrî. *el-Musnedu's-ŧaĥîĥu'l-muĥtaŧar*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Müzeynî, Hâlid b. Süleymân. *el-Muĥarrer fi esbâbi nüzûli'l-Ķur'ân min ĥilâli'l-kütübi't-Tisâ' dirâsetü'l-esbâbi rivâyeten ve dirâyeten*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ. *el-Minhâc ŧerhu ŧaĥîĥi Müslim b. Haccâc*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392.
- Öz, Mustafa. "Tabersî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 324-325. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed Fahrüddîn. *Mefâtĥu'l- ğayb*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebî Dâvûd*. tlk. ŧuayb el-Arnaut ve Muhammed Kâmil Karabellî. Beyrut: Dâru er-Risâle el-Alemiyye, 2009.
- Subhânî, Ca'fer. *Usûlü'l-hadîs ve ehkâmuhu fi ilmi'd-dirâye*. Beyrut: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 2012.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Tariĥu'l-ĥulefâ*. Thk. Hamdî ed-Demirdâŧ. b.y.: Mektebetu Nezâr, 2004.
- Suyûtî, Celâluddîn. *ed-Durru'l-menŧûr fi't-tefsiri bi'l-me'ŧûr*. Thk. Abdullâh Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- ŧahin, Davut. *Hiz. Ömer'in Kur'an Anlayıŧı ve Yorum Yöntem*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- ŧevkânî, Muhammed b. Abdullâh. *Fetĥu'l-kağir*. Dimeŧk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr ve Dâru el-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- ŧirâzî, Nasır Mekârim. *el-Emŧel fi tefsiri kitabillahi'l-münezzel*. Kum: Medresetu'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1421.
- Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsiri'l-Ķur'ân*. Thk. Hasan el-A'lâ. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1997.
- Tabersî, Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005.
- Tirmizî, Ebû İŧâ Muhammed b. İŧâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed ŧâkir v.d. 2. Baskı Mısır: Mektebe ve Matbaatu Mustafa Halebî, 1975.
- Turan, Maŧallah. *Kur'an'ın Anlaŧılmasında Sembolizm Tartıŧmaları*. Konya: Hüner Yayınevi, 2016.
- Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed. *et-Tibyân fi tefsiri'l-Ķur'ân*. Thk. Aga Bezrek et-Tahrânî. Beyrut: İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed. *el-Udde fi uŧûli'l-fikh*, Thk. Muhammed Rıdâ el-Ensârî el-Kummî. b.y.: y.y. ts.
- Wîkî ŧia. "Nasr Mekârim eŧ-ŧirâzî". Eriŧim: 6 Mayıs 2018. ar.wikishia.net/view/ناصر_مكارم_الشيرازي
- Yılmaz, Musa Kâzım. "Mecmau'l-Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 257. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Zemahŧerî, Cârullâh Mahmûd. *el-Keŧŧâfan ĥakâiki ğavâmidi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l Kitabi'l-'Arabî, 1407.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 597-626

**The Relationship Between Religion and Politics in Contemporary Turkish Novel:
The Case of 'Kar' Novel***

Şaban Erdiç

Assistant Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology,

Department of Sociology of Religion

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Sivas, Turkey

serdic07@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-9453-2072

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Çeviri / Translated Article

Received / Geliş Tarihi: 10 March / Mart 2018

Accepted / Kabul Tarihi: 13 June / Haziran 2018

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran / 2018

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran/June

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 597-626

DOI: <https://doi.org/10.18505/cuid.431997>

* This article has been published previously in Turkish: Şaban, Erdiç. "Çağdaş Türk Romanında Din ve Siyaset İlişkisi: 'Kar' Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 2 (Aralık/December 2017): 977- 1012. <https://doi.org/10.18505/cuid.314334>

The Relationship between Religion and Politics in Contemporary Turkish Novel: The Case of 'Kar' Novel

Abstract: This article focuses on the relationship between religion and politics in contemporary Turkish novel, based on Orhan Pamuk's novel *Kar*. The study aims to understand and explain paradigms of religion-politics relations in *Kar*, which approaches Turkey's recent religious and political debates with a literary fiction, and reflects how religious and political cultures are reflected in Turkey in this frame. In the novel, a new development momentum after 1980, and with the right, conservative and Islamist circles that motivated politics more actively during the 1990s, the modernization that has not undergone in Turkey in a way, in fact, within the framework of the approach of the writer, the values of provincial representatives in Turkey conflicts have been brought forward. In a postmodern perspective, the *Kar* shared important photographs of religion and politics at this stage of the modernization struggle between Islamist-secular, Eastern-Western conflicts. Finally, religion in the novel was dominated ideologically by the instrumentalist of poverty and deprivation, rather than the character of preventing change according to its place. Politics is described as more Jacobean and secular, and also as provincial in relation to modernization there.

Keywords: Sociology of Religion, Contemporary Turkish Novel, Religion, Politics, Orhan Pamuk, *Kar*.

Çağdaş Türk Romanında Din ve Siyaset İlişkisi: 'Kar' Örneği

Öz: Bu makale Orhan Pamuk'un *Kar* romanından hareketle çağdaş Türk romanında din ve siyaset ilişkisine odaklanmıştır. Çalışma, Türkiye'nin yakın dönemdeki dini ve siyasi tartışmalarına edebi bir kurgu ile yaklaşan *Kar*'da din-siyaset ilişkilerinin nasıl bir paradigma üzerine oturduğunu ve bu çerçevede Türkiye'de dini ve siyasi kültürün romana nasıl yansıtıldığını anlama ve açıklama hedefini gütmüştür. Romanda 1980 sonrası yeni bir gelişim ivmesi yakalamış ve 1990'lar boyunca siyaseti daha aktif bir şekilde motive eden sağ, muhafazakar ve İslamcı çevrelerle aslında -yazarın yaklaşımı çerçevesinde- Türkiye'ye bir türlü uğramayan modernizmin Türkiye'deki jakoben ve taşralı temsilcilerinin değerleri arasındaki çatışmalar öne çıkarılmıştır. Postmodern bir bakış açısıyla yazılan *Kar* İslamcı-laik, Doğulu-Batılı çatışmaları arasında modernleşme çabalarının devam ettiği bu aşamada din ve siyaset ilişkileriyle ilgili önemli fotoğraflar paylaşmıştır. Nihayet romanda din; yoksulluk ve yoksunlukları araçsallaştırıcı, yerine göre değişimi engelleyici karakteri yanında baskın olarak ideolojik yönü ile öne çıkarılmıştır. Siyaset ise orada daha çok jakoben ve laik, modernleşme ile ilişkisi bağlamında da taşralı olarak betimlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Çağdaş Türk romanı, Din, Siyaset, Orhan Pamuk, *Kar*.

SUMMARY

There is no doubt that literature in the process of transition from the empire to the republic; the novel, especially as a Western product played an important role in the consciousness level of modern Turkey. This literary influence, rather than pursuing a certain line, took place within two centuries of adventurous journey, generally in harmony with the periodical historical, social and political conditions of the Turkish society. In this context, the Turkish novel was seen as a means of producing different powers and ideologies, especially at the points reached by the modernization in the last half century, while at the beginning adopting a legitimizing attitude to make politics more intense. But with it, as an important element of the cultural system, religion has always been one of the main themes in the journey of the novel.

The article deals with the study of religion-politics relations in the contemporary Turkish novel in terms of sociology of religion. As an example of the study, Orhan Pamuk was chosen as the *Snow* novel, which made its first publication in 2002 and took the subject of tense religious-political relations matched by the 1980s conditions in Turkey with a broad cultural background. The aim of the study is to understand and explain the approach of the contemporary Turkish novel to religion-politics relations which always created a tension environment in Turkey. By making a historical comparison in this framework, the place of the *Snow* is glanced in the politics and religion perception of the Turkish novel, Orhan Pamuk was emphasized as a social personality and author, and then different levels of consciousness constructed by the social events, phenomena and processes in the novel have been evaluated from a phenomenological perspective.

In this study, the *Snow* was regarded as a novel whose recent religion-politics relations of modern Turkey were treated with a postmodern allegory through different sets of meanings of religious and political cultures. In this regard, the *Snow* has presented itself as a literary product, as well as a text that sheds light on the fundamental problems of today's religion-politics relations, which include different levels of consciousness about the religious, political and ideological knowledge of society. From here it can be said that the novel, in the context of literature-society relations, has brought wealth from the one side by organizing the events within the framework of the religious and political values of the society while offering postmodern points of view to these values from the other side. Finally, in the *Snow*, Pamuk realized a literary expression on the basis of society of religion and politics relations in Turkey. This expression, however, has not been independent of the religious and political accumulation that has been transferred from the Ottoman to the Republic, as well as the social personality that it shapes around an institutional baggage.

Clearly, Pamuk has put a number of meanings in religion and politics and their relationship to each other, sometimes through different characters, sometimes through irony and criticism in the *Snow*. Around the postmodern paradigm, the *Snow* has presented different meanings worlds of religion and politics and the different images of these two old social

institutions in a philosophical and sociological perspective. In other words, Pamuk deals with the novel's event pattern, social typologies, social classes and their epistemological accumulations in their natural socioeconomic, cultural, religious and political environments. *The Snow* is fictionalized around an identity struggle shaped by the Islamist-modernist thriller. Here, although the individual-compromising aspects of religion and politics "Kemalist" and "Islamist" have emphasized the imperative, populist political understandings and the exclusionary and ideological aspects of religion. Thus, the novel inspired by the military intervention on February 28, 1997, shed light on the religious and political culture of Turkey, and finally attracted significant photographs of the society, which are reflected on the meaning networks of religious and political institutions.

In *The Snow*, religion and politics are based on the meanings of concepts such as "coup", "Kemalism", "political Islam", "turban", "Islamist", "secular". In the novel, the social and political images put forward in the context of "coup" carried a number of symbols representing the last half-century of the Republic in the 2000s. As a matter of fact, the coup that was taken on the novel was made especially against the "religious" who organized and strengthened around the socioeconomic, cultural, political, religious and ethnic problems that occurred after 1980. On the other hand, in the novel "Kemalism" and his ideology have become another important theme in which politics is evaluated in Turkey. In this context, in general terms, the view of the "Kemalism" and the military bureaucracy on the public and its values have been presented in a Jacobean and elitist attitude, which restricts individual rights and freedoms to the state, with different categorical characteristics.

In addition to stressing the characteristics of being a subclass of religion, compensating for the deprivations and preventing social change in place, in the novel emphasized the fact that, with its coup, it gained a political, ideological, populist and instrumental identity. As a matter of fact, girls with headscarves have been seen as a symbolic case by political Islamists and they have made this case a political material. In *The Snow*, religion and politics are regarded as social institutions that are separate and sometimes in conflict with each other, but also the mutual relations between the two institutions in the context of the interest relations of Sheikh Efendi and some bureaucrats. Thus, the novel also points to the old relations of religion-politics relations in Turkey that find their place on the symbolic plane.

The Snow, which manifested itself as a literary attitude against all kinds of political and religious impositions have proposed for religion and politics a pluralistic view. This situation which can be regarded as new in terms of the Turkish novel has in fact provided new universes for the reader about religious and political culture. However, the proposals and perspectives are not shaped independently of their own dynamics of religious and political cultures.

INTRODUCTION

The modernization endeavors in Turkish society, which began in the 18th century for the first time in military, expanded into social and political fields in the 19th century despite all the contradictions of given social order and have come to this day in the 20th century over a motivation including politics in particular and also other social establishments such as religion, education, family, economy, law and art.¹ In this radical change and transformation process, which is read as a creation of a nation, literature has been regarded as a significant means for the formation of a new consciousness level. Foregoing sensitivity of the literature has been carried into the Republic from Ottoman Empire and from there into the present within an epistemological continuity and feculence. Thereby following a course linked to the political organizational forms seen in different decades, literature with its social and cultural aspects has occasionally become a pitch to produce governments and ideologies over social and political discrepancies and contradictions.²

There is a close relationship between the literature and sociology. The former, on one hand, finds its identity in a social and cultural environment, while in the other, it manipulates the society on a wide symbolic platform to rediscover the semantic layers belonging to themselves, to confront them and even to explore new social action areas. Literary works have been always carried out in relation with social events, phenomena and processes in society. Therefore, the literature has presented itself not only as a mere literary and aesthetic product, but also as an informative body encompassing social, political, religious and ideological aspects. Yet the literary text may be fictional and imaginary, not overlapping completely with individual, social or historical reality. Notwithstanding, carrying social reality, these fictions and perceptions are still not independent of the social-governmental relations, in which they are produced. Hence, the literature has been always seen in a content that could offer new perspectives to sociological analyses.³ As a matter of fact, the interrelation between literature and society has been a significant factor in establishment and development of a specific sociological field, namely literary sociology.

The relationship between literature and society can also be remarked within the frame of the tripartite interaction between author, work and society. Apart from the fact that the work, on a large scale, would reflect the characteristics of the class which the author hail from and lived in, it would also present itself as a representation of society. In this regard, a literary

¹ See: Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ed. Ahmet Kuyaş (Istanbul: Yapı Kredi Publications, 2004); Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (Istanbul: İletişim Publications, 2000), 9-19; Kemal H. Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*, ed. Güneş Ayas (Istanbul: Timaş Publications, 2012), 13-107.

² Türkan Erdoğan, “Türkiye’de Edebiyat Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine Düşünceler”, *Edebiyat Sosyolojisi*, ed. Köksal Alver (Ankara: Hece Publications, 2006), 212-214.

³ Köksal Alver, “Edebiyatın Sosyolojik İmkani”, *Edebiyat Sosyolojisi*, ed. Köksal Alver (Ankara: Hece Publications, 2006), 15-17; Ömer Solak, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Merkez-Taşra Çatışması* (Istanbul: Hikmetevi Publications, 2014), 22.

production could be either “ordered” by a greatly or slightly conscious/unconscious social or political life as seen in a part of Nazi and Soviet literatures or could be molded into “constructive” in accordance with the author’s changing attitude in an egalitarian, libertarian, democratic and pluralistic society or even take genuine and imaginative form in a universe pertaining to author. Different religious tendencies, political thoughts and social classes thereby can be easily literature’s focus of attention on a horizontal platform with their distinct attitudes and worlds.⁴ Hereupon, it is not very difficult to expect the literary works to discover new sociopolitical stations aside from new forms, contents and subjects in parallel with the individual and social developments that have been taking place during modern period and the level of consciousness determined by them and to assume that the connection between literature and sociology will endure on a new plane.

Human’s relation with culture along with the forms it structures constitutes one of the important fields of study of systematic sociology.⁵ As a western literary genre and a cultural production, novel is a narrative art which can easily thematize everything related to human and society. This article focuses on the novel’s relation to religion and politics. Orhan Pamuk’s only political novel so far, *Snow*,⁶ whose first edition was published in 2002, is picked out as an example to scrutinize the relationship between religion and politics in contemporary Turkish novel. The decisive factors for foregoing selection were, alongside Pamuk’s catching the attention of a broad audience in the country, his feature of being the Turkish author with the most well-known and read works worldwide, who has been granted numerous national and international awards, Nobel above all, and his becoming the focus of severe internal political disputes subsequent to *Snow*, inciting a number of sociopolitical polarizations. Furthermore, *Snow* was a literary manifestation of certain political arguments reflecting the society’s disagreements. Inspired by political ruptures and interregnums in Turkey’s late political history, the book picked its social characters out of the figures from daily life. The story of the book, on the other hand, is fictionalized through imam hatip high schools, headscarfs, various ideological tensions, appearances and a language and approach developed over these. The article, from this point of view, has problematized the epistemological accumulation through which *Snow*, whose first edition was published in a period when the dynamics and impacts of 28 February -similar to 1980 coup with regard to following military intervention on politics yet different as to its political and social consequences- were still felt in the society, approached to religious-political relationship and social considerations of this approach. The article is grounded on the hypothesis suggesting that *Snow* possesses the feature of representing the

⁴ Guy Michaud, “Bir Disiplin Olarak Edebiyat Sosyolojisinin Kurulması”, trans. Hilmi Uçan, *Edebiyat Sosyolojisi*, ed. Köksal Alver (Ankara: Hece Publications, 2006), 55-56.

⁵ See. Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, trans. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Publications, 2012), 97-243; Philip Smith, *Kültürel Kuram*, trans. Selime Güzelsarı and İbrahim Gündoğdu (Istanbul: Babil Publications, 2005).

⁶ Orhan Pamuk, *Kar* (Istanbul: Yapı Kredi Publications, 2016).

Turkish society's political culture. The aim of the study is to comprehend and expound religious, political and social grounds, which Turkish novel's attitude towards religious-political relationship is laid on, through the sample of *Snow*. Therefore, at first, as a political novel, *Snow*'s outbreak dynamics were determined pursuant to historical-comparative method⁷ and then the social events, phenomena and processes in the novel along with the semantic layers they created were sought to be examined over a phenomenological perspective. The results thusly obtained are limited to the accumulation constructed by the author's institutional framework. In addition, excluding the features belonging to the novel such as literary fiction, art, language and narrative⁸ from the scope of the article, it is focused on data related to the phenomenon which were interpreted with a comprehensive approach⁹. Consequently, with regard to methodology employed, *Snow* was not merely considered as a fictional text, but as a composition produced by Turkey's social and political history and even as a work contributing to his political accumulation.

Regarding today's departments within the faculties of literature, particularly the department of Turkish Language and Literature, Turkish novel has achieved a decent theoretical and practical interest and even regardless of the informational prosperity it has created, has not yet received due consideration in a sociological sense. Within mentioned studies, the religion theme in Turkish novel is occasionally examined directly as a subject.¹⁰ The novel as a genre has started to attract attention on the sociology of religion has begun to manifest itself barely in the recent times with a number of studies. Özbolat, has dwelled on the representation of the men of the cloth in early Republic novel.¹¹ Okutan, on the other hand, has highlighted hypothetic representation of sexual typologies put forward with their religious identity, seen in *Snow* and questioned the verisimilitude of these social types.¹² A post-graduate study has covered the reflections of postmodernist suppositions on religion on

⁷ See. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (Istanbul: İnsan Publications, 1998), 75.

⁸ See. Fethi Demir, "Orhan Pamuk'un Romancılık Serüveninde Yeni Bir Durak: Tematik Romanlar", *Turkish Studies* 6/1 (Winter 2011): 935-936.

⁹ See. Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları* (Ankara: Ankara Okulu Publications, 2016), 116-120.

¹⁰ See. Kemal Timur, "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar", *Turkish Studies* 4/1-2 (Winter 2009): 2089- 2125; Alâattin Karaca, "Çağdaş Türk Romanında Dinî-Tasavvufî İçerik", *VI. Dinî Yayınlar Kongresi* (Istanbul: DİB Publications, 2013), 275-287; Gürkan Yavaş, "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı" (PhD diss., Kocaeli University, 2014); M. Halil Sağlam, "Türk Romanında Din ve İnanç Algısı (1934-1938)" (PhD diss., Dicle University, 2016).

¹¹ See. Abdullah Özbolat, "Bir Ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili", *Kültür ve Din*, ed. M. Ali Kirman and Abdullah Özbolat (Adana: Karahan, 2014), 289-306.

¹² See. B. Banu Okutan, "Din Sosyolojisi ve Toplumsal Metin: Cinsiyet Tipolojilerinin Çözümlemesi (Kar Örneği)", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013): 119-146.

Turkish novel subsequent to 1990,¹³ while another study has dealt with the religious-social relationship in Turkish novel.¹⁴ As it lays stress on the author who, alongside its contribution to Turkish novel with regard to sociological approach, has been one of the most controversial figures of Turkish novel and the novel which is undoubtedly among the most discussed works recently, this article may be regarded valuable in terms of its deliberation on the religious-political relations in Turkey. Especially post 1980 Turkish novel has begun to break down the field of discourse based on the concepts such as the West, Westernism and Westernization seen in its classical congeners into a different meaning by a postmodernist influence.¹⁵ Therefore, the article is likely to offer a set of opportunities through the *Snow* for readers to observe the new forms the Westernization ideology, as the central objective of the Turkish modernization, has lately reached or evolved into.

1. TURKISH NOVEL: POLITICS AND RELIGION

Turkish novel is a part of the Westernization efforts. Novel in Turkey is not thus a genre that has flourished under historical, social, economical and political circumstances as in Europe. On the contrary, it has been regarded by Turkish intellectuals as a product of advanced civilization, perfecting the West's industrial and technical development and has been imitated from the West as a part of a widespread old-new contrast.¹⁶ Western novel engaged in Turkish literature as of the 1860s first with the translations from French novels and thereafter numerous translations as well as original works emerged until the ends of the century.¹⁷ In this period, two different tracks were followed: the conciliation of Western novel by the narratives from divan and folk literatures as Ahmet Mithat intended to do and writing novels through completely Western techniques, which is exercised by Namık Kemal.¹⁸ During the period stretching out from Ottoman Empire to modern Turkey, one party, with respect to discrepancies and conflicts as East-West dichotomy, stucked to the Eastern identity in the face of the West's influence that urged a change, while other wing adopted an attitude favouring the West, brushing aside the Eastern identity under the influence of modernization. Particularly the novels of Tanzimât, Edebiyat-ı Cedide and Second Constitutional Era bore all the traces of aforementioned social-political conflict caused by the Westernization

¹³ See. Eda Kıran, "Postmodernizmin Dini Varsayımlarının 1990 Sonrası Postmodern Türk Romanındaki Yansımaları" (PhD diss., Marmara University, 2011).

¹⁴ See. Zeynep Dağlar, "Modern Türk Romanında Din ve Toplum İlişkileri -Orhan Pamuk Örneği-" (PhD diss., Cumhuriyet University, 2015).

¹⁵ Ömer Köroğlu, "Türk Romanında Batıcılığın Yeri: Gecikmişlik Bataklığında Utanç Duymayı Öğrenmek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* 3 (İstanbul: İletişim Publications, 2004), 509-510.

¹⁶ Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I* (İstanbul: İletişim Publications, 1998), 9-10.

¹⁷ A. Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. Abdullah Uçman (İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2006), 263-264.

¹⁸ Olcay ÖnerToy, *Türk Roman ve Öyküsü* (Ankara: Türkiye İş Bankası Publications, 1984), 1-2.

tendencies.¹⁹ In any case, Turkish novel was born as a totally different product from conventional literary genres under certain social and political conditions and has advanced around the concerns of embracing the Western values, spreading the ideas of elites to large masses and attracting the people's attention to actual issues.²⁰ Therefore, the Turkish novel has become a means for a plenty of authors to impose social and political notions from the very beginning.²¹

Beginning from the early 20th century, Turkish novel gradually increased in number and gained a developmental momentum from a technical aspect. The agonizing change the country went through, chaotic political ambiance and conflicts and polarizations produced by identity issues were reflected on novel's topic and content along with the ideational life. As a matter of fact, a good part of the novels from mentioned period were built on the events of the epochs of Abdul Hamid II, Second Constitutional Era, the Committee of Union and Progress, Balkan Wars, later the destruction brought by World War I and finally the thoughts of creating a new political order and society.²² The path taken by the novel in the dynamics of the Republic's first years was not independent of political and social change of the period. The history of Turkish Republic shows parallelism with the birth of contemporary Turkish novel. When the Republic embarked on reshaping the Turkish culture, it chose literature as the main instrument of epistemological transformation. The reforms carried out between 1923 and 1945, on one hand, laid out a translation program from the Western classics under the guidance of the state within the frame of the new societal model, while on the other hand, they exalted nationalism and modernism, rejecting all the symbols of political and theocratic tradition.²³ New ideologies, rapid social alterations, youth problems, search for freedom, common anomic conditions, which emerged encompassing the post World War II Turkey, apart from causing the emergence of new political attitudes in East-West dichotomy,²⁴ also gave rise to the birth of new perspectives within novel's view of individual and society. The foregoing interval as well started a period in which political center-periphery conflict developed in favor of the periphery, which is also reflected in novel.

At the beginnings of the 20th century, where new policies towards the state and society increased and the political issues swelled, the Committee of Union and Progress, inspired by the principle of "order and progress" contained in Auguste Comte's (d. 1857) positive philosophy system, regarded positivism equal to the goal of Westernization and at the

¹⁹ Solak, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Merkez-Taşra Çatışması*, 14.

²⁰ Ahmet Ö. Evin, *Türk Romanın Kökenleri ve Gelişimi*, trans. Osman Akınhay (Istanbul: Agora Publications, 2004), 12-14.

²¹ Kemal H. Karpat, *Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular* (Istanbul: Varlık Publications, 1962), 22-41.

²² See. Alemdar Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1920-1946* (Ankara: Akçağ Publications, 2006), 25-158.

²³ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum* (Istanbul: Timaş, 2009), 129-130.

²⁴ See. Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, 244-250.

beginning gave sociology a mission to be a guide for politics. However, after politics disentangled from uncertainty and the society made a choice in the first quarter of the century, the role politics casted to sociology was not anymore to guide the politics, but to teach current political attitude.²⁵ Some situational similarities can also be mentioned for novel. One of the significant paradigms which initially designated the role and direction of the art and literature in Turkey was represented by a universalistic, evolutionist, progressive and determinist point of view which could be expressed in the framework of Westernization. According to this approach, which Niyazi Berkes and Behice Boran adopted, art and literature is supposed to commit themselves to infuse occidentalist ideals into the masses and guide the community around the Western values. Another paradigm concerning Turkish art and literature is that literaray works have been approached as a means for dominant values of the society and social classes to be recognized. Together with the former, this approach which has been represented by intellectuals who concentrated on social, political and literary subjects such as Cahit Tanyol, Nurettin Ş. Kösemihal, Fuat Köprülü, Erol Güngör ve Cemil Meriç²⁶ have been remarkable dynamics that would also shape subsequent literary, society and political relations. In this regard, the unpleasant process, which was globally experienced in the transition from industrial society into information society and which also included Turkey to a large extent, not only revived the questioning of mere secular, progressive and interventionist perspectives sociologically, but also influenced the novel via newly-emerging paradigms to acquire a hypothetical, methodological and technical expansion and to lodge on a comprehensible ground. In fact, after the 1970s, the social and political character of novel has differed regarding the relationship between city and intellectual. Unlike the first generation, who witnessed the downfall of an empire, saw plots, went through wars and observed all political, sociocultural and economic problems encountered during the establishment of a young Republic and hence involved in ceaseless quarrels and ideologies, the second generation novelists also had various ideologies but occasionally kept a level head against the circumstances and followed more universalistic, pacifistic and libertarian paths.²⁷

The Turkish novel focused on colorful topics throughout its centuries-old adventure. It is clear that the politics has always played a dominant role in this adventure. Given that everything is somewhat political, as Maurice Duverger said,²⁸ the Turkish novel should be remarked to have always had a function of directing the community through designs associated with, for example, the “country” and “patriotism” and also through some political purposes in a certain political culture. Those who introduced Turkish society to a Western

²⁵ İsmail Coşkun, “Türkiye’de Siyaset Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine”, 75. *Yılında Türkiye’de Sosyoloji*, ed. İsmail Coşkun (Istanbul: Bağlam Publications, 1991), 156.

²⁶ Erdoğan, “Türkiye’de Edebiyat Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine Düşünceler”, 224-228.

²⁷ See. Alemdar Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1946-2000* (Ankara: Akçağ Publications, 2003), 316-332.

²⁸ Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, trans. Şirin Tekeli (Istanbul: Varlık Publications, 2014), 18.

novel at the beginning, were, at the same time, the figures who mobilized the politics in compliance with the general opinion about Europe and the Ottoman Empire through different ideological currents emerging with constitutional demands such as Neo-Ottomanism²⁹ and Unionism³⁰. This political character of Turkish novel and novelist continued with new political movements and ideologies in the following years in line with changing sociopolitical circumstances.

The novel, in the first quarter of the Republic Period, strived for the adoption of a new Westernized Turkish identity, for the success of the reforms in social matters and for the establishment of laicism in a society still with a powerful religious tradition.³¹ In the 1960s, different ideological understandings appeared more prominently in Turkish novel. The intentions of socialist, nationalist and Islamist ideologies to exploit the art and novel on top of a hostile and conflictive relation was an increasing tendency until the 1980s. In some novels in this period, ideological fiction and approach constituted the most prominent feature of the novel. Emine İşınsu and Mehmet Niyazi Özdemir were among the authors who reflected the nationalist bloc's spiritual and ideological world amidst intense student upheavals using the events they picked out of early and late history of Turkey and Turkish communities outside the country, also employing the Islamic symbols and motifs. On the other hand, Mehmet Eroğlu, Fıruzan Savaş and Melih Cevdet Anday ranked among the authors, representing the Turkish novel's accentuation of "activist left" around political occurrences of the same period. A lot of novels that present the practice of socialist movement with a bloody revolution metaphor regardless of dialectic of scientific socialism, of whether it complies with the history, also mostly ruling out the characters' identities, feelings and thoughts have been contained in this ecocole. Vedat Türkalı's considerably voluminous novel named *Güven*, which covers a conflictive environment of opposite ideologies, tortures and detentions beginning from the most gruesome periods of the World War II, is one of the most salient examples of the foregoing fact.³²

Another dominant tone in the last half century of the Turkish novel was the perspective of Islamic ideology, which followed a more traditional line. Such novels were often been processed in the context of rapid social change and reaction to modernization, but have also developed Islamic political discourse. Şule Yüksel Şenler's *Huzur Sokağı*, whose 81st edition was published in 2002 when the first edition of Orhan Pamuk's *Snow* was published, is an example of the novels fictionalized within this ideology. In *Huzur Sokağı*, confrontations

²⁹ See. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (Istanbul: İletişim Publications, 1996); Fazlı Arabacı, "Osmanlı Modernleşmesinde 'Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları", *Dini Araştırmalar* 2/5 (1999), 51-90.

³⁰ See. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (Istanbul: İletişim Publications, 1994).

³¹ Azade Seyhan, *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı*, trans. Erkan İrmak (Istanbul: İletişim Publications, 2014), 20.

³² Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1946-2000*, 567-594.

between poor yet simple, peaceful lifestyles in a street with communitarian attitudes such as cooperation and solidarity, with Islamic identities and modern lifestyle based on money and sexuality are covered. The novel, which is understood to prioritize “the message” in any case, occasionally mentions Said Nursî’s thoughts as Islamic reference. Again, Hekimoğlu İsmail’s *Minyeli Abdullah*, together with Ahmet Günbay Yıldız’s novels created their own reader masses out of the middle classes and middle subclasses around the same ideology.³³

On the other hand, it is clearly seen that in Turkey, religion and modernity or Jacobinic and elitist policies have conducted to an intense conflictive ambient, which also is observed to be reflected in the novel incrementally as a social product. As a matter of fact, beginning with Tanzimât, two opposite characters in Turkish novel with regard to their perception of religion have come into being: reconciliatory and contentious sides, with the former touching people through Islamic values along with the injection of the ideals of enlightenment to society, and the latter ignoring the people’s values from a positivist perspective and turning a blind eye to enchanting impact of religion.³⁴ Regardless of which perspective is adopted, the readers are eventually exposed to ideological approaches rather than descriptive and comprehensible outlooks.

Religion in Tanzimât novel has shown a clear deviation from classic literature’s perception of perfect universe to a flawed one within the framework of common old-new antagonism. *İntibah*, *Sergüzeşt* and *Araba Sevdası* are just a few of the novels where this flawness culminates. In this context, the god in the Tanzimat novel is sometimes depicted as omnipotent, benevolent and merciful; while at other times it is portrayed as a sadistic character whose justice would be questioned. Undoubtedly, under the influence of the Enlightenment and, of course, in the rush of Westernization, the first period Turkish novel has entered into a break from the tradition with regard to religious concept.³⁵ Nevertheless, novels of this period abundantly used symbols related to religious aspects as belief, prayers and society, and portrayed a dominant religious *folk* character sometimes in an apologetic manner and sometimes with a critical voice, as a reflection of a confusion caused by the East-West relationship. Relations between primitive religions, universal religions, popular beliefs, religious mysticism, Islam and Christianity, especially comparisons between the latter two have been among the themes treated in religious context.³⁶

The Turkish novel progressed by embracing new approaches towards religion parallel to the efforts of modernization, which extended from the Ottoman Empire to the Republic with

³³ Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1946-2000*, 567-605. Karaca, “Çağdaş Türk Romanında Dinî-Tasavvufî İçerik”, 280.

³⁴ Seyhan, *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı*, 54.

³⁵ Gökşen Yıldırım, “Tanzimat Dönemi Türk Romanında Tanrı ve Kötülük”, *Journal of Turkish Language and Literature* 2/1 (Winter 2016), 545-558.

³⁶ See. Timur, “Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar”, 2089-2125; C. Öktemgil Turgut, “Türk Romanında İslami Öğeler -1872-1896-” (PhD diss., Hacettepe University, 2011).

secular and laic objectives. The distance covered by the Tanzimât novel in this sense has vastly encouraged the novel of the Republic period. As is seen in Reşat Nuri Güntekin's *Damga*, *Değirmen* and *Miskinler Tekkesi*; Yakup Kadri Karaosmanoğlu's *Ankara* and *Yaban*; Early Republican novel was an important instrument of an elitist and jacobinic attitude which idealizes the new life, such as compensation of religion and the symbols produced by it with different secular mechanisms. However, apart from the fact that this situation was a dominant attitude of the novel of this period, there were also some novels approaching towards religion which was at the center of the old world with a cultural, aesthetic and integrative perspective. In this context, religion is regarded as an instrumental force to defend the Muslim society in the face of Christian West and the pure Islamic motifs of downtrodden Turkish woman have been occasionally idealized, which can be seen in the case of *Ayşe of Ateşten Gömlek*. Therefore, the Islamic symbols and motifs driven forward with a strong aesthetic emphasis by the authors such as Ahmet Hamdi Tanpınar and Abdülhak Şinasi Hisar, were presented as an indication of ignorance and bigotry by the novelists with preponderant enlightened attitude such as Hüseyin Rahmi. In the meantime, as is seen in Peyami Safa's novels and particularly in Halide Edip's *Sinekli Bakkal*, the synthesist approaches which show that the religious symbols and motifs could live in the new world should also be mentioned as a characteristic of novel of this period.³⁷

These different religious notions of Republican period novels have been designed within a wide scope engulfing perceptions of religion ranging from belief, prayer, moral and mental structure to other social facets, in just the same way as the novel of Tanzimât.³⁸ Religion has been transformed into a means that is sometimes used by fictitious characters for some personal interests. Religious characters are depicted as fatalistic and submissive characters rather than as figures with initiative spirit. Semantic crises caused by modern values that were sought to be established instead of the tradition were reflected on the novels as a belief depression by correlating them with religion.³⁹ As a symbolic figure, teacher is generally given the role of carrier and conveyor of Republican ideology in order to create a nation amidst an "old" vs. "new" conflict, of course, alongside with some religious ironies, and religious elements and clerics are shown as the reasons of backwardness in the identity of the new nation.⁴⁰

Religion has continued to be one of the most important themes of contemporary Turkish novel as well. Having been reshaped in accordance with the progressive specialization of religion, the slipperiness of values, transformation of perception of "reality" and propogation of pluralist ideas in the modern period, Turkish novel repositioned its relation

³⁷ See. Yavaş, "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı", 524-534.

³⁸ See. Sağlam, "Türk Romanında Din ve İnanç Algısı", 792-810.

³⁹ See. Yavaş, "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı", 534-538.

⁴⁰ Özbolat, "Bir ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili", 305; Yavaş, "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı", 538-545.

with religion in a change and continuity. Of course, the contemporary Turkish novel has not completely exempted its relation with religion from its historical course. Mystical notion, religious freedom, identities, individual and social equalizations which have been ignored by the influence of official ideology of Republican period in spite of their special place in tradition, have been thematized differently around today's peculiar accumulations and problems. Orhan Pamuk, Elif Şafak, İhsan Oktay Anar, Ahmet Ümit, Nazan Bekiroğlu, Emine İşinsu and Sadık Yalsızuçanlar have hereupon fictionalized their novels so as to remind the key concepts of Sufic thought and the texts of tradition metaphorically and biographically.⁴¹ Yet some of these novels have been written with religious and aesthetic sensitivities and some with postmodern concerns to enrich the text.⁴²

Turkish novel in Turkey, from the very beginning, has followed a line of development in the framework of mutual relations of religion and politics and of course, to be more comprehensive, under the changing conditions ranging from the reality of modernity to postmodern demands⁴³. Classified as a postmodern novel by literary circles, *Snow*⁴⁴ surely bears the traces of the influence exerted by mentioned historical accumulation and emerges as a political novel with elements representing sociopolitic, philosophical and religious gains of modern period.

2. ORHAN PAMUK AS A SOCIAL PERSONALITY AND A NOVEL AUTHOR

Pamuk was born in 1952 to an Istanbulite family who featured behavioral patterns of upper social classes from a socioeconomic and cultural perspective. His great-grandfather had migrated to Anatolia during Ottoman-Russian war in 1877-78, then settled in İzmir and later came to Istanbul as his son studied civil engineering in there. The family earned great deal of money from railway constructions carried out in the first years of the Republic and at the same time, obtained a considerable fortune with the inheritance of the grandfather who handed down a large factory. As both his father's and mother's family were educated people, Pamuk has grown in environment of educated people. One of Pamuk's uncles studied medicine and the other studied engineering like his father. His aunt's husband, who resided in the same apartment block with Pamuk's family in Nişantaşı, is a legist.⁴⁵ Pamuk's first encounter with the society was in an extended and wealthy family, including a grandmother, uncles, aunts-in-law along with paternal aunts, who tried to overcome the tradition-modernity conflict by

⁴¹ See. Cumhuriyet Taş, "Çağdaş Türk Romanında Din ve Tasavvuf (1980 Sonrası)" (PhD diss., Dicle University, 2009), 172-178.

⁴² See. Karaca, "Çağdaş Türk Romanında Dinî-Tasavvufî İçerik", 281-286.

⁴³ See. Erkan Perşembe, "Modernlik gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi* 6/13 (Güz 2002), 1-16.

⁴⁴ See. Tahsin Yaprak, "Postmodernizmin Orhan Pamuk'un Romanlarındaki Yansımaları" (PhD diss., Adıyaman University, 2012).

⁴⁵ Orhan Pamuk, *Istanbul Hatıralar ve Şehir* (Istanbul: Yapı Kredi Publications, 2015), 11-24.

adopting a secular and formalist European lifestyle, who had constant ties with Europe, who witnessed the latest periods of Ottoman Empire and the first quarter of the Republic, and in their social environment. Religion in the family represented a typology of *indifference* in terms of lifestyle, while it reflects a *laic* type⁴⁶ as to form. Noting that he can hardly hold the conception of Allah except his childhood impressions, Pamuk has drawn attention to the influence of his family which he cited in his remark saying “...they were living like French bourgeois who rather distanced themselves from religion but feared to pitch into a final settlement against it”. Pamuk also stated this situation, which he described to seem likely as a sort of “unbelief” denominating it as “spiritual laziness”, was transformed into an idealism that is proudly driven forward with the image of Westernization thrill and with a reverse modernity produced by Republic’s secular ardour.⁴⁷

Pamuk has found an opportunity by the influence of new socialization environments to evaluate this imitative and sham Europeaness more critically. In the subsequent period, Robert College, which Pamuk mentioned saying “I enjoyed to get lost and leaf through for hours in low ceilinged labyrinths of its library founded by secular American masters, with the pleasant smell of a worm paper” and said to have led him to discover the frailty in his beliefs and the different colours of the world and the new sociocultural environment he got into have become the new areas of socialization that have shaped Pamuk’s personality. This period, at the same time, is the interval during which he stayed with his older brother, who would study at Yale afterwards, and his paternal grandmother due to the new job his father found in Geneva. The city with its streets, people, animals, ferry quays, surrounding fish cafes, cinemas together with its all other colours presented him sounds richer than those he had experienced when he was staying with his mother as a little child. Of course, new webs of socialization, dissappointments caused by some “rich” entourages, different intellectual worlds of Turkish and American academics, intolerably unnatural Western style of wealthy environments and psychological breakdowns occurring in adolescence were the most important instruments of his personality formation in this period. Pamuk received education at highly prestigious colleges and studied architecture at Istanbul Technical University yet dropped out due to economical comfort and his path crossed with authorship amidst some domestic disputes regarding choice of profession.⁴⁸ Family structure in the first place, a proper economic condition, education, culture, art and social ambient, which secured his complete devotion to literature, have also undoubtedly affected his literary accumulation and point of view and consequently all of these have provided Pamuk with a complete social personality and attitude towards life. Pamuk made the below assessment on the literary environment which influenced his literary identity:

⁴⁶ See. Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (Istanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999), 262-264.

⁴⁷ See. Pamuk, *Istanbul Hatıralar ve Şehir*, 172-188.

⁴⁸ See. Pamuk, *Istanbul Hatıralar ve Şehir*, 282-296, 332-345.

Those who I owe to, as I have felt keenly, are the ones who are confused about Republic, modernization and tradition as I am; the ones who constantly suffers a pain in the neck as a result of holding this confusion without a precise formula and solution as a consciousness issue... and even those who say “I approve whoever I read in the West, modernity and the past” the same as I also sometimes sense!⁴⁹

In addition, Pamuk has described Yahya Kemal, who he thinks used his own will towards his confusion; Tanpınar, who overcome this confusion regarding it as a melancholy to be enjoyed; Oğuz Atay, who can approach to this confusion with humour more than sorrow, and Kemal Tahir, who tries to comprehend the indecision between the West and East over a positivistic method, as his heroes. Moreover, along with the other native authors such as Orhan Kemal, Aziz Nesin, Yaşar Kemal, Fethi Naci and Kemalettin Tuğcu, the authors of world literature such as Tristram Shandy, Fyodor Dostoyevsky, Jorge Luis Borges, Thomas Bernhard, Philip Larkin, Milan Kundera and Cabrera Infante are the figures who have had influence on his literary identity.⁵⁰

In *Öteki Renkler*, Pamuk⁵¹ has clearly specified the fundamental literary and ideational ambient of novelism by saying “I have learned a lot form Turkish novelists, though not on novel technique, novel language or formal possibilities; but I have learnt what I may call “author perspective” or “author attitude” ... What I have learned have nothing to do with the authorship itself or the essence of the realms in my novels. I have learned them from Western novel...”. As also understood from his remark, “I am an Istanbulite novelist”⁵², Istanbul has not only been a city he resided in, but also a special window for him, opening to novel with its all genuine experiences and happenings pertaining to his spiritual and experimental worlds.⁵³ Thus two voices have shown in Pamuk’s literary personality; native, universal and yet alongside “third voice” in which the two formers complements each other. In this very regard, novel to him is an instrument which allows person, without imposing an identity and ideology, to form his own identity, to narrate his own story and to become free.⁵⁴

Pamuk has not spent long time outside his country, except for the International Writing Program at the University of Iowa and his short time guest lectureship at Columbia University.⁵⁵ Therefore, the novels he wrote have springed from Istanbul, in which he built a considerable part of his social personality and other than which, in a sense, he has not dared to stay away, in fact, with his own words, because of his character. His first novel named *Cevdet Bey ve Oğulları* (1982), covering the story of an Istanbulite family spanning several generations,

⁴⁹ Pamuk, *Öteki Renkler*, 161.

⁵⁰ See. Orhan Pamuk, *Öteki Renkler* (Istanbul: Yapı Kredi Publications, 2016), 161-244.

⁵¹ Pamuk, *Öteki Renkler*, 111.

⁵² Pamuk, *Öteki Renkler*, 282.

⁵³ See. Pamuk, *Istanbul Hatıralar ve Şehir*.

⁵⁴ Pamuk, *Öteki Renkler*, 323-324.

⁵⁵ Seyhan, *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı*, 145-146.

is as well Pamuk's first major success that has brought him many awards in Turkey.⁵⁶ Apart from his novels *Sessiz Ev* (1983), *Beyaz Kale* (1985), which brought him international recognition, *Kara Kitap* (1990), *Yeni Hayat* (1994), *Benim Adım Kırmızı* (1998); his works *Öteki Renkler* (1999), which is composed of the interviews he gave and the articles he wrote for many domestic and foreign newspapers and magazines and in which he shares episodes from his life, expresses some of his feelings, describes the environment he was surrounded by and criticizes Turkish politics around the topics such as civil liberties and freedom of thought, together with *Kar* (2002), which expounds the tensions between secularists, military, Turkish nationalists, Kurds and political Islamists, not only have brought Pamuk umpteen international awards but also granted him a universal fame no Turkish author had achieved until that day. Ranked among the top 10 books of 2004 by *New York Times Book Review*, *Snow* received the best foreign fiction award in France in 2005. *Istanbul: Memories and the City* (2003), which contains Pamuk's memories from his youth and enriched with photographs, is not only a memoir that conveys his years of youth, but also has characteristics of a work providing the reader with information about his unique experiences, his cultural environment and universal values. Orhan Pamuk was named among top 100 intellectuals in the world by *Prospect* magazine in 2005 and as well listed among the 100 most influential people by *Time* magazine in 2006. Finally the Nobel Literary Prize which he received in 2006, 4 years after *Snow*, became a significant milestone for his novelism and international prominence. Pamuk kept writing novels after this special award and has always been a person discussed by both literary and political circles.⁵⁷

3. THE SYMPHONY OF RELIGION AND POLITICS IN TURKEY: RELIGION AND POLITICS IN SNOW

It can be said that there is a close thematic relation between Pamuk's novels and the early Turkish novel since they both focus on the subjects related to cultural rupture. Nevertheless, a number of contemporary authors, including Pamuk, introduced a different attitude and hence displayed a different cultural image in novel by criticizing modernization and reforms on the grounds that they disrupted Ottoman-Turkish cultural heritage. These criticisms have been ranged from nostalgic and romantic approaches towards the Ottoman Empire and Islam to extreme intellectualist and elitist government policies repressing ethnic and religious identity.⁵⁸ Regarding politics as tedious, Pamuk made statements that caused disturbance among the large part of the society and that argue the responsibility of Turkish political and military bureaucracy, which he at times said is motivated by provincialism and intense populism, for Armenian question carried to this day from World War I and for policies

⁵⁶ See. Pamuk, *Öteki Renkler*, 127.

⁵⁷ See. Pamuk, *Kar*.

⁵⁸ See. Pamuk, *Öteki Renkler*, 107-109, 246-250; Seyhan, *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı*, 20-22.

pursued concerning other ethnic-religious matters.⁵⁹ On the other hand, through a design structured by his own institutional baggage, he has regarded religion as an epiphenomenon veiling the reality. In this context, religion to him, of course apart from being related to people from all social classes, thus carries a functional significance representing the desperations of the lower classes and forming ideologies and identities. Therefore, from his perspective, religion's being an activity addressing to the world affairs and conscience through the agency of the prophets represents a denominational relativism. In conclusion, religion is formed in the author's mind, in compliance with the set of meanings of the upper classes, around a god concept with eminent and superior features which does not interfere with individual and society, yet rather showed itself as a lower classes reality instrumentalized by poverty and deprivation. Here, from Pamuk's theoretical prespective, it should also be stated that religion is not worrisome as long as it does not become a force to impose upon those who does not embrace it and remind them their neediness.⁶⁰

As some readers opine within this general political-religious outlook, an approach that justifies the thoughts suggesting the author plays the role of "a provocator against Republican and Kemalist regime" in Snow or that he seeks to create a perception of "modern Islam" is not even a matter of discussion. Pamuk, unlike many Turkish novelists, conceal the aforementioned political subjects and disputes under a philosophical and sociological point of view.⁶¹ As a matter of fact, he has considered itself a Westernizationist regarding the values rooted in the West such as equality, several aspects of modernity, human rights and freedom of thought. Furthermore, he expressed that he feels at home with the stories of the East. Pamuk, with his foregoing remark, described his position as voicing the grievance of the people and community. He stated that he adopts neither a prohibitive formula, nor a dictatory attitude in his books on this matter, except for conveying the enthusiasm, emotion and lament. However, he pointed out that the politics have a rustic and populist character as a strange and evident result of modern Republic and Atatürk's reforms.⁶² Pamuk argues this problem to be entrenched, regardless of whether political authority plays a role as Kemalist Turkey's guarantor or it holds an Islamic posture. Hence, according to him, this rustic policy has prohibited Western critical thinking while trying to Westernize, has ruled out the traditional culture while trying to lay emphasis on the Turkish identity; and consequently these contradictory political and cultural demeanors have transformed Turkey's efforts of modernization into a delusional and authoritarian structure.⁶³ In *Snow*, Pamuk grounds all these fundamental political, religious and ideological dissensions of Turkey on an identity struggle carried out over the East-West and Islamist-modernist tension, as well on an

⁵⁹ See. See. Pamuk, *Öteki Renkler*, 381-397.

⁶⁰ See. Pamuk, *Istanbul Hatıralar ve Şehir*, 169-178.

⁶¹ Seyhan, *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı*, 144-161.

⁶² See. Pamuk, *Öteki Renkler*, 322-323.

⁶³ Pamuk, *Öteki Renkler*, 247-248.

individual-conciliatory attitude. Heroes with different identities and ideologies thus are often drawn together in the novel over other common human experiences.

Snow is a postmodern parable written within the framework of liberation and demilitarization problems, which Turkish modernization faced at all stages since Tanzimat, in an environment where September 11 attacks took place and where religion-related civil-military tensions of 28 February process deepened, which was shaped with sociopolitical circumstances fermented by the 1980 coup. In this sense, *Snow* is fictionalized through a postmodern paradigm around the reality of Turkey and an approach coordinated by universal values and global politics.

This era was a period during which religious fanaticism in the world once again took on new appearances within the frame of dynamics of global and domestic policies and political Islam was on the rise; while in Turkey, the relation between religion and public arena became the subject of deep discussions around the axis of social, economic, political and cultural disputes and the ethnic political discourse, which created an atmosphere of a civil war through the 1990s, acquired new dimensions. Therefore, in the modern period, the comprehension of religion-politics correlation *Snow* presents depends on a decent evaluation of Pamuk's relative environment with original, cultural and universal aspects that matured his viewpoint⁶⁴, alongside the consideration of accentuated historical, political, social and religious accumulation in a global and domestic context. The latter represents a social background, which is associated with the author's institutional environment that blossomed his abovementioned social personality and also steers his attitudes and behaviors. In this respect, *Snow*'s hypothetical perspective was fostered by the accumulation around these two environments.

No doubt that this liberal, egalitarian, libertarian and pluralist conviction referring to a political culture which, one way or another, has a social reflection in Turkey has asserted itself in a broad context ranging from *Snow*'s story line and themes to its social characters carrying political identities. Fiction of the novel is based on the drama named *Vatan Yahut Çarşaf*, which was staged on National Theatre in Kars by Sunay Zaim and his theatre group, hinting at the secret military intervention carried out in 28 February 1997, which is denominated as "postmodern coup" by sociologists and political scientists of the period. In *Snow*, religion and politics are given primarily around the themes of "coup d'état", "political Islam" and "Kemalism", and secondly under "turban" and "political Islamist-secularist conflict". The novel hence is a literary journey to the 28 February process. Thus, the novel presents a stance on religion-politics context either by means of heroes or irony and criticisms and meanwhile reflects significant images depicting religious and political symbolism of the period with a pluralist perspective.

⁶⁴ See. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 28-29.

The fire opened by the soldiers when Vatan Yahut Çarşaf was being played was at first perceived by the audience as “a harmless intimidation” and as “a part of the world presented in the stage”⁶⁵. Later they understood the truth when Sunay Zaim said: “This is not a play, but a beginning revolt...We will do everything for our homeland. Trust the glorious Turkish army! Soldiers, seize them”⁶⁶. Having entered the stage at that time, with Z. Demirkol’s slogans saying “Long live the Republic! Long live the army! Long live the Turkish Nation! Long live Atatürk!”⁶⁷, the coup that would last three days turned into an act. Then a series of social and political events took place such as declaration of curfew, raids, tortures, murders, compelled Muhtar formerly atheist, new Islamist candidate of Welfare Party’s to withdraw from candidature for mayorship. In the meantime, Sunay says on a local television that the Kurdistans and Islamists provoked by our external enemies and corrupt politicians who would do anything to get the people’s vote have brought Kars to the edge of a cliff;⁶⁸ while Z. Demirkol and his companions were on a quest to find “a strong voiced epical folk singer singing songs about frontiers” embracing the view suggesting “heroic songs about the frontiers should be sung on radio and televisions so that a revolution would be a true revolution”.⁶⁹

Mentioned social and political images, emerging before and during the coup, represent a number of symbols demonstrating modern Turkey’s last half-century religion-politics relations beginning from the early 2000s.⁷⁰ The novel argues that the coup was launched against religionists. It also argues that this political ambient was organized and grew stronger after 1980 by the impact of a set of economic, cultural, political, religious and ethnic social problems. These religionist circles, traveled from door to door in groups, visited poor people and distributed help explaining to the public that the poverty and misery has increased because of the secession from the path of Allah.⁷¹ Serdar Bey, a local journalist, thinks that the reputation of the Welfare Party’s members, whom he considers as “more hardworking, honest and humble than anyone”⁷², is growing thanks to the space left by the divided rightist and leftist republican parties that have entered into a destructive rivalry with each other over the old feuds, nationalism and ethnic discriminations in Kars. He takes it for granted that the Welfare Party’s Kurdish candidate for mayor, Muhtar would win in the local elections which would be held five days later.⁷³ However, “doing something that even he himself would have

⁶⁵ Pamuk, *Kar*, 147-149.

⁶⁶ Pamuk, *Kar*, 149.

⁶⁷ Pamuk, *Kar*, 150.

⁶⁸ Pamuk, *Kar*, 191.

⁶⁹ Pamuk, *Kar*, 159-160.

⁷⁰ See. Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (Istanbul: İletişim Publications, 1998), 213-237; Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları* (Istanbul: Küre Publications, 2005); Ali Çarkoğlu and Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset* (Istanbul: Tesev Publications, 2006); Karpaz, *Kısa Türkiye Tarihi*, 179-301.

⁷¹ Pamuk, *Kar*, 30.

⁷² Pamuk, *Kar*, 30.

⁷³ Pamuk, *Kar*, 30-31.

despised, being a candidate from a religious-shariatist party”⁷⁴, Muhtar was worried that the state will plot against them as the elections approached and his victory was clearly seen.⁷⁵ On the other hand, Lacivert,⁷⁶ who regards himself “among the most prominent Islamists of Turkey and Middle East”, believes that the former mayor and director of training institute was shot with the state’s incitement in an attempt to defame the Muslims and pave the way for the coup.⁷⁷ Five days before the election, the intervention was finally staged and Muhtar, who stood for a moderate liberal wing among Islamists, was forced to withdraw from his candidature. Regardless of the fact that he handed a signed paper pronouncing his withdrawal from the candidature for mayor to the first soldier knocking his door,⁷⁸ he was still taken into custody and exposed to violence.⁷⁹ Islamist yet uncompromising Lacivert, who did not like this conciliatory attitude of Muhtar’s, argued that Muhtar entered to politics in an effort to have his back to the wall and even that he is a person “likely to swallow the beat-ups he gets from the state to take office” or “even a man who might be pleased with these beat-ups”.⁸⁰ Likewise, Ka believes that Muhtar would not make a matter of honor out of these maltreatments and shovings and as well carries the frustration and calmness of man who has got used to considering the cruelty of the police and government as natural phenomena just like electricity blackout or the roads with mud.⁸¹ As a matter of fact, Muhtar is also hopeful that he would be elected as mayor in following mayoral elections from an Islamist party to be formed after dissolution of the Welfare Party.⁸²

In *Snow*, the problem of women with headscarf is dealt with as one of the symbolic matters of political Islamists from different social perspectives. In the novel, secular director of the institute holds the banning of headscarved girls from schools as an order of the secular state⁸³ adopting the idea that women would gain a more respectful and peaceful place in society only if they took out their headscarf. On the other hand, the Islamist militant who kills the director believes that women wearing headscarf would be protected from abuse, rape and humiliation and go out in public more freely. To exemplify, “if famous actress Elizabeth Taylor had worn burqa in last twenty years, she wouldn’t have been put into mental hospitals after ashamed of her fatness, she would have been happy”.⁸⁴ The novel, alongside mentioned

⁷⁴ Pamuk, *Kar*, 52.

⁷⁵ Pamuk, *Kar*, 51.

⁷⁶ Pamuk, *Kar*, 209.

⁷⁷ Pamuk, *Kar*, 75, 208.

⁷⁸ Pamuk, *Kar*, 185.

⁷⁹ Pamuk, *Kar*, 62-65.

⁸⁰ Pamuk, *Kar*, 74.

⁸¹ Pamuk, *Kar*, 62-63.

⁸² Pamuk, *Kar*, 378.

⁸³ Pamuk, *Kar*, 44.

⁸⁴ Pamuk, *Kar*, 47.

different ideologic approaches, also sets forth some social pictures depicting another aspect of headscarf which has not been infected with a sharp ideology and which mainly prioritizes the class representation: "...A woman wearing headscarf in Istanbul's Westernized environments either was a woman who got there to sell grapes coming from the vicinity of Istanbul, perhaps from the orchards of Kartal, or was a milkman's wife or someone from lower classes of the society".⁸⁵ Observation on family of a turbaned girl who committed suicide is grounded on the same functionality and symbolism: "Her family was the least impoverished among the families Ka talked to. While drinking a Coca-Cola, which mournful father opened and handed to him after getting it from the refrigerator of a little grocery store he owned, Ka found out that the girl had told her thoughts of suicide both to her family and her friends before she hanged herself".⁸⁶ Furthermore, the novel lays emphasis on the connection between repressive mindset in politization of headscarf and political Islamists' using the issue as a shield to their ideology and as well on naïve communal knowledge as a product of the same symbolic codes:

The girl might have seen wearing a headscarf from her mother, from her family; but learned to embrace it as a symbol of political Islam from despotic principals and her resisting friends in school. She was soon to be thrown out due to absence from the training institute at whose door she had been sent back by policemen as she had refused to take off her headscarf despite the pressures from her parents. After seeing some of her friends giving up resistance and taking off their turbans or even wearing a wig, she started to tell his father that "everything is meaningless in life", that "she doesn't want to live". Seeing that both Directorate of Religious Affairs and Islamists were persistently propagating in those days in Kars that the suicide is one of the greatest sins, no one could have thought that this religious girl might have killed herself.⁸⁷

Another political theme focused in *Snow* is Kemalism. *Snow* highlights the Jacobinic character of Kemalism and thereby describes the restriction of individual rights and freedoms around this ideology for the benefit of the government. Sunay Zaim orders the soldiers: "don't be cruel... but make everyone see the power of the revolution and state, and that state is not going to be frightened off by anyone".⁸⁸ He speaks to Ka: "Everyone who is Westernized to a degree, especially conceited intellectuals who belittle the people need a secular army in order to be able to breathe... Do you really believe anyone would remember the tears shed by a clement liberal like you for imam-hatip students when they turn this place into Iran".⁸⁹ He also gives message to the people by saying: "Nobody can turn you away from that great and noble journey of enlightenment you have embarked on... These reactionaries, scumbags and stick-in-the-muds can never throw a monkey wrench into the history. The hands that try to harm

⁸⁵ Pamuk, *Kar*, 26.

⁸⁶ Pamuk, *Kar*, 21.

⁸⁷ Pamuk, *Kar*, 21-22, 112.

⁸⁸ Pamuk, *Kar*, 182.

⁸⁹ Pamuk, *Kar*, 186-187.

the Republic, freedom and enlightenment will be broken.”⁹⁰ The novel make references to the general attitude of military bureaucracy over Sunay’s words on the people: “Look how stupid they all are! ...they don’t even understand the modern art, they can’t be modern”,⁹¹ “if we find and hang someone, maybe the one who shot the director of training institute and show this live on television, entire Kars will thence show the white feather”.⁹² Likewise, the secular intellectual’s looking at the abundance of headscarved women in the street and making political deductions,⁹³ the consideration of Western actors instead of Turkish actors for the role of Atatürk in national movies which have been always sought to be made yet never could have been shot⁹⁴ or Sunay’s words to Ka “even your friends in Cumhuriyet newspaper would believe the soldiers but you” although he has been charged by the newspaper⁹⁵ present both contradictions of the military bureaucracy and the ironies and symbols demonstrating its authority on society. After all, the novel also contains descriptions about the differentiated structure of the secularists:

We can explain this with Westernizationist secularists’ fear of the results of even their own ideas. In fact, as they were afraid of the political Islamists, they would be already content with everything in Kars should remain just as they are before. They did not even think about forcing them to take out their burqas by force of the state anymore as in the first years of republic, they were only saying that “it would be enough that the women without burqa would not wear it because of the pressure and threats from Islamists as it was in Iran” ... All Kemalists in the front row are not in fact Kemalists, but cowards!⁹⁶

Snow overall offers a liberal and democratic view around criticism towards absolutist and standardizing approach of modernism. Each manifestation that emerged in the context of both politics and religion is sought to be considered within its own sociological environment. It can be therefore said that even though the religion is regarded as a property of lower classes, as an *epiphenomenon*, this image is not held as a sign of lowness or supremacy within the broad approach of the novel, but a class character.

Snow has created certain diversity on typological aspects of religion in Turkey.⁹⁷ In this framework, aside from the traditional image of religion that mostly the lower classes give, its ideological character, powerful enough to promote some murders, is also largely presented under definitions of “religionist” or “Islamist” in the novel. Similarly, a conciliatory position that religion generates among different social environments can also be seen in the novel: “Of

⁹⁰ Pamuk, *Kar*, 145.

⁹¹ Pamuk, *Kar*, 371.

⁹² Pamuk, *Kar*, 186.

⁹³ Pamuk, *Kar*, 26.

⁹⁴ Pamuk, *Kar*, 176.

⁹⁵ Pamuk, *Kar*, 187.

⁹⁶ Pamuk, *Kar*, 138.

⁹⁷ See. Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, (Istanbul: İz Publications, 2004), 93-128.

course, it does not mean that our religion has nothing to be discussed... I am not one of those lickspittle Islamists who try to convince secularists that Islam is a secular religion".⁹⁸

One of the dominant motifs on the basic aspects of religion in Turkey the novel puts forward is its form which has been rather functionalized for the conservative policies in Turkey. Here, religion is presented as a useful means for conservatives, who mobilize the politics, to manipulate the people for their own interests:

Ka knew from the beginning that to believe in Allah in Turkey does not only mean to encounter with the most supreme notion, the greatest creator, but, above all, to get involved in a congregation, in an environment; but he was still dissapointed seeing Muhtar talking about the benefit of congregations without making any mention of Allah and belief of an individual.⁹⁹

Religionists go from door to door, visit us in groups, give out dishes, pots and pans, orange juicers, boxes of soap, bulgur and detergent to women, they instantly form friendships and connection with women, pin gold coins with hooked needle on children's shoulders. They canvass votes for Welfare Party which they call the party of Allah, saying this poverty and misery we are going through is because we have drifted apart from the path of Allah. Men speak to men, women speak to women. They gain the confidence of abased and angry jobless people, cheer up their wives who don't know what to boil in pot for dinner and then, promising new presents, they make them swear that they will vote for the party. They earn the respect of not only the poorest and unemployed people who are humiliated day and night, but also the university students who can barely eat a bowl of soup a day, the workers and even the shopkeepers; for the reason that they are hardworking, honest and humble than anyone.¹⁰⁰

Moreover, in the novel, religion is also seen at times to be designed as a system that is functionalized by educated higher classes from time to time around their existencial problems or their relative exiguities. For instance, the director of training institute, who is described as a person that "believes in destiny as much as a proper religious man does"¹⁰¹, rejects the protection he is offered despite the threats he had received for not letting headscarved girls in university and lessons. Having grown up in a posh environment in Nişantaşı, Istanbul, Ka said in a conversation with Şeyh Efendi: "I don't believe in Allah for I am alone, and I can't escape from this loneliness for I cannot believe in Allah. What shall I do?"¹⁰² Regardless of whether a religion functionalized by poverty or by deprivation is mentioned, in the end, with regard to religion a peasant character oriented to evade an individual and social threat or to cope with it grabs attention.¹⁰³ In this dominant functional religious design which has been conditionally

⁹⁸ Pamuk, *Kar*, 106.

⁹⁹ Pamuk, *Kar*, 64.

¹⁰⁰ Pamuk, *Kar*, 30.

¹⁰¹ Pamuk, *Kar*, 42.

¹⁰² Pamuk, *Kar*, 93-94.

¹⁰³ See. Max Weber, *Din Sosyolojisi*, trans. Latif Boyacı (Istanbul: Yarın Publications, 2012), 183; Eric R. Wolf, *Köylüler*, trans. Abdülkerim Sönmez (Ankara: İmge Publishing, 2000), 155-170.

characterized by an ascetic discipline, formalism and dense ritualism, its essential discipline is also taken into consideration from time to time. Another fundamental image about religion Snow sets forth is its power to produce ideology through its common marginalizing tone. For example, as mentioned above, the religious approach that appears around Lacivert's religious personality reflects that kind of typology.¹⁰⁴

The novel also argues that religion has a characteristic of obstructing the change in society. Throughout the novel, Ka is seen to be an atheist character sometimes engrossed in existential questions. In a visit to Kars's famous sheikh Saadettin, he says: "I have always wanted my country to advance, to modernize, freedom of its people. ...But our religion has always seemed to me as if it stands against these. Maybe I was wrong"¹⁰⁵. He also made following confession to the sheikh:

As I have realized that I could not believe at once in being European and in Allah who puts women in burqa and covers their faces, my life has passed free from religion... I wish for an Allah that I wouldn't have to take off my shoes or kneel after kissing someone's hand to get his presence.¹⁰⁶

Religion is occasionally given in the novel with its conflict-causing character beside its prohibitive role. Ka in fact makes below assessment on religion:

I have felt guilty all my life for not believing in the Allah of indigents in whom uneducated people, headscarved old women and men holding rosary in hand believe. There was a haughty part in my disbelief. But now I want to believe in Allah who rains that beautiful snow outside... There is an Allah that will render human more civilized and elegant... I wish to believe in Allah you believe and to be simple citizens as you are but the Westerner inside of me confuses me.¹⁰⁷

In addition to these religion conceptions, politics in Turkey are clearly presented within a dominant Jacobinic and elitist attitude in *Snow*. Ka's words addressed to Islamist Lacivert, "this obsequious people are attached to their religion but eventually do what government ordains", Kadife's criticism on Ka, "you remind me of secularists planning to bring unwesternized people to heel with a beating, seeing them as a primitive, immoral and lower class"¹⁰⁸ and İpek's following words to Ka "... then you believe in Islam that they made you forget, which is not a bad thing as is seen from Germany and as claimed by intellectual secularists"¹⁰⁹ are some of the examples demonstrating mentioned point of view. The tone, attitude and acts that reveal themselves during the coup process in the novel give significant

¹⁰⁴ See. Pamuk, *Kar*, 294-295.

¹⁰⁵ Pamuk, *Kar*, 93.

¹⁰⁶ Pamuk, *Kar*, 93.

¹⁰⁷ Pamuk, *Kar*, 94-95.

¹⁰⁸ Pamuk, *Kar*, 289.

¹⁰⁹ Pamuk, *Kar*, 89-90.

hints highlighting mentioned authoritarian character of politics. Religion and politics in *Snow* are therefore brought together on a common platform in terms of their formalistic, introversive and imposing characters caused by deep social ruptures that manifest themselves with rapid social change.

Snow, apart from the position of religion and politics as separate institutions, also presents a number of pictures in the context of their mutual affinity. Besides the exoticness of the significant symbols these literary frames present, it is also blazing with regard to observing ongoing adventure of the chronic problems of religion and politics. The novel touches on the close relationship between religion and politics over Şeyh Efendi, some bureaucrats and soldiers:

Many people visit him in the city, secularists as well. The wives of the division commander and governor are also said to visit him, as well as some wealthy people and soldiers. He is pro-government person. When he told veiled university girls to unveil during lectures, Welfare Party members could not say anything. In a place like Kars, you can not reject when a man this powerful summons you.¹¹⁰

Again, Muhtar's words addressing to Ka, "Looking after our turbaned sisters is the policy of our party all around Turkey", display aforementioned relation.¹¹¹

Snow, which is understood to approach religion and politics in Turkey over the assumption that reality could have different aspects, has come to light as a literary posture towards standardizing and ideological approach of modernism. Therefore, approaching to religion and politics in Turkey from a pluralist perspective reorganized by postmodern paradigm¹¹² can be regarded as a new condition for Turkish novel. By this, the novel implied a new religious and political culture to the reader. Apparently, religion-politics relations in Turkey will move on a wider cultural stage that would include new religious and political schemas in coming years. However, it is obvious that this conversion will make progress around discrepancies brought by two different value systems and lifestyles between less developed and well developed societal systems. Within this frame, *Snow* both offers us a number of allegories about currently failing parts of the religious and political system and as well implicates that different cultural environments creating these conflicts are fed by separate disciplines of life.

CONCLUSION

Reflecting the religious and political cultures to a literary product, *Snow* exhibits a close relationship with its roots within a centennial experience and it offers a new perspective

¹¹⁰ Pamuk, *Kar*, 88-89.

¹¹¹ Pamuk, *Kar*, 51.

¹¹² See. Kıran, "Postmodernizmin Dini Varsayımlarının 1990 Sonrası Postmodern Türk Romanındaki Yansımaları", 94-117.

regarding its approach towards religion-politics relationship. Of course, having a special place in the cultural system structured by Turkey's religious and political accumulation, the novel as a literary text offers an analysis on society over mentioned culture around religious and political identities. This approach is grounded on two bases, which are universal values and the cultural environment the author socialized in.

The novel approaches to religion and politics and the social processes generated by their correlation with a postmodern paradigm. *Snow*, in this sense, presents a provocatively pluralist perspective to the society, which has been immensely disintegrated in a conflictual climate spread by a cultural hegemony, where differentiated identities fight against each other. Notwithstanding being related surely with all classes, religion is treated in *Snow*, as a social function reminding lower classes of their poverty, justifying their misery and providing identities mostly over ideologies. Clientelistic relations, which are formed particularly on an ideological-religious ground, are in a paradoxical relation with a pluralist and civil conception –because of the violence it contains- that even justifies their existence.

Furthermore, *Snow* attempts to describe the unlikelihood of the sustainability in a social field, of a Jacobinic and imposing relation style which ignores identities in all areas, as it does in religion problematic, with some allegories and ironies. According to the novel, this awry type of politics, as old as the Republic and engaged with its approach of modernization, portrays a “rustic” character within the framework of universal values and the achievements of global society.

In conclusion, *Snow* certainly is of great importance regarding its presentation of a dramatic story of recent religion-politics relations which have been formed around a very significant accumulation that has glided through Turkish religious and political history to this day. Yet what is more important here is the fact that the novel fictionally sheds light on a certain religious and political culture in society and at the same time, points the conciliatory character of religion and politics by means of its own dynamics. Therefore, according to the novel, political power's imposition of its own epistemological accumulation and pleasures as “policy” onto wide societal circles and theological intolerance are two social reflexes, belonging to different social circles yet feeding each other.

REFERENCES

- Alver, Köksal. "Edebiyatın Sosyolojik İmkanı". *Edebiyat Sosyolojisi*. Ed. Köksal Alver. 11-19. Ankara: Hece Publications, 2006.
- Arabacı, Fazlı. "Osmanlı Modernleşmesinde 'Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları". *Dini Araştırmalar* 2/ 5 (1999): 51-90.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. ed. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2004.
- Coşkun, İsmail. "Türkiye'de Siyaset Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine". *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*. Ed. İsmail Coşkun. İstanbul: Bağlam Publications, 1991.
- Çarkoğlu, Ali ve Binnaz Toprak. *Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*. İstanbul: Tesev Publications, 2006.
- Çiftçi, Adil. *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları*. Ankara: Ankara Okulu Publications, 2016.
- Dağlar, Zeynep. "Modern Türk Romanında Din ve Toplum İlişkileri -Orhan Pamuk Örneği-". PhD diss., Cumhuriyet University, 2015.
- Demir, Fethi. "Orhan Pamuk'un Romancılık Serüveninde Yeni Bir Durak: Tematik Romanlar". *Turkish Studies* 6/ 1 (Winter 2011): 930-940.
- Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi*. trans. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Publications, 2014.
- Erdoğan, Türkan. "Türkiye'de Edebiyat Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine Düşünceler". *Edebiyat Sosyolojisi*. Ed. Köksal Alver. 211-249. Ankara: Hece Publications, 2006.
- Evin, Ahmet Ö. *Türk Romanın Kökenleri ve Gelişimi*. trans. Osman Akinhay. İstanbul: Agora Publishing, 2004.
- Fichter, Joseph H. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Publications, 2012.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Publications, 1998.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Publishing, 1999.
- Karaca, Alâattin. "Çağdaş Türk Romanında Dinî-Tasavvufî İçerik". *VI. Dinî Yayınlar Kongresi*. 275-287. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Publications, 2013.
- Karpat, H. Kemal. *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*. ed. Güneş Ayas. İstanbul: Timaş Publications, 2012.
- Karpat, Kemal H. *Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular*. İstanbul: Varlık Publications, 1962.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*. İstanbul: Timaş Publications, 2009.
- Kıran, Eda. "Postmodernizmin Dini Varsayımlarının 1990 Sonrası Postmodern Türk Romanındaki Yansımaları". PhD diss., Marmara University, 2011.
- Köroğlu, Ömer. "Türk Romanında Batıcılığın Yeri: Gecikmişlik Bataklığında Utanç Duymayı Öğrenmek". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. Vol. 3: 499-510. İstanbul: İletişim Publications, 2004.
- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Publications, 1994.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Publications, 2000.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Publications, 1998.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Publications, 1996.

- Michaud, Guy. "Bir Disiplin Olarak Edebiyat Sosyolojisinin Kurulması". Trans. Hilmi Uçan. *Edebiyat Sosyolojisi*. ed. Köksal Alver, 53-63. Ankara: Hece Publications, 2006.
- Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*. İstanbul: İletişim Publications, 1998.
- Okutan, B. Banu. "Din Sosyolojisi ve Toplumsal Metin: Cinsiyet Tipolojilerinin Çözümlemesi (Kar Örneği)". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013): 119-146.
- Önertoy, Olcay. *Türk Roman ve Öyküsü*. Ankara: Türkiye İş Bankası Publications, 1984.
- Özboilat, Abdullah. "Bir ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili". *Kültür ve Din*. Ed. M. Ali Kirman and Abdullah Özboilat. 289-306. Adana: Karahan Publishing, 2014.
- Pamuk, Orhan. *Öteki Renkler*. İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2016.
- Pamuk, Orhan. *İstanbul Hatıralar ve Şehir*. İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2015.
- Pamuk, Orhan. *Kar*. İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2016.
- Perşembe, Erkan. "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu". *Ekev Akademi Dergisi* 6/13 (2002): 1-16.
- Sağlam, M. Halil. "Türk Romanında Din ve İnanç Algısı (1934-1938)". PhD diss., Dicle University, 2016.
- Seyhan, Azade. *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı*. trans. Erkan Irmak. İstanbul: İletişim Publications, 2014.
- Smith, Philip. *Kültürel Kuram*. trans. Selime Güzelsarı and İbrahim Gündoğdu. İstanbul: Babil Publications, 2005.
- Solak, Ömer. *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Merkez-Taşra Çatışması*. İstanbul: Hikmetevi Publications, 2014.
- Subaşı, Necdet. *Ara Dönem Din Politikaları*. İstanbul: Küre Publications. 2005.
- Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Publications, 2004.
- Tanpınar, A. Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. Ed. Abdullah Uçman. İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2006.
- Taş, Cumhur. "Çağdaş Türk Romanında Din ve Tasavvuf (1980 Sonrası)". PhD diss., Dicle University, 2009.
- Timur, Kemal. "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar". *Turkish Studies* 4/1-2 (Winter 2009): 2089-2125.
- Turgut, C. Öktemgil. "Türk Romanında İslami Öğeler (1872-1896)". PhD diss., Hacettepe University, 2011.
- Weber, Max. *Din Sosyolojisi*. Trans. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Publications, 2012.
- Wolf, Eric R. *Köylüler*. Trans. Abdülkerim Sönmez. Ankara: İmge Publishing, 2000.
- Yalçın, Alemdar. *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1946-2000*. Ankara: Akçağ Publications, 2003.
- Yalçın, Alemdar. *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı 1920-1946*. Ankara: Akçağ Publications, 2006.
- Yaprak, Tahsin. "Postmodernizmin Orhan Pamuk'un Romanlarındaki Yansımaları" PhD diss., Adıyaman University, 2012.

Yavaş, Gürkan. "Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı (1923-1950)". PhD diss., Kocaeli University, 2014.

Yıldırım, Gökşen. "Tanzimat Dönemi Türk Romanında Tanrı ve Kötülük". *Journal of Turkish Language and Literature* 2/1 (Winter 2016): 545-558.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 627-678

**A Study on Qur'ān Manuscripts in the Vatican Library
in terms of Physical and Content Features ***

Esra Gözeler

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Ankara Univ., Fac. of Divinity, Dept. of Qur'anic Exegesis
Ankara, Turkey

egozeler@divinity.ankara.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5439-9887

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Translated Article / Çeviri

Received / Geliş Tarihi: 15 March / Mart 2018

Accepted / Kabul Tarihi: 13 June / Haziran 2018

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran 2018

Pub Date Season / Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 627-678

DOI: <https://doi.org/10.18505/cuid.418158>

* This article has been published previously in Turkish: Gözeler, Esra. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Kur'ân Elyazmaları Üzerine Biçim ve İçerik Açısından Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21/3 (December 2017): 1437-1496. <https://doi.org/10.18505/cuid.322503>

** I would like to acknowledge the New East Foundation for the research scholarship for my study at the Vatican Library. I would like to express my gratitude to Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof. Dr. Halis Albayrak, Recep Gürkan Göktaş, Suat Koca, Sema Çelem, and Tuba Haşimoğlu who offered contributions and suggestions.

**A Study on Qur'ân Manuscripts in the Vatican Library
in terms of Physical and Content Features**

Abstract: The history of the Qur'ânic text begins with the time of its revelation. The research on Qur'ânic manuscripts is one of the main fields of textual studies of the Qur'ân. There have been many works done by both Muslim and Western scholars. Many museums and libraries around the world hold Qur'ân manuscripts. Each manuscript has its own characteristics such as orthography, calligraphy, decoration, and binding, number of the pages and the lines, and dating. This article deals with 110 Qur'ân manuscripts found in the Vatican Library (*Biblioteca Apostolica Vaticana*) at the *Vaticani arabi*, *Borgiani arabi*, *Barberiniani orientali* and *Rossiani* Collections. The dates of these Qur'ân manuscripts vary from I/VII (?) and XIII/XIX centuries. The article aims to identify the features of Qur'ânic writing by studying chronologically some basic physical-content descriptions and characteristics of these manuscripts. It also examines the different names of the sûrahs and the knowledge on Meccan or Medinan sûrahs presented on the sûrah headings of manuscripts.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân Manuscripts, *Muşhaf*, Vatican Library, Physical Descriptions of Manuscripts, Names of the Sûrahs, Knowledge on Meccan-Medinan Sûrahs.

**Vatikan Kütüphanesi'ndeki Kur'ân Elyazmaları Üzerine
Biçim ve İçerik Açısından Bir Araştırma**

Öz: Kur'ân metninin yazım tarihi, vahyin nüzul dönemiyle başlamaktadır. Kur'ân tarihi araştırma alanlarından biri olan elyazması Kur'ân nüshaları, Müslüman ve Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Birçok müze ve kütüphanede elyazması Kur'ân nüshaları mevcuttur. Her bir nüshanın imlâ özellikleri, hattı, tezyini, cildi, varak ve satır sayısı, ait olduğu yıl gibi farklı karakteristiği bulunmaktadır. Bu makale Vatikan Kütüphanesi'nin *Vaticani arabi*, *Borgiani arabi*, *Barberiniani orientali* ve *Rossiani* Koleksiyonlarında bulunan 110 adet Kur'ân elyazması üzerine yapılmış bir araştırmadır. Bu elyazmalarının tarihleri, I/VII. yüzyıl (?) ile XIII/XIX. yüzyıllar arasında değişmektedir. Çalışmamız, bu yazmaların bazı temel fiziksel ve muhteva özelliklerini kronolojik olarak ele almayı ve tarih boyunca Kur'ân metninin yazım özelliklerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Makalede Kur'ân yazmalarının sûre başlıklarında yer alan farklı sûre isimleri ve sûrelerin Mekkî veya Medenî olmasına dair bilgiler de incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân Elyazmaları, Mushaf, Vatikan Kütüphanesi, Elyazmalarının Fiziksel Özellikleri, Sûre İsimleri, Mekkî-Medenî Bilgisi.

SUMMARY

Each Qur'ân manuscript has its own characteristics. These features present significant insights into the field of history of Qur'ânic text. A manuscript becomes a source for the history of writing *muşhaf* in terms of physical and content features such as

calligraphy, ink colors, binding, and explanations found in *kataba* page, the sūrah headings which contain the names of sūrahs, Meccan-Medinan knowledge, the numbers of āyahs, and the signs for *juzʿ*, *ʿashr*, and *ḥizb*. The research on the names of sūrahs, Meccan-Medinan knowledge, and the number of āyahs contributes to the *ʿulūm al-Qurʾān* studies as well.

This article examines 110 Qurʾān manuscripts located in the Vatican Library in the *Vaticani arabi* (73 MSS), *Borgiani arabi* (25 MSS), *Barberiniani orientali* (11 MSS), and *Rossiani* (2 MSS) Collections. Each manuscript is individually studied. However, due to the limitation of the article, I include only some basic and significant physical and content features of these manuscripts. The catalogues prepared by Giorgio Levi della Vida (1886-1967) and Carlo Alberto Anzuini are consulted for this study. I also study the sūrah headings in Qurʾān manuscripts which contain the names of sūrahs and Meccan-Medinan knowledge.

The most used calligraphy types of these manuscripts coming from different geographies are maghribī (19 MSS) and nasikh-Ottoman (66 MSS). The basic features of maghribī MSS as follows: The text is written dark brown, vowel signs in dark red, *shadda* and *jazm* in blue, and *hamza* in orange ink (VI-VII/XII-XIII centuries). The āyah endings are in circle form and decorated (VI-VII/XII-XIII centuries). The same characteristics can be seen in the next centuries (VIII/XIV and IX/XV centuries). The word *sajda* is written in the same line with the *sajda* ayah in Borg. Ar. 51 (VI-VII/XII-XIII centuries).

The main characteristics of nasikh-Ottoman MSS as follows: Vat. Ar. 195 (IX/XV century) includes the āyah endings in two different figures: Three dots in triangle-shaped in red ink or in inverse comma-formed. The numbers of the āyahs are not written in this manuscript. On the other hand, the earlier features of the present *muṣḥaf*s found in this manuscript as follows: *Waqf* signs are in red ink; the word *sajda* is written in the same line with the *sajda* āyah in black ink. The word *ḥizb* is in the margin of the pages. The sūrah headings hold the name of the sūrah, Meccan-Medinan knowledge, and the numbers of āyahs. The *taʿqība* word is at the end of the pages. Among these manuscripts, Barb. Or. 72 (X/XVI century) contains, for the first time, the prayer text after the reading the whole Qurʾān (*khatm*) at the end of the *muṣḥaf*. This manuscript has different explanations for the Meccan and Medinan knowledge. It uses “نزلت بمكة” for “مكية”, and “نزلت بالمدينة” for “مدنية”. The figures of *juzʿ* are written in numerical form in Borg. Ar. 184 (XI/XVII century). The divisions such as “ربع حزب، نصف حزب” can be seen in the manuscripts in XII/XVIII centuries.

The names of the sūrah in the sūrah headings can be different from their widely-known names. The 39 sūrahs have different names among the manuscripts examined in this article. The names of sūrahs which cannot be found in the relevant classical source as follows: *al-Khalīl* for Sūrah Ibrāhīm; *al-kharīr* for Sūrah al-Sajda; *al-sayyāḥūn* for Sūrah Sabaʿ; *jādala* for Sūrah Mucādala; *al-ʿishār* for Sūrah al-Takwīr; *waʾl-layli idhā yaghshā* for Sūrah al-Shams; *lumaza* for Sūrah al-Humaza; *miṣkīn* for Sūrah al-Māʿūn; *asrā* for Sūrah al-Isrāʿ; *al-maqābir* and *al-qabr* for Sūrah al-Takāthur; *salāsīlā* for Sūrah al-Insān; *al-abrār* for Sūrah al-Muʿaffifīn.

The sūrah headings indicate the knowledge of Meccan-Medinan classification of the sūrahs. Each manuscript does not have this feature. However, the manuscripts have this feature may not include this knowledge for each sūrah headings. The disagreements about the Meccan or Medinan sūrahs in the *'ulūm al-Qur'ān* literature can be seen in the manuscripts studied in this article. The manuscripts which have this knowledge present that the 47 sūrahs recorded only as Meccan, but the remaining ones both Meccan and Medinan. These manuscripts do not record a sūrah only as Medinan.

There are manuscripts which present more detailed knowledge on Meccan-Medinan. Vat. Ar. 1484 (IX/XV century) mentions not only whether a sūrah is Meccan or Medinan but also the exceptional verses if the sūrah has. For instance, the heading of Sūrah al-An'ām reads that: "سورة الانعام نزلت جملة واحدة بمكة الا ثلاث آيات انزلت بالمدينة قوله قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم لعلكم تتقون". Among the sūrah headings which have this feature are al-Naḥl, al-Ḥajj, al-Shu'arā', Luqmān, al-Sajda, and al-Zumar. Vat. Ar. 1588 mentions only the numbers of exceptional verses. For example, the heading of Sūrah al-Isrā' says that "مكية وقيل مدنية غير ثلاث آيات".

Vat. Ar. 1597 contains details about the numbers of ayahs, words, and letters in the sūrah headings. For instance, for Sūrah al-Nisā', it reads that "اياها ق ع اختلافها ب كلماتها ج ذ م ه حروفها". The Arabic letters in this explanation has a numerical value (*abjad*). According to this the number of āyahs is 170, the number of debated ones in merging with the previous and next verses is 2, the number of words 3.745, and the number of letters is 16.030.

There are corrections on the pages of the manuscripts. These corrections may be done through the writing process or during the check reading (*muqabala*) at the end of the writing. The writing of the text by heart and by looking to the other copy, and the similarities may cause these kinds of errors for the scribe.

Studying on Qur'ān manuscripts reveals the different features of the writing of a *muṣḥaf*. Even though the numbers of the graduate studies gradually increase in Turkey, there is no a PhD dissertation which analyzes a Qur'ān manuscript, and only one M.A. thesis has been recently completed. Therefore, establishing graduate courses on Qur'ān manuscripts in the field of Islamic studies will strengthen the Qur'ānic and *tafsīr* studies.

INTRODUCTION

Which one is the first Qur'ānic text that can be dated precisely? The answer given by researchers to this question is: "The first Qur'ānic texts that dated precisely are the āyahs inscribed in the style of Kufic scripts on the mosaic friezes of Dome of the Rock (Jerusalem) built by Caliph 'Abd al-Malik (685-705 CE [Caliphate period]) between 691-692 CE."¹ Āyah 56 of Sūrah al-Aḥzāb, āyah 111 of Sūrah al-Isrā', Sūrah al-Ikhlāṣ together with āyahs 18-19 and 51

¹ Michael Marx, "The Qur'ān – the First Arabic Book", *The Roads of Arabia*, ed. Ute Franke - Joachim Gierlich (Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, 2011), 199.

of Sūrah Āl ʿImrān and 171-172 āyahs of Sūrah al-Nisāʾ concerning theological discussions about Jesus are inscribed on this octagonal structure encircling the dome.² It was also pointed out that there certainly are handwritten parchments older than these mosaic texts, yet they couldn't be dated as the one cited above.³

The Qurʾān itself has been the main source for the research of Qurʾānic scripts. In fact, words like thin skin (*raqq*),⁴ paper (*qirtās*),⁵ plate (*lawḥ*),⁶ writing/record (*nuskha*,⁷ *raqīm-marqūm*⁸), roll (*sijjil*),⁹ pages (*ṣuḥuf*),¹⁰ book (*sifr*),¹¹ ink (*midād*),¹² to write/written (*str-maṣṭūr-muṣṭaṭar*),¹³ and pencil (*qalam*)¹⁴ are mentioned in the Qurʾān.¹⁵ The word *qalam* appears in the āyahs revealed first. According to Toshihiko Izutsu (d. 1993), *qirtās* is “a very interesting and remarkable word not only linguistically but also from the standpoint of the cultural history of the Arabs...”¹⁶ Writing of the debts (*fa-ktubuhu*) is entreated in āyah 282 of sūrah al-Baqara.¹⁷ The word *imlā* appears in this āyah meaning “to indite” (*waʿl-yumlil*). As noted by al-Ṭabarī (d. 310/923), one of the interpretations of the term *tumlā*, mentioned in the fifth āyah of Sūrah al-Furqān, is “dictated/indited” (*amlaytu ʿalaykaʿl-kitāba wa amlaltu*).¹⁸ The presence of Ahl al-Kitāb (People of the Book) in Medina demonstrates that writing and the writing materials were used.¹⁹ For instance, “those who write books with their own hands (لَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ) and claim that it comes from the presence of Allah to be able to sell it” are condemned in Sūrah al-Baqara āyah 79. Qatāda (d. 117/735) and al-Suddi (d. 127/745) identify

² Nebi Bozkurt, “Kubbetü’s-Salre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 2002), 2: 306.

³ Marx, “The Qurʾān – the First Arabic Book”, 199.

⁴ al-Ṭūr 52/3.

⁵ al-Anʿām 6/7, 91.

⁶ al-Burūj 85/22; al-Aʿrāf 7/145, 150, 154; al-Qamar 54/13.

⁷ al-Aʿrāf 7/154; al-Jāthiya 45/29.

⁸ al-Kahf 18/9; al-Muṭaffifin 83/9, 20.

⁹ al-Anbiyāʾ 21/104.

¹⁰ Tāhā 20/133; al-Najm 53/36; al-Muddaththir 74/52; ʿAbasa 80/13; al-Takwīr 81/10; al-Aʿlā 87/18, 19; al-Bayyina 98/2.

¹¹ ʿAbasa 80/38; al-Jumuʿa 62/5.

¹² al-Kahf 18/109.

¹³ al-Qalam 68/1; al-Isrāʾ 17/58; al-Aḥzāb 33/6; al-Ṭūr 52/2; al-Qamar 54/53.

¹⁴ al-Qalam 68/1; al-ʿAlaq 96:4; Āl ʿImrān 3/44; Luqmān 31/27.

¹⁵ Mohammed Maraqtan, “Writing Materials in Pre-Islamic Arabia”, *Journal of Semitic Studies* 43/2 (1998): 288, 296, 306, 307, 308; Marx, “The Qurʾān – the First Arabic Book”, 196.

¹⁶ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qurʾān: Semantics of the Qurʾānic Weltanschauung*, 2nd Reprint (Islamic Book Trust 2008), 18.

¹⁷ Marx, “The Qurʾān – the First Arabic Book”, 196.

¹⁸ al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾvīl āy al-Qurʾān*, ed. ʿAbdullāh b. ʿAbdulmuḥsin al-Turkī (Cairo: Dār Hajr, 2001), 17: 401.

¹⁹ Marx, “The Qurʾān – the First Arabic Book”, 196.

those who are condemned in aforementioned āyah for what they did as “Jews”.²⁰ These words and expressions in the Qur'ān, denoting writing materials and activities, represent writing culture and practices of Qur'ānic revelation era.

During the revelation period, the Qur'ān was first written into the memories. *Ḥifẓ* means to memorize, to write an āyah into the mind and to preserve it in there. This is not just a verbal record, but a written record of memorized āyahs in minds for those who can read and write. When read, therefore, the memorized part is visualized in their minds, and transformed into a *text* that can be read on paper. The Qur'ān was inscribed by means of writing materials available during the Prophet Muḥammad's lifetime. And after the Prophet's demise, the stages of the textualization history of the Qur'ān were completed. During Caliph 'Uthmān period, first *muṣḥafs* to be copied were sent to Islamic centers.²¹ Hence, the most fundamental research questions of today's studies conducted in relation to Qur'ānic manuscripts are predicated on these copies that are attributed to Caliph 'Uthmān.

In Islamic world and in the West, together with Qur'ānic manuscripts situated in various libraries and museums, printing of *muṣḥaf* is also of interest to the research on the history of the Qur'ān. In the East, *muṣḥaf* was first printed in India (Lucknow 1850, Bombay 1852, Kolkata 1856, 1857, Delhi 1863).²² In Islamic world, on the other hand, the first known printings of the Qur'ān are the copies of Bulaq (Cairo, 1864),²³ Istanbul (1871, 1874),²⁴ Cairo

²⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'vīl āy al-Qur'ān*, 2: 165, 166.

²¹ Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaf Üzerine Bir İnceleme* (Istanbul: IRCICA, 2015), 59-65.

²² Osman Keskiöğlü, “Türkiyede Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967): 134; Mahmut Gündüz, “Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları”, *Vakıflar Dergisi* 12 (1978): 345; Michael W. Albin, “Printing of the Qur'ān”, *Encyclopedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden – Boston: Brill, 2000), 4: 265-266.

²³ Keskiöğlü, “Türkiyede Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı”, 134; Albin, “Printing of the Qur'ān”, EQ 4: 266. Mahmut Gündüz notes that, before the Bulaq copy of 1864, *Tafsîr al-Tibyân* had been published in 1841 together with the translation and commentary in Turkish. (Gündüz, “Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları”, 346). Michael Marx records that the knowledge suggesting that the Cairo copy of 1924, which was prepared by a committee comprising of scholars from al-Azhar University, would be the first Islamic typeset is not correct. Therefore, the first Qur'ānic text that published as a typeset was printed in Cairo (Bulaq, 1882) before World War I. The Cairo copy, which was printed in Giza in 1924, is not a typeset due to the fact that it was printed using offset printing (*linotype*). Marx, “The Qur'ān – the First Arabic Book”, 202.

²⁴ There are four different years given in the sources, regarding the date on which Istanbul edition of *muṣḥaf* was printed. Osman Keskiöğlü gives two dates concerning the publication of *muṣḥaf* in Istanbul. First one is 1871 and the second one is 1874 by Maârif Nezâreti (Ministry of Education) (Keskiöğlü, “Türkiyede Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı”, 134). Mahmut Gündüz notes that the first printing of the *muṣḥaf* in Istanbul took place in 1871 (1288 AH), while the second in 1874 (1291 AH) under the supervision of Ahmet Cevdet Pasha (1822-1895). (Gündüz, “Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları”, 346). It has been also remarked that the first Ottoman lithographic print

(Giza, 1924) and Saudi Arabia (Medina, the 1980s).²⁵ Since it was not included in “Fatwa for Printing” issued in 1727, the printing of *muṣḥaf* was later in the Ottoman period.²⁶ Outside the Islamic world, the printing of the Qurʾān dates back to earlier periods. The first known copies in Arabic are: Venice (1537/38), Paris (1543), Hamburg (1694), Leipzig (1768), St. Petersburg (1787), Kazan (1801, 1802, 1803?), London (1833), and Leipzig (Flügel’s copy -1834).²⁷ Flügel’s copy, which was the “reference text” for Western scholars until XXth century, is based on the copy of Hamburg (1694).²⁸

We can see that the research on the history of the writing of *muṣḥaf* have increased in the XXIth century. Research associated with the publication of many ancient copies of Qurʾānic manuscripts has been carried out during this period. Tayyar Altıkulaç’s publications of Qurʾānic manuscripts²⁹ and his studies in this field are among the primary sources for both Muslim and Western researchers. Notwithstanding the increasing number of dissertations on *tafsīr* at postgraduate level in Turkey, no doctoral dissertation examining an ancient Qurʾānic manuscript in particular has been written yet. In fact, an M.A. thesis concerning this subject has been recently completed.³⁰

of the Qurʾān was carried out in 1871 and its first movable type printing was practiced in 1874. [Orlin Sabev, *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*, 3rd Edition (Istanbul: Yeditepe Publishing House, 2013), 329]. Michael W. Albin notes in his article, related with the publication of the Qurʾān in *Encyclopedia of the Qurʾān*, that the Qurʾān was printed with type metal in 1872 in Istanbul, while its litograph was printed in 1873 by order of Maârif Nezâreti (Ministry of Education). This information has been cited from Y. Sarkis’ work named *Muʿjam al-maṭbūʿāt al-ʿarabiyya wa al-muʿarraba* (Cairo, 1928) (See Albin, “Printing of the Qurʾān”, EQ 4: 266). Necmettin Gökçır marked this date as 1874 in his study. See Necmettin Gökçır, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlanımda Mushaf Basımı* (Istanbul: IFAV Publications, 2015), 27.

²⁵ Marx, “The Qurʾān – the First Arabic Book”, 202-203; Gökçır, *Mushaf Basımı*, 23; Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 2006), 31: 246; Gündüz, “Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kurʾanı Kerim Basmaları”, 335-350; Albin, “Printing of the Qurʾān”, EQ 4: 264-267.

²⁶ Gökçır, *Mushaf Basımı*, 23.

²⁷ Keskiöğlü, “Türkiyede Matbaa Te’sisi ve Mushaf Basımı”, 134; Gündüz, “Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kurʾanı Kerim Basmaları”, 346-347; Albin, “Printing of the Qurʾān”, EQ 4: 264-267; Marx, “The Qurʾān – the First Arabic Book”, 201-202; Gökçır, *Mushaf Basımı*, 50-54.

²⁸ Marx, “The Qurʾān – the First Arabic Book”, 201.

²⁹ *Hiz. Osman’a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası* (Istanbul: IRCICA, 2007); *Hiz. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Türk ve İslam Eserleri Nüshası* (Istanbul: ISAM, 2007); *Hiz. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Kahire el-Meşhedü’l-Hüseyni Nüshası* (Istanbul: IRCICA, 2009); *Hiz. Ali’ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: San’a Nüshası* (Istanbul: IRCICA, 2011); *Mushaf-ı Şerif: Bibliotheque Nationale Paris* (Istanbul: IRCICA, 2015); *Mushaf-ı Şerif: Tübingen Nüshası* (Istanbul: IRCICA, 2016).

³⁰ Elif Behnan Karabıyık, *Berlin Kurʾan Yazması ve Metin Tahlihi - Neşri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017).

In the West, François Déroche, through the research he did regarding Qur'ānic manuscripts, established theories especially on the subjects of orthography features of copies and the history and dating of the Qur'ānic text.³¹ *Corpus Coranicum* Project (BBAW) aimed at examining all Qur'ānic manuscripts available.³² A module of *Coranica* Project, which includes historical studies treating the Qur'ānic text, concentrates on dating the manuscript copies.³³ The interest and research relating to this field in the West focus on studying and comparative analysis of different Qur'ānic manuscripts.³⁴

³¹ Some of the Déroche's works about Qur'ānic manuscripts are as follows: *Qur'āns of the Umayyads: A First Overview* (Leiden: Brill, 2014); *La transmission Ecrite du Coran dans les Débuts de l'Islam: Le codex Parisino-petropolitano* (Leiden: Brill, 2009); *Le Livre Manuscrit Arabe: Préludes à une Histoire* (Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2004); "Manuscripts of the Qur'ān", *Encyclopedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden – Boston: Brill, 2003), 3: 254-274; *The Abbasid Tradition: Qurans of the 8th to the 10th Centuries* (London: Nour Foundation, 1992); *Les Manuscrits du Coran. Aux Origines de la Calligraphie Coranique* (Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1983).

³² See Esra Gözeler et al. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012): 219-253.

³³ *Coranica*, accessed: 31 October 2017, <http://coranica.de/>. Within this studies, the dates (date ranges) on which Qur'ān manuscripts inscribed are determined through radiocarbon or C-14 method at laboratory environment (*Coranica*, "Computatio Radiocarbonica", accessed: 31 October 2017, <http://coranica.de/computatio-radiocarbonica-en>). Recent researches using radiocarbon analysis concluded that the "earliest" copy is the one in the University Library of Tübingen. About one year later, however, it was said that the one located in University of Birmingham (Cadbury Research Library) is the "oldest" Qur'ān manuscript (*Coranica*, "Computatio Radiocarbonica", accessed: 31 October 2017, <http://coranica.de/computatio-radiocarbonica-en>). Since this method analyzes the papyrus or the parchment, not the script (ie. the ink), it is not always considered reliable. For assessments about manuscripts see Tayyar Altıkulaç, *Mushaf-ı Şerif-Tübingen Nüshası* (Istanbul: IRCICA, 2016); "Altıkulaç'tan Birmingham'daki Kuran Açıklaması" (accessed: 31 October 2017, <http://www.kuramer.org/duyurular/altikulaç-tan-birmingham-daki-kuran-aciklamasi>); Necmettin Gökür, "Mingana 1572a Kur'an Fragmanları, Birmingham Üniversitesi", (accessed: 31 October 2017, <http://www.kuramer.org/s/doc-dr-necmettin-gokkur-in-degerlendirme-raporu>); Elif Behnan Karabıyık, "Birmingham Varakları Hakkında Rapor", (accessed: 31 October 2017, <http://www.kuramer.org/s/ars-gor-elif-behnan-karabiyik-in-raporu>). There are studies regarding the dating of Qur'ān manuscripts based on palaeography. On the other hand, according to Sheila S. Blair, paleography does not present the chronological development, but "different hands and regional developments". Sheila S. Blair, *Islamic Calligraphy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 109-110. See also Michael Marx - Tobias J. Jocham, "Zu den Datierungen von Koranhandschriften durch die ¹⁴C-Methode", *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien - Koranforschung, Verortung und Hermeneutik-2* (2015): 9-43.

³⁴ Some of these researches are: the Qur'ān manuscript found in Chester Beatty Library (Dublin) with classification number "Is.1615" is among the manuscripts that have been studied. [Tobias J. Jocham, *Studien zu den frühen Qur'ān-Handschriften Is. 1615 aus der Chester Beatty Library in Dublin - Zum Einsatz elektronischer Datentechnik in der Textanalyse* (M.A. Thesis, Freie Universität Berlin, 2012)]. A study has been published concerning the lower text of palimpsest "Şan'ā' 1" copy which is among Qur'ānic

There are copies of Qur'ānic manuscripts in many museums and libraries. Each manuscript has different characteristics such as its orthography features, calligraphy and the year it belongs to. These properties present valuable information about *muṣḥaf* writing and the history of the Qur'ān. For instance, although it doesn't date back to very early periods, the features such as the calligraphy preferred for the writing of a *muṣḥaf*, ink colors, bindings, structures of the title pages of the Qur'ān, explanations in *kataba* page, existence of the names of sūrahs, Meccan-Medinan knowledge, and āyah counts appear in sūrah headings, the numbers of āyahs written or information about *juz*, *asr*, *hizb* etc. are displayed in the margins constitute a significant source for the field of *muṣḥaf* writing. In addition, the sūrah names and Meccan-Medinan knowledge that appear in the heading of a sūrah, along with the different *qirā'ats* contribute to the *tafsīr* studies; while the annotations in the margins in some manuscripts, relating to the meaning of a word used in the āyahs are instrumental in the interpretation of the āyahs. Pursuant to aforementioned aspects, the examination of 110 Qur'ānic manuscripts available in the Vatican Library forms the main subject for this article. Each of these manuscripts was examined with respect to their physical and content

manuscripts located in Yemen. (Behnam Sadeghi - Mohsen Goudarzi, "Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān", *Der Islam* 87 (2010): 1-129). A doctoral dissertation examining Qur'ān manuscripts/fragments found in Paris (BnF), St. Petersburg, Sanaa, Topkapı, Cairo, and Turkish and Islamic Arts Museum has been completed. [(Daniel Alan Brubaker, *Intentional Changes in Qur'ān Manuscripts* (PhD Dissertation, Rice University, 2014)]. For other studies see Yasir S. Ibrahim, "Continuity and Change in Qur'ānic Readings: A Study of the Qur'ānic Ms. Garrett 38", *Journal of Islamic Studies* 19/3 (2008): 369-390; Yasin Dutton, "An Early *Muṣḥaf* According to the Reading of Ibn 'Āmir", *Journal of Qur'anic Studies* 3/1 (2001): 71-89; Yasin Dutton, "Some Notes on the British Library's 'Oldest Qur'ān Manuscript' (Or. 2165)", *Journal of Qur'anic Studies* 6/1 (2004): 43-71; Yasin Dutton, "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'ānic Manuscripts - Part I", *Journal of Qur'anic Studies* 1/1 (1999): 115-140; Yasin Dutton, "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'ānic Manuscripts (Part II)", *Journal of Qur'anic Studies* 2/1 (2000): 1-24; Alain George, "The Geometry of the Qur'ān of Amājūr: A Preliminary Study of Proportion in Early Islamic Calligraphy", *Muqarnas* 20 (2003): 1-15; Alain George, "The Geometry of Early Qur'ānic Manuscripts", *Journal of Qur'anic Studies* 9/1 (2008): 78-110; Alain George, "Calligraphy, Colour and Light in the Blue Qur'ān", *Journal of Qur'anic Studies* 11/1 (2010): 75-125. Through the exemplification of Qur'ānic manuscripts, Alain George, in his two recently published articles, examines the *tashkīl* system which al-Dānī (d. 444/1053) exhibits in accordance with the regions in his work named *al-Muḥkam fī naqṭ al-maṣāḥif*. See Alain George, "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'āns (Part I)", *Journal of Qur'anic Studies* 17/1 (2015): 1-44; Alain George, "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'āns (Part II)", *Journal of Qur'anic Studies* 17/2 (2015): 75-102; Michael Marx, "Manuscript London, BL, Or. 2165 and the transmission of the Qur'ān", *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, ed. Alessandro Bausi et al. (Hamburg: Tredition, 2015), 430-434; In *Journal of Qur'anic Studies* 19/3 (2017) the subject of Qur'ānic manuscripts was treated with the name "Qur'ānic Manuscripts in the Western Islamic World".

features.³⁵ These features include the decoration, calligraphy and ink colors, number of leafs/pages and lines, size, the year/century it belongs to, title page, orthography, corrections in text, *juz'* and *hizb* indicators, differences in *sūrah* names, Meccan-Medinan knowledge and *kataba* records.

1. PHYSICAL AND CONTENT FEATURES OF QUR'ĀNIC MANUSCRIPTS

Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), which dates back to the fourth century,³⁶ contains works older than 2.500 years from wide range of scientific fields. At the end of improvement process of five-and-a-half century, 80.000 manuscripts in the fields of History, Literature, Law, Arts, Astronomy, Mathematics, Medicine, Philosophy, and Theology are now available in the Library. In addition, currently there are roughly 100.000 archive documents and 1.500.000 modern books in the Library.³⁷ It has been noted that the number of manuscript works in the Library had reached to 3.500 in 1481. This number is remarked to be the largest manuscript collection that existed during that period.³⁸ The collection kept expanding in the following years and the number of manuscripts in the library reached to approximately 4.100 volumes in 1521.³⁹ The collections containing Qur'ānic manuscripts studied in this article are as follows: *Vaticani arabi*, *Barberiniani orientali*, *Borgiani arabi* and *Rossiani*. 11.000 manuscripts from the library of *Barberiniani*, one of the Rome's most prominent families, along with 2.500 from *Borgiani* collection were added to the collections in the Library in 1902.⁴⁰ While another collection named *Rossiani*, consisting of 1.200 manuscripts, entered to the Library at the end of 1921.⁴¹

To the best of our knowledge, there are 110 Qur'ānic manuscripts within the Vatican Library's collections *Vaticani arabi*, *Barberiniani orientali*, *Borgiani arabi* and *Rossiani*. One of these manuscripts features an interlinear translation of the Qur'ān into Turkish (Vat. Ar. 200) and three of them have interlinear translation of the Qur'ān into Persian (Vat. Ar. 201, Vat. Ar. 1050, Vat. Ar. 1731). When we review Giorgio Levi della Vida's (1886-1967) two catalogues, in which he lists Islamic manuscripts in Arabic found in the Vatican Library with brief descriptions, we can see that the number of Qur'ānic scripts reaches to 133.⁴² The reason for

³⁵ Orhan Bilgin, "Yazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 2013), 43: 369-373.

³⁶ For the history of the Library see Esra Gözeler, "Vatikan Kütüphanesinde Tefsir İlmine İlişkin Arapça El Yazmaları Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 350-352.

³⁷ Ambrogio M. Piazzoni, "Treasures in the Vatican Library", *Vatican Library: Books and Places at the Beginning of the Third Millennium*, ed. Gennaro Guala et al. (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2011), 25.

³⁸ Piazzoni, "Treasures in the Vatican Library", 31.

³⁹ Piazzoni, "Treasures in the Vatican Library", 31.

⁴⁰ Piazzoni, "Treasures in the Vatican Library", 54.

⁴¹ Piazzoni, "Treasures in the Vatican Library", 56.

⁴² Giorgio Levi Della Vida, *Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana: Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935); *Secondo Elenco*

this is the fact that della Vida classifies the works in prayer-book format, containing sūrahs from the Qurʾān as “Qurʾānic Passages (pericope coraniche)” under the title of “Qurʾān (Corano)”.⁴³ Levi della Vida’s special interest for Qurʾānic manuscripts can be inferred from his elaborate and self-contained study on the manuscripts in the Vatican Library inscribed in Kufic style, whose classification number is Vat. Ar. 1605, 1606.⁴⁴

The century which Qurʾān manuscripts date to, number of the pages and lines, their calligraphy styles (geography, if any) and sizes are chronologically listed in the table below:⁴⁵

dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965). Carlo Alberto Anzuini prepared a catalogue for Qurʾānic manuscripts found in the Vatican Library and in the other libraries in Rome. The number of Qurʾānic manuscripts in Vatican Library is 144 according to above study. 21 different manuscripts that do not appear in Levi della Vida’s catalogue are included in this study. These are: Vat. Ar. 239, 572, 882, 886, 1206, 1801, 1802, 1822, 1907, 1957, 2003, 2013, 2014, 2024; Barb. Or. 7; Borg. Ar. 40; Borg. Turco 77; Vat. Turco 1, 7, 13; Vaticani Ebraici 357. Anzuini added the collections of *Borgiani Turco*, *Vaticani Turco* and *Vaticani Ebraici* into his work. 14 manuscripts that Levi della Vida listed, yet were not included in Anzuini’s catalogue are: Vat. Ar. 221, 223, 230, 238, 383, 715, 891, 1605, 1606, 1629, 1632, 1652, 1784, 1785. [Carlo Alberto Anzuini, *Manoscritti Coranici della Biblioteca Apostolica Vaticana e delle biblioteche Romane* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2001), 29-263]. The oldest Qurʾān manuscripts of the Library (Vat. Ar. 1605, 1606) are not in this catalogue. Hâşim Velî Efendi, who was assigned to Rome Embassy as *imâm* in 1905 and resided in Rome for many years, published five articles in the sixth volume of the journal, *Sirâṭ-i Mustaqîm*, with the title of “Vatikan Kütüphanesi’ndeki Âsâr-ı İslâmiyye” [These are: 136 (1326): 91; 138 (1326): 118; 139 (1327): 137; 140 (1327): 159; 141 (1327): 167-168]. Qurʾānic manuscripts were covered in these articles. These studies can be found on ISAM’s database for articles in Ottoman Turkish.

⁴³ della Vida, *Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana*, 283.

⁴⁴ Giorgio Levi Della Vida, *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947).

⁴⁵ These data have been acquired from G. L. Della Vida’s catalogue records. The number of the pages and lines of manuscripts was checked when manuscripts were examined. Differences between the amounts of the pages and lines are indicated in the footnotes. There are manuscripts with the date they were written, attached on them. In order to demonstrate the latter, symbol (*) is attached onto the related date at the “Date (century)” column in the table above. In Anzuini’s catalogue, differences between the centuries of some of the manuscripts come into question. For this study della Vida’s dating was taken as a basis. While the knowledge on calligraphy styles and geographic locations of the manuscripts have been acquired from Anzuini’s catalogue data.

Number	MSS	Date (century)	Number of pages	Number of lines	Size (cm)	Calligraphy
1.	Vat. Ar. 1784	I-II/VII-VIII (?)	10	21	40 × 41,2	Kūfī
2.	Vat. Ar. 1605	I(?) -IV/VII(?) -X; V-VI/XI-XII	?	?	-	Kūfī
3.	Vat. Ar. 1785	II-III/VIII-IX (?)	9	20	40 × 41,2	Kūfī
4.	Vat. Ar. 1606	III(?) /IX (?)	18	8	8,6 × 13,1	Kūfī
5.	Vat. Ar. 212	VI/XII	57	23	17,5 × 16,5	Maghribī
6.	Borg. Ar. 51	VI/XII	78	19	13 × 14	Maghribī
7.	Vat. Ar. 211	VI-VII/XII-XIII	74	8 ⁴⁶	18,5 × 18	Maghribī
8.	Vat. Ar. 210	VII/XIII	94	5 ⁴⁷	23 × 17,5	Maghribī
9.	Vat. Ar. 710	VII-VIII/XIII-XIV	172	17	18 × 14,5	Nasikh
10.	Vat. Ar. 881	VII-VIII/XIII-XIV	55	6	16 × 21,5	Maghribī
11.	Vat. Ar. 215	712/XIV	109	9	20 × 18	Maghribī
12.	Vat. Ar. 214	Shawwāl 742*/XIV	72	5	21 × 20	Maghribī
13.	Vat. Ar. 1488	5 Sha'bān 799*/1397 (?)	146	17	7,6 × 7,6	Ghubārī
14.	Vat. Ar. 202	16 Sha'bān 867*/XV	78	21	31 × 22	Nasikh
15.	Vat. Ar. 205	13 Dhu al-qa'dah 876*/XV	91 ⁴⁸	23	20 × 14,5	Maghribī
16.	Vat. Ar. 219	882/XV	26	11	21 × 15	Maghribī
17.	Vat. Ar. 195	IX/XV	203	15	35,5 × 25	Nasikh- Ottoman
18.	Vat. Ar. 196	IX/XV	65	8	39 × 27,5	Maghribī
19.	Vat. Ar. 197	IX/XV	60	8	39 × 27,5	Maghribī
20.	Vat. Ar. 198	IX/XV	61	8 ⁴⁹	39 × 27,5	Maghribī
21.	Vat. Ar. 199	IX/XV	63	8 ⁵⁰	39 × 27,5	Maghribī
22.	Vat. Ar. 593/1-2	IX/XV	369	13	10 × 8	Nasikh- Ottoman

⁴⁶ It has one page with line count 7 (1b).

⁴⁷ It has pages with line count 4 (2b) and 2 (94a).

⁴⁸ The number of the pages of this manuscript is supposed to be 91. This difference is in the initial pages of the manuscript. For example, the page that is supposed to be 2a is set as 1a, and another page that is supposed to be 3a is recorded as 1b. While in Anzuini's catalogue, the number of the pages is 89. Anzuini, *Imanoscritti Coranici*, 42.

⁴⁹ It has pages with line count 6 (1b) and 7 (13b, 26b, 38a, 49a, 60a).

⁵⁰ It has pages with line count 7 (1b, 3b, 17a, 30b, 36a, 36b, 44a, 54a, 61a) and 4 (62a).

Number	MSS	Date (century)	Number of pages	Number of lines	Size (cm)	Calligraphy
23.	Vat. Ar. 1484	IX/XV	347	11	54 × 42	Muḥaqqaq -rayhani- Mameluke
24.	Vat. Ar. 224	IX/XV (v.1-27) and XI/XVII (v.28-47)	48	7	16,5 × 12,5	Nasikh
25.	Vat. Ar. 209	IX/X-XV/XV	71	11	28 × 18	Nasikh
26.	Vat. Ar. 213	Ramaḍān 900*/XVI	59	7	16,5 × 15,5	Maghribī
27.	Vat. Ar. 935	Ramaḍān 939*/XVI	424	13	12 × 7,5	Nasikh- Ottoman
28.	Vat. Ar. 200	Muḥarram 945*/XVI	361	9	30 × 21	Nasikh- Ottoman
29.	Vat. Ar. 924	Jumādā al-Awwal 945*/XVI	265	?	4,5 cm	Nasikh- Fariṣī
30.	Vat. Ar. 598	Rabiʿ al-Ākhir 948*/XVI	317	15	8,5 × 6,5	Nasikh- Fariṣī
31.	Vat. Ar. 216	14 Dhu al-Hijjah 977*/XVI	87	22	40 × 14,4	Maghribī
32.	Vat. Ar. 201	X/XVI	262?	11	36,5 × 22,5	Muḥaqqaq -Fariṣī
33.	Vat. Ar. 204	X/XVI	269	13	23,5 × 15,5	Nasikh- Ottoman
34.	Vat. Ar. 217	X/XVI	28	5 ⁵²	31 × 21	Nasikh
35.	Vat. Ar. 220	X/XVI	348	15	15,5 × 9	Nasikh- Ottoman
36.	Vat. Ar. 221	X/XVI	409	12	18 × 12	Nasikh- Ottoman
37.	Vat. Ar. 226	X/XVI	193	9	14,5 × 10,5	Nasikh- Ottoman
38.	Vat. Ar. 230	X/XVI	316	13	15,5 × 10,5	Nasikh- Ottoman
39.	Vat. Ar. 231	X/XVI	436	13	13,5 × 8,5	Nasikh-

⁵¹ It has pages with line count 11 (1b, 252a, 262a, 267a, 267b).

⁵² It has pages with line count 4 (3b, 4a).

Number	MSS	Date (century)	Number of pages	Number of lines	Size (cm)	Calligraphy
						Ottoman
40.	Vat. Ar. 548	X/XVI	21	9	17,5 × 13	Nasikh-Ottoman
41.	Vat. Ar. 595	X/XVI	21	9	18 × 13 cm	Nasikh-Ottoman
42.	Vat. Ar. 708	X/XVI	502	11	15,5 × 11	Nasikh-Ottoman
43.	Vat. Ar. 939	X/XVI	1+143 ⁵³	23 ⁵⁴	26,5 × 17,5	Maghribī
44.	Barb. Or. 28	X/XVI	312	7	15,5 × 10	Nasikh-Ottoman
45.	Barb. Or. 33	X/XVI	28	7	18 × 13,5	Muḥaqqaq-Ottoman
46.	Barb. Or. 70	X/XVI	85	10	21 × 21	Maghribī
47.	Barb. Or. 71	X/XVI	308	15	21 × 14	Nasikh-Ottoman
48.	Barb. Or. 72	X/XVI	302	15	21 × 14,5	Nasikh-Ottoman
49.	Barb. Or. 90	X/XVI	392	?	23 × 15	Nasikh-Farisī
50.	Barb. Or. 96	X/XVI	278	15	24 × 16	Nasikh-Ottoman
51.	Vat. Ar. 203	X-XI/XVI-XVII	234	15 ⁵⁵	26 × 19	Nasikh-Ottoman
52.	Vat. Ar. 206	X-XI/XVI-XVII	299	15	26 × 16,5	Nasikh-Ottoman
53.	Vat. Ar. 218	X-XI/XVI-XVII	18	11	25 × 14,5	Nasikh-Ottoman
54.	Vat. Ar. 222	X-XI/XVI-XVII	45	8	13,5 × 10	Nasikh-Ottoman

⁵³ della Vida recorded the page count as 142. Cf. Anzuini, *Imanoscritti Coranici*, 140.

⁵⁴ The first page of the manuscript contains 25 lines.

⁵⁵ It has pages with line count 16 (6a, 6b).

Number	MSS	Date (century)	Number of pages	Number of lines	Size (cm)	Calligraphy
55.	Vat. Ar. 223	X-XI/XVI-XVII	28	9	15,5 × 10	Nasikh
56.	Vat. Ar. 227	X-XI/XVI-XVII	36	9	15 × 10	Nasikh-Ottoman
57.	Vat. Ar. 385	X-XI/XVI-XVII	80	7	13,5 × 10	Nasikh-Ottoman
58.	Barb. Or. 20	X-XI/XVI-XVII	31	9	15 × 10	Nasikh-Ottoman
59.	Barb. Or. 128	X-XI/XVI-XVII	237	15	30,5 × 20,5	Nasikh
60.	Vat. Ar. 207	XI/XVII	219	11	20,5 × 15,5	Nasikh-Ottoman
61.	Vat. Ar. 208	XI/XVII	125	13	19,5 × 14,5	Nasikh-Ottoman
62.	Vat. Ar. 389	XI/XVII	181 ⁵⁶	13	21 × 14,5	Nasikh-Ottoman
63.	Vat. Ar. 500	XI/XVII	193	11	20 × 14	Nasikh-Ottoman
64.	Vat. Ar. 709	XI/XVII	418	13	14,5 × 10	Nasikh-Ottoman
65.	Vat. Ar. 711	XI/XVII	278	11	20 × 14,5	Nasikh-Ottoman
66.	Vat. Ar. 712	XI/XVII	170	7	120 × 80	Nasikh-Ottoman
67.	Vat. Ar. 884	XI/XVII	507	13	20,5 × 14,5	Nasikh-Ottoman
68.	Vat. Ar. 895	XI/XVII	280	13	15 × 10	Nasikh-Ottoman
69.	Vat. Ar. 934	1 Rabīʿ al- Ākhir ^{1054*} /XVII	286	17	20 × 14,5	Maghribī
70.	Vat. Ar. 1597	XI/XVII	248	17	24,5 × 16	Nasikh

⁵⁶ della Vida set the page number as 171. However, according to our findings, it is supposed to be 181. Because, whereas the page coming after 127a should be 128a, 118 is written on the page and this 118 is followed until the end of the manuscript. In Azuini's catalogue, the number of the pages is 189. Anzuini, *Manoscritti Coranici della*, 88.

Number	MSS	Date (century)	Number of pages	Number of lines	Size (cm)	Calligraphy
71.	Vat. Ar. 1612	XI/XVII	19	9	18 × 13	Nasikh-Ottoman
72.	Barb. Or. 26	XI/XVII	188	7	15,5 × 10,5	Nasikh-Ottoman
73.	Barb. Or. 91	XI/XVII	265	13	23 × 15,5	Nasikh-Ottoman
74.	Borg. Ar. 23	XI/XVII	176	11	15 × 10	Nasikh-Ottoman
75.	Borg. Ar. 41	XI/XVII	94	7	10 × 7,5	Nasikh-Ottoman
76.	Borg. Ar. 52	XI/XVII	141 ⁵⁷	11	15 × 9,5	Nasikh-Ottoman
77.	Borg. Ar. 61	XI/XVII	261	20	10 × 7	Ghubārī
78.	Borg. Ar. 64	XI/XVII	329	15	17,5 × 11	Nasikh-Ottoman
79.	Borg. Ar. 184	XI/XVII	32	7	18 × 13	Nasikh-thuluth-Ottoman
80.	Borg. Ar. 187	XI/XVII	32	7	30 × 14,5	Nasikh-Ottoman
81.	Borg. Ar. 194	XI/XVII	17	9	21 × 15	Nasikh-Ottoman
82.	Borg. Ar. 197	XI/XVII	18	7	20 × 14,5	Nasikh-Ottoman
83.	Borg. Ar. 208	XI/XVII	22	7	19 × 11	Nasikh-Ottoman
84.	Borg. Ar. 215	XI/XVII	21	11	20,5 × 13,5	Nasikh-Ottoman
85.	Borg. Ar. 263	XI/XVII	68	11	19 × 14	Nasikh-Ottoman
86.	Vat. Ar. 1588	XI-XII/XVII-XVIII	338	11	34,2 × 21,5	Nasikh-

⁵⁷ The page count of this manuscript is erroneously written down as 14 in della Vida's catalogue. This error is corrected in Anzuini's catalogue. Anzuini, *Manoscritti Coranici della*, 198.

Number	MSS	Date (century)	Number of pages	Number of lines	Size (cm)	Calligraphy
						Farisī
87.	Vat. Ar. 1591	XI-XII/XVII-XVIII	366	11	19,2 × 12,5	Nasikh-Ottoman
88.	Vat. Ar. 890	12 Safar 1115*/XVIII	153	13	20 × 13	Maghribī
89.	Vat. Ar. 1502	1 Dhu al-Hijjah 1122*/1711	361	15	21 × 15	Nasikh-Ottoman
90.	Vat. Ar. 1731	Ramaḍān 1135*/1723	1-290	24	30,5 × 18	Nasikh-Farisī
91.	Vat. Ar. 1050	XII/XVIII	468	11	23,5 × 12	Nasikh-Farisī
92.	Vat. Ar. 1486	XII/XVIII	22	3	18,5 × 16,5	Nasikh-Ottoman
93.	Vat. Ar. 1711	XII/XVIII	?	13	21 × 14,5	Nasikh-Ottoman
94.	Borg. Ar. 78	XII/XVIII	376	13	18,5 × 13,5	Nasikh-Ottoman
95.	Borg. Ar. 185	XII/XVIII	17 ⁵⁸	7	21 × 16	Nasikh-Ottoman
96.	Borg. Ar. 186	XII/XVIII	17	11	20,5 × 13,5	Nasikh-Ottoman
97.	Borg. Ar. 188	XII/XVIII	17	11	20,5 × 13,5	Nasikh-Ottoman
98.	Borg. Ar. 189	XII/XVIII	26 ⁵⁹	7	20,5 × 14,5	Nasikh-Ottoman
99.	Borg. Ar. 190	XII/XVIII	28 ⁶⁰	7	20,5 × 14,5	Nasikh-Ottoman
100.	Borg. Ar. 191	XII/XVIII	31	7	21 × 14	Nasikh-Ottoman
101.	Borg. Ar. 192	XII/XVIII	II+32 ⁶¹	7	21 × 14	Nasikh-

⁵⁸ della Vida recorded the number of the pages as 16. Cf. Anzuini, *Imanoscritti Coranici*, 206.

⁵⁹ della Vida recorded the number of the pages as 28. Cf. Anzuini, *Imanoscritti Coranici*, 209.

⁶⁰ della Vida set the number of the pages as 26. Cf. Anzuini, *Imanoscritti Coranici*, 210.

Number	MSS	Date (century)	Number of pages	Number of lines	Size (cm)	Calligraphy
						Ottoman
102.	Borg. Ar. 193	XII/XVIII	17	7	21 × 15	Nasikh-Ottoman
103.	Borg. Ar. 195	XII/XVIII	12	7	21 × 15	Nasikh-Ottoman
104.	Borg. Ar. 196	XII/XVIII	22	11	20,5 × 13,5	Nasikh-Ottoman
105.	Ross. 879	23 Rabiʿ al-Awwal 1171*/XVIII	IV+47 7	13	16 × 10,5	Nasikh-Ottoman
106.	Ross. 869	1191/XVIII	313	15	10,5 × 7,5	Nasikh-Farisi
107.	Borg. Ar. 253	XII-XIII/XVIII-XIX	26	9	20 × 15	Nasikh-Ottoman
108.	Vat. Ar. 931	1233*/XIX	307 ⁶²	15	16,5 × 11	Nasikh-Ottoman
109.	Vat. Ar. 1616	1243*/1827-1828	334 ⁶³	15	15,7 × 9,6	Nasikh-Ottoman
110.	Vat. Ar. 1602	Muḥarram 1250*/1834	234	7	20 × 12,5	Nasikh-Ottoman

Qurʾān manuscripts in these collections are dated between I/VII centuries (?) and XIII/XIX centuries. Each manuscript has been examined for this research, yet taking the scope of the article into consideration, some ascertainable physical and content features of certain manuscripts have been chronologically presented in accordance with their centuries.

1.1. I-II/VII-VIII (?) and II-III/VIII-IX (?) Centuries

These centennial intervals indicate an unascertained dating. Four manuscripts that are thought to be inscribed in this century are available on the Library's web page, <http://digi.vatlib.it/mss/>. Vat. Ar. 1605 consists of 73 Qurʾān fragments that are written in

⁶¹ della Vida set the number of the pages as 32. The manuscript has two more blank pages without any writing on them.

⁶² della Vida set the number of the pages as 327. Cf. Anzuini, *Manoscritti Coranici*, 135.

⁶³ della Vida set the number of the pages as 333. Cf. Anzuini, *Manoscritti Coranici della*, 166.

Kufic calligraphy and that contain various sūrahs.⁶⁴ This manuscript, despite its imprecise dating, is the oldest Qurʾānic manuscript in the Library. Déroche indicates that this manuscript located in the Mosque of ʿAmr in Fustat to be a part of the Qurʾān fragments divided into four collections, which are available in Bibliothèque Nationale de France (Paris), National Library of Russia (Saint Petersburg), Biblioteca Apostolica Vaticana (Vatican) and Nasser D. Khalili (London).⁶⁵ Having examined every single fragment of this manuscript, Levi della Vida determined each part's size, number of the lines, sūrah and āyah knowledge.⁶⁶

Vat. Ar. 1784 is composed of 10 Qurʾān fragments in Kufic script. At the beginning of sūrahs in the fragments are sūrah titles such as [74] *Sūrat al-Muddathir* (1r), [75] *Sūrat al-Qiyāmah* (2r) and [76] *Sūrat al-Insān* (2v)⁶⁷, which are ascertained to be written afterwards. Vat. Ar. 1785 seen to be considerably worn, consists of nine fragments in Kufic script.⁶⁸ Comprising 18 Qurʾān fragments, Vat. Ar. 1606 is also written in Kufic calligraphy.⁶⁹ Levi della Vida studied the latter as well, and noted down its size, number of the lines, its sūrah and āyah knowledge.⁷⁰

1.2. VI-VII/XII-XIII Centuries

Qurʾān manuscripts that date to these centuries are the copies predominantly written in maghribī script. On the manuscripts, text is written in dark brown ink, *ḥarakas* (vowel marks) are written in deep red ink while *shaddas* and *jazms* are written in blue ink. *Hamza* diacritics are written in orange ink. Āyah endings are in the shape of adorned circles. The words *ʿashr* (عشر), *ḥizb* (حزب) and *sajda* (سجدة) are written in the page margins in a decorative form. *Waqf* signs are not written through letters, instead, they are put down as gilt and decorated marks. Sūrah headings are also gilt and without *ḥarakas*.⁷¹

In Borg. Ar. 51, which is dated to the same range of centuries, *sajda* is written in a circle, aligned with the expression “سَجْدًا وَبِكَيْتًا” of 58th āyah of Sūrah Maryam. Signaling the āyahs of *sajda*, foregoing characteristic might be among the ancient examples of the technique that is still being used on today's *muṣḥafs*.

⁶⁴ Vatican Library, “Digital Collections: Manuscripts”, accessed: 31 October 2017, http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.1605.

⁶⁵ François Déroche, *Qurʾāns of the Umayyads: A First Overview* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 17. della Vida, *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana*, 1-51.

⁶⁷ Vatican Library, “Digital Collections: Manuscripts”, accessed: 31 October 2017, http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.1784.

⁶⁸ Vatican Library, “Digital Collections: Manuscripts”, accessed: 31 October 2017, http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.1785.

⁶⁹ Vatican Library, “Digital Collections: Manuscripts”, accessed: 31 October 2017, http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.1606.

⁷⁰ della Vida, *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana*, 52-53.

⁷¹ Vat. Ar. 210, 211, 212.

1.3. VII-VIII/XIII-XIV Centuries

The features that could be counted as the continuation of the previous century are seen in some manuscripts also dated to this century. Vat. Ar. 214 is inscribed in maghribī script. Dark brown ink is used for the text, dark red ink for *ḥarakas*, blue ink for *shaddas* and *jazms* and orange ink for *hamza* marks. In Vat. Ar. 710, the āyah endings are in a form of empty circles. Signs for *madda* and *waqf*, together with the expressions *juz'* and *'ashr* are written in red ink. There are pages on which *ḥizb* is in black (59b) and in red (89a) ink.

1.4. IX-X/XV-XVI Centuries

In Vat. Ar. 195, an Ottoman *muṣṣhaf*, two different signs indicating the āyah endings are used. These are three dots in red ink or form an inverse comma. The āyah numbers do not appear in the āyah endings. Besides, *waqf* signs are written in red ink. There are no decorations in above mentioned *muṣṣhaf*. *Sajda* signs are written in black ink at the end of the lines which hold the āyah. *Ḥizb* is in the margin of the page, in black. The sūrah headings appear in this *muṣṣhaf*, holding the name of sūrah, Meccan-Medinan knowledge and the number of āyahs. Positions of the Meccan-Medinan knowledge and the number of āyahs in the headings may change. The first word of the following page (*ta'qība*) is written at the end of the page. Pages are not identical to the beginnings and endings of *muṣṣhaf* we have today. The first page, for instance, starts with Sūrah al-Fātiḥa and ends with phrases, “آلَا إِنَّهُمْ هُمُ ”, which are seen in the beginning of 12th āyah of Sūrah al-Baqara, while the second page starts with the last expressions (وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ) of the same āyah. On the manuscript, āyah wordings can be seen distanced from the lines. For example, in the 245th āyah of Sūrah al-Baqara the line ends with “فَيُضَا”, a part of the word “فَيُضَاعَفُهُ”, and the line below starts with the words “لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً”. The part of the word, “عَفُهُ”, is added into out of the line.⁷² In this manuscript, a further adding is made above the line: The phrase “بِالْقِسْطِ مِنْ”, which is a part of 21st āyah of Sūrah Āl 'Imrān, is not placed into the line, but put between the words “يَأْمُرُونَ” and “النَّاسِ” right above the line.⁷³ These corrections are formed in the *muṣṣhaf* as a consequence of placing the parts that are incomplete due to scribal mistakes. They were written outside the line during the rectification process, owing to the lacking space in the line. The *muṣṣhaf* finishes with following phrases after Sūrah al-Nās: “وبلغ رسوله الكريم. ونحن على ذلك من ” (203a). “الشاهدين. وبه مؤمنين. وعليه متوكلين”

Vat. Ar. 196-199 are the manuscripts with similar features and written in large maghribī script. They have sūrah headings holding sūrah names. The *ḥarakas* are written in red, *shadda* and *jazm* in blue while *hamza* is in orange. Āyah endings are gilded, yet the number of the āyahs is not contained. In Vat. Ar. 199, a peculiarity was noticed, in terms of its recitation. In this manuscript, the final part of 89th āyah of Sūrah az-Zukhruf “فَسَوْفَ يَغْلَبُونَ” is

⁷² Vat. Ar. 195 (13a).

⁷³ Vat. Ar. 195 (16b).

written as “فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ”.⁷⁴ Ibn ʿĀmir (d. 118/736) and Nāfiʿ (d. 169/785) are known to have read this part as “تَعْلَمُونَ فَسَوْفَ”.⁷⁵

Another characteristic in Vat. Ar. 202 that attracts attention is the appearance of *alif madda* letter and signs on top of the text in red ink. For example, *alif* in the words “اصحاب” and “خلدون” is written above the words (1b) in the part “أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” of the āyah 39 of Sūrah al-Baqara. In the same manuscript, phrases “وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ”, which are seen in the final part of āyah 102 of Sūrah al-Baqara, are erroneously not written on the 21st line inside the āyah, but placed into the relevant space at the end of the page (3a).

Vat. Ar. 1484 is a Qurʾānic manuscript of the largest size in the Library among the manuscripts we have examined. In this *muṣḥaf*, which is a Mamluk manuscript, the text is in black, *ḥarakas* are red, *shadda* and *jazms* are blue inked. The āyah endings are gilded. ʿAshr is written inside the circles in a decorated form in the margins, while *ḥizb* is gilded and as well placed in the margins. In sūrah headings are sūrah names, Meccan-Medinan knowledge and the number of āyahs, words and letters. The most notable feature of this *muṣḥaf* is that it mentions a number of exceptional āyahs indicating whether it’s Meccan or Medinan in the sūrah headings.

In the first page of Vat. Ar. 209, yet another manuscript dating to the same century, āyahs “إِنَّهُ لَفُرْقَانٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ” (al-Waqiʿa 56/77-79) are written in red ink, without the name and the number of sūrah (1a).

1.5. X-XI/XVI-XVII Centuries

The headings in Vat. Ar. 204 are written in red and in a script thicker than that of the text. The name of the sūrah, Meccan-Medinan knowledge and āyah number are given in sūrah headings. At the end of the page, the first word of the following page is given. This manuscript ends with phrases “تمت المصحف الشريف بعون الله الملك اللطيف”⁷⁶ (268b).

Vat. Ar. 217 is a manuscript that includes drawings. On the upper part of front cover of binding, two doors can be seen encircling the wordings “مزار خليل الرحمن”. In the center, there is a drawing in the shape of a big foot with phrase “طوبى لمن مس بها جبينه” written in it. In 27b, a drawing can be seen, depicting a path extending towards a mountain peak and a door at the end, with the phrase “جبل نور” on the left. “ميزان” appears on a scale in the upper right section of the rear cover of the binding. To the left of the latter, the word “صراط” is inscribed on a

⁷⁴ Vat. Ar. 199 (30b).

⁷⁵ al-Dānī, *Ki tāb al-taysir fī qurʾān al-sabʿa*, 2nd Edition, taṣḥīḥ: Otto Pretzl (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1984), 197.

⁷⁶ “This *Muṣḥaf-i Sharif* has been completed with the aid of Allah, the Almighty and the Graceful”.

road or on a bridge. In the center is a drawing in a shape of foot inside of which reads “مثال نعله”⁷⁷.
 “الكريمه”.

Vat. Ar. 221 is an example implying that the āyahs which are mistakenly omitted could have been added into the page margins. Āyah 94th of Sūrah al-Baqara, “فَلْإِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ...”, is written in the margin and taken into a frame (10b). Likewise, the missing part of the text in 31st āyah of Sūrah al-Māʾida, “...أَخِيهِ قَالَ يَا...”, is placed vertically into the margin, in red. This erratum is caused by the fact that the word “سَوَاءَ” is attested twice in this āyah.

Vat. Ar. 230 is the manuscript in which the explanation for only one āyah is made on the outside of the frame that holds the Qurʾānic text. The commentary description is introduced for the phrase “وَمِنَ النَّاسِ” which appears in āyah 8th of Sūrah al-Baqara as: “ay allazīna kafarū” (2b).

In Vat. Ar. 548, a different expression is used for the *juzʿ*: “هذا هو جزو من كتاب القرآن” (1a).⁷⁸ Vat. Ar. 598 is the only manuscript that ends with *Falnama* (فال نامه قرآن مجید).⁷⁹ Vat. Ar. 708 concludes as: “صدق الله العظيم و بلغ رسوله الكريم و نحن على ذلك من الشاهدين والحمد لله رب العالمين”. Also *qunūt* prayers can be seen at the end of this manuscript.⁸⁰ At the end of the Vat. Ar. 222, *qunūt* prayers again appear in a similar manner.

Barb. Or. 28 is an exemplar showing that the āyah pieces which are omitted or misspelled in the text are put back afterwards, perhaps after having been read by someone else. The identified, corrected or reattached parts are written with a different script or hand. In āyah 152 of Sūrah Āl ʿImrān, sūrah ending is written in the text as “العالمين”; and this error is fixed scratching out the word “العالمين” and writing “المؤمنين” in the margin, outside the frame, with a different hand/script (33b). The āyah 17 of Sūrah al-Qamar, “وَلَقَدْ يَسْرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَيْلٌ مِنْ...”, is not written in the text, instead, positioned vertically from top to bottom on the edge of the text, outside the frame, in a different script. The reason for this defect can be explained by the fact that the same phrase (“وَلَقَدْ يَسْرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَيْلٌ مِنْ...”) appears again on the same page, in 22nd āyah of the sūrah (266b). Yet another misspelling is seen in Vat. Ar. 207 (6b). As for the latter, in āyah “لَنَا مِمَّا نُنْبِتُ الْأَرْضِ” (al-Baqara 2/61), تنبت is written instead of تنبت and the former is corrected in the margin as تنبت.

In Barb. Or. 72, there is a difference in the sign of *sajda*. It is written in red in the last page of Sūrah al-Hajj, aligned with 77th āyah (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ... (167b)). Also a *khatm* prayer (the prayer text after the reading the Qurʾān from al-Fātiḥa

⁷⁷ Cf. Anzuini, *Imanoscritti Coranici*, 65.

⁷⁸ Cf. Anzuini, *Imanoscritti Coranici*, 95.

⁷⁹ Vat. Ar. 598 (312b-316b). Cf. Anzuini, *Imanoscritti Coranici*, 101.

⁸⁰ Cf. Anzuini, *Imanoscritti Coranici*, 104.

to al-Nās) appears at the end of this manuscript (299b-300b). This is the first manuscript among the others we studied, that a *khatm* prayer is observed.

There are āyah parts in a font larger than that of the current writings (in a way to cover two lines). In Vat. Ar. 500, for instance, the phrases “فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَبَ عَلَى اللَّهِ” in the 32nd āyah of Sūrah az-Zumar⁸¹ and “قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ” the 31st āyah of al-Dhāriyāt are written in a large and a thick script.⁸²

In the sūrah headings of Qurʾān manuscript classified as Vat. Ar. 1597, there are detailed information on the number of āyahs, words and letters. To exemplify, “اياهاق ع اختلافها” is written in the heading of the Sūrah al-Nisāʾ. The Arabic letters in this explanation have a numeric value (*abjad*). According to the last-mentioned, the sūrah has 170 āyahs, the number of those which cause disagreement over whether they should be linked with the previous or the following āyah is two,⁸³ the number of the words is 3.745 and the number of the letters is 16.030.⁸⁴

In 32a of Borg. Ar. 187, at the bottom left corner, the phrase “بلغ المقابلة” is written. Based on the latter, the manuscript can be sorted as a *muqabala* copy.

Other characteristics seen in the manuscripts from this period are as indicated below:

- Interior of the letters “ص، ف، ح، د، ك” in Vat. Ar. 218; “م، د، ك” in Barb. Or. 20; “ك” in Vat. Ar. 208’de, Barb. Or. 72 and 128 is red inked.
- In Barb. Or. 128, not only “حزب” is written in the margins, but also “نصف حزب، ربع حزب” can be seen in red.
- In Vat. Ar. 231⁸⁵ and Vat. Ar. 389⁸⁶, the phrase “نصف القرآن باعتبار الايات” can be seen in red ink.
- In Borg. Ar. 184, *juzʾ* numbers are written also in digits. E.g. “١٢”.⁸⁷

1.6. XI-XII/XVII-XVIII Centuries

Vat. Ar. 1588 is a manuscript demonstrating that the āyah endings were kept written gilded and encompassed by a black circle, that *waqf* and *alifmadda* signs were still present and

⁸¹ Vat. Ar. 500 (152b).

⁸² Vat. Ar. 500 (181b).

⁸³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır notes them to be the āyahs “44 (أَنْ تَصِلُوا السَّبِيلَ)” and 18 (عَذَابًا أَلِيمًا)”. Elmalılı, *Hak Dini Kurʾān Dili. Yeni Mealli Tefsîr* (Istanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 3: 219.

⁸⁴ Anzuini explains “اختلافها” erroneously describing them as “the variants in Qurʾānic readings” (*la variante nelle letture coraniche*). Anzuini, *Imanoscritti Coranici*, 161.

⁸⁵ Vat. Ar. 231 (11a).

⁸⁶ Vat. Ar. 389 (111a).

⁸⁷ Borg. Ar. 184 (2a).

that the words *juz'*, *ashr*, *hizb*, and *khums* were still written in the margins in red ink at this period as well.

It is seen that the corrections are made on the manuscripts of this period as well. The part “قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا” of 59th āyah of Sūrah al-Baqara is not written in the text/line, instead, placed in the margin from top to bottom. This might be caused by the fact that the word *zalamū* is mentioned twice in the āyah. In fact, after the phrase “فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا”, the part following to second *zalamū* is written as “رَجْرًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ”.⁸⁸ Yet another example is that the second “الْإِنْسَانُ” word, which appears in āyah 11th of Sūrah al-Isrā' (وَيَذُرْ وَيَذُرْ بِالْإِنْسَانِ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا) is omitted inadvertently from the line and added into the left, outside the frame, aligned with the āyah. It is shown after the word “وَكَانَ” with the sign “...”.⁸⁹ And the reason for this can be explained with that the word “الْإِنْسَانُ” is mentioned twice in the āyah.

Sūrah names, the count of āyahs, and the Meccan-Medinan knowledge can be seen in red-inked sūrah headings on the manuscripts from this period (Vat. Ar. 1591). And also at the end of the page, the initial word of the following page is shown (Vat. Ar. 1502).

Borg. Ar. 78, presents the signs “نصف حزب, ربع حزب” in red and in margin, in the same way as they were in the preceding period. At the end of this manuscript, Sūrah al-Fātiḥa (سورة الفاتحة الكتاب) is written after Sūrah al-Nās. The presence of Sūrah al-Fātiḥa at the end of the handwritten *muṣḥaf*s implies the practice of *khatm* (complete recitation of the Qur'ān) and it indicates that the reciter went back to beginning when a recitation is over.

In Borg. Ar. 879, the expression “نصف كلامه الله” is used in order to mark the half of *muṣḥaf*. It has been observed on this manuscript that the sūrah names in sūrah headings were misspelled inadvertently. E.g. Sūrah al-Ṭalāq is misspelled as Sūrah al-Ṭāriq (الطارق) (196a).

1.7. XII-XIII/XVIII-XIX Centuries

Due to its recency, the *muṣḥaf*s from this period have several characteristics in common with those we have today. For instance, Vat. Ar. 93 is a manuscript where *alif madda* and *waqf* signs are in red gilded circles without numerals and the pages are enclosed by a gilded frame. It also has *ta'qibas* at the end of pages and title pages decorated. The names of several sūrahs seem to be misspelled erroneously in this manuscript, as well: 65/Sūrah al-Ṭalāq is misspelled as 64/Sūrah at-Taghābun (279b), while 105/Sūrah al-Fil is written as 106/al-Quraish (304^d).

Vat. Ar. 1616 features the following properties: Qur'ānic text is placed inside a gilded frame, *alif madda* and *waqf* signs are written in red ink. Its āyah endings are gilded with filled circles. The first word of the next page is written at the end of the page without *ḥaraka*. The

⁸⁸ Vat. Ar. 1588 (6b).

⁸⁹ Borg. Ar. 195 (4a).

expressions *ḥums*, *nişfal-juzʿ*, *ʿashr*, *ḥizb*, and *nişfal-ḥizb* are written in the margins in red ink. In some pages, the beginning of *juzʿ* is shown by a digit. The name of the *sūrah*, the number of *āyahs* and the Meccan-Medinan knowledge are given in the *sūrah* headings in white ink, inside a gilded frame. This manuscript ends with the phrases “ختم الكلام القديم” and the *khatm* prayer (331b-333a).

2. DIFFERENT SŪRAH NAMES IN QURʾĀNIC MANUSCRIPTS

The *sūrah* names in the *sūrah* headings might differ from their widely known names. Different names given to *sūrahs* in the manuscripts available in Vatican Library are given:

Number	Common Name of the Sūrah	The Name of Sūrah in the Manuscripts
1.	1/al-Fātiḥa	<i>Umm al-Qurʾān</i> ⁹⁰
2.	2/al-Māʿida	<i>al-ʿUqūd</i> ⁹¹
3.	9/al-Tawba	<i>al-Barāʿa</i> ⁹²
4.	14/ibrāhīm	<i>al-Khalīl</i> ⁹³
5.	17/al-Isrāʾ	<i>Banī Isrāʾīl</i> ⁹⁴ ; <i>asrā</i> ⁹⁵
6.	32/al-Sajda	<i>al-Kharīr</i> ⁹⁶
7.	34/Sabaʿ	<i>al-Sayyāḥūn</i> ⁹⁷
8.	35/Fāṭir	<i>al-Malāʾika</i> ⁹⁸ ; <i>al-malīka</i> ⁹⁹
9.	40/al-Muʾmin	<i>Ghāfir</i> ¹⁰⁰ ; <i>al-ṭawl</i> ¹⁰¹
10.	41/Fuṣṣilat	<i>Sajda</i> ¹⁰²
11.	42/al-Shūrā	<i>ʿAyn sīn qāf</i> ¹⁰³ ; <i>ḥā mīm ʿayn sīn qāf</i> ¹⁰⁴

⁹⁰ Borg. Ar. 879 (1a). al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ed. Markaz al-Dirāsā al-Qurʾāniyya (Medina: Mujammaʿ al-Malik Faḥd li-Ṭībaʿā al-Muṣḥaf al-Sharīf, nd.), 2: 350.

⁹¹ Barb. Or. 72 (71a). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 356.

⁹² Vat. Ar. 895 (117b). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 357.

⁹³ Borg. Ar. 64 (135a).

⁹⁴ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (136a); Vat. Ar. 389 (95b); Vat. Ar. 598 (142a); Vat. Ar. 884 (227b); Vat. Ar. 931 (142a); Vat. Ar. 935 (189b); Vat. Ar. 1050 (215b); Vat. Ar. 1588 (161b). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 359.

⁹⁵ Barb. Or. 72 (138b).

⁹⁶ Borg. Ar. 61 (178a).

⁹⁷ Barb. Or. 90 (271b).

⁹⁸ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 389 (134b); Vat. Ar. 884 (363a); Vat. Ar. 931 (218a); Vat. Ar. 1484 (242b); Vat. Ar. 1588 (249a); Vat. Ar. 1616 (235a); Barb. Or. 91 (187b); Borg. Ar. 879 (288a). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 361.

⁹⁹ Vat. Ar. 1502 (249a).

¹⁰⁰ Vat. Ar. 934 (227a); Vat. Ar. 1484 (262a); Vat. Ar. 1597 (189b). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 362.

¹⁰¹ Vat. Ar. 1502 (269b); Vat. Ar. 1616 (253a). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 362.

¹⁰² Vat. Ar. 389 (156b); Vat. Ar. 1484 (267?); Vat. Ar. 1588 (271b); Vat. Ar. 1591 (207b); Vat. Ar. 1616 (257b); Barb. Or. 96 (205a). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 362.

¹⁰³ Vat. Ar. 1591 (311b). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrāʾ wa kanāl al-iqrāʾ*, ed. ʿAlī Ḥusayn al-Bawwāb (Makka: Maktaba al-Turāth, 1987), 1: 37.

652 | Gözeler, Esra. A Study on Qur'ān Manuscripts in the Vatican Library ...

Number	Common Name of the Sūrah	The Name of Sūrah in the Manuscripts
12.	45/al-Jāthiya	<i>al-Sharī'a</i> ¹⁰⁵
13.	47/Muḥammad	<i>Qital</i> ¹⁰⁶
14.	58/al-Mujādala	<i>Jādala</i> ¹⁰⁷ ; <i>qad sami'a</i> ¹⁰⁸
15.	60/al-Mumtaḥana	<i>al-Imtiḥān</i> ¹⁰⁹ ; <i>al-mawadda</i> ¹¹⁰
16.	63/al-Munāfiqūn	<i>Munāfiqīn</i> ¹¹¹
17.	68/al-Qalam	<i>Nūn</i> ¹¹² ; <i>nūn wa qalam</i> ¹¹³ ; <i>nūn wa'l-qalam</i> ¹¹⁴
18.	70/al-Ma'ārij	<i>Sa'ala</i> ¹¹⁵ ; <i>sa'ala sā'ilun</i> ¹¹⁶
19.	76/al-Insān	<i>al-Dahr</i> ¹¹⁷ ; <i>dahr</i> ¹¹⁸ ; <i>hal atā</i> ¹¹⁹ ; <i>[hal atā] 'alā</i> ¹²⁰ ; <i>salāsila</i> ¹²¹
20.	77/al-Mursalāt	<i>al-ʿUrf</i> ¹²²
21.	78/al-Naba'	<i>Yatasā'alūn</i> ¹²³
22.	80/ʿAbasa	<i>al-A'mā</i> ¹²⁴
23.	81/al-Takwīr	<i>Kuwwirat</i> ¹²⁵ ; <i>al-kuwwirat</i> ¹²⁶ ; <i>al-ʿishā</i> ¹²⁷ ; <i>idha'sh-shamsu kuwwirat</i> ¹²⁸

¹⁰⁴ Barb. Or. 71 (242b).

¹⁰⁵ Borg. Ar. 64 (269a). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 362.

¹⁰⁶ Vat. Ar. 230 (259a); Vat. Ar. 1484 (284b); Vat. Ar. 1588 (287b). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 362.

¹⁰⁷ Vat. Ar. 231 (351b).

¹⁰⁸ Vat. Ar. 890 (85a).

¹⁰⁹ Vat. Ar. 934 (262b); Vat. Ar. 935 (380b). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 363.

¹¹⁰ Borg. Ar. 61 (234b). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrā'*, 1: 37; al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 363.

¹¹¹ Barb. Or. 128 (216b).

¹¹² Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (366b); Vat. Ar. 711 (253a); Vat. Ar. 939 (134a); Barb. Or. 91 (243a); Barb. Or. 128 (220b). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrā'*, 1: 38.

¹¹³ Vat. Ar. 206 (276b).

¹¹⁴ Vat. Ar. 934 (269b); Barb. Or. 71 (286a).

¹¹⁵ Vat. Ar. 209 (31a); Vat. Ar. 884 (482b). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 366.

¹¹⁶ Vat. Ar. 230 (294b); Vat. Ar. 934 (271a).

¹¹⁷ Vat. Ar. 195 (194b); Vat. Ar. 206 (284b); Vat. Ar. 224 (25b); Vat. Ar. 598 (298a); Vat. Ar. 710 (163a); Vat. Ar. 1588 (326a); Vat. Ar. 1616 (315a); Barb. Or. 91 (249b); Barb. Or. 96 (266a); Borg. Ar. 61 (247a); Borg. Ar. 879 (386b); Ross. 869 (299b).

¹¹⁸ Vat. Ar. 711 (262a).

¹¹⁹ Vat. Ar. 934 (275b).

¹²⁰ Barb. Or. 71 (294a).

¹²¹ Vat. Ar. 890 (107b).

¹²² Vat. Ar. 890 (108b).

¹²³ Barb. Or. 16 (47b).

¹²⁴ Vat. Ar. 195 (197a); Barb. Or. 71 (297b); Borg. Ar. 61 (250b); Ross. 869 (304a).

¹²⁵ Vat. Ar. 204 (259b); Vat. Ar. 931 (296a); Vat. Ar. 1502 (345b); Barb. Or. 71 (298a).

¹²⁶ Vat. Ar. 206 (288b); Vat. Ar. 227 (35a); Vat. Ar. 231 (382a); Vat. Ar. 1616 (319b).

Number	Common Name of the Sūrah	The Name of Sūrah in the Manuscripts
24.	82/al-İnfiṭār	<i>İnfaṭarat</i> ¹²⁹ ; <i>al-faṭarat</i> ¹³⁰
25.	83/al-Muṭaffifīn	<i>Tatfif</i> ¹³¹ ; <i>al-tatfif</i> ¹³² ; <i>al-abrār</i> ¹³³
26.	84/al-İnshiqāq	<i>İnshaqqat</i> ¹³⁴
27.	87/al-Aʿlā	<i>Sabbiḥ</i> ¹³⁵
28.	91/al-Shams	<i>al-Shams wa ḍu ḥāha</i> ¹³⁶ ; <i>waʿl-layli idhā yaghshā</i> ¹³⁷
29.	92/al-Layl	<i>İdhā yaghshā</i> ¹³⁸
30.	94/al-İnshirāḥ	<i>Alam nashrah</i> ¹³⁹ ; <i>nashrah</i> ¹⁴⁰ ; <i>sharḥ</i> ¹⁴¹
31.	96/al-ʿAlaq	<i>İqra</i> ¹⁴² ; <i>al-qalam</i> ¹⁴³ ; <i>iqraʿ bi-smi rabbika</i> ¹⁴⁴
32.	98/al-Bayyina	<i>al-Qayyima</i> ¹⁴⁵ ; <i>lam yaku n</i> ¹⁴⁶ ; <i>al-qiyama</i> ¹⁴⁷ ; <i>qayyima</i> ¹⁴⁸
33.	99/al-Zalzala	<i>al-Zulzilat</i> ¹⁴⁹ ; <i>idhā zulzilat</i> ¹⁵⁰ ; <i>zulzilat</i> ¹⁵¹ ; <i>al-zalzala</i> ¹⁵²

¹²⁷ Vat. Ar. 711 (266b).

¹²⁸ Vat. Ar. 1484 (334b). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrāʿ*, 1: 38.

¹²⁹ Vat. Ar. 204 (259b); Vat. Ar. 206 (289a); Vat. Ar. 931 (296b). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrāʿ*, 1: 38.

¹³⁰ Vat. Ar. 1616 (320b).

¹³¹ Vat. Ar. 209 (47b).

¹³² Vat. Ar. 931 (297a); Vat. Ar. 1588 (331a); Borg. Ar. 61 (252a); Ross. 869 (305b). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrāʿ*, 1: 38.

¹³³ Vat. Ar. 890 (112a).

¹³⁴ Vat. Ar. 204 (261a); Vat. Ar. 206 (290a); Vat. Ar. 1616 (321b). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrāʿ*, 1: 38.

¹³⁵ Vat. Ar. 934 (281a); Vat. Ar. 1484 (338a).

¹³⁶ Vat. Ar. 710 (169b).

¹³⁷ Vat. Ar. 934 (282b).

¹³⁸ Vat. Ar. 206 (293a).

¹³⁹ Vat. Ar. 204 (264b); Vat. Ar. 230 (311b); Vat. Ar. 231 (389b); Vat. Ar. 598 (307b); Vat. Ar. 709 (412a); Vat. Ar. 935 (417b); Vat. Ar. 1484 (342a); Vat. Ar. 1502 (352b); Vat. Ar. 1588 (335a); Vat. Ar. 1597 (244b); Barb. Or. 72 (297b); Barb. Or. 96 (276a); Ross. 869 (309b).

¹⁴⁰ Vat. Ar. 206 (294a).

¹⁴¹ Vat. Ar. 223 (19a).

¹⁴² Vat. Ar. 206 (294b); Barb. Or. 72 (298a). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrāʿ*, 1: 38.

¹⁴³ Vat. Ar. 231 (390a); Vat. Ar. 1484 (342b); Barb. Or. 96 (276b); Barb. Or. 128 (234b); Ross. 869 (310a). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrāʿ*, 1: 38.

¹⁴⁴ Vat. Ar. 934 (283b).

¹⁴⁵ Vat. Ar. 195 (201b).

¹⁴⁶ Vat. Ar. 204 (265b); Vat. Ar. 230 (312b); Vat. Ar. 934 (284a); Vat. Ar. 1502 (353b); Barb. Or. 96 (277a). al-Suyūṭī, *al-İtqān*, 2: 366.

¹⁴⁷ Vat. Ar. 224 (43b).

¹⁴⁸ Vat. Ar. 598 (308b); Vat. Ar. 710 (171a); Vat. Ar. 935 (419a). al-Suyūṭī, *al-İtqān*, 2: 366.

¹⁴⁹ Vat. Ar. 204 (?).

¹⁵⁰ Vat. Ar. 598 (309a).

Number	Common Name of the Sūrah	The Name of Sūrah in the Manuscripts
34.	102/al-Takāthur	<i>al-Hākum</i> ¹⁵³ ; <i>al-makābir</i> ¹⁵⁴ ; <i>al-ḳabr</i> ¹⁵⁵
35.	104/al-Humaza	<i>Lumaza</i> ¹⁵⁶
36.	107/al-Māʿūn	<i>al-Dīn</i> ¹⁵⁷ ; <i>miṣkīn</i> ¹⁵⁸
37.	110/al-Naṣr	<i>al-Faṭḥ</i> ¹⁵⁹
38.	111/al-Masad	<i>Lahab</i> ¹⁶⁰ ; <i>masad</i> ¹⁶¹ ; <i>al-ḥaṭab</i> ¹⁶² ; <i>Abī Lahab</i> ¹⁶³
39.	112/al-Ikhlāṣ	<i>Tawḥīd</i> ¹⁶⁴

Notwithstanding that the sūrah names are accepted to be unalterable, some sūrahs have been observed to have multiple names according to reports from *tafsīr*, *ʿulūm al-Qurʾān* and hadith sources. In the manuscripts that we have examined, 39 sūrahs appear with unusual names. Moreover, the other names of the sūrahs are also mentioned in the headings. To exemplify, in Vat. Ar. 1588 (XI-XII/XVII-XVIII centuries), the name of the Sūrah Fuṣṣilat is written as Sūrah al-Sajda with the phrase “و تسمى بفصلت و حم تنزيل” in the heading.¹⁶⁵

One possible interpretation concerning the different names used for sūrahs given in the table above is that Sūrah al-Fātiḥa, which al-Suyūṭī (d. 911/1505) said “he encountered its more than twenty names”,¹⁶⁶ has been only once set down as *umm al-Qurʾān*.

In the sources, *al-khalīl* is not among the names given to Sūrah Ibrāhīm. This word is not even mentioned in Sūrah Ibrāhīm. In fact, the word *al-khalīl* is only seen in the āyah 125 of Sūrah al-Nisāʾ (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِنْ آبَائِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ أَيُّهَا) as an epithet to the Prophet Abraham. The sūrah’s having this name might rest upon the last-mentioned āyah that depicts the Prophet Abraham to be “befriended” by Allah.

¹⁵¹ Vat. Ar. 1616 (328a); Ross. 869 (311a). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrāʾ*, 1: 38.

¹⁵² Borg. Ar. 64 (326b). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrāʾ*, 1: 38.

¹⁵³ Vat. Ar. 934 (284b). al-Sakhāwī, *Jamāl al-qurrāʾ*, 1: 38.

¹⁵⁴ Vat. Ar. 223 (23b).

¹⁵⁵ Vat. Ar. 890 (120a).

¹⁵⁶ Vat. Ar. 204 (267a); Vat. Ar. 709 (415a).

¹⁵⁷ Vat. Ar. 206 (296b); Vat. Ar. 1597 (247a); Barb. Or. 28 (307b); Barb. Or. 71 (306b); Barb. Or. 96 (278b); Borg. Ar. 64 (328a). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 367.

¹⁵⁸ Borg. Ar. 61 (258b).

¹⁵⁹ Ross. 869 (312b).

¹⁶⁰ Vat. Ar. 202 (77a); Barb. Or. 72 (298b).

¹⁶¹ Vat. Ar. 204 (268a); Vat. Ar. 230 (315a); Borg. Ar. 64 (329a). al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 367.

¹⁶² Vat. Ar. 709 (416b).

¹⁶³ Vat. Ar. 931 (305a).

¹⁶⁴ Vat. Ar. 890 (121a); Ross. 869 (312b).

¹⁶⁵ Vat. Ar. 1588 (271b).

¹⁶⁶ al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 2: 349.

In Borg. Ar. 61 (XI/XVII), Sūrah al-Sajda was set down as *surah al-ḥarīr*.¹⁶⁷ The latter is not cited among the unalterable names of the Sūrah al-Sajda. The infinitive form of the verb “*kharra*”, which is mentioned in the expression “خَرُّوا سُجَّدًا” (they fall down in prostration)” from the 15th āyah of the sūrah, is set as the name of the sūrah.

In Barb. Or. 90 (X/XVI), name of the Sūrah Saba’ is set down as *al-sayyāhūn*. This word is not included in sources as the name of the sūrah. In the 18th āyah of the sūrah, the Saba people are ordained to “travel night and day in safety (وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لَيْالِيًا وَأَيَّامًا آمِنِينَ)”; while in its 19th āyah, the people are depicted saying “Our Lord, lengthen the distance between our journeys (فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا)”. Pursuant to these āyahs, the sūrah may have been named the way mentioned above.

The name of the Sūrah al-Mujādala is written with *jādala*, the past form (*māḍī*) of the verb *tujādilu* (*muḍāri*-present), which appears in the first āyah. This usage has not been found in the sources.

In the first āyah of the Sūrah al-Munāfiqūn, both the words *al-munāfiqūn* (*marfū*^c-indicative) and *al-munāfiqīn* (*manṣūb*-subjunctive) can be seen. The name of the sūrah is written as to the second usage seen in the āyah.

Al-‘ishār (pregnant she-camels), one of the names of Sūrah al-Takwīr, has not been attested in the sources as a name given to the sūrah. This word, which appears once in the Qurʾān, is used in the fourth āyah of sūrah: “وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ”.

Wa’l-layli idhā yaghshā, one of the names given to the Sūrah al-Shams, is its fourth āyah and this use has not been found in the sources. The names of the Sūrah al-Humaza as *lumaza*, Sūrah al-Mā‘ūn as *miskīn*, Sūrah al-Isrā’ as *asrā*, Sūrah al-Takāthur as *al-maqābir* and *al-qabr*; Sūrah al-Insān as *salāsīlā*, which is mentioned in its fourth āyah; Sūrah al-Muṭaffifīn as *al-abrār*, which is a word used in its 18th and 22nd āyahs, are not seen in the classical sources.

3. MECCAN-MEDINAN KNOWLEDGE IN QURʾĀNIC MANUSCRIPTS

In the sūrah headings of the Qurʾānic manuscripts that we have examined, there are annotations giving information on whether the sūrahs are Meccan or Medinan. However, not every manuscript possesses this feature. And even in the manuscripts featuring it, not every sūrah has this Meccan-Medinan knowledge in its heading. On the other hand, there are manuscripts that present detailed Meccan-Medinan knowledge as well. The different specifications contained in the manuscripts are presented in the table below:

¹⁶⁷ This word is written as “الحري” in the manuscript erroneously.

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
1/al-Fātiḥa	Meccan ¹⁶⁸	Medinan ¹⁶⁹
2/al-Baqara	Meccan ¹⁷⁰	Medinan ¹⁷¹
3/Āl 'Imrān	Meccan ¹⁷²	Medinan ¹⁷³
4/al-Nisā	Meccan ¹⁷⁴	Medinan ¹⁷⁵
5/al-Mā'idā	Meccan ¹⁷⁶	Medinan ¹⁷⁷
6/al-An'ām	Meccan ¹⁷⁸	-
7/al-A'rāf	Meccan ¹⁷⁹	Medinan ¹⁸⁰
8/al-Anfāl	Meccan ¹⁸¹	Medinan ¹⁸²
9/al-Tawba	Meccan ¹⁸³	Medinan ¹⁸⁴

¹⁶⁸ Vat. Ar. 195 (1b); Vat. Ar. 206 (1b); Vat. Ar. 207 (318b); Vat. Ar. 207 (60b); Vat. Ar. 221 (1b); Vat. Ar. 931 (1b); Vat. Ar. 935 (1b); Vat. Ar. 1502 (2b); Barb. Or. 91 (1b); Borg. Ar. 263 (1b).

¹⁶⁹ Vat. Ar. 195 (1b); Vat. Ar. 203 (1b); Vat. Ar. 1502 (2b).

¹⁷⁰ Vat. Ar. 195 (1b); Vat. Ar. 598 (2a); Vat. Ar. 935 (2a); Vat. Ar. 939 (1a).

¹⁷¹ Vat. Ar. 931 (2a); Vat. Ar. 1502 (3a); Vat. Ar. 1616 (2a); Borg. Ar. 263 (2a); Borg. Ar. 879 (2b).

¹⁷² Vat. Ar. 935 (34a); Vat. Ar. 1591 (26b); Vat. Ar. 1597 (35a); Barb. Or. 91 (22a); Borg. Ar. 263 (30a).

¹⁷³ Vat. Ar. 195 (16a); Vat. Ar. 203 (19b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 230 (27a); Vat. Ar. 231 (32a); Vat. Ar. 895 (15a); Vat. Ar. 931 (26a); Vat. Ar. 934 (27b); Vat. Ar. 939 (12a); Vat. Ar. 1484 (27a); Vat. Ar. 1502 (28b); Vat. Ar. 1588 (30a); Vat. Ar. 1616 (27b); Barb. Or. 71 (25b); Barb. Or. 128 (19a); Borg. Ar. 61 (21a); Borg. Ar. 64 (27a); Borg. Ar. 879 (33a).

¹⁷⁴ Barb. Or. 91 (33b).

¹⁷⁵ Vat. Ar. 202 (12b); Vat. Ar. 203 (30a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 230 (41b); Vat. Ar. 231 (49b); Vat. Ar. 389 (26a); Vat. Ar. 895 (36b); Vat. Ar. 931 (39a); Vat. Ar. 934 (42b); Vat. Ar. 939 (18a); Vat. Ar. 1484 (42a); Vat. Ar. 1502 (42b); Vat. Ar. 1588 (45b); Vat. Ar. 1616 (41b); Barb. Or. 71 (39b); Barb. Or. 96 (26b).

¹⁷⁶ Vat. Ar. 202 (17a); Barb. Or. 91 (46a).

¹⁷⁷ Vat. Ar. 195 (33b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 230 (56b); Vat. Ar. 231 (68b); Vat. Ar. 389 (39b); Vat. Ar. 895 (59a); Vat. Ar. 931 (54a); Vat. Ar. 934 (57b); Vat. Ar. 939 (25b); Vat. Ar. 1484 (58a); Vat. Ar. 1502 (58b); Vat. Ar. 1588 (62a); Vat. Ar. 1597 (54b); Vat. Ar. 1616 (57b); Borg. Ar. 61 (45a); Borg. Ar. 64 (26b).

¹⁷⁸ Vat. Ar. 195 (41a); Vat. Ar. 202 (21a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (83a); Vat. Ar. 931 (65a); Vat. Ar. 934 (68b); Vat. Ar. 939 (31a); Vat. Ar. 1484 (69b); Vat. Ar. 1502 (69b); Vat. Ar. 1588 (74b); Vat. Ar. 1616 (69b); Barb. Or. 71 (66a); Barb. Or. 91 (55a); Barb. Or. 128 (49b); Borg. Ar. 61 (54a); Borg. Ar. 64 (68a).

¹⁷⁹ Vat. Ar. 195 (48b); Vat. Ar. 202 (24b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 230 (78b); Vat. Ar. 231 (98a); Vat. Ar. 931 (76a); Vat. Ar. 934 (80b); Vat. Ar. 939 (37a); Vat. Ar. 1502 (83a); Vat. Ar. 1588 (87b); Vat. Ar. 1597 (70b); Vat. Ar. 1616 (82b); Barb. Or. 71 (78a); Barb. Or. 91 (65a); Barb. Or. 128 (58a); Borg. Ar. 64 (80a).

¹⁸⁰ Vat. Ar. 1588 (87b).

¹⁸¹ Vat. Ar. 231 (115a); Vat. Ar. 1588 (102b); Barb. Or. 91 (76a).

¹⁸² Vat. Ar. 195 (57b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 230 (92a); Vat. Ar. 389 (53b); Vat. Ar. 931 (89b); Vat. Ar. 934 (94a); Vat. Ar. 939 (43b); Vat. Ar. 1484 (98b); Vat. Ar. 1502 (97b); Vat. Ar. 1588 (102b); Vat. Ar. 1597 (80b); Vat. Ar. 1616 (97a); Barb. Or. 71 (92a); Borg. Ar. 61 (75b); Borg. Ar. 64 (93b).

¹⁸³ Vat. Ar. 231 (121a); Vat. Ar. 1588 (108a); Barb. Or. 91 (80a).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
10/Yūnus	Meccan ¹⁸⁵	Medinan ¹⁸⁶
11/Hūd	Meccan ¹⁸⁷	Medinan ¹⁸⁸
12/Yūsuf	Meccan ¹⁸⁹	-
13/al-Raʿd	Meccan ¹⁹⁰	Medinan ¹⁹¹
14/Ibrāhīm	Meccan ¹⁹²	-
15/al-Hijr	Meccan ¹⁹³	Medinan ¹⁹⁴
16/al-Naḥl	Meccan ¹⁹⁵	Medinan ¹⁹⁶

¹⁸⁴ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 230 (96b); Vat. Ar. 389 (58b); Vat. Ar. 931 (94b); Vat. Ar. 934 (99a); Vat. Ar. 939 (46a); Vat. Ar. 1484 (104a); Vat. Ar. 1502 (103a); Vat. Ar. 1597 (84a); Vat. Ar. 1616 (102b); Barb. Or. 71 (96b); Barb. Or. 96 (76b); Barb. Or. 128 (72a); Borg. Ar. 64 (99a); Borg. Ar. 879 (124a).

¹⁸⁵ Vat. Ar. 195 (68a); Vat. Ar. 931 (104b); Vat. Ar. 934 (148b); Vat. Ar. 939 (51a); Vat. Ar. 1484 (115a); Vat. Ar. 1502 (114a); Vat. Ar. 1588 (118b); Vat. Ar. 1597 (91b); Vat. Ar. 1616 (113b); Barb. Or. 71 (106a); Barb. Or. 91 (88b); Borg. Ar. 64 (109b); Borg. Ar. 879 (137b).

¹⁸⁶ Vat. Ar. 230 (106b).

¹⁸⁷ Vat. Ar. 195 (72b); Vat. Ar. 202 (33a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (142a); Vat. Ar. 389 (65a); Vat. Ar. 895 (143a); Vat. Ar. 931 (111b); Vat. Ar. 934 (106b); Vat. Ar. 939 (54b); Vat. Ar. 1050 (168a); Vat. Ar. 1484 (123a); Vat. Ar. 1502 (121b); Vat. Ar. 1588 (126b); Vat. Ar. 1597 (96b); Vat. Ar. 1616 (121a); Barb. Or. 71 (113a).

¹⁸⁸ Vat. Ar. 1588 (126b).

¹⁸⁹ Vat. Ar. 195 (77b); Vat. Ar. 202 (35b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (151b); Vat. Ar. 895 (152b); Vat. Ar. 931 (118b); Vat. Ar. 934 (113a); Vat. Ar. 939 (58a); Vat. Ar. 1050 (179a); Vat. Ar. 1484 (131b); Vat. Ar. 1502 (130a); Vat. Ar. 1588 (134?); Vat. Ar. 1597 (102a); Vat. Ar. 1616 (122b); Barb. Or. 71 (120a); Borg. Ar. 64 (124b).

¹⁹⁰ Vat. Ar. 195 (82b); Vat. Ar. 202 (38b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 230 (126b); Vat. Ar. 231 (159b); Vat. Ar. 389 (69b); Vat. Ar. 934 (119b); Vat. Ar. 939 (61a); Vat. Ar. 1050 (189b); Vat. Ar. 1484 (139a); Vat. Ar. 1502 (138a); Vat. Ar. 1588 (142b); Barb. Or. 71 (126b); Barb. Or. 91 (107a).

¹⁹¹ Vat. Ar. 598 (125a); Vat. Ar. 709 (168a); Vat. Ar. 895 (161a); Vat. Ar. 931 (125b); Vat. Ar. 1597 (107a); Vat. Ar. 1616 (136a); Borg. Ar. 64 (131b).

¹⁹² Vat. Ar. 195 (84b); Vat. Ar. 202 (39a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (163b); Vat. Ar. 389 (72b); Vat. Ar. 931 (128b); Vat. Ar. 934 (112b); Vat. Ar. 939 (63a); Vat. Ar. 1050 (194b); Vat. Ar. 1484 (143a); Vat. Ar. 1502 (142b); Vat. Ar. 1588 (146b); Vat. Ar. 1597 (109b); Vat. Ar. 1616 (139b); Barb. Or. 71 (130a); Borg. Ar. 64 (135a).

¹⁹³ Vat. Ar. 195 (87a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 230 (133a); Vat. Ar. 231 (167b); Vat. Ar. 389 (76b); Vat. Ar. 931 (132a); Vat. Ar. 934 (126a); Vat. Ar. 939 (65a); Vat. Ar. 1050 (199b); Vat. Ar. 1484 (146b); Vat. Ar. 1502 (145b); Vat. Ar. 1588 (150a); Vat. Ar. 1597 (112a); Vat. Ar. 1616 (142b); Barb. Or. 71 (133a); Barb. Or. 91 (112b); Barb. Or. 96 (118b); Borg. Ar. 64 (138b); Borg. Ar. 879 (173b); Ross. 869 (135a).

¹⁹⁴ Vat. Ar. 1588 (150a).

¹⁹⁵ Vat. Ar. 195 (88b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (171a); Vat. Ar. 389 (78b); Vat. Ar. 895 (174b); Vat. Ar. 931 (134b); Vat. Ar. 934 (128a); Vat. Ar. 939 (66a); Vat. Ar. 1050 (204a); Vat. Ar. 1484 (150a); Vat. Ar. 1502 (149a); Vat. Ar. 1588 (153a); Vat. Ar. 1597 (114a); Vat. Ar. 1616 (145b); Barb. Or. 71 (135b); Barb. Or. 91 (115a); Barb. Or. 128 (102b).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
17/al-Isrā'	Meccan ¹⁹⁷	Medinan ¹⁹⁸
18/al-Kahf	Meccan ¹⁹⁹	-
19/Maryam	Meccan ²⁰⁰	-
20/Ṭāhā	Meccan ²⁰¹	Medinan ²⁰²
21/al-Anbiyā'	Meccan ²⁰³	Medinan ²⁰⁴
22/al-Ḥajj	Meccan ²⁰⁵	Medinan ²⁰⁶
23/al-Mur'minūn	Meccan ²⁰⁷	Medinan ²⁰⁸
24/al-Nūr	Meccan ²⁰⁹	Medinan ²¹⁰

¹⁹⁶ Vat. Ar. 1588 (153a).

¹⁹⁷ Vat. Ar. 195 (93a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 931 (142a); Vat. Ar. 934 (135a); Vat. Ar. 939 (70a); Vat. Ar. 1050 (215b); Vat. Ar. 1484 (158a); Vat. Ar. 1502 (157b); Vat. Ar. 1588 (161b); Vat. Ar. 1597 (119b).

¹⁹⁸ Vat. Ar. 1588 (161b).

¹⁹⁹ Vat. Ar. 195 (97a); Vat. Ar. 202 (44a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (188a); Vat. Ar. 389 (92a); Vat. Ar. 931 (147b); Vat. Ar. 934 (150b); Vat. Ar. 1050 (226a); Vat. Ar. 1484 (165a); Vat. Ar. 1502 (164b); Vat. Ar. 1588 (169a); Vat. Ar. 1597 (124a); Vat. Ar. 1616 (159b); Barb. Or. 91 (125b); Barb. Or. 128 (112b); Borg. Ar. 64 (156a).

²⁰⁰ Vat. Ar. 195 (101a); Vat. Ar. 202 (46b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (195b); Vat. Ar. 389 (98a); Vat. Ar. 931 (153b); Vat. Ar. 934 (156b); Vat. Ar. 1484 (171a); Vat. Ar. 1502 (171b); Vat. Ar. 1588 (176?); Vat. Ar. 1597 (128b); Vat. Ar. 1616 (166a); Barb. Or. 71 (154a); Barb. Or. 96 (133b).

²⁰¹ Vat. Ar. 195 (104a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (200b); Vat. Ar. 389 (102a); Vat. Ar. 931 (157a); Vat. Ar. 934 (160a); Vat. Ar. 939 (77a); Vat. Ar. 1050 (242b); Vat. Ar. 1484 (175a); Vat. Ar. 1502 (175b); Vat. Ar. 1588 (180a); Vat. Ar. 1597 (131b); Vat. Ar. 1616 (169b); Barb. Or. 71 (157b); Borg. Ar. 64 (166b).

²⁰² Vat. Ar. 598 (159a).

²⁰³ Vat. Ar. 195 (107b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 230 (162b); Vat. Ar. 231 (207a); Vat. Ar. 389 (107a); Vat. Ar. 884 (264a); Vat. Ar. 931 (162a); Vat. Ar. 934 (164?); Vat. Ar. 935 (219?); Vat. Ar. 939 (79b); Vat. Ar. 1484 (181a); Vat. Ar. 1502 (181b); Vat. Ar. 1588 (186a); Vat. Ar. 1597 (135a); Vat. Ar. 1616 (175a); Barb. Or. 71 (162b); Barb. Or. 91 (137b); Barb. Or. 96 (142b); Borg. Ar. 61 (139a).

²⁰⁴ Vat. Ar. 598 (164a); Vat. Ar. 1588 (186a).

²⁰⁵ Vat. Ar. 195 (110b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 709 (225a); Vat. Ar. 711 (117a); Vat. Ar. 934 (168b); Vat. Ar. 939 (81b); Vat. Ar. 1050 (257b); Vat. Ar. 1502 (187b); Vat. Ar. 1597 (138b); Vat. Ar. 1616 (180a); Barb. Or. 71 (167a); Barb. Or. 91 (141b); Borg. Ar. 64 (177a); Borg. Ar. 879 (220b).

²⁰⁶ Vat. Ar. 203 (126a); Vat. Ar. 231 (213b); Vat. Ar. 598 (169a); Vat. Ar. 710 (89a); Vat. Ar. 931 (166b); Vat. Ar. 1484 (186a); Vat. Ar. 1588 (191b); Barb. Or. 72 (163a).

²⁰⁷ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (219b); Vat. Ar. 931 (171b); Vat. Ar. 934 (173a); Vat. Ar. 939 (84a); Vat. Ar. 1484 (191a); Vat. Ar. 1502 (192b); Vat. Ar. 1588 (197a); Vat. Ar. 1597 (142a); Vat. Ar. 1616 (185a); Barb. Or. 91 (145b); Borg. Ar. 64 (182b); Borg. Ar. 879 (226b).

²⁰⁸ Vat. Ar. 1588 (197a).

²⁰⁹ Vat. Ar. 195 (117a); Vat. Ar. 202 (48a); Vat. Ar. 231 (224b); Vat. Ar. 598 (178b); Vat. Ar. 709 (237a); Vat. Ar. 1588 (202a); Barb. Or. 71 (176b); Barb. Or. 91 (149b); Borg. Ar. 78 (218a).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
25/al-Furqān	Meccan ²¹¹	Medinan ²¹²
26/al-Shuʿarāʾ	Meccan ²¹³	-
27/al-Naml	Meccan ²¹⁴	-
28/al-Qaṣaṣ	Meccan ²¹⁵	-
29/al-ʿAnkabūt	Meccan ²¹⁶	-
30/al-Rūm	Meccan ²¹⁷	-
31/Luqmān	Meccan ²¹⁸	Medinan ²¹⁹
32/al-Sajda	Meccan ²²⁰	-

²¹⁰ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 931 (175b); Vat. Ar. 934 (176?); Vat. Ar. 939 (85b); Vat. Ar. 1050 (270b); Vat. Ar. 1484 (195b); Vat. Ar. 1502 (197b); Vat. Ar. 1588 (202a); Vat. Ar. 1597 (145a); Vat. Ar. 1616 (189b); Barb. Or. 96 (158a); Borg. Ar. 64 (187b).

²¹¹ Vat. Ar. 202 (50a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 931 (180b); Vat. Ar. 934 (180a); Vat. Ar. 939 (88a); Vat. Ar. 1050 (278b); Vat. Ar. 1484 (201b); Vat. Ar. 1502 (203b); Vat. Ar. 1588 (207b); Vat. Ar. 1597 (148b); Vat. Ar. 1616 (195a); Barb. Or. 71 (181b); Barb. Or. 91 (153b); Borg. Ar. 64 (192b); Borg. Ar. 879 (239a).

²¹² Vat. Ar. 195 (120b).

²¹³ Vat. Ar. 195 (123a); Vat. Ar. 202 (51b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (235b); Vat. Ar. 931 (184a); Vat. Ar. 934 (183a); Vat. Ar. 939 (90a); Vat. Ar. 1050 (284a); Vat. Ar. 1484 (205a); Vat. Ar. 1502 (207b); Vat. Ar. 1588 (211b); Vat. Ar. 1597 (151a); Vat. Ar. 1616 (199a).

²¹⁴ Vat. Ar. 195 (127a); Vat. Ar. 202 (53b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (242b); Vat. Ar. 389 (115a); Vat. Ar. 931 (189a); Vat. Ar. 934 (187b); Vat. Ar. 939 (92a); Vat. Ar. 1050 (291b); Vat. Ar. 1484 (211a); Vat. Ar. 1502 (214a); Vat. Ar. 1588 (217b); Vat. Ar. 1597 (155a); Vat. Ar. 1616 (204b); Barb. Or. 91 (161b); Barb. Or. 128 (146a); Borg. Ar. 61 (162a); Borg. Ar. 64 (202b); Borg. Ar. 879 (250b).

²¹⁵ Vat. Ar. 195 (130a); Vat. Ar. 202 (55a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (248b); Vat. Ar. 389 (120b); Vat. Ar. 931 (193b); Vat. Ar. 934 (191a); Vat. Ar. 939 (94a); Vat. Ar. 1050 (287b); Vat. Ar. 1484 (216a); Vat. Ar. 1502 (219b); Vat. Ar. 1588 (222b); Vat. Ar. 1597 (158b); Vat. Ar. 1616 (209b); Barb. Or. 71 (184b); Barb. Or. 91 (165b); Barb. Or. 128 (150a); Borg. Ar. 61 (165b); Borg. Ar. 64 (207b); Borg. Ar. 879 (256a).

²¹⁶ Vat. Ar. 195 (134a); Vat. Ar. 202 (57a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (255b); Vat. Ar. 389 (126a); Vat. Ar. 931 (199a); Vat. Ar. 934 (195b); Vat. Ar. 939 (96b); Vat. Ar. 1484 (222a); Vat. Ar. 1502 (226b); Vat. Ar. 1588 (228b); Vat. Ar. 1597 (162b); Vat. Ar. 1616 (215b); Barb. Or. 91 (170a); Barb. Or. 96 (184b); Borg. Ar. 61 (170a).

²¹⁷ Vat. Ar. 195 (137a); Vat. Ar. 202 (59a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (260b); Vat. Ar. 389 (119b); Vat. Ar. 895 (188b); Vat. Ar. 931 (203a); Vat. Ar. 934 (199a); Vat. Ar. 939 (98b); Vat. Ar. 1050 (311a); Vat. Ar. 1484 (226a); Vat. Ar. 1502 (231a); Vat. Ar. 1588 (232b); Vat. Ar. 1597 (165b); Vat. Ar. 1616 (219b); Barb. Or. 71 (203b); Barb. Or. 91 (173b); Barb. Or. 96 (189a); Barb. Or. 128 (157a); Borg. Ar. 61 (173b); Borg. Ar. 64 (217a); Borg. Ar. 879 (268a).

²¹⁸ Vat. Ar. 195 (138a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (264b); Vat. Ar. 389 (127a); Vat. Ar. 931 (206b); Vat. Ar. 934 (201b); Vat. Ar. 939 (100a); Vat. Ar. 1050 (315a); Vat. Ar. 1484 (229b); Vat. Ar. 1502 (234b); Vat. Ar. 1588 (236a); Vat. Ar. 1616 (223a); Barb. Or. 71 (206b); Barb. Or. 96 (192b); Borg. Ar. 64 (220b); Borg. Ar. 879 (272b); Ross. 869 (211a).

²¹⁹ Barb. Or. 91 (176b).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
33/al-Aḥzāb	Meccan ²²¹	Medinan ²²²
34/Saba'	Meccan ²²³	Medinan ²²⁴
35/Fātir	Meccan ²²⁵	-
36/Yāsīn	Meccan ²²⁶	-
37/al-Şāffāt	Meccan ²²⁷	-
38/Şād	Meccan ²²⁸	-
39/al-Zumer	Meccan ²²⁹	Medinan ²³⁰
40/al-Mu'min	Meccan ²³¹	-

²²⁰ Vat. Ar. 195 (139b); Vat. Ar. 202 (60a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (267a); Vat. Ar. 389 (122a); Vat. Ar. 931 (208b); Vat. Ar. 934 (203b); Vat. Ar. 939 (100b); Vat. Ar. 1484 (232a); Vat. Ar. 1502 (237a); Vat. Ar. 1588 (238b); Vat. Ar. 1597 (169a); Vat. Ar. 1616 (225a); Barb. Or. 91 (178b); Barb. Or. 128 (161a); Borg. Ar. 61 (178a); Borg. Ar. 64 (222b); Borg. Ar. 879 (275a); Ross. 869 (213a).

²²¹ Vat. Ar. 598 (213a).

²²² Vat. Ar. 195 (141a); Vat. Ar. 202 (60b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (269a); Vat. Ar. 389 (123a); Vat. Ar. 931 (209b); Vat. Ar. 934 (204b); Vat. Ar. 939 (101b); Vat. Ar. 1484 (233b); Vat. Ar. 1502 (239a); Vat. Ar. 1588 (240a); Vat. Ar. 1597 (170b); Barb. Or. 91 (179b); Borg. Ar. 61 (179a); Borg. Ar. 879 (277a).

²²³ Vat. Ar. 202 (62b); Vat. Ar. 203 (163a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (207b); Vat. Ar. 231 (276a); Vat. Ar. 389 (131b); Vat. Ar. 895 (205a); Vat. Ar. 931 (215a); Vat. Ar. 934 (209b); Vat. Ar. 939 (103b); Vat. Ar. 1484 (239a); Vat. Ar. 1502 (245a); Vat. Ar. 1588 (245b); Barb. Or. 96 (193b); Barb. Or. 128 (166b); Borg. Ar. 61 (183b); Borg. Ar. 64 (230a).

²²⁴ Vat. Ar. 1616 (232a); Borg. Ar. 879 (283b).

²²⁵ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (280a); Vat. Ar. 389 (134b); Vat. Ar. 931 (218a); Vat. Ar. 934 (212a); Vat. Ar. 939 (105a); Vat. Ar. 1484 (242b); Vat. Ar. 1502 (249a); Vat. Ar. 1588 (249a); Vat. Ar. 1597 (176b); Vat. Ar. 1616 (235a); Borg. Ar. 61 (186a).

²²⁶ Vat. Ar. 202 (64a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (284a); Vat. Ar. 389 (137b); Vat. Ar. 884 (368b); Vat. Ar. 931 (221a); Vat. Ar. 934 (214b); Vat. Ar. 939 (106b); Vat. Ar. 1484 (246a); Vat. Ar. 1502 (253a); Vat. Ar. 1588 (252a); Vat. Ar. 1597 (179a); Vat. Ar. 1616 (233a); Vat. Ar. 1711 (1b); Barb. Or. 16 (29a); Barb. Or. 96 (200b); Barb. Or. 128 (171b); Borg. Ar. 61 (188b); Borg. Ar. 64 (236b).

²²⁷ Vat. Ar. 202 (65a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (287b); Vat. Ar. 389 (140b); Vat. Ar. 934 (217a); Vat. Ar. 939 (107b); Vat. Ar. 1484 (249a); Vat. Ar. 1502 (256b); Vat. Ar. 1588 (255a); Vat. Ar. 1616 (241a); Vat. Ar. 1711 (4b); Barb. Or. 128 (173b); Borg. Ar. 64 (239b).

²²⁸ Vat. Ar. 202 (66b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (220a); Vat. Ar. 231 (292b); Vat. Ar. 389 (144b); Vat. Ar. 500 (147a); Vat. Ar. 931 (227a); Vat. Ar. 934 (220a); Vat. Ar. 939 (109a); Vat. Ar. 1484 (254a); Vat. Ar. 1502 (261a); Vat. Ar. 1591 (290b); Vat. Ar. 1597 (183b); Vat. Ar. 1616 (245a); Vat. Ar. 1711 (9b); Barb. Or. 71 (227b); Barb. Or. 128 (176b); Borg. Ar. 185 (3a); Borg. Ar. 879 (300b).

²²⁹ Vat. Ar. 202 (67b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (296a); Vat. Ar. 389 (147b); Vat. Ar. 895 (219b); Vat. Ar. 931 (230a); Vat. Ar. 934 (223a); Vat. Ar. 939 (110a); Vat. Ar. 1484 (257a); Vat. Ar. 1502 (264b); Vat. Ar. 1588 (262a); Vat. Ar. 1591 (295b); Vat. Ar. 1597 (186a); Vat. Ar. 1616 (248a); Vat. Ar. 1711 (13b); Barb. Or. 71 (230b); Barb. Or. 91 (198a); Barb. Or. 128 (178b); Borg. Ar. 64 (247a).

²³⁰ Vat. Ar. 1588 (262a).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
41/Fuṣṣilet	Meccan ²³²	-
42/al-Shūrā	Meccan ²³³	-
43/al-Zukhruf	Meccan ²³⁴	Medinan ²³⁵
44/al-Dukhān	Meccan ²³⁶	-
45/al-Jāthiya	Meccan ²³⁷	-
46/al-Aḥqāf	Meccan ²³⁸	-
47/Muḥammad	Meccan ²³⁹	Medinan ²⁴⁰
48/al-Fatḥ	Meccan ²⁴¹	Medinan ²⁴²
49/al-Ḥujurāt	Meccan ²⁴³	Medinan ²⁴⁴

²³¹ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (301a); Vat. Ar. 931 (234b); Vat. Ar. 934 (227a); Vat. Ar. 939 (112a); Vat. Ar. 1484 (262a); Vat. Ar. 1502 (269b); Vat. Ar. 1588 (266b); Vat. Ar. 1597 (189b); Vat. Ar. 1616 (253a); Barb. Or. 91 (201b); Borg. Ar. 64 (252a).

²³² Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (307b); Vat. Ar. 389 (156b); Vat. Ar. 931 (239b); Vat. Ar. 939 (114a); Vat. Ar. 1484 (267?); Vat. Ar. 1502 (275a); Vat. Ar. 1588 (271b); Vat. Ar. 1591 (207b); Vat. Ar. 1597 (193a); Vat. Ar. 1616 (257b); Barb. Or. 96 (205a).

²³³ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (311b); Vat. Ar. 931 (242a); Vat. Ar. 934 (234a); Vat. Ar. 939 (115b); Vat. Ar. 1484 (270b); Vat. Ar. 1502 (278b); Vat. Ar. 1588 (275a); Vat. Ar. 1597 (195b); Vat. Ar. 1616 (261a); Barb. Or. 71 (242b); Barb. Or. 96 (209a); Borg. Ar. 61 (206a); Borg. Ar. 879 (320a).

²³⁴ Vat. Ar. 231 (315a); Vat. Ar. 931 (245b); Vat. Ar. 934 (237a); Vat. Ar. 939 (117a); Vat. Ar. 1484 (274a); Vat. Ar. 1502 (282b); Vat. Ar. 1588 (278a); Vat. Ar. 1597 (198a); Vat. Ar. 1616 (264b); Vat. Ar. 1711 (20b); Barb. Or. 71 (246a); Barb. Or. 91 (210b); Barb. Or. 96 (212b); Borg. Ar. 879 (324b).

²³⁵ Vat. Ar. 204 (?).

²³⁶ Vat. Ar. 202 (69a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (319b); Vat. Ar. 931 (248b); Vat. Ar. 934 (239b); Vat. Ar. 939 (118b); Vat. Ar. 1484 (278a); Vat. Ar. 1502 (287a); Vat. Ar. 1588 (282a); Vat. Ar. 1597 (200b); Vat. Ar. 1616 (268a); Vat. Ar. 1711 (24b); Barb. Or. 71 (249a); Ross. 869 (255a).

²³⁷ Vat. Ar. 202 (69b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (321b); Vat. Ar. 931 (250a); Vat. Ar. 934 (241a); Vat. Ar. 939 (119a); Vat. Ar. 1484 (279b); Vat. Ar. 1502 (288b); Vat. Ar. 1588 (283a); Vat. Ar. 1616 (269b); Vat. Ar. 1711 (26b); Barb. Or. 71 (250b); Barb. Or. 91 (214b).

²³⁸ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (324a); Vat. Ar. 931 (252a); Vat. Ar. 934 (242b); Vat. Ar. 939 (120a); Vat. Ar. 1484 (282a); Vat. Ar. 1502 (291a); Vat. Ar. 1597 (203b); Vat. Ar. 1616 (272a); Vat. Ar. 1711 (28b); Barb. Or. 71 (252b); Barb. Or. 91 (216a); Borg. Ar. 879 (333a).

²³⁹ Vat. Ar. 231 (327a); Vat. Ar. 1616 (274b).

²⁴⁰ Vat. Ar. 202 (70a); Vat. Ar. 203 (194a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 931 (254b); Vat. Ar. 939 (121a); Vat. Ar. 1484 (284b); Vat. Ar. 1502 (294a); Vat. Ar. 1588 (287b); Vat. Ar. 1591 (326b); Vat. Ar. 1597 (205b); Vat. Ar. 1711 (31b).

²⁴¹ Vat. Ar. 1597 (207a); Vat. Ar. 1616 (276b); Barb. Or. 16 (35b); Barb. Or. 71 (257a).

²⁴² Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 884 (430a); Vat. Ar. 931 (256b); Vat. Ar. 939 (122a); Vat. Ar. 1484 (287a); Vat. Ar. 1502 (296b); Vat. Ar. 1588 (290a); Barb. Or. 91 (220a); Barb. Or. 96 (225a); Barb. Or. 128 (199a); Borg. Ar. 879 (339a); Ross. 869 (263a).

²⁴³ Vat. Ar. 231 (333a); Vat. Ar. 939 (123a); Barb. Or. 71 (259b).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
50/Qāf	Meccan ²⁴⁵	Medinan ²⁴⁶
51/al-Dhāriyāt	Meccan ²⁴⁷	Medinan ²⁴⁸
52/al-Ṭūr	Meccan ²⁴⁹	-
53/al-Najm	Meccan ²⁵⁰	-
54/al-Qamar	Meccan ²⁵¹	-
55/al-Raḥmān	Meccan ²⁵²	Medinan ²⁵³
56/al-Wāqī'a	Meccan ²⁵⁴	Medinan ²⁵⁵
57/al-Ḥadīd	Meccan ²⁵⁶	Medinan ²⁵⁷

²⁴⁴ Vat. Ar. 203 (197b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 598 (263b); Vat. Ar. 931 (258b); Vat. Ar. 934 (248b); Vat. Ar. 1484 (289b); Vat. Ar. 1502 (299b); Vat. Ar. 1588 (292a); Vat. Ar. 1597 (209a); Vat. Ar. 1616 (279a); Vat. Ar. 1711 (35a); Barb. Or. 96 (227b); Barb. Or. 128 (201a); Borg. Ar. 64 (278b).

²⁴⁵ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (252b); Vat. Ar. 231 (334b); Vat. Ar. 931 (260a); Vat. Ar. 934 (249b); Vat. Ar. 939 (123b); Vat. Ar. 1484 (291a); Vat. Ar. 1502 (301a); Vat. Ar. 1588 (293b); Vat. Ar. 1597 (210a); Vat. Ar. 1616 (280b); Vat. Ar. 1711 (37a); Barb. Or. 71 (261a); Barb. Or. 96 (229b); Barb. Or. 128 (202a); Borg. Ar. 186 (14a).

²⁴⁶ Vat. Ar. 598 (264b).

²⁴⁷ Vat. Ar. 203 (199b); Vat. Ar. 231 (336b); Vat. Ar. 500 (181a); Vat. Ar. 931 (261a); Vat. Ar. 934 (250b); Vat. Ar. 939 (124a); Vat. Ar. 1484 (293a); Vat. Ar. 1502 (303a); Vat. Ar. 1588 (295a); Vat. Ar. 1597 (211b); Vat. Ar. 1616 (282a); Vat. Ar. 1711 (39a); Barb. Or. 71 (262b); Barb. Or. 96 (231a); Borg. Ar. 186 (16b); Borg. Ar. 879 (345b).

²⁴⁸ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 598 (266a).

²⁴⁹ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (338b); Vat. Ar. 931 (262a); Vat. Ar. 934 (252a); Vat. Ar. 935 (361b); Vat. Ar. 939 (125a); Vat. Ar. 1484 (294b); Vat. Ar. 1502 (304b); Vat. Ar. 1597 (212b); Vat. Ar. 1616 (283b); Vat. Ar. 1711 (40b); Barb. Or. 71 (264a); Barb. Or. 96 (232b); Barb. Or. 128 (204a).

²⁵⁰ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (340b); Vat. Ar. 884 (443b); Vat. Ar. 931 (264a); Vat. Ar. 934 (253a); Vat. Ar. 939 (125b); Vat. Ar. 1484 (296a); Vat. Ar. 1502 (306a); Vat. Ar. 1588 (298a); Vat. Ar. 1597 (213b); Vat. Ar. 1616 (285a); Vat. Ar. 1711 (42b); Barb. Or. 71 (265b); Barb. Or. 96 (234a); Barb. Or. 128 (205a); Ross. 869 (271a).

²⁵¹ Vat. Ar. 203 (202b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (342a); Vat. Ar. 500 (157b); Vat. Ar. 931 (265a); Vat. Ar. 934 (254a); Vat. Ar. 935 (365b); Vat. Ar. 939 (126a); Vat. Ar. 1484 (298a); Vat. Ar. 1502 (308a); Vat. Ar. 1588 (299b); Vat. Ar. 1597 (215a); Vat. Ar. 1616 (286b); Vat. Ar. 1711 (44a); Barb. Or. 71 (267a); Barb. Or. 96 (235b); Borg. Ar. 64 (286b).

²⁵² Vat. Ar. 204 (231b); Vat. Ar. 207 (1b); Vat. Ar. 231 (344a); Vat. Ar. 500 (159a); Vat. Ar. 710 (145a); Vat. Ar. 931 (266b); Vat. Ar. 934 (255b); Vat. Ar. 939 (126b); Vat. Ar. 1484 (299b); Vat. Ar. 1502 (309b); Vat. Ar. 1588 (301a); Vat. Ar. 1597 (216a); Vat. Ar. 1616 (288a); Vat. Ar. 1711 (46a); Barb. Or. 71 (268b); Barb. Or. 96 (237b).

²⁵³ Vat. Ar. 598 (271b).

²⁵⁴ Vat. Ar. 203 (205a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (261a); Vat. Ar. 207 (3b); Vat. Ar. 231 (346a); Vat. Ar. 931 (268a); Vat. Ar. 934 (256b); Vat. Ar. 939 (127a); Vat. Ar. 1484 (301b); Vat. Ar. 1588 (302b); Vat. Ar. 1597 (217a); Vat. Ar. 1616 (289b); Barb. Or. 16 (41a); Barb. Or. 96 (239a); Barb. Or. 128 (208b).

²⁵⁵ Vat. Ar. 1502 (311b).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
58/al-Mujādala	Meccan ²⁵⁸	Medinan ²⁵⁹
59/al-Ḥashr	Meccan ²⁶⁰	Medinan ²⁶¹
60/al-Mumtaḥina	Meccan ²⁶²	Medinan ²⁶³
61/al-Şaff	Meccan ²⁶⁴	Medinan ²⁶⁵
62/al-Jumuʿa	Meccan ²⁶⁶	Medinan ²⁶⁷
63/al-Munāfiqūn	Meccan ²⁶⁸	Medinan ²⁶⁹
64/al-Taghābun	Meccan ²⁷⁰	Medinan ²⁷¹
65/al-Ṭalāq	Meccan ²⁷²	Medinan ²⁷³

²⁵⁶ Vat. Ar. 934 (258a); Barb. Or. 71 (271b).

²⁵⁷ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (262b); Vat. Ar. 207 (6b); Vat. Ar. 931 (269b); Vat. Ar. 939 (128a); Vat. Ar. 1484 (303b); Vat. Ar. 1502 (313b); Vat. Ar. 1597 (218b); Vat. Ar. 1616 (291b); Vat. Ar. 1711 (50a); Barb. Or. 96 (241a).

²⁵⁸ Vat. Ar. 231 (351b).

²⁵⁹ Vat. Ar. 202 (71a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (265a); Vat. Ar. 207 (10a); Vat. Ar. 931 (272a); Vat. Ar. 939 (129a); Vat. Ar. 1484 (306a); Vat. Ar. 1502 (316b); Vat. Ar. 1588 (306b); Vat. Ar. 1597 (220b); Vat. Ar. 1616 (294a); Vat. Ar. 1711 (52b); Barb. Or. 96 (243b); Barb. Or. 128 (211b); Borg. Ar. 64 (294a).

²⁶⁰ Vat. Ar. 231 (353b); Vat. Ar. 934 (261b); Borg. Ar. 879 (362a).

²⁶¹ Vat. Ar. 195 (183a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (266b); Vat. Ar. 207 (12b); Vat. Ar. 931 (273b); Vat. Ar. 939 (129b); Vat. Ar. 1484 (308a); Vat. Ar. 1502 (318b); Vat. Ar. 1588 (308b); Vat. Ar. 1597 (222a); Vat. Ar. 1616 (296a); Barb. Or. 91 (234b); Barb. Or. 96 (245b); Barb. Or. 128 (213a); Borg. Ar. 64 (296a); Ross. 869 (281b).

²⁶² Vat. Ar. 231 (356a); Vat. Ar. 934 (262b); Vat. Ar. 1597 (223b); Barb. Or. 72 (270a); Barb. Or. 91 (236a).

²⁶³ Vat. Ar. 202 (72a); Vat. Ar. 204 (240a); Vat. Ar. 206 (268b); Vat. Ar. 207 (15a); Vat. Ar. 931 (275a); Vat. Ar. 939 (130b); Vat. Ar. 1484 (310a); Vat. Ar. 1502 (321a); Barb. Or. 96 (248a); Barb. Or. 128 (214a).

²⁶⁴ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (358a); Vat. Ar. 934 (264a); Vat. Ar. 939 (131a); Barb. Or. 71 (279b); Barb. Or. 128 (215b).

²⁶⁵ Vat. Ar. 206 (269b); Vat. Ar. 207 (17a); Vat. Ar. 710 (152a); Vat. Ar. 931 (276b); Vat. Ar. 1484 (310b); Vat. Ar. 1502 (322b); Vat. Ar. 1588 (311b); Vat. Ar. 1597 (224b); Vat. Ar. 1616 (299a); Barb. Or. 96 (249b).

²⁶⁶ Vat. Ar. 207 (18b); Vat. Ar. 231 (359a); Vat. Ar. 711 (245b); Vat. Ar. 934 (264b); Barb. Or. 71 (280b).

²⁶⁷ Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 931 (277b); Vat. Ar. 935 (383b); Vat. Ar. 939 (131b); Vat. Ar. 1484 (313a); Vat. Ar. 1502 (323b); Vat. Ar. 1588 (312b); Vat. Ar. 1616 (300a); Barb. Or. 96 (250b); Borg. Ar. 879 (367b).

²⁶⁸ Vat. Ar. 203 (213a); Vat. Ar. 231 (360a); Vat. Ar. 711 (246a); Vat. Ar. 1484 (313b).

²⁶⁹ Vat. Ar. 195 (186a); Vat. Ar. 204 (242b); Vat. Ar. 207 (19b); Vat. Ar. 931 (278a); Vat. Ar. 934 (265a); Vat. Ar. 939 (131b); Vat. Ar. 1502 (324b); Vat. Ar. 1597 (225b); Vat. Ar. 1616 (301a); Barb. Or. 96 (251b); Barb. Or. 128 (216b).

²⁷⁰ Vat. Ar. 195 (186b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 231 (361a); Vat. Ar. 598 (284b); Vat. Ar. 710 (153b); Vat. Ar. 934 (265b); Vat. Ar. 1484 (314b); Vat. Ar. 1616 (301b); Barb. Or. 71 (281b); Barb. Or. 128 (217a).

²⁷¹ Vat. Ar. 202 (72a); Vat. Ar. 207 (21a); Vat. Ar. 931 (278b); Vat. Ar. 935 (385b); Vat. Ar. 939 (132a); Vat. Ar. 1502 (325b); Vat. Ar. 1597 (226b); Barb. Or. 96 (252a).

²⁷² Vat. Ar. 203 (214b); Vat. Ar. 231 (362a); Vat. Ar. 598 (285b); Vat. Ar. 711 (249a); Vat. Ar. 934 (266b); Vat. Ar. 1597 (227a); Vat. Ar. 1616 (302b); Barb. Or. 71 (282b).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
66/al-Tahrīm	Meccan ²⁷⁴	Medinan ²⁷⁵
67/al-Mulk	Meccan ²⁷⁶	Medinan ²⁷⁷
68/al-Qalam	Meccan ²⁷⁸	-
69/al-Hāqqa	Meccan ²⁷⁹	Medinan ²⁸⁰
70/al-Ma'ārij	Meccan ²⁸¹	Medinan ²⁸²
71/Nūḥ	Meccan ²⁸³	-
72/al-Jinn	Meccan ²⁸⁴	-
73/al-Muzzammil	Meccan ²⁸⁵	-

²⁷³ Vat. Ar. 195 (187a); Vat. Ar. 202 (72b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 207 (23a); Vat. Ar. 931 (279b); Vat. Ar. 935 (387a); Vat. Ar. 939 (132b); Vat. Ar. 1484 (316a); Vat. Ar. 1502 (326b); Barb. Or. 96 (253b).

²⁷⁴ Vat. Ar. 203 (215b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 598 (287a); Vat. Ar. 711 (250b); Vat. Ar. 934 (267b); Barb. Or. 71 (283b); Barb. Or. 72 (276a); Barb. Or. 91 (241a).

²⁷⁵ Vat. Ar. 195 (188a); Vat. Ar. 206 (274a); Vat. Ar. 207 (24a); Vat. Ar. 231 (363b); Vat. Ar. 931 (281a); Vat. Ar. 935 (388b); Vat. Ar. 939 (133a); Vat. Ar. 1484 (317a); Vat. Ar. 1502 (328a); Vat. Ar. 1588 (316a); Vat. Ar. 1597 (228a); Vat. Ar. 1616 (304a); Barb. Or. 96 (254b); Ross. 869 (289a).

²⁷⁶ Vat. Ar. 203 (216b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 207 (25b); Vat. Ar. 224 (1b); Vat. Ar. 227 (1b); Vat. Ar. 231 (365a); Vat. Ar. 931 (282a); Vat. Ar. 934 (268a); Vat. Ar. 939 (133b); Vat. Ar. 1484 (318b); Vat. Ar. 1502 (329a); Vat. Ar. 1588 (317a); Vat. Ar. 1597 (229a); Vat. Ar. 1616 (305a); Barb. Or. 16 (45a); Barb. Or. 71 (284b); Borg. Ar. 879 (374a).

²⁷⁷ Vat. Ar. 195 (188b).

²⁷⁸ Vat. Ar. 195 (189b); Vat. Ar. 202 (73a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (276b); Vat. Ar. 207 (27b); Vat. Ar. 231 (366b); Vat. Ar. 931 (283a); Vat. Ar. 934 (269b); Vat. Ar. 935 (392a); Vat. Ar. 939 (134a); Vat. Ar. 1484 (320a); Vat. Ar. 1502 (330b); Vat. Ar. 1588 (318b); Vat. Ar. 1597 (230a); Vat. Ar. 1616 (306b); Barb. Or. 71 (286a); Barb. Or. 91 (243a); Barb. Or. 128 (220b).

²⁷⁹ Vat. Ar. 195 (190b); Vat. Ar. 202 (73b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 207 (29b); Vat. Ar. 231 (368a); Vat. Ar. 931 (284b); Vat. Ar. 934 (270a); Vat. Ar. 935 (393b); Vat. Ar. 939 (135a); Vat. Ar. 1484 (321b); Vat. Ar. 1502 (332b); Vat. Ar. 1597 (231a); Vat. Ar. 1616 (308a); Barb. Or. 128 (221b); Ross. 869 (293a).

²⁸⁰ Barb. Or. 91 (244a).

²⁸¹ Vat. Ar. 195 (191a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (279a); Vat. Ar. 207 (31a); Vat. Ar. 231 (369b); Vat. Ar. 931 (286a); Vat. Ar. 934 (271a); Vat. Ar. 939 (135b); Vat. Ar. 1484 (322b); Vat. Ar. 1502 (333b); Vat. Ar. 1588 (321a); Vat. Ar. 1597 (232a); Vat. Ar. 1616 (309a); Barb. Or. 91 (245a).

²⁸² Vat. Ar. 598 (292a).

²⁸³ Vat. Ar. 195 (191b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 224 (13b); Vat. Ar. 231 (371a); Vat. Ar. 500 (139a); Vat. Ar. 931 (287a); Vat. Ar. 934 (272a); Vat. Ar. 935 (396b); Vat. Ar. 939 (136a); Vat. Ar. 1484 (324a); Vat. Ar. 1502 (335a); Vat. Ar. 1597 (232b); Vat. Ar. 1616 (310a); Barb. Or. 71 (289b).

²⁸⁴ Vat. Ar. 195 (192b); Vat. Ar. 207 (34a); Vat. Ar. 224 (16a); Vat. Ar. 231 (372a); Vat. Ar. 931 (288a); Vat. Ar. 934 (272b); Vat. Ar. 935 (398a); Vat. Ar. 1484 (325a); Vat. Ar. 1502 (336b); Vat. Ar. 1597 (233b); Vat. Ar. 1616 (311a); Barb. Or. 28 (290a); Barb. Or. 91 (246b).

²⁸⁵ Vat. Ar. 195 (193a); Vat. Ar. 206 (282a); Vat. Ar. 207 (35b); Vat. Ar. 224 (19?); Vat. Ar. 231 (373b); Vat. Ar. 931 (289a); Vat. Ar. 934 (273b); Vat. Ar. 935 (399b); Vat. Ar. 939 (136b); Vat. Ar. 1484 (326a); Vat. Ar.

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
74/al-Muddaththir	Meccan ²⁸⁶	Medinan ²⁸⁷
75/al-Qiyāma	Meccan ²⁸⁸	-
76/al-Insān	Meccan ²⁸⁹	Medinan ²⁹⁰
77/al-Mursalāt	Meccan ²⁹¹	-
78/al-Nabaʾ	Meccan ²⁹²	Medinan ²⁹³
79/al-Nāziʿāt	Meccan ²⁹⁴	-
80/ʿAbasa	Meccan ²⁹⁵	-
81/al-Takwīr	Meccan ²⁹⁶	-

1502 (337b); Vat. Ar. 1588 (323b); Vat. Ar. 1597 (234a); Vat. Ar. 1616 (312b); Barb. Or. 28 (291a); Barb. Or. 71 (291b); Barb. Or. 128 (225a); Borg. Ar. 64 (312a); Ross. 869 (297a).

²⁸⁶ Vat. Ar. 195 (193b); Vat. Ar. 206 (282b); Vat. Ar. 231 (374b); Vat. Ar. 931 (289b); Vat. Ar. 934 (274a); Vat. Ar. 935 (400b); Vat. Ar. 939 (137a); Vat. Ar. 1484 (327a); Vat. Ar. 1502 (338b); Vat. Ar. 1588 (324b); Vat. Ar. 1597 (235a); Vat. Ar. 1616 (313b); Barb. Or. 71 (292b).

²⁸⁷ Vat. Ar. 1588 (324b).

²⁸⁸ Vat. Ar. 195 (194a); Vat. Ar. 207 (38b); Vat. Ar. 224 (24a); Vat. Ar. 231 (376a); Vat. Ar. 931 (291a); Vat. Ar. 935 (402a); Vat. Ar. 939 (137b); Vat. Ar. 1484 (328b); Vat. Ar. 1502 (340a); Vat. Ar. 1588 (325b); Vat. Ar. 1597 (235b); Vat. Ar. 1616 (314b); Barb. Or. 71 (293b); Barb. Or. 128 (226b).

²⁸⁹ Vat. Ar. 195 (194b); Vat. Ar. 207 (40a); Vat. Ar. 231 (377a); Vat. Ar. 598 (298a); Vat. Ar. 931 (291b); Vat. Ar. 934 (275b); Vat. Ar. 939 (137b); Vat. Ar. 1484 (329a); Vat. Ar. 1588 (326a); Vat. Ar. 1597 (236a); Vat. Ar. 1616 (315a); Barb. Or. 71 (294a).

²⁹⁰ Vat. Ar. 202 (74a); Vat. Ar. 206 (284b); Vat. Ar. 224 (25b); Vat. Ar. 935 (403a); Vat. Ar. 1502 (340b); Vat. Ar. 1588 (326a); Barb. Or. 72 (286a); Barb. Or. 91 (249b).

²⁹¹ Vat. Ar. 195 (195b); Vat. Ar. 202 (75b); Vat. Ar. 224 (28a); Vat. Ar. 231 (378b); Vat. Ar. 931 (293a); Vat. Ar. 934 (276b); Vat. Ar. 935 (404b); Vat. Ar. 939 (138a); Vat. Ar. 1484 (330b); Vat. Ar. 1502 (342a); Vat. Ar. 1588 (327a); Vat. Ar. 1597 (237a); Vat. Ar. 1616 (316b); Barb. Or. 128 (227b).

²⁹² Vat. Ar. 195 (196a); Vat. Ar. 204 (257a); Vat. Ar. 206 (286b); Vat. Ar. 218 (1b); Vat. Ar. 224 (30a); Vat. Ar. 227 (29b); Vat. Ar. 231 (379b); Vat. Ar. 931 (294a); Vat. Ar. 934 (277a); Vat. Ar. 939 (138b); Vat. Ar. 1484 (331b); Vat. Ar. 1502 (343a); Vat. Ar. 1588 (328a); Vat. Ar. 1597 (238a); Vat. Ar. 1616 (317a); Barb. Or. 72 (288a); Barb. Or. 91 (251a); Barb. Or. 96 (268a); Borg. Ar. 64 (317a); Ross. 869 (301b).

²⁹³ Vat. Ar. 209 (43a).

²⁹⁴ Vat. Ar. 195 (196b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (287a); Vat. Ar. 218 (2b); Vat. Ar. 231 (380a); Vat. Ar. 931 (294b); Vat. Ar. 934 (277b); Vat. Ar. 935 (407a); Vat. Ar. 939 (139a); Vat. Ar. 1484 (332b); Vat. Ar. 1502 (344a); Vat. Ar. 1588 (328b); Vat. Ar. 1597 (238b); Vat. Ar. 1616 (318a); Barb. Or. 71 (297a); Barb. Or. 72 (288b); Barb. Or. 96 (268b).

²⁹⁵ Vat. Ar. 195 (197a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (288a); Vat. Ar. 207 (45b); Vat. Ar. 231 (381a); Vat. Ar. 500 (143a); Vat. Ar. 931 (295b); Vat. Ar. 934 (278b); Vat. Ar. 935 (408a); Vat. Ar. 1484 (333b); Vat. Ar. 1502 (345a); Vat. Ar. 1588 (329b); Vat. Ar. 1597 (239a); Vat. Ar. 1616 (319a); Barb. Or. 71 (297b); Barb. Or. 91 (252a); Barb. Or. 128 (229b); Borg. Ar. 64 (318b); Borg. Ar. 879 (391b).

²⁹⁶ Vat. Ar. 195 (197b); Vat. Ar. 204 (259b); Vat. Ar. 207 (46a); Vat. Ar. 231 (382a); Vat. Ar. 931 (296a); Vat. Ar. 934 (279a); Vat. Ar. 935 (409a); Vat. Ar. 939 (139b); Vat. Ar. 1484 (334b); Vat. Ar. 1502 (345b); Vat. Ar. 1597 (239b); Vat. Ar. 1616 (319b); Barb. Or. 71 (298a).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
82/al-Infīṭār	Meccan ²⁹⁷	-
83/al-Muṭaffifīn	Meccan ²⁹⁸	Medinan ²⁹⁹
84/al-Inshiqāq	Meccan ³⁰⁰	Medinan ³⁰¹
85/al-Burūj	Meccan ³⁰²	-
86/al-Ṭariq	Meccan ³⁰³	-
87/al-A'ālā	Meccan ³⁰⁴	-
88/al-Ghāshiya	Meccan ³⁰⁵	Medinan ³⁰⁶
89/al-Fajr	Meccan ³⁰⁷	-
90/al-Balad	Meccan ³⁰⁸	Medinan ³⁰⁹

²⁹⁷ Vat. Ar. 195 (197b); Vat. Ar. 204 (259b); Vat. Ar. 206 (289a); Vat. Ar. 207 (47a); Vat. Ar. 231 (382b); Vat. Ar. 500 (182a); Vat. Ar. 931 (296b); Vat. Ar. 934 (279a); Vat. Ar. 935 (409b); Vat. Ar. 939 (139b); Vat. Ar. 1484 (335a); Vat. Ar. 1502 (346a); Vat. Ar. 1597 (240a); Vat. Ar. 1616 (320b); Barb. Or. 128 (230b); Borg. Ar. 64 (319b).

²⁹⁸ Vat. Ar. 195 (198a); Vat. Ar. 202 (75a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 207 (47b); Vat. Ar. 224 (32b); Vat. Ar. 231 (383a); Vat. Ar. 935 (410b); Vat. Ar. 1484 (335b); Vat. Ar. 1502 (346b); Vat. Ar. 1597 (240b); Vat. Ar. 1616 (320b); Barb. Or. 71 (299a).

²⁹⁹ Vat. Ar. 931 (297a).

³⁰⁰ Vat. Ar. 195 (198b); Vat. Ar. 202 (75a); Vat. Ar. 204 (261a); Vat. Ar. 206 (290a); Vat. Ar. 224 (34a); Vat. Ar. 231 (384a); Vat. Ar. 500 (183a); Vat. Ar. 931 (297b); Vat. Ar. 934 (280a); Vat. Ar. 935 (411b); Vat. Ar. 1484 (336b); Vat. Ar. 1502 (347b); Vat. Ar. 1616 (321b).

³⁰¹ Barb. Or. 91 (254a).

³⁰² Vat. Ar. 195 (198b); Vat. Ar. 202 (75b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 224 (35a); Vat. Ar. 231 (385a); Vat. Ar. 931 (298a); Vat. Ar. 934 (280b); Vat. Ar. 1484 (337a); Vat. Ar. 1588 (332a); Vat. Ar. 1597 (241b); Vat. Ar. 1616 (322a); Barb. Or. 128 (231b).

³⁰³ Vat. Ar. 195 (199a); Vat. Ar. 202 (75b); Vat. Ar. 204 (262a); Vat. Ar. 207 (50b); Vat. Ar. 224 (36a); Vat. Ar. 231 (385b); Vat. Ar. 931 (298b); Vat. Ar. 934 (281a); Vat. Ar. 935 (413a); Vat. Ar. 939 (140b); Vat. Ar. 1484 (337b); Vat. Ar. 1502 (349a); Vat. Ar. 1588 (332b); Vat. Ar. 1597 (242a); Vat. Ar. 1616 (322b); Barb. Or. 128 (232a).

³⁰⁴ Vat. Ar. 195 (199a); Vat. Ar. 202 (75b); Vat. Ar. 207 (51a); Vat. Ar. 224 (36b); Vat. Ar. 231 (386a); Vat. Ar. 500 (184b); Vat. Ar. 931 (299a); Vat. Ar. 934 (281a); Vat. Ar. 939 (140b); Vat. Ar. 1484 (338a); Vat. Ar. 1502 (349a); Vat. Ar. 1588 (332b); Vat. Ar. 1597 (242a); Vat. Ar. 1616 (223a); Barb. Or. 71 (301a); Barb. Or. 72 (293a); Ross. 869 (307a).

³⁰⁵ Vat. Ar. 195 (199b); Vat. Ar. 202 (75b); Vat. Ar. 206 (292a); Vat. Ar. 206 (293a); Vat. Ar. 224 (37a); Vat. Ar. 231 (386b); Vat. Ar. 500 (185a); Vat. Ar. 931 (299a); Vat. Ar. 934 (281b); Vat. Ar. 935 (414a); Vat. Ar. 939 (140b); Vat. Ar. 1484 (338b); Vat. Ar. 1502 (349b); Vat. Ar. 1597 (242b); Vat. Ar. 1616 (323b); Barb. Or. 71 (301b); Barb. Or. 72 (293b); Barb. Or. 71 (255b).

³⁰⁶ Vat. Ar. 209 (51b).

³⁰⁷ Vat. Ar. 195 (199b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 207 (52a); Vat. Ar. 224 (38a); Vat. Ar. 231 (387a); Vat. Ar. 931 (299b); Vat. Ar. 934 (282a); Vat. Ar. 935 (414b); Vat. Ar. 939 (140b); Vat. Ar. 1484 (339a); Vat. Ar. 1502 (350a); Vat. Ar. 1588 (333b); Vat. Ar. 1597 (242b); Vat. Ar. 1616 (324a); Barb. Or. 72 (293b); Borg. Ar. 64 (323a); Borg. Ar. 879 (397a).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
91/al-Shams	Meccan ³¹⁰	-
92/al-Layl	Meccan ³¹¹	Medinan ³¹²
93/al-Ḍuḥā	Meccan ³¹³	Medinan ³¹⁴
94/al-Inshirāḥ	Meccan ³¹⁵	-
95/al-Tīn	Meccan ³¹⁶	-
96/al-ʿAlāq	Meccan ³¹⁷	-
97/al-Qadr	Meccan ³¹⁸	Medinan ³¹⁹
98/al-Bayyina	Meccan ³²⁰	Medinan ³²¹

³⁰⁸ Vat. Ar. 195 (200a); Vat. Ar. 207 (53a); Vat. Ar. 224 (39b); Vat. Ar. 231 (387b); Vat. Ar. 931 (300a); Vat. Ar. 934 (282b); Vat. Ar. 935 (415b); Vat. Ar. 1484 (340a); Vat. Ar. 1502 (351a); Vat. Ar. 1588 (334a); Vat. Ar. 1597 (243a); Vat. Ar. 1616 (324b); Barb. Or. 128 (233b); Borg. Ar. 64 (323b).

³⁰⁹ Vat. Ar. 204 (?).

³¹⁰ Vat. Ar. 195 (200b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 207 (53b); Vat. Ar. 224 (40a); Vat. Ar. 231 (388a); Vat. Ar. 931 (300b); Vat. Ar. 934 (282b); Vat. Ar. 935 (416a); Vat. Ar. 1484 (340b); Vat. Ar. 1502 (351a); Vat. Ar. 1588 (334b); Vat. Ar. 1597 (243b); Vat. Ar. 1616 (325a); Barb. Or. 71 (303a); Barb. Or. 128 (233b); Ross. 869 (309a).

³¹¹ Vat. Ar. 195 (200b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 224 (40b); Vat. Ar. 231 (388b); Vat. Ar. 931 (301a); Vat. Ar. 935 (416b); Vat. Ar. 1484 (341a); Vat. Ar. 1502 (351b); Vat. Ar. 1597 (244a); Vat. Ar. 1616 (325b); Barb. Or. 128 (234a).

³¹² Vat. Ar. 710 (169b); Barb. Or. 91 (257a).

³¹³ Vat. Ar. 195 (200b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 224 (41b); Vat. Ar. 231 (389a); Vat. Ar. 500 (187b); Vat. Ar. 931 (301b); Vat. Ar. 934 (283a); Vat. Ar. 1484 (341b); Vat. Ar. 1502 (352a); Vat. Ar. 1597 (244a); Vat. Ar. 1616 (326a); Barb. Or. 71 (303b).

³¹⁴ Barb. Or. 91 (257a).

³¹⁵ Vat. Ar. 195 (201a); Vat. Ar. 204 (264b); Vat. Ar. 206 (294a); Vat. Ar. 224 (41b); Vat. Ar. 231 (389b); Vat. Ar. 931 (301b); Vat. Ar. 935 (417b); Vat. Ar. 1484 (342a); Vat. Ar. 1502 (352b); Vat. Ar. 1588 (335a); Vat. Ar. 1597 (244b); Vat. Ar. 1616 (326a); Barb. Or. 71 (304a).

³¹⁶ Vat. Ar. 195 (201a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (294a); Vat. Ar. 207 (55b); Vat. Ar. 224 (42a); Vat. Ar. 231 (389b); Vat. Ar. 931 (302a); Vat. Ar. 935 (418a); Vat. Ar. 1484 (342a); Vat. Ar. 1502 (352b); Vat. Ar. 1588 (335a); Vat. Ar. 1597 (244b); Vat. Ar. 1616 (326b); Barb. Or. 72 (297b); Barb. Or. 91 (257b); Borg. Ar. 879 (400a).

³¹⁷ Vat. Ar. 195 (201a); Vat. Ar. 202 (76a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 206 (294b); Vat. Ar. 207 (55b); Vat. Ar. 224 (42b); Vat. Ar. 500 (188a); Vat. Ar. 931 (302a); Vat. Ar. 934 (283b); Vat. Ar. 935 (418a); Vat. Ar. 1484 (342b); Vat. Ar. 1502 (352b); Vat. Ar. 1597 (244b); Vat. Ar. 1616 (326b); Barb. Or. 71 (304a); Barb. Or. 91 (258a); Barb. Or. 128 (234b).

³¹⁸ Vat. Ar. 202 (76a); Vat. Ar. 206 (295a); Vat. Ar. 207 (56a); Vat. Ar. 224 (43a); Vat. Ar. 231 (390a); Vat. Ar. 934 (283b); Vat. Ar. 935 (418b); Vat. Ar. 1502 (353a); Vat. Ar. 1597 (245a); Vat. Ar. 1616 (327a); Barb. Or. 91 (258a); Barb. Or. 128 (235a); Borg. Ar. 64 (326a).

³¹⁹ Vat. Ar. 195 (201b); Vat. Ar. 204 (265b); Vat. Ar. 709 (413a); Vat. Ar. 710 (170b).

³²⁰ Vat. Ar. 202 (76a); Vat. Ar. 231 (390b); Vat. Ar. 934 (284a); Vat. Ar. 1597 (245a); Barb. Or. 71 (304b).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
99/al-Zilzāl	Meccan ³²²	Medinan ³²³
100/al-Ādiyāt	Meccan ³²⁴	-
101/al-Qāri'a	Meccan ³²⁵	-
102/al-Takāthur	Meccan ³²⁶	-
103/al-Āşr	Meccan ³²⁷	Medinan ³²⁸
104/al-Humaza	Meccan ³²⁹	Medinan ³³⁰
105/al-Fīl	Meccan ³³¹	-
106/Quraysh	Meccan ³³²	Medinan ³³³
107/al-Mā'ūn	Meccan ³³⁴	Medinan ³³⁵

³²¹ Vat. Ar. 204 (265b); Vat. Ar. 224 (43b); Vat. Ar. 935 (419a); Vat. Ar. 1502 (353b); Vat. Ar. 1616 (327b); Barb. Or. 72 (?); Borg. Ar. 64 (326a).

³²² Vat. Ar. 202 (76a); Vat. Ar. 203 (231b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 207 (57a); Vat. Ar. 224 (44b); Vat. Ar. 935 (419b); Vat. Ar. 1597 (245b); Vat. Ar. 1616 (328a); Barb. Or. 71 (305a).

³²³ Vat. Ar. 231 (391a); Vat. Ar. 709 (414a); Vat. Ar. 1502 (354a); Borg. Ar. 64 (326b); Ross. 869 (311a).

³²⁴ Vat. Ar. 202 (76a); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 207 (57b); Vat. Ar. 224 (44b); Vat. Ar. 231 (391b); Vat. Ar. 931 (303b); Vat. Ar. 934 (284a); Vat. Ar. 935 (420a); Vat. Ar. 1502 (354a); Vat. Ar. 1597 (246a); Vat. Ar. 1616 (328a).

³²⁵ Vat. Ar. 195 (202a); Vat. Ar. 202 (76b); Vat. Ar. 204 (?); Vat. Ar. 224 (45a); Vat. Ar. 231 (391b); Vat. Ar. 500 (190a); Vat. Ar. 931 (303b); Vat. Ar. 934 (284b); Vat. Ar. 935 (420a); Vat. Ar. 1502 (354b); Vat. Ar. 1597 (246a); Vat. Ar. 1616 (328b).

³²⁶ Vat. Ar. 195 (202a); Vat. Ar. 202 (76b); Vat. Ar. 207 (58a); Vat. Ar. 224 (45b); Vat. Ar. 500 (190a); Vat. Ar. 931 (303b); Vat. Ar. 934 (284b); Vat. Ar. 935 (420b); Vat. Ar. 1502 (354b); Vat. Ar. 1616 (328b); Barb. Or. 72 (297b).

³²⁷ Vat. Ar. 195 (202a); Vat. Ar. 202 (76b); Vat. Ar. 207 (58a); Vat. Ar. 224 (46a); Vat. Ar. 231 (392a); Vat. Ar. 500 (190b); Vat. Ar. 931 (304a); Vat. Ar. 934 (284b); Vat. Ar. 935 (421a); Vat. Ar. 1502 (355a); Vat. Ar. 1597 (246b); Vat. Ar. 1616 (329a); Barb. Or. 71 (306a); Barb. Or. 91 (259b).

³²⁸ Vat. Ar. 710 (172a).

³²⁹ Vat. Ar. 195 (202a); Vat. Ar. 202 (76b); Vat. Ar. 204 (267a); Vat. Ar. 207 (317a); Vat. Ar. 207 (58b); Vat. Ar. 224 (46a); Vat. Ar. 231 (392a); Vat. Ar. 500 (190b); Vat. Ar. 931 (304a); Vat. Ar. 935 (421a); Vat. Ar. 1502 (355a); Vat. Ar. 1597 (246b); Vat. Ar. 1616 (329a); Barb. Or. 91 (259b); Borg. Ar. 64 (327b).

³³⁰ Vat. Ar. 710 (172a).

³³¹ Vat. Ar. 202 (76b); Vat. Ar. 206 (296b); Vat. Ar. 207 (58b); Vat. Ar. 231 (392b); Vat. Ar. 931 (304a); Vat. Ar. 934 (285a); Vat. Ar. 935 (421b); Vat. Ar. 1502 (355a); Vat. Ar. 1597 (246b); Vat. Ar. 1616 (329b); Borg. Ar. 64 (328a).

³³² Vat. Ar. 202 (76b); Vat. Ar. 204 (267b); Vat. Ar. 207 (59a); Vat. Ar. 224 (47a); Vat. Ar. 231 (392b); Vat. Ar. 931 (304b); Vat. Ar. 934 (285a); Vat. Ar. 935 (421b); Vat. Ar. 1502 (355b); Vat. Ar. 1597 (247a); Vat. Ar. 1616 (329b); Barb. Or. 71 (306b); Barb. Or. 91 (260a); Borg. Ar. 64 (328a).

³³³ Vat. Ar. 710 (172a).

³³⁴ Vat. Ar. 202 (77a); Vat. Ar. 204 (267b); Vat. Ar. 206 (296b); Vat. Ar. 207 (59a); Vat. Ar. 224 (47a); Vat. Ar. 231 (393?); Vat. Ar. 931 (304b); Vat. Ar. 935 (422a); Vat. Ar. 1502 (355b); Vat. Ar. 1597 (247a); Vat. Ar. 1616 (329b); Barb. Or. 71 (306b); Borg. Ar. 64 (328a); Ross. 869 (312a).

Name of Sūrah	Meccan-Medinan Knowledge in the Sūrah Headings	
108/al-Kawthar	Meccan ³³⁶	Medinan ³³⁷
109/al-Kāfirūn	Meccan ³³⁸	Medinan ³³⁹
110/al-Naṣr	Meccan ³⁴⁰	Medinan ³⁴¹
111/Tabbat	Meccan ³⁴²	-
112/al-ikhhlāṣ	Meccan ³⁴³	Medinan ³⁴⁴
113/al-Falaq	Meccan ³⁴⁵	Medinan ³⁴⁶
114/al-Nās	Meccan ³⁴⁷	Medinan ³⁴⁸

The disputes over whether the sūrahs are Meccan or Medinan reported in *ʿulūm al-Qurʾān* literature are also reflected in the manuscripts we have examined. In the manuscripts featuring sūrah headings with Meccan-Medinan knowledge, there is information suggesting that all sūrahs are both Meccan and Medinan except for 47 sūrahs that are noted to be exclusively Meccan. 47 sūrahs mentioned to be only Meccan are: al-Anʿām, Yūsuf, Ibrāhīm, al-Kahf, Maryam, al-Shuʿarāʾ, al-Naml, al-Qaṣaṣ, al-ʿAnkabūt, al-Rūm, al-Sajda, Fāṭir, Yāsīn, al-Şāffāt, Şād, al-Muʾminūn, Fuṣṣilat, al-Shūrā, al-Dukhān, al-Jāthiya, al-Aḥqāf, al-Ṭūr, al-Najm, al-Qamar, al-Qalam, Nūn, al-Jinn, al-Muzzammil, al-Qiyāma, al-Mursalāt, al-Nāziʿāt, ʿAbasa, al-

³³⁵ Vat. Ar. 709 (416a); Vat. Ar. 710 (172a).

³³⁶ Vat. Ar. 202 (77a); Vat. Ar. 204 (267b); Vat. Ar. 206 (297a); Vat. Ar. 207 (59b); Vat. Ar. 224 (47b); Vat. Ar. 931 (305a); Vat. Ar. 934 (285a); Vat. Ar. 935 (422a); Vat. Ar. 1502 (355b); Vat. Ar. 1597 (247a); Borg. Ar. 64 (328b).

³³⁷ Vat. Ar. 1616 (330a).

³³⁸ Vat. Ar. 202 (77a); Vat. Ar. 204 (267b); Vat. Ar. 224 (47b); Vat. Ar. 231 (393a); Vat. Ar. 931 (305a); Vat. Ar. 935 (422a); Vat. Ar. 1502 (356a); Vat. Ar. 1597 (247b); Vat. Ar. 1616 (330a); Borg. Ar. 64 (328b).

³³⁹ Vat. Ar. 709 (416a); Vat. Ar. 710 (172b).

³⁴⁰ Vat. Ar. 202 (77a); Vat. Ar. 231 (393b); Vat. Ar. 1502 (356a); Vat. Ar. 1597 (247b); Vat. Ar. 1616 (330b); Barb. Or. 71 (307a); Borg. Ar. 64 (328b).

³⁴¹ Vat. Ar. 204 (268a); Vat. Ar. 709 (416b); Vat. Ar. 931 (305a); Vat. Ar. 935 (422b); Vat. Ar. 1616 (330b); Barb. Or. 72 (298b); Barb. Or. 91 (260b).

³⁴² Vat. Ar. 202 (77a); Vat. Ar. 204 (268a); Vat. Ar. 206 (297a); Vat. Ar. 231 (393b); Vat. Ar. 931 (305a); Vat. Ar. 935 (422b); Vat. Ar. 1502 (356a); Vat. Ar. 1597 (247b); Vat. Ar. 1616 (330b); Barb. Or. 71 (307a); Ross. 869 (312b).

³⁴³ Vat. Ar. 202 (77a); Vat. Ar. 207 (60a); Vat. Ar. 231 (394a); Vat. Ar. 931 (305b); Vat. Ar. 935 (423a); Vat. Ar. 1597 (248a); Vat. Ar. 1616 (330b); Barb. Or. 71 (307a); Borg. Ar. 64 (329a).

³⁴⁴ Vat. Ar. 202 (77a); Vat. Ar. 204 (268a); Vat. Ar. 1502 (356b); Barb. Or. 91 (260b).

³⁴⁵ Vat. Ar. 209 (60b); Vat. Ar. 231 (394a); Vat. Ar. 931 (305b); Vat. Ar. 934 (286a); Vat. Ar. 935 (423a); Vat. Ar. 1588 (338a); Vat. Ar. 1597 (248a); Vat. Ar. 1616 (331a); Barb. Or. 71 (307b); Barb. Or. 91 (260b); Borg. Ar. 64 (329a); Ross. 869 (312b).

³⁴⁶ Vat. Ar. 1502 (356b).

³⁴⁷ Vat. Ar. 202 (77b); Vat. Ar. 207 (60b); Vat. Ar. 231 (394a); Vat. Ar. 931 (305b); Vat. Ar. 934 (286a); Vat. Ar. 1588 (338a); Barb. Or. 71 (307b); Barb. Or. 91 (261a); Borg. Ar. 64 (329b).

³⁴⁸ Vat. Ar. 709 (417b); Vat. Ar. 935 (423b); Vat. Ar. 1502 (356b); Vat. Ar. 1616 (331a).

Takwīr, al-Infīṭār, al-Burūj, al-Ṭāriq, al-A'lā, al-Fajr, al-Shams, al-Inshirāḥ, al-Tīn, al-ʿAlaq, al-ʿAdiyāt, al-Qārī'a, al-Takāthur, al-Fīl, and al-Masad. There is no sūrah mentioned to be only Medinan in the manuscripts.

Sūrah al-Fātiḥa is noted 10 times to be Meccan in the manuscripts that we have examined. There are three manuscripts asserting the sūrah to be Medinan. In addition to indicating disputes over the revelations period, the foregoing analysis indicates that the sūrah is commonly accepted as Meccan. Yet another point that draws attention in this examination is that the Sūrahs al-Baqara, Āl 'Imrān, al-Nisā', and al-Mā'ida, which are not designated as controversial by al-Suyūṭī, are labeled to be Meccan in the manuscripts. However, they are too few in number. For instance, Sūrah al-Nisā' is noted only once as Meccan, while it is categorized as Medinan 16 times. Most of the manuscripts do not present any information about the revelation period of the Sūrah al-Baqara, which indicates that there is no dispute over the fact that it is Medinan and that this is well-known. Another result is related to the revelation period of the Sūrah al-Raḥmān. The sūrah is cited to be Medinan in only one manuscript (Vat. Ar. 598, 948 AH) belonging to Xth century AH. In other 16 manuscripts, however, the sūrah is noted as Meccan.

Three manuscripts among the manuscripts we examined contain detailed information about whether a sūrah is Meccan or Medinan. Among these, Vat. Ar. 1484 (IX/XV century) stands out as it features not only Meccan-Medinan knowledge but also exceptional āyahs, if any, in the headings of the sūrahs of this manuscript. The explanations on exceptional āyahs in this manuscript are as follows:

³⁴⁹ سورة الانعام نزلت جملة واحدة بمكة الا ثلث ايات انزلت بالمدينة قوله قل تعالوا ائبل ما حرم ربكم عليكم لعلكم تتقون

In the heading of the Sūrah al-An'ām, the latter is said to be revealed in Mecca at once, except for its three āyahs that were revealed in Medina. 151st āyah is mentioned in the heading. According to al-Suyūṭī, its āyahs 151-153 are Medinan.³⁵⁰

³⁵¹ سورة النحل مكية الا ثلث ايات انزلت بالمدينة قوله وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم الى اخرها

In its heading, Sūrah al-Naḥl is marked as Meccan apart from its three āyahs. Only the beginning of the 126th āyah is mentioned in the heading. As understood from the expression “الى اخرها”, remaining āyahs are inferred to be the āyahs following the āyah 126. Furthermore, al-Suyūṭī notes that the āyahs 126-128 are Medinan.³⁵²

³⁵³ سورة الحج مدنية الا ثلث ايات قوله هذان خصمان اختصموا في رهيم الى قوله الى صراط الحميد

Sūrah al-Ḥajj, in its heading, is identified as Meccan except for its three āyahs. The beginning of the 19th āyah (هذان خصمان اختصموا في رهيم) is written in the heading and the final āyah

³⁴⁹ Vat. Ar. 1484 (69b).

³⁵⁰ al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 85.

³⁵¹ Vat. Ar. 1484 (150a).

³⁵² al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 91.

³⁵³ Vat. Ar. 1484 (186a).

is pointed out with the phrase “الى صراط الحميد”. The āyah, which ends with the latter phrase, is 24th verse of the sūrah. Hence, three āyahs, rather than six, are erroneously written in the heading. Mentioning the āyahs 19-24 of the sūrah as Meccan in the heading contrasts with reports existing in *tafsīr* literature since these āyahs are classified as Medinan in accordance with the sūrah’s recognition as Meccan.³⁵⁴ Al-Suyūṭī also reports that the sūrah is Meccan, excluding its āyahs 19-21.³⁵⁵

³⁵⁶ سورة الشعراء مكية الا خمس ايات اخرها انزلت بالمدينة قوله والشعراء يتبعهم الغاؤون الى اخرها

Al-Shu‘arā³ is noted to be Meccan in its heading except for its last five āyahs. The beginning of the 224th āyah (والشعراء يتبعهم الغاؤون) is mentioned in the heading. As understood from the phrase “الى اخرها”, the āyah from 224 till the end of the sūrah are Medinan. The sūrah, however, ends with the āyah 227. Five āyahs thereby are given erroneously in the heading rather than four. Al-Suyūṭī records that the āyahs 224-227 are Medinan.³⁵⁷

³⁵⁸ سورة لقمان مكية الا ايتين نزلتا بالمدينة قوله ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام الى قوله سميع بصير

In its heading, Sūrah Luqmān is denominated as Meccan except for its two āyahs revealed in Medina, which are āyahs 27 and 28.³⁵⁹

³⁶⁰ سورة السجدة مكية الا ثلث ايات انزلت بالمدينة قوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا الى قوله تكذبون

Sūrah al-Sajda is indicated to be Meccan in its heading except for 18-20 āyahs revealed in Medina.³⁶¹

³⁶² سورة الزمر مكية الا ثلث ايات انزلت بالمدينة قل يا عبادي الذين أسرفوا الى وانتم لا تشعرون

Apart from its three āyahs (53-55) revealed in Medina, Sūrah al-Zumar is noted as Meccan in its heading.³⁶³

Vat. Ar. 1588 (XI-XII/XVII-XVIII centuries), only mentions the number of the exceptional āyahs in the heading of the sūrahs below without indicating which āyahs they are:

³⁶⁴ Sūrah al-Isrā³: مكية و قيل مدنية غير ثلث ايات

³⁵⁴ See al-Baḡhawī, *Ma‘ālim al-tanzīl*, ed. Muḥammad ‘Abdullāh al-Namir et al. (Riyadh: Dār Ṭayba, 1411), 5: 363.

³⁵⁵ al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 49.

³⁵⁶ Vat. Ar. 1484 (205a).

³⁵⁷ al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 95.

³⁵⁸ Vat. Ar. 1484 (229b).

³⁵⁹ Cf. al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 96.

³⁶⁰ Vat. Ar. 1484 (232a).

³⁶¹ Cf. al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 97.

³⁶² Vat. Ar. 1484 (257a).

³⁶³ Cf. al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 99.

³⁶⁴ Vat. Ar. 1588 (161b). Cf. al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 92-93.

³⁶⁵ Sūrah al-Ḥajj: هي مدنية غير ثلاث آيات فان ثلاث آياته مكية

Sūrah al-Furqān: وهي مكية غير آية³⁶⁶

Sūrah al-Naml: وهي مكية غير ثلاث آياته³⁶⁷

Sūrah Luqmān: وهي مكية غير ثلاث آيات³⁶⁸

Sūrah al-Sajda: وهي مكية غير ثلاث آيات³⁶⁹

Sūrah al-Mu'min: وهي مكية غير إحدى آية فانها مدنية³⁷⁰

Vat. Ar. 1616 (XIII/XIX century), only in the heading of Sūrah al-Naṣr, presents following explanation after mentioning the sūrah to be Meccan: “يقال مدنية وهو الأكبر”.³⁷¹ In Barb. Or. 72 (X/XVI century), unlike the other manuscripts sūrahs' Meccan-Medinan knowledge is not given as “مكية” or “مدنية”, but set forth through the patterns: “نزلت بالمدينة”³⁷² and “نزلت بمكة”.³⁷³

CONCLUSION

In this article, 110 Qur'ān manuscripts from the Vatican Library's Collections *Vaticani arabi*, *Borgiani arabi*, *Barberiniani orientali* and *Rossiani* were examined. We can sum up our general assessment on these manuscripts within the scope of the features presented so far as follows: Collections *Vaticani arabi* possesses the highest number of the manuscripts. The distribution of the manuscripts as to their numbers is as follows: 73 in *Vaticani arabi*, 25 in *Borgiani arabi*, 11 in *Barberiniani orientali*, while only 2 in *Rossiani*. The centuries covering the highest numbers of manuscripts are X/XVI (25 MSS) and XI/XVII (27 MSS). Total amount of *muṣḥafs* (from al-Fātilḥa to al-Nās) available in above mentioned four collections is 21, which are: Vat. Ar. 195, 202, 204, 231, 500, 895, 931, 934, 939, 1484, 1502, 1588, 1597, 1616; Barb. Or. 71, 91, 128; Borg. Ar. 61, 64; Ross. 869, 879. The earliest of these are the manuscripts from the IX/XV centuries, while the most recent ones are Vat. Ar. 931, 1616 and 1602 which are dated to XIII/XIX century. The information about the dates the manuscripts belong to can be found on the protocol page or in the *kataba* records.

Calligraphy types employed in Qur'ān manuscripts which were brought to the library from different geographies are: ghubārī-Farisī (1 MS), muḥaqqaq-Farisī (1 MS), muḥaqqaq-Ottoman (1 MS), muḥaqqaq-rayhanī-Mameluk (1 MS), nasikh-thuluth-Ottoman (1 MS), ghubārī (2 MSS), Kufic (4 MSS), nasikh-Farisī (6 MSS), nasikh (8 MSS) maghribī (19 MSS), and

³⁶⁵ Vat. Ar. 1588 (191b). Cf. al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 49.

³⁶⁶ Vat. Ar. 1588 (207b). Cf. al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 94.

³⁶⁷ Vat. Ar. 1588 (217b).

³⁶⁸ Vat. Ar. 1588 (236a). Cf. al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 96.

³⁶⁹ Vat. Ar. 1588 (238b). Cf. al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 97.

³⁷⁰ Vat. Ar. 1588 (266b). Cf. al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 99.

³⁷¹ Vat. Ar. 1616 (330b).

³⁷² For example, Barb. Or. 72 (286a, 296b).

³⁷³ For example, Barb. Or. 72 (288a, 288b, 293b, 297b).

nasikh-Ottoman (66 MSS). Some manuscripts use two calligraphies or more as a consequence of the fact that the incomplete parts of *muṣḥafs* have been completed by a different hand.

Within the examined manuscripts, maghribī copies have three periods: VI/XII; VIII/XIV; IX/XV centuries. On the manuscripts from VI-VII/XII-XIII centuries, texts are observed to be in dark brown ink, *ḥarakas* in dark red, *shaddas* and *jazms* in blue, while *hamza* signs are in orange and *āyah* endings are seen to be in a form of decorated circles. The same features appear also in the manuscripts from VIII/XIV and IX/XV centuries. In fact, the word *sajda* written aligned with the *āyah sajda* is, as well, seen in a *muṣḥaf* dating to VI-VII/XII-XIII centuries among above manuscripts. *Sūrah* headings with *sūrah* names are noticed in the manuscripts of VI-VII/XII-XIII centuries.

Within the manuscripts we have studied, copies in nasikh-Ottoman calligraphy have five main periods: IX/XV; X/XVI; XI/XVII; XII/XVIII; XIII/XIX centuries. *Āyah* endings represented with triangle composed of three dots and similar to an inverse comma are observed in manuscripts from IX/XV century. *Āyah* numbers are not written in *āyah* endings on the manuscripts dating to the centuries mentioned above. It is possible, however, to see the earlier examples of the features of today's *muṣḥafs* in a manuscript (Vat. Ar. 195) belonging to this century: *Waqf* signs are written in red. The word *sajda* is given in black ink at the end of the line which holds the *āyah sajda*. The word *ḥizb* is seen to be written in the margin. *Sūrah* headings have *sūrah* names, Meccan-Medinan knowledge and the number of *āyahs*. *Taʿqība* appears in the page endings. The first appearance of *qunūt* and *khatm* prayers is seen to be at the end of Qurʾān manuscripts from the X/XVI century. In the headings of a manuscript belonging to the same century, “revealed in Mecca” is read instead of “Meccan” or “revealed in Medina” rather than “Medinan”. In a manuscript (Borg. Ar. 184) from the XI/XVII century, *juzʾ* numbers are seen to be shown in digits as well. The expressions like “ربع حزب، نصف حزب” are spotted in the handwritten *muṣḥafs* that date back to XII/XVIII century.

Among Qurʾānic manuscripts, Vat. Ar. 884 (506 pages) is the one with the highest number of the pages, while Vat. Ar. 1785 (9 pages) runs minimum page count. The manuscript that possesses the least lines per page is Vat. Ar. 1486 (3 lines); whereas the maximum number of lines is seen in Vat. Ar. 1731 (24 lines). Line counts of the manuscripts vary among 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24 and a total line count of a page can be both odd and even.

The initial word of the next page (*taʿqība*) could be written in the page endings with *ḥaraka* (Vat. Ar. 230, 500, 884; Barb. Or. 28), without *ḥaraka* (Vat. Ar. 223, 224, 389, 595, 939, 1591, 1616) or even some of them with and some without *ḥaraka* (Barb. Or. 71, 72; Borg. Ar. 23, 263).

Apart from their unalterable names, rare *sūrah* names that could not be found within the sources can be seen in *sūrah* headings in Qurʾān manuscripts. These names appear in the manuscripts dating to X/XVI, XI/XVII, and XII/XVIII centuries. The disputes over the *sūrahs*'

revelation periods in *tafsir* literature are reflected on the Meccan-Medinan knowledge presented in the sūrah headings of the manuscripts.

Corrections are made on the handwritten *muṣḥafs*, which may have been done either during the writing process or after the writing stage, when errors on *muṣḥaf* are noticed during recitation before it goes into circulation. These errors seen in Qur'ān manuscripts give rise to the possibility that they might have been written by heart. The scribe might have made slips to the semblable during the writing process. It is also likely that the scribe made aforementioned mistakes while replicating another copy.

The amount of āyahs covered by the title page holding Sūrah al-Baqara can be of different extent. In these pages, the sūrah is observed to be completed with following expressions: *hum yūqinūn*/end of the 4th āyah (Vat. Ar. 931, 1484, 1616), *wa-mā unzila*/middle of the fourth āyah (Vat. Ar. 935) and *hum al-muflīḥūn*/end of the fifth āyah (Vat. Ar. 1602; Barb. Or. 72, 90; Borg. Ar. 263).

In nasikh-Ottoman manuscripts, black ink is used for the text, while *juz'*, *ḥizb* and *waqf* signs along with the sūrah headings are in red ink. In maghribi manuscripts, also dark brown (for text), blue (for *shadda* and *jazm* signs) and orange (for *hamza*) inks are utilized. The parts with the most frequent decorations in Qur'ān manuscripts stored in the library are the its title page holding Sūrah al-Fātiḥa and al-Baqara, margins, sūrah headings and '*ashr*, *juz'*, and *ḥizb* writings.

The smallest manuscript in the library is registered in Vat. Ar. 924. This manuscript, which is preserved in an octagonal case, is in circle form with a diameter of 4,5 cm. Yet, the largest (*monumental*) manuscript is the one classified as Vat. Ar. 1484, which measures 54 by 42 cm.

Evaluation of the bindings of a manuscript requires a distinct expertise. Our findings about the features of the bindings, therefore, only cover general information. Pursuant to the latter, the first finding concerning the bindings is that most of them were made afterwards i.e. they were stitched in a period subsequent to the date they had been written in order to protect the manuscript. Of course, there are also exceptional manuscripts with original bindings. The binding materials are skin or cardboard. There are manuscripts with tuck-in covers.³⁷⁴ There are also manuscripts bound both with gusseted and tucks.³⁷⁵ Vat. Ar. 708 (X century), is a manuscript featuring original skin cover and decorations in its center part. Vat. Ar. 931 presents a leather binding with tuck-in and gilded decorations. On the rear side of the manuscript classified as Vat. Ar. 230, which dates back to X/XVI century, the āyah “لَا يَعْصِيهِ إِلَّا” (al-Waqi'a 56/79) can be read. On the tuck-in of the manuscript classified as Barb. Or. 90 reads the āyahs “لَا يَعْصِيهِ إِلَّا الْمُطِيعُونَ تَتَرَبَّعًا مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ” (al-Waqi'a 56/79-80).

³⁷⁴ For example, Vat. Ar. 230, 482, 592, 595, 884, 939, 1502, 1588, 1602, 1612, 1616, 1632, 1652, 1711; Barb. Or. 71, 72, 128; Borg. Ar. 64, 78, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 197.

³⁷⁵ For example, Var. Ar. 1602; Barb. Or. 33, 91.

As a conclusion, examinations on Qurʾān manuscripts reveal different features of *muṣḥaf* writing. Each manuscript has its own physical and content characteristics. Some manuscripts also contain information about the names of the sūrahs, Meccan-Medinan knowledge, āyah counts and *ʿulūm al-Qurʾān* subjects. Consequently, opening courses in a postgraduate level that will cover the physical and content features of Qurʾānic manuscripts in the field of Islamic sciences can promote the studies on *tafsīr* and the history of the Qurʾān.

REFERENCES

- Albin, Michael W. "Printing of the Qurʾān". *Encyclopedia of the Qurʾān*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. 4: 264-276. Leiden – Boston: Brill, 2000.
- Altıkulaç, Tayyar. "Altıkulaç'tan Birmingham'daki Kuran Açıklaması". Accessed: 31 October 2017. <http://www.kuramer.org/duyurular/altikulac-tan-birmingham-daki-kuran-aciklamasi>.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaf-ı Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hız Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: San'a Nüshası*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hız Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hız Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Türk ve İslam Eserleri Nüshası*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi-İSAM, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hız Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: Kahire el-Meşhedü'l-Hüseyni Nüshası*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif: Bibliotheque Nationale Paris*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif: Tübingen Nüshası*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, 2016.
- Anzuini, Carlo Alberto. *Imanoscritti Coranici della Biblioteca Apostolica Vaticana e delle biblioteche Romane*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2001.
- al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn b. Masʿūd al-Farrāʾ. *Maʿālim al-tanzīl*. Ed. Muḥammad ʿAbdullāh al-Namir, ʿUthmān Jumuʿa Ḍumayriyya, Sulaymān Musallam al-Ḥarash. 8 vols. Riyadh: Dār Ṭayba, 1409-1412.
- Bilgin, Orhan. "Yazma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 369-383. Ankara: TDV Publications, 2013.
- Blair, Sheila S. *Islamic Calligraphy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Bozkurt, Nebi. "Kubbetü's-Sahre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 304-308. Ankara: TDV Publications, 2002.
- Brubaker, Daniel Alan. *Intentional Changes in Qurʾān Manuscripts*. PhD Dissertation, Rice University, 2014.
- Coranica. Accessed: 31 October 2017. <http://coranica.de/>.
- Coranica. "Computatio Radiocarbonica". Accessed: 31 October 2017. <http://coranica.de/computatio-radiocarbonica-en>.
- al-Dānī, Abī ʿAmr ʿUṣmān b. Saʿīd. *Kitāb al-taysīr fī qirāʾat al-sabʿa*. 2nd Edition. Taṣḥīḥ: Otto Pretzl. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1984.

676 | Gözeler, Esra. A Study on Qur'ân Manuscripts in the Vatican Library ...

- Déroche, François. "Manuscripts of the Qur'ân". *Encyclopedia of the Qur'ân*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. 3: 254-274. Leiden – Boston: Brill, 2003.
- Déroche, François. *La transmission Ecrite du Coran dans les Débuts de l'islam: Le codex Parisi no-petropolitano*. Leiden: Brill, 2009.
- Déroche, François. *Le Livre Manuscrit Arabe: Préludes à une Histoire*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2004.
- Déroche, François. *Les Manuscrits du Coran. Aux Origines de la Calligraphie Coranique*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1983.
- Déroche, François. *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*. Leiden: Brill, 2014.
- Déroche, François. *The Abbasid Tradition: Qurans of the 8th to the 10th Centuries*. London: Nour Foundation, 1992.
- Dutton, Yasin. "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts – Part I". *Journal of Qur'anic Studies* 1/1 (1999): 115-140.
- Dutton, Yasin. "Red Dots, Green Dots, Yellow Dots and Blue: Some Reflections on the Vocalisation of Early Qur'anic Manuscripts (Part II)". *Journal of Qur'anic Studies* 2/1 (2000): 1-24.
- Dutton, Yasin. "An Early Muṣḥaf According to the Reading of Ibn 'Āmir". *Journal of Qur'anic Studies* 3/1 (2001): 71-89.
- Dutton, Yasin. "Some Notes on the British Library's 'Oldest Qur'ân Manuscript' (Or. 2165)". *Journal of Qur'anic Studies* 6/1 (2004): 43-71.
- George, Alain. "The Geometry of the Qur'ân of Amājūr: A Preliminary Study of Proportion in Early Islamic Calligraphy". *Muqarnas* 20 (2003): 1-15.
- George, Alain. "The Geometry of Early Qur'anic Manuscripts". *Journal of Qur'anic Studies* 9/1 (2008): 78-110.
- George, Alain. "Calligraphy, Colour and Light in the Blue Qur'ân". *Journal of Qur'anic Studies* 11/1 (2010): 75-125.
- George, Alain. "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'âns (Part I)". *Journal of Qur'anic Studies* 17/1 (2015): 1-44.
- George, Alain. "Coloured Dots and the Question of Regional Origins in Early Qur'âns (Part II)". *Journal of Qur'anic Studies* 17/2 (2015): 75-102.
- George, Alain. "The Geometry of Early Qur'anic Manuscripts". *Journal of Qur'anic Studies* 9/1 (2008): 78-110.
- Gökkir, Necmettin. "Mingana 1572a Kur'an Fragmanları, Birmingham Üniversitesi". Accessed: 31 October 2017. <http://www.kuramer.org/s/doc-dr-necmettin-gokkir-in-degerlendirme-raporu>.
- Gökkir, Necmettin. *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*. Istanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı-IFAV Publications, 2015.
- Gözeler, Esra. "Vatikan Kütüphanesinde Tefsir İlmine İlişkin Arapça El Yazmaları Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 350-352.
- Gözeler, Esra - Marx, Michael - Kiltz, David - Kouriyhe, Yousef - Koloska, Hannelies - Schmid, Nora K. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012): 219-253.
- Gündüz, Mahmut. "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları". *Vakitler Dergisi* 12 (1978): 335-350.
- Hâşim Velî Efendi. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Āsâr-ı İslâmiyye". *Sirâṭ-i Mustaqîm* 6/136 (1326): 91.
- Hâşim Velî Efendi. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Āsâr-ı İslâmiyye". *Sirâṭ-i Mustaqîm* 6/138 (1326): 118.
- Hâşim Velî Efendi. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Āsâr-ı İslâmiyye". *Sirâṭ-i Mustaqîm* 6/139 (1327): 137.
- Hâşim Velî Efendi. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Āsâr-ı İslâmiyye". *Sirâṭ-i Mustaqîm* 6/140 (1327): 159.
- Hâşim Velî Efendi. "Vatikan Kütüphanesi'ndeki Āsâr-ı İslâmiyye". *Sirâṭ-i Mustaqîm* 6/141 (1327): 167-168.

- Ibrahim, Yasir S. "Continuity and Change in Qurʾānic Readings: A Study of the Qurʾānic Ms. Garrett 38". *Journal of Islamic Studies* 19/3 (2008): 369-390.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qurʾān: Semantics of the Qurʾānic Weltanschauung*. 2nd Reprint. Islamic Book Trust 2008.
- Jocham, Tobias J. *Studien zu den frühen Qurʾān-Handschriften Is. 1615 aus der Chester Beatty Library in Dublin - Zum Einsatz elektronischer Datentechnik in der Textanalyse*. M.A. Thesis, Freie Universität Berlin, 2012.
- Journal of Qurʾanic Studies* 19/3 (2017). "Qurʾanic Manuscripts in the Western Islamic World". Ed. Nuría Martínez de Castilla.
- Karabıyık, Elif Behnan. "Birmingham Varakları Hakkında Rapor". Accessed: 31 October 2017. <http://www.kuramer.org/s/ars-gor-elif-behnan-karabiyik-in-raporu>.
- Karabıyık, Elif Behnan. *Berlin Kurʾan Yazması ve Metin Tahlili - Neşri*. M.A. Thesis, Marmara Üniversitesi, 2017.
- Keskioğlu, Osman. "Türkiye de Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967): 121-139.
- Maraqten, Mohammed. "Writing Materials in Pre-Islamic Arabia". *Journal of Semitic Studies* 43/2 (1998): 287-310.
- Marx, Michael. "The Qurʾān - the First Arabic Book". *The Roads of Arabia*. Ed. Ute Franke, Joachim Gierlich. 194-207. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, 2011.
- Marx, Michael. "Manuscript London, BL, Or. 2165 and the transmission of the Qurʾān". *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*. Ed. Alessandro Bausi (General Editor) - Pier Giorgio Borbone - Françoise Briquel-Chatonnet - Paola Buzi - Jost Gippert - Caroline Macé - Marilena Maniaci - Zisis Melissakis - Laura E. Parodi - Witold Witakowski. 430-434. Hamburg: Tredition, 2015.
- Marx, Michael - Jocham, Tobias J. "Zu den Datierungen von Koranhandschriften durch die ¹⁴C-Methode". *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien -Koranforschung, Verortung und Hermeneutik*-2 (2015): 9-43.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 242-248. Ankara: TDV Publications, 2006.
- Piazzoni, Ambrogio M. "Treasures in the Vatican Library". *Vatican Library: Books and Places at the Beginning of the Third Millennium*. Ed. Gennaro Guala, Ambrogio M. Piazzoni ve Andreina Rita. 24-69. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2011.
- Sabev, Orlin. *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni*. 3rd Edition. Istanbul: Yeditepe Publishing House, 2013.
- Sadeghi, Behnam - Goudarzi, Mohsen. "Şanʿāʾ 1 and the Origins of the Qurʾān". *Der Islam* 87 (2010): 1-129.
- al-Sakhāwī, ʿAlamuddin. *Jamāl al-qurrāʾ wa kamāl al-iqrāʾ*. Ed. ʿAlī Ḥusayn al-Bawwāb. 2 vols. Makka: Maktaba al-Turāth, 1987.
- al-Suyūṭī, Jalāluddin. *al-Itqān fi ʿulūm al-Qurʾān*. Ed. Markaz al-Dirāsā al-Qurʾāniyya. 6 vols. Medina: Muḥammaʿ al-Malik Faḥd li-Ṭibaʿā al-Muṣṣhaf al-Sharīf, nd.
- al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. Ed. ʿAbdullāh b. ʿAbdulmuḥsin al-Turkī. 26 vols. Cairo: Dār Hajr, 2001.
- Vatican Library. "Digital Collections: Manuscripts". Accessed: 31 October 2017. <http://digi.vatlib.it/mss/>.
- Vida, Giorgio Levi della. *Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici Della Biblioteca Vaticana Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935.

678 | Gözeler, Esra. A Study on Qur'ân Manuscripts in the Vatican Library ...

Vida, Giorgio Levi della. *Frammenti Coranici in Carattere Cufico nella Biblioteca Vaticana*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947.

Vida, Giorgio Levi della. *Secondo Elenco dei Manoscritti Arabi Islami della Biblioteca Vaticana*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965.

Yazır, Elmahlı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili. Yeni Meâlli Tefsîr*. Facsimile Edition. Istanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 679-703

**Examination of the Claims of Distortion on the Qur'ân
which is in al-Qummî Commentary***

Nesrişah Saylan

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Ü., İlahiyat Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilimdalı
Assistant Professor, Fırat U., Faculty of Theology,
Depart. of Qur'an Reading and Recitation Science
Elazığ, Turkey

nsaylan@firat.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5805-8630

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Çeviri / Translated Article

Received / Geliş Tarihi: 02 March / Mart 2018

Accepted / Kabul Tarihi: 13 June / Haziran 2018

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran / 2018

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran/June

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 679-703

DOI: <https://doi.org/10.18505/cuid.420326>

* This article has been published previously in Turkish: Saylan, Nesrişah. "Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21, sy. 3 (Aralık/December 2017): 1535- 1564. <https://doi.org/10.18505/cuid.334824>

Examination of the Claims of Distortion on the Qur'ân which is in al-Qummî Commentary

Abstract: In this study, the distortion of claims on the text of the Qur'ân in *Tafsîr al-Qummî* which is one of the main sources of Shî'a has been investigated. al-Qummî, the first scholar of the Shi'ite scholars, claims that in the account of the commentary are distorted in the text of the Qur'ân with various subtitles, such as the verses that are in the land of Allah's descendants and distorted verses. While interpreting the verses, he discloses this claim in detail and sometimes gives the correct shapes of the revelations as the difference of interpretation, sometimes based on the narrations, and sometimes in the way of reading the verse. In this study, the verses alleged to be literally distorted in his commentary have been determined and this claim has been compared with other commentaries. The purpose of the article in this context is; in the case of al-Qummî exegesis, it is the examination of the verses allegedly distorted in the Qur'ân and the determination of the Shî'î commentators based on the doctrine of sects by changing the text of the Qur'ân.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Shî'a, al-Qummî, Distortion, Variant Readings.

Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi

Öz: Bu çalışmada Şî'a'nın temel kaynaklarından olan *Tefsîru'l-Kummî*'de Kur'ân'ın metni konusunda yer alan tahrif iddiaları incelenmiştir. İlk dönem Şî'î âlimlerinden olan Kummî (ö. 329/941), tefsirinin mukaddimesinde Allah'ın indirdiğinin hilâfına olan âyetler, tahrif edilen âyetler gibi çeşitli alt başlıklarla Kur'ân metninde tahrif olduğunu iddia etmektedir. O, âyetleri yorumlarken bu iddiasını ayrıntılı bir şekilde açıklamakta ve söz konusu âyetlerin doğru indiriliş şekillerini bazen rivâyetlere dayanarak bazen de âyetin bu şekilde okunuşu yani kıraat farkları olarak vermektedir. Bu çalışmada onun tefsirinde lafzî açıdan tahrif olduğu iddia edilen âyetler belirlenmiş ve onun bu iddiası diğer tefsirlerle karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda makalenin amacı; Kummî tefsiri örneğinde Kur'ân'da lafzî açıdan tahrif olduğu iddia edilen âyetlerin incelenmesi ve Şî'î müfessirlerin mezhebin doktrinlerini Kur'ân'ın metni üzerinde değişiklik yaparak temellendirdiğinin tespiti edilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Şî'a, Kummî, Tahrif, Kıraat Farklılıkları.

SUMMARY

The Glorious the Qur'ân by almighty Allah, it is a divine book that has been revealed to Muhammad (pbuh) through Gabriel. It has been preserved from all kinds of changing, transmutation and distortion, since the day the Qur'ân was revealed. “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَنَٰحَافِظُونَ” “We have, without doubt, sent down the message; and we will assuredly guard it (from corruption)”. This verse is the greatest proof that the Holy Qur'ân is under protection, and it has not been distorted or will not.

Distortion (falsification) is the change of the sacred texts by adding or subtracting the original text, arbitrarily changing the meaning, or misinterpreting the actual text. This term

is often used to describe Jews' and Christians' deliberately changing or misinterpreting their own sacred texts. However, this term is also used by the a few scholars of the Shi'as Imamiyya sect for the Qur'ān. There are two schools who claims the distortion of the Qur'ān within the Imamiyya Shi'ah. The first is the Akhbāris who claim that the Qur'ān has been distorted; and the second is the Usūlites who oppose this claim. Those who have Akhbārī thoughts do not only interpret the verses according to their sectarian teachings but go further and claim that these teachings are included in the text of the Qur'ān. As a matter of fact, one of those who have this idea is Qummī. The full name of Qummī, the first scholar of the Shi'ite scholars, is Abu'l-Hasan 'Alī b. İbrāhīm b. Hāshim. It is mentioned that al-Qummī, who had no information about the date of his birth in the sources, died in 329 Hijri. He has written books in almost all of science such as Tafsīr, Hadith, Fiqh and History. Among the books of Qummi, only the book he wrote in the field of commentary has reached the present day. Shi'a accepts this commentary as the main source. This work, which is classified under the category of *tafsīr bil riwayah* (narration commentary), is regarded as *tafsīr bil dirayah* (acumen commentator) because he gives weight to his own opinions.

Qummī, by trying to make the Qur'ān as book that only support 'Alī and his descendants, reflecting a complete ideology in the form of representation of political tafsīr in Shi'a. It is seen in the issues mentioned in the preface of his tafsīr that he used the method that supports this ideology. As a matter of fact, that Qummī in the preface attempt to explain the doctrines of the sect such as the imāmate, prophecy and the seized of Ahl al-bayt right of caliphate in the context of the verses that are different from that which Allah has revealed, distorted verses and taqdim and ta'khir verses in the Qur'ān text. Briefly, Qummī in the preface to of his tafsīr gives examples of some verses that are literally distorted, and explains these distortions in detail when interpreting the verses in question.

Qummī gives in the "distorted verses" section that there are deficiencies in some of the verses and claims that the verse is revealed in this way by adding words that are not actually found in the verse. According to Qummī, one of the words extracted from the text of the Qur'ān is "Alī" that version of this words in Arabic is "علي". These words are usually in the verses as "في علي" means that "about 'Alī", "في ولاية علي" "guardian of 'Alī", "في حق علي" "about 'Alī's right". According to Qummī, another expression derived from the Qur'ānic text is "آل محمد" means that "family of Muhammad". He sometimes bases his claim on the narrations that the verses revealed in that way and sometimes verse recited in that way among different recitations. Qummī says that some of the verses have been revealed as such by adding various phrases to verses besides "في علي" means that "about 'Alī" and "آل محمد" "family of Muhammad". Some of these words that added to verses are mentioned as the different style of recitation in other sources. In the other words this differentiate is related with how you are reciting. Qummī, another classification which he refers to regarding the allegation of distorting, is that some verses are different from those revealed. He gives examples of this issue in various forms. He sometimes claims that when someone reads a verse, he interrupts the recitation by saying that

“the verse has been revealed in this way” base on the narratives; sometimes saying that the verse is revealed differently by indicating the verse is not appropriate in terms of meaning and sometimes without making any explanation claims that how the verse revealed. Qummī's another distortion claim is that taqdim and ta'khir among the words constitute the verse. Qummī says that the verse is different from the one that was actually revealed, after he stated that it was taqdim and ta'khir among the words mentioned in the verses.

Qummī proves the allegations of distortion on the text of the Qur'ān in various ways. One of the ways he follows in this context is that giving the expressions like “نزلت هكذا”/ “the verse was revealed in this way”, and “نزل جبرائيل بهذه الآية هكذا”/ “Gabriel sent down the verse in this way” by changing the the different kind of revealing of those verses. The second way Qummī follows is that mentioning the verse different from the fact that it is by changing the its originality. The third way he follows is that mentioning added words as the different kind of the recitation. However, Qummī did not use this method that much. Indeed, while Shī'ī tafsīrs mention this kind of expressions as a different kind of recitation, Qummī mentions them as a different kind of revealing in his claim.

Most of the verses alleged to have been distorted in the Qummī's tafsīr are relate to the teachings of the Shī'a sect. In this context, Qummī uses various expressions while explaining his claim that some verses in the Qur'ān has been distorted. By adding 'Alī phrase, claims that “فمحي اسمه من هذا الموضع”/ “His name has deleted from this place”, and by adding “آل محمد”/ “Muhammad's family”, claims that “فأسقطوا آل محمد من الكتاب”/ “Muhammad's family has been reduced from the book”. Sometimes, making some changes on words such as changing the structure of the term “أمة”/ “ummah” as “أئمة”/ “imāmiyya”. Under the influence of the ideology of Shī'a, Qummī asserts that Shī'ah teachings such as prophethood, and Imāmiyya are not just the Qur'ānic interpretations but rather are the Qur'ānic teachings by adding words to the text of the Qur'ān and making some changes in the construction of the Qur'ān.

INTRODUCTION

Taḥrīf is an Arabic word derived from the word “حرف”, which means “side, direction”. Its dictionary meaning is to interpret an expression which can be interpreted in two ways with a specific meaning and to change the meaning of an expression.¹ Terminologically, it usually means changing holy texts by adding to or removing from originals texts, or arbitrarily changing the meaning of the text or interpreting the original text inaccurately. This concept is generally used to express misinterpretations of Jews and Christians of their own holy texts

¹ Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhshari, *Asāsu al-Balāghā*, ed. Muhammad Bāsil (Bairut: Dār al kutub al-'ilmiyye, 1419/1998), 1: 183; Jamāl al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. 'Alī b. Aḥmed Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Cairo: Dār al-Maārif, 1119), 2: 837-840; Abū al-Qāsim Husayn bin Muhammed Raghīb al-Iṣfahānī, *Mufradātu alfāzi al-Qur'ān*, ed. Safvān Adnān Dāvūdī (Dimashk: Dār al Qalem, 1412), 228.

or deliberate distortions.² As a matter of fact, the word “Taḥrîf”³ is used in the Qur'ân fourtimes to indicate that Jews distorted both wording and meaning in their books. Accordingly, distortion occurs in two ways. The first is to remove a word from its context and add another word, which is expressed in the Qur'ân as *tabdîl*⁴. The second way is to use the word to mean something, which seems impossible, or to constrict the meaning of a word with two meanings just to one, which is referred to as *taghyir*⁵ in the Qur'ân. So, taḥrîf involves distortion of the meanings in the verses, amendments of wordings, making additions to the Qur'ân or extraction of some surahs and verses from the Qur'ân.⁶

Some of the scholars of the Imamiyya Shî'ah sect use this term for the Qur'ân and argue that the text of the Qur'ân is distorted.⁷ There are two schools in Imamiyya Shî'ah about taḥrîf of Qur'ân. The first school is the Akhbâris, who argue that the Qur'ân is distorted, and the second one is the Usûlites, who oppose this idea. Those who hold the Usûliyyah ideas have adopted the deduction method in the determination of decretals. As a reflection of their absolute submission to the authorities of imams, those who hold the Akhbâriyyah ideas argue that oral and written narrations from imams as the only sources in aqaid and fiqh. In other words, it is a school of thought which does not regard reason, judicial opinion and deduction licit as they regard narrations from the imams as the only source for understanding and interpreting nasses.⁸ When the periods Akhbâriyyah and Usûliyyah reigned in tafsir tradition of Imamiyya are considered, four phases are seen. The first one is called the earlier period or the

² Frants Buhl, “Tahrif”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 11 (Istanbul: Meb Publication, 1979), 667; Muhammet Tarakçı, “Tahrif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (Istanbul: TDV Publication, 2010), 422.

³ The word “taḥrîf (distortion)” is used four times in the Qur'ân in el-Baqarah 2/75, an-Nisâ 4/46, al-Mâide 5/13, 41.

⁴ el-Baqarah 2/58, al-A'raf 7/162.

⁵ al-An'âm 6/53, ar-Ra'd 13/11.

⁶ Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (Istanbul: IFAV Publication, 2015), 273.

⁷ Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Taḥrîf wa-l-mufasssîrîn* (Cairo: Maktabatu Wahba, nd.), 2: 27-147; İhsan İllâhî Zahrî, *Şîa'nın Kur'an, İmâmî ve Takiyye Anlayışı*, trc. Sabri Hizmetli et al. (Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984), 68-139; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I* (Ankara: Fecr Publication, 1996), 1: 384-408; Süleyman Ateş, “İmâmîyye Şîasının Tefsir Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20: 147-172; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Publication, 2003); Şaban Karataş, *Şîa'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, (Istanbul: Ekin Publication, 1996); Sâkıp Yıldız, “Şîa'nın Kur'an-ı Kerim ve Tefsiri Hakkındaki Görüşleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982): 51-54.

⁸ For detailed information see Metin Yurdağür, “Ahbâriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, volüme 1 (Istanbul: TDV Publication, 1988), 490-491; Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Ahbârîlik* (PhD diss., Dokuz Eylül Üniversitesi, 1996), 43-47; Mustafa Öz, “Usûliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (Istanbul: TDV Publication, 2012), 214-215; Mustafa Öztürk, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün genel Karakteristikleri”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Publication, 251-256; Sabuhi Şahavatov, “İmâmîyye Şîası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 22 (Temmuz-Aralık 2014), 46-50.

first narration period (Hijri 1st and 4th centuries); the second one is called the middle period or the first acumen period (5th to 10th centuries AH); the third one is the late period or the second narration period (11th and 12th centuries AH); the fourth one is the last period or the second acumen period (13th to 15th centuries AH). In the first narration period when Akhbârism reigned, the fundamental source of Shi'ite commentaries were the narrations reported from the imams. Qummî was among the Shi'î- Imâmî mufasssîrs (glossator) who lived in this period.⁹ The real name of Qummî, who is one of the first period Shi'î scholars, Alî b. İbrahim b. Hâşim.¹⁰ He is also named with his child's name Ebu'l-Hasen. However, in some resources he is also called Muhammedî.¹¹ Qummî, whose date of birth is not known, is said to have died in 329 AH.¹² He wrote works in almost every field including tafsîr (exegesis), hadith, fiqh and history.¹³ The works of Qummî are as follows: *Kitâbü't-Tafsîr*,¹⁴ *Kitâbü'n-nâsîh ve'l-mensûh*,¹⁵ *Kitâbü'ş-Şerâi'*, *Kitâbü'l-Meğâzi*,¹⁶ *Kitâbü Kurbi'l-Isnâd*, *Kitâbü'l-Hayz*, *Kitâbü't-Tevhîd ve'ş-şirk*, *Kitâbü Fedâilî emîri'l-mü'minîn*, *Kitâbü'l-Enbiyâ*, *Risâlatü fi ma'nâ Hişâm ve Yûnis*, *Cevâbâtî mesâilî seelehü Muhammed b. Bilâl*, *Kitâbü'l-Muşezzir*,¹⁷ *Kitâbü İhtiyârî'l-Kur'ân ve rivâyâtihî*,¹⁸ *Fedâilü'l-Kur'ân*.¹⁹

⁹ For detailed information see Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsîr Kültürünün genel Karakteristikleri", 251-260.

¹⁰ Shams al- Dîn Muhammad b. Alî b. Ahmad ad- Dävüdi, *Tabakât al-mufasssîrîn* (Bairut: Dâr al kutub al-İlmiyye, 1403/1983), 1: 392.

¹¹ Abû 'Abd Allâh Shams al- Dîn Muhammad b. Ahmad b. 'Uthmân al-Dhababî, *Mizân al-i'tidâl fi naqdi ar-rijâl*, ed. 'Adil Ahmad 'Abd al-Mavjûd et al.. (Bairut: Dâr al kutub al-İlmiyye, 1416/1995), 5: 137; Ahmad b. Alî b. Hajar al-Asqalânî, *Lisân al-mizân* (Bairut: Dâr al-beshâir al-İslâmiyya, 1423/2002), 5: 477.

¹² 'Adil Nuvayhid, *Mu'jem al-mufasssîrîn min sadr al-islâm hatta al-asr al-hadîr*, ed. Hasan Halîd (byy.: Muassasa Nuvayhid as- Saqâfiyye, 1403/1983), 1: 349; Muhammad Hâdi Ma'rîfa, *at-Tafsîr wa-l-mufasssîrîn fi sevbihi al-qashib* (Mashad: al-Jâmiat ar-Ridâviyye li-l-'Ulûm al-İslamiyye, 1425), 1: 422.

¹³ Nuvayhid, *Mu'jem al-mufasssîrîn*, 1: 349.

¹⁴ Ibn Hajar, *Lisân al-mizân*, 5: 477; Dävüdi, *Tabakât al-mufasssîrîn*, 1: 392; Abû al-Abbâs Ahmad b. Alî b. Ahmad an-Najashî, *Rijâl an-Nejashî* (Bairut: yy., nd.), 249; Ma'rîfa, *at-Tafsîr wa-l-mufasssîrîn*, 1: 422.

¹⁵ Ibn Hajar, *Lisân al-mizân*, 5: 477; Dävüdi, *Tabakât al-mufasssîrîn*, 1: 392; Najashî, *Rijâl*, 249; Ma'rîfa, *at-Tafsîr wa-l-mufasssîrîn*, 1: 422.

¹⁶ Abû Ja'far Muhammad b. Hasan al-Tûsî, *al-Fihrist* (Najaf: al-Maktabatu al-Murtazâviyye, nd.), 89; Ibn Hajar, *Lisân al-mizân*, 5: 477; Dävüdi, *Tabakât al-mufasssîrîn*, 1: 392; Najashî, *Rijâl*, 249.

¹⁷ Najashî, *Rijâl*, 249.

¹⁸ Tûsî, *al-Fihrist*, 89.

¹⁹ Dävüdi, *Tabakât al-mufasssîrîn*, 1: 392

Anystudy of Qummī hasn't reached the present day but is his tafsir study²⁰, which Shī'ah regard as a primary resource.²¹ This tafsir is categorized as narrative tafsir,²² is also regarded as dirāyet tafsir as it mostly included his own views.²³ Qummī starts his tafsir with an introduction containing verses characterized as nasikh (abrogating) and mansukh (abrogated), muhkam (clear) and mutashabih (ambiguous), verses with specific meaning and general wording or vice versa, with plural wording and singular meaning or vice versa, verses whose parts end in different surahs, distorted or transposable verses, verses that contrast with what Allah revealed, verses whose interpretation was concurrent with their revelations or the ones interpreted before or after their revelation etc.²⁴ Then he glosses the verses ranging from Sūrat al-Fātiḥah to Sūrat An-Nās. In this tafsir, which mostly includes the narratives of Ahl al-Bayt Imams, tellings from tabi'un and sahaba, even if few, are also presented. The most frequently mentioned remarks are those from Muḥammad al-Bāqir (d. 114/733) and Ja'far al-Şādiq (d. 148/765).²⁵

Reflecting a complete ideology through a representation of political tafsir in Shī'ah, Qummī²⁶ seeks to portray The Qur'ān as a book that merely promotes the authority of Alī (d. 661) and his descendants.²⁷ Qummī himself determines the method required to realize this ideology. Therefore, within the group of verses that are interpreted after their revelation, which he mentions in the preface, are included topics regarding raj'at (return), Mahdī's reincarnation, the usurpation of Ahl al-Bayt's right for caliphate after Prophet's demise and God's promise of help for the fight against their foes.²⁸ Qummī identifies the verses that cannot possibly be affiliated to this group as distorted or verses whose texts are transposed, verses that contradict with what Allah revealed. In the introduction of his tafsir, he shows the distortions of some verses categorized as stated above with exemples and elucidates these distortions elaborately while interpreting the verses. We are going to examine the verses

²⁰ This tafsir has been also reported to be problematic in many respects. As a matter of fact, the tafsir has three different reference and narrative chains, hence three different sources; which gives rise to the doubt that it might not in fact belong to Qummī. The tafsir was also said to be a compilation of the narrator named Abu 'l-Fadl Abbas ibn Muhammad. For detailed information see Mustafa Öztürk, "Şi'î-İmâmî Tefsir Kültürünün genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Publication, 2010), 250-251.

²¹ Sayyid Muhammad Ali al-Ayāzī, *al-Mufasssırūn hayatuhum ve manhacuhum* (Tahran: Vizaretu as-Saqafati wa-l-irşādi-l-İslāmī, 1373), 329.

²² Ma'rifa, *at-Tafsir wa-l-mufasssırūn*, 1: 422.

²³ Aslan Habibov, *İlk Dönem Şi'î Tefsir Anlayışı* (PhD diss., Ankara University, 2007), 70.

²⁴ Abū al-Hasan Alī al-Qummī, *Tafsir al-Qummī*, (Kum: Muassasu al-İmām al-Mahdī, 1435), 1: 25-50.

²⁵ Habibov, "İlk dönem Şi'î Tefsir Anlayışı", 70.

²⁶ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 87.

²⁷ Süleyman Ateş, "İmâmîyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 150; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 90.

²⁸ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 91-92.

alleged to be distorted in Tafsir Qummī in accordance with the classification presented in its introduction.

1. VERSES ALLEGED TO BE DISTORTED

Qummī, in the introduction of his tafsir, says that there are extractions in some verses and adds words that are not in fact contained in these verses, claiming them to have been revealed as originally this way. Under a number of subheadings, we can give below examples concerning the expressions he incorporated into the verses:

1.1. Verses to which added the word “علي” “Alī”

According to Qummī, some wordings, were removed from The Qur'ān. One of these is the word “علي”, “Alī”. These wordings usually appear in the verses as “في علي” (on Alī), “في ولاية علي” (on Alī’s guardianship), “في حق علي” (about Alī). When examples in Qummī’s tafsir on this subject are examined, the most of allegations on distorted verses are seen to be given through mentioned narratives. The individuals informed by Qummī about addition of the word “علي” “Alī” and some instances concerning this issue are given below:

Qummī, convey that the verse “لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا” “But Allah bears witness to that which He has revealed to you. He has sent it down with His knowledge, and the angels bear witness. And sufficient is Allah as witness.” (an-Nisā’4/166) was originally revealed as “لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ - فِي عَلِيٍّ - أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا” “But Allah bears witness to that which He has revealed to you about Alī. He has sent it down with His knowledge. with phrase “في علي” (on Alī), ” through a narrative²⁹ he grounded on a reference

²⁹ In Qummī’s tafsir, the reference chain for this narrative is as “Qummī –His father (Ibrahim b. Hashim Abu Ishaq Qummī) - Ibn Abū Umayr - Abū Basīr - Abu 'Abdillāh”.

chain that he claims extended to Abu Abdallah³⁰ by saying “... حدثني ...” “... informed me”.³¹ A number of mufasssirs (commentators) subsequent to Qummī display this verse’s form of revelation as “في علي”, referring it to Qummī.³² Mufasssirs from the sect Ulūliyyah, al-Tūsī and Ṭabrisī do not include these narratives in their commentary for the aforementioned verse. They assert that this verse to be revealed to comfort the Prophet with regard to those who denied the revelation of The Qurʾān. The verse thus means that Allah, the omnipotent, bears witness to that The Qurʾān comes from him and represents the revelations.³³ al-Ṭabarī, one of the exegetes from the first periods, interpreted aforementioned verse in the same way,³⁴ which shows that Qummī, influenced by Akhbari view, distorted the verse.

In his narration³⁵ in which he similarly says “... حدثني ...” “... informed me” while interpreting the verse “إِنَّهُ هُوَ إِلَّا عِبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ” “He, was not but a servant upon whom We bestowed favor, and We made him an example for the Children of Israel.” (az-Zukhruf 43/59), Qummī explains the distortion of the verse through the following narrative:

³⁰ Another narrative Qummi conveys is about the verse “وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمْ” “And if, when they wronged themselves, they had come to you, and asked forgiveness of Allah and the Messenger had asked forgiveness for them, they would have found Allah Accepting of repentance and Merciful.” (an-Nisā’ 4/64). Qummi asserts this verse to have been revealed with the expression “يا علي” as “وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ - يا علي - فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ” “And if, when they wronged themselves, they had come to you, [O Ali], and asked forgiveness of Allah and the Messenger had asked forgiveness for them, they would have found Allah Accepting of repentance and Merciful.” (Qummī, *Tafsīr*, 1: 209). He says Ali is the one who is addressed by the pronoun “ك” (you) in the expression “جَاءُوكَ” in this verse. This ascription is caused by the fact that the name “الرَّسُولُ” openly follows the pronoun “ك” (you). al-Rāzī (d. 606/1209), addressing this subject in his tafsir, says that the reason for the transition from transitive expression into intransitive structure is due to Allah’s will to exalt his Messenger and He thusly says “you had asked forgiveness for them” instead of “the Messenger had asked forgiveness for them”. Because, they came to the Messenger (the authority) to whom Allah had presented prophethood and whom He had bestowed with His inspirations. Abū Abdillāh Fahr ad-dīn Muhammad b. ‘Umar ar-Rāzī, *Mafātihu-l-ghayb*, Lubnan: Dār al-Fikr, 1981, 10: 167.

³¹ Qummī, *Tafsīr*, 1: 233-234. Also see Abū al-Nadr Muhammad b. Mas‘ūd al-Ayyāshī, *Tafsīru-l-Ayyāshī* (Bairut: Muassasa al-‘Alemī, 1411/1991), 1: 311.

³² Molla Muhsin Fayz-i Kāshānī, *Tafsīru-s-sāfi* (Tahran: Maktabatu as-sadr, 1379), 1:523; Sayyid Hashim b. Sulayman al-Bahrānī, *al-Burhān fi tafsīri-l-Qurʾān* (Bairut: Muassasa al-‘Alemī, 1427/2006), 2: 356; al-Arusī Huvayzī, Shayh Abd Alī b. Jum‘a, *Tafsīru Nūri-s-Sakālayn* (b.y.: Intiṣirātu Ismāiliyyān, nd.), 1: 576

³³ Abū Ja‘far Muhammad b. Hasan al-Ṭūsī, *al-Tibyān fi tafsīri-l-Qurʾān* (Bairut: Dār Ahyā al-Turāth al-‘Arabī ts), 3: 395-396; Abū Alī Fadil b. Hasan Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān fi tafsīri-l-Qurʾān* (Bairut: Dār al-murtadā, 1427/2006), 3: 202-203.

³⁴ Abū Ja‘far Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘u-l-bayān ‘an ta’vīli āyi-l-Qurʾān = Tafsīru al-Ṭabarī*, ed. Abdullāh b. Abd al-muhsin al-Turkī (Qahira: Dār al-Hijr, 2001), 7: 693-694.

³⁵ The reference chain for this narrative in Qummī’s tafsir is as “Qummī - His father - Waki’ - al-A‘amash, ‘Salmah ibn Kuhayl - Abi Sadiq - Salman al-Farsi”.

“The messenger of Allah said while sitting with sahaba: ‘Now the one resembling *Īsā* ibn Maryam shall enter’. Some of those who were sitting with the messenger of Allah left in an attempt to be the one who enters. *Alī* ibn *Abū Ṭālib* entered at that moment. One said to sahaba: ‘Muhammad has not consented to *Alī* being superior to us by resembling ‘*Īsā* ibn Maryam. I swear by Allah, our gods we prayed to in jahiliyyah (age of ignorance) are more virtuous than him.’. Allah thereupon revealed in this assembly the āyah ‘ *إِنَّ هُوَ عَلِيٌّ - إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ* ‘Alī, is not but a servant upon whom We bestowed favor, and We made him an example for the Children of Israel..’. The name *Alī* in this āyah has been effaced.”³⁶ This narrative of Qummī appears in *Shī'ah* exegeses with reference to him.³⁷ As is seen, Qummī sets forth the verse referring to *Īsā* and Israelites through his narrative saying it revealed as “ *إِنَّ هُوَ عَلِيٌّ - إِلَّا عَبْدٌ*”, yet the name *Alī* has been effaced from the expression “ *قمحى اسمه من هذا الموضع*”. It is not appropriate to attach the word *Alī* into the latter verse and to say that it was revealed in this way because in the continuation of the verse, the wordings “ *أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ*” “whom We bestowed favor and We made him an example for the Children of Israel” are read. The one who is described by this expression is *Īsā*.³⁸ Mufassirs from *Uṣūliyyah*, *al-Tūsī* and *Ṭabrisī* interpreted the verse remarking that the person described in its commentary through the expression “ *إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ*” is *Īsā*.³⁹

Another example to this subject is the 43rd verse of *az-Zukhruf*. Qummī claims this verse to have been revealed as “ *فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ - فِي عَلِيٍّ - إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ*” “So adhere to that which is revealed to you - about *Alī* -. Indeed, you are on a straight path.” with the wording “ *في علي*”. He claims this through the expression “Thus revealed Allah to his prophet.” which he conveyed⁴⁰ as “ *... حدثني ...*” “... informed me”⁴¹. According to the latter, this verse means “You are on *Alī*’s guardianship, and *Alī* is on a straight path.”⁴² This narrative of Qummī’s is presented

³⁶ Qummī, *Tafsīr*, 3: 951.

³⁷ Fayz-i Kāshānī, *Tafsīru-s-sāfi*, 4: 397; *al-Bahrānī*, *al-Burhān*, 7: 142; Arusī Huvayzī, *Tefsīr*, 4: 609.

³⁸ *al-Tabarī*, *Jāmi'u-l-bayān*, 20: 629; *Abū al-Qāsim Cārullāh Maḥmud b. 'Umar b. Ahmad al-Zamakhsharī*, *al-Kashshāf 'an hākāiki ghavāmizi al-tanzil ve 'uyūni-l-akāvil fi vujūhi't-ta'vil*, ed. 'Adil Ahmad Abd al-mavjūd, et al. (Riyād: Maktaba al-Ubayqān, 1998), 5: 452; *ar-Rāzī*, *Mafātiḥu-l-ghayb*, 27: 223.

³⁹ *al-Tūsī*, *al-Tibyān*, 9: 210-211; *Ṭabrisī*, *Mujmau-l-bayān*, 9: 69.

⁴⁰ The reference chain for this narrative in Qummī’s tafsir is seen as “Qummī - Ja'far b. Ahmad - 'Abd al-Karim b. ibn 'Abd al-Rahim - Muhammad ibn *Alī* - Muhammad ibn Fuḍayl- *Abū Hamzah al-Thumālī*- *Abu Ja'far*”.

⁴¹ Referring it to the narrative he conveys by the same means, Qummī remarks the verse “ *ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا*” “That is because they disliked what Allah revealed, so He rendered worthless their deeds.” (Muhammad 47/9) to be revealed as “ *ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي عَلِيٍّ - فَأُخِيطَ أَعْمَالُهُمْ*” “That is because they disliked what Allah revealed -about *Alī*-, so He rendered worthless their deeds.” Qummī, *Tafsīr*, 3: 977. See. *al-Bahrānī*, *al-Burhān*, 7: 207-208; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 5: 31.

⁴² Qummī, *Tafsīr*, 3: 952. Similarly, another narrative Qummī conveys is about the verse *al-Aḥzāb* 33/71. He claims this verse to be revealed as “ *وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فِي وَايَةِ عَلِيٍّ وَالْأئِمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ - فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا*” “And whoever obeys Allah and His Messenger -about the custody of *Alī* and Imams coming after him- has

in following periods with reference to him. As a matter of fact, Fayz-i Kashani (d. 1090/1679), one of the Shi'ite mufassirs, mentions this narrative while interpreting the verse, referring it to Qummī.⁴³ al-Tūsī from Uşūliyyah, however, did not designate the meaning of the verse in the way Qummī put forward “فى علي”, and interpreted it instead with a general meaning which he explains to be Allah ordained his prophet to pray to Him purely, obey His orders and abstain from what He forbade.⁴⁴

Qummī, in the examples mentioned above, asserts that there are omissions in the foregoing verses, grounding this on a reference chain, which he set forth through the wording “... حدثني ...” “... informed me”, ranging from himself to the one who narrated it first – sixth Imam, Ja'far ibn Muḥammed al-Şādiq (Abu 'Abdullah) – and claims that the verses were revealed as the words “فى علي” (about Ali) incorporated into them.⁴⁵ Furthermore, Qummī claims, without showing any reference, that the verse “وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنزِلَ لَكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ” “And when it is said to them, what has your Lord sent down? They say, legends of the former peoples,” (an-Naḥl 16/24) was revealed as “وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنزِلَ لَكُمْ فِى عَلِيٍّ - قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ” “And when it is said to them, what has your Lord sent down about Ali? They say, legends of the former peoples.” with the expression “فى علي”.⁴⁶ Exegetes holding Akhbārī ideas remarked this verse to have been revealed as above by introducing the narrative in their interpretation of the verse.⁴⁷ Uşūlites, al-Tūsī and Ṭabrisī did not mention this narrative in their commentary and stated that heathens labeled the verse as “أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ”.⁴⁸ The words “أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ” are mentioned in many verses in The Qur'ān.⁴⁹ In these verses, it is seen that mushriks (idolaters) and infidels identify the revelation as “أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ” “legends of the former peoples”. For instance, the expression “يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ

certainly attained a great attainment.” Qummī, *Tafsīr*, 3: 835. Exegetes after al-Qummī give the revelation form of the verse as the foregoing referring it to Qummī. Fayz-i Kāşānī, *Tafsīru-s-sāfi*, 4: 393; Bahrānī, *al-Burhān*, 6: 317; Arusī Huvayzī, *Tefsīr*, 4: 309. As is seen, the general meaning as “whoever obeys Allah and His Messenger” is distorted into “whoever obeys Allah and His Messenger about the custody of Ali and Imams coming after him” by adding the phrase “فى ولاية علي والأئمة من بعده” “the custody of Ali and Imams coming after him.

⁴³ Fayz-i Kāşānī, *Tafsīru-s-sāfi*, 4: 393. al-Bahrani and Howayzi also cited Qummī while interpreting the verse. al-Bahrānī, *al-Burhān*, 7: 129; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 4: 604.

⁴⁴ al-Tūsī, *al-Tibyān*, 9: 202. Ṭabrisī as well interpreted the mentioned verse in the same way as al-Tūsī. Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 9: 65.

⁴⁵ For the narrative Qummī conveyed using similar means see. Qummī, *Tafsīr*, 1: 252.

⁴⁶ Qummī, *Tafsīr*, 2: 548. Inserting the words “فى علي” in it, Qummī, presents the 27th verse of the Sūrah al-Baqarah as “الَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ فِى عَلِيٍّ - وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ” “Who break the covenant of Allah after contracting it and sever that which Allah has ordered to be joined,” without commenting on it. For the relevant examples see Qummī, *Tafsīr*, 1: 209; 1: 384; 3: 941.

⁴⁷ al-Ayyāshī, *Tafsīru-l-Ayyāshī*, 2: 279; al-Bahrānī, *al-Burhān*, 4: 436; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 3: 48.

⁴⁸ al-Tūsī, *al-Tibyān*, 6: 372; Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 6: 114.

⁴⁹ al-An'ām 6/25; al-Muminūn 23/83; al-Furqān 25/5; an-Naml 27/68.

هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ “those who disbelieve say, this is not but legends of the former peoples.” from 25th verse of al-An‘ām are referred to the infidels.⁵⁰ Qummī, on the other hand, presents the general phrase that appear in the verse with the expression “في علي” “about Ali” and he does not claim it for the other verses holding the same phrase.⁵¹ Consequently, Qummī regards the phrase “مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ” “What has your Lord sent down” of above-stated verse to have an omission which he believes to be fixed by adding the word “في علي” to the verse so that the verse reads as follows “مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ - في علي-” “What has your Lord sent down about Ali?”.

As for the verses cited above, Qummī either alleges that the verses were revealed as above referring it to the narratives by saying “he informed me, told me,” or sometimes he describes some verses as distorted in the text without mentioning any narrative. Qummī and others involved in Akhbārī way of thinking added these words into the The Qur’ān or claimed them to have been distorted in it in an attempt to ground their political view suggesting “caliphate is the right to Alī and his descendants” in The Qur’ān. Yet the mufasssirs bound up with the Uṣūliyyah such as al-Tūsī and Ṭabrisī did not embrace these claims that the The Qur’ān were distorted through these wordings by not including the narratives in their interpretation of these verses. When aforementioned verses are examined with regard to the context, together with the verses they precede or follow, it can be understood that the words “في علي” (on Alī), “في ولاية علي” (on Alī’s guardianship), “في حق علي” (about Alī) were added to the text of The Qur’ān and thus their claims do not reflect the truth.

1.2. Verses to which the words “آل محمد” “Muhammad’s family” were added

According to Qummī, another expression extracted from The Qur’ān is “آل محمد” “the family of Muhammad”. He puts forward this allegation in different ways. He either remarks that the verse to have been revealed this way referring it to the narratives or states that the verse should be recited like this because of the style of recitation.⁵² The verse “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا” “Indeed, those who disbelieve and commit wrong - never will Allah forgive them, nor will He guide them to a path.” (an-Nisā’ 4/168) is one of the examples

⁵⁰ al-Tabarī, *Jāmi’u al-bayān*, 14: 198-199.

⁵¹ Qummī, *Tafsīr*, 1: 287; 2: 692-693; 2: 718-719; 2: 746.

⁵² There are two opposite approaches held by Shi’ite scholars with regard to the different types of recitation. During the period before Buwayhids, in which the distortion allegations were common, the people adopted an obdurate attitude towards alternative versions of The Qur’ān and rejected them. In the narrative conveyed by al-Kulayni from his teacher Ali ibn Ibrāhīm al-Qummi, when asked about “the The Qur’ān revealed on seven letters”, Imam Ja’far replies saying “this is a lie thrown into the pot by the foes of Allah and the The Qur’ān were revealed on one letter”. In the recent periods, however, Shi’ah has abandoned the view suggesting the The Qur’ān was distorted, embracing the idea that there are lots of versions concerning this matter. For detailed information see Meir M. Bar-asher, “Imamiyye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur’ân’a İlaveleri” Translated by Ömer Kara ve Mehmet Dağ, *Ekev Dergisi* 1/3 (1998): 216.

related to this subject. Basing it on Abu 'Abdullah's recitation, Qummī interprets this verse as “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وظَلَمُوا آلَ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ- لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا” “Indeed, those who disbelieve the rights of Muhammad's family and commit wrong - never will Allah forgive them, nor will He guide them to a path” by adding the expression “قرأ أبو عبدالله”.⁵³ Shi'ite interpreters subsequent to Qummī consider this structure of the verse as a form of recitation by referring it to Qummī.⁵⁴ Shi'ite mufassir al-`Ayyāshī, Qummī's contemporary, remarked this verse to have been revealed with the above expression.⁵⁵ On the contrary, mufassirs that adopted the ideas of Uşūliyyah such as al-Tūsī and Ṭabrisī didn't mention the expression “آل محمد حقهم” in the interpretation of the verse neither as a way of recitation nor as a form of revelation.⁵⁶ The foregoing fact demonstrates that the Shi'ite mufassirs who held Akhbārī thought presented their claims of distortion in the text of The Qur'ān attributing them to recitation styles.⁵⁷ This method, however, is observed to be barely included in Qummī's mentions of alleged distortion.⁵⁸

One of the methods Qummī used while claiming distortion in The Qur'ān by arguing that the words “آل محمد” “Muhammad's family” had been extracted from it are his reports referring to the preceding narratives. Qummī, for instance, explains the form of revelation of the verse “وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا” “And the wrongdoers say (to believers), You follow not but a man affected by magic.” (al-Furqan 25/8) with a reference to Abu Ja'far⁵⁹ as: “Gabriel conveyed this verse to the Messenger of Allah as ‘وَقَالَ الظَّالِمُونَ- لآلِ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ- إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا’ ‘And those who do wrong –with regard to the rights of Muhammad's family- say, You follow not but a man affected by magic.’”⁶⁰ Akhbārī mufassirs explained the verse's form of revelation

⁵³ Qummī, *Tafsīr*, 1: 234.

⁵⁴ al-Bahrānī, *al-Burhān*, 2: 356-357; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 1: 576.

⁵⁵ al-Ayyāshī, *Tafsīru-l-Ayyāshī*, 1: 311.

⁵⁶ al-Tūsī, *al-Tibyān*, 3: 397; Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 3: 203.

⁵⁷ For detailed information relevant to this subject see. Bar-asher, “Imamiyye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri”, 207-235.

⁵⁸ Qummī's tafsir includes eight examples on recitation types. He gives five of them with a reference chain or directly as Abu 'Abdillāh's recitation without mentioning the reference chain. (Qummī, *Tafsīr*, 1: 54; 1: 121; 1: 234; 3: 1037; 3: 1180) Yet in two occasions he mentions ibn Mas'ūd's recitation. (Qummī, *Tafsīr*, 2: 521; 2: 560) In two cases, he puts it forward with an attribution to the derivatives of the phrase “قرأ”. (Qummī, *Tafsīr*, 2: 677; 2: 737).

⁵⁹ In Qummī's tafsir, the reference chain for this narrative is as “Qummī - Muhammad ibn Abdullah - Muhammad ibn Ḥusayn - Muhammad ibn Sinān - Ammar ibn Marwan - Jābir Yazīd ibn al-Ju'fi - Abu Ja'far”.

⁶⁰ Qummī, *Tafsīr*, 2: 719; Conveying from Abu Ja'far⁶⁰, Qummī remarks that the verse “وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ” “And never will it benefit you that Day, when you have wronged, that you are [all] sharing in the punishment.” (az-Zukhruf 43/39) was in fact revealed as “وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُمْ فِي الْعَذَابِ” “And never will it benefit you that Day, when you have wronged –the rights of Muhammad's family-, that you are [all] sharing in the punishment”. Qummī, *Tafsīr*, 3: 952; Moreover, referred to

as above.⁶¹ The above-cited verse as Qummī claims was its form of revelation is given in some sources as a style of recitation.⁶² Uṣūlites didn't include the words “آل محمد حقهم” nor did they mention the view suggesting that the verse was revealed in this form on its commentary.⁶³

Qummī is also seen to have mentioned the verse using the expression “وقال الله” “Allah said” within his claims that the The Qur'ān were distorted by the removal of the words “آل محمد” “Muhammad's family” from the text of The Qur'ān without giving any reference.⁶⁴ Besides, Qummī features the verse 59 of al-Baqarah as “فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَىٰ آلِ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ” using the expression “وقال الله” along with the wordings “آل محمد حقهم” “the rights of Muhammad's family.”⁶⁵ Following a method similar to the latter, he claims the verse “وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ” “Those who have wronged are going to know to what return they will be returned” (ash-Shu'arā' 26/227) to have been revealed⁶⁶ as “وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا آلِ مُحَمَّدٍ حَقَّهُمْ” “Those who have wronged -the rights of Muhammad's family- are going to know to what return they will be returned.” with the wording “آل محمد حقهم”.⁶⁷ In the example, Qummī remarks the verse to be revealed as above “by swearing by Allah” as “هكذا والله نزلت”.⁶⁸ We can argue that he only reflects his individual opinions as he uses neither in this expression in a narrative nor in his report about the recitation styles.

Within the examples related to this subject, the expression “آل محمد” “Muhammad's family”, which is mentioned alongside the verb “ظلم” “to be unjust to, to wrong” or its derivatives⁶⁹ in Qummī's tafsir, is alternatively associated with the verb “اصطفى” “to choose” only in the verse “إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ” “Indeed, Allah chose Adam and Noah and the family of Abraham and the family of 'Imran over the worlds” (Āl 'Imrān 3/33). Qummī says that the verse was revealed as “إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ وَآلَ مُحَمَّدٍ عَلَىٰ

Qummī, this narrative is contained in other sources. Fayz-i Kāshānī, *Tafsīru-s-sāfi*, 4: 392; al-Bahrānī, *al-Burhān*, 7: 126.

⁶¹ Fayz-i Kāshānī, *Tafsīru-s-sāfi*, 4: 5; al-Bahrānī, *al-Burhān*, 5: 435; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 4: 7.

⁶² al-Bahrānī, *al-Burhān*, 5: 435-436.

⁶³ al-Ṭūsī, *al-Tibyān*, 7: 473; Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 7: 205.

⁶⁴ Qummī adds the phrase “آل محمد حقهم” into the text of the verse in some cases using the expression “وقال” without mentioning any narrative and in others without using any wordings For the examples relevant to this see Qummī, *Tafsīr*, 1: 310; 2: 447; 3: 865; 3: 940; 3: 941; 3: 1010; 3: 1018.

⁶⁵ Qummī, *Tafsīr*, 1: 79; Besides, the verse was also mentioned to have been revealed in this form. Fayz-i Kāshānī, *Tafsīru-s-sāfi*, 1: 136.

⁶⁶ Ṭabrisī (d. 548/1154), one of the Shi'ite mufassirs, reports this form of the verse to be a form of recitation. Abū Alī Fadil b. Hasan Ṭabrisī, *Tafsīru javāmiu al-jāmi* (Qum: Muassasa al-Nashri al-Islāmī, 1423), 2: 695.

⁶⁷ Qummī, *Tafsīr*, 2: 740; Qummī's claim is also included in the other Shi'ah sources. Fayz-i Kāshānī, *Tafsīru-s-sāfi*, 4: 57; al-Bahrānī, *al-Burhān*, 5: 519; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 3: 73-74.

⁶⁸ Qummī, *Tafsīr*, 2: 740;

⁶⁹ For the other relevant examples see Qummī, *Tafsīr*, 1: 310; 2: 608; 3: 933; 3: 1010; 3: 1018.

“الْعَالَمِينَ” “Indeed, Allah chose Adam and Noah and the family of Abraham and the family of 'Imran and the family of Muhammad over the worlds” claiming the words “وآل محمد” to have been removed from the book.⁷⁰ al-'Ayyashi, who held Akhbārī ideas and lived in the same period as Qummī, identified this claim as a revelation form of the verse.⁷¹ Shi'ite Akhbārī exegetes that lived after Qummī state the verse to be revealed this way referring to Qummī.⁷² However, Shi'ite exegetes al-Tūsī and Ṭabrisī, who adopted Uṣūlites ideas, note that this is how Ahl al-Bayt recite it, which means they classify it as a recitation style.⁷³ This fact can be noticed when the aforementioned verses in general are examined together. They incorporate their sectarian views into the text of The Qur'ān either as the original revelation form of the verse or its style of recitation.

1.3. Verses to Which Some Wordings Apart from “في علي” “About Alī” and “آل محمد” “Muhammad's family” are Added

Qummī, remarks that several expressions other than “في علي” “about Alī” and “آل محمد” “Muhammad's family” were added to some verses which he claims to be revealed that way. A part of these wordings added to the verses appear within other sources as a different way of reading i.e. style of recitation. To exemplify, citing Abu Ja'far, Qummī gives the verse “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” “So for whatever you enjoy from them, give them their due compensation as an obligation.” (an-Nisā' 4/24) as “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى - فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ” “So for whatever you enjoy from them -for a certain period of time-, give them their due compensation as an obligation.” claiming it to be the verification for mut'ah marriage.⁷⁴ al-'Ayyashi, who held Akhbārī notions and was a contemporary to Qummī, mentions this form of the verse as Abu Ja'far's recitation.⁷⁵ Yet Uṣūlites, al-Tūsī and Ṭabrisī, present this as the way of recitation of Ibn al-'Abbas, Ibn Mas'ūd (d. 32/652-53), Sa'id bin Jubayr (d. 95/714) and a group from Tabi'un.⁷⁶ Sunnī mufassirs such as al-Ṭabarī (d. 310/923),⁷⁷ al-Zamakhshari (d. 538/1144),⁷⁸ al-Rāzī⁷⁹ and al-Māturīdī (d. 333/944)⁸⁰ consider the foregoing verse as the recitation of Ubbay ibn Ka'ab (d. 33/654) and Ibn al-'Abbas (d. 68/687-88). As is seen, those who embraced the Akhbārī view refer their sectarian beliefs, which suggest that either this is how the verse

⁷⁰ Qummī, *Tafsīr*, 1: 151

⁷¹ al-Ayyāshī, *Tafsīr*, 1: 193.

⁷² al-Ayyāshī, *Tafsīr*, 1: 193; al-Bahrānī, *al-Burhān*, 2: 23; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 1: 330.

⁷³ al-Tūsī, *al-Tibyān*, 2: 441; Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 2: 225; Javāmiu al-jāmi, 1: 279.

⁷⁴ Qummī, *Tafsīr*, 1: 198.

⁷⁵ al-Ayyāshī, *Tafsīr*, 1: 260.

⁷⁶ al-Tūsī, *al-Tibyān*, 3: 166; Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 3: 51; Javāmiu al-jāmi, 1: 388- 389.

⁷⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi'u al-bayān*, 6: 587-589.

⁷⁸ al-Zamakhsharī, *Kashshāf*, 2: 57.

⁷⁹ al-Rāzī, *Mafātihu-l-ghayb*, 10: 53.

⁸⁰ Abū Mansūr Muhammad b. Mahmūd al-Māturīdī, *Ta'vīlātu ahl al-sunna* (Bairut: Dār al kutub al-'ilmiyye, 2005), 3: 116.

originally revealed or how Abu Ja'far recited it, to the The Qur'an; while Uşūliyyah mentioned this verse in the same manner as the Sunnī mufassirs, accrediting above recitation to sahaba.

The verse “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا” “Surely the Hour is coming up-I would almost conceal it.” (Ṭā-Hā 20/15) is another example to this subject. Conveying from Ali Ibn Ibrahim, Qummī notes the revelation form of the verse as “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي” “Surely the Hour is coming up-I would almost conceal it from my own soul.”⁸¹ Mufassirs subsequent to Qummī also assert the verse to have been revealed as above, referring it to Qummī.⁸² The expression “من نفسي”, which al-Qummī argues to be a part of the verse, are remarked in a number of sources as a recitation style. One of the mufassirs from Uşūliyyah sect, Ṭabrisī mentions this form of the verse as the recitation of Ubbay ibn Ka'ab.⁸³ Likewise, Sunnī mufassirs al-Māturīdī,⁸⁴ al-Zamakhsharī,⁸⁵ and al-Rāzī⁸⁶ consider it to be Ubbay ibn Ka'ab's recitation, grounding it on his muṣḥaf. al-Ṭabarī, on the other hand, presents the verse with the expression “it is recited in this way in some recitations”.⁸⁷

The verse “النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ” “The Prophet is more worthy of the believers than themselves, and his wives are their mothers.” (al-Aḥzāb 33/6) is also discussed in this regard. Adding the words “وهو أب لهم”, Qummī says the verse to be revealed as “النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ -وهو أب لهم” “The Prophet is more worthy of the believers than themselves, and his wives are their mothers, -and He is their father-.”⁸⁸ The wordings remarked to be a part of the verse by Qummī are designated by Shi'ite interpreter Ṭabrisī as the recitation of Ubbay, ibn Mas'ūd, ibn Abbas, Muḥammad al-Baqir (pbuh) and Ja'far al-Ṣādiq (pbuh).⁸⁹ Though in some sources, this recitation is seen as “النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَهُوَ أَبُو لَهُمْ” “The Prophet is more worthy of the believers than themselves, and his wives are their mothers, -and He is their father-.”⁹⁰ al-Māturīdī gives this recitation relating it to Ubbay, ibn Mas'ūd and ibn Abbas.⁹¹

The verse “وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ” “And as for the boy, his parents were believers,” (al-Kahf 18/80) is also cited among the examples related to this matter.⁹² Qummī remarks the latter

⁸¹ Qummī, *Tafsīr*, 2: 642.

⁸² al-Bahrānī, *al-Burhān*, 5: 167; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 3: 375.

⁸³ Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 7: 11; Javāmiu al-jāmi, 2: 478.

⁸⁴ al-Māturīdī, *Ta'vīlāt*, 7: 273.

⁸⁵ al-Zamakhsharī, *Kashshāf*, 4: 73.

⁸⁶ al-Rāzī, *Mafātiḥu-l-ghayb*, 22: 22.

⁸⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi'u al-bayān*, 16: 35.

⁸⁸ Qummī, *Tafsīr*, 3: 809. See. al-Bahrānī, *al-Burhān*, 6: 221-222; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 4: 237.

⁸⁹ Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 8: 93; Javāmiu al-jāmi, 3: 49.

⁹⁰ al-Ṭabarī, *Jāmi'u al-bayān*, 19: 16; al-Māturīdī, *Ta'vīlāt*, 8: 354; al-Zamakhsharī, *Kashshāf*, 5: 50.

⁹¹ al-Māturīdī, *Ta'vīlāt*, 8: 354.

⁹² Another examples to this matter is the verse “فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ” “But when Solomon's body fell, it became clear to the jinn that if they had known the unseen, they would not have remained in humiliating punishment..” (Saba' 34/14). After noting the verse to have been revealed as “فَلَمَّا خَرَّ -على وجهه- تَبَيَّنَتِ -الانس- أَنْ لَوْ كَانُوا -أي الجن- يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ” “But

to have been revealed as “وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ وَهُوَ طَبِيعَ كَافِرًا” “And as for the boy, his parents were believers, yet he was sealed as infidel”.⁹³ Shi'ite mufassir living in the period subsequent to Qummī and linked to Akhbārī thought, Arūsī al-Ḥuwayzī states the verse's form of revelation as above by referring it to Qummī.⁹⁴ al-Tūsī and Ṭabrisī introduce the verse in the form “واما والغلام فكان كافرا وكان ابواه مؤمنين” “And as for the boy, he was infidel, his parents were believers,” as the recitation of Ubbay and ibn Abbas who were among the sahāba.⁹⁵ al-Ṭabarī and al-Māturidī show this recitation with a reference to Ubbay ibn Ka'ab.⁹⁶

As understood from the examples given above, phrases mentioned to be of different ways of recitation within Shi'ah interpretations associated with Uṣūliyyah view, are reported by Qummī as original form of revelation. This demonstrates that while alleging distortion in the text of The Qur'ān, Qummī does not mention ways of recitation a lot, which is one of the methods appealed notably by other Shi'ite mufassirs, and usually remarks them as the form of revelation.⁹⁷

2. VERSES CLAIMED TO BE CONTRARY TO WHAT ALLAH REVEALED

In his introduction, Qummī reports a number of verses to be in a form contrary to what Allah revealed, presenting examples relevant to this matter in diverse ways. He occasionally

when Solomon's body fell, it became clear to the people that if the jinn had known the unseen, they would not have remained in humiliating punishment.”, Qummī says: “Because people said that the jinn knew the unseen. When Solomon fell, people understood that if the jinn had known the unseen, they wouldn't have known the year in which Solomon was actually dead yet they thought him to have been alive.” (Qummī, *Tafsīr*, 3: 838.) Qummī's this comment are given in later works with a reference to him. (al-Bahrānī, *al-Burhān*, 6: 329-330; Arūsī Huvayzī, *Tafsīr*, 4: 326.) Describing it as Ahl al-Bayt's recitation, al-Tūsī presents the verse as “فلما خر تبينت الانس أن لو كان الجن يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين” “It became clear to the people that if the jinn had known the unseen, they would not have remained in humiliating punishment.” (al-Ṭūsī, *al-Tibyān*, 8: 384.) al-Māturidī and al-Zamakhsharī offer the verse as “فلما خر تبينت الانس على أن الجن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين” reporting it to be ibn Mas'ūd's recitation. (al-Māturidī, *Ta'vīlāt*, 8: 435; al-Zamakhsharī, *Kashshāf*, 5: 114; al-Ṭabarī introduces the style of recitation of the verse saying “it is this way in some recitations” without ascribing it to an individual. al-Ṭabarī, *Jāmi'u al-bayān*, 19: 243.)

⁹³ Qummī, *Tafsīr*, 2: 614; Also see al-Qurtubī (ö. 671/1273), Qummī, remarking the expression he gives as the verse's form of revelation to be as “أَنَّهُ طَبِيعَ يَوْمَ طَبِيعَ كَافِرًا” “When the seal affixed about this child, he was sealed to be an infidel” within Ṣaḥīḥ Hadith, says that this expression supports the view that the child was not pubescent. Abū Abdillāh Muhammad b. Ahmad b. Abī Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi' al-ahkāmī al-Qur'ān e'l-mübeyn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Abdullāh b. Abdü'l-Muhsin al-Turkī (Bairut: Muassasa al-Risāla, 2006), 13: 352.

⁹⁴ Arūsī Huvayzī, *Tafsīr*, 3: 283.

⁹⁵ al-Ṭūsī, *al-Tibyān*, 7: 81; Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 6: 287; *Javāmiu al-jāmi*, 2: 430-431.

⁹⁶ al-Ṭabarī, *Jāmi'u al-bayān*, 15: 357; al-Māturidī, *Ta'vīlāt*, 7: 200.

⁹⁷ For other examples on this subject see Qummī, *Tafsīr*, 2: 424; 2: 493; 2: 494; 2: 587; 2: 614; 2: 628; 2: 697; 2: 738; 3: 1019; 3: 1044; 3: 1128; 3: 1166.

cites that he interrupted when someone recited in his presence by saying “the verse was revealed this way”. He sometimes claims that the verses were revealed in a different form as he found them improper with regard to their meaning or sometimes merely claims that the verse revealed this way. Below examples can be cited on this subject:

When interpreting the verse “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ” “You are the best nation produced for mankind. You enjoin what is right and forbid what is wrong and believe in Allah” (Āl ‘Imrān 3/110), Qummī conveys the following narrative of Abu ‘Abdillāh with the expression “حدثني أبي” “my father has informed me” as: “Abu ‘Abdillāh said to those who recited this verse “Best nation that killed the emir of the believers, Hasan and Husain?”. When asked “how this verse was revealed”, he replied “it was revealed as ‘كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ’ ‘You are the best imams produced for the mankind. Don’t you see? Allah praises them at the end saying ‘You enjoin what is right and forbid what is wrong and believe in Allah.’”⁹⁸ Contemporary to Qummī, al-‘Ayyāshī from Akhbāriyyah says in a similar way that this verse was revealed to Muhammad about his tutelary as “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ” and Muhammad and his guardians are meant.⁹⁹ One of the Shi’ite mufasssirs subsequent to Qummī, al-Bahrānī remarked the verse in his work to be as above without relating the narrative, referring it to Abu ‘Abdillāh.¹⁰⁰ Similar to the foregoing, another example in which the word “أُمَّةٍ” is distorted to “أُمَّةٍ” is the verse “أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ” “Because one community is more plentiful than another community.” (an-Nahl, 16/92). Qummī relates the Ali Ibn Ibrāhīm’s narrative within his claims of distortion in the verse. According to his narration, this verse is as “أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ” “Because the Imams are smarter than your imams.” When he told “lo the son of the Messenger of Allah, we recite this verse as “هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ”, he replied “shame on you! What is “أَرْبَى” supposed to mean? and motioned the word to be removed.¹⁰¹ Akhbāri exegetes mention this narrative on their tafsir citing Qummī.¹⁰² As for Uṣūlite exegetes, ruling out the narrative, did not remark the verse to have been revealed in this form.¹⁰³ The word “أُمَّةٍ” are mentioned in many verses in the The Qur’ān aside from these two.¹⁰⁴ In some of these verses, Qummī interprets the wording “أُمَّةٍ” as “أُمَّةٍ” “imams”, for example, in the verses “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا” “And thus we have made you a just community,” (al-Baqarah 2/143), “فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ” “So how will it be when We bring from every nation a witness and we bring you, against these as a witness?” (an-Nisā’ 4/41),¹⁰⁵ while in the verses “وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَىٰ

⁹⁸ Qummī, *Tafsīr*, 1: 164.

⁹⁹ al-Ayyāshī, *Tafsīr*, 1: 219.

¹⁰⁰ al-Bahrānī, *al-Burhān* 2: 89.

¹⁰¹ Qummī, *Tafsīr*, 2: 557.

¹⁰² al-Ayyāshī, *Tafsīr*, 2: 290-291; al-Bahrānī, *al-Burhān*, 4: 479-480; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 3: 82.

¹⁰³ al-Ṭūsī, *al-Tibyān*, 6:422; Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 6: 148.

¹⁰⁴ al-Baqarah 2/128; 2/134; 2/141; 2/143; an-Nisā’ 4/41; al-‘Al-i ‘Imrān 3/104.

¹⁰⁵ Qummī, *Tafsīr*, 1: 198; 1: 203.

وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَدُونَ” (Āl ‘Imrān 3/104), “الخَيْرِ” “And let there be from you a nation inviting to good,” (Āl ‘Imrān 3/104), “بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ” “And among those We created is a community which guides by truth and thereby establishes justice.” (al-A‘rāf 7/181), he expounds the wording “أُمَّةٌ” as “The family of Muhammad and those guided by it” yet does not remark the cited verses to be revealed as containing these wordings.¹⁰⁶ The foregoing fact demonstrates that Qummī and others that likewise embraced the Akhbārī view either by transforming the word structure of “أُمَّةٌ” into “أُمَّةٌ” and claiming the verse to be revealed containing the latter or by interpreting the wording “أُمَّةٌ” as “imams and the family of Muhammad”. In other words, they ground the imamate doctrine of their sects on the The Qur’ān by either interpreting the verses precariously, i.e. inward distortion, or distorting the wordings and asserting them to be revealed that way.

The verse “لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ” “For each one are angels before and behind him who protect him by the decree of Allah.” (ar-Ra‘d 13/11) as well exemplifies the foregoing subject. Regarding this verse, Qummī sets forth the narrative conveyed from Abu ‘Abdillāh. Here it is worth noting that as for the narratives about distortion allegations, Qummī sometimes mentions the reference chain extending to Abu ‘Abdillāh or sometimes narrates them at first hand as if he has heard them. Also in the latter verse, he conveys the Abu ‘Abdillāh’s narrative from the first person.¹⁰⁷ According to his narrative, when the verse was recited near Abu ‘Abdillāh, he said to the reader “Aren’t you an Arab? How can a follower be before, he is supposed to be behind” and when the reader asked how can it be, he replied saying the verse to have been revealed as “لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ خَلْفِهِ وَرَقِيبٍ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ يَحْفَظُونَهُ بِأَمْرِ اللَّهِ” “For each one are sentinels before and followers behind him who protect him by the decree of Allah.” In addition, he states that the expression “مِنْ أَمْرِ اللَّهِ”, which appears in the verse, should be as “بِأَمْرِ اللَّهِ”, explaining that no one is powerful enough to protect something from the order of Allah.¹⁰⁸ Shi’ite mufassirs that held the same thoughts as Qummī - Akhbārī- also mention the verse to be

¹⁰⁶ Qummī, *Tafsīr*, 1: 162-163; 1: 362.

¹⁰⁷ Another narrative that Qummī conveys using same means is about the verse “وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ “أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْيُنٍ وَاجْعَلْ لَنَا مِنَ الْمُنْقَرِينَ إِمَامًا” “And those who say, "Our Lord, grant us from among our wives and offspring comfort to our eyes and make us an example for the righteous.” (al-Furqan 25/74.). Qummī claims that when this verse was read near Abu ‘Abdillāh, he replied “They ask Allah for a great favor, praying Him to bestow imam upon those who abstain from disobeying Allah”, whereon having asked “how this verse was revealed”, he said the verse to had been revealed as “وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا “مِنْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْيُنٍ وَاجْعَلْ لَنَا مِنَ الْمُنْقَرِينَ إِمَامًا” “And those who say, "Our Lord, grant us from among our wives and offspring comfort to our eyes and grant us an example from the righteous.” (Qummī, *Tafsīr*, 2: 728.) The information suggesting the verse to have been revealed this way is also included in other Shi‘ah tafsirs. (Ṭabrisī, *Javāmiu al-jāmi*, 2: 664; al-Bahrānī, *al-Burhān*, 5: 479-480; al-Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 4: 43.) Relating it to Ahl al-Bayt’s form of recitation, Ṭabrisī gives the verse as “وَاجْعَلْ لَنَا مِنَ الْمُنْقَرِينَ إِمَامًا” (Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 7: 228.)

¹⁰⁸ Qummī, *Tafsīr*, 2: 512. For another example narrated through a similar method see Qummī, *Tafsīr*, 1: 180.

revealed as above.¹⁰⁹ Bound up in Uṣūliyyah, Ṭabrisī mentions three forms of recitation related to the verse, which are “لَهُ مَعَاqIB مَن بَيْنَ يَدَيْهِ وَرَقَبَاءُ مَن خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ بِأَمْرِ اللَّهِ” “لَهُ مَعْقِبَاتٌ مِّنْ خَلْفِهِ وَرَقِيبٌ مِّنْ بَيْنِ” “لَهُ رَقِيبٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمُعَقِّبَاتٌ مِّنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ بِأَمْرِ اللَّهِ” and “يَدَيْهِ يَحْفَظُونَهُ بِأَمْرِ اللَّهِ” classifying them as exceptional.¹¹⁰

Qummī shares the following narrative conveyed from Abu 'Abdillāh, related to the fact that the verse “هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ” “This, Our Book, pronounces against you with the truth,” (al-Jāthiyah 45/29) was revealed in a different form through the reference,¹¹¹ which he mentions by using the expression “... حدثنا ...” “... narrated us”: “Surely, the Book have not spoken, nor it will. But the Messenger of Allah is the one who speaks with the Book. Allah the almighty ordained “هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ” “This, Our Book, makes you speak the truth”. Thereupon, when said that it is not the original version of the verse he replied as “Gabriel thusly revealed the verse to Muhammad. Hence the verse being different is a distortion from the book of Allah.”¹¹² It understood that, Qummī demonstrates the distortion on the book of Allah through the expression “ولكنه فيما حرف من كتاب الله” “It is a distortion from the book of Allah.”, basing it on the latter narrative. This narrative, which he presents in his tafsir, is given in the Shi'ah sources with a reference to Qummī,¹¹³ which indicates him to have been a baseline for the later works. Finally Ṭabrisī, Usūlite, argues the verse given as the form of revelation by Qummī to be the different way of recitation.¹¹⁴

3. VERSES WITH WORDS CLAIMED TO HAVE BEEN TRANSPOSED

Another element included in Qummī's claims of distortion is the transposition between the words of the verses. After noting a transposition between the wordings contained in the verses, he asserts the verse to be in fact different from how it was revealed. He makes his allegations as the form of revelation based on a narrative he conveys or puts it forward without mentioning any narrative. He, for instance, alleges there was a transposition between the words “وَأَسْجُدِي - وَارْكَعِي” seen in the verse “يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَأَسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ” “O Mary, be devoutly obedient to your Lord and prostrate and bow with those who bow” (Āl 'Imrān 3/43), and asserts the original form of the verse to be as “يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَارْكَعِي وَأَسْجُدِي مَعَ الرَّاكِعِينَ” “O Mary, be devoutly obedient to your Lord and bow and prostrate with those who bow”.¹¹⁵ Another example which Qummī claims to have transposed words is the verse “وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ”

¹⁰⁹ al-Ayyāshī, *Tafsīr*, 1: 219; al-Bahrānī, *al-Burhān*, 4: 255-256.

¹¹⁰ Ṭabrisī, one of the Shi'ite mufassirs, Ṭabrisī, *Javāmiu al-jāmi*, 2: 253; *Mujmau-l-bayān*, 6: 12.

¹¹¹ In Qummī's tafsir, the reference chain for this narrative is as “Qummī - Muhammad ibn Hammam - Ja'far ibn Muḥammad al-Fazārī - Al-Ḥasan ibn Alī - Al-Ḥasan ibn Ayyūb - Suleiman ibn Saleh - Abū Baṣīr - Abu 'Abdillāh”.

¹¹² Qummī, *Tafsīr*, 3: 966-967.

¹¹³ al-Bahrānī, *al-Burhān*, 7: 181-182; al-Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 5: 5.

¹¹⁴ Ṭabrisī, *Javāmiu al-jāmi*, 3: 340.

¹¹⁵ Qummī, *Tafsīr*, 1: 152.

“وَنَحْيَا” “And they say, There is not but our worldly life; we die and live,” (al-Jāthiyah 45/24).¹¹⁶ According to Qummī, there is a transposition between the words “نَمُوتُ وَنَحْيَا” “we die and live”. He expounds his claim by saying there is no resurrection after death in the worldly life. The verse thereby is supposed to be as “وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا” “There is not but our worldly life; we live and die.”¹¹⁷ As is seen, taking the factual formation into account in the mentioned examples, Qummī claims that the verse should be in an order as “نَحْيَا وَنَمُوتُ” “we live and die”. His claim, however, can be refuted easily by paying attention to the use of the word “نَمُوتُ وَنَحْيَا” in the The Qur'ān. In fact, the expression is used in the The Qur'ān in the order “نَمُوتُ وَنَحْيَا” “we die and live” in the verse “إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا” “Life is not but our worldly life - we die and live.” (al-Mu'minūn 23/37).¹¹⁸

Qummī also features the allegation of distortion over transpositions in the text through a narrative he passes on. Applying the foregoing method for the verse “أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ” “So is one who stands upon a clear evidence from his Lord? And a witness from Him follows it, and before it was the Scripture of Moses to lead and as mercy. Those believe in it” (Hud 11/17), he conveys a narrative from Abu Ja'far with a reference chain as “حدثني أبي” “my father informed me” argues that “Transposition was done in this verse during its compilation. The verse was revealed as “أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ -يعنى رسول الله-” “So is one who stands upon a clear evidence from his Lord? And a witness from Him follows it, and before it was –the emir of the believers- and the Scripture of Moses to lead and as mercy. Those believe in it.”¹¹⁹ When we examine how the expression “إِمَامًا وَرَحْمَةً” is used in The Qur'ān, in the verse “وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ أَوَّلِيكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ” “And before it was the scripture of Moses to lead and as a mercy” also refers to the book that was revealed to Moses (al-Aḥqāf 46/12). While in the verses we mentioned the book that was revealed to Moses is described as “a leader and mercy”, Qummī claims these expressions are attributed to the pronoun “منه” i.e. Alī. The foregoing shows that apart from

¹¹⁶ Another relevant example can be the verse “وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ الْبَعْثِ” “But those who were given knowledge and faith will say, "You remained the extent of Allah 's decree until the Day of Resurrection,” (ar-Rūm 30/56). al-Qummī claims it to be as “وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ فِي كِتَابِ” “But those who were given knowledge and faith the extent of Allah 's decree will say, "You remained until the Day of Resurrection. Qummī, *Tafsīr*, 2: 787; His claim also can be seen in later sources. al-Bahrānī, *al-Burhān*, 6: 165-166; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 4: 192. Ṭabrisī remarked a transposition within the verse using “قيل”. see Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 8: 57. For another example he conveyed using the same method see Qummī, *Tafsīr*, 2: 601.

¹¹⁷ Qummī, *Tafsīr*, 3: 965-966; Qummī's claim is also mentioned in other sources. see Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 9: 101; al-Bahrānī, *al-Burhān*, 7: 180; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 5: 3.

¹¹⁸ A derivative of this expression also appears in the same order in 44th verse of the Sūrat an-Najm.

¹¹⁹ Qummī, *Tafsīr*, 2: 465; Also see al-Bahrānī, *al-Burhān*, 2: 89; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 2: 345.

interpreting the verses by incorporating Ahl al-Bayt into the The Qur'ān, he also distorts the text of The Qur'ān by transposing the words included in the verses.

Another method Qummī adopts while expressing his claims of transposition in The Qur'ānic text is his remarks suggesting the verse to have been revealed that way. For instance, he claims that there was a transposition in the commentary between the words of the verse “وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ” “And the intoxication of death will bring the truth” (al-Kahf 50/19) and argues the verse to have been revealed as “وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ” “And the death and the true intoxication will come.”¹²⁰ Akhbārīs succeeding Qummī give the revelation of the verse as above citing Qummī.¹²¹ Uşūlites, al-Tūsī and Ṭabrisī remark that this form of the verse to be Ahl al-Bayt's recitation.¹²² al-Ṭabarī attributes the recitation to Abū Bakr (d. 13/634),¹²³ whereas al-Zamakhshari mentions the verse as the recitation of Abū Bakr and ibn Mas'ud.¹²⁴ As is seen, this verse, which was reported to be a different way of recitation in other exegeses, appears as a form of revelation in the claims of Qummī, who held Akhbārī view.

CONCLUSION

Qummī, who is considered among the first period Shi'ite scholars with Akhbārī view and whose tafsir is regarded to be the main resource for Shi'ah, reflects a mere ideology concerning the representation of political tafsir. Aside from that, he interpreted the verses as he wished in order to ground the teachings of his sect on the Qur'ān, and he went further by claiming that these teachings were in fact contained in the Qur'ān. He thereby presents his claims that the text of the Qur'ān has been distorted in his introduction and mentions these allegations of distortion while interpreting the aforementioned verses.

In his tafsir, Qummī claims 62 verses to be distorted in the text of the Qur'ān. He presents his claim by adding the wordings “في علي” (about Ali), “آل محمد حقهم” (the rights of Muhammad's family) and some other words aside from the two phrase and by asserting the verses to be contrary to what Allah revealed and by noting transpositions between the words of the verses. Qummī intends to prove his claims of distortion through diverse means. The first method he follows within this context is to claim the verses to be revealed in that way, in which he sometimes mentions the reference chain ranging to the person that narrated the verse first, who is the sixth imam, Ja'far ibn Muḥammed al-Şādiq (Abu 'Abdillāh), with the expression “... حدثني” “... informed me” and sometimes he only cites Imam Ja'far without giving the reference chain. The number of the verses he thusly claims to be distorted is 35. The second method he employs to establish evidence for his claims of distortion is to mention a verse consonant with

¹²⁰ Qummī, *Tafsīr*, 3: 1004.

¹²¹ al-Bahrānī, *al-Burhān*, 7: 291; Arusī Huvayzī, *Tafsīr*, 5: 111.

¹²² al-Tūsī, *al-Tibyān*, 9: 366; Ṭabrisī, *Mujmau-l-bayān*, 9: 181.

¹²³ al-Ṭabarī, *Jāmi'u al-bayān*, 21: 427.

¹²⁴ al-Zamakhshari, *Kashshāf*, 5: 598.

his evidence after noting the verse's original form to be different. He does not use the method of conveying a lot for the second method. There are only 18 verses he gives in this method. The third means adopted by him is to designate the attached wordings as different ways of recitation. Qummī's tafsir holds 9 examples relating to the types of recitation. He puts forward most of these examples either with a reference chain or with an attribution to Ja'far ibn Muḥammad al-Şādiq (Abu 'Abdillāh) without mentioning the reference chain. In addition, the expressions considered to be different forms of recitation in Shī'ah tafsirs appear as the verse's form of revelation in Qummī's claims, which demonstrates that while expressing his claims of distortion on the text of the Qur'ān, Qummī does not include manners of recitation a lot, which is one of the methods appealed greatly by other Shi'ite mufasssirs,

While expounding his claims of distortion in the text of the Qur'ān, Qummī uses several expressions, which are “نزل جبرائيل بهذه الآية هكذا” “the verse was revealed this way”, “نزل جبرائيل بهذه الآية هكذا” “Gabriel revealed the verse this way”, “أوحى الله إلى نبيه” “Allah thusly revealed to his messenger”. He at times sets forth the expressions “ولكنه فيما حرف من كتاب الله” “that is a distortion from the Book of Allah” after claiming distortions in the text of the Qur'ān, “فمعى اسمه من هذا الموضع” “His name has been deleted from this” after adding the word Alī, or “فأسقطوا آل محمد من الكتاب” “the family of Muhammad has been extracted from the Book” after inserting the words “the family of Muhammad”. Taking the factual order into consideration, he also occasionally remarks that there are transpositions between the words of the verses and that the stated verse was revealed in a different form. He, furthermore, mentions Shī'ah's imamate theory as a Qur'ānic wording after distorting, for instance, the word “أُمَّة” “ummah” into “أئمة” “Imams”.

Through all of these additions and alterations, Qummī, who holds Akhbārī ideas, sought to attach importance to Ahl al-Bayt by integrating it into the text of the Qur'ān, to submit evidence for the fact that the family of Muhammad i.e. Ahl al-Bayt was chosen, to demonstrate that the sect's prophetic and imamate theory is not only a Qur'ānic commentary but also a Qur'ānic wording and to ground the sect's teachings and jurisprudential laws on the Qur'ān by claiming them to be present in it. Moreover, he intends to base the claim that the family of Muhammad were persecuted and their rights were usurped on the Qur'ān. As a conclusion, Qummī's claims of distortion, which he mentioned in his tafsir under the influence of Shī'ah ideology, are observed to have influenced other Shi'ite exegetes that lived after him and held Akhbārī point of view. The fact that Shi'ite scholars such as Fayḍ Kashānī, al-Bahrānī, 'Arūsī al-Ḥuwayzī etc. mentioned these claims in the same manner during the interpretation of the verses by referring them to Qummī thereby backs the foregoing argument. Those who sought to transform the Qur'ān into a book that supports their own ideologies thusly asserted the claims of distortion. However, Al-Qur'an al-Kareem nullifies these efforts with its verse “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَنَافِظُونَ” “Indeed, it is We who sent down the Qur'an and indeed, We will be its guardian.” (al-Ḥijr 15/9).

REFERENCES

- Ateş, Süleyman. "İmâmiyye Şiasının Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 147-172.
- al-Arusî Huvayzî, Shayh Abd Alî b. Jum'a. *Tafsîru Nûri-s-Sakâlayn*. 5 vol. Qum: Intişirātu İsmâiliyyân, nd.
- al-Ayyâshî, Abû an-Nadr Muhammad b. Mas'ûd. *Tafsîru-l-Ayyâshî*. 2 vol. Bairut: Muassasa al-'Alemî, 1411/1991.
- al-Ayâzî, Sayyid Muhammad Alî. *al-Mufasssîrûn hayatuhum ve manhacuhum*. Tahran: Vizaretu as-Saqafati wa-l-irşâdi-l-İslâmî, 1373.
- al-Bahrânî, Sayyid Hashim b. Sulayman. *al-Burhân fi tafsîri-l-Qur'ân*. 8 vol. Bairut: Muassasa al-'Alemî, 1427/2006.
- Bar-asher, Meir M. "İmamiyye Şiasının Kiraat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri". Translated by Ömer Kara ve Mehmet Dağ. *Ekev Dergisi* 1/ 3 (1998): 207-235.
- Buhl, Frants. "Tahrif". *İslam Ansiklopedisi*. c. 11: 667. Istanbul: Meb Publication, 1979.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi I*. 2 vol. Ankara: Fecr Publication, 1996.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Publication, 2003.
- ad- Dāvūdî, Shams al- Dîn Muhammad b. Alî b. Ahmad. *Tabakât al-mufasssîrîn*. 2 vol. Bairut: Dâr al kutub al-'ilmiyye, 1403/1983.
- Fayz-i Kâshânî, Molla Muhsin. *Tafsîru-s-sâfi*. 5 vol. Tahran: Maktabatu as-sadr, 1379.
- Habibov, Aslan. *İlk dönem Şii Tefsir Anlayışı*. PhD diss., Ankara University, 2007.
- İbn Hajar, Ahmad b. Alî b. al-Asqalânî. *Lisân al-mizân*. Bairut: Dâr al-beshâir al-'İslâmiyya, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Jamâl al-Dîn Abû l-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. 'Alî b. Aḥmad. *Lisân al-'Arab*. 6 vol. Cahira: Dâr al-Maârif, 1119.
- Qummî, Abû al-Hasan Alî b. İbrâhîm. *Tafsîr al-Qummî*. 3 vol. Qum: Muassasu al-İmâm al-Mahdî, 1435.
- al-Qurtubî, Abû Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr. *al-Jâmilî-ahkâmî al-Qur'ân e'l-mübeyn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. edited by Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin al-Turkî. 24 vol. Bairut: Muassasa al-Risâla, 2006.
- Ma'rifa, Muhammad Hâdî. *at-Tafsîr wa-l-mufasssîrûn fi sevbiḥ al-qashib*. 2 vol. Mashhad: al-Jâmiat ar-Ridâviyye li-l-'Ulûm al-İslamiyye, 1425.
- al-Mâturîdî, Abû Mansûr Muhammad b. Mahmûd. *Ta'vilât ahl as-sunna*. 10 vol. Bairut: Dâr al kutub al-'ilmiyye, 2005.
- an-Najashî, Abû al-Abbâs Ahmad b. Alî b. Ahmad. *Rijâl an-Nejashî*. Bairut: s.n., nd.
- Nuvayhid, Adil. *Mu'jem al-mufasssîrîn min sadr al-islâm hatta al-asr al-hadîr*. ed. Hasan Halid. 2 vol. Muassasa Nuvayhid as- Saqâfiyye, 1403/1983.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 214-215. Istanbul: TDV Publication, 2012.

- Öztürk, Mustafa. "Şif-îmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Publication, 2010.
- Raghib al-Işfahânî, Abū al-Qāsim Husayn bin Muhammad. *Mufradātu alfāzi al-Qur'ân*. ed. Safvān Adnān Dāvūdî. Dimashk: Dār al Qalem, 1412.
- ar- Rāzî, Abū Abdillāh Fahr ad-dīn Muhammad b. 'Umar. *Mafātihu-l-ghayb*. 32 vol. Lubnan: Dār al-Fikr, 1981.
- al-Tabarî, Abū Ja'far Muhammad b. Jarîr. *Jāmi'u-l-bayān 'an ta'vili āyi-l-Qur'ân = Tafsîru al-Tabarî*. ed. Abdullāh b. Abd al-muhsin al-Turkî. 26 vol. Qahira: Dār al-Hijr, 2001.
- Tabersî, Ebū Alî Fazıl b. Hasan. *Tefsîru cevâmiu'l-câmî*. 3 vol. Kum: Müessesetü'n-neşri'islâmî, 1423.
- Ṭabrisî, Abū Alî Fadil b. Hasan. *Tafsîru javāmiu al-jāmî*. 3 vol. Qum: Muassasa al-Nashri al-İslâmî, 1423.
- Ṭabrisî, Abū Alî Fadil b. Hasan. *Mujmau-l-bayān fî tafsîri-l-Qur'ân*. 10 vol. Bairut: Dār al-murtadā, 1427/2006.
- Tarakcı, Muhammet. "Tahrif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 422. İstanbul: TDV Publication, 2010.
- al-Ṭūsî, Abū Ja'far Muhammad b. Hasan. *al-Fihrist*. Najaf: al-Maktabatu al-Murtazāviyye, nd.
- al-Ṭūsî, Abū Ja'far Muhammad b. Hasan. *al-Tibyān fî tafsîri-l-Qur'ân*. 10 vol. Bairut: Dār Ahyā al-Turāth al-'Arabî, nd.
- Uyar, Mazlum. İmâmîyye Şîasi'nda Ahbârîlik. PhD diss., Dokuz Eylül University, 1996.
- Yurdağür, Metin. "Ahbârîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 490-491. İstanbul: TDV Publication, 1988.
- Zahîr, İhsan İlâhî. *Şi'a'nun Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*. trc. Sabri Hizmetli et al. Ankara: Afşaroğlu Matbaası, 1984.
- al-Dhahabî, Abū 'Abd Allāh Shams al- Dīn Muhammad b. Ahmad b. 'Uthmān. *Mizān al-i'tidāl fî naqdi ar-rijāl*. ed. 'Adil Ahmad 'Abd al-Mavjūd Abd al-Mavjūd et al. 8 vol. Bairut: Dār al kutub al-'ilmiyye, 1416/1995.
- al-Dhahabî, Muhammad Husayn. *al-Tafsîr wa-l-mufasssîrûn*. 2 vol. Cairo: Maktabatu Wahba, nd.
- al-Zamakhshari, Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar. *Asāsu al-Balāghā*. ed. Muhammad Bāsil. 2 vol. Bairut: Dār al kutub al-'ilmiyye, 1419/1998.
- al-Zamakhshari, Abū al-Qāsim Cārullāh Maḥmūd b. 'Umar b. Ahmad. *al-Kashshāf 'an hākāiki ghavāmizi al-tanzil ve 'uyūni-l-akāvil fî vujūhi't-ta'vil*. ed. 'Adil Ahmad Abd al-mavjūd, et al. 6 vol. Riyād: Maktaba al-Ubayqān, 1998.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 705-730

**First Translation Activities in Islamic Science History and their Contribution to
Knowledge Production ***

Mustafa Necati Barış

Dr. Öğr. Üyesi, Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Bozok University, Faculty of Theology,

Department of Islamic History

Yozgat, Turkey

mnecati.baris@bozok.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5727-1715

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Çeviri / Translated Article

Received / Geliş Tarihi: 12 March / Mart 2018

Accepted / Kabul Tarihi: 13 June / Haziran 2018

Published / Yayın Tarihi: 15 June / Haziran / 2018

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran/June

Volume / Cilt: 22 **Issue / Sayı:** 1 **Pages / Sayfa:** 705-730

DOI: <https://doi.org/10.18505/cuid.420326>

* This article has been published previously in Turkish: Barış, Mustafa Necati. "İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21/3 (December 2017): 1873-1904. doi: 10.18505/cuid.341834. <https://doi.org/10.18505/cuid.341834>

First Translation Activities in Islamic Science History and their Contribution to Knowledge Production

Abstract: With economic relations and conquests, Muslims have spread to a very wide geographical area. Consequently, they have encountered many different cultures. Muslims have had great interest and curiosity towards new cultures especially those of Byzantine (Helen / Greek), Iran and partly of the Indian cultures. Especially, the conquest of cities such as Alexandria, Harran and Jundishāpūr and the scientific tradition in these cities had great influence on Muslims. After these conquests, Muslims not only studied Islamic sciences but also began the activities of translation into Arabic to get familiar with ancient tradition of thought and culture. These first translation activities, which are extremely important in terms of Islamic civilization and the history of science, have been studied extensively to date. However, it is observed that during the studies performed, the only information mentioned were usually the names of the translated works, the domains of study they were written for and the names of interpreters. This study aims to shed light on the first translation activities in the History of Islamic Science, as well as the fields in which these translations were done, the knowledge and the accumulation of Muslims in these fields before translation activities and the contribution of translation activities in development or change in these fields by providing examples from Muslim scientists in different centuries, whose works are also known in the West. The golden era of Muslims in science and technology between the 8th and 11th centuries and some important scientific activities carried out within this period are analyzed in three periods; “acquisition of the information”, “systematization of the information” and “production of original information”.

Keywords: Islam, Science, Translation, Bayt al-Ḥikma, Muslim Scientists.

İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı

Öz: Ekonomik ilişkiler ve fetihler sonucu çok geniş bir coğrafyaya yayılan ve bunun bir sonucu olarak da birçok farklı kültürle karşılaşan Müslümanlar, özellikle Bizans (Helen/Yunan), İran ve kısmen Hint kültürleriyle temasları sonucunda bu kültürlerle karşı büyük bir ilgi ve merak duymuşlardır. Özellikle İskenderiye, Harran ve Cündişâpūr gibi şehirlerin fethedilmesinin ve bu şehirlerdeki ilmî geleneğin Müslümanlar üzerinde önemli etkileri olmuştur. Nitekim bu fetihler akabinde Müslümanlar, sadece dinî ilimlerle yetinmemiş, bunun yanında antik düşünce geleneğini ve kadim kültürleri tanımak amacıyla o kültürlerle ait eserleri Arapçaya çevirmek üzere harekete geçmişler, yani ilk tercüme faaliyetlerine başlamışlardır. İslam medeniyeti ve bilim tarihi açısından son derece önemli olan bu ilk tercüme faaliyetleri, bugüne kadar pek çok çalışmaya konu olmuştur. Ancak yapılan çalışmalar sırasında genellikle tercüme yapılan eserlerin isminin, yapıldığı alanların ve bu tercümeleri yapan mütercimlerin zikredilmekle yetinildiği görülmektedir. Bu çalışmada ise İslam Bilim Tarihi'ndeki ilk tercüme faaliyetleri ve yapıldığı alanlar yanında, tercüme faaliyetlerinden önce Müslümanların bu alanlardaki bilgi ve birikimlerinin ne olduğu ve tercüme faaliyetlerinin bu alanlardaki gelişim

veya değişime olan katkısı, yazmış olduğu eserler Batı'da da tanınan farklı yüzyıllardaki Müslüman bilim adamlarından örnekler verilmek suretiyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda Müslümanlar açısından bilim ve teknolojiye II. (VIII.) ile V. (XI.) yüzyıllar arasında yaşanan parlak zaman ve bu zaman dilimi içerisinde yapılan bazı önemli bilimsel faaliyetler; bilgiyi elde etme, bilgiyi sistemleştirme ve özgün bilgi üretme dönemi olmak üzere üç ana bölümde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Fen Bilimleri, Tercüme, Beytü'l-Hikme, Müslüman Âlimler.

SUMMARY

Science is one of the most important mutual heritage of civilization and human history. Those who give importance to science, scientific studies and scientists are the ones who contributed this heritage mostly. Muslims, who are religion members with the first command "recite", also have a respectful place among the societies that have signed important works.

With economic relations and conquests, Muslims have spread to a very wide geographical area. Consequently, they have encountered many different cultures. Muslims have had great interest and curiosity towards new cultures especially those of Byzantine (Helen / Greek), Iran and partly of the Indian cultures. Especially, the conquest of cities such as Alexandria, Kharrān and Jundishāpūr and the scientific tradition in these cities have great influence on Muslims. After these conquests, Muslims have not only studied Islamic sciences but also began the translations into Arabic in order to recognize ancient tradition of thought and culture.

This study, which is considered to be extremely important in terms of Islamic civilization and the history of Islamic science, deals with the contribution of translation activities to information production. The golden era of Muslims in science and technology between the IInd/VIIIth and Vth/XIth centuries and some important scientific activities carried out within this period are analyzed in three periods; "acquisition of the information", "systematization of the information", and "production of original information."

The Qur'ān and the hadiths of the Prophet which are regarded as two main sources of Islam, include many orders and recommendations praising and encouraging science. Moreover, according to these verses and the hadiths, science has impulsive power in religion, and consequently in whole human life. Therefore, the scientific activities having started in Mecca with Prophet Muhammad's being prophet and continued in Medina, go on dramatically during the period of Rightly Guided Caliphs. Especially the first Islamic conquests conduce Muslims to encounter different civilizations specially Byzantine and Iran, to make use of the works of these civilizations and to begin translation activities intensively during the periods of Umayyad and 'Abbāsīd. As a result, Muslims have improved in social, applied and health sciences as well as religious sciences. What Muslims have tried to do first is to understand the existing knowledge and then to improve and dedicate it to the use of world.

In this study, the period called as “acquisition of the information” encompasses the time when cities as Alexandria, Kharrān and Jundīshāpūr were conquered and the scientific tradition in these cities influenced the Muslims and consequently the translation activities began. The purpose in that period was to get the knowledge wherever it was and translate it into Arabic.

“Systematization of the information” period addresses process in which translation activities go on and the knowledge acquired via translation is systematized. The purpose of the period is to produce knowledge, make it utilizable and dedicate it to the society. In that period, also, science is praised and encouraged. Administrators and scholars of the period have believed that all problems can be solved through science. Centers of translation (*Bayt al-hikmas*) and observatories are established in this period. Appealing and influencing the Muslims, translations of the period have enriched their culture but never led them lose their genuine identity. On the contrary, Muslim scholars, investigating the works of early scholars and criticizing them when necessary, have never accepted them as absolute authority and have produced their authentic works.

In the period that we call “production of original information”, the level of development reached in terms of science, is revealed presenting the notable scholars of these period and the ones recognized by European science community. Aforementioned period encompasses the era when scholars such as al-Fazārī (d. 190/806), Jābir b. Ḥayyān (d. 200/815), al-Khwārazmī (d. 232/847), al-Farghānī (d. 247/861), ‘Alī b. Rabbān al-Ṭabari (ö. 247/861), Abū Bakr al-Rāzī (d. 313/925), al-Battānī (d. 317/929), Abū l-Wafā’ al-Būzjānī (d. 388/998), Ibn Sīnā (Avicenna) (d. 428/1037), ‘Alī b. ‘Īsā al-Kaḥḥāl (d. 430/1039), Ibn al-Haytham (d. 432/1040) and al-Bīrūnī (d. 453/1061) are at the top. In this period (between the 8th and 10th century), translations have continued intensively, moreover, investigations have gained qualifications in terms of rules, technics and concepts. Islamic science has experienced its golden age. The most inspiring works of the period have been on mathematics, medicine, physics, Alchemy/chemistry and astronomy. These knowledges could be recognized by the western world which was in the darkness of scholastic idea between the Vth and XIth centuries, only after the XIth century via translations from Arabic.

INTRODUCTION

Science is one of the most important common heritages of human history. The ones who have contributed to it most are those who have given due importance to science, scientific studies and scientists within the community they lived. As followers of a religion that primarily orders to “recite”, Muslims as well occupy a respectful place among the societies that treasure the science and thus have managed to produce significant works.

Muslims first made a distinguished name for themselves in science history with the first translation activities. The first translation movement having started with an Umayyad crown prince Khālīd ibn Yazīd ibn Muāwiya (d. 85/704), who is considered among the

precursors of chemistry, culminated in Bayt al-hikmas founded during ‘Abbāsīd era not only introduced Muslims to diverse disciplines but also conduced to the production of original works related to these disciplines and thus gave rise to the initiation of a reverse translation activity.

When many works conducted in this field such as articles and encyclopedia entries are examined, it is seen that researchers mostly make mention of the fields, works and translators of the first translations done by Muslims. Independent works on science history, on the other hand, mostly refer to the studies done by Muslims within diverse fields and schooled Muslim scientists. Taking the knowledge presented by both kinds of studies above into consideration, we are going to seek answers for the questions: how competent were the Muslims in astronomy, mathematics, medicine, chemistry and physics before the translations done within the disciplines?, what works were translated and from where and how were they acquired during the initial translation activities, what sort of contribution these translated works made to the Muslim scientists between the IInd/VIIIth - Vth/XIth centuries. Then we will seek to reveal the scientific level Muslims reached in aforementioned fields throughout four centuries by means of covering the exemplar Muslim scholars that stood out and whose works, after having been translated, were included in the textbooks in the West’s first universities.

In our study, we have consulted the first period authors, who should be necessarily referred to, such as Ibn al-Nadīm (d. 385/995), Ibn Juljul (d. 384/994), Ibn Abī Uşaybi‘a (d. 668/1269) and their works, along with the works of Prof. Dr. Fuat Sezgin, one of the modern prominent representatives of the tradition of science history, and the research on the history of science that have reached to this day starting from the middle of the XIXth century in the West, and we have also tried to utilize many self-contained works, articles and encyclopedia entries written in this field.

Regarded as the main sources of Islam, the Qur‘ān and the Prophet’s ḥadīths include lots of orders and recommendations that praise and promote the wisdom.¹ In fact, according to these āyahs and ḥadīths, the role of knowledge or science are considered to be as fundamental motive for the religion and hence for the entire life of human.² Therefore, the scholarly activities, which started in Mecca with the prophet entrusted as prophet and continued in Medina, went on increasingly during the period of Rightly Guided Caliphs. Especially the first Islamic conquests enabled Muslims to become acquainted with numerous civilizations, Byzantine and Iran in particular, to utilize the works created by these civilizations and to undertake intense translation activities as well in the Umayyad and ‘Abbāsīd periods. Thanks to the foregoing, Muslims started to advance in the fields of health, physical and social

¹ For numerous orders and recommendations praising and promoting the science in the verses and hadiths see al-Baqarah 2/269; Āl ‘Imrān 3/18; al-Nisā 4/162; Ṭā-Hā 20/114; Fāṭir 35/28; al-Zumar 39/9; al-‘Alaq 96/1-5; al-Bukhārī, “‘ilm”, 10, 15; at-Tirmidhī, “‘ilm”, 19; Abū Dāwūd, “‘ilm”, 1.

² Ramazan Şeşen, “İslam Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış (Başlangıçtan h. IV./m. X. asrın sonlarına kadar)”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Journal* 7/3-4 (1979): 3.

sciences, in addition to theology. The first thing Muslims intended to do in this regard was to recognize and comprehend existing fund of knowledge and to present it to the world after improving it.

When Islam emerged, Arabian Peninsula was living the period called Jāhiliyyah and it is not possible to voice any improved scientific activity for the mentioned period, apart from the knowledge, accumulation of works and developments related to the literature. However, in that period in Egypt, Syria, Anatolia and Iraq-Iran, which lied within the boundaries of Byzantine and Sasanian Empires, and in India, different scientific activities in some important cities or regions of these geographies that could be assessed as advanced for that period attract our notice. Yet, Muslims' meeting with the civilizations of above geographies and their fund of knowledge began with economic relations and conquests, and peaked with translation activities. During the first Islamic conquests, the cities within the regions conquered by Muslims such as Alexandria (21/642),³ Kharrān (18/639)⁴ and Jundishāpūr (17/638)⁵ were knowledge centers, each of which were conquered during 'Umar's caliphate (13-23/634-644).

Founded by Alexander the Great in Egypt in 332 BC, Alexandria has become, in the course of the time, one of the most significant knowledge and cultural centers of Hellenistic and Semitic teachings. Besides, it was at the center of the developments in Greek history of philosophy and science and partly preserved this feature in the Roman/Byzantine period.⁶ As one of the most preferred places by those who wanted to receive education in the early years of Islam and the first Islamic conquests, Alexandria stood out as a science center with education offered in a variety of the fields such as philosophy, medicine, astronomy, mathematics, chemistry etc.⁷ Established in 'Umar's period, the link between Muslims and Alexandria's scientific accumulation, culture and civilization was stiffened dramatically during the later periods.

Kharrān, which was among the key centers of Mesopotamian idolatry, was in Sassanid power during the period of the Prophet. However, Byzantine emperor Heraclius annexed the

³ Muḥammad b. 'Umar b. Wāqid al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, ed. 'Abd al-Laṭīf 'Abd al-Raḥmān (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997), 2: 67-78; Abū-ʿAbbās Aḥmad b. Yahyā b. Jābir al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, ed. 'Abd Allāh Anīs al-Tabbā' (Beirut: Mu'assasat al-Ma'ārif, 1987), 309-314; Abū 'Amr Khalīfa b. Khayyāt, *Tārīkh Khalīfa b. Khayyāt*, ed. Akram Ḍiyā' al-'Umarī (Riyadh: Dāru Ṭayba, 1985), 150.

⁴ Al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, 2: 118-120; al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 239-242; Khalīfa b. Khayyāt, *Tārīkh*, 139.

⁵ Khalīfa b. Khayyāt, *Tārīkh*, 140; Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-umam wa-l-mulūk*, ed. Muḥammad Abūl-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1967), 4: 93-94.

⁶ Abū Dāwūd Sulaymān b. Ḥassān al-Andalūsī Ibn Juljul, *Ṭabaqāt al-aṭṭibbā' wa al-ḥukamā'*, ed. Fu'ād Sayyid (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1985), 51; Aḥmad b. al-Qāsim al-Khazracī Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭṭibbā'*, ed. August Müller (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1995), 1: 9; İbrahim Sarıçam ve Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: TDV Pub., 2012), 30. Also see Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 4; Chikh Boumrane, "Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Gelişmesi", trans. Hüseyin Şimşek, *İSTEM* 14 (2009): 384.

⁷ Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 4; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 30; Ahmet Turan Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Pub., 2015), 41.

region by defeating Sassanids in 627. Kharrān was still in the hands of Byzantines when armies of Islam entered into the region in ‘Umar’s period.⁸ The city was conquered in ‘Umar’s period⁹ and thereon the last living representatives of Hellenistic school of Alexandria, which were shut down at the time of Umayyads, moved to Kharrān and Antioch.¹⁰ Inhabited by Muslims, Christians and idolaters in that period, Kharrān grew into one of the most remarkable centers for scientific studies beginning from Islam’s first periods and witnessed a large scientific movement thanks to the translation of the works on Greek philosophy and medicine by the Jacobite and Nestorian scholars, who were resident in Kharrān, first into Syriac and later into Arabic.¹¹

Dating back to very ancient times, Jundishāpūr was founded by Sasanian emperor Shapur I (241-273) in Khūzistān region of modern-day Iran. In a battle between Sasanids and Romans, Shapur I defeated the Roman Emperor Valerian and sent him to Jundishāpūr after taking him and his army as captives. Alongside the captives, also a bevy of people consisting of artists, workers and scholars banished from Antioch were settled into the city. Furthermore, with settling in Jundishāpūr, of the Nestorian scholars exiled from Edessa (Urfa) in 489 due to sectarian conflicts and Neoplatonists deported from Athens in 529 after declared idolaters, the city thus started to host a plenty of Syrian, Greek, Indian and Persian men of science. Khusraw I (531-579), commonly known in Islamic history as Anushiruwān the Just, established a school in Jundishāpūr, in which medicine, philosophy and several other disciplines were taught, and during his reign the city evolved into an outstanding center of science. In this period, *Kalila and Demna*, together with a number of works belong to Aristotle and Plato were translated into Pahlawi and Syriac from Greek and Sanskrit. Again in this period, Greek doctors as well served alongside the Indian doctors in the medical school founded by Khusraw I. Deeply influenced by Indian and Greek cultures, the foregoing institute, in which the language of instruction was commonly Aramaic, inspired profoundly the Islamic culture of medicine in later periods.¹² For instance, al-Ḥārith ibn Kaladah (d. 13/634), who was among the well-reputed Arab doctors in the Prophet’s period, is recounted to have received his medical education in Jundishāpūr.¹³ Peacefully incorporated into Islamic territory during ‘Umar’s reign, Jundishāpūr maintained

⁸ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Trans. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Print., 2011), 88-89, 93-97.

⁹ Al-Wāqidī, *Futūḥ al-Shām*, 2: 118-120; al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 239-242; Khalifa b. Khayyāt, *Tārīkh*, 139.

¹⁰ Ibn Abī Uşaybi‘a, ‘*Uyūn al-anbā’*’, 1: 116; Ramazan Şeşen, “Harran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Pub., 1997), 16: 237-238; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 31.

¹¹ Boumrane, “Bilim ve Gelişmesi”, 384.

¹² Abū al-Faraj Muḥammad b. Abī Ya‘qūb Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. Riḍā Tajaddud (Tehran: Marvi Offsett, 1971), 300-303. Also see Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpūr* (Ankara: Ankara Okulu Pub., 2015), 81-86; Şeşen, “İlk Tercüme Faaliyetleri”, 4-5; Recep Uslu, “Cündişâpūr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Pub., 1993), 8: 117-118.

¹³ Ibn Abī Uşaybi‘a, ‘*Uyūn al-anbā’*’, 1: 109-110; Uslu, “Cündişâpūr”, 118

its importance after taken by Muslims and the city's educational establishments kept providing service without any interruption the same as before.¹⁴

1. THE PERIOD OF ACQUISITION OF KNOWLEDGE (IInd/VIIIth CENTURY)

This period, which we denominate as the period of acquisition of the information (IInd/VIIIth century), is the era that witnessed the initiation of translation activities as a manifestation of the conquests of the cities as Alexandria, Kharrān and Jundishāpūr and soon after the crucial impacts of their scientific tradition on Muslims. In this period, predominant efforts were to acquire information wherever it is and the principal goal was to acquire it no matter where it comes from and to translate it into Arabic.¹⁵

Muslims' relations with members of other civilizations, which started especially with economic bonds and conquests, came to a climax with translation activities and Muslims consequently presented a new civilization and thought system to the world history through the contributions of these translations.¹⁶ Besides, apart from the Arabic culture of Jāhiliyyah and Islam, the translations from ancient civilizations especially on philosophy, logic, mathematics, astronomy, physics, chemistry, medicine, botany and zoology also have an important position among the sources of the thought system developed by Muslims.¹⁷

When the history of civilizations is examined, all notable thought systems can be seen to have started in conjunction with a large translation movement. To exemplify, we can say that the Ancient Greek's line of thinking was shaped with Sumerian-Anatolian, Phoenician and Egyptian translations; Islamic notion was formed by the help of Greek, Persian and Indian translations alongside its own sources of information; and the West's mental picture was molded through Islamic, Jewish and Greek translations. In other words, throughout the history of civilizations, humanity lived through three transitions given below:

a) The transition from the thinking of Ancient Egypt, Mesopotamia, India and Persia into the Greek language and philosophy (VIth-IVth centuries BC).

b) The transition from Greek and other ancient thinking to Arabic and thus to the world of Islam (VIIIth -Xth centuries).

¹⁴ Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpūr*, 86.

¹⁵ For the translations made in this period from different languages and cultures on many fields see Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 306-315, 325-328, 347-352, 360.

¹⁶ Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 3.

¹⁷ al-Fārābī, who molded his own philosophical thought out of philosophical and scientific heritage acquired thanks to the translations, explains the situation as: "Philosophy came into existence among Chaldeans. Then it was passed on to Egyptians and afterwards inherited by Greeks, surviving there until its transmission to Assyrians and Arabs. All ideas this faculty expressed were voiced respectively in Greek, later in Syriac and lastly in Arabic. See Abū Naşr Muḥammad al-Fārābī, *Mutluluğun Kazanılması (Taḥşil al-sa'āda)*, trans. Ahmet Aslan (Ankara: Vadi Pub., 1999), 88-89.

c) The transition of Islamic fund of knowledge from Arabic to Latin, Hebrew and other western languages (beginning from the XIth century).¹⁸

When Islam emerged, northern part of Arabian Peninsula had been already molded by a scientific and philosophical tradition that could be regarded as advanced for the era. Muslims, who spread to a considerably large geography especially with the conquests that began in the period of ‘Umar, encountered Hellenistic, Persian and Indian cultures and their close relations with the people from different cultures with the passing of time triggered a number of religious and philosophical conflicts. As a consequence, Muslims henceforth had to be closely acquainted with scientific and philosophical traditions and practical implications of the people with whom they shared the same geography in order to protect their beliefs and thoughts consistently and to demonstrate the supremacy of Islam with its evidences.¹⁹

What Muslims did in first place within this scope was to come into contact with scientific and philosophical works of the ancient world held by their neighbors, in other words, to initiate the translation activities. These activities were barely prolific until the time of ‘Abbāsīd caliph al-Ma’mūn, in fact, they were only consisted of few individual attempts. The figure who started these activities was heir to the Umayyad throne Khālīd ibn Yazīd ibn Mu‘awiyah (d. 85/704). Khālīd, after suspended from his right to the throne by Marwān ibn al-Ḥakam, devoted himself to the disciplines such as chemistry, medicine and astronomy/astrology and had the works related to these fields in Greek and Coptic translated into Arabic through the Alexandrian priests Stephanos and Marianos.²⁰

The translation movement, which had been started with Khālīd ibn Yazīd’s attempts, continued in the field of medicine during the periods of Umayyad caliphs Marwān ibn al-Ḥakam (r. 64-65/684-685) and ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (r. 99-101/717-720). Māsarjawaih, Marwān’s doctor, translated the medicine-related work named *Kunnash* written by Aaron (Kharon/Khārūn), one of the doctors of Alexandrian Academy, into Arabic. The mentioned translation was later taken out from the library of ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz by himself and presented to the use of the people after reproduced. In Abd al-Malik ibn Marwān’s period, financial council reports, which were in Coptic in Egypt, in Greek in Syria and in Old Persian in Iraq and Iran, were translated into Arabic.²¹ Fuat Sezgin, a prominent science historian,

¹⁸ Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 36-37.

¹⁹ Şeşen, “İlk Tercüme Faaliyetleri”, 3-4; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 37; Yüksel, *İslam’da Bilim Tarihi*, 43.

²⁰ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 303, 419; Abū al-Abbās Shams al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr ibn Khallikān, *Wafayāt al-a‘yān wa anba’ abnā’ al-zamān*, ed. İhsān ‘Abbās (Beirut: Dāru Şādir, 1994), 2: 224. Also see Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, Trans. Abdurrahman Aliy (Istanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Pub., 2008), 1: 4; Muhammed Abdülkadir Hureysāt, “Hālīd b. Yezīd b. Mu‘aviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Pub., 1997), 15: 292-293.

²¹ Ibn Juljul, *Ṭabaqāt al-aṭibbā’*, 61; Ibn Abī Uşaybī’a, *‘Uyūn al-anbā’*, 1: 3-4; Şeşen, “İlk Tercüme Faaliyetleri”, 7-8; Yakıt ve Durak, *İslam’da Bilim Tarihi* (Isparta: Tuğra Print., 2002), 68; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 37; Yüksel, *İslam’da Bilim Tarihi*, 44. Also see Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 303.

comments on these translations of Umayyad period as: “The translation of Aaron’s medical work named *Kunnash* which nearly has the characteristics of a textbook and the activities of Khālīd ibn Yazīd, the first Muslim in history of Islam, that was interested in chemistry and produced works in the field, can be regarded as the initial period sciences were received in the Islamic culture.”²²

Limited to only the fields of medicine, chemistry and astronomy in Umayyad period apart from few aforementioned attempts, the translation activities expanding in al-Manşūr’s period (r. 136-158/754-775), also included the fields of mathematics, logic and metaphysics. ‘Abd Allāh Ibn al-Muqaffa’ (Ibn al-Muqaffa’), who was of Persian origin and the most prominent man of letters of his own time, stood out among those who did translations from Persian to Arabic in this period was. One of the foremost translations he did was his translation of *Kalila and Dimna*, a fabled “*siyāsatnāmāh* (book of politics)”. Furthermore, some of Aristotle’s works on logic collected under the name *Organon* and also Porphyry’s *Isagoge* (*Isāghūjī*) are among the works translated by him.²³

Beginning from the period of al-Manşūr and Barmakids known in history as the family of viziers, Assyrians, Indians, Kharrānians and Nabataeans in academy of Jundishāpūr started to take part in translation activities. They translated numerous works into Arabic from Greek, Pahlavi, Indian/Sanskrit, Syriac, Nabataean/Babylonian language and Coptic. In this period, the scholars that had come from India translated several works they brought along related to mathematics and astronomy into Arabic with the help of Persian scholars. Among these works, a voluminous treatise on astronomy, *Siddhanta* was translated by name *al-Sindhind* by Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Fazārī, one of the youngest representatives of Sasanian astronomy in Islam, in 154/771 or 156/773; Ptolemy’s *Syntaxis*, also known as *Almagest*, was translated by name *al-Majisī* and Euclid’s *Elements of Geometry* by name Uşūl al-Handasah. Yet another notable translation activity of the mentioned period was the relocation of Jundishāpūr medicine school’s chief physician Jurjis ibn Jibril ibn Bukhtishū to Baghdād on invitation and his translating some works on medicine from Greek and Persian into Arabic while performing as chief physician in al-Manşūr’s court. Al-Manşūr established a private space in his court as a library for the works he had translated from many languages and in diverse fields and named it *Khizānat al-ḥikma*. In fact, Bayt al-ḥikma’s foundation was laid with the library founded in Baghdād.²⁴ Fuat Sezgin, particularly about the translation activities and other scientific movements from al-Manşūr’s period, says that while sciences was intensely received going on

²² Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, 1: 4.

²³ Ibn Abi Uşaybi’a, ‘*Uyūn al-anbā*’, 1: 308; Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, 1: 8; Şeşen, “İlk Tercüme Faaliyetleri”, 9-10; Yakıt ve Durak, *İslam’da Bilim Tarihi*, 68; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 37; Yüksel, *İslam’da Bilim Tarihi*, 44. Also see Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 303.

²⁴ Ibn Abi Uşaybi’a, ‘*Uyūn al-anbā*’, 1: 123-127, 203, 205; Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, 1: 8-9; Şeşen, “İlk Tercüme Faaliyetleri”, 10-11; Yakıt ve Durak, *İslam’da Bilim Tarihi*, 68; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38; Yüksel, *İslam’da Bilim Tarihi*, 44-45. Also see Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 325-327.

in the first half of the VIIIth century and also in the following century, their internalization period as well started concurrently.²⁵

2. PERIOD OF SYSTEMATIZATION OF KNOWLEDGE (IIIrd/IXth CENTURY)

This period (IIIrd/IXth century) is a process during which both translation activities continued increasingly and the knowledge acquired through the translations was started to be systematized. The aim in this period was to utilize the knowledge after producing it and to put it at the disposal of the community. Again in this period, not only science obtained the concession of being appreciated and promoted but also the period's administrators and science devotees embraced the idea that all problems could be solved by the light of the knowledge and took steps toward this idea. Bayt al-ḥikmas and observatories are the establishments emerged as a fruit of this period.

The translation activities are seen to have gathered momentum in the time of Hārūn al-Rashīd (r. 170-193/786-809) and important studies mainly related to medicine were conducted. Especially the books seized after the conquests of Ankara and Amorium²⁶ from these regions were taken to Baghdād and translated into Arabic by a commission created under the presidency of Yūḥannā ibn Māsawaih.²⁷ Moreover, Abū Sahl al-Nawbakhtī, who was originally Persian, also made translations from Persian by order of the caliph in the same period.²⁸ As a matter of fact, the books translated in this period were so abundant that Khizānat al-ḥikma which Caliph al-Manṣūr ordered to be constructed was not anymore capable of storing them and thus a larger site was created, to be used as a library. The latter library was also mentioned in relevant sources with the names of Khizānat al-ḥikma or Bayt al-ḥikma.²⁹ The last years of Hārūn al-Rashīd and the first years of al-Ma'mūn who would succeed al-Rashīd, i.e. the first twenty years of the IXth century, was an interval that could be regarded as the initiation of the era of creativity in terms of advancement, during which the sciences gained a completely new characteristic.³⁰

Yet the major developments in translation took place at the time of 'Abbāsīd caliph al-Ma'mūn (r. 198-218/813-833), founder of Bayt al-ḥikma, which can be considered as Middle Age's most significant science academy. In this period, scientific and philosophical works associated with the cultures of Ancient Greece, India, Persia and Nabataea were introduced to the world of Islam through translations. al-Ma'mūn brought the books collected by his order during his successful campaign against Byzantine Empire in 215/830 to the library situated in

²⁵ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 9-10.

²⁶ An ancient city near modern-day Emirdağ, Afyon.

²⁷ Ibn Abi Uṣaybī'a, *Uyūn al-anbā'*, 1: 175; Ibn Juljul, *Ṭabakāt al-aṭibbā'*, 65.

²⁸ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 333.

²⁹ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 118, 333; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 68; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 45-46.

³⁰ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 10.

his palace's annex, Bayt al-ḥikma. Furthermore, in order to widen and enrich the library, he sent a committee comprised of the administrator of the library, Salm Kharrānī along with Yūḥannā ibn Māsawaih, al-Ḥajjāj ibn Maṭar and Ibn al-Bitrīq to Byzantium so that they would procure books.³¹

With the books brought from both the church schools within the state's borders and neighboring geographies, Bayt al-ḥikma grew to be the richest library of medieval period and a science center encompassing intense scientific studies. In the foregoing science center were a director, authors and interpreters with clerks working under them, scribes copying the books and bookbinders responsible of binding. According to information given by Ibn Al-Nadīm, who closely examined Bayt al-ḥikma and utilized its library, the number of translators that translated from Greek to Syriac and after Syriac to Arabic or directly from Greek to Syriac could reach to 47; the count of those who translated from Persian to Arabic was 16 and those who translated from Sanskrit to Arabic were 3.³²

Another translation activity and the most important scientific labor after Bayt al-ḥikmas from the period of al-Ma'mūn was the observatories. Al-Ma'mūn's deep interest towards astronomy and advancement of this discipline led him to establish observatories first at Baghdad's gate of Shammāsiyya and later on Mount Qasioun near Damascus. Al-Ma'mūn thereby can be remarked to be the first person that built genuine observatories in the history of astronomy. His intention was to obtain more precise results than those inferred from the previous measurements, by means of larger devices and ceaseless observations. Moreover, regarding the knowledge in Ptolemy's Syntaxis/Almagest/al-Majisī and the equipment used in astronomy unsatisfactory, al-Ma'mūn had more developed observation devices and cosmographic maps created. Besides, in one of the two observatories established in that period, Qasioun Observatory, which was more developed than the other, the sun, the moon and some other planets were continually observed for one year, which is a feature that the West could hardly initiate in the XVIth century.³³

Also certain wealthy families are known to have spent a lot establishing a library for translations and scientific studies. For instance, Mūsā ibn Shākir's sons, al-Ḥasan, Muḥammad and Aḥmad, who were commonly known in history as Banū Mūsā with their works on geometry and astronomy, imported a great deal of books to be translated in the same way as Caliph al-

³¹ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 304; Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn al-anbā'*, 1: 187; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 12; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 45-46. Also see Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 68-69; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38.

³² Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 304-305; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 69; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 46-47.

³³ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 9-10; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 69; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 167; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 47.

Ma'mūn by sending another committee led by the prominent translator Ḥunayn ibn Ishāq to Byzantium at the expense of vast sums.³⁴

The interpreters in this period are reputed to have been backed by the leaders, rich science devotees and scholars and they were even occasionally rewarded with gold as heavy as the works they translated. Caliph al-Ma'mūn, according to a narration included in the sources, spent 300.000 dinars only for the translations from Greek.³⁵ Another narrative suggesting that the translators were rewarded with gold dust weighing the same as the translations after measured on balance scales.³⁶

As a result of the translations carried out after al-Ma'mūn's reign in the periods of al-Mu'taṣim (r. 218-227/833-842) and al-Mutawakkil (r. 232-247/847-861), namely during the century subsequent to the foundation of the city of Baghdād (144-149/762-766), numerous works on philosophy, logic, mathematics, astronomy, physics, chemistry, medicine, botany and zoology were translated into Arabic. Within the fields of philosophy and logic, Aristotle's *Organon* and *De Anima* (*Kitāb al-Nafs*), Plato's *Politeia* (*the State/Kitāb al-Siyāsa*) and *Nómoi* (*the Laws/Kitāb al-Nawāmīs*) were translated. Several works of other Greek thinkers such as Theophrastus, Ammonius and Proclus were also translated. Galen's books on philosophy such as *Kitāb al-Akhlāq*, *Kitāb al-ādāt*, *Kitāb al-ārā'i Buqrāt* and *Aflātūn* are also among the works translated within the field.³⁷

On mathematics, astronomy, physics and chemistry, Plato's *Kitāb Uṣūl al-handasah*, various glosses of Aristotle's *Physika*, Euclid's *Stoicheia/Elements* (*Uṣūl al-handasah*) along with some of his other works were translated. Euclid's *Elements* has formed the basis of Islamic geometry. Likewise, works of Archimedes, Ptolemy's *Syntaxis/Almagest* (*al-Majisti*), *Geōgraphikē Hyphégēsis* (*Geography*) and other books were translated.³⁸

On medicine, alongside the treatises ascribed to Hippocrates such as *Kitāb 'Ahdī Buqrāt*, *Ṭabī'at al-insān*, *Kitāb al-Fuṣūl*, *Taqdimat al-Ma'rifah*, *al-Amrād al-hādda* and *Kitāb Buqrāt fī l-ahlāt*; Galen's especially anatomy-related books and the works of many physicians apart from the two

³⁴ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 304; Yakit ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 69; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 46-47.

³⁵ As a consequence of Abd al-Malik ibn Marwān's reform, Islamic dinar started to be minted weighing 4,25 g. Therefore, 300.000 dinars weighed around 1.275.000 g or 1.275 kg. For detailed information see Halil Sahillioğlu, "Dinar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Pub., 1994), 9: 352-353.

³⁶ Ibn Abi Uşaybī'a, 'Uyūn al-anbā', 1: 187; Yakit ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 69-70; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 47.

³⁷ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 306-315, 349; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 15-16; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 38-39.

³⁸ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 307, 310-311, 325-328; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 17-21; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39.

were translated. Moreover, a number of medical books were translated from Indian and Persian into Arabic as well.³⁹

The translations were made from Greek and Nabataean in botany. Aristotle's *Kitāb al-Nabāt*, Apollonius of Tyana's *Kitāb al-Filāḥa*, Theophrastus's *Asbāb al-nabāt*, Dioscorides's *Kitāb al-Hashāish*, Democritus's *al-Filāḥat al-Rūmiyya* are among the works translated into Arabic. ⁴⁰

In zoology, Aristotle's works *Historia Animalium*, *De Generatione Animalium* and *De Partibus Animalium* were translated as one book named *Kitāb al-Ḥayawān*. *Kitāb Manāfi' al-Ḥayawān*, which attributed to Hippocrates, Hermes and Democritus, is another work translated into Arabic.⁴¹

Some individuals and families in particular are observed to have assumed a crucial role in translation activities, having received state's support. Among them the names as Yūḥannā ibn Māsawaih (d. 243/857), Ḥunayn ibn Ishāq (d. 260/873), Hubaish ibn al-Ḥasan, Banū Mūsā brothers, Thābit ibn Qurrah/his sons/his grandsons, Bukhtishū family, Abū Sahl al-Nawbakhtī, al-Ḥajjāj ibn Maṭar, al-Kindī (d. 252/866) and Qusṭā ibn Lūqā (d. 300/912-13) stand out.⁴²

Having exerted an enormous influence on Muslims, the disciplines which we could include above to a limited extent and the translations produced within these fields have enriched the Muslim's knowledge and culture; yet have never caused them to lose their distinctive identity. Far from it, Muslim scholars have examined and utilized the works on different fields that preceding scholars studied; still never have regarded them as absolute authority. Furthermore, they have demonstrated the mistakes and omissions of those scholars when necessary and at the end produced genuine works by presenting their own observations, experiments and opinions.

3. PERIOD OF PRODUCING ORIGINAL KNOWLEDGE (IIIrd - Vth / IXth - XIth CENTURIES)

Concerning this era (between IIIrd - Vth / IXth - XIth centuries), which we denominate as the period of producing original information, we will seek to portray the level of development the mentioned period witnessed by scrutinizing a number of scholars that came to the forefront in the century they lived and also were recognized afterwards by the scientific world of Europe and by looking into the fields which they studied on. This period is an interval during which culminated the scholars and thinkers such as al-Fazārī (d. 190/806), Jābir ibn Ḥayyān (d. 200/815), al-Khwārizmī (d. 232/847), al-Farghānī (d. 247/861), 'Alī ibn Rabbān al-Ṭabarī (d. 247/861), Abū Bakr al-Rāzī (d. 313/925), al-Battānī (d. 317/929) Abūl-Wafā Būzhjānī (d.

³⁹ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 347-352, 360; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 21-23; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39.

⁴⁰ Sezgin, *Tārīh al-turāth al-'Arabī*, trans. 'Abd Allah b. 'Abd Allah Ḥicāzī (Riyadh: Cāmi'at al-Malik Suūd, 1986), 4: 463-476; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 23-24; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39.

⁴¹ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 312; Sezgin, *Tārīh al-turāth al-'Arabī*, 3: 553-564; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 24; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39.

⁴² Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 304-305; Şeşen, "İlk Tercüme Faaliyetleri", 13-14; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 39-41.

388/998), Ibn Sīnā (d. 428/1037), ‘Alī ibn ‘Īsā al-Kaḥḥāl (d. 430/1039), Ibn al-Haytham (d. 432/1040) and al-Bīrūnī (d. 453/1061). In this period, while translation activities proceeded at full speed (the VIIIth-Xth Centuries) on one hand. On the other hand, research acquired new features having become a phenomenon possessing laws, methods and notions and the golden age of Islam’s history of science was lived through. Some of most attention-grabbing works of this period were produced in astronomy, mathematics, medicine, chemistry and physics and the knowledge gathered during this interval was appreciated as late as the XIth century through the translations from Arabic by the West, which passed through the dark obscurity provoked by scholasticism between the Vth and XIth centuries.

One of the fields that Muslims predominantly laid emphasis on in the early periods was astronomy which they named “‘Ilm al-Hay’a”, “‘Ilm al-Falak” and “‘Ilm al-Nujūm”. What has made the latter valuable for Muslims is to achieve the knowledge required for them to go on with, above all, their religious and social lives properly. The matters such as the determination of the Qibla and prayer times, direction finding on land and sea, fixing the commencement of Ramadan and the timing of agricultural works are the principal examples coming to mind in this regard. The Qur’ān’s verses that ordain the examination of the universe and the phenomenon that take place in it and drawing up a lesson from them is another significant aspect that makes the discipline important for Muslims.⁴³ On the other hand, the translation of the works belonging to Greek and Indian worlds into Arabic has contributed to revival of Muslim’s interest in astronomy and to production of numerous genuine works over time.⁴⁴

As a matter of fact, Arabs had no knowledge on astronomy in the pre-Islamic period. Nevertheless, *Ilm al-Nujūm* was known to the public as an activity to obtain information about the future regarding the stars’ movements, which is considered to be the extension of Chaldean astronomy. Another known fact is that some ancient civilizations carried out certain activities in the field which later guided Muslims especially through translations. However, astronomy was raised to a level of a subject based on observation and research by Muslim scholars. For realization of the latter, new observation equipment and techniques, development of trigonometric functions for precise measurements and establishment of observatories to place the equipments in are of capital importance.⁴⁵

The first name in Islamic history of science that comes to the mind when it comes to astronomy is al-Fazārī (d. 190/806). He is the one who invented astrolabe.⁴⁶ Al-Fazārī translated

⁴³ Al-Baqarah 2/29, 169; Āl ‘Imrān 3/190; al-An‘ām 6/97; Yūnus 10/5-6; Yūsuf 12/105; al-Ra‘d 13/2; al-Ḥijr 15/16; al-Anbiyā’ 21/30-33; al-‘Ankabūt 29/44; Fāṭir 35/41; Yā-Sīn 36/38; al-Zumar 39/5; al-Jāthiyah 45/3.

⁴⁴ Sezgin, *Tārīh al-turāth al-‘Arabī*, 6: 7-11; Mehmet Bayrakdar, *İslām’da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: TDV Pub., 2009), 71; Yakıt ve Durak, *İslām’da Bilim Tarihi*, 78; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 163; Yüksel, *İslām’da Bilim Tarihi*, 62. Also see Sezgin, *İslām’da Bilim ve Teknik*, 2: 3.

⁴⁵ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 332; Sezgin, *İslām’da Bilim ve Teknik*, 2: 3; Yakıt ve Durak, *İslām’da Bilim Tarihi*, 78-79; Yüksel, *İslām’da Bilim Tarihi*, 62-63.

⁴⁶ An instrument used to measure the inclined position in the sky of a celestial body.

the work named *Siddhanta*, which had been written by Brahmagupta, an Indian scholar, expansively in 154/771 or 156/773. Containing astronomical rulers of the planets in it and shortly known as *Sindhind*, this work formed a tradition of astronomy that continued for many years and which was exerted until the Xth century in eastern part of Islamic world and until the XIIth century in al-Andalūs. Al-Fazārī also has different works such as *Kitāb az-Zij ‘alā Sinil-‘Arab*, which presents the astronomical table of the planets’ common movements and which outlines the basic knowledge and methods related to the calculation of the astronomical rulers that would be used for the determination of the religious holidays as to lunar calendar. He also had other treatises regarding the divination of the noontime, building astrolabe, transforming a globe into a plane and calendars of various communities.⁴⁷

Another remarkable scholar among the important astronomers and mathematicians from the periods of ‘Abbāsīd Caliphs al-Ma’mūn, al-Mu‘taşim, al-Wāthiq and al-Mutawakkil was al-Farghānī (d. 247/861). His book named *Jawāmi‘ ‘ilm al-nujūm wa uşūl al-ḥarakāt al-samāwiyya*, notwithstanding its being a sort of summary of Ptolemy’s *Syntaxis/Almagest/al-Majisti*, is of great importance owing to the information it gives about the calendars and dates and the objections he raises against Ptolemy. *Jawāmi‘*, which was translated to Latin shortly as *Elementa astronomica*, is a book that influenced the western astronomers most amongst the works written by Muslim astronomers and that is the most frequently quoted work in astronomy by the West until the late XVth century. In the book, numerous subjects are treated such as Roman, Syrian, Egyptian, Persian and Arabian calendars; the Earth’s position and movements in space, ecliptic inclination, important countries and cities, geodesic measurements, the positions and motions of the Moon, Sun, planets and stars, the situation of the Moon and stars, the phases of the Moon and lunar and solar eclipse. He also has *al-Kāmil fī Sina‘at al-usturlab* which covers geometry, astral calculations, astrolabe and mathematical theories together with several other works.⁴⁸

Regarded among the greatest Muslim astronomers and known in the West as Albatenus, Albategnius or Albategni, al-Battānī (d. 317/929) is also of great importance in the field of astronomy. Al-Battānī, being one of the most prominent scholars and observers with regard to theoretical and practical astronomy along with geometry and astrology, presented charts associated with his lunar and solar observations, corrected and improved the information given in Ptolemy’s *Syntaxis/Almagest/al-Majisti* and wrote a remarkable book named *Kitāb al-Zij* through which he imparted his discoveries. He introduces in the latter the motions of five planets and related astronomical calculations. This book of al-Battānī, who also achieved success with his discoveries such as the determination of the mean motion of the

⁴⁷ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 332; Bayrakdar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 71, 89; Cevat İzgi, “Fezârî, Muhammed b. İbrâhîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Pub., 1995), 12: 540-541.

⁴⁸ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 337; Bayrakdar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 71-72, 77-78, 252; Sariçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 163, 254; Yüksel, *İslam’da Bilim Tarihi*, 63-64; Mahmut Kaya ve Sâmî Şelhub, “Fergâni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Pub., 1995), 12: 377-378.

Moon's longitude and the measurements of lunar and solar diameters, have made a major contribution to the development of astronomy and global trigonometry and its value was appreciated and translated into Latin in the West three centuries after it was written by Plato Tiburtinus and Robertus Retinensis. Although the first translation of the book disappeared, Plato's translation was reprinted two times afterwards in Nuremberg in 1537 and in Bologna in 1645 after its tables drawn out and its influence prolonged to the midst of the XVIIth century.⁴⁹

al-Bīrūnī (d. 453/1061), whose period is named "al-Bīrūnī's era" and who produced remarkable works on many different disciplines, above all on medicine, physics, mathematics, history, history of religions and geography yet shone out with astronomy, devoted himself to compose a fundamental work covering the astronomy's development systematically up to the period he lived. He thus wrote a book which, apart from being primarily as an astronomical encyclopedia, also contains significant knowledge on astrology, astronomy, geodesy, geography, chronology, meteorology and trigonometry. The latter work, which al-Bīrūnī attributed to Mas'ūd, the son of Maḥmūd of Ghazni, and named al-Qānūn al-Mas'ūdi, became one of the most important works for medieval astronomy in the time it was written. Al-Bīrūnī mentions the argument that the Earth's revolution around the Sun would not affect the astronomical facts, going against Ptolemy's system embracing the world-centered universe. He also estimated the distance of the solar apogee, the remotest point that alters every year on the orbit between the Earth and Sun, from the vernal equinox, grounding it on the differences that appear on tables holding the increase of the velocity that goes up at the utmost and its decrease at the shortest distance; and thus he became one of the pioneers of infinitesimal calculus. Yet another remarkable achievement from the century al-Bīrūnī lived in is the development of mathematical geography in such a manner that it would transform into an independent discipline, which again happened thanks to him. His book on this discipline, *Tahdīd nihāyāt al-amākin* is the paramount work for the field and survives until today.⁵⁰

Another significant discipline that Muslims were concerned with beginning from the early periods is mathematics, which is regarded among "riyāḍī" sciences.⁵¹ The mathematical

⁴⁹ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 338; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 163; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 64; Ferruh Müftüoğlu, "Bettānī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Pub., 1992), 6: 9-10. Also see Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 54, 247.

⁵⁰ Sezgin, *Tārīh al-turāth al-ʿArabī*, 6: 350-373; Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 25-26; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 161-163. Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 74-77, 248; Günay Tümer, "Bīrūnī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Pub., 1992), 6: 210-213.

⁵¹ "With the influence of Plato's philosophy and in accordance with the classification of Aristotelian sciences, considered as a preparation to the 'ilm al-ilāhī which is superior, Mathematical branches (arithmetic/'ilm al-ʿadad, geometry/'ilm al-handasa, astronomy/'ilm al-falak and mūsīqī) were denominated as "riyāḍī sciences" meaning "what accustoms and prepares the mind", referring to the word "riyāḍa" which radically means "to exercise"; and later all these disciplines were named riyāḍīyyāt. The latter were after started to be used in the period of innovations as a name defining all the sciences dealing with numbers and amount, and is still

knowledge has been always needed for determination of the direction of Mecca, fixing the prayer times and portion of the inheritance etc. While no study or information has been encountered about mathematics in scientific terms, dating back to Jāhiliyyah or the Prophet's period, a number of sources reports that a group of Persian mathematician came to Medina in 'Umar's period and the caliph, by the recommendation of Alī, asked them to teach "algebra and equations" to some of the companions of the Prophet in exchange for a payment from the state treasury and 'Alī was the first person to learn this discipline.⁵² Yet the major connection between Muslims and mathematics was established by their acquisition of Indian and Greek history of mathematics and their translation of the books reflecting these civilizations' accumulation of knowledge in the field into Arabic. The activities in this field mostly started during the 'Abbāsīd period and Muslim mathematicians, as a result of the mentioned translations, produced solutions for the problems that had not been able to be solved previously and developed totally new hypotheses and systems related to the field.⁵³

Considered in Islamic world as the founder of algebra and mentioned in Latin sources as Alkarismi, Algoritmi, Algorismi or Algorism, renowned mathematician al-Khwārizmī (d. 232/847) occupies a position of great importance with regard to the field of mathematics. Having involved in astronomy and geography in addition to mathematics, al-Khwārizmī, who was born in Khwārizm and lived in Baghdād, served in the library of Bayt al-ḥikma of which he was an important member during the period of al-Ma'mūn. He is known to have written his extant works in the mentioned period. Among his works, *al-Kitāb al-mukhtaṣar fī ḥisāb al-jabr wal-muqābala* is the first book of mathematics that has been written in order and holds the word algebra in its name. Having earned its actual reputation thanks to the latter book, Algebra first separated from the field ḥisāb (Accounting) and thus was used as a name of a discipline. All Muslim scholars subsequent to it has taken the work as a model and even kept the equations and examples it contains unchanged. Translated into Latin in the XIIth century, the book was taught as mathematical textbook in the West until the XVIth century. In his studies, al-Khwārizmī presented systematic solutions for the first and second degree equations and as a matter of fact, no formulation giving the roots of the second degree equations could be improved for seven centuries after him. More than half of the al-Khwārizmī's work, who sought to address not only to specialists but also to merchants, qāḍīs, public servants and other people with his writings, consists of practical algebraic problems. Furthermore, solution of some geometric problems through algebra and the relation between the two fields are included among the subjects present in the book. Al-Khwārizmī is the first person to employ algebra in

in use in Arabic language." See Rüşdī Rāşid, "Matematik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Pub., 2003), 28: 129.

⁵² Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 159; İhsan Fazlıoğlu, "Hārizmī, Muhammed b. Mūsā", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Pub., 1997), 16: 225.

⁵³ Bayraktar, *İslām'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 25; Fazlıoğlu, XVI, 225-226; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 82; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 159; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 52.

Islamic law of descent.⁵⁴ Moreover, Indian numerals and decimal number system entered the world of Islam with his another book named *Kitāb al-Ḥisāb al-Hindī*, which was translated into Latin in the XIIth century.⁵⁵

Yet another major figure in mathematics is Abū al-Wafā' al-Būzjānī (d. 388/998). Known as the father of trigonometry, al-Būzjānī is regarded as one of the most important Muslim scholars of mathematics, geometry and astronomy and called by the epithets “muhandis” and “ḥāsib”. Al-Būzjānī, who was born in Būzjān located between the cities of Herat and Nishāpūr in Khorasan region, after instructed with basic mathematic knowledge by his uncles, went to Baghdād and completed his learning alongside the prominent scholars of the period and later he began to give lectures and carry out research on mathematics and astronomy. In his works, he presented the first proofs of trigonometric theorems, introduced tangent as “zil” and secant as “quṭr al-zil” and also compiled the tables of trigonometric functions as arc functions at 15-minute intervals. He furthermore developed several methods for some spherical triangle problems and proved the sine theorem for oblique spherical triangles. Having introduced a new method for the drawing of parabolas by dots, he also had a number of works based on Indian models to a certain degree on geometric drawings. He is also credited with drawing a square into a circle with a single radius of compass and drawing an equilateral triangle into a square and is the first mathematician to give priority to using compass systematically in the works on geometric problems. In addition, he dealt with regular polyhedra and made rough drawings of the regular polygons. He also contributed to algebra and theory of equations.⁵⁶

We can also see that the medicine is among the disciplines that Muslims intensely got into and advanced most. As understood from the narratives given in the sources, Muslims knew a variety of medical techniques for therapeutic purpose, albeit rudimentarily. Alongside the affections such as inflammation in the eye and cough seen in pre-Islamic and early Islamic poetry, the knowledge about injuries emerged during the tribal wars is among the most significant indicators for the foregoing view. Besides, despite the use of some instruments inherited by Greek medicine such as “stylet” by Muslims, therapy styles of the period are seen to have been rather simple.⁵⁷

Among Muslims, medicine like other disciplines made considerable progress with the medical works based on Greek and Indian notion which were acquired through translations.

⁵⁴ A profession stuying Islamic law of descent.

⁵⁵ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 333; Fazlhoğlu, “Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ”, 224-226; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 83; Sariçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 159-160; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 53. For detailed information see Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 25, 38-40, 45-48, 253.

⁵⁶ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 341; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 55-56; Cengiz Aydın, “Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Pub., 1994), 10: 348; Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 21-22; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 84.

⁵⁷ Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215; Peter E. Pormann, “Tıp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Pub., 2012), 41: 96.

Medicine was influenced by surrounding cultures thanks to the foreign doctors that worked in the first ‘Abbāsīd hospitals and improved with brand-new discoveries and arguments in a short span of time. ‘Ali ibn Rabbān al-Ṭabarī (d. 247/861) is among the first scholars who produced works in the field. Firdaws al-ḥikma, which he wrote in the name of the Caliph al-Mutawakkil in 850, is the earliest pharmaceutical and medical work in Arabic. Containing innumerable materials belonging to Indian, Persian, Greek and Arab medicine, the work was a source for many physicians and cultural historians such as al-Rāzī, Ibn Sīnā, al-Bīrūnī etc.⁵⁸

Abū Bakr al-Rāzī (d. 313/925), who is one of the most successful representatives of the physician-philosopher figure and widely known as Rhazes in the West, is one of the most important Muslim scholars that was concerned with medicine. He is called as “the Galen of Arabs” thanks to his vital contributions to medicine after Hippocrates and Galen. After his education, al-Rāzī worked as a chief physician of bīmāristān⁵⁹ in his native city, Rayy, and then went to Baghdād in his thirties, where he passed an exam to be the office of chief physician in the hospital, which would later be called Bīmāristān al-Adudī, surpassing one hundred physicians. In order to provide a decent medical service in turn, he gathered a staff of twenty-four experts comprised of oculists, orthopedists, neurologists, internists and surgeons. al-Rāzī had the patients examined at first by the physician assistants, later by chief assistants, and if there was a case that the assistants were not be able to diagnose, then he stepped in, which was a sophisticated method created by himself. During the time while he was a chief physician, all processes about inspection, diagnosis, effects of the medicines and cases were recorded on notebooks. He is also known in the history of medicine to be the first physician to have utilized chemistry for medical purposes. Regarded as the father of clinical medicine, al-Rāzī wrote a book named *Kitāb al-Shukūk*, in which he criticizes Galen whom he said repeatedly that he owed a lot. Al-Rāzī is seen to have successfully applied his observational and experimental method, which he employed on natural sciences, to medicine as well. During the examinations, he asked about the patients’ age, nutrition, diseases they had gone through, their complaints and when they had begun and after that he noted down all the findings along with the diagnoses he made. It is possible to see his rich fund of knowledge on the field in his wide variety of works ranging from sixty-five to a hundred, particularly in his medical encyclopedia named *al-Ḥāwī (al-Jāmi‘ al-kabīr)*, which he composed in fifteen years. The latter was translated into Latin as *Liber Continens* in 1279 by Faraj ben Sālim (Farragut) and reprinted five times between 1448 and 1542. As the first physician to have diagnosed the measles and smallpox correctly, al-Rāzī’s book on the subject named *al-Judārī wa-l-Ḥasbah* was also translated into Latin and published in forty

⁵⁸ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 354; Bayrakdar, *İslām’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215, 218, 263-264; Yakıt ve Durak, *İslam’da Bilim Tarihi*, 86; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 175; Yüksel, *İslam’da Bilim Tarihi*, 55-56; Necip Taylan, “Ali b. Rabben et-Taberī”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Pub., 1989), 2: 435.

⁵⁹ A general name for the classical hospitals in Islamic world.

editions between 1498 and 1866. Another work written by him, *Akhlāq al-Ṭabīb* defined the rules to be followed concerning physician-patient relations.⁶⁰

Ibn Sīnā (d. 428/1037), the foremost representative of medieval medicine and the greatest systems philosopher of Peripatetic Islamic School, is a figure regarded as high authority with respect to medical history by both the world of Islam and the West. The number of his works on medicine is around forty yet the most significant ones are *al-Urjūza fī l-ṭibb*, *al-Qānūn fī l-ṭibb* and *al-Shifā*. With his works, he left deep traces on both Islamic and European traditions of medicine. His influence on the West is considered to have extended to the XVIIth century and overshadowed the fame of Hippocrates and Galen, who are regarded as the most important authorities of ancient Greek medicine. The fact that his work *al-Qānūn fī l-ṭibb*, which is regarded as a medical masterpiece, was translated into Latin by name *Canon* in Spain a century after his death and taught as a textbook in the medical faculties of Europe's universities beginning from the XIIIth century along with the establishment of a chair of Ibn Sīnā/Avicenna in University of Valladolid in the XVIIth century are in fact clear indicators of the foregoing argument. Furthermore, a portray of him sitting on a throne between Hippocrates and Galen shown on the cover image of one of *al-Qānūn fī l-ṭibb*'s Latin edition (Pavia 1510) is a sign indicating how his authority on medicine is appraised. Ibn Sīnā conducted elaborate studies towards clinical and basic medical specialties and introduced significant knowledge on basic medical sub-disciplines such as anatomy, physiology, histology, pharmacology and biochemistry through the works he wrote. In addition, he employed distinct methods as urine and pulse examinations to diagnose the complaints. In *al-Qānūn fī l-ṭibb*, Ibn Sīnā systematically evaluates the Hellenistic, Byzantine and Assyrian medical literature, which was disorderly before him, and extensively presented his own medical accumulation through his studies and observations as an encyclopedia. In the same work, he elaborates on anatomy, pathologic symptoms, sanitation, types of treatment, diseases (inflammatory diseases, abscesses, orthopedic complaints, poisonings, physical injuries etc.) and medications.⁶¹

Another leading physician of medieval Islamic world is ‘Alī ibn ‘Īsā al-Kaḥḥāl (d. 430/1039), who is known in the West as Jesu Hali and who earned his reputation with his work on eye diseases. Despite the limited information about his life, he is known to have spent his educational and work life in Baghdād. Shortly known as *Tadhkira* or *Tadhkirat al-Kaḥḥālīn*, his work *Tadhkirat al-Kaḥḥālīn fī l-‘ayn wa-amrāḍihā* is the most ancient and the broadest book among the work in Arabic about eye and eye diseases, that have survived to this day. Comprised of three chapters, the book covers the anatomy and physiology of the eye in the first chapter;

⁶⁰ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 356-357; Bayrakdar, *İslām'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215, 266; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 175, 252; Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Pub., 2007), 34: 479, 484-485.

⁶¹ Bayrakdar, *İslām'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 215-216, 224, 257; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 89-90; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 176, 251-252; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 57; Arslan Terzioğlu, "İbn Sînâ (Tıp)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Pub., 1999), 20: 331-332.

eyelids, lacrimal glands, diseases and operations on cornea and uvea along with cataract surgery in the second; while the third chapter treats the visual impairments such as myopia, hyperopia, diplopia and night/day blindness under the title of “internal eye diseases” and also some abnormalities seen in the different parts of the eye including retina, optic nerves and lenses. The mentioned work, in which 132 types of eye diseases are explained, ends with a section holding a number of recommendations towards preserving general health and explanations of the effects of 141 simple medications given in alphabetical order on eye. Another genuine feature of the work is that it introduces the very first elucidation of how to operate eye surgeries by means of the general anesthetic substances such as mandrake and opium in painful surgeries, apart from the local anesthetics known to that day. *Tadhkirat al-Kahhālīn* drew considerable interest as from the beginnings of the XIth century, when it was written, and the whole book or some parts of it was expounded several times. Furthermore, it was translated into Hebrew and also twice into Latin as *Tractus de oculis Jesu b. Hali* in Middle Age, as well published by the name *Epistola Ihesu filii Haly de cognitione infirmitatum oculorum sive memoriale oculariorum quod compilavit Ali b. Issa* alongside its retranslation into Hebrew in the early XXth century (Paris 1903). In addition, its several chapters were translated into modern languages.⁶²

Chemistry is another faculty that Muslims primarily became concerned with. We can even say that the foundations of modern chemistry were laid in Islamic civilizations. Having begun with the translation activities, chemistry studies in the world of Islam were later run jointly with alchemy⁶³ in line with the characteristic approach of the period. The first person among Muslims known to have received chemistry education and studied on the field is Khalid (d. 85/704), son of Caliph Yazīd ibn Mu‘āwīya. Khalid ibn Yazīd grew in Alexandria, learnt medicine and chemistry from a Byzantine monk named Marianus, whom he invited and who was considered among the period’s experts on chemistry. He also had the accumulation of knowledge in chemistry in Alexandria translated into Arabic. With this order, Khalid not only let the chemistry translated into Arabic, but also took the first steps towards physical sciences in Islamic civilizations. He also asked another monk Stephanos to translate one of his books on chemistry.⁶⁴

The most important figure in chemistry is Jābir ibn Ḥayyān (d. 200/815), who is a nature philosopher and a sophisticated scholar at the same time. Having a distinguished position in the history of chemistry, Jābir is the one who transformed chemistry into a systematic and experimental science. Western researchers, regards the place of Jābir ibn Ḥayyān, known as

⁶² Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 176, 252; Ali Haydar Bayat, “Ali b. İsâ el-Kehhâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Pub., 1989), 2: 401.

⁶³ A profession aiming to convert base metals into gold, ancient chemistry, a magic technique in traditional secretive learnings.

⁶⁴ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 4: 97; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 150; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 91; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 170; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 76.

Geber in Latin, in the history of chemistry equivalent to modern-day researchers. Jābir scientifically determined and expounded the calcination (pulverization) and reduction, two main principles of chemistry. He also developed the methods used for evaporation, melting and crystallization, and classified chemical substances. At the same time, he discovered the nitric acid and introduced mercury-sulfur theory, one of the foundation theories of chemistry. Thanks to his mentioned works and inventions, medieval chemists were majorly influenced by Jābir and described him as the master. A part of his works was firstly translated by Robert of Chester into Latin, while his work named *Kitāb al-Sabʿīn*, which is composed of seventy booklets, was translated by Gerard of Cremono as *Liber divinitatis de LXX*.⁶⁵

Just as in the West, studies on physics in Islamic world commenced within natural philosophy and were covered within the frame of Aristotle's ideas. Muslims predominantly focused on mechanics together with optics, which is known as ilm al-manāẓir. The research on optics or ilm al-manāẓir began in the IXth century with the translations of the works belonging to Greek and Hellenistic periods and the works of scholars such as Euclid, Heron, Ptolemy and Theon and designated the notions and problems of the early research. Later, significant studies were held by two prominent figures of the field, Qustā ibn Lūqā and al-Kindī. Maintained by Utārid ibn Muḥammad, Aḥmad bin ʿIsā and Abū Saʿd ibn Sahl, optic studies grew to maturity with Ibn al-Haytham and Kamāl al-Dīn al-Fārisī and substantial works were produced in the field.⁶⁶

The greatest physicist of the Middle Ages, known for his important contributions to the development of optics, was Ibn al-Haytham (d. 432/1040). Ibn al-Haytham, who was also interested in mathematics, astronomy and philosophy as much as physics, is known in the West as Alhazen, Alhacen, Avenetan or Avennathan. As he produced revolutionary works particularly in optics, Ibn al-Haytham is regarded as the most important figure in the history of optics up to the XVIIth century. His treatise on optics, *Kitāb al-Manāẓir* is work of vital importance. This treatise, which was translated into Latin in the late XIIth century or at the beginning of the XIIIth century, was exceedingly influential on the formation of numerous prominent scientists' theories on optics, such as John Peckham, Roger Bacon, Witelo, Johannes Kepler, Snel van Royen, Pierre de Fermat and Descartes and thus on the establishment of optics in the West. Ibn al-Haytham, in the treatise, argues that the rays that enable us to see do not come out from the eyes, but reflect from the object we look and thus the seeing becomes possible. Moreover, having noticed before western scientists that the light beams over a straight line, he carried out the experiment called "Camera Obscura" in order to prove this

⁶⁵ Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 150, 152, 154, 156, 159, 249-250; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 92-93; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 170, 253; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 76; Mahmut Kaya, "Cābir b. Hayyān", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Pub., 1992), 6: 534-536.

⁶⁶ Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 113; Yakıt ve Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, 94; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 169; Rüşdî Râşid, "İlm-i Menâzır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Pub., 2000), 22: 129-131.

argument. His camera obscure experiment later conducted to the invention of some optic apparatus, above all, photographic and cinematographic cameras. When viewed from this aspect, he may even be considered to have invented a primitive version of camera. He furthermore expounded the structure of the eye and the reason/reasons of visual disorders in addition to how the eye is designed in a manner similar to modern-day knowledge. According to some, he even invented the reading glasses. However, reading glasses and cameras are first seen in the West in the XIVth century. He was also the first to describe a scope in shape of a tube with glass lenses at both edges. The telescope thereby can be said to have been used in observatories in Cairo, that is to say, in the world of Islam, even 600 years before its appearance in the western world of science.⁶⁷

CONCLUSION

The first Islamic conquests not only resulted in the expansion of Muslims' cultural geography but also boosted the intellectual dynamism in the Islamic World and as well led Muslims to become acquainted with the fund of knowledge contained in Greek/Hellenistic, Persian and Indian cultural reservoirs thanks to the translation activities, which began in the IInd/VIIIth century soon after the conquests. These translation activities, which intensified during the period of acquisition of knowledge, in IInd/VIIIth century, were initiated by one of the Umayyad crown princes, Khālid Ibn Yazīd Ibn Muāwiya, who is regarded as one of the precursors of chemistry and the first translation movements in the world of Islam, and culminated with establishments like Bayt al-ḥikmas and observatories.

What Muslims obtained most from their relations with other civilizations, which began with the conquests and economic ties, was their scientific experience. Especially the conquests of the cities such as Alexandria, Kharrān and Jundishāpūr by Muslims and later the recognition of the scientific tradition of philosophy, medicine, astronomy, mathematics and chemistry belonging to these centers through the translations were important milestones for Muslims. They soon after managed to internalize this accumulation in the IIIrd/IXth century, which was the period of systematization of the knowledge, and to dedicate it to the use of other communities after improving it in the following centuries.

Muslims did not merely meet different disciplines over translations and utilized the works in these fields, in other words they did not only learn the knowledge of ancient civilizations, they also reached to a level to correct the mistakes and deficiencies of the works they translated. Besides, they demonstrated their scientific development and produced genuine works, presenting their own observations, experiments and ideas even when the translations continued.

⁶⁷ Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 114-115, 117, 142, 255-256, 84-85; Sarıçam ve Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 169, 253; Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi*, 72; Hüseyin Gazi Topdemir, "İbnü'l-Heysem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Pub., 2000), 21: 82.

When examining the studies held by Muslims particularly between the IIIrd/IXth and Vth/XIth centuries, which we denominate as the period of the production of original knowledge. We can see that research began to feature rules, methods and notions, that Arabic language transformed into a science language and that Muslims lived the golden age of the history of Islamic science. The most remarkable works held in the mentioned period were on mathematics, medicine, physics, chemistry and astronomy and the West, which lived under the dense darkness of scholasticism between the Vth and XIth centuries, recognized the knowledge produced as a result of these works centuries later. They began to appreciate it in the XIth century through the translations from Arabic into Latin and Hebrew.

The works on medicine, which Muslim scholars such as İbn Sīnā, al-Bīrūnī, İbn al-Haytham, ‘Alī ibn ‘Īsā al-Kaḥḥāl, Abū al-Wafā Būzhjānī, al-Battānī, Abū Bakr al-Rāzī, ‘Alī ibn Rabbān al-Ṭabarī, al-Farghānī, al-Khwārizmī, Jābir ibn Ḥayyān and al-Fazārī and others we have not been able to include in this study wrote were taught in the European universities throughout many years, even centuries after their value was appreciated in the West. This is worthy of attention as it demonstrates the level Islamic scholars reached in about the four centuries following the initiation of the translation activities.

REFERENCES

- Aydın, Cengiz. “Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 348-349. İstanbul: TDV Publications, 1994.
- Bayat, Ali Haydar. “Ali b. İsâ el-Kehhâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 401. İstanbul: TDV Publications, 1989.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Publications, 2009.
- al-Balâdhurî, Abûl-‘Abbâs Aḥmad b. Yahyâ b. Jâbir. *Futūḥ al-buldân*. ed. ‘Abd Allâh Anīs al-Tabbâ‘. Beirut: Mu‘assasat al-Ma‘ârif, 1987.
- Boumrane, Chikh. “Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Gelişmesi”. Trans. Hüseyin Şimşek. *İSTEM* 14 (2009): 383-396.
- al-Fārâbî, Abū Naşr Muḥammad. *Mutluluğun Kazanılması (Taḥşil al-sa‘âda)*. Trans. Ahmet Aslan. Ankara: Vadi Publications, 1999.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 224-227. İstanbul: TDV Publications, 1997.
- Khalîfa b. Khayyâṭ, Abū ‘Amr. *Tārîkh Khalîfa b. Khayyâṭ*. ed. Akram Diyâ‘ al-‘Umarî. Riyadh: Dâru Ṭayba, 1985.
- Hureysât, Muhammed Abdülkadir. “Hâlid b. Yezîd b. Muâviye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 292-293. İstanbul: TDV Publications, 1997.
- İbn Juljul, Abū Dâwûd Sulaymân b. Ḥassân al-Andalûsî. *Ṭabaqât al-aṭṭibbâ‘ wa al-ḥukamâ‘*. ed. Fu‘âd Sayyid. Beirut: Mu‘assasat al-Risâla, 1985.
- İbn Abî Uşaybi‘a, Aḥmad b. al-Qâsim al-Khazracî. *‘Uyûn al-anbâ‘ fî ṭabaqât al-aṭṭibbâ‘*. ed. August Müller. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1995.
- İbn Khallikân, Abū al-Abbâs Shams al-Dîn Aḥmad b. Muḥammad b. Abî Bakr. *Wafayât al-a‘yân wa anbâ‘ abnâ‘ al-zamân*. ed. İhsân ‘Abbâs. Beirut: Dâru Şâdir, 1994.
- İbn al-Nadîm, Abū al-Faraj Muḥammad b. Abî Ya‘qûb. *al-Fihrist*. ed. Riḍâ Tajaddud. Tehran: Marvi Offsett, 1971.

- İzgi, Cevat. "Fezârî, Muhammed b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 541-542. İstanbul: TDV Publications, 1995.
- Kaya, Mahmut. "Câbir b. Hayyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 533-537. İstanbul: TDV Publications, 1992.
- Kaya, Mahmut. "Râzî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 479-485. İstanbul: TDV Publications, 2007.
- Kaya, Mahmut ve Sâmî Şelhub. "Fergâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 377-378. İstanbul: TDV Publications, 1995.
- Müftüoğlu, Ferruh. "Bettâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 9-10. İstanbul: TDV Publications, 1992.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Trans. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Printery, 2011.
- Pormann, Peter E. "Tıp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 95-101. İstanbul: TDV Publications, 2012.
- Râşid, Rüşdî. "İlm-i Menâzir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 129-131. İstanbul: TDV Publications, 2000.
- Râşid, Rüşdî. "Matematik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 129-137. Ankara: TDV Publications, 2003.
- Sahillioğlu, Halil. "Dinar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 352-355. İstanbul: TDV Publications, 1994.
- Sarıçam, İbrahim ve Seyfettin Erşahin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: TDV Publications, 2012.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. Trans. Abdurrahman Aliy. 5 Volumes. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Publications, 2008.
- Sezgin, Fuat. *Târîh al-turâth al-ʿArabî*. Trans. ʿAbd Allah b. ʿAbd Allah Hicâzî. Riyadh: Câmîʿat al-Malik Suûd, 1986.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*. Ankara: Ankara Okulu Publications, 2015.
- Şeşen, Ramazan. "İslam Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umûmî Bir Bakış (Başlangıçtan h. IV./m. X. asrın sonlarına kadar)". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Journal* 7/3-4 (1979): 3-29.
- Şeşen, Ramazan. "Harran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 237-240. İstanbul: TDV Publications, 1997.
- al-Ṭabarî, Abû Jaʿfar Muḥammad b. Jarîr. *Târîkh al-umam wa-l-mulûk*. ed. Muḥammad Abûl-Faḍl İbrâhîm. Cairo: Dâr al-Maʿârif, 1967.
- Taylan, Necip. "Ali b. Rabben et-Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 434-436. İstanbul: TDV Publications, 1989.
- Terzioğlu, Arslan. "İbn Sînâ (Tıp)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 331-336. İstanbul: TDV Publications, 1999.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "İbnü'l-Heysen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 82-87. İstanbul: TDV Publications, 2000.
- Tümer, Günay. "Bîrûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 206-215. İstanbul: TDV Publications, 1992.
- Uslu, Recep. "Cündişâpûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 117-118. İstanbul: TDV Publications, 1993.
- al-Wâqidî, Muḥammad b. ʿUmar b. Wâqid. *Futûḥ al-Shâm*. ed. ʿAbd al-Laṭîf ʿAbd al-Raḥmân. Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿİlmiyya, 1997.
- Yakıt, İsmail ve Nejdî Durak. *İslam'da Bilim Tarihi*. Isparta: Tuğra Printery, 2002.
- Yüksel, Ahmet Turan. *İslam'da Bilim Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Publications, 2015.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, December 2018, 22 (1): 731-732

Doktora Tez Özetleri / Summaries of Doctoral Dissertations

Türkiye ve İngiltere Din Eğitimi Politikalarının Karşılaştırılması
A Comparative Study of Religious Education Policy in Turkey and England

Hendek, Abdurrahman. Türkiye ve İngiltere Din Eğitimi Politikalarının Karşılaştırılması. Doktora Tezi, Oxford Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiltere 2018.

Hendek, Abdurrahman. *A Comparative Study of Religious Education Policy in Turkey and England*. PhD. Dissertation, University of Oxford Social Science Division, England, 2018.

Abdurrahman Hendek

University of Oxford, UK abdurrahmanhendek@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8424-8481

Öz: Eğitim politikalarının çeşitli ulusal ve uluslararası faktörlere bağlı olarak sorgulandığı, eleştirildiği ve yeniden biçimlendirildiği uzun zamandır kabul edilmektedir. Din eğitimi alanında ise bu harici faktörler ile din eğitimi politikaları arasındaki ilişkiyi incelemek için karşılaştırmalı çalışmalar gerekli olduğu giderek daha fazla iddia edilmektedir. İşte bu tez, ulusal ve uluslararası faktörler ve bu faktörlerin din eğitimi politikaları üzerindeki etkileri etrafında oluşan bazı karmaşa ve tartışmaları irdeleme amacı ile, çeşitli politika aktörleri ile röportajlar yaparak, birbirinden önemli derecede farklı olan Türkiye ve İngiltere'nin devlet okullarındaki din eğitimi politikalarını karşılaştırmalı olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tez, harici faktörlerin politika aktörlerini kısıtlayan ve etkinleştiren bir ortam oluşturmak suretiyle din eğitimi politikalarını dolaylı ve dolaysız olarak şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Ancak, tez aynı zamanda din eğitimi politikasının çatışma teorisi merceği ile daha iyi anlaşılabilirliğini iddia etmektedir, çünkü politika aktörleri harici faktörleri ve bunların din eğitimi üzerindeki etkilerini kendi derinden bağlı oldukları dünya görüş ve inançlarını yansıtan bir şekilde farklı ve çelişkili şekillerde anlamış ve yorumlamışlardır. Dahası, harici faktörler ve birbirine rakip olan aktörlerin mücadelesi ortamında iki ülkedeki din eğitimi şu ortak problemler üzerinde birleşmiştir: kafa karışıklığı, ötekileştirme, suçlamalar ve sonu gelmeyen reform eylemleri ve tartışmalar. Tez, toplum-

lar arasında ve toplumlar içinde bulunan çoğulculuğa karşı daha duyarlı hale gelmesine ihtiyaç olduğunu ve daha açık ve çoğulcu din eğitimi politikalarının gerekli olduğunu iddia etmektedir. Tezin bulguları farklı politika aktörlerinin ulusal ve uluslararası faktörleri ve bunların din eğitimi üzerindeki etkilerini nasıl gördükleri ve yorumladıkları hakkında önemli bilgiler içermektedir. Ayrıca tezin bulguları, çoğulcu toplumlarda dinin eğitim sistemi içerisindeki yeri ile ilgili tartışmalarla yakından alakalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Eğitimi Politikaları, Türkiye, İngiltere, Politik Aktörler, Ulusal ve Uluslararası Faktörler, Çoğulcu Din Eğitimi Politikaları

Abstract: It has long been recognised that education policy has been questioned, critiqued and reformed in response to a variety of national and supranational factors. In the field of religious education, there has been a growing argument for comparative works to study this relationship between wider factors and religious education policy. This thesis seeks to present a comparison of religious education policy in state schools in two strikingly different countries, Turkey and England, by interviewing various policy actors, to unravel some of the complexities and contestations around national and supranational factors and their influence on religious education policy. The thesis reveals that wider factors have explicitly and implicitly shaped religious education policy by constituting a significant milieu that has constrained and enabled policy actors. Yet, the thesis also suggests that religious education policy can be better understood through a conflict theory lens, because policy actors have responded to and interpreted wider factors and their influence on religious education policy widely and contradictorily, reflecting their deeply held worldviews and beliefs. Furthermore, in the context of the collision of wider factors and rival policy actors, religious education has tended to converge on common problems such as confusion, marginalisation, accusations and on endless reform actions and discussion. The thesis suggests that there is a need for sensitising for plurality across and within societies and a need for more open and plural religious education policies. The findings of this thesis give insights into how different policy actors view and interpret national and supranational factors and their influence on religious education policy. The findings have relevance for debates about the role of religion in education within plural societies.

Keywords: Religious Education, Religious Education Policies, Turkey, England, Policy Actors, National and Supranational Factors, Plural Religious Education Policies.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 733-742

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Doğudan Batıya, yazar Annemarie Schimmel, çev. Ömer Enis Akbulut (İstanbul: Sufi Kitap, 2017)

Review of *Doğudan Batıya [Orient and Occident: My Life in East and West]* by Annemarie Schimmel: A Review of the Book and Its Translation, trans. by Ömer Enis Akbulut (İstanbul: Sufi Kitap, 2017)

Değerlendiren / Reviewed by

Muhammet Tarakçı

Doç. Dr., Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Uludag Univ, Fac of Theology, Dept of History of Religions
Bursa, Turkey

mtarakci@uludag.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-9547-7535>

Öz: Doğudan Batıya, Annemarie Schimmel'in *Orient and Occident: My Life in East and West* isimli otobiyografi kitabının Türkçe çevirisidir. Kitap yedi bölümden oluşmaktadır. Schimmel Almanya'da Marburg, Türkiye'de Ankara ve ABD'de Harvard üniversitelerinde hocalık yapmış; İsveç, Hollanda, İsviçre, ABD, Türkiye, Kuveyt, Bahreyn, Suriye, Ürdün, Mısır, Sudan, Tunus, Fas, Yemen, Suudi Arabistan, İran, Afganistan, Orta Asya, Pakistan, Hindistan, Endonezya ve daha pek çok ülkeyi gezip görmüş ve gezdiği yerlerde meşhur ve önemli kişilerle tanışmıştır. Tasavvuf, İslamî edebiyat ve sanatlarda otorite kabul edilen Schimmel, otobiyografisinde hayatı, gezdiği ülke ve şehirler ve tanıdığı kişiler hakkında dikkat çekici ve ilginç bilgiler vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Doğudan Batıya, Annemarie Schimmel, İslam, Tasavvuf, İslam Sanatları.

Abstract: *Doğudan Batıya* is a translation of the late orientalist professor Annemarie Schimmel's autobiography named *Orient and Occident: My Life in East and West*. It contains seven chapters. Schimmel studied as a professor at various universities such as Marburg in Germany, Ankara in Turkey, and Harvard at USA. She travelled to Sweden, Holland, Switzerland, USA, Turkey,

Kuwait, Bahrain, Syria, Jordan, Egypt, Sudan, Tunisia, Morocco, Yemen, Saudi Arabia, Iran, Afghanistan, Central Asia, Pakistan, India, Indonesia, and many more. He met many famous scholars and important people. She is well-known and highly appreciated authority on Islamic mysticism, poetry, arts. In her autobiography, Schimmel gives noteworthy information about her life, the countries and cities she visited, and people she met throughout her life.

Keywords: History of Religions, *Orient and Occident: My Life in East and West*, Annemarie Schimmel, Islam, Islamic Mysticism, Islamic Arts.

Türkçe, Arapça, Farsça, Urduca gibi bildiği yirmiden fazla dille İslam, İslam tasavvufu, şiiri ve sanatı üzerine ellinin üzerinde kitap telif etmiş; aralarında Türkçe ve Arapçanın da bulunduğu pek çok kaynak dilden Almancaya, Almancadan Türkçeye çeviriler yapmış Alman oryantalist Annemarie Schimmel, *Doğudan Batıya* (orj. *Orient and Occident: My Life in East and West*) adıyla Türkçeye tercüme edilen kitapta kendi hayatını anlatmaktadır. Yazarımızın 1922 yılında Almanya'nın Erfurt şehrinde başlayan hayatı, 26 Ocak 2003'te Bonn'da sona ermiştir. Vefatından bir yıl önce 2001'i 2002'ye bağlayan yılbaşı gecesi tamamladığını söylediği (s. 449) bu kitabı, onun âdeta okuyucusuna ve dünyaya veda ettiği son eserlerinden biridir.

Luteran, ama kiliseye pek gitmeyen (s. 38-39) bir ailenin tek çocuğu olan Schimmel henüz on yedi yaşındayken doğu ve bilhassa İslam üzerine çalışmaya karar vermiş (s. 21) ve 20 Kasım 1941'de ondokuz yaşında "Geç Ortaçağ Mısır'ında Halife ve Kadı" isimli teziyle ve "pekiyi" (magna cum laude) derecesiyle doktor (s. 74), 31 Mart 1945'te yirmi üç yaşında "Memlüklerde Askeri Zümre" isimli teziyle doçent (s. 77) olmuştur. Kitapta doktora ve doçentlik süreçlerinin bu kadar kısa bir sürede bitirilmesinin salt kişisel maharetten mi yoksa buna eşlik eden ve İkinci Dünya Savaşı nedeniyle ortaya çıkan yetmiş insan ihtiyacından mı kaynaklandığı net olarak anlaşılamamaktadır.

Doğudan Batıya, yedi bölümden oluşmaktadır. Birinci ve ikinci bölümde yazar, Almanya'da geçen çocukluk ve ilk gençlik yıllarını, yani eğitim hayatını ve Marburg Üniversitesi'ndeki ilk hocalık tecrübesini anlatmaktadır (s. 15-115). Üçüncü Bölüm yazarın 1952-1959 yılları arasında Türkiye'de yaşadığı yılları kapsamaktadır. Bu bölüm "İstanbul - O Emsalsiz Şehir" (s. 119-140), "Ankara'da Profesörlük" (s. 140-162), "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Şehri Konya" (s. 162-180), "Kardeşim İsmail" (s. 180-187), "Tuhaf Bir Akdeniz Seyahati" (s. 187-194) ve "Anadolu'da Seyahat" (s. 194-211) alt başlıklarından oluşmaktadır. "Bir Ara Dönem: Avrupa Yılları" isimli dördüncü bölümde yazar, Türkiye'den ayrıldıktan sonra Almanya'da geçirdiği yılları anlatmaktadır. Beşinci bölümde, "Okyanusun Öte Tarafı", yani Schimmel'in Harvard'da hocalık yaptığı yirmi beş yıllık dönem (1967-1992) ele alınmaktadır. "Şark Seyyahı" adını taşıyan altıncı bölümde (s. 285-402) ise, yazarımızın değişik dönemlerde İslam dünyasına yaptığı çok sayıda seyahate yer verilmektedir. Bu bağlamda Kuveyt, Bahreyn, Suriye, Ürdün, Mısır, Sudan, Tunus, Fas, Yemen, Suudi Arabistan, İran, Afganistan, Orta Asya, Pakistan, Hindistan ve Endonezya gezilerine dair gözlemler aktarılmaktadır. Yedinci ve son bölüm yazarımızın 1992-2002 yılları arasında Avrupa'da geçirdiği yılları kapsamaktadır.

Bir otobiyografi kitabının güçlü yanı ne olabilir? Anlatımın akıcılığı ve berraklığı, yazarla ve kitap boyunca kendilerinden bahsedilen kişilerle ilgili bilgilerin doğruluğu, bir otobiyografi kitabında olması beklenen temel özelliklerdir. Elbette anlatılan hayatın ilginç olması da, kitabı cazip ve okunur kılar. *Doğudan Batıya* kitabının tüm bu kıstaslardan en üst dereceyle geçebileceğini söylemek abartı olmaz.

Schimmel'in, tanıştığı pek çok ünlü kişi hakkında verdiği bilgiler ve yaptığı değerlendirmeler ilgi çekicidir. Meselâ, Louis Massignon hakkında şöyle yazıyor:

“Kongrenin benim için zirvesi Louis Massignon ile karşılaşmam oldu. Onun, Hallac hakkındaki eserini, daha öğrenci iken heyecanla ve bir o kadar da meşakkatle didik didik etmiştim. Beni ona götüren Heiler'di... Bir daha hiçbir zaman hayatımda böyle nurani bir zat görmedim. Sanki Hallac'ın ilahi aşkı ile kendisinin Muhabbetullah'a ve Rahman'a olan cezbesi, kaçınılmazlığını idrak ettiği çile ve ezaya karşı rızası; onun o güzel cemalinden, yüzünün ince çizgilerinden ve gözlerinden aks etmekteydi. Massignon, sadece İslam mistisizmine vakıf bir âlim değildi, her zaman tehlikeye maruz kalmak pahasına da olsa ezilenlerin (mesela Cezayirli) davasına sahip çıkardı. Dua cemaatleri teşkil eder; Hristiyanlar'ın ve Müslümanlar'ın kutsal bildiği mekânlara, dini geziler düzenlerdi” (s. 105-106).

Yazarımızın Rosenthal, Wolfson ve Bîrûnî hakkında yazdıkları da not edilmeye değer:

“Rosenthal, Sami Dilleri'nin allamesi ve fakat bir o kadar mütevazı hocası olup hepimiz onu ihtiram ve tazim ile anardık, öyle ki onun hakkında meslektaşlarının ağzından hiçbir zaman menfi bir şey duymuş değilim. Bu husus bile başlı başına bir olaydır hani” (s. 261).

“Wolfson, 20. yüzyılın başında memleketi Galiçya'dan Harvard'a gelmiş ve hayatını fiilen neredeyse tamamıyla kütüphanede geçirmiş, yemeklerini de fakülte kulübünde yemiştir” (s. 262).

“Biruni'nin telif ettiği *Kitab fi'l-Hind*, Avrupa'da karşılaştırmalı dinler tarihi mefhumu ortaya çıkmadan çok önce, dünya çapında yabancı bir kültürü peşin hükümsüz müşahede eden ilk eserdir. Daha da mühim olan onun insanı hayrete sevk eden *Chronologie der Alten Völke*, isimli eseridir. Bu eserde Biruni, bildiği bütün kavimlerin takvim hesaplarını, bayram günlerini ve an'anelerini tahkik etmiştir. Eser değerinden bugüne kadar hiçbir şey kaybetmemiştir” (s. 357-358).

Otobiyografi kitaplarını ilgi çekici hale getiren başka bir husus, anlatılanların başkalarına ilham verebilme potansiyeli olsa gerektir. Görebildiğim kadarıyla ele aldığımız kitabın en güçlü yanı da budur. Özelde ülkemizin ilahiyat fakültelerinin öğrenci veya hocaları, genelde İslam araştırmacıları kitap boyunca son derece faydalı, ilham verici ve motive edici tavsiyeler,

rehberlikler, hem geçmişe yönelik değerli hem de geleceğe yönelik ufuk açıcı değerlendirmeler bulacaklardır. Aklımda yer eden bazı örnekleri şöyle aktarabilirim:

Annemarie Schimmel'in mezar taşını süsleyen "İnsanlar uykudadır ve öldüklerinde uyanırlar." sözünü, yazarımız henüz yedi yaşında iken annesinin kendisine okuduğu bir malsalda duyduğunu kaydetmektedir (s. 21).

Müslüman dostları Schimmel'e "Cemile" veya "Cemile Bacı" şeklinde hitap etmeyi severlerdi. Kendisi de Müslüman dostlarına yazdığı mektuplarını "Cemile" ismiyle bitirirdi. Cemile ismini ona ilk yakıştıran ise, üniversitede çalışmaya başladığı yıllarda (1942-45 arası) kendisini "Shimmele" (Shimmelciğim) diye çağırıırken, "Cemile" ismini telaffuz eden yaşlı bir Alman hoca imiş (s. 75).

Annemarie Schimmel, hocası Friedrich Heiler'den, dinleri ve dinî fenomenleri incelerken dinin duygusal boyutunu ihmal etmemeyi bir temel ilke olarak tevarüs etmiştir. Bunu şöyle dile getiriyor: "Dini metinlerde ilahi haşyetin ehemmiyetine işaret etmeyi vazife bilecek kadar eski kafalıyım. Hangi mebde ve menşeden olursa olsun bir dini metin, gazete veya tren tarifesinden farklı bir şeydir." (s. 40). Schimmel, ilk hocalık yaptığı Marburg'daki üniversitede Bultmann ile Heiler arasındaki gerginliği anlatırken yine aynı konuya işaret etmektedir: "Lakin İlahiyat Fakültesi'nde bir hayli gerginlik vardı, bilhassa Rudolf Bultmann ile Friedrich Heiler arasında. Bultmann'ın soğukkanlı ve kuru yaklaşımı, Hristiyanlığı mistik unsurlardan arındırma gayreti; Hristiyanlığın mistik tarafını temsil eden Heiler'e aykırı düşüyordu. Bu sebepten ikisinin arası açıktı. Ben, Heiler'in etrafındaki gruba intisab ediyordum (s. 89). Schimmel, benzer bir hassasiyeti Massignon'da da görmüştür: "1957 senesinde, Münih'te şarkiyatçılar kongresinde tekrar rastlaştık ve tesadüfen Münihli şarkiyatçı Franz Babinger'in tavrı esnasında yan yana oturduk. Babinger, "Yedi Uyurlar" ile ilgili Anadolu'daki kutsal mekanlardan bahsederken, Massignon her defasında bir ah u vah çekip, "Cet homme ne croit pas, il ne croit rien!" ("Bu adam inanmıyor, bu adam hiçbir şeye inanmıyor!") deyip duruyordu. Zira onun için çok kıymetli olan "Yedi Uyurlar" konusunu, yalnız tarihi ve eleştirel bir açıdan ele almak, bu hadisenin kudsiyetini yok ediyordu" (s. 106).

Schimmel'in şiire ve musikiye ilgisi sınır tanımaz. Bilhassa İslâm dinî musikisine karşı derin bir bağlılık ve hayranlık duymaktadır: "Şarka geldiğimde, şarkın müziği beni mest etti. Hala Mevlevî Ayini'nden bazı bölümler, mesela 'Niyaz ilahisi' beni nerdeyse cezbeyle gark eder. Mevlevî Ayini'nin, bazı icralarında bu nağme son bölümden önce yer alır. Türk ilahilerinin o basit melodilerinden ne kadar da haz alırım, o ilahiler ki her zaman Allah'ın zikrinde zirveye çıkarlar" (s. 43).

Her ilim erbabının kitaplarla arası iyidir; ama Schimmel'de bu ilgi özellikle İslâmî eserlere (Arapça, Türkçe veya Farsça), hatlara ve en ziyade Mevlana'ya yoğunlaşır: "İlk maaşım Mevlana'nın Mesnevi'sini satın aldım" (s. 65). Schimmel için Mevlana adeta mebde ve mead gibidir: "Ve o gün bu gün ona sadık kaldım. Sık sık Konya'daki kabrini Kâbe misali ziyaret ettim, şarkta ve garptaki izlerinin peşinde koştum ve her seferinde döndüm dolaştım ona geri döndüm" (s. 71).

Yazarımız üniversitede hocaları arasında Hans Heinrich Schaefer'i özellikle anıyor. Elliot üzerine bir ders hazırlamasını Schimmel'den isteyen bu hoca, notlarına bakarak konuyu özetlemeye çalışan Schimmel'e şöyle demişti: "Schimmel hanımefendi, defterinizi kapatın; ben ne yazdığınızı bilmek istemiyorum, ne bildiğinizi öğrenmek istiyorum! Bu tarzı ile bana irticalen hitabeti öğretti." Sonraki yıllarda Schimmel derslerinde, konferanslarında ve sempozyumlarda konuşmalarını, sadece not defterini değil, gözünü de kapatarak yapacaktı... Bahsi geçen Schaefer, öğrencisi, notlarını veya defterini kapattıktan sonra dersi anlatamıyorsa, onu şuna benzer uyarılarla kibarca (!) ikaz etmiş: "Siz iyisi mi bisiklet binmeye gidin, bu sağlığımız için Farsça öğrenmekten çok daha iyi olacak!" (s. 67).

Yazarımız, "Eşsiz bir şehir" diye nitelendirdiği İstanbul'a kitabında sayfalarca yer verdikten sonra, onu anlatmanın mümkün olmadığını da itiraf ediyor ve diyor ki:

"İstanbul'u şiiirlerle tanıdım, onu baştanbaşa dolandım, cadde ve sokaklarında, o dik yokuşlarında bir aşağı bir yukarı salındım. Katran ve kebabın, balığın ve kabristanlarda solmuş çiçeklerin kokusunu teneffüs ettim. Farkına varmadan da olsa, şehrin tarihi semtlerinden geçerken her bir köşede radyolardan yükselen Türk şarkılarını ve ezgilerini hafızama nakşettim. Camilerinin seyrine daldım. Boğaz, gümüş ve erguvan renginde aheste aheste ışıldarken; güneş, dalgaların üzerinde alev alev parıldayan ışıktan köprüler inşa ederken, her defasında yeniden, gurubun ve gün doğumunun temasında kayboldum" (s. 120).

Yazarımız, kitabını, tüm kitabın, yani Annemarie Schimmel'in hayatının özeti sayılabilecek şu cümlelerle sona erdiriyor:

"Hayatta, şu an itibari ile bulunduğum hal üzerine sadece ve sadece minnettar olabilirim; evet namütenahi müteşekkirim. Zira sekreter ve asistan olmaksızın, bilgisayarsız, arabasız, tatil yapmadan, spor ile iştigal etmeden gönlümce bu kadar çok ve yoğun çalışabilmiş olmam, güzel dostlar, beni sürura sevk eden insanı münasebetler tesis edebilmiş olmam ve dünya sathında muvaffak olmuş talebelerimin olması ve nihayet bugüne kadar -birkaç damar tıkanması ve kan zehirlenmesi haricinde- ağır hastalıklardan masun kalabilmiş olmam bu şükranımın birer vesilesidir (s. 448).

Eğer ki bana, daima olduğu gibi, İslam'a fazlaca romantik bir zaviyeden yaklaştığım ithamı ile gelinirse, sadece Aziz Augustin'in şu sözleri ile cevap vermek isterim: "res tantum cognoscitur quantum diligitur, -İnsan sadece muhabbeti kadar fehmeder-". Zannederim çocukluğumdan beri şark dünyasını sevdiğim için, Müslümanlarla onların lisanında konuştuğum, takva ehli aileler yanında yaşadığım içindir ki, onları bir nebze olsun anlayabilmekteyim (s. 448).

İstikbal neye gebedir bilmiyorum, sadece daha iyi itilaf ve muhataba karşı daha fazla ihtiram umut ederim. Ve annemden öğrendiğim, eski denizcilerin şu şiarına ittiba ederim: "Hayrı um, şerre hazır ol." Annem pek sevdiği o şark mese-

linden mülhem, gereksiz vehimlerden imtina etmemi öğütlerdi: "Yüzlercesi ve-badan öldü, ama binlercesi veba korkusuyla telef oldu." Bu tavsiye bana öyle geliyor ki, her yeni gün başka başka inzara muhatap olan ve kafa karıştırıcı haberler sağanağına maruz kalan cemiyetimiz için hikemi bir nasihat mertebesindedir (s. 449).

İhtiram ettiğim şarkiyatçı şair Friedrich Rücken'in sözleri ile ancak şunu derim:

Yarın öleceksem,

Çalıştığım yeter.

Yok, bir on yıl daha yaşayacaksam,

Yapılacak iş bana yeter.

Sonra çocukluğumun şu kelamı aklıma gelir: "İnsanlar uykudadır ölünce uyanırlar" (s. 450)

Kitapta üstü kapalı geçilen ve bilinçli ya da bilinçsiz olarak göz ardı edilmiş bazı hususların bulunduğunu da söyleyebiliriz. Söz gelimi, yazarımız Türkiye'de geçirdiği yılları anlatırken, burada yaptığı bir evlilikten hiç söz etmemektedir. Berlin'de ilk gençlik yıllarında yaşadığı ve kötü bittiğini söylediği ilk aşk tecrübesi gibi (s. 66), bu evlilik de hatırlanmak veya yazılmak istenmeyen anılar içeriyor olmalıdır. Tıpkı evliliği gibi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde geçirdiği beş yıllık süreyi (1954-1959) anlatırken, doktora öğrencisi ve tek asistanı Hikmet Tanyu'dan veya fakültede yakın dostluk kurduğu kimselerden neredeyse hiç söz etmemesi de dikkat çekmektedir. Hâlbuki önceki dönemde Almanya'daki hoca ve meslektaşlarından, sonraki dönemde Harvard'daki meslektaşları ve öğrencilerinden bolca hatıralar aktarılmıştır.

Kitabın tercümesi ve Türkçe baskısı hakkında da bazı hususlara dikkat çekmek gerekmektedir. Öncelikle kitabın serbest bir çeviri ile Türkçeye tercüme edildiğini belirtebiliriz. Serbest çeviri, çoğu durumda iyi tercihler ortaya çıkarmış ve kitabın sanki bir tercüme değil, Türkçe yazılmış bir kitap gibi kolayca okunmasını sağlamıştır. Söz gelimi, Harvard'da öğrenci yurtlarını gezme fırsatı doğduğunda Schimmel bunu yurtları tanımak için bir fırsat olarak değerlendiriyor: "bu teklifi, yurtların ne menem şeyler olduğuna dair merakımı gidermek için fırsat bildim" (s. 167). "Ne menem şeyler" ifadesi İngilizce metinde yok elbette ve yazı dilinde kullanılması ne kadar uygun bilemiyorum, ama yine de okurken farklı ve güzel bir çeşni kattığını hissettim. Serbest çevirinin asıl metinden uzaklaşmak ve kimi zaman da yanlış çeviriler yapmak gibi bazı sakıncaları ve tehlikeleri de var. Kitapta bunu bilhassa şairlerin çevirilerinde hissedebiliyorsunuz. Mesela, kitabın son cümlesi (teşekkür faslını saymazsak), şu şiirle bitmektedir:

... and by seeing love eternal,

We float away, we disappear.

Mütercimimiz bu cümleyi şöyle çevirmiştir:

*Ta ki, üful edip de fena hak olanda,
Didar-ı Aşk-ı ebedi temaşasında.*

Okuyucu bu cümleden ne anlayabilir, bilemiyorum. Ama bu şiiri şöyle aktarmak acaba daha mı kötü olurdu?

*Temaşa ederek ebedî aşkı,
Uçar ve görünmez oluruz¹*

Başka bir şiir güçlenen ırkçılık karşıtı ve feminist akımlardan sonra, siyahilere ve kadınlara yönelik pozitif ayrımcılığın had safhaya çıkması; beyaz ve erkek olanların iş bulma şansının azalması sonucu ortaya çıkan marazi duruma işaret ediyor. Böyle bir ortamda iş bulmakta zorlanan beyaz bir erkeğin dramını anlatmak üzere Schimmel şu şiiri yazıyor:

*In Harvard, a frustrated youth tried to make his way,
Till he realized one day:
It's all in vain,
Only as a female I can gain.
As such, in Harvard a star he became.*

Mütercimimizin çevirisi şöyle:

*Hüsrana düçar bir genç oğlan vardı Harvard'da
Okur da okur, durumu nihayet kavrayana kadar:
'Ne pis iştir bu iş,
Karar verdim olacağım feminist!
İşte bundan sonra, genç oğlan oldu yıldız, Harvard'da.*

Acaba doğrusu şöyle mi olmalıydı?

*Hakkı yenmiş genç bir adam Harvard'da, çizmeye çalışıyordu yolunu,
Bir gün kavrayana kadar şu gerçeği:
Hepsi boşuna,
Ancak bir kadın olarak, yükselebilirim,
Böylece bir yıldız oldu bu adam Harvard'da.*

Maddî hatalar veya tashih hataları hemen her kitapta az veya çok bulunur. Ama bu hataların fazlaca olması okuma zevkimize zarar verir. Kitabımızın başına (yoksa okuyucular olarak bizim başımıza mı?) tam olarak böylesi bir talihsizlik gelmiştir. Onlarca örneğini not ettiğim hatalardan ikisini numune olarak aktarıyorum:

“Bazen de 7 Kilis seyahati kadar dramatik, 6 olmasa da sürpriz” (s. 207). Bu cümlede yedi ve altı rakamları herhangi bir dipnota işaret etmemektedir ve zâittir.

¹ “Ebedî aşkı temâşâ edinceye dek,
Boşlukta yüzer, yok oluruz elbet.”
Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, çev. Senail Özkan, 2. Baskı (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 313.

210. sayfadaki 38. dipnotta şöyle bir bilgi verilmiş: “Bkz. Dipnot 176”. Dipnot 176’yı bulabilene aşk olsun! Aslında yazılması gereken açıklama şöyle olmalı: Bk. Üçüncü Bölüm, Dipnot 14.

Tercüme hataları kapsamında da birkaç örnek vermek gerekirse,

- a) “... annem tökezler ve uyluk kafasını kırar.” (s. 239). “Uyluk kafası” ne demek? Aslına baktığımızda yazarın “hipbone” kelimesini kullandığını görüyorsunuz, yani “uyluk kemiği”.
- b) Annemarie Schimmel, 2001 yılında Harvard’da yapılan bir mezuniyet törenini anlatıyor. Mezuniyet töreninde önceki yıllarda mezun olanların da yürüyüş alayına katıldığından söz ederken diyor ki, “Geçiş töreninde, önceki yılların mezunlarıyla beraberce yürürler. 10. veya 25. mezuniyet yıllarını kutlayanlar genellikle kalabaktırlar. 2001 senesiydi, şurada Class of 1938 levhası görünüyordu, herhalde bir veya iki doksanlık mezun vardı aramızda, orada da Class of 1981 duruyordu, yani 1981 mezunları.” (s. 254).

Bu tercümede özellikle son cümle sorunludur. Cümlenin İngilizcesi şöyle:

In the year 2001 some posters were held high saying "Class of 1931", carried by a person in his nineties, or, "Class of 1981," a group, that graduated that year.

Bu cümleyi şöyle çevirmek mümkün: “2001 yılında bazı pankartlar açılmıştı: 90’lı yaşlarında bir adamın taşıdığı pankartta ‘1931 Mezunları’ veya o yıl mezun olan bir grubunkinde ‘1981 Mezunları’ yazıyordu.”

Hemen fark edilebileceği üzere, “90’lı yaşlarında bir adam” ifadesi, “bir veya iki doksanlık mezun vardı” şeklinde mezunun boyuna mı yaşına mı işaret ettiği bile anlaşılamayan tuhaf bir çeviriye dönüşmüştür. “Bir veya iki” kelimeleri de herhalde “nineties” kelimesinin çoğul olmasından hareketle bizim bilemediğimiz bir yöntemle çıkarılmış olmalıdır! “Kalabaktırlar” kelimesinde de tashih hatası göze çarpıyor.

- c) “Hristiyanlığın geneli ile ilgili olup özel alanlarına tahsis edilmemiş hatırı sayılır miktarda ders varken, aynı zamanda Yahudilik hakkında da epeyi ders okutulurken, İslam ile ilgili sadece İslam’a Genel Giriş dersi verilmekteydi. Gel de bu durumda Amerikan Ortadoğu politikasının tuhaf seyrine şaşma” (s. 257).

Cümlenin aslı şu şekildedir:

And then: there is a considerable number of courses on Christianity, some on Judaism, but only one single, general introduction to Islam. Little wonder, that the American Near East policy goes such strange ways.

Bu cümlenin çevirisi de şöyle olmalıydı:

Ve daha sonra: Hristiyanlık üzerine çok sayıda ders vardı. Yahudilikle ilgili de bazı dersler bulunurdu. Ama İslam’la ilgili genel giriş mahiyetinde sadece bir ders verilirdi. Amerika’nın Yakın Doğu politikasının bu kadar tuhaf yönlere savrulmasına şaşmamak gerek.

Mütercimın çevirisinin ilk cümlesine bilhassa dikkat ediniz: “Hristiyanlığın geneli ile ilgili olup özel alanlarına tahsis edilmemiş”. Altı çizili bu bilgiyi o İngilizce metinden çıkarmak hayli çaba gerektirmiş olmalı!

- d) “İslam bilimleri uzmanı; el yazmalarının mahiyetleri, parşömen ve kağıt, mürekkep türleri ve tezhip hakkında asgari düzeyde bir şeyler bilmelidir” (s. 267).

I believe that for the student of Islamic Studies, this course is a must, to at least know a bit about the peculiarities of the manuscripts, about the parchment and paper, about types of ink and illumination.

Bu cümlelerin şöyle çevrilmesi herhalde daha isabetli olurdu: Öyle inanıyorum ki, İslam Araştırmaları alanındaki öğrenciler için bu ders [Hüsn-ü Hat]; yazmaların özellikleri, parşömen ve kâğıt, mürekkep ve tezhip hakkında bir şeyler öğrenmeleri açısından bir zorunluluktur.

- e) “Birkaç yıl sonra da Kastamonu’da yüz elli farklı çorba tarifi olduğunu ancak bir sene sonra öğrendik” (s. 202).

Only years later we heard that in Kastamonu, people had one hundred and sixty-five recipes of soups.

Bu cümleyi Türkçeye “Kastamonu’da yüz altmış beş çeşit çorba tarifi olduğunu yıllar sonra işittik” şeklinde aktarabiliriz. Mütercimimizin çevirisinde hem “birkaç yıl sonra” hem de “bir sene sonra” denilmiş; ama ne yazık ki her ikisi de doğru olmamış. Ayrıca çorba tariflerinin sayısı acaba neden 165’ten 150’ye düşürülmüş olabilir?

- f) “Hortense’yle birlikte Almanya’da yaptığım ilk seyahatlerimden birinde yolum Niederaltaich’deki Benediktin Tarikatı başrahipliğine düştü.”

Bu cümlede “Benediktin Tarikatı başrahipliği” ifadesi, “Benedikten Tarikatı manastırı” olmalıydı.

Tercümeyle ilgili son olarak mütercimın Osmanlıca ve Arapça kelime tercihinin neredeyse takıntı derecesinde aşırıya kaçtığını söylemek gerekir. İmam-hatip lisesi veya ilahiyat okumuş ya da az çok Arapça bilenler için bu tercih ciddi sorunlar yaratmasa da, mütercimimizin bu kitabını (ve diğer kitaplarını da) Arapça bilmeyenlerin de okuyabileceğini göz önünde bulundurmamak gerekir. Artık unutulmuş veya kullanılmayan bazı kelimeleri ısrarla kullanmaya devam etmek okuyucuya fazladan bir yük getirmektedir. Türkçe bir kitabı okurken, Arapça bilmeyen ama diyelim ki üniversite mezunu bir okuyucunun Arapça ve Osmanlıca kelimeler için sık sık sözlüğe bakmak zorunda kalması doğru olmasa da, bu kelimelerin tercih edildiği tercümeyle çeviri yanlışları da eşlik ederse, o zaman metni anlamak gerçekten zorlaşabilir. Yukarıda kitabın tercümesinin serbest bir çeviriye yakın olduğunu söylemiştik. Serbest çevirinin, öncelikli olarak metnin daha iyi anlaşılması için tercih edildiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla, bir yandan metin anlaşılabilir diye serbest çeviriye tercih etmek, diğer yandan artık kullanılmayan ve Arapça bilmeyenlerin anlayamayacakları kelime tercihleriyle metni ağırlaştırmak birbirini ahenkli iki tavır gibi görünmemektedir:

- a) İnsan sadece sevdiği veya ünsiyet kesbettiği insanları tanır ve bilir. Bu durumda tahassüsümüz nazarımızı biler, aslında her şeyin daha zengin ve çok vecheli olduğunu ifşa eder; bize, zuhur edenin tabaka tabaka olduğu idrakini bahşeder. Gayrin zatının bütün şümulü ile ve haiz olduğu külli kıymetle görünmesini temin eder" (s. 449).

Sanki Osmanlıca yazılmış bir metnin, sadeleştirilmeden latinize edilerek yayımlanmış halini okuyor gibiyiz.

"One knows only those people well whom one loves, or is a friend to them. Emotion makes our view richer, vaster, more discerning; it shows the nature of the other in all its fullness, in its entire value."

Bu metni Türkçeye şöyle aktarmak mümkündür: "Kişi, ancak sevdiklerini veya sevdiklerinin bir arkadaşını iyi tanıyabilir. Duygu, bakışımızı daha bir zenginleştirir, genişletir ve derinleştirir; öteki'nin tabiatını bütün yönleriyle ve bütün değeriyle gösterir."

- b) "Çağların ve milletlerin derin idraki muhakkak ki, siyasi ve harp tarihinin çorak ve ümitsiz yolundansa, nazmın tarikinde daha kolay istihsal edilir." Bu hüküm sanatlar için de varittir (s. 449).

"From poetry, we learn about eras and nations in much greater depth than through the deceitful, miserable ways of political-and war-histories." The same applies to the arts.

Türkçe tercümesi şöyle yapılabilirdi: "Siyaset ve harp tarihinin yanıltıcı ve eksik yöntemlerine kıyasla, şiir bize çağlar ve milletler hakkında çok daha derin bilgiler verebilir." Bunu beşerî bilimlere de uygulayabiliriz.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 743-746

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Review of *Criticisms of Atomism in Classical Islamic Thought* by Mehmet Bulğen (İstanbul: İFAV Publications, 2017)

***Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, yazar Mehmet Bulğen (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017)**

Reviewed by / Değerlendiren

Nazif Muhtaroğlu

Dr., Bahçeşehir Univ, Fac of Arts and Sciences, Department of General Education

Dr., Bahçeşehir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Genel Eğitim Birimi

İstanbul, Turkey

nazifm81@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9547-7535

Abstract: Mehmet Bulğen *Criticisms of Atomism in Classical Islamic Thought* presents the criticisms of kalām atomism, which were proposed by significant thinkers from the kalām, falsafa, and Zahirîyya traditions in the Islamic Intellectual history. The book also touches upon the atomists' responses to those criticisms. The presentation of these ideas relies upon a remarkable use of the primary and secondary sources. Although the author presents the discussions on the critique of atomism in great detail, he does not take a definite position on identifying the most plausible view.

Keywords: Kalām, Atomism, al-Kindî, İbn Sînâ, al-Nazzâm, İbn Hâzım, Mehmet Bulğen.

Öz: Mehmet Bulğen'in *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* adlı eseri kelam, felsefe, zahirîlik gibi İslam düşünce tarihinde derin etki bırakmış entelektüel geleneklere mensup düşünürlerin kelam atomculuğuna getirdikleri eleştirileri konu edinmektedir. Eser bu eleştirileri birincil ve ikincil kaynakları çok iyi kullanarak sunmakta yer yer atomcu görüşlerin bu eleştirilere getirdiği ve getirebileceği cevaplara da işaret etmektedir. Yazar atomculuk eleştirileri bağlamında ortaya çıkan tartışmaları iyi sunmakla beraber tartışılan görüşler arasında hangisinin daha iyi savunulduğu konusunda tam bir görüş serdetmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Atomculuk, el-Kindî, İbn Sina, Nazzam, İbn Hâzım, Mehmet Bulğen.

Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri, which is written in Turkish and could be translated into English as *Criticisms of Atomism in Classical Islamic Thought*, is the result of Mehmet Bulğen's (Associate Professor at the Kalām Branch of the College of Theology at Marmara University, Istanbul) post-doctoral research he did under the supervision of Robert Wisnovsky at the Institute of Islamic Studies at McGill University. It is also a continuation of Bulğen's previous book entitled *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji (Kalām Atomism and Modern Cosmology, forthcoming in English from Kalam Research and Media)* in which he examined kalām atomism and compared it with contemporary scientific theories, especially with Quantum Mechanics. In *Criticisms of Atomism*, he presents a detailed study of the criticisms of atomism that were put forward in the Islamic Intellectual history. Both of his books illuminate some understudied aspects of Islamic intellectual history and attempt to indicate their contemporary relevance. These books together can be considered to propose the most recent and detailed survey of Islamic atomism. Although Bulğen benefits much from Alnoor Dhanani's seminal work *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and, Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology* (1994), he extends Dhanani's findings on kalām atomism and presents a more comprehensive and detailed picture about Muslim intellectuals' positions on atomism.

Criticisms of Atomism shows how vibrant the philosophical discussions on atomism were in the Islamic world. According to Bulğen's study, proponents of all important intellectual traditions in the Islamic history (kalām, falsafa, and zahiriyya) participated in this discussion. Whereas almost all the mutakallimūn from the all main schools of the kalām tradition (Mu'tazila, Ash'ariyya and Māturidiyya) embraced atomism –with some exceptions, of course, such as al-Nazzām-, Ibn Ḥazm from the Zahiriyya, al-Kindī and Ibn Sīnā from the falāsifa tradition rejected and criticized this doctrine. Concerning the structure of the book, the first chapter gives the historical background of the Islamic atomism. It mainly focuses on the arguments for and counter-arguments against atomism among the Greeks. The second chapter is confined to Maimonides's presentation of the kalām atomism in twelve propositions and critique of them. This chapter gives a brief but a general picture of what the basic theses of the kalām atomism are. The third chapter describes al-Nazzām's criticisms of atomism and his theory of leaps. Since al-Nazzām is a Mu'tazilite thinker, this chapter presents a critique of atomism from within the kalām. The next two chapters pertain to the criticisms from the falāsifa tradition. Bulğen introduces al-Kindī's criticisms first and Ibn Sīnā's second. These two chapters also show why an Aristotelean cannot accept atomism. The sixth chapter is reserved for the Zahirite thinker Ibn Ḥazm's view of created reality and his arguments against atomism. In the seventh chapter, Bulğen goes back to the kalām tradition and presents Ibn Mattawayh's responses to some of the criticisms directed against atomism. The book ends with a chapter that discusses whether al-Ghazālī was an atomist and a general conclusion. The presentation of the views and arguments in the book are supported with diagrams and figures, and thus provides a better understanding of the content. The author has benefited from almost all available sources on the topic, both primary and secondary.

Some of the salient points of the book that improve our understanding of the atomist and non-atomist ontologies in the Islamic Intellectual history are as follows. On many occasions, Bulğen draws attention to Maimonides's comment on the kalām atomism that the mutakallimūn were probably aware of Aristotle's analysis of time, distance, and motion. In Physics VI (231a29-231b6), Aristotle argues that time, distance, and motion are interrelated in a way that if one of them is continuous, then all of them are so; if one of them is discrete then again all of them are so. This is why the mutakallimūn who accepted indivisible particles also held that time is atomic and space is discrete. Due to this aspect of their theory, we cannot appeal to continuous geometry in evaluating kalām atomism. However, as Bulğen shows, quite many criticisms directed to the kalām atomism presuppose the validity of continuous geometry. Following Alnoor Dhanani's suggestion, Bulğen thinks that discrete geometry would be a much more plausible theoretical frame to make sense of the kalām atomism. Once we pass from continuous to discrete geometry, many criticisms directed against atomism would disappear.

Second, the distinction between actual infinity and potential infinity also plays a central role in some arguments for and against the kalām atomism. One famous argument of the mutakallimūn goes as follows. There are bigger and smaller objects around. If all of them were divisible ad infinitum, then they would have infinitely many parts. However, both a small and big object cannot have infinitely many parts because there is a clear difference in their size which cannot be explained by the same number of particles. Al-Kindi criticizes this sort of arguments by making a distinction between actual infinity and potential infinity. According to al-Kindi, any finite object could be divided ad infinitum, but this does not mean that the object in question has actually infinitely many parts. That something could be divided without stopping refers to a potentiality, and at each stage of the division we always have a finite number of parts. Therefore, divisibility ad infinitum does not presuppose an actual and real totality of infinitely many particles. In conclusion, to al-Kindi, the mutakallimūn confused actual infinity and potential infinity concerning the divisibility of matter. By sticking to this distinction, he adopts Aristotle's hylomorphism and argues that matter could be divisible ad infinitum though it is a continuous entity that is not made up of indivisible particles. However, unlike Aristotle, al-Kindi does not think that matter is pre-eternal because going back ad infinitum past in time requires accepting an actually infinite totality. Thus, matter has to be created out of nothing some finite time ago though the future is open and can extend ad infinitum. In short, al-Kindi considers a pre-eternal universe to be an example of actual infinity and finds it absurd to accept. However, he holds that ascribing eternity to the future of the universe only commits one to potential infinity, which is not absurd, and so he accepts it.

According to Bulğen, al-Kindi transformed Aristotle's hylomorphism into a system that is compatible with the doctrine of creation ex nihilo as the mutakallimūn transformed Ancient atomism (p. 131). The main difference between these two doctrines seems to lie in evaluating the concept of infinity. Bulğen indicates that the early mutakallimūn seemed to be aware of the distinction between actual infinity and potential infinity. For instance, Ibn Fūrak ascribes to al-Ash'arī the idea that there is a limit in decreasing a certain amount of quantity, but there

is no limit in increasing the quantity (p. 141). Similarly, al-Ash'arī held that the world has a beginning in time but the future is eternal. It seems that al-Ash'arī was aware of the distinction between actual infinity and potential infinity but considered that the divisibility of matter *ad infinitum* led to accepting an actually infinite multitude. This is a significant thesis if my interpretation is correct, and it challenges the intuitive idea, as held by al-Kindī, that divisibility *ad infinitum* leads to potential infinity only. It surely needs proper attention and assessment in detail.

As a final point, Bulğen points out that the early atomists such as Abū al-Hudhayl al-ʿAllāf considers an individual atom that is separate from others to be non-extended and to have no dimensions. However, this leads to a problem as to how an extended body comes to exist from non-extended atoms. Later atomists beginning with Abū Hāshim al-Jubbāʿī considered atoms to be extended and having some volume. Nonetheless, they retained the idea that atoms are dimensionless. This later view seems to be a contradiction in terms if any extension or volume is regarded to have dimensions. Bulğen notes that the later *mutakallimūn* insisted on holding that an atom is both extended and dimensionless without much explanation. Bulğen refers here to the possible significance of discrete geometry for interpreting the *kalām* atomism (p. 263) and relates this view to the contemporary descriptions of sub-atomic particles such as an electron (p. 299). In Quantum mechanics, he says, electrons are considered to be point-like particles without any dimension but they are regarded as having some physical properties such as having a minimum mass, negative electrical charge and spin. The analogy between the *kalām* atoms and the fundamental particles of modern physics deserves certainly more elaboration.

To conclude, I suggest the author to consider translating this book into English as well. Nonetheless, I would like to offer some constructive criticisms. First, I was not able to identify a definite thesis the author defends in this book. He presents the criticisms of atomism in great detail. In the chapter confined to Ibn Mattawayh, he presents Ibn Mattawayh's responses to those criticisms though many criticisms left unresponded. From time to time, mostly in footnotes, Bulğen states how the *mutakallimūn* could respond to some criticisms. In the concluding section of the book, he inclines to defend atomism by making use of discrete geometry and some ideas from Quantum Mechanics but neither does he explicitly says this nor does he attempt to evaluate and respond to all criticisms. If he thinks the *kalām* atomism can handle all the criticisms described in the book, he should explicitly state his main thesis and coherently defend the *kalām* atomism against all of those criticisms. Second, atomism is not discussed only among the Muslim intellectuals. Another vibrant discussion on atomism took place in the early modern Europe: among Gassendi, Descartes, Cordemoy, Leibniz, etc. All these philosophers took a side in that discussion. The author may consider adding another chapter to discuss whether the discussions on atomism in the Islamic context may be historically linked to those in modern Europe. Maimonides, Averroes or some orientalist such as Jacob Golius could be possible links. This question could be investigated in a separate chapter, and the results of this research may be illuminating regarding the history of modern philosophy as well.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, June 2018, 22 (1): 747-753

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Selahaddin Eyyûbi, yazar Abdul Rahman Azzam, çeviren Pınar Arpaçay (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2015)

Review of *Saladin* by Abdul Rahman Azzam, translated into Turkish by Pınar Arpaçay (İstanbul: Alfa Publishing, 2015)

Değerlendiren / Reviewed by

Bedrettin Basuğuy

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Dr., Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Islamic History

Bingöl, Turkey

bedricanan@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7655-7559

Öz: Mısırlı tarihçi Abdul Rahman Azzam, *Saladin* adlı eserinde Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin başarısının temel nedenlerini IV. (X.) ve V. (XI.) yüzyıllarda İslam dünyasında ortaya çıkan Sünnî uyanışın siyasî ve entelektüel boyutları bağlamında yeniden değerlendirmektedir. Selâhaddin'in parlak askerî başarılarına dayanan imajının gerçek mirasını anlamada yetersiz kaldığını düşünen Azzam, onun gerçek büyüklüğünün siyasî ve manevi vizyonuna dayandığını iddia etmektedir. Müslüman bir tarihçi tarafından İngilizce kaleme alınan ilk Selâhaddin biyografisi olma özelliğini taşıyan bu kitap, Selâhaddin'in başarısını etkileyen siyasî ve entelektüel arka planı tahlil ederek tarihi Selâhaddin'i efsanevi olandan ayırt etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Selâhaddîn-i Eyyûbî, Sünnî Uyanış, Mısır, Kudüs, Eyyûbîler, Franklar, Kitap Değerlendirmesi.

Abstract: The Egyptian historian Abdul Rahman Azzam, reevaluates the main reasons for the success of Saladin, in the context of the political and intellectual dimensions of the Sunni revival that emerged in the Islamic world in the Xth and XIth centuries in his book *Saladin*. Thinking that Saladin's image based on his brilliant military achievements is insufficient to understanding of his true heritage, Azzam claims that his true magnitude is based on his political and

spiritual vision. This book, which is the first Saladin biography written in English by a Muslim historian, aims to distinguish historical Saladin from legendary by analyzing the political and intellectual background that affects Saladin's success.

Keywords: Islamic History, Saladin, Sunni Revival, Egypt, Jerusalem, Ayyubids, the Franks, Book Review.

Lisans öğrenimini ve doktorasını Oxford Üniversitesi Tarih bölümünde tamamlayan Mısırlı tarihçi Abdul Rahman Azzam'ın, Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi ve imajını değerlendirdiği *Saladin* adlı kitabı Selâhaddîn hakkında yazılan diğer biyografilerden farklılık arz eder. Selâhaddîn'in başarılarını, kazandığı zaferlerden ziyade siyasî ve manevi vizyonunda arayan Azzam'ın, Selâhaddîn'i, yaşadığı dönemin jeopolitik ve entelektüel özellikleri bağlamında değerlendirerek sunduğu tarihsel perspektif kitabını dikkate değer kılmaktadır. Zira gerek Batı'da gerekse Doğu'da yazılan Selâhaddîn biyografilerinin önemli bir kısmı, Selâhaddîn'in kazandığı parlak zaferlere geniş yer verirken bu zaferlerin arkasında yatan tarihi âmilleri nadiren irdeler.

Batı'da Selâhaddîn-i Eyyûbî hakkında yazılan yazılara çok erken bir tarihten itibaren rastlanılır. Kudüs'ü fethinin akabinde hakkında yazılan şiirlerde Selâhaddîn, alt tabakaya mensup biri olarak efendisi Nûreddîn Zengî'ye ihanet etmiş ve ardından onu zehirleyerek Mısır'a hâkim olmuş bir kâfir olarak tasvir edilmiştir. Kudüs'ü kaybetmenin yol açtığı derin hayal kırıklığını ve intikam duygularını yansıtan bu ilk yazılar yazıldığında Selâhaddîn hala hayattaydı ve Batı için sadece askerî bir tehdit değil, aynı zamanda ideolojik bir tehdit de oluşturuyordu. Fakat Batı'daki bu olumsuz Selâhaddîn imajı uzun süre etkili olamadı. Bunun yerine, düşmanlarına karşı cömert davranan asil bir şövalye gibi tasvir edilen farklı bir Selâhaddîn imajı ortaya çıktı. Selâhaddîn'le savaşıp evlerine dönebilen Haçlı askerlerin şifahi anlatımlarına dayanan bu yeni imaj giderek efsanevi bir karakter kazanmaya başladı ve her yeni nesil kendi muhayyilesinde onu canlandırdıkça tarihi Selâhaddîn'den ziyade efsanevi Selâhaddîn ön plana çıktı.

Doğu'da ise Selâhaddîn, Kudüs'ün müslümanların elinde bulunduğu yüzyıllar boyunca pek hatırlanmadı. Selâhaddîn'in müslümanların gündemine yoğun bir şekilde girmesi Avrupa'nın -Haçlı seferlerinin yol açtığı psikolojik yaraları deşen- müdahaleleriyle aynı döneme denk geldi. Müslüman bölgelerin XIX. ve XX. yüzyılda Avrupalı devletlerin müdahalelerine maruz kalması, Batı'nın yeni bir Haçlı saldırısına giriştiği yönündeki düşünceleri geliştirirken Selâhaddîn'in Haçlılar'a karşı verdiği mücadeleyi yeniden gündeme getirdi. Parlak şöhretini anlatan hikâyelerin hızla tedavüle sokulduğu bu dönemde ve günümüzde Selâhaddîn, Müslüman bilincinde bir tür siyasî mesihî ve özlemi çekilen efsanevi bir kurtarıcıyı canlandırmaktadır.

Abdul Rahman Azzam'ın Batı'da ve Doğu'da Selâhaddîn etrafında gelişen efsaneye ve nedenlerine işaret ettiği yukarıdaki sözleri, değerlendirmemize konu olarak seçtiğimiz kitabının yazılış amacına da ışık tutmaktadır. Azzam'a göre Selâhaddîn'in etrafında gelişen efsane onun tarihi kişiliğini ve mirasını anlamının önündeki başlıca engel olup bu engeli aşmanın yegâne yolu Selâhaddîn'in kişiliğinden ziyade kişiliğinin teşekkül ettiği çağa odaklanmaktır.

geçer. Yaşadığı çağın bir çocuğu olarak Selâhaddin, kendisinden 100 yıl önce Bağdat'ta doğan Sünnî uyanışın ideallerine sadakatle bağlıydı ve Kudüs'ü fethetmesi dâhil Franklar'a karşı kazandığı başarılar bu bağlılığın bir sonucuydu. Selâhaddin'in anlaşılabilmesi için şahsiyetinin olduğu siyasî ve kültürel coğrafyanın ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiğini belirten yazar kitabın temel hedefinin bu coğrafya hakkında kapsamlı bilgiler vererek Selâhaddin'in başarısının arka planında yatan nedenleri açığa çıkarmak olduğunu belirtir. Yazar kitabın yazılışının ikincil amacını ise Selâhaddin'in başarılarında ve aldığı kararlarda önemli bir rolü bulunmasına rağmen onun şöhretinin gölgesinde kalmış karakterleri açığa çıkarmak olarak ifade etmektedir.

Yazar on beş bölüm şeklinde tasarladığı kitabının ilk üç bölümünde Selâhaddin'in şahsiyeti ve mücadelesi üzerinde derin izler bırakan siyasî ve kültürel arka planı tahlil ediyor. İlk bölümde Abbâsî hilâfetin siyasî gücünü yitirmeye başlaması ve akabinde Bağdat'ın Şii Büveyhîler tarafından işgal edilmesi süreçleri incelendikten sonra Bağdat'ın 1058'de Tuğrul Bey öncülüğündeki Selçuklular tarafından ele geçirilmesi ve bunun sonuçları irdeleniyor. Yazar bu bölümde Selçuklular'la birlikte yeniden canlanan Sünnî dirilişin iki mimarı olan ve Selâhaddin'in şahsiyeti üzerinde önemli etkileri bulunduğunu ileri sürdüğü Nizâmülmülk ve Gazzâlî'nin faaliyetleri üzerinde yoğunlaşıyor. Yazara göre siyasî açıdan Nizâmülmülk'ün mirasçısı olan Selâhaddin'in dini düşüncesindeki hoşgörü ise büyük oranda Gazzâlî'den beslenmekteydi. İkinci bölümde Bağdat'ta tohumları atılan Sünnî uyanışın Suriye topraklarında yayılmaya başlaması ve Haçlıların bölgeye gelişi ele alınıyor. Suriye'deki siyasî parçalanmışlık ve dağınık dini topografya, Franklar'ın kısa sürede önemli başarılar elde etmesine zemin hazırlarken ulemanın başını çektiği cihat fikri bu dönemde yeniden alevlenmeye başlamıştır. Bu cihat fikrinin muktedir temsilcileri olan İmâdeddîn ve Nûreddîn Zengî döneminde müslümanlar Franklar'ı yenebilecek bir güç haline gelirken Selâhaddin'in Kudüs'ü fethetmesinin koşulları da hazırlanmış oluyordu. Üçüncü bölümde de ilk iki bölümle bağlantılı olarak Selâhaddin'in büyüdüğü dini ortam ve eğitimi işlenmektedir. Selâhaddin gençliğini Nûreddîn'in ve babasının ikamet ettiği Dimaşk ile amcasının ikamet ettiği Halep'te geçirmiş, bu esnada dönemin iki önemli ilim merkezi olan Dimaşk ve Halep'teki ilim meclislerine katılmıştır. Bu bölümde de Gazzâlî'nin yaygın etkisinden bahsetmeye devam eden Azzam'a göre Selâhaddin'e tasavvuf sevgisini aşıl原因 Kutbeddîn Nisâbü'rî, Abdülkâdir-i Geylânî'nin öğrencisi olup Gazzâlî ekoluna mensup idi.

Dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerde Selâhaddin'in Mısır'daki siyasî ve kültürel faaliyetleri ele alınıyor. Dördüncü bölümde amcası Eseddîn Şîrkoh öncülüğünde Mısır seferlerine katılan Selâhaddin'in Fâtımî veziri Şaver ve Kudüs kralı Amaury'in birliklerine karşı İskenderiye'yi başarıyla savunmasına odaklanan yazar, İskenderiye savunmasının Selâhaddin'in askerî kariyerinin ilk ciddi sınavı olduğunu altını çizmektedir. Beşinci bölümde Selâhaddin'in Mısır'daki Fâtımî Halifesi'nin veziri olarak atandığı süreci ele alan yazar bu süreçte ona Mısır iktidarının kapısını açan Kâdî el-Fâzıl ve emir İsâ el-Hakkarî'nin Selâhaddin'in siyasî kariyerindeki yerini ayrıntılı bir biçimde tahlil etmektedir. Altıncı bölüm Selâhaddin'in Mısır'da hâki-

miyetini tesis etmesine ve Şii-Fâtımî devletini ortadan kaldırarak Mısır'da giriştiği Sünnî restorasyon faaliyetlerine tahsis edilmiştir. Yazar Mısır'da inşâ ettiği medreselere ve ulemayla ilişkisine de değindiği bu bölümde Selâhaddin'in Sünnî İslâm'ı Şii Mısır'a yerleştirmesini onun en büyük başarısı olarak takdim etmektedir.

Yedinci bölümde, Nûreddîn'in vefatından sonra kendisini onun manevi ve ideolojik mirasçısı olarak gören Selâhaddin'in Suriye'yi hâkimiyeti altına alma mücadelesi ve Musul-Halep ittifakının Selâhaddin'in otoritesine karşı geliştirdikleri eylemler ele alınmıştır.

Selâhaddin'in Mısır'daki faaliyetlerinin yeniden ele alındığı sekizinci bölümde yazar, Sünnî restorasyonun mimarları olarak sunduğu ulema ile Selâhaddin'in ilişkisini irdelemektedir. Yazara göre, Müslüman toplumunu bir arada tutan ilahi kanunun ancak ulema vasıtasıyla korunabileceğini düşünen Selâhaddin'in ulemaya duyduğu saygının temel nedeni Şeriat'a bağlılığında aranmalıdır. Yazarın bu bölümde ulemanın rolü ile bağlantılı olarak ele aldığı diğer bir konu ise Selâhaddin'in Mısır'da inşâ ettiği medreseler ve bu medreselerin Mısır'daki sünnî restorasyonda oynadığı roldür. İlim ve hikmetin yayılmasında önemli bir görev üstlenen bu medreseler, resmî kurumlarda görev alacak nitelikli elemanların yetiştirilmesinde, siyasî birliği sağlamada ve Haçlılara karşı geniş halk yığınlarının desteğini sağlamada da önemli vazifeler görmüştür.

Kitap dokuzuncu bölümden itibaren Selâhaddin'in Franklar ile mücadelesine odaklanıyor. Selâhaddin'in, dokuz yıllık bir mücadeleden sonra Haleb'i hâkimiyeti altına almasıyla Halep, Dimaşk ve Mısır ordularını birleştirdiğine işaret eden yazar, 1186 yılında Musul Zengîler'i ile yaptığı Harran antlaşmasıyla müslümanlar arasında yaklaşık yüz yıl süren siyasî bölünmeye son verdiğinin altını çizmektedir. Kudüs Haçlı Krallığı'nın Eyyûbî ordusunun gücünün merkezi olan Mısır'a yönelik saldırı planları ve Selâhaddin'in Mont Gisard'daki mağlubiyeti bu bölümde ele alınan diğer konuları teşkil etmektedir. Franklar'ın Mont Gisard'ta kazandıkları istisnai zaferin sonuçlarından yararlanmadığını belirten yazar, bu yenilgiden sonra Selâhaddin'in stratejisini Franklar'ı meydan savaşlarına zorlayarak sonuç alma şeklinde revize ettiğini belirtiyor.

Yazar onuncu bölümde Kudüs Kralı IV. Baudouin'in ölmesi üzerine krallıkta ortaya çıkan gelişmelere ve Chatillonlu Renaud'un faaliyetlerine yoğunlaşmıştır. Bu bölümde Renaud'un Selâhaddin'le yapılan anlaşmaya aykırı bir şekilde Mısır-Şam hattında seyahat eden kervanlara saldırması Kudüs Haçlı Krallığına karşı düzenlenecek askerî harekâtın temel sebebi olarak gösterilmektedir.

On birinci bölüm Hittin zaferine ayrılmıştır. Azzam, Selâhaddin'i tarihteki büyük askerî liderler arasına katan Hittin savaşındaki başarısının temel nedenini onun Abbâsîler döneminden beri en büyük orduyu bir araya getirmesinde ve bu orduyu kişiliğinin gücüyle bir arada tutabilmesinde aramaktadır. Selâhaddin'in Hittin Savaşı'ndaki stratejisini de irdeleyen Azzam'a göre onun Taberiye'ye saldırması Frank ordusunu savunma konumunu terk ederek meydan savaşı yapmaya zorlayan stratejisinin en önemli ayağı idi. Beklenmedik bir anda bu tuzağa düşen Kudüs Kralı Lusignanlı Guy'un ordusunu savaş meydanına çekerek yaptığı hata ise Franklar'ın Hittin'de yaşadığı ağır mağlubiyetin mukaddimesini oluşturmuştur.

On ikinci bölümde Kudüs'ün fethi ele alınmıştır. Yazar bu bölümde İslâm'ın en mukaddes üçüncü beldesinin Selâhaddin tarafından fethini onun samimiyetle bağlı olduğu Sünnî düşüncüyü yeniden ihya etmesinin bir sonucu olarak göstermektedir. Selâhaddin'in Kudüs uğruna Sûr (Tyre) liman şehrini fethetmekten vazgeçmesini stratejik bir hata olarak değerlendiren yazar, İngiltere Kralı Richard'ın Üçüncü Haçlı Seferi'nde hiçbir engelle karşılaşmadan ilerlemesini Sûr'un Franklar'ın elinde kalmasına bağlamaktadır. Selâhaddin'in Mısır'daki başarısını Suriye'deki başarılarının anahtarı olarak gören yazar, derin simgesel bir değeri olan Kudüs'ü fethinin ise Selâhaddin'in tarihteki yerini sağlamlaştırdığını ifade etmektedir.

On üçüncü ve on dördüncü bölümlerde Üçüncü Haçlı Seferi ele alınmıştır. Selâhaddin'in Hittin'de Franklar'a karşı kazandığı zafer ve akabinde Kudüs'ü fethetmesi Batı'da muazzam bir tepki meydana getirmiş, papanın öncülüğünde son derece fanatik dînî motiflerle desteklenen Üçüncü Haçlı Seferi organize edilmişti. Azzam'a göre Kudüs'ün fethinden sonra dağılan ordusunu toparlamaya çalışırken Avrupa'nın önde gelen devletleri tarafından sürekli takviye edilen Haçlı ordusunun taarruzları karşısında olağanüstü bir mücadele sergileyen Selâhaddin, bu kez başta Abbâsî devleti olmak üzere müslüman devletler tarafından yalnız bırakılmıştır. Bu esnada Akka'nın düşüşü ve Akka'da bulunan 3000 müslümanın katledilmesi Selâhaddin'i sarsmışsa da kısa sürede toparlanan sultan, Kudüs'ü elinde tutmayı başarmıştır. Azzam, Kudüs'e yönelen Haçlı taarruzunu püskürten Selâhaddin'in Kudüs'u muhafaza etmesini Hittin'deki zaferinden daha büyük bir başarı olarak sunmaktadır. Cihat yolunda Kudüs'ü fethetmeyi önemli bir başarı olarak değerlendiren yazar, onu kaybetmemenin ise daha büyük bir başarı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.

Kitabın son bölümü olan on beşinci bölümünde Selâhaddin'in vefatı ve şahsiyetiyle ilgili genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Haçlılarla yaptığı yıpratıcı savaşlarda bitkin düşen Selâhaddin Nisan 1189'da ayrıldığı Dımaşk'a ancak Kasım 1192'de dönebilmişti. Dımaşk'taki son günlerini ailesiyle birlikte geçiren Selâhaddin 4 Mart 1193'te vefat ettiğinde defin işlemleri için yeterli parası yoktu ve cenaze masrafları Kâdî el-Fâzıl tarafından karşılanmıştı. Bu durumu bir paradoks olarak niteleyen Azzam, İslâm aleminin en güçlü adamının kelimenin tam anlamıyla meteliksiz olarak öldüğünü belirtir. Ne var ki Selâhaddin'in konumu ile çelişen bu yoksul hali onun cömertliğinin bir sonucuymuş ve büyüklüğünü oluşturan bileşenlerden yalnızca biriydi. Azzam, sultanın büyüklüğünün diğer bileşenlerini şöyle sırlamaktadır: Selâhaddin'in başarısının altında yatan temel neden samimiyeti idi fakat bu, imparatorluğunu bir arada tutan tutkalin ne olduğunu açıklamaya yetmez. Herşeyden önce sultan yaradılışı gereği güler yüzlüydü ve insanların dostluğunu kazanmakta çoğu kez danışmanlarını da hayretler içinde bırakan fevkalade bir yeteneğe sahipti. O haleflerinin aksine korku salarak hükümdarlık etmedi. İnsanların gururunu okşamakta, onları ikna etmekte ve istediğini yaptırıcaya kadar dil dökmekte mahir olan sultanın bu özelliği ona asla hizmet etmeyeceğine yemin edenlerin bile gönlünü kazanmasına neden olmuştu. Selâhaddin'in en büyük başarısı ise Ehrenkreutz'un iddia ettiği gibi Hittin Zaferi ve Kudüs'ü fethi değil; bu başarıların da üzerine oturduğu Sünnîliği Mısır'da yeniden yapılandırması idi. Bu başarı ise Sünnî ortodoksluğu savunmak ve dini sapıklıkla mücadele

ederek müslüman cemaati bir araya getirmek şeklinde özetlenebilecek “uzak hedefi” inin doğrudan sonucu idi.

Selâhaddin’in askerî zaferlerine dayanan imajının gerçek mirasını kavramada yetersiz kaldığını düşünen Azzam, yaygın görüşün aksine onun gerçek büyüklüğünün siyasî ve manevi vizyonuna dayandığını iddia etmektedir. Özellikle Selâhaddin’in kişiliğinin ve dünya görüşünün şekillendiği politik ve kültürel çevrenin değerlendirildiği ilk üç bölüm, diğer Selâhaddin biyografilerinde nadiren yer bulan çözümlenmeleri içermesi hasebiyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Azzam’ın, Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk’ün, Şii-Fâtımî propagandasına karşın Ehl-i Sünnet akidesini güçlendirmek için kurduğu Nizâmiye medresesi aracılığıyla Selâhaddin’e rehberlik yaptığını vurgulaması, Selâhaddin’in siyasî ve ideolojik vizyonunun dayandığı geleneğe işaret etmesi bakımından önemlidir.

Azzam, Selâhaddin’in Mısır’daki siyasî ve kültürel faaliyetlerini irdelediği bölümlerde, Sünnî İslam’ı Mısır’a yerleştirmesini onun en büyük başarısı olarak değerlendirmektedir. Azzam’ın bu değerlendirmesi ancak Mısır’ın stratejik konumundan kaynaklanan diğer özellikleriyle birlikte ele alındığında anlamlı bir yaklaşım oluşturabilir. Burada nazara alınması gereken en önemli husus, Mısır’ın Selâhaddin döneminde İslam dünyasının en zengin ülkesi olma özelliğini taşımasıydı. Bunun bilincinde olan Selâhaddin, ancak Mısır’ın ekonomik kaynaklarına hükmederek Franklar’a karşı yaptığı savaşları finanse edebilmişti. Üçüncü Haçlı Seferi’nden sonra, Mısır’ı işgal etmeden Kudüs’ü ele geçiremeyeceklerini anlayan Haçlılar’ın sonraki seferlerinde ilk hedef olarak Mısır limanlarına saldırması, Haçlıların da bu gerçeğin farkına vardıklarını göstermektedir. Diğer yandan Selâhaddin’in siyasi kariyerinde ve Franklara karşı kazandığı askerî başarılarında önemli bir yer tutan Bilâdüşşâm ve el-Cezîre’nin politik ve entelektüel yapısı ile ilgili değerlendirmelerin sınırlı kalması kitabın eksiklerinden biri olarak göze çarpmaktadır.

Azzam’ın ısrarla vurguladığı, Selâhaddin’in Mısır’da giriştiği sünnî restorasyonun, Eyyübî devletinin siyasî ve askerî başarılarında önemli bir rol oynadığı tarihî bir vakiydir. Ne var ki bu tarihi hakikat Selâhaddin efsanesinin neden Batı’da olağanüstü bir hızla yayıldığı hususunu açıklayamamaktadır. Bize göre Kudüs’ü fethetmesi ve akabinde sergilediği alicenap tavırlar Selâhaddin efsanesinin en önemli nedenini oluşturmaktadır. Öte yandan Ortaçağ hristiyanları, kutsal şehirleri Kudüs’ü ele geçiren Selâhaddin’in olağanüstü niteliklere sahip olduğuna inanarak Kudüs mağlubiyetinin acısıyla başa çıkmaya çalıştılar. Zira onlara göre kendilerini zillete düşüren kişi sıradan birisi olamazdı. Mağlup Batı’nın kendisini teselli etmek adına sarıldığı bu psikolojik âmil, Selâhaddin efsanesinin önemli bir nedenini açıklayabilir. Fakat bu efsanenin de beslendiği Selâhaddin’in şahsiyeti iyice irdelenmeden onun şöhreti anlaşılabilir. Ayrıca Selâhaddin’in şahsiyetinin belirgin ve ayırt edici özellikleri görmezden gelinirse Haçlılarla savaşan ve önemli başarılar kazanan diğer müslüman hükümdarlar yerine neden Selâhaddin’in bu denli popüler olduğunu açıklamak güçleşecektir. Bu bağlamda Azzam’ın, Selâhaddin’in şahsiyetinin anlaşılmasına katkı sağlayan siyasal ve entelektüel çevre analizleri son derece önemlidir.

Selâhaddin'in mirasını anlamak için Selâhaddin'in kişiliğinden ziyade kişiliğinin teşekkül ettiği çağa odaklanılmalı iddiasını taşıyan Azzam'ın, kitabında temel kaynaklardan ziyade Batı'da Selâhaddin hakkında yapılan çalışmaları referans göstermesi, yazarın bu iddiasını zaafa uğratan bir unsur gibi görünmektedir. Yazarın bu iddiasını destekleyecek argümanları Selâhaddin'in çağdaşları Kâdî el-Fâzıl, İmâdeddîn el-İsfahânî, Bahâeddîn İbn Şeddâd ve İbnü'l-Esîr gibi devlet adamı ve tarihçilerin eserlerine dayandırması beklenirdi. Selâhaddin ile ilgili temel kaynakların referans alınması veya kitapta ileri sürülen tezlerin bu referanslardaki bilgilerle mukayese edilmesi, yazarın tarihi Selâhaddin'i efsanevî olanından ayırt etmesi amacına ulaşması adına da daha uygun bir seçim olacaktı. Tarihi malumatı mitolojik motiflerden arındırma iddiası taşıyan yazarın, Mısır'daki sünnî restorasyonu ele aldığı bölümler hâric, kitabını Malcolm Cameron Lyons-D. E. P. Jackson, Andrew S. Ehrenkreutz, Yaacov Lev, Sir Hamilton Gibb ve S. Humphreys gibi Batılı tarihçilerin çalışmalarına dayandırması, kitabın yazılış amacıyla çelişen bir problem teşkil etmiştir.

Sonuç olarak Abdul Rahman Azzam, *Saladin* adlı kitabında Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi, şahsiyetinin ve dünya görüşünün şekillendiği jeopolitik ve entelektüel muhit bağlamında yeniden değerlendirmektedir. Selâhaddin'in büyüklüğünü, savaş alanlarından ziyade onun siyasî ve manevi vizyonuna dayandıran Azzam'ın kitabı bu yönüyle diğer Selâhaddin biyografilerinden ayrılmaktadır. Tahlil edilen mâlumatın temel kaynaklardan ziyade modern araştırmalara dayanması yazarın iddiasını zayıflatsa da kitap, Selâhaddin'in şahsiyetinin şekillendiği politik ve entelektüel ortamın ayrıntılı bir portresini sunması hasebiyle ideal bir Selâhaddin biyografisi niteliğindedir.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

CUID, Haziran / June 2018, 22 (1): 755-761

Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/ Symposium-Conference Reviews

**XV. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Kur'an ve Hayat Sempozyumu
(11-12 Mayıs 2018 Samsun)**

XV. Coordination Meeting of Department of Quranic Exegesis and Symposium of The Qur'an and Life (11-12 May 2018 Samsun)

Değerlendiren / Reviewed by

İsmail Çalışkan

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis
Ankara, Turkey
icaliskan25@gmail.com
orcid.org/0000-0003-2899-9111

Öz: 2018 yılının tefsir ilmi açısından en önemli toplantılarından birisi 11-12 Mayıs tarihlerinde Samsun'da yapılan XV. Tefsir Koordinasyon toplantısıydı. Öncekilerde olduğu gibi bu toplantının da birisi akademisyenlerin tanışma ve bilgi alış-verişi (sosyal), ikincisi de bilimsel bir faaliyeti gerçekleştirmek olmak üzere iki gündemi vardı. Bilimsel gündem bağlamında bir açılış konferansı ile *Kur'an ve Hayat* adlı sempozyum yapıldı. Sosyal gündemde tefsir eğitim-öğretimi ile lisansüstü araştırmaların sorunları tartışıldı. Sempozyum ise iki oturum ve altı tebliğle gerçekleştirildi.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Tefsiri, Tefsir Koordinasyon Toplantısı, Tefsir Akademisyenleri, Kur'an ve Hayat, Sempozyum, Samsun.

Abstract: One of the important meetings in terms of Quranic exegesis in 2018 was held in Samsun on May 11-12. It was XV. Tafsir Coordination Meeting. This meeting had two agendas, one of which was to meet academicians and exchange information (social) and the second to carry out a scientific activity. In the context of the scientific agenda, an opening conference and a symposium called the *Qur'an and Life* were held.

The problems of tafsir education and post-graduate researches were discussed within the social agenda. The symposium was held with two sessions and there were six papers.

Keywords: Tafsir, Qur'anic Exegesis, Tafsir Coordination Meeting, Tafsir Academicians, Qur'an and Life, Symposium, Samsun.

2018 yılının tefsir ilmi açısından en önemli toplantılarından birisi 11-12 Mayıs tarihlerinde Samsun'da yapıldı. Ondokuz Mayıs Üniversitesi (OMÜ) İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nın organizasyonu ile gerçekleşen XV. Tefsir Koordinasyon toplantısı ve bu vesileyle düzenlenen *Kur'an ve Hayat* konulu ulusal sempozyum programı, Cuma günü öğlenden sonra başladı. Açılış Mustafa Kara'nın güzel Kur'an tilaveti ile başladı. Protokol konuşmalarının ilkini toplantının tertip heyet başkanı Mehmet Okuyan yaptı ve şunları söyledi: Sempozyum başlığı, Kur'an ve hayat arasındaki ayrılmazlığı, onun hayata katkısı konuşulması için seçildi. Tefsirin haysiyetini, tefsirin nasıl yapılması gerektiğini, Kur'an adına kim konuşması gerekenler konuşacaktır. Önce kendimizi ıslah edecek ve tefsiri ehil ellere bırakmaya çalışacağız. Konuşmasının sonunda toplantıya maddi manevi katkı yapmış olan herkese ve her kuruma teşekkürlerini sunmayı ihmal etmedi.

Canik Belediye başkanı Osman Genç'in gündeminde Kur'an, insan ve şehir ilişkisinin kurulmasına çağrı vardı: "Şehir, insanın mutlu olduğu mekan haline nasıl gelir, böyle bir şehri nasıl kurabileceğimizi düşünüyoruz, böyle bir şehir için çalışıyoruz, tarihi kodlarımızı güncellemek istiyoruz. 'Hz. Peygamber bugün olsaydı nasıl bir belediye başkanı olurdu, nasıl bir şehir tasarlardı, nasıl bir öğrenci olurdu?' diye sorarak hareket ediyoruz. Medine'de şehrin kalbi cami, aklı mektepti. Sizler bize bu konuda yardım ediniz." Konuşmasını daha çok üniversitenin tanıtımına ayıran OMÜ rektörü Sait Bilgiç ise tefsir ulemasını burada görmekten memnuniyet duyduğunu dile getirdi. Samsun valisi Osman Kaymak da özetle, "Biz sizden duyduklarımızla yaşıyoruz. Sosyal sorunlar çok, dinden uzaklaşmalar var, Kur'an hakkında konuşanlar reyting uğruna ölçsüz konuşuyor... Biz bütün bunlar karşısında cami merkezli din anlayışını önemsiyoruz. Siz bize doğruyu öğretin, anlatın, yol gösterin, bize duru çözümler önerin." dedi.

Bu girişlerin tamamlanmasının ardından Nasrullah Hacımuftüoğlu'nun "Belağat İlmi ve Tefsir" konulu açılış konferansına geçildi. Konuşmadan bazı satırlar şöyleydi: Kur'an'ın hidayet ve irşat görevi vardır, insan onu okur ve kendini ilgilendirdiği ve uğraştığı oranda alır. Günümüzde insanlar Kur'an'ın icazına ilgi duyuyor, onun

mucize oluşu insanların ilgisini çekiyor, dünya bu yöne doğru gidiyor. Fakat Kur'an'ın bu tarafı ilmi çalışmalarda pek gündeme alınmaz. Eğer bir peygamberin mucizesi yaşıyorsa, o peygamber yaşıyor demektir. Musa, İsa gibi bazı peygamberlerin mucizeleri fiili idi, yani zamanları içindi. Mucize peygamberin yaşadığı sırada putlaştırılan şeyi alaşağı etmektir. Bu açıdan Kur'an'a baktığımızda, onu bir mucize olarak görürüz. Alaşağı ettiği şeyler çoktur. Ayrıca o, birçok ayette muhataplarına meydan okumuştur (Bu bağlamda Tûr 33-34; Hûd 13; Bakara 23; İsrâ 88 ayetleri kısaca tahlil etti. Tahaddi, muaraza, nazire, mucize, icaz, sarfe, nazm, fesahat gibi kavramları açıkladı.) Hicri II. yy.dan itibaren bu konu ulemanın gündemine girmiştir. Nazzâm sarfe teorisini geliştirdi, Câhız Kur'an'ın nazmını ön plana çıkardı, Maturidî tefsirinde konuya ilişkin birçok açıklama yaptı, Curcânî de nazm teorisini geliştirdi. Fahrettin Râzî, Sirâfî, Tef-tazânî de bu alanda kalem oynatanlardandır. Ehl-i sünnet alimlerinin ortak kanaatine göre ayetlerde kelime ve anlam vardır, yorum kıyamete kadar devam edecektir.

Kısa bir aradan sonra "Tarihte ve Günümüzde Tefsir İlmi" adlı I. Oturuma geçildi. Başkan Mustafa Öztürk, önce Ali Karataş'a söz verdi. "Tefsir ilminin mahiyeti"ne odaklanan Karataş, geçmiş tartışmaları özetledikten sonra konuyu çeşitli sorularla genişletti. Sorular daha çok, Kur'an'ın nüzul dönemindeki anlamının tespiti ile sonraki dönemlerde elde edilen anlam arasındaki ilişkiler, tefsirin ulaştığı anlamın evrenselliği vs. çerçevesindeydi. Molla Fenârî, Kâfiyecî, Muhammed Abduh, Tahir b. Aşûr gibi zevat tarafından yapılmış tariflerinden yola çıkarak tefsirin mahiyeti üzerine daha fazla durdu. Tebliği müzakere eden Zekeriya Pak, konunun çetrefilli olduğunu ancak tefsirin tanım ve mahiyetini artık bitirmiş olmamız, bunun yerine 'bu ilmin nasıl olması gerektiği' üzerinde durmamız gerektiğini belirtti.

Musa Bilgiz'in tebliği sempozyumun ana teması ile doğrudan ilgiliydi: "Kur'an'ın Sosyal Hayatımızdaki Yeri" Konuşmasını günlük hayattan yaşanmış örneklerle destekleyen Bilgiz'e göre Kur'an'ı okuyan kişinin hayatında bir değişiklik meydana gelmesi lazımdır, gelmiyorsa onu okumamış demektir. Örneğin ondan şu dört esas mutlak surette alınmalıdır ki ahlaki bir insan ve toplum hayatı gerçekleşebilsin: Dürüstlük, adalet, merhamet, samimiyet. Müzakereci Zülfikar Durmuş, tebliğin tespitlerine genel olarak katılmakla birlikte tefsir ilmi açısından problemin daha sarıh bir şekilde ortaya konulmadığına, bir de tefsirlere az müracaat edildiğine, bazı meal-lerin sorunlu olduğuna işaret etti.

Oturumun son konuşmacısı M. Sait Şimşek ise kendine has üslubuyla şu hususlara temas etti: Kur'an'ın olaylara bağlı olarak inişi onun hayatın içinde olduğunu gösterir. Nüzul zamanında müslümanlar inen vahiy karşısında silkindi. Tefsirlere gelince, onlar akademiktir, ilim için ilim yapmakta hayatın içinde olamamaktadırlar.

Örneğin mezhepler kendi görüşleri doğrultusunda tefsir yaparlar. Allah'ın görülüp görülmeyeceği ve Kur'an'ın yaratılmışlığı tartışması böyledir. Halbuki Müslümanlar ayrışma yerine birbirine yaklaşması lazımdır. Son asırda içtimai tefsir Kur'an ile hayatı buluşturdu, bu doğru bir ilkedir, doğru tefsirdir. Aslında günümüzde Kur'an'ı anlamak kolaylaşmıştır. Fakat günümüzde geçmiş tefsirin devamı olan, Kur'an'ı hayattan uzaklaştıran tefsirler vardır, bilimsel tefsir bunlardan birisidir. Halbuki din alimleri bilim işine karışmamalıdır. Günümüzde bir de 'mealçiler' denilen kesim var, aslında onların büyük bir çabadır; 'Hz. İsa gökten incek mi?' gibi gereksiz konuları gündeme getirme eksikleri ve yanlışları olabilir, onları uygun dille anlatmak gerekir. Bunu yapmak yerine, bazıları onlara karşı ağır konuşuyorlar. Bir toplum kendine bu kadar düşman olmaz. Müzakere eden Yakup Çiçek de özellikle modernizmin Kur'an'a bakışının günümüze yansımalarına değindi.

Cumartesi günü çalışmalarına İdris Şengül'ün yönettiği "Tarih ve Günümüzde Kur'an Algısında İnsan Faktörü" konulu II. Oturum ile başlandı. İlk tebliği ("Kur'an'ı Anlamada Cahiliyyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi") Zeki Tan sundu. Cahiliye çağının kendine özgü algı, düşünce, inanç ve yaşam biçimi vardır. Bunlar içinde özellikle kitap inancı ayrı bir yer tutar. Kur'an bu vasat üzerine nazil olmuştur. O toplumu konuşan bir kitap olarak Kur'an'ın bazı pasajlarında işte bu vasata dair anlatılar, ifadeler, kelimeler ve kavramlar vardır. Bunların anlaşılması, nüzul öncesindeki durum ve kullanımları bilmeye bağlıdır. 'Kitap' anlayışı, derli toplu kayıtlı bir malzeme değil, daha çok yazılı her hangi bir belge, hatta bir satırlık bir yazı anlamına da geliyordu. Kur'an'da *kitâb* bu anlama ilaveten kapsamlı, özel bir alana ilişkin bilgilerin kaydedildiği bir anlam çerçevesine doğru evrilmiştir. Müzakereci Mehmet Soysaldı, bu tebliğin ayetlerle irtibat kurularak daha zenginleştirilmesi gerektiğini vurguladı.

Mahmut Öztürk, Hz. İbrahim'in ayetlerde anlatılan dualarını farklı bir okumaya tabi tutmuştu. Öztürk, Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi (beslenme, güvenlik, cinsel, toplumsal aidiyet, takdir edilme, kendini gerçekleştirme) teorisinden yola çıkarak İbrahim'in dualarının hangi ihtiyaca yönelik yapıldığını tespit etmeye çalıştı. Buna göre dualar içinde ilk dile getirilen ihtiyaç beslenmedir (İbrahim 17, Şuarâ 79). Beslenme deyip geçmemek lazım, çünkü bu konu tevhit ve nübüvvet ile ilgilidir. Örneğin beslenme ihtiyacı olan bir varlık ilah olamaz, peygamberler ise her zaman bu ihtiyaç ile yaşarlar, ayetler sık sık bunlara işaret eder. Kureyş, Ankebut ve Bakara surelerinde üç defa beslenme ihtiyacı güvenlik ihtiyacı ile birlikte anılmıştır. Toplumsal aidiyet ihtiyacı İbrahim'in dualarında karşımıza çıkarken söz konusu dualarda takdir olunma ihtiyacı ile kendini gerçekleştirme ihtiyacı hakkında bir veri tespit edilememiştir. Maslow, iman ve inancı ihtiyaçlar içinde görmemiştir, halbuki

bunsuz olmaz ve bu ihtiyaç dualarda zaten vardır. Tebliği müzakere eden Lütfullah Cebeci de Maslow'un teorisinin Kur'an'da çizilen ihtiyaçları anlamada yetersiz olduğuna işaret etti.

Orhan İyibilgin de psikoloji alanından bir araştırmacı ile birlikte "Üniversite Gençliğinin Dindarlık Algısında Kur'an'ın Yeri"ni araştırmıştı. Temel hareket noktası, öğrencilerin dini sorunlarda hangi kaynaklara müracaat ettikleri, Kur'an'ı ne kadar tanıdıkları, Kur'an'la ilgili sorularını nasıl çözdükleri, meal okuyup okumadıkları, okuyorlarsa ne kadar sıklıkla bunu yaptıkları vs. idi. Bu araştırmada amaç kendini dindar görenlerin Kur'an'ı ne kadar okudukları ve ona ne kadar müracaat ettiklerini tespit etmektir. Araştırma üç farklı fakülteden 313 öğrenci üzerinde yapılmıştı. İyibilgin, ulaştıkları sonuçları tek tek analiz etti. Müzakereyi yapan Mustafa Şentürk de çalışmanın eksiklerini sıraladı.

Tefsir koordinasyon toplantılarının, biri sempozyum, diğeri anabilim dalında yürütülen eğitim-öğretim faaliyetine ve akademik çalışmalara ilişkin sorunların ele alındığı iki ana gündemi vardır. Bu seneki toplantının bilimsel kısmı böylece tamamlanmış oldu. Bundan sonraki kısım ise ikinci gündeme aitti. Celal Kırca'nın yönettiği III. Oturum eğitim-öğretim sorunlarını ele alan üç tebliğ ile gerçekleştirildi. Zekeriya Pak, yaklaşık iki yıldır devam eden tefsir ders kitaplarının geldiği noktayı özetledi ve kendisinin yazmakta olduğu *Tefsir Usulü* kitabının plan ve mantığını ayrıntılı anlattı. Necmettin Gökür ise sayısal verilerle Türkiye'de yapılan lisansüstü tefsir tezlerini çeşitli açılardan değerlendirdi. Yine tez çalışmalarında tespit ettiği sorunları tek tek irdeledi. Konuşmasında doçentlik ve profesörlük tezlerinin keyfiyetini değerlendiren Ömer Kara da bu çalışmaların akademik ilerleme mantığı ve amacı ile yapıldığını, bunun da araştırma ürünleri olan kitapları olumsuz yönde etkilediğini belirtti. Ona göre akademideki yapılanma Ahilik sistemi gibi yani yamak (arş. Gör.), çırak (Dr. Öğr. Üyesi), kalfa (Doç.) ve usta (Prof.) aşamalarını takip etmesi gerekir. Kara, işaret edilen kitapları bizzat inceleyerek şu sorunları tespit etmişti: Sistem oluşturamama, konu seçimindeki başarısızlıklar, danışma ve müzakerenin az yapılması, maziye okumayla çok uğraşılması... Sunumların ardından serbest müzakereye geçildi. T. Özdeş, M. Soy-saldı, L. Cebeci, A. Yargıcı ve C. Kırca söz alarak katkılar yaptı ve sorunları dillendirdiler.

Vaktin ilerlemesi nedeniyle ara verilmeden Değerlendirme Oturumuna geçildi. Talip Özdeş sempozyum başlığından hareketle Kur'an'ın hayatla bağlantısı üzerinde durdu, onun hidayet niteliğinin tefsir tarafından öne çıkarılmasının lüzumuna işaret etti. İsmail Çalışkan da koordinasyon toplantılarının birisinin sosyal (tanışma, iletişim, sıcak ortamın yaratılması, tefsir eğitim-öğretiminin sorunlarını görüşme,

lisansüstü çalışmaları masaya yatırma, geleceği planlama vs.), diğerinin de ilmi olmak üzere iki fonksiyonuna dikkat çekti. Bu seneki toplantının sosyal yönü fena sayılmaz, ancak ilmi yönün istenilen seviyeye ulaşmadığını, açılış konferanslarının sempozyum konusu ile doğrudan ilişkili olup genel bir çerçeve çizecek şekilde olması gerektiği, yine oturumların ana tema etrafında oluşturulması, daha fazla tebliğ müracaatının yapılmasına, oturum düzenlemeyi sağlayacak kadar tebliğ tekliflerinin gelmediğine değinerek genç akademisyenlerin bu toplantıyı önemsemelerine vurgu yaptı. Düzenleme kurulu adına konuşan Recep Demir, teşekkür faslından sonra, tebliğ tekliflerinin az geldiğini, ayrıca toplantıya katılacağını belirtip de gelmeyenlerin büyük bir yekün tuttuğunu, bunun da yüklü bir para ve emek israfına yol açtığını söyleyerek sitemini dile getirdi. Bu konuşmaların ardından 2019 yılında toplantıyı tertip edecek olan Haran, İlahiyat Fakültesinden Mahmut Öztürk bazı hususları duyurdu: Sempozyum uluslararası yapılacak ve konusu Hz. İbrahim ile ilgili olacak; otel ücretlerini katılımcıların ödemesi sistemine geçilecek, şehrin desteğini almak ve şehre de katkıda bulunmak için toplantı ile eşzamanlı farklı etkinlikler yapılacak vs. Söz alan Zeki Keskin, WhatsApp iletişim kanalı üzerinde oluşturulan Akademik Danışma Platformunu tanıttı. Son olarak Canik Belediye Başkanı Osman Genç ve Mehmet Okuyan birer teşekkür konuşması yaptılar. Oturum başkanı Lütfullah Cebeci, iki gün boyunca kendi aramızda konuştuğumuz bir konuyu, Fransa'da akademi, sanat ve siyaset alanından bir gurubun şiddet ve Yahudi düşmanlığını körüklediği iddiasıyla bazı ayetlerin Kur'an'dan çıkarılması teklifine (Le Parisien, 22 Nisan 2018) yönelik kınama metnini okudu. S. Gümüş, K. Buladı, M. Okumuş, Y. Çiçek, M. Sami Yıldız söz alarak bazı tashih ve teklifler ilettiler.

Yazıyı tamamlarken bazı noktalara değinmekte fayda mülhaza ediyoruz. Tefsir akademisyeninin, tefsir aliminin kendisini yetiştirme, eğitim-öğretim görevi yanında bir de halkı bilgilendirme, yol gösterme gibi bir görevi var. Bunun yanında günümüzde tefsirden beklenti yüksektir. Bunu biraz da insanımıza Kur'an'ı okuyarak onu doğrudan tanımak ve anlamak için okumasını, ondan bir zihniyet kazanmasını, müslüman şuuruna ulaşmasını öneren günümüz uleması, düşünürleri ve yazarları yaptı. Aslında bu yapılan doğrudu. Bunu yaparken amaç, bir mezhep, bir akım, bir yapılanma olsun değildi. Fakat bu tür eğilimlerin görülmesi ve bir takım rahatsızlıkların doğması süreçte kendiliğinden gelişti. Öte yandan tefsirden fazla beklentinin, hem bekleyen hem de bu ilmin yapabileceklerinin gerçekçi olup olmadığı konusunda endişem var. Dahası insanımızın diğer İslami ilimlerden de benzer bir beklentisinin olduğu ortadadır. Bu yılki sempozyumun konusuyla bağlantılı bir başka husus 'Neden herkesin rahatça istifade edebileceği bir meal, iyi bir tefsir yazılamıyor?' türünden

sorulardır. Bunun birkaç yönden cevabı verilebilir. Şimdilik, biz sadece zihinsel harita farklılığına işaret etmekle yetinelim.

Tefsir akademisi nicel ve nitel bakımından bir hayli büyümüştür. Bu toplantıya, halen Türkiye’de fiilen açılmış olan yüz civarındaki İlahiyat/İslami İlimler/Din Bilimleri fakültesinden 74’ünden 183 kişi katıldı. En az katılımcı kadar da toplantıya gelmeyen tefsir akademisyeni var. Tefsir akademiyasının sayısına ve yaptığı çalışmalara bakınca, önümüzdeki yıllarda ülkemizde tefsirin büyük bir ilerleme hatta bir patlama yapacağını düşünüyor, inanıyorum. Şimdiye kadarki çalışmalarda üst bakış sergilendi ve genel tasvirler yapıldı; artık kılcal damarlara giriliyor, karanlık noktalar aydınlatılıyor, arkaplanlar deşifre edilmeye çalışılıyor, usul ve kaideler daha fazla önemseniyor, az ama nitelikli yazmak (dakik işçilik kaliteli ürün) tercih ediliyor, daha dar ama daha derinlikli araştırmalar öneriliyor vs.

Bu toplantı tefsircilerin yıllık en büyük buluşma ortamıdır. Yıllardır devam eden koordinasyon toplantılarımızda eğitim-öğretim faaliyeti ile akademik çalışmalara ilişkin sorunlar sadece oturumlarla değil, en az bunlar kadar etkili olan oturum aralarında ve dinlenme zamanlarında yapılan ikili ya da toplu görüşmelerle devam etmektedir. Bu sebeple otellerde kalmak dahil mümkün olduğu kadarıyla katılımcıların birbirleriyle görüşme, müzakere ve danışmalar yapabileceği şekilde ayarlanması kaçınılmazdır. 2018 toplantısının bu açıdan oldukça verimli geçtiğini söyleyebilirim. Şahsım birçok arkadaşımızla çalışmalarını hakkında fikir teatisinde bulundum, bir dergi, iki proje toplantısına katıldım. Öte yandan bu yılki müzakereler seviyeli ve hakkaniyete riayetiyle dikkat çekmişti. Nitekim Celal Kırca, oturum başkanlığı sırasında bunu dile getirdi, birçok arkadaşımız da aynı kanaatini paylaştı.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
CUID, Haziran / June 2018, Cilt/Volume 22, Sayı/Issue 1

Yayın İlkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (58140, Sivas, Türkiye) tarafından yayımlanır.

Publisher

Cumhuriyet Theology Journal is published by Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, Turkey.

Kapsam

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kalam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi.

Scope

Cumhuriyet Theology Journal publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Basic Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Yayın Sıklığı

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, yılda 2 sayı sayı (15 Haz. - 15 Aralık) yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Makale kabul tarihleri:

15 Haziran tarihli sayı için 01 Ocak - 01 Nisan

15 Aralık tarihli sayı için 01 Temmuz - 01 Ekim)

Period

Biannually (15 June & 15 December)

Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Submission:

Issue 15 June (01 January-01 April)

Issue 15 December (01 July-01 October)

[Değerlendirme Süreci](#)

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

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. [Ön İnceleme Formu](#)

Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

Bk. [Makale Değerlendirme Formu](#)

[Kitap Kritiği Değerlendirme Formu](#)

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

[Review of Articles](#)

CUID uses **double-blind** review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to *Cumhuriyet Theology Journal* are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

[See: Article Preliminary Review Form](#)

Those found unsuitable are returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance.

Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.

[See: Evaluation Form](#)

This journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism

Yayın Dili

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Language of Publication

The language of *Cumhuriyet Theology Journal* is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with the *ISNAD Citation Style*.

Atıf ve Referans Sistemi

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında [İSNAD Atıf Stili'nin](#) kullanılmasını şart koşmaktadır.

Notes and Bibliography

Cumhuriyet Theology Journal requires writers to use [the ISNAD Citation Style](#) "notes and bibliography" system of referencing.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Open Access Policy

This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, [Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](#) ile lisanslanmıştır.

Cumhuriyet Theology Journal is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0](#)

OAI: <http://cumhurihyt.dergipark.gov.tr/api/public/oai/cuid/>

RSS: <http://dergipark.gov.tr/cuid/rss-feeds>

LOCKSS (June-December): <http://dergipark.gov.tr/cuid/lockss-manifest>

Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde yalnızca doktora derecesine sahip araştırmacıların çalışmaları değerlendirilmeye kabul edilmektedir.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Cumhuriyet Theology Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

The copyrights of the articles accepted for publication are transferred to *Cumhuriyet Theology Journal* Editorial Office.

Submissions

Submissions to *Cumhuriyet Theology Journal* should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in *Cumhuriyet Theology Journal* should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Cumhuriyet Theology Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.

