

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



e-ISSN: 2587-1854

Issue / Sayı: 46

Samsun

Haziran / June 2019

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
e-ISSN: 2587-1854
2019 Sayı: 46

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
e-ISSN: 2587-1854
2019 Issue: 46

Öndokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University
Prof. Dr. Sait BİLGİÇ
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Cengiz BATUK
Dekan / Dean

Editör / Editor
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

Editör Yrd. / Editorial Assistant
Arş. Gör. Osman CURUK




Alan Editörleri / Field Editors
Arş. Gör. Osman CURUK
(İslam Tarihi ve Sanatları Böl.)
Arş. Gör. Sebiha ZEMBİLCİ
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)
Arş. Gör. Şule GÜLDÜ
(Temel İslam Bilimleri Bölümü)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali BOLAT
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Prof. Dr. Cengiz BATUK
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE
Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ
Prof. Dr. Latif TOKAT
Prof. Dr. Metin YILMAZ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Doç. Dr. Faruk SANCAR
Doç. Dr. Recep DEMİR
Doç. Dr. Recep GÜN
Doç. Dr. Süleyman TURAN
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ

Yayın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, 18 Haziran / June 2019

Dil Editörleri / Proof Reading
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (English)

Bu dergi uluslararası  Religion & Philosophy Collection uluslararası alan
indeksi, ATLA Religion Database® uluslararası alan indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM TR
Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı v  ASOS Index tarafından
taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI; Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülbalı GÜNEŞ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI; Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Prof. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali TOKSAR; Prof. Dr. Ali YILMAZ; Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN; Prof. Dr. Bilal SAKLAN; Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL; Prof. Dr. Dilaver GÜREK; Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM; Prof. Dr. Ejder ÖKÜMÜŞ; Prof. Dr. Eyüp BAŞ; Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof. Dr. H. İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Harun YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Doç. Dr. İbrahim İŞTAN; Prof. Dr. İsmail YİĞİT; Prof. Dr. İsmet ERSÖZ; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ; Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN; Prof. Dr. M. Münir ATALAY; Y. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞARÖĞLÜ; Prof. Dr. Mahmut AYDIN; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. Metin YURDAGÜR; Prof. Dr. Michel REEBER; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALIÇI; Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BİYİK; Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU; Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÜKKİR; Prof. Dr. Nihat DALGIN; Prof. Dr. Nurullah AL TAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA; Prof. Dr. Remzî KAYA; Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ; Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRRAN; Prof. Dr. Samim ARGÖNÜL; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim BREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TULUCU; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket YAVUZ; Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDE-MİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Vejdi BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ; Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU

Bu Sayının Hakemleri / Advisory Board (This Issue)

Prof. Dr. Abdurrahman Haçkale; Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Okuyan; Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir Tekin; Doç. Dr. Ahmet Albayrak;
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Dağlı; Prof. Dr. Ali Akdoğan; Doç. Dr. Ali Kumaş; Prof. Dr. Cengiz Batuk; Prof. Dr. Cevdet Kılıç; Prof. Dr. Erkan Perşembe;
Doç. Dr. Faruk Sancar; Prof. Dr. Halil Apaydin; Dr. Öğr. Üyesi Hasan Atsız; Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim Koroğlu; Doç. Dr. Hüseyin Akgün;
Doç. Dr. İhsan Arslan; Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil Baş; Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Uyar; Prof. Dr. Metin Yasa; Prof. Dr. Muhsin Akbaş;
Doç. Dr. Mustafa İrmak; Dr. Öğr. Üyesi Pehlül Düzenli; Doç. Dr. Sabri Türkmen; Prof. Dr. Soner Gündüzöz; Doç. Dr. Süleyman Turan;
Dr. Öğr. Üyesi Şevket Pekdemir; Prof. Dr. Vahit Göktaş; Prof. Dr. Vejdi Bilgin; Dr. Öğretim Üyesi Feyza Bevil Köse

Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan hakemli
bilimsel süreli bir yayının organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara
aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083
e-mail: omuifd@gmail.com web: http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd

İÇİNDEKİLER

Makaleler / Articles

Dr. Öğr. Üyesi Adnan ARSLAN

Necip Mahfuz'un "El-Lissu ve'l-Kilâb" Adlı Romanında Tasavvufî İzlekler 5-24
The Evaluation of Mystic Themes in Necip Mahfuz's al-Lissu Va'l-Kilâb Novel

Öğr. Görevlisi Dr. Alaaddin ŞÜKÜR

Kıraatlerin Nahiv İlminin Teşekkülüne Etkisi 25-57
The Effect of Qirâet on Arabic Syntax

Dr. Öğr. Üyesi Ali YILDIRIM

Yorumun Dinselleşmesinde Cemaat Söyleminin Rolü 59-82
The Role of Community Discourse in the Religious Interpretation

Dr. Öğr. Üyesi Mohamad Anas SARMİNİ

الأطوار التاريخية في التعامل مع مسألة السماع في الأزمنة الكلاسيكية المتأخرة من القرن السابع إلى القرن الثالث عشر الهجري 83-105
The Approaches to the Issue of Music in the Late Classical Era from the Seventh until the Thirteenth Century

Dr. Öğr. Üyesi Eyyup AKDAĞ

Sivashlı Münevver Nakşî Şeyhi Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin 107-144
Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı
Nakshi Sheikh Kazancizade Emin Edib Efendi (The Enlightened Scholar from Province of Sivas) - His Life, Works and Understanding of Wahdat al-Wujud

Dr. Öğr. Üyesi Hasan KAFALI

Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği 145-172
Artificial Intelligence, Society and the Future of Religion

Dr. Öğr. Üyesi İlyas UÇAR

Hız Muhammed (s.a.v.) Döneminde Medine'de Bedene 173-187
Yönelik Müdahaleler
Interventions to Body in Everyday Life in Medine in the Period of Prophet Muhammad

Dr. Öğr. Üyesi İlyas YILDIRIM

Sadrüşşerîa'nın Uşûlü'l-Pezdevî Güncellemesi 189-223
The Making 'Uşûl al-Pazdawî' Belonging to Sadrushariâh Current

İÇİNDEKİLER (2 . S a y f a)

Makaleler / Articles

Dr. Öğr. Üyesi Necmi KARSLI

Gençlerde İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık

Relationship between Internet Addiction and Religiousness in Young People

225-260

Dr. Öğr. Üyesi Yunus İNANÇ

Nahivdeki İstidlâl Çeşitleri

The Types of Reasoning in Nahw

261-295

Dr. Öğr. Üyesi Zafer DUYGU

Sözlü Gelenek, Form Kritiği ve İnciller

Oral Tradition, Form Criticism, and the Gospels

297-327

Çeviri Makale / Translate

Dr. Andreas Görke

Gaybî Haberler, Tarih ve Müşterek Râvi: Metodolojik Bir Çalışma

Eschatology, History and the Common Link: A Study in Methodology

329-364

Çeviren / Translated by Tuğçe GÜNAYDIN

Kitap Tanıtım ve Değerlendirmeler / Book Reviews

Arş. Gör. Fatıma Elif KAVASOĞLU

Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği -Tarih,

Teori ve Problemler-

Yazar: Güldane Gündüzöz

365-369

Arş. Gör. Harun Bıçakcı

Becoming "Good Muslim" The Tablighi Jamaat in the UK and Bangladesh

Yazar: Bulbul Siddiqi

371-382

NECİP MAHFUZ'UN "EL-LİSSU VE'L-KİLÂB"
ADLI ROMANINDA TASAVVUFİ İZLEKLER
MYSTIC THEMES IN NECİP MAHFUZ'S NOVEL
"AL-LİSSU VA'L-KİLÂB"

ADNAN ARSLAN

[Dr. Öğretim Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili
ve Belagati ABD.
PhD. Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Science Department of Arabic
Language and Rhetoric
adnan.arslan@bilecik.edu.tr
orcid.org/0000-0002-3989-6612]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Ekim/October 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mayıs/May 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 5-24

Atıf/Cite as: Arslan, Adnan. "Necip Mahfuz'un "El-Lissu ve'l-Kilâb" Adlı Romanında Tasavvufi İzlekler- Mystic Themes in Necip Mahfuz's Novel "Al-Lissu va'l-Kilâb". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 5-24.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.471618>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Necip Mahfuz'un "El-Lissu ve'l-Kilâb" Adlı Romanında Tasavvufi İzlekler

Öz: İslam'ın ilk yüzyıllarından itibaren İslam dünyasında kendine geniş bir yayılma alanı bulan tasavvufi yorum, günümüze kadar etkisinden hiçbir şey kaybetmeden devam edegelmiştir. Zühd, takva, vera', ihlas gibi daha ziyade ahla-ki tutum ve davranışları konu edinen tasavvufi yaklaşım klasik Arap edebiyatında geniş ve zengin bir literatür bıraktığı gibi modern Arap romanında da işlenen temalardan biri olmuştur. Makameler gibi Arap nesrinin önemli eserlerinde tasavvufi unsurlara rastlandığı gibi Modern Arap romanında da bu unsurların işlendiği görülmektedir. Mısırlı ünlü roman yazarı Necip Mahfuz, el-Lissu ve'l-Kilâbeserinde, Mısır insanının geçen yüzyılın ortalarında yaşadığı sıkıntıları konu edinirken bu toplumun dinî yaşantısına nüfuz etmiş tasavvufi pratiklerin tasvir ve değerlendirmesinde bulunmaktadır. Makale, bu romanda rol alan iki kahramanın arasındaki tasavvufi tecrübenin nasıl ele alındığını araştıracaktır.

6

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Modern Arap Romanı, Mısır, Tasavvuf, Necip Mahfûz.



The Evaluation of Mystic Themes in Necip Mahfuz's al-Lissu Va'l-Kilâb Novel

Abstract: Since the first centuries of Islam, the mystical interpretation has found for itself in a wide area of spreading all over the Islamic World until today and continued without losing anything from its effect. The mystical approach, which is mainly related to moral attitudes and behaviors such as ascetism, taqva, wara, sincerity has left a wide and rich literature in classical Arabic literature. It is still one of the themes in modern Arab novel. Like the maqamat, it is seen that mystical elements are found in important works of the Arab prose and these elements are also used in the Modern Arab novel. The famous Egyptian novelist Necip Mahfouz in the work of al-Lissu va'l-Kilâb, depicts the problems experienced by the Egyptian people in the middle of the last century and delineates and evaluates the mystical practices that have penetrated the religious life of this society. The article will explore how the mystical experience between the two heroes in this novel is handled.

Keywords: Modern Arap Novel, Egypt, Sufism, Necip Mahfuz



Giriş

Ebeveyninin kendisini, bazı şeylerden sakındırmaya başlamasıyla¹ "tehlikelerle dolu" bir dünyada olduğunu fark eden insanoğlu, en yakınlarından birinin ölümü ile sessizliğe bürünen hayatında, peş peşe gelecek felaket dalgalarının ihtimaliyle korkuya kapılacak; tüm bu olumsuzluklarla beraber "hayatın anlamı"nın ne olduğu üzerine sorgulama yapmak zorunda kalacaktır. Daha da ilerisi sadece kendi hayatının değil varlığın da "ne" ve "neden" olduğu istifhamları, eninde sonunda kendisini "anlamlandırma" çabası ile karşı karşıya getirecektir ki "tasavvuf", bu "anlamlandırma" arayışının sonucunda ortaya çıkmıştır denilebilir. Arayış niteliğiyle tasavvuf, "bir milletin, bir dinin veya bir dilin inhisarında" olmayacak kadar şümüllü bir insani olgu olarak kabul edilmiştir.² Bu itibarla tasavvufu, varlığın ve insanın "neden" var olduğu sorusuna fıtrattan gelen bir cevap olarak değerlendirmek mümkündür.

Estetik haz vererek düşündüren edebiyat³, varlığı anlamlandırma ve bu anlam doğrultusunda iç dünyasını tanzim etme sâiki ile hareket eden tasavvufun kendini ifade etme zemini ya da aracı olmuştur. Sûfî, hakikate ulaşmak ve insan-ı kâmil olmak için çıkılan seyr ü sülûk yolculuğunda, gördüğü, daha doğrusu tasavvufi bir kavram olarak "müşahede" ettiği şeylerden aldığı hazzı, estetik bir dille ifade etmek istemiş ve bu vesileyle tasavvufun zevkli yolu edebiyatın estetiği ile kesişmiştir.⁴ Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında tasavvufi halleri, zevkleri ve keşifleri özel-

¹ Cıss!, Sakın!, Hayır!, Aman! gibi.

² İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, (Ankara: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 169.

³ Oya Batum Menteşe, "Edebiyat Nedir", *Littera*, 54. http://www.littera.hacettepe.edu.tr/TURKCE/22_cilt/mentese_5.pdf (Erişim: 10.10.2018) Edebiyatın ne olduğu üzerine yapılan bu tanım Mathew Arnold'a isnat edilmiştir.

⁴ Bu kesişme "tasavvufi edebiyat" adıyla literatüre geçmiş ve bu meydana sayısız eserler kaleme alınmıştır. Konu hakkında genel bir tarama için bkz: Azmi Bilgin, Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D01445/1995_1/1995_1_BILGINA.pdf (Erişim: 10.10.2018); İsmail Güleç, "Tekke Edebiyatı mı, Türk Tasavvuf Edebiyatı mı?" *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17 (Mayıs 2009): 205-218.

likle şiir tuvali üzerinde resmeden muazzam bir edebî külliyat vücuda gelmiştir. Sureti değişse de aynı tema hâlâ modern bir edebi tür olan roman yapıtlarında izini, özünü, ruhunu devam ettirmekte ve gün geçtikçe roman türü eserlerde daha yaygın bir içerik malzemesi olarak okuyucunun karşısına çıkmakta olduğunu görmekteyiz.⁵

1. Necip Mahfuz'un El-Lissu Ve'l-Kilâb Romanı

Modern Arap romanının parlak isimlerinden Necip Mahfuz (ö. 2006), toplumcu gerçekçilikten romantizme geniş bir yelpazede romanlar yazmıştır. Arap romanının kendi kimliği ve gerçeğine yaklaşması ve özgün romanlar yazılmasında öncü rolü olmuştur.⁶ Onun romanlarında Mısır insanının modernleşme süreci ve kritik siyasi geçişler hengâmında yaşadığı çok yönlü sosyal bunalımlarını izlemek mümkündür. Bu romanlardan biri de Mısır'da 1952 yılında Cemal Abdünnâsir öncülüğünde gerçekleşen askeri darbe sonrası yaşanan sosyal değişimlerin Mısır insanı

8

OMÜİFD

⁵ Tasavvufi izleklerin Arap romanında içeriği oluşturması geçen yüzyılda yaygın olduğu gibi-araştırmanın ilerleyen safhalarında da görülecektir- çağdaş Arap romanlarında da yaygınlaşarak devam etmektedir. Örneğin, Suudi Arabistanlı roman yazarı Muhammed Hasen Alvân'ın 2017 yılında Arap roman yazarları ödülünü aldığı "*Mevtun Sagîr*" romanının konusu Muhyiddîn İbn Arabî'nin biyografisidir. Yine Cezayirli roman yazarı Tâhir Vattâr'ın 1999 yılında yayımladığı "e'l-Veliyyü't-Tâhir Yeûdu ilâ Makâmihî'l-Âlî" romanı tasavvufi içerikli çağdaş romanlara örnek gösterilmektedir.

⁶ Arap dünyasında olduğu gibi ülkemizde de Necip Mahfuz göreceli olarak Arap edebiyatçılarının ilgi odağı olmuştur. Ahmet Kazım Ürün ve Musa Yıldız başta olmak üzere pek çok Modern Arap romanı araştırmacısı Necip Mahfuz'un eserlerini incelemiştir. Bu ilginin bir göstergesi olarak Türk ayınevleri tarafından onun birçok romanının Türkçeye çevrildiğini ve birden fazla basıldığını görmekteyiz. Bu makalede, Necip Mahfuz'un hayatı ve edebi kişiliği hakkında detaya girmek yerine söz konusu çalışmaların bir kısmına atıfta bulunmanın yeterli olacağı düşüncesiyle ilgili akademik araştırmaların sadece künyelerini vermenin uygun olacağını düşünüyüz. Söz konusu çalışmalar için bkz: Musa Yıldız, *Necîb Mahfûz (Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikayeleri)*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1992); Cüneyt Mehmet Şimşek, *Necîb Mahfûz ve Üç Romanının Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1999); Kazım Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*, (Konya: Çizgi Kitapevi, 1997). Musa Yıldız, ünlü romancı hakkında Türkiye'de bir literatür taraması yapmıştır. Bu çalışma için bkz: http://musayildiz.com.tr/public/musayildiz/makale/necip_mahfuz_literatur.pdf (08.10.2018)

üzerindeki etkilerini dolaylı olarak ele alan "el-Lissu ve'l-Kilâb" (1962) romanıdır.⁷

Roman, Said adında sosyalist düşünceye sahip bir gencin sosyalist devrim sonrası devrim yanlılarında gördüğü deyim yerinde ise kaypak davranışları ve devrimin kaymağını yiyerek haksız bir şekilde zenginleşen fırsatçıların ortaya çıkışını görmesi ile yaşadığı karmaşık ruh halini yansıtmaya çalışmıştır.

Öğrencilerin kaldığı bir apartmanda kapıcılık yaparak geçimini sağlamaya çalışan fakir bir ailenin çocuğu olan Said'i, babasının vefatı, annesinin ise maddi imkânsızlıklardan dolayı tedavi görememesi hırsızlığa itmiştir. Çok sevdiği Nebeviyye adında bir kızla evlenmiştir. Nebeviyye daha sonra Said'i yine Said'in yakınlarından olan Aliş ile aldatmış ve Said'in hapse girmesi için komplo kurmuştur. Komplo başarılı olmuş ve Said cezaevine girmiştir. Dört yıllık hapis süresi sonrası genel aftan yararlanarak cezaevinden çıkmıştır. Cezaevinden çıktıktan sonra Mısır'ın devrim öncesi sosyalist düşüncelere sahip olanlarının zenginleşmesi, kendisine komplo kuranların gururlu hali onu yine intikam hisleriyle suça itmiştir. Hırsızlık yapmış ve hasımlarını öldüreyim derken yanlışlıkla iki masum cana kıymıştır. Neticede Kahire Mezarlığı'nda kısıkrak yakalanmış ve tutuklanmıştır.⁸

Bu romanda Said'in cezaevinden çıktıktan sonra yanına gittiği bir tarikat şeyhinden bahsedilmektedir. Ali el-Cüneydî adındaki bu şeyh, Said'in merhum babasının mürşidi olmuştur. Said cezaevinden çıktıktan sonra kalacak bir yeri olmadığı için bu şeyhin yanında dergâhta kalmış ve tutuklanmasına kadar yaşadığı tüm olaylarda ara ara şeyhin yanına gitmiş, dergâhında gecelemiştir.⁹ Romandaki aksiyonun doğrudan içinde

⁷ Eser, Türkçeye çevrilmiş ve 2015 yılında Kırmızı Kedi yayınevi tarafından basılmıştır.

⁸ Musa Yıldız roman hakkında yazmış olduğu makalesinde, Said'in hikâyenin sonunda polisler tarafından ölü olarak ele geçirildiğinden bahsetmiştir. Ancak gördüğümüz kadaryla Said öldürülmemiş, kendisini kıştıran polislerle teslim olmuştur.

⁹ Mısır'da tarikatların ve dergâhlarının Mısır insanına ahlaki yönden rehberlik ettiği konusu Necip Mahfuz'un çağdaşı diğer roman yazarları tarafından da ele alınmıştır. Örneğin Mısırlı roman yazarı Abdülhakîm Kâsım'ın *Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a* (1969) ro-

yer almayan ancak her darlık yaşadığında dergâhına sığındığı bu Şeyh'e verilen rol nedir?¹⁰ Musa Yıldız roman üzerine kaleme aldığı ayrıntılı makalesinde Şeyh Ali el-Cüneydi karakteri hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır:

marı bunlardan biridir. Mısır'ın özellikle güney kısmı çöl iklimine daha yakın olmasından dolayı halkın tarım ve hayvancılıktan başka yapacağı bir şeyi bulunmamaktadır. Nil nehrine uzak olan bölgelerde yaşayan taşralılar yüksek sıcaklık altında kıt kanaat hayatını geçirmekte ve gündüzün zorlukları altında hayatın zorluklarına tahammül etmeye çalışmaktadır. Romanda başkahraman küçük Abdülaziz'in yaşadığı köyün halkı da gündüz tarlalarda kavurucu Afrika sıcağı altında geçimlerini temin etmeye çalışmaktadırlar. Anlatıcı, böylesine sıcak ve kurak bir iklimde çalışan köylülerin özellikle aile efradına karşı tutumlarında gece-gündüz farkına dikkat çekmektedir. Gündüz tarlalarda evlerin erkekleri çatak kaşlarıyla hayvanların yularını sert hareketlerle çekmektedir. Avuçlarının içi, yular, kazma kürek tutmaktan, toprakla uğraşmaktan yarılmıştır. Köyün adamları, güneşin ışınlarının özellikle öğle ve ikinde vakitlerinde doğrudan başlarına vurmasından dolayı sinirlidir; çocuklar ve kadınlar gün boyu azarlanır, önemli önemsiz şeylerden dolayı ağır laflar işitirler. Hatta bu azarlardan, bağırılardan tarla sürmekte yararlanan hayvanlar dahi nasibini almaktadır. İş gücü telaşının kasavetiyle sınırlı gergin haldeki bu adamların öfkesi, adeta gözlerini kör etmiş bağırıp çağırılmaktan başka bir şey bilmez hale getirmiştir. Ne var ki akşam olup evlerine dönen bu adamların gece toplandıkları zikir meclislerinde ki halleri tamamen farklıdır; gündüzün öfkeli adamları gitmiş yerine melaike misal mütebessim ve olgun çehreler mecliste yerini almıştır. Abdülaziz'in babası Hacı Kerim'in evinde toplanan köylüler, ellerinde tespih, dillerinde zikir, yüzlerinde huzur, gözlerinde tebessüm apayrı birer insan olmuştur. İçlerine tasavvufi deneyimi en fazla olduğu anlaşılan Hacı Kerim'in anlattığı evliya mekibeleri, salih kimselerin türbelerine yapılan ziyaretlerin hatıraları, kalbi vecde getiren tatlı sohbetler mecliste toplanan ihvanın gündüz biriken kasavetini dağıtmakta ve yerine tatlı bir huzur hali vermektir.

¹⁰ Arap romanının tasavvuf ile ilişkisi hakkında ayrıntı için bkz: Kerime Bukreş, *el-Vezâifi's-Serdiyye ve'd-Delâliyye li'l-Hitâbi's-Süfi fi'r-Rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-Muâsıra* (Doktora Tezi, Câmîatu Muhammed Budayf bi'l-Mesile, 2017); Abdülmecit Humeysi, *Hudûru't-Tasavvufi'l-Hitâbi'r-Rivâiyyi'l-Arabîyyi'l-Muâsır* (Doktora Tezi, 2017/2018); Ziad Elmarsafy, *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*, (England: Edinburgh University Press, 2012); Alexander Kynsh, "Sufi Motifs in Contemporary Arabic Literature: The Case of Ibn Arabi", *The Muslim World*, Vol: LXXXVI, No: 1 (1996). <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1996.tb03630.x> (Erişim: 08.10.2018); Jozef VRABČEK, "Some Notes on the Mystical Elements in Al-Ṭayyib Ṣāliḥ's Wad Ḥamid Cycle", *Zborník Filozofickej Fakulty Univerzity Komenského Ročník XXXII – XXXV Graecolatina Et Orientalia* Bratislava 2012.

*"Sa'îd'in kalacak yeri olmadığından dergâhına sığındığı Şeyh 'Alî el-Cüneydî de romanda fonksiyonel bir kişidir. Daha doğrusu o Mısır'da iyi bir tarikat şeyhini temsil eden bir tiptir."*¹¹

Kanaatimizce romanın hikâyesine panoramik bir bakış açısıyla baktığımızda Şeyh Ali el-Cüneydî'ye biçilen rol *"iyi bir tarikat şeyhini"* temsil etmek değil, *"çeşitli değerler, fırsatçılar ve mistikler arasında kendini kaybetmiş, ne tarafa gideceğini bilemeyen"* Mısır insanının, şiddetli bir şekilde ihtiyaç duyduğu rehberlik vasfını haiz olması beklenen tasavvuf erbabının, Said karakterine doğru yolu gösterme ve elinden tutma konusunda yetersiz kalışına işaret etmektedir. Said'in yaşadığı acizlikler karşısında Şeyh'in dergâhına gitme ihtiyacını hissetmesi, kuşkusuz Şeyh karakterine verilmiş itibardır. Ancak onun cezaevinden intikam hırsıyla çıkm asından hırsızlığa ve iki kişiyi öldürmesine kadar olan kötü olaylar zincirinde defalarca ziyaretine gittiği Şeyh'in onda bir davranış değişikliğine sebep olduğunu ve romanın olay örgüsünde kritik bir değişimin muharriri olduğunu söylemek mümkün değildir. Şimdi burada kanaatimizi güçlendirecek kesitlere bakacağız.

Said cezaevinden çıktıktan sonra hemen kendisini en yakın arkadaşı Alişle aldatan eşinin evine, kızını görmek için gitmiştir. Polis eşliğinde gerçekleşen görüşmede kızı, kendisini tanımamış ve hatta ondan korkarak kaçmıştır. Babasına sarılmak bir kenara yanına bile yaklaşmamıştır. Yaşadığı bu travma sonrası ilk vardığı adres babasının mürşidi Şeyh Ali el-Cüneydî'nin dergahı olmuştur. Eşi, arkadaşı, kızı... her şey değişmiştir. Değişimin onun gözündeki vahametine karşılık değişmeyen bir şeyler de vardır. Bu onun ruhuna inşirah vermiştir. Çocukluğunu geçirdiği mahalledeki dergâhın, geçmişte olduğu gibi kalmasının vermiş olduğu mutluluk şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

"Kapı, çok eski zamanlardaki gibi hâlâ açık..."

"Adem zamanındaki miskinler gibi sıradan bir miskin..."

¹¹ Musa Yıldız, "Nobel Ödüllü Yazar Necîb Mahfûz'un el-Lissu Ve'l-Kilâb Adlı Romanı", *Nûsha*, 5 (Bahar 2002): 27.

“Uzak geçmişe onu geri döndürdü. Çocukluk, hayaller, baba şefkati ve semavi imgeler... İlahiler eşliğinde sağa sola sallanan başlar avluyu doldurur ve “Allah” kalplerinde tekrar tekrar zikre dökülür. “Bak! Dinle! Öğren!” Böyle derdi babası. Hayaller ve imandan neşet eden cennet gibi bir sevinç. Aynı zamanda ezgilerin ve yeşil çayın da sevinciydi bu. Acaba Şeyh ne halde idi!?”¹²

Said’in cezaevine girmesine neden olan sevdiği, değer verdiği insanların ahlakındaki değişim görüldüğü kadarıyla onun baş düşmanı olmuştur. Romanda çatışmanın “sabit ve değişken” üzerine kurulu olduğu, Şeyh Ali eli-Cüneydi’nin dergâhındaki fiziki durumun sabit oluşuna dikkat çekilmesi ve geçmiş yıllarda babasıyla ruhani bir hava yaşadığı ortama duyulan özlemden anlaşılmaktadır. Şeyh Ali’nin yıllar öncesi gördüğü gibi “zikir ve tefekkür ile kendinden geçmiş”¹³ bir halde tasvir edilmesi değişmeyen bir şeylerin varlığına işaret etmekte ve değişim karşısındaki değişmemeyi bir değer olarak ortaya koymaktadır. Said’in dergâhı ziyaret esnasında dikkatini çeken en önemli detay bir şeylerin değişmemiş olmasıdır:

“Bu eski odada neredeyse hiçbir şey değişmemiş.”

“Sade döşek hâlâ batı taraftaki duvara bitişik.”

“Tütsülerin kokusu... Sanki onlarca yıldır hiç buharlaşmamış gibi.”

“Şeyh’in gözleri.. Cazibesinden, tesirinden ve büyüünden hiçbir şey kaybetmemiş.”¹⁴

Görüldüğü gibi Said’i kızının kendisine karşı bir yabancı, bir düşman gibi davranmasına karşı yaşadığı sarsıntıyı bir parça atlatılabilir ümidiyle gittiği dergâhta dikkatini çeken değişmeyen bir şeylerdir. Şeyh’i görür görmez ellerine sarılmış ve öpmüştür. Ellere sarıldığı anda içinden geçenler geçmişe duyduğu özlemi en etkili bir şekilde anlatmaktadır:

¹² Necip Mahfuz, *el-Lissu ve’l-Kilâb*, (Kâhire, Dâru’ş-Şurûk, 2015), 18.

¹³ Mahfuz, *el-Lissu ve’l-Kilâb*, 18

¹⁴ Mahfuz, *el-Lissu ve’l-Kilâb*, 19.

"Uzak geçmişteki hatıralar, baba, ümit ve semanın atmosferinden damlayıp gelen bir iç gözyaşı dökerek Şeyh'in elini öptü."¹⁵

Cezaevi sonrası gerçekleşen bu ilk diyalog, Said açısından esraren-giz derinlikte ve sembolik anlamlar içeren ifadelerle geçmiştir. Kendisini en yakın arkadaşıyla aldatan eşi, evine, ziynet eşyalarına ve tüm mal varlığına el koymuştur. Oturacağı bir evi dahi yoktur. Şeyhi onun, gereğinden fazla takıntılı halini görünce şöyle teselli vermektedir:

"Evin sahibi sana hoş geldin diyor. O, bütün yarattıklarına hoş geldin demektedir. Her yaratılmış, her şey.. Ben ise hiçbir şeyin sahibi değilim."¹⁶

Şeyh'in sözlerine dikkat edildiğinde, bir eve sahip olmadığı ve ya-payalnız hayatta tek başına kaldığını düşünen bir kişiye verilebilecek bilgece cevaplar olduğu görülecektir. Gerçekte de Said hayatta yalnız mıdır? Başını sokacağı, sığınacağı bir melce gerçekten de yok mudur? Ali el-Cüneydi, kendisine bütün rahmeti ve şefkati ile tüm varlığı kuşatan bir Allah'ı tanıtmak istemekte ve iman hakikatlerinden gelen nurlu, haki-ki bir teselliyi göstermek istemektedir.¹⁷Şeyh, cezaevinden çıktıktan sonra kendini ihanetler, terkler ve yalnızlıklar içerisinde bulmuş çaresiz bir insana "bütün yarattıklarına hoş geldin" diyen bir Allah'ı hatırlatarak gerçek bir teselliyi sunmaktadır. Evet, Said'i cezaevinden çıktıktan sonra kimse karşılamamış, evine gittiğinde kızından dahi bir ilgi ve sevgi görememiş, kendisine hoş geldin diyen birini bulamamıştır. Ancak onu bizzat Allah yokluk âlemlerinden "hoş geldin" diyerek varlık sahasına çıkarmış, kendinden başka tüm varlığı kendisine kardeş ve hizmetkâr kılmıştır.

¹⁵ Mahfuz, *el-Lissu ve'l-Kilâb*, 19.

¹⁶ Mahfuz, *el-Lissu ve'l-Kilâb*, 23.

¹⁷ Araştırmacılar, romanda tasavvufi söylemin "Kulun Allah'a bağlanması" üzerine yoğunlaştığına dikkat çekmektedir. Şeyh Ali ile Said arasında geçen diyaloglarda görüldüğü ve görüleceği gibi "yalnızlık ve çaresizlik" duygusuna karşı Allah'a olan iman ve bağlılık vurgusu yapılmaktadır. Bu vurgu, olay örgüleri değişse de genel olarak benzer içerikteki Arap romanlarında "şeyh-mürid" ilişkisi çerçevesinde işlenmektedir. Arap romanlarındaki tasavvufi söylemin özellikleri hakkında detay için bkz: Âsiye Mütüf, "et-Tecrîbu's-Sûfî fi'r-Rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra-Eb'âduhû ve Tecelliyâtuhû", *Câmiatu Huseybe b. Buva'li*, 4/10 (2017).

Diğer taraftan Şeyh, Said'in övgü dolu ifadeleri karşısında tevazu içerisinde. "Ben hiçbir şeyin sahibi değilim", "Allah'a hakkıyla şükretmekten acizim" gibi ifadeler Şeyh'in vermiş olduğu tevazu dersleridir.

Said, Şeyh'ten kendisine güzel sözler söyleyerek kalbinin ihtiyacı olduğu teselli verici ibretler ve hikmetler beklemektedir. Onun bu ruh halini anlayan Şeyh sohbeti devam etmeyi bir kenara bırakarak kendisine "Bir Kur'an al ve oku!" demiştir. Buna karşı Said cezaevinden çıktığını, abdesti olmadığını, kızının kendisini tanımadığı için yıkıldığını vs. söyleyerek teselli verici sözler beklediğini ima etse de Şeyh, kendisinden ısrarla abdest alıp Kur'an okumasını istemiştir. Şeyhin ısrarına rağmen abdest alıp Kur'an okumaktan erinen Said'e karşı şeyh şu ayetleri okumuştur:

*"Allah'ı seviyorsanız bana itiba edin ki Allah da sizi sevsin."*¹⁸

*"Seni kendim için seçtim."*¹⁹

14

OMÜİFD

Bu ayetlerden sonra şu sözü aktarmıştır:

*"Muhabbet, O'nun emrettiğine itaat etmek, yasakladığını terk etmek, hükmettiği ve takdir ettiğine ise rıza göstermektir."*²⁰

Said'in Şeyh ile bir sonraki görüşmesi, önceleri en yakın dostu ancak daha sonra eşi ile kendisini aldatan Aliş'i öldürmeye teşebbüs etmesinden sonra olmuştur. Aliş'i öldürmeye teşebbüs etmiş fakat kendisini eşi ile aldatan Aliş yerine aynı eve yerleşen başka bir kiracıyı öldürmüştür. Kaçacak yer bulamayan Said'in aklına en güvenilir yer olarak Şeyh Ali'nin dergâhı gelmiştir. Said dergâha geldiğinde şeyhin bir kenarda kendi halinde ezkâr ve evrâd ile meşgul olduğunu görmüş bir köşede uykuya çekilmiştir. Sabah namazında kendisini namaza kaldırmak isteyen şeyhe olumsuz cevap vermiştir. Uyandığında ikinci vakti gelmiştir. Uyandığında kafasının içi arı kovanı gibi olan Said ile Şeyh Ali arasındaki diyalog tasavvufi öğretinin unsurlarını içermektedir:

¹⁸ Âli İmrân, 3/31.

¹⁹ Tâhâ, 20/41.

²⁰ Mahfuz, *el-Lissu ve'l-Kilâb*, 24.

- İkinci oldu ama hala bir şey yemedin?!
- İkinci mi?
- Evet. Brakayım uyusun dedim. Allah'ın hidayeti dilediği zaman iner.
- Uykumda birçok kişinin odaya girip çıktığını duydum.
- Hayır! Hiçbir şey duymadm. Sadece birisi öğle yemeği getirdi; bir diğeri de akşam gelecekler için ortalığı süpürüp hurmayı suladı ve ortalığı düzeltti.
- Çok perişan bir halde görünüyorsun.
- Neden ki?
- Uzun süre uyudun. Fakat hiç de huzurlu değilsin. Güneş ışığı altında uzanmış bir çocuk gibisin. Kalbin yanıyor; gölgeye hasretsin.
- Başkalarının seni izlerken uyuman çok rahatsız edici bir his.
- Kim eşyaya gaib olursa eşya da ona gaib olur.²¹

Kanaatimizce Said'in suç işledikten sonra polisin elinden kurtulmak ve gözlerden kaybolmak için saklanma niyetiyle geldiği dergâhta Said ile Şeyh Ali arasında geçen bu diyalogun sonundaki ifade, yazarın özellikle Şeyhe söyletmek istediği bir cümledir. Ünlü bir mutasavvıfa ait olan bu cümle²² belki de romanda verilmek istenen en gür sesli mesajdır. Tasavvufi literatüre yatkınlığı bilinen Necip Mahfuz, diğer romanlarında olduğu gibi burada da tasavvufi unsurları kurgunun en can alıcı sahnelerinde kullanarak romanına felsefi derinlik kazandırmaktadır. Şeyhe söylenen bu ifadenin eserin bütünlüğü içerisindeki yerine yapısal bir yaklaşım ile bakacak olursak karşımıza şöyle bir açıklayıcı tablo çıkmaktadır:

²¹ Mahfuz, *el-Lissu ve'l-Kilâb*, 62.

²² Hicri 4. yüzyıl sufilerinden İshâk Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* eserinde bu ifadeyi İbn Hubeyk'e isnad etmiştir. Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 115.

SAİD	
Annesi, babası ile mutlu bir çocukluk yaşamıştır.	Anne ve babası ölmüştür; onları özlemektedir.
Severek evlendiği eşi, kendisini en yakın arkadaşıyla aldatmış ve hapse girmesi için komplo kurmuşlardır.	İntikam almak istemektedir.
Kızına kavuşmak istediği halde kızı kendisinden korkmaktadır.	Acı hissetmektedir.
Yanlışlıkla masum insanları öldürmüştür.	Pişmanlık hissetmektedir.
Öldürmek istediği kişiler elinden kaçmıştır.	Öfke içindedir.
Fakirdir.	Zengin olmak istemektedir.

Anlatı, modern romanın doğrudan anlatım yerine dolaylı anlatımı esas alan yaklaşımından hareketle şeyhin “iyi bir insan” olması için gerekli tavsiye ve vaaz içerikli sohbetlerine yer vermemiştir. Öfke ve intikam gibi olumsuz duyguların karşısına doğrudan affetmek ve geçmişi unutmak gibi ahlak ilkelerini getirmemiştir. Bunun yerine, anne ve babasına duyduğu özleme karşılık ahiret ve ebedi beraberlik; fakirlik ve yalnızlık karşısında Allah’ın zenginliği; intikam hissi karşısında teslimiyet ve hayatın anlamsızlığı karşısında ebedi bir varlık tasavvuru ile derin mesajlar dolaylı yoldan verilmiştir.

Diyaloğun devamında Şeyh Ali, Said’e yorgun olduğunu ve yüzünü yıkamasını söylemiştir. Şeyh’in kendisine karşı şefkatli davranışlarından memnun kalmış ve daha fazla ilgiye muhtaç olduğunu ifade etmek için “Gideceğim ve beni bu halde görerek rahatsız olmaktan da seni kur-

taracağım" diyerek çocukvari bir eda ile nazlanmıştır.²³ Şeyh, Said'in nasıl bir halet-i ruhiyede olduğunu ferasetiyle sezmiş ve ilgiye susamış olan duygularını okşayan bir yumuşaklıkta "Burası senin sığınağın" karşılığını vermiştir. Said, dergâhın kendisini bağrına bastığının farkına varmıştır. Ne var ki fakirlik ve sefaletin; kıskançlık ve intikam hislerinin akli muhakemesine galebe ettiği aşikâr bir şekilde gösteren şu cümle ile karşılık vermiştir: "Fakat benim başka da bir sığınağım yok zaten!" Bu ifade ile Said bir bakıma onun dünyasını neredeyse tamamen istila etmiş dünyevi heveslerin, zenginlik arzusunun itirafında bulunmuştur.²⁴ Dergâhın vaat ettiği manevi huzur, ruhani tatminiyet ve ulvi hazlar onun için yeterli değildir. Şeyh onun bu halinin farkındadır ve açıkça bunu ifade etmek için "Başka bir yerin olsaydı bana gelmezdin" demiştir.²⁵

Şeyhin bu ifadesine derin anlamlar yüklemek mümkündür. Said, gidecek başka bir yeri olsaydı giderdi; dergâha uğramazdı. O halde onun elinde gidecek başka bir yer bırakmayan, başına türlü musibetler, ihanetler, mahrumiyetler yaşatan kaderin bir cilvesi şudur ki onu dergâha çağırılmaktadır. Bediüzzaman Said Nursi'nin ifadesiyle beşer zulmetmiş ama kader adalet etmiştir.²⁶ Said'in yaşadıkları, kendisini şeyhin dergâhına daha doğrusu Allah'ın dergâhına yapılan bir davettir. Tüm kapıları yü-

²³ Romanın analizi üzerine doktora tezi hazırlamış olan Adel Ata Elyas, Said ile şeyh arasında iletişim kopukluğu olduğu görüşündedir. Şeyhin kimi zaman tasavvufi dilin sembolik üslubunu kullandığı, Said'in de bu sırlı ifadelerden bir şey anlamadığını ifade ettiği doğrudur. Ancak aralarında bir iletişim kopukluğundan bahsetmek kanaatimizce isabetli değildir. Said aslında Şeyh Ali'ye karşı derinden bir sevgi beslemekte ve ona güven duymaktadır. Bazı ifadelerini anlamamış olması iki kalp arasındaki duygusal etkileşime ve manevi iletişime engel olmadığı aşikârdır. Adel Ata Elyas, *A Thief In Search of His Identity – Naguib Mahfouz Al-Liss wa'l-Kilâb A Critical Analysis with a Translation of the Novel*, (Oklahoma Devlet Üniversitesi, Lisansüstü Departmanı, 1979), 43.

²⁴ El-Lissu ve'l-Kilâb'da belirgin bir şekilde hissedilen "iç çatışma" olgusu, tasavvufi içerikli postmodern romanlarıyla üne kavuşan Elif Şafak'ın *Araf* ve *Pinhan* adlı iki romanındaki içeriğe benzerlik arz etmektedir. Cumhuriyet dönemi roman yazarlarından Afet İlgazoğlu'nun da *Ad Semud Medyen, Yol, Yolcu, Menekşelendi Sular, Ermiş, Sorgu ve Derviş* romanlarında tasavvufi motifleri yoğun bir şekilde kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla modern ve postmodern romanın tasavvufi unsurları kendine kurgusal malzeme olarak ele almasına Türk romanında da rastlanmaktadır.

²⁵ Mahfuz, *el-Lissu ve'l-Kilâb*, 65.

²⁶ Said Nursi, *Sözler*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 464.

züne kapatan bir Allah, kendi kapısını açık bırakmış ve huzuruna kabul etmiştir. Hatta bu kapının her daim açık kalacağını ifade etmek için Said'in dergâhtan ayrılırken "elveda" deyişine karşılık şeyh, öyle anlamsız şeyler söylememesini, bunun yerine görüşmek üzere demesini nasihat etmiştir.²⁷

Hikâyenin ilerleyen sahnelerinde Said, bu kez hasmı Alvân'ın yerine yanlışlıkla onun bir bekçisini öldürmüştür. Hiç kimseye güveni kalmayan Said'in²⁸ vardığı yer yine şeyhin dergâhı olmuştur. Aç karnını doyurmak ve kaçış planları yapmak için en uygun yerin orası olduğunu düşünen Said'in burada da şeyh ile arasında geçen diyalogda birçok dini mesajın tasavvufun sembolik ve gizemli dili üzerinden verildiği görülmektedir.

Münacat halindeki şeyhe tüm rahatlığıyla aç olduğunu söyleyen Said'e şeyhin cevabı, masanın üzerindeki ekmek ve incire ima etmesi ile olmuştur. Said'in ekmek ve inciri obur bir şekilde yediğini gören şeyh, kendisine bir şeyler almak için parasının olup olmadığını sorunca tabi ki var diyerek cevap vermiştir. Öyle ise git yiyeceğin bir şeyler satın al.²⁹

Şeyh ile Said arasında geçecek sembolik üsluplu diyaloglara yer ihzar eden bu epizotta çarpıcı olan bir detay bulunmaktadır. Said'in parası olduğu halde şeyhin dergâhında karnını doyurmaya çalışması, buna karşılık şeyhin daha önce pek mültefit, şefkatli davranışlarına rağmen bu sahnede "git yiyeceğin bir şeyler satın al" sertliğindeki cevabı diyalogun devamında şeyhe bazı tasavvufi ifadeleri söyletmek için olmalıdır. Said'in parası olduğu halde dergâhtaki yiyeceklere gözünü dikmesi şeyhin nazarında bir "istikrarsızlık" olarak görülmüştür. "Acaba ne zaman istikrarlı bir hayatın olacak?" istifhamı bu yüzdendir. Said'in "Bu dünyada bana istikrar yok!" ümitsizliğine karşılık olarak şeyhin şu cevabı düşündürücüdür: "Bu yüzden paralarına rağmen açsın!"³⁰

²⁷ Mahfuz, *el-Lissu ve'l-Kilâb*, 65.

²⁸ Mahfuz, *el-Lissu ve'l-Kilâb*, 114.

²⁹ Mahfuz, *el-Lissu ve'l-Kilâb*, 115.

³⁰ Mahfuz, *el-Lissu ve'l-Kilâb*, 115.

Paraya rağmen aç olmak ne demektir? Anlatının, şeyhin dilinden para ve açlık arasında bir zıtlık kurmakta olduğunu görüyoruz. Buradan hareketle, karşılaştırılan para ve açlığın sembolik anlamları üzerine düşünmek gerekmektedir. Said aldatılmışlık, intikam, öfke ve para kazanma ihtirasları ile alev alev kavrulurken ve içindeki alevi söndürmeye çalışırken açtır; en nihayetinde dergâhın "incir ve ekmek" sembolünde kendini gösteren "ilahi bilgi"ye muhtaçtır.³¹ "Bu dünyada bana istikrar yok!" itirafına şeyhin verdiği, "Bu yüzden paralarına rağmen açsın" cevabında da görüldüğü gibi bu dünyaya ait her ne varsa, her ne eline geçse onun duygusal açlığını giderecek değildir; aradığı hakiki huzur ancak incir ve ekmek suretinde tecelli eden marifet ve ilimdedir.

Diğer taraftan Said, intikam arzusuyla hareket ederken hasımları Aliş ve Alvân yerine yanlışlıkla suçsuz iki kişiyi öldürmesiyle pişmandır. Gerçek suçlular kurtulmakta ve masumlar ölmektedir. Şeyh içini çekerek sorar:

-Hükümün cereyanı altında kalp sükunetine ne zaman nail olacaksın?

-Hüküm adaletli olduğu zaman.

-O her zaman adaletlidir.

Said halinin düzeleceğinden ümitsiz bir şekilde dert yanınca ve eğri bir şeyin gölgesinin de eğri olmak zorunda olduğunu ifade edince şeyhin cevabı çarpıcı olmuştur: "*Ben gölgelerle ilgilenmiyorum.*"³²

Görüldüğü gibi romanda muhavere, olaylara tesadüfi, rastgele, ümitsiz ve karamsar yaklaşan bir bakış açısı ile tam aksine her şeye gücü yeten

³¹ Tasavvuf edebiyatında bitki ve yiyeceklerin sembolik anlamları olduğu bilinmektedir. Örneğin Mevlana Celalettin Rûmî'nin Mesnevîsinde incir, henüz kemaline ulaşmamış sâlikin nail olabileceği ilahi bilgilere işaret etmektedir. Aliye Serap İncidağ, *Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Yer Alan Bitki Ve Meyvelerin Tasavvuf Dünyasındaki Sembolik Anlamları*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, 2015), 211. Tasavvuf edebiyatında sembollerin yeri hakkında araştırma için bkz: R. Bahar Akarınar, "Süfi Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme", *Türkbilgi*, 7 (2004): 3-19

³² Mahfuz, *el-Lissu ve'l-Kilâb*, 117.

bir Allah'a iman perspektifinden bakan bir değerlendirme arasında gerçekleşmektedir. Anlaşılan şeyh olayların ayrıntısında boğulan Said'i bulduğundan halden kurtarmak için iman şuuruna, tevhit nuruna davet etmektedir. Tüm yaşananların birer "gölge" olduğuna işaret etmekle gölgelerin arkasında hâkim olan bir Allah'a dikkat çekmektedir.³³

Hırsızlık yaparak mal biriktirmiş olduğu anlaşılan Said'in cezaevinden çıktıktan sonra şeyhini ziyaret etmesi, eski günlere geri dönmesi ve onu hala feyiz saçan bir halde bulması Said'in intikam hissini, yeni bir başlangıçla suçtan uzak sade bir hayat yaşamasına neden olmamıştır. Said'in hayatta tek güvendiği kişi olarak tanıtılan şeyh'in sözleri ve ahvali her ne kadar onun hoşuna gitse de düşünce ve davranış değişikliğine neden olmamıştır. Said'de bir davranış değişikliğine neden olmadığı halde yazarın kurguyu Said'in tövbekâr oluşu yerine polise mecburiyet teslim olması ile bitirmesinin bir anlamı olmalıdır. Hikâyenin başından itibaren her kritik sahnede yer alan Şeyh Ali, tesirli bakışları, etkili sözleri, şefkatli davranışlarına rağmen Said, hidayet üzere değil, polislin kovalaması sonucu teslim olmuştur. Kanaatimizce beklenmedik bu sonun tutarlı bir açıklaması bulunmalıdır.

El-Lissu ve'l-Kilâb, 1798'de Mısır'ın Fransız işgali ile başlayan modernleşme sürecinden Cemal Abdünnâsır ve arkadaşlarının 1952 yılındaki krallık karşıtı askeri darbesi ve sonrasına kadar geçen süre içerisinde Mısır insanının yaşamış olduğu derin değişimlerin ve bunalımların bir kısmına ayna tutmaya çalışmaktadır.³⁴ Fakirlik ve çaresizlik girdabında,

³³ Anlatı, Said'e farkında olmadan "gölge" benzetmesini söyleterek Şeyh'in İbn Arabî'de sistemleşen vahdet-i vücüt nazariyesine atıfta bulunmasına zemin hazırlamıştır. Kanaatimizce şeyhin "ben gölgelerle ilgilenmiyorum" ifadesi, görülen alemin geçici bir gölge olduğuna kail olan vahdet-i vücuttan alınmış bir ilhamdır. Konu ile ilgili ayrıntı için bkz: Ahmet Tunç Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-İ Vücut) Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

³⁴ Edebiyatın, içinden çıktığı toplumun aynası olduğu dolayısıyla sosyoloji ile olan ilişkisi son yıllarda kabul görmüş ve edebiyat sosyolojisi adı altında müstakil olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla Ortadoğu ülkeleri ve sosyoloji araştırmacılarına modern Arap romanının, zengin bir akademik veri temin edeceğini söylemek yerinde olacaktır. Edebiyat sosyolojisinin ortaya çıkışı, sistemleşmesi ve bir bilim dalı halinde gelinceye kadarki seviyeleri hakkında bkz: Köksal Alver, *Türkiye'de Edebiyat Sosyolojisi Çalışmaları Üzerine Bir*

siyasi istikrarsızlıkların ve ideolojik kutuplaşmaların gölgesinde, özellikle Müslüman Mısır kültürünü en derin noktalarından sarsan Batı modernitesinin dalgaları karşısında oraya buraya savrulan Mısır insanının geleceksel ahlaki değerlerinin sarsılması, romanın başkahramanı olan Said karakterinde kendini gösteren "kafası karışık", "ufku dumanlı" bir kuşağı ortaya çıkarmıştır. Kanaatimizce el-Lissu ve'l-Kilâb'ın dikkat çekmek istediği kuşak da budur. Refah içerisinde yaşama hayalini kuran ve bu refaha da Mısır tipi bir sosyalizmle ulaşacağını düşünen önemli bir kesimin devrim sonrası hayalleri boşa çıkmıştır. Bu kuşağa artık ne siyasi ideolojik sloganlar ne de Cemal Abdünnâsır'ın parlattığı Pan Arabizm gibi parlak girişimleri ümit vermektedir.³⁵ Ufukta teselli verecek herhangi bir ışık göremeyen sade Mısır insanının karmakarışık ümitsiz zihin dünyasında tek parıltı yine cılız ve sönük de olsa İslam'ın tasavvufi geleneğinin bir devamı olan Mısır tarikatlarında, onların dergâhlarındadır. Bu dergâhlar ve onların ahlaki söylemleri her ne kadar söz konusu kuşağın derinden sarsılmış değerlerini ıslah etme, kendine getirme konusunda yeterli olmasa da toplumsal bir kıpırdanışı temin etmede ümit vericidir.³⁶Anlatı, Said'i Şeyh'in dolaylı nasihatlerini dinleme ya da sığınma

Değerlendirme, Sosyoloji Konferansları, No: 52 (2015-2); Ejder Çelik, *Edebiyat Eseri Toplumun Aynasıdır: Edebiyat ve Sosyoloji İlişkisi Üzerine*, <http://www.tdk.gov.tr/images/20130617.pdf>; Hasan Yazıcı, "Edebiyat Sosyolojisine Toplu Bir Bakış Sosyolojinin Tanımı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/100896>; Nurettin Şasi Kösemihal, "Edebiyat Sosyolojisine Giriş", <http://tjs.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2016/01/5000045624-5000061212-1-SM.pdf>; Ahmet Cuma, "Edebiyat Sosyolojisi ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi- Sanat ve Bilimin Sınır Ötesi Etkileşimi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22 (2009): 81-94.

³⁵ Arap milliyetçiliğinin gelişmesi hakkında ayrıntı için bkz: Seda Özalkan, "Tarihsel Perspektiften Arap Milliyetçiliği", *İnsamer*, (2018 Ocak).

³⁶ "Necip Mahfuz'un Romanlarında Din" başlıklı makalesinde Rasheed el-Enany "Ancak o, asla, sonraki romanlarında da modern insanın çıkmazları karşısında dinin yetersizliğini ortaya koymaya son vermemiştir." diyerek Necip Mahfuz'un bilim ve ilerleme karşısında dini olumsuzlama eğilimine sahip olduğunu açıkça ifade etmiş ve bu iddiasına el-Lissu ve'l-Kilâb romanında Şeyh Cüneydi ile Said karakterleri arasındaki "taban tabana zıtlık"ı örnek göstermiştir. Bu değerlendirmenin pek de isabetli olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zira bu romanda Şeyh Ali el-Cüneydi'nin ifadeleri her ne kadar Said karakterinin başından geçen olaylar zincirinde olumlu yönde bir değişiklik yapamamış ve onun cinayetlere karışmasına engel olamamış olsa da Şeyh Ali el-Cüneydi elinden

amacıyla ara ara dergâha götürmüş ve Şeyh'i feyiz dolu, şefkatli, ilgili sohbetlerle konuşturmuştur. Dünyevi şatafat ve gösterişten uzak dergâhın ve oraya devam edensamimi müridânın huzurlu, mutmain hallerini tasvir etmiştir. Dergah, Said'de bir davranış değişikliği sağlay amasa da toplumsal bir dönüşümü gerçekleştirme hususunda kayda değer bir potansiyele sahiptir ve Said neslinin elinden tutabilmek için bu potansiyelden daha etkin istifade etmek gerekmektedir. Kanaatimizce el-Lissu ve'l-Kilâb'da Şeyh Ali el-Cüneydî'ye verilen rol, bu düşünceyi destekleme amaçlıdır ve Said neslinin kurtuluşunun nasıl olacağına dair bir fikir vermek istemektedir.

Sonuç

Romantizmin izlerinin açıkça görüldüğü el-Lissu ve'l-Kilâb'da Necip Mahfuz, bu kez objektifini karmakarışık bir duygu dünyasına çevirmiş, güncel tabirle görüntüyü büyüterek Said adında Mısırlı bir gencin çetrefilli ruh halini ortaya koymaya çalışmıştır. Yazar kendine özgü roman tekniğiyle Said'i, bazen hırsızlık ve cinayet suçlarıyla mücrim ve katil; bazen de ihanet ve fakirlik dolayısıyla mağdur ve mazlum figürü olarak göstermiştir. Hırsızlığı ve katilliği kesin olan Said'in en yakınları tarafından ihanete uğramış duygu dünyasını daha da bulanık hale getiren başka bir etken daha vardır: Babasının şeyhi Ali el-Cüneydî. Bu çalışma, Said ve Şeyh Ali karakterleri arasında geçen diyaloglarda tasavvufi yorumların romanın bütünlüğü içerisindeki tutarlılığına ve romanın muhtemel yazılış amacına uygunluğuna yoğunlaşmıştır. Gördüğümüz kadarıyla tipik bir karakter olan seçilen Said'in karmaşık duyguları içerisinde "Allah" inancının sarsıntılı ve tesirsiz kalışının bir sebebi, Şeyh Ali tipolojisinde kendini gösteren "tasavvufi öğreti"nin yetersiz kalışıdır. Tarih boyu Müslüman toplumlarda güçlü bir nüfuzu olmuş tasavvufi tecrübe, siyasi istikrarsızlıklar, ekonomik bunalımlar ve sosyal çatışmaların gölgesinde

geleni yapmıştır. Eğer romanın dine olumsuz bir yaklaşımı olduğu kabul edilirse Şeyh Ali'nin şefkatle, sabırla, kırmadan ve bilgece tutumu nasıl bağdaşacaktır? İlgili makalenin çevirisi için bkz: Rasheed el-Enany, "Necip Mahfuz'un Romanlarında Din" (Çev: Süheyla Hale Bayırbaş), ERUIFD, 1/16 (2013): 107.

sendeleyeni Mısır toplumunu ayağa kaldıracak potansiyele sahip olsa da bu imkân, şimdilik verimli bir surette toplumun hizmetinde kullanılmaktan uzaktır.

Kaynakça

- Akarpınar, R. Bahar. "Sûfi Kültüründe Sembollerin Yeri Ve Önemi Hakkında Bir Deneme". *Türkbilig7* (2004): 3-19.
- Alver, Köksal. *Türkiye'de Edebiyat Sosyolojisi Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme*. *Sosyoloji Konferansları* 52/2 (2015): 343-354.
- Bukreş, Kerime. *el-Vezâifi's-Serdiyye ve'd-Delâliyye li'l-Hitâbi's-Sûfi fi'r-Rivâyeti'l-Arabîyyeti'l-Muâsıra*. Doktora Tezi, Câmîiatu Muhammed Budayf bi'l-Mesile, 2017.
- Cuma, Ahmet. "Edebiyat Sosyolojisi ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi-Sanat ve Bilimin Sınır Ötesi Etkileşimi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2009): 81-94.
- Çelik, Ejder. *Edebiyat Eseri Toplumun Aynasıdır: Edebiyat ve Sosyoloji İlişkisi Üzerine*. <http://www.tdk.gov.tr/images/20130617.pdf>
- Demirtaş, Ahmet Tunç. *İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-İ Vücut) Felsefesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2004.
- el-Enany, Rasheed. "Necip Mahfuz'un Romanlarında Din". (Çev: Süheyla Hale Bayırbaş), *ERUIFD*, 1/16 (2013): 101-108.
- Elmarsafy, Ziad. *Sufism in the Contemporary Arabic Novel*, Edinburgh University Press, 2012; Alexander Kynsh, "Sufi Motifs in Contemporary Arabic Literature: The Case of Ibn Arabî", *The Muslim World*, Vol: LXXXVI, No: 1, (1996) <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1996.tb03630.x> (Erişim: 08.10.2018).
- Elyas, Adel Ata. *A Thief In Search of His İdenty -Naguip Mahfouz Al-Liss wa'l-Kilâb A Critical Analysis with a Tranaslation of the Novel*. Oklahama Devlet Üniversitesi, Lisansüstü Departmanı, Oklahama (1979).
- http://musayildiz.com.tr/public/musayildiz/makale/necip_mahfuz_literatur.pdf (08.10.2018)
- Humeysî Abdülmecit. *Hudûru't-Tasavvuf fi'l-Hitâbi'r-Rivâiyyi'l-Arabîyyi'l-Muâsır*. Doktora Tezi, 2017/2018.

- İncidağı, Aliye Serap. *Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Yer Alan Bitki Ve Meyvelerin Tasavvuf Dünyasındaki Sembolik Anlamları*. Yüksek Lisans Tezi Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, 2015.
- Kelâbâzî, İshâk. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Kösemihal, Nurettin Şasi. "Edebiyat Sosyolojisine Giriş". <http://tjs.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2016/01/5000045624-5000061212-1-SM.pdf>
- Nursi, Said, *Sözler*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Özalkan, Seda. "Tarihsel Perspektiften Arap Milliyetçiliği". İnsamer, (2018 Ocak).
- Şimşek, Cüneyt Mehmet. *Necîb Mahfûz ve Üç Romanının Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1999.
- Ürün, Ahmet Kazım, *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*, Konya: Çizgi Kitapevi, 1997.
- Ürün, Ahmet Kazım. *Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1994.
- OMÜİFD Vrabčák, Jozef, "Some Notes on the Mystical Elements in Al-Ṭayyib Şâlih's Wad Hâmid Cycle", *Zborník Filozofickej Fakulty Univerzity Komenského Ročník Xxxiii – Xxxiv Graecolatina Et Orientalia Bratislava 2012*.
- Yazıcı, Hasan. "Edebiyat Sosyolojisine Toplu Bir Bakış Sosyolojinin Tanımı ve Diğer İlimlerle İlişkisi". <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/100896> 41-42.
- Yıldız, Musa. "Nobel Ödüllü Yazar Necîb Mahfûz'un el-Lissu Ve'l-Kilâb Adlı Romanı". *Nüşa*, 5 (2002/Bahar).
- Yıldız, Musa. *Necîb Mahfûz (Hayatı, Eserleri ve Kısa Hikayeleri)*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1992.



KIRAATLERİN NAHİV İLMİNİN
TEŞEKKÜLÜNE ETKİSİ
THE EFFECT OF QIRÂET ON ARABIC SYNTAX

ALAADDİN ŞÜKÜR

[Öğretim Görevlisi, Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Beleğatı ABD.
Lecturer, PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Arabic Language and Rhetoric;
alaaddinsukur@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2445-9644>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Mart/Marc 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Haziran/June 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 25-57

Atf/Cite as: Şükür, Alaaddin. "Kıraatlerin Nahiv İlminin Teşekkülüne Etkisi-The Effect of Qirâet on Arabic Syntax". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 25-57.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.544745>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Kıraatlerin Nahiv İlminin Teşekkülüne Etkisi*

Öz: Kur'ân-ı Kerim, Allah Teala tarafından tebliğ ve tebyin edilmek üzere görevlendirilen Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun sahip olduğu Arap diliyle indirilmiştir. Kur'ân Arap dili lehçelerinin tamamını kapsamakla birlikte, daha ziyade Arapların en fasihi olan Kureyş lehçesiyle nazil olmuştur. Yaşayan her dil gibi Arap dilinin de kendine özgü gramer kuralları vardır. Araplar tarafından Kur'an'ın nüzûlünden önce bilinen nahiv kaideleri kullanımına ihtiyaç duyulmadığı için zamanla unutulmuştur. Unutulan bu kurallar Kur'ân-ı Kerim'in nüzulünden sonra kısa dönemde onu hatalı okuyuşlardan (lahn) koruma zarureti sebebiyle tekrar ortaya çıkarılmış ve bu sayede nahiv ilmi kurulmuştur. Dileler nahiv ilminin kurulmasında olduğu gibi kaidelerin de taylandırılmasında da Kur'ân-ı Kerim ve onun kıraatlerinden oldukça faydalanmışlardır. Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerim'in farklı kıraatlerinin, bazı nahiv kaidelerinin konulmasına, tespit edilen kuralların teyit edilmesine, bir kısmının reddedilmesine, bazı ı'râb kurallarının çeşitlendirilmek suretiyle zenginlik kazanmasına, birtakım yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına olan etki ve katkıları incelenmeye çalışılmıştır.

26

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Nahiv, Kur'ân-ı Kerîm, Kârî, Kıraat, Kural ve Kıyas.



The Effect of Qirâet on Arabic Syntax

Abstract: The Holy Qur'ân has been revealed in Arabic, the language used in the community in which the Prophet lived who was charged by God to convey and explain. Although the Qur'ân encapsulates all Arabic dialects it was mostly revealed with the Quraysh dialect, which has been the most accurate of them. Like every language, Arabic has its own grammatical rules. Before the revelation of the Qur'ân, the nahiv principles known by the Arabs and have been forgotten later because there was no need to use them. Shortly after the revelation of the Qur'ân, the grammatical rules that have been forgotten were re-discovered and Arabic syntax was created because of the fact that it should be protected from false re a-

* Bu çalışma 2018 tarihinde sunduğumuz "Kur'ân-ı Kerim'in Nahiv İlmine Etkisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır./This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Effect of the Qur'an on the Syntax Science" (PhD Dissertation, Ondokuz Mayıs University, SAMSUN/Turkey 2018).

dings (lahn). The philologists, as in the establishment of this science, in the elaboration of its rules have benefited greatly from the Qur'ân and its different readings. In this study, we aim at analyzing the effect of pronunciation differences in the reading of some Qur'ânic verses on the establishment of some nahiv principles, verification of rules, rejection of some of them, enrichment of some rules through diversification and the emergence of new approaches.

Keywords: Arabic Syntax, Qur'ân, Qâari, Qırâet, Rule.



Giriş

Kıraat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in lafızlarını okuma biçimini (eda keyfiyetini)¹ ve bu kelimelerdeki ittifak ve ihtilafları, râvîlerine nispet ederek inceleyen bir ilim dalıdır.² Kıraatlerle Kur'ân-ı Kerim'in nüzülü arasında kuvvetli bir bağ vardır. Zira Kur'ân yedi harf üzere nazil olmuş, Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur'ân'ı sahabelerine nazil olduğu gibi okumuştur. Sahabeler de Kur'ân'ı Hz. Peygamberden öğrendikleri şekilde okumuşlar, gittikleri her ülke ve şehirde Kur'ân'ı insanlara öğrendikleri gibi öğretmişlerdir. Kendilerinden tâbiiler, onlardan da kıraat imamları Kur'ân'ı nazil olduğu

¹ "Eda keyfiyeti", Kur'ân kelimelerinin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) itibaren kâri'ler yoluyla ağızdan ağıza pratize edilerek gelen tüm okumaları ifade eder. Harflerin telaffuzundaki kelimelerin ifade kalıplarına kadar tüm ayrıntılar, bu kapsam içinde bir anlam ifade eder ki bu da yüz yüze eğitimi gerekli kılan ve kıraat ilmini diğer ilimlerden ayıran önemli bir özelliktir. bkz. Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 1. Baskı. (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 12.

² İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed, *Müncidü'l-mukri'in ve müşsidü't-tâlibîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980), 3; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâfî, *İthâfu fudâlî'l-beşer bi'l-kıraatî'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şabân Muhammed İsmâil, 1. Baskı (Beyrut: Mektebetü'l-Külliyyât'l-Ezheriyye, 1987), 1: 67; Muhammed Abdül'azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru lhyâ'ât-Türâsî'l-Arabî, ty), 1: 405; Necib Muhammed, İbrâhîm Âl İsmâil, *'İlmu'l-kıraat, neş'etihû, etvâruhû, eseruhû fi'l-'ulûmi's-şer'iyye*, thk. Abdül'azîz b. Âli's-Şeyh, 1. Baskı (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000), 27; Ebu'l-Kâsım Ali, Nüveyrî. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, thk. Mecdî Muhammed Surûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1: 32; Ahmed Kâsım, Abdurrahmân, "Eserü'l-kıraatî'l-Kur'âniyye fi tevcihi'l-ma'na't-tefsîrî", *Mecelletü Câmî'ati'l-Enbâr li'l-'ulûmi'l-İslâmiyye*, (Ramâdî: ty.), 30; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 61; Yaşar Kurt, *Kıraat Tarihinin Meseleleri*, (Samsun: 2013), 17.

yedi harf üzere öğrenmişler. Bu durum tedvin dönemine kadar devam etmiştir. Kıraat ilmi, Kur'ân'ı yakından ilgilendirdiği için Kur'ân ilimlerinin en önemlisi sayılmıştır.³

Hiz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Mekke'de Kur'ân'ın nüzulüyle başlayan ve hicrî birinci yılın sonlarında ortaya çıkan kıraat'ın kaynağı Allah (c.c.) tarafından Cebrâil aracılığıyla Hiz. Peygamber'e indirilen vahiyydir. Bu ilmin temeli Cebrâil'in ilk vahiy olan "Yaratana Rabbinin adıyla oku" (Alak 96/1) âyetini okuyup Resûllah'a okutmasıyla atılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın ilk kârîsi Hiz. Peygamber, onun ilk talebeleri de sahabelerdir.⁴

Kur'ân kelimelerinin telaffuzundaki değişikliklerle bu kelimelerin eda keyfiyeti hususunda hazf, isbât, fasl, vasıl, sâkin kılma, imâle ve işmâm gibi hususlarda kıraat imamlarının ihtilaflarını ele alarak incelemeyi konu edinen kıraat ilminin⁵ gayesi ise, kıraat imamları tarafından okunan ve Hiz. Peygamber'e kadar ulaşan sahih kıraatleri, zayıf ve mevzû olanlardan ayırarak öğretmek⁶, vahyin ilk muhatabı olan Hiz. Peygamber'in Kur'ân kelimelerini ahabına okuduğu şekilde gelecek nesillere ulaştırarak orjinal telaffuzu korumaktır.⁷

Kur'ân-ı Kerim ve Arap dilinin lahdan⁸ korunması için İslâm'ın ilk döneminde kurulan nahiv ilmiyle⁹ kıraatler arasındaki ilişkiyi inkâr

³ Abdülhâdi, el-Fadlî, *el-Kıraatü'l-Kur'âniyye*, 4. Baskı (Gadir: Merkezül-Gadir, Beyrut 2009), 9.

⁴ Muhammed Ahmed Müflih el-Kudât v.dğr, *Mukaddimâtü fi 'ulmi'l-kıraat*, 1. Baskı (Amman: Cem'yyetü Ummâlî'l-Matâbii't-Teâvuniyye, 20019), 48.

⁵ Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme. *el-Mürşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-azîz*, tlk. İbrâhîm Şemseddin, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2003), 18; Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, 1: 67; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nuzûlü ve Kıraati*, 4. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 235.

⁶ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, 1: 67.

⁷ Necatî Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 16; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 15-16.

⁸ Sözlükte lahr; dil, lehçe, üstü kapalı konuşma, meyletme, anlama, bir sözün anlamı, sözün üslûbu, söyleniş tarzı, eğimi, kırımı, güzel konuşma, nağme, ezgi, makam, sözü başından sonuna kadar anlama, birine söz anlatmak, sözde, kıraatte, irabta hata yap-

etmek mümkün değildir. Arap dili ve nahiv ilmiyle ilgili eserlerin neredeyse tamamında Kur'ân'ın muhtelif kıraat vecihlerini rastlamak mümkündür. Kıraatler, temel bir istişhâd unsuru olarak Arap diline ve nahve dayanak teşkil eden en önemli şahit ve kural koyucunun kural koyma sürecinde asla vazgeçemeyeceği ve muhatabın görmezden gelemeyeceği bir kaynak niteliğindedir. Dilbilimciler ve nahiv âlimleri, eserlerinde dil ve nahivle ilgili meselelerde kıraatlerden faydalanmışlar, görüşlerini destekleme ve muarızlarının görüşlerini tenkit ya da geçersiz kılma sürecinde kıraatlere başvurmuşlardır. Bu nedenle kıraatler, dilciler ve nahiv bilginleri tarafından bir nahiv kuralı için ya temel kaynak veya teyit edici bir mesnet olarak kullanılmıştır. Kimi zaman da aynı âyet için rivayet edilen farklı kıraatlerden biri bir kuralı, diğeri de başka bir kuralı temellendirmek için kullanılmıştır.¹⁰

Kıraatlerin nahiv ilmiyle ilişkisi, nahvin Kur'ân'la olan ilişkisiyle ilintilidir. Sağlam bir senetle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilmesi ve Mushaflardan biriyle uyum sağlaması şartlarının yanında, nahiv kurallarına bir yönüyle de olsa uyması, kıraatlerin sahihliği için şart koşulmuştur. Bu itibarla kıraatleri nahiv ilmiyle ilişkili kılan en önemli etken budur.¹¹ Dolayısıyla Nahiv ve kıraat ilimleri birbiriyle doğrudan irtibatlı

mak ve sözün maksudını anlamak manalarına gelmektedir. Istilahta ise kelimelerin telaffuzunda, vezin ve manalarında, cümlelerin tertibi ve düzeninde ölçüyü aşmak, i'raa aykırı davranmak, dilde ve kıraatte gramer hatası yaparak doğrudan yanlışla meyletmek demektir. Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ, İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, 2. Baskı (Mısır: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1972), 5: 239; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 8:53-55; Muhibbuddîn Ebû Feyz es-Seyyid Muhammed Mürteza el-Hüseynî el-Vâsîfî el-Hanefî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kuveyt: 1975), 9: 231-232; Ahmed Muhammed Abdü's-Semî el-Hafeyân, *Eşheru'l-musta lahât fi fenni'l-edâ ve'l-kıraat*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, 1. Baskı (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 165-167.

⁹ Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târîhu eşhuri'n-nuhât*, (Dâru'l-Menâr, ty. 1991), 9.

¹⁰ Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 1. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 167-168.

¹¹ Muhammed Semîr Necîb el-Lebedî, *Eseru'l-Kur'ân ve'l-kıraat fi'n-nahvi'l-'arabî*, 1. Baskı (Beirut: Dâru'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1978), 329-330.

ilimlerdir. Şöyle ki: Nahiv, Kur'ân kıraati üzerindeki düşüncenin bir ürünü olup âlimlerin Kur'ân çalışmaları esnasında vardıkları düşünce olgunluğunun bir yansımasıdır.¹²

Nahvin ilimleşme sürecinde kıraatler etkin rol oynamıştır. Zira nahiv âlimleri, istikrâ (tüme varım) metoduyla belirledikleri nahiv kurallarına ters düşen herhangi bir kıraatle karşılaştıklarında o kıraati ya reddetme yoluna gitmişler ya da nahiv kaidelerinde tadile giderek başlangıçta belirledikleri temel kural hakkında "şöyle de olsa caizdir" diyerek kıraatleri nahve dâhil etmişlerdir.¹³

1. Kıraatlerin Bazı Nahiv Kurallarının Vaz' Edilmesine Etkisi

Kıraat farklılıkları, birçok nahiv kaidesinin ortaya konmasına doğrudan ya da dolaylı olarak etki etmiştir. Bu kaideler bir şahıs ya da bir nahiv ekolüne nispet edilmeyen genel kurallar, bir şahıs ya da bir ekole nispet edilen kurallardır.¹⁴ Kıraat farklılıklarına dayandırılan bazı kurallar şunlardır:

1.1. Şart Cümlesine ف /Fâ veya و /Vav ile Atfedilen Muzâri Fiilin Merfû, Mansûb ve Meczûm Olması

Nahivciler şart cümlesine atfedilen muzâri fiilin irabı konusunda bazı âyetleri delil alarak merfû, mansûb ve meczûm olabileceğini savunmuşlardır.

"İçinizdekini ve inanmadığınızı da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilemediğini bağışlar, dilediğine azap eder." (el-Bakara 2/284) âyetindeki şarta matuf muzâriyi kıraat imamlarından İbn 'Âmir (ö. 118/736), Ebû Ca'fer (ö. 130/748), Yakûb (ö. 205/821) ve Âsım (ö. 127/745), فَيَغْفِرُ /feyagfiru şek-

¹² Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecühâ fi dirâsâti'l-lügati ve'n-nahv*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1986), 20; Abdülâl Salim Ahmed Muhtar Ömer Mekrem, *Eseru'l-kıraati'l-Kur'âniyye fi'd-dirâsâti'n-nahviyye*, (Kuveyt: Müessesetu Ali Cerrâh es-Sabâh, 1978), 55.

¹³ İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 175-176.

¹⁴ Lebedî, *Eseru'l-Kur'ân ve'l-kıraat*, 347.

linde “merfû”, İbn Abbâs (ö. 68/687) فَيَغْفِرُ /feyağfire şeklinde “mansûb”, A‘meş (ö. 148/765) ve diğer kârîler ise فَيَغْفِرُ /feyağfir şeklinde “mezcûm” okumuşlardır. Nehhâs (ö. 207/823), Ebû Ca‘fer’in فَيَغْفِرُ /feyağfire şeklindeki “mansûb” kıraatinin İbn Abbas ve A‘rec’ten mervî olduğunun söylendiğini, Basralı dilcilere göre gizli bir نُ/en ile mansûb olduğunu ve manaya atfedildiğini ancak lafza atfedilmesinin daha daha doğru olduğunu söyler.¹⁵ İbn Hişâm (ö. 761/1360) ise ف/fâ ve و/vav harflerinde sonra gelen muzâri fiil şart fiiline atfedilince mezcûm, ayrı bir cümle kabul edilince merfû; gizli نُ/en ile vücûben mansûb olduğunu belirtir.¹⁶ İbn Âmir, Ebû Ca‘fer, Yakub ve ‘Âsım’a göre ise اِنْ تُبْدُوا şart, يُحَاسِبُنْكُمْ cevaptır. A‘meş ve diğer kârîlerin mezcûm kıraatine göre فَيَغْفِرُ fiili يُحَاسِبُنْكُمْ ibaresinden bedeldir. Görüldüğü gibi âyetteki يُغْفِرُ muzâri fiili atıf harflerinden ف/fâ ile âyetin şart kısmı olan اِنْ تُبْدُوا مَا فِي اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبُنْكُمْ بِهِنَّ اللهُ ve bu yüzden “mezcûm”, ayrı bir cümle kabul edildiği için “merfû”, نُ/en-i muzmere ile “mansûb” okunmuştur.¹⁷

مَنْ يُضِلِلِ اللهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَنْزَهُمْ فِي طَعْنَانِهِمْ يَغْمَهُونَ “Allah kimi saptırırsa artık onu doğru yola getirecek kimse yoktur. Allah onları azgınlıkları içinde bırakır, bocalayıp dururlar.” (el-A‘râf 7/186) âyetindeki يَنْزَهُمْ/yezeruhum muzâri fiilini kıraat imamlarından ‘Âsım, Ebû ‘Amr ve Yakûb “merfû”, Hamza, Kisâî ve Halef يَنْزَهُمْ/yezerhum şeklinde “mezcûm” okumuşlardır. Bu kıraat aynı zamanda Kûfe halkının kıraatidir. Nâfi (ö. 169/785), Ebû Ca‘fer, İbn Kesîr (ö. 120/738) ve İbn ‘Âmir ise يَنْزَهُمْ/nezuruhum şeklinde

¹⁵ Ebû ‘Amr ‘Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Teyssîr*, 85; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-‘aşr*, tsh. Ali Muhammed ed-Dabba (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.), 2: 237; Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele Ebû Zur’a, *Hucce’ü’l-kıraat*, thk. Saîd el-Afkânî 5. Baskı (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1979), 152; Ebû Bekir Ahmed, *Şerhu Tayyibeti’n-neşr*, 249-250; Ebû’l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer el-Havârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfan hakâiki’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil*, (Beyrut: Dâru’l-Marife, ty.), 1: 325-326; İbn Hişâm Ebû Muhammed Abdullah Celâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî, *Evdahu’l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, (Beyrut: Dâru’l-Cil, ty.), 4: 213; Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, thk. Halid Ali 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l Maarif, 2008), 118.

¹⁶ İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, 4: 313.

¹⁷ Ebû Zür’a, *Hucce*, 152.

okumuşlardır.¹⁸ Görüldüğü üzere âyette *يَنْزَهُهُ*/yezeruhum muzâri fiili atıf harflerinden *و* /vav ile şart cümlesi olan *لَهُ هَلْوَى لَهِ* lafzına atfedilmiş ve bu yüzden kârîler tarafından *يَنْزَهُهُ*/yezeruhum şeklinde “mezcûm”, ayrı bir cümle kabilinde “merfû”, *أَنَّ*/en-i muzmere ile “mansûb” olarak okunmuştur.¹⁹

1.2. Şart Fiilinden Sonra Gelen Muzâri'nin Nasbında *ثُمَّ* /Sümme'nin *ف* /Fâ ve *و* /Vav Gibi Amel Etmesi

“Kim Allah’a ve Peygamberine hicret etmek amacıyla evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse, şüphesiz onun mükâfatı Allah’a düşer.” (en-Nisâ 4/100) âyetindeki *ثُمَّ* /sümme’den sonra gelen *يُذْرِكُ* yüdriku fiilini Hasen el-Basrî (ö. 110/728), *يُذْرِكُ* /yüdrike şeklinde “mansûb” okumuştur.²⁰ Zemahşerî (ö. 538/1144) fiilin “mansûb” kıraatinden bahseder; ancak bu kıraatin kime ait olduğundan söz etmez.²¹ Kûfeli nahivciler bu kuralı Hasen el-Basrî’nin mansûb kıraatinden almışlardır. Nehhâs, *ثُمَّ يَنْزَهُهُ الْمَوْتُ* “Sonra kendisine ölüm yetişirse” ifadesinin öncesine atfedildiğini, cevap olamayacağını şu şekilde açıklar: *ثُمَّ* /sümme ikinci cümleyi birinciden uzaklaştırır. *ف* /fâ ise ikinci cümleyle birinciyi birbirine yaklaştırır. Bu bakımdan âyetteki cevap cümlesi *وَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ* “şüphesiz onun mükâfatı Allah’a aittir.” ifadesidir.²²

1.3. Zan ve İhtimal İfade Eden Fiiller ile Muhaffef *أَنَّ* /En'den Sonra Gelen Muzâri Fiilin Mansûb veya Merfû Oluşu

وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً “(Bu yaptıklarında) bir bela olmayacağını sandılar.” (el-Mâide 5/71) âyetindeki *تَكُونَ* fiilini Kûfeli âlimler ile Kıraat imamlarından Ebû ‘Amr, Hamza ve Kisâi “merfû”, İbn Kesîr, Nâfi, Âsım ve İbn Âmir

¹⁸ Nehhâs, *İrâbu'l-Kur’ân*, 334; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 12: 273.

¹⁹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 4: 213; İbrahim Âl İsmâil, *İlmu'l-kıraat*, 414-415.

²⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e’ârib*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülmecid, (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ty.), 1: 119; Lebedî, *Eseru'l-Kur’ân ve'l-kıraat*, 349-350.

²¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 545-546.

²² Nehhâs, *İrâbu'l-Kur’ân*, 203-204. Geniş bilgi için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 546.

ise تَكُونُ/tekûne şeklinde “mansûb” okumuşlardır.²³ Nehhâs'ın, nahivciler'in merfû kıraati tercih ettiklerini ifade etmesi, Ebû Ca'fer'in de nahivciler tarafından kabul edilen merfû kıraatin daha güzel olduğunu söylemesi, حَسِبَ ve benzerlerinin ef'âl-i kulûb'dan olması suretiyle subût ifade ettiği tezine dayanmaktadır. Buna göre bu dilciler nasbın cevazını buna bağlamaktadırlar.²⁴ Üşmûnî (ö. 918/1513) tercih edilen kıraatin nasb kıraati olduğunu söyler.²⁵ Fiilin تَكُونُ/tekûne şeklinde mansûb oluşu tartışılmazken merfûluğuna tartışma konusu olmuş, أَنْ/en'den önce zan ve ihtimal ifade eden fiillerin kullanılması halinde sonraki fiilin merfû ve mansûb olmasının caiz olduğu hükmüne varılmıştır. Bu bağlamda, buradaki أَنْ/en'in nasb eden bir adet mi yoksa أَنْ/enne'nin muhaffefi mi olduğu tartışma konusu olmuştur. Ferrâ'ya (ö. 207/823) göre buradaki أَنْ/en muzâri fiili nasb eden أَنْ/en-imasdariye eğil, أَنْ/enne'nin muhaffefidir ve fiilin merfû olması caizdir. Zira o, âyetin أَلَّا تَكُونُ فِئْتَةً şeklindeki kıraatini tercih ederek, لَا/lâ yerine لَيْسَ/leise'nin gelmesinin daha doğru olduğunu, dolayısıyla fiilin merfû ve mansûb kullanılabileceğini söyler.²⁶ Ahfeş'e (ö. 215/830) göre أَنْ/en-i muhaffefeden önce عَلِمَ ve اسْتَيْقِنَ gibi “kesin bilgi ifade eden” fiillerin kullanılması halinde, kendisinden sonraki fiilin mutlaka merfû olması gerekir.²⁷ Konuyu kapsamlı bir şekilde inceleyen İbn Hişâm (ö. 218/833) nasb edatlarından bahsederken أَنْ/en edatının kendisinden sonra gelen bir fiili nasb edebilmesi için, öncesinde bulunan fiilin “رَأَى، وَجَدَ ve عَلِمَ” gibi bilgi ifade eden fiillerden değil, حَسِبَ ve ظَنَّ gibi zan ifade eden fiillerden olması gerektiğini; buna göre fiilin merfû ve mansûb olabileceğini söyler ve yukarıdaki âyeti buna delil gösterir.²⁸ Nahiv bilginleri أَنْ/en-i masdariyenin, öncesinde bilgi ifade eden fiillerin bulunmaması

²³ Ebû Bekir İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb' fi'l-kirâat*, thk. Şevki Dayf, (Kahire: Dâru'l-Maarif, ty.), 247. İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, 2: 255.

²⁴ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 241.

²⁵ Üşmûnî, *Şerhu'l-Uşmunî (Menhecû's-Sâlik) ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhâmid (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ty.), 3: 551.

²⁶ Geniş bilgi için bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3. Baskı (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1: 448-449.

²⁷ Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmûd Karaa, 1. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990), 1: 129.

²⁸ İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*, (İstanbul: Arslan Yayınları, ty.), 55.

halinde muzâri fiili nasb edeceğini, zan ifade eden fiillerin bulunması halinde ise muzâri fiilin mansûb ya da merfû olmasının da mümkün olabileceği kuralını, söz konusu âyetteki iki farklı okuyuşa binaen getirmişlerdir. Genel kural أَنْ/en-i masdariyeden sonra gelen muzâri fiillerin mansûb olmasıdır. Ancak أَنْ/en-i masdariyeden önce başka bazı fiillerin bulunması halinde, istisnâî bir durum ortaya çıktığı için merfû okunması mümkündür.²⁹

1.4. أَنْ/En-i Muhaffefe'nin, Şeddeli Olan أَنْ/İnne Gibi Amel Etmesi

Nahivciler arasında tartışılan konulardan biri de أَنْ/inne'nin tahfiften sonra amel edip etmeyeceği meselesidir. Bir görüşe göre, أَنْ/en tıpkı أَنْ/inne gibi ismini nasb, haberini ref eder. Diğer bir görüşe göre ise değişen أَنْ/inne işlevini yitirdiği için amel etmez. Bu tartışmada taraflar birbirlerine karşı aşağıdaki âyetin farklı kıraatlerini delil göstermişlerdir.

34

OMÜİFD

Bu kural Basralı nahivcilere ait kurallardandır. Onlar söz konusu kuralı كَلَّا لَمْ يُؤْفَيْنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ “Şüphesiz Rabbin onların her birine, yaptıklarının karşılığını tastamam verecektir.” (Hûd 11/111) âyetinden çıkarmışlar ve kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Nâfi, Zührî (ö. 124/742) ve Süleyman b. Erkam’ın âyetteki وَأَنَّ/ve inne lafzını وَأَنَّ/ve in şeklinde şeddesiz olarak okumalarını referans almışlardır. Zira onlar burada elif-nûn maddesinin aslının أَنْ/inne olduğu konusunda hemfikirdirler.³⁰ Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Ahfeş de Medine halkının da كَلَّا/in küllen şeklinde okuduklarını, أَنْ/in'in tıpkı أَنْ/inne gibi amel ettiğini kabul ettiklerini söylerler.³¹ Kisâî, وَأَنَّ/ve كَلَّا kıraatini kabul etmez ve neye istinâden bu şekilde okunduğunu bilmediğini belirtir.³² Kûfeli nahivciler, أَنْ/inne'nin yapı bakımından üç harfli olması, mâzi file benzemesi, mâzi fiil gibi fet-ha üzere mebnî olması nedeniyle amel ettiğini, dolayısıyla أَنْ/inne'nin أَنْ/in şeklinde muhaffef olması durumunda bu benzerliğin ve dolayısıyla

²⁹ İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, s. 213.

³⁰ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 433; Dâni, *et-Teyisîr*, 126; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 416; İbnü'l-Cezeî, *en-Neşr*, 2: 290-291.

³¹ Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1982), 2: 140; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 390.

³² Geniş bilgi için bkz. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 433-434.

asıl-fer‘ ilişkisi bakımından kıyasın bozulup işlevini yitireceğini ve amel etmeyeceğini söylerler. Basralı nahivciler, Kûfeli nahivcilerin bu görüşüne karşı çıkararak âyetin *وَأَنْ كَلَّا لَمَّا لِيُؤَقِّنَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ* mansûb kıraatini buna delil göstermişler ve *وَأَنْ* in’in tıpkı *وَأَنَّ*/inne gibi amel ederek ismini nasb, haberini ref’ ettiğini ifade etmişlerdir.³³

1.5. İlâ Harf-i cerinin Te’kit İçin Zâid Olarak Gelmesi

وَالِی/ilâ harfi “intihâu’l-ğaye/bir şeyin sınırının sona erdiğini” ifade eden bir harf-i cerdir. Bu harf-i cerin nadiren de olsa te’kit için “zâid” olarak kullanıldığı, ancak bu durumun kıyâsî/kurallı bir durum olmayıp az sayıda ki bazı istisnâî örneklerle sınırlı olduğu söylenmiştir.³⁴ *فَأَجْعَلْ أَقْنِدَةً مِنَ النَّاسِ* (Rabbimiz!) İnsanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir, onları ürünlerden rızıklandır, umulur ki şükrederler.” (İbrâhim 14/37) âyeti buna delildir. Mücâhid (ö. 324/935) ve bazı kârîler *تَهْوَى* fiilini “mansûb” olarak *تَهْوَى*/tehvâ şeklinde okumuşlar. Ferrâ, *وَالِی*/ilâ harfinin te’kit için “zâid” olarak gelmesinin mümkün olduğunu söyleyerek *تَهْوَى* fiilini *تَهْوَى* şeklinde okuyan kârîlerin kıraatini *رَدِفَ لَكُمْ* okuyuşuna benzeterek buna delil getirmiştir.³⁵ Bazı âlimler ise, Ferrâ’nın aksine *تَهْوَى*/tehvâ fiilinin meyletmek manasında olduğunu ve *وَالِی*/ilâ’nın zâid olmadığını söylemişlerdir.³⁶ İbn Hişâm, bu durumun tartışmaya açık olduğunu ifade etmiştir.³⁷ Zemahşerî de *هَوَى* fiilinin mef’ûlünü *وَالِی*/ilâ harfi

³³ Kemaleddin Ebî'l-Bekât Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Saîd el-Enbârî en-Nahvî, *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*, 4. Baskı (Mısır: Dâru'l-İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 1961), 1: 195-196; Ebu'l-Fadl Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdülâl Salim Mekrem, (Kuveyt: Müessersetü'r-Risâle, 1992), 2: 184.

³⁴ Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4: 231; Ahmed b. Abdennur el-Meâlekî, *Rasfu'l-mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Meânî*, thk. Ahmed Muhammed Harrât, (Dimeşk: Matbaatu Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyye, 1985), 193; Ahmet Yüksel, *Kur'ân-ı Kerim'de Harfler ve Edatlarla Te'kid*, 1. Baskı (Samsun: Etik Yayınları, 2011), 114-115.

³⁵ Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, 2: 78; Yüksel, *Harfler ve Edatlarla Te'kit*, 114.

³⁶ Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim 2. Baskı (Halep: 1972), 4: 234.

³⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1: 76.

ceri ile aldığı söylemiştir.³⁸ Bu durumda **إِلَيْهِمْ** lafzı **تَهْوَى** fiilinin mef'ûlü olur.

1.6. İbtidâ ل /Lâmı'nın أَنّ/Enne'nin Haberinin Önünde Kullanılması

“Senden önce gönderdiğimiz bütün Peygamberler de şüphesiz yemek yer, çarşıda pazarda gezerlerdi.” (el-Furkân 25/20), âyetiyle ilgili olarak Müberred (ö. 286/900) **لَيَأْكُلُونَ** deki ibtidâ lâmı'nın **أَنَّ**/enne'nin haberinin başına gelmesine Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713) bu âyetteki kıraatine göre cevaz vermiştir. Zira Saîd b. Cübeyr **إِلَّا**/illâ'dan sonra gelen, **إِنَّهُمْ**/innehüm lafzının hemzesini **إِنَّهُمْ**/ennehüm şeklinde fethalı okumuştur. Şayet buradaki hemzenin harekesi kesre olsaydı kurala aykırı bir durum söz konusu olmazdı. Çünkü **إِنَّ**/inne'nin haberinin başına ibtida lâmı gelmesi bilinen bir kullanım şeklidir. Fakat ibtidâ lâmı **أَنَّ**/enne'nin haberinin önünde kullanılmaz. Müberred'in dışındaki dilcilere göre buradaki lâm, ibtida lâmı değil, zâidedir. Bu bakımdan İbn Hişâm, Saîd b. Cübeyr'in kıraatine göre ibtida lâmının **أَنَّ**/enne' nin haberinin önünde kullanılabilmesi için bir ölçü olmayacağını söyler.³⁹ Nahivcilerin tamamı **إِنَّ**/inne'den sonra lâmın kullanılması halinde **إِنَّ**/inne'nin harekesinin kesre olacağını söylerken Ali b. Süleyman (ö. 851/1480), Muhammed b. Yezîd'den **إِنَّ**/inne'den sonra lâm gelse de hemzenin harekesinin **أَنَّ**/enne şeklinde fetha olmasının caiz olduğunu nakletmiştir.⁴⁰

1.7. Recâ Fiilinden Sonra Kullanılan Sebep ف /Fâsı'nın Muzâri Fiili Nasb Etmesi

Bu konuda **وَقَالَ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعُ إِلَى آلِهِ مَوْسَى** “Firavun dedi ki: “Ey Haman! Bana yüksek bir kule yap, belki yollara, göklerin yollarına erişirim de, Musa'nın ilahını görürüm.” (el-Mü'min 40/36-37) âyeti delil alınmıştır. Kıraat imamlarından Hafs (ö. 180/796) ve A'rec (ö. 117/735) âyetteki **أَطَّلِعُ** merfû muzâri fiili **أَطَّلِعُ**/ettalia

³⁸ Zemaşerî, *Esâsü'l-belâga*, (Beyrut: Dârü's-Sâdır, 1965), 708-709.

³⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1: 233.

⁴⁰ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 663.

şeklinde “mansûb”, diğer kâriler ise “merfû” okumuştur.⁴¹ Recâdan sonra gelen sebebiyet fâ’sının muzâri fiili nasb etme kuralı Hafs’ın فَاطَّلَع/feettalia şeklindeki “mansûb” kıraatine istinaden koyulmuştur.⁴² Bu kıraate göre أَطَّلَع muzâri fiili sebep ifade eden ف tarafından nasb edilmiştir. Bu durumda fiilden önce sanki gizli bir أَنْ/en veya لـ/ta’lil lâmi geldiği anlaşılmaktadır. Buna göre fiil أَنْ أَطَّلَع/en ettalia veya لـ/لاَطَّلَع/li ettalia şeklinde “mansûb” olur. Ebû Ca’fer her iki kıraat arasındaki mana farklılığını şöyle izah eder: “Mansûb kıraate göre mana ‘Ne zaman yollara, göklerin yollarına erişirsem işte o zaman Musa’nın Rabbine ulaşır ve onu görürüm’; Merfû kıraate göre ise ‘Belki böylece yollara, göklerin yollarına, yollara ulaştıran vasıtalara, bu vasıtalara ulaştıktan sonra da Musa’nın Rabbine ulaşırım’ şeklinde anlaşılır.⁴³

2. Bazı Kuralların Onaylanmasında Kıraatlerden Yararlanılması

Kıraatlerin etkisi sadece nahiv kaidelerinin ortaya konması sınırlı değildir. Kıraatler nahiv kurallarının teyit edilmesinde de etkili olmuştur. Dillciler, dil hakkındaki görüşlerini ve ortaya koydukları nahiv kurallarını Kur’ân, hadis, şiir ve nesirden ulaşabildikleri delillere dayandırarak tespitlerini güçlendirmişlerdir. Bu bakımdan kıraatler her ne kadar ilk dönem dilcilerin istişhadında birincil derecede söz konusu değilse de, daha sonra kurallar netleşmeye başladıktan sonra kâriler ve âlimler için görüşlerini ve kaidelerini destekledikleri önemli bir kaynak olmuştur. Basra, Kûfe ve Şam uleması, görüşlerini ve belirledikleri dil kurallarını kıraatlerden ulaşabildikleri delillerle genişletmişlerdir. Kıraat demek zaten onlara göre Kur’ân demektir. Dolayısıyla kıraatlerle nahiv kurallarına delil getirme haddizatında bizzat Kur’ân’la delil getirmez.⁴⁴ Bu konuda dikkat çeken bazı örnekler şunlardır:

⁴¹ İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 365; Ebû Zur’a, *Hucce*, 631.

⁴² İbrahîm Âl İsmâil, *‘İlmu’l-kıraat*, 414.

⁴³ Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâ tihü’l-gayb*, 2. Baskı (Tahran: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.), 27: 66-67.

⁴⁴ Lebedî, *Eseru’l-Kur’ân ve’l-kıraat*, 353-354.

2.1. حَتَّى /Hatta'dan Sonra Gelip Şimdiki Zamana Delalet Eden Muzâri Fiilin Merfû ve Mansûb Oluşu

Nahiv bilginleri, حَتَّى/hatta'dan sonra gelen muzâri fiilin mansûb mu yoksa merfû mu olacağı konusunu tartışmışlar, bu tartışmalar çerçevesinde kıraatlere geniş yer vermişler, tartışmalar neticesinde حَتَّى/hatta'dan sonra gelen muzâri fiilin “mansûb” ve “merfû” olduğuna hükmetmişlerdir.⁴⁵

“Peygamber ve onunla beraber olan mü'minler, Allah'ın yardımını ne zaman? diyecek kadar darlığa, zorluğa uğrayıp sarsılmışlardı.” (el-Bakara 2/214) âyetindeki حَتَّى/hatta'dan sonra gelen muzâri fiili, Haremeyn halkıyla kıraat imamlarından Nâfi, Mücâhid ve Medine halkından bazıları يُقُول/yekülü şeklinde “merfû”, Kûfe halkı, Hasen, İbn Ebî İshâk, Ebû 'Amr ve diğer kârîler ise يَقُول/yekülü şeklinde “mansûb” okumuştur.⁴⁶ Ferrâ, Arap dilinde حَتَّى/hatta'dan sonra gelen fiilin merfû ve mansûb olmak üzere iki durumundan söz eder ve bunu şöyle izah eder: “Eğer حَتَّى/hatta'dan önce kullanılan esas fiil süreç ifade eden mâzi fiil ise حَتَّى/hatta'dan sonraki muzâri “mansûb” olur. Şayet حَتَّى/hatta'dan önce kullanılan esas fiil süreç ifade etmeyen/olup biten mâzi fiil ise sonraki muzâri “merfû” olur.⁴⁷

Bu kural Nâfi'nin, حَتَّى/hatta'dan sonra gelen muzâri fiili حَتَّى يُقُول/hatta yekülü şeklindeki “merfû” kıraatiyle teyit edilmiştir.⁴⁸ Zira o, buradaki muzâri fiili mâzi fiil manasında قَالَ الرَّسُولُ şeklinde düşünmüştür. Ebû 'Amr يُقُول'unun mâzi يَقُول'nün ise gelecek zaman ifade ettiğini söyler. Bu durumda حَتَّى/hatta'dan sonra gelen يَقُول gelecek ifade eden muzâri fiil hâl/durum zarfına işaret etmektedir. Bu iki fiil arasında ihtilafa düşülünce nasb kıraati tercih edilir. Haremeyn halkı, Kûfe halkı, Hasan

⁴⁵ Bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3: 17-18.

⁴⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3: 25; İbn Haleveyh, *el-Hucetü fi'l-kıraati's-seb'*, thk. Abdülâl Salim Mekrem 3. Baskı (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1979), 95; Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Talib, *el-Keşfu an kıraati's-seb'*, thk. Muhyiddin Hamza 3. Baskı (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 289.

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 132-135.

⁴⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1: 126.

el-Basrî, İbn Ebî İshâk (ö. 117/735) ve Ebû ‘Amr حَتَّى/hatta’dan sonra gizli bir أَنْ/en geldiğinden hareketle istikbal manasında حَتَّى يَقُولُ şeklinde “mansûb” okumuşlar, Ebû Ubeyde de (ö. 209/824-?) bu kıraati tercih etmiştir.⁴⁹ Zemahşerî, mansûb kıraatin gelecek, merfû kıraatin ise şimdiki zaman manası ifade ettiğini söyler.⁵⁰ Zerkeşî’ye göre, eğer âyette حَتَّى يَقُولُ/hatta yekûle kıraatıyla şimdiki zaman kastedilmişse cümle mâziye atfedilmez, şayet gelecek zaman kastedilmişse حَتَّى/hatta’dan sonra gelen fiil “mansûb” olur.⁵¹ Âyetin merfû kıraatini Hicaz lehçesine dayandıran Sîbeveyh’e (ö. 180/796) göre, anlam bakımından حَتَّى/hatta’dan önceki cümlede söz edilen fiilin حَتَّى/hatta’dan sonra gelen fiile sebep olup olmayacağına göre merfûluk veya mansûbluğuna hükmedilir. Cümlede fiilin sebebi حَتَّى/hatta ise kendisinden sonra gelen fiil “merfû”, değil ise “mansûb” olur. Ona göre سِرْتُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ “Güneş doğuncaya dek yürüdüm” cümlesindeki حَتَّى/hatta’dan önceki yürüme fiili حَتَّى/hatta’dan sonraki cümlede ifade edilen güneşin doğması olayına sebep olamayacağı için, burada fiilin حَتَّى تَطْلُعَ /hatta tetlua şeklinde “mansûb” okunması gerekir.⁵² İbn Hâleveyh (ö. 370/980), âyeti حَتَّى يَقُولُ/hatta yekûle şeklinde okuyan kişinin وَزُلْزَلُوا/ve zülzilû lafzıyla maziyi, حَتَّى يَقُولُ/hatta yekûlu merfû kıraatıyla de şimdiki zamanı kastetmiş olduğunu ifade eder.⁵³ Görüldüğü gibi İbn Hâleveyh’in değerlendirmesi bizim üzerinde durduğumuz konu olan ve حَتَّى/hatta’dan sonra gelen, şimdiki zamana işaret eden muzâri fiilin “merfû” oluş kaidesini teyid etmektedir.

2.2. أَنَّ/Enne’nin لَعَلَّ/Lealle Manasında Kullanılması

أَنَّ/enne fiile benzeyen harflerdendir. Bu harfler, müteaddî fiilin ref ve nasb şeklindeki ikili ameline uygun şekilde cümlelerin yapısında ve manasında değişiklik yaptıkları için fiile benzetilmişlerdir. Bunlar isim cümlesinin başına gelerek isimlerini nasb, haberlerini ref ederler. Diğer taraftan أَنَّ/enne tevkid ifade eder ve cümlelerin anlamını pekiştirir. Ancak bazı

⁴⁹ Geniş bilgi için bkz. Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, 90; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 227.

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 253-254.

⁵¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4: 272.

⁵² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3: 25; Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, 90-91.

⁵³ İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 95-96.

durumlarda وَ مَا لَعَلَّ /enne edatı لَعَلَّ /lealle manasına da gelebilmektedir. Buna وَ مَا لَعَلَّ /enne edatı لَعَلَّ /lealle manasına da gelebileceğine bu âyeti örnek gösterir. Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Zeccâc (ö. 331/923) ve Ebû Ca'fer onu destekler.⁵⁴ Sîbeveyhi *el-Kitâb*, Ahfeş *Meâni'l-Kur'ân*, Nehhâs *Î'râbu'l-Kur'ân* adlı eserinde Hamza, A'meş ve Medine halkının أَنَّهُ/anne şeklinde okuduklarını, bu kıraate göre أَنَّهُ/anne'nin لَعَلَّ/lealle anlamında olduğunu, Mücâhid, Ebû 'Amr ve İbn Kesîr'in ise أَنَّهُ/innehâ şeklinde okuduklarını zikreder.⁵⁵ Bu kural Übey b. Ka'b'ın (ö. 35/656)⁵⁶ ilgili âyeti وَ مَا يُشْعِرُكُمْ لَعَلَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ şeklindeki kıraati ile te'yid edilmiştir. Ferrâ, أَنَّهُ /enne'nin لَعَلَّ manasında kullanılmasının güzel olduğunu savunur ve Arapların مَا أَنْزَى أَنْتَ صَاحِبُهَا kullanımıyla لَعَلَّكَ صَاحِبُهَا "belki de sen onun arkadaşısın" dediklerini buna örnek verir.⁵⁷

40

2.3. Gayri munsarif Bir Kelimenin Munsarif Olması

OMÜİFD

Kesre ve tenvin almayan kelimelere *gayri munsarif* denir. Bu kelimeler ref halinde "damme", nasb ve cer halinde "fetha" alırlar. Bazı durumlarda ise munsarif olarak cer alabilmektedir.⁵⁸ İbn Yaîş ve Suyutî gayri munsarif bir ismin munsarif okunmasının tenâsüb veya zarurettten dolayı caiz olduğunu savunurken,⁵⁹ Soner Gündüzöz ise zaruretlerin şiirlerde geçerli olan kural dışı durumlar olduğunu, Kur'ân'daki gayri munsarifliğe aykırı kullanımların ise tenasübe örnek olduğunu ileri sürer.⁶⁰ Gayri munsariflerin tartışmalı bir durumu da tenvin alıp almamalarıdır. Tenvin alabileceğini savunanlar aşağıdaki ayet üzerinden tartışmayı şekillendirmişlerdir.

⁵⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3: 123; Zerkeşî, *el-Burhân*, 4: 230. Âyetteki kıraat farklılıkları için bkz. Ebû Zür'a, *Hucce*, 265-266.

⁵⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3: 123; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 310; Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 280.

⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 55.

⁵⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 350; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 310.

⁵⁸ Detay için bkz. Mekrem, *Eseru'l-kirâati'l-Kur'âniyye*, 94-95.

⁵⁹ İbn Ya'îş, *Muvaffakuddîn b. Ali, Şerhu'l-Mufasssal*, (Mısır: İdarettü't-tbaati'l-müniriyye ty.), 1: 67; Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi*, 1: 121

⁶⁰ Soner Gündüzöz, *Kur'ân'ın Eşsiz Dili*, 1. Baskı (Samsun: Etüt Yayınları 2011), 103.

“İنا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَعْلَالَ وَسَعِيرًا” Şüphesiz biz, kâfirler için zincir, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırladık.” (el-İnsan 76/4) âyetindeki *سَلَاسِلًا/selâsilen* kelimesi gayri munsarif olduğu için kârîler tarafından tenvinsiz okunduğu halde, munsarif olarak tenvinli de okuyanlar da bulunmaktadır.⁶¹ Kıraat imamlarından Nâfi, Ebû Bekir ve Kisâî *سَلَاسِلًا/selâsile* kelimesini munsarif olan *أَعْلَالَ/eğlâlen* kelimesine uyumu sebebiyle *سَلَاسِلًا/selâsilen* şeklinde, Übey b. Ka’b, Ebû Amr, Hamza ve diğer kârîler ise tenvinsiz olarak *سَلَاسِلًا/selâsile* şeklinde okumuşlardır. Doğru olan Hamza’nın çoğunluğa uyarak *سَلَاسِلًا/selâsilâ* şeklinde elif üzere durduğu rivayetidir. Çünkü Medîne ve Kûfe halkının Mushaflarında elif ile yazılıdır. Bu kıraatin doğruluğu Arapların sözleriyle ispatlanmıştır. Tenvinli olarak okuyanlar, Kûfe’lilerden Kisâî ve bazılarının Arapların *أَفْعَلْ/efale* hariç bütün gayri munsarif kelimeleri munsarif yaptıklarını söylemelerini bu kıraatlerine delil göstermişlerdir. Diğer bir delil ise, bazı usulcülerin şiirde kullanımı caiz olan her şeyin Arap dilinde kullanımının da câiz olduğunu söylemeleridir. Zira onlara göre şiir Arapların divanıdır ve konuştukları dilin aslını oluşturur, dolayısıyla Arapların konuşmalarının dışında bırakılması imkânsızdır. Üçüncü bir delil ise gayri munsarif bir kelimenin yanında munsarif bir kelime bulunduğu zaman gayri munsarif kelimenin munsarif olan kelimeye tabi olacağı iddiasıdır.⁶²

Bu kural, hem Nâfi, Ebû Bekir ve Kisâî’nin tenvinli kıraati hem de A‘meş b. Mehrân’ın kıraatiyle teyit edilmiştir. Zira A‘meş, *وَقَالُوا لَا تَنْزُرُنَّ إِلَيْكُمْ* “Şöyle dediler: ‘Sakin ilahlarınızı bırakmayın. Hele hele Vedd’i, Süva’ı, Yeğus’u, Ye’uk’u ve Nesr’i⁶³ asla bırakmayın” (Nûh 71/23) âyetinde gayri munsarif olan *يَعُوثُ* ve *يَعُوقُ* özel isimlerini *نَسْرًا/nesren* kelimesine uyumu sebebiyle *يَعُوثًا* ve *يَعُوقًا* şeklinde okumuştur.⁶⁴

⁶¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 214; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 654-655; Ebû Zür'a, *Hucce*, 737-738.

⁶² Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, 1239.

⁶³ Vedd, Süva, Ye'uk ve Nesr, Nûh Peygamber'in kavminin taptığı putların adlarıdır.

⁶⁴ Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân*, 1239; Üşmûnî, *Menhecü's-sâlik*, 2: 542; Örnekte görüldüğü gibi bazı kârîler, gayri munsarif kelimeleri cümledeki ahenk ve uyumu dikkate alarak tıpkı munsarif kelimeler gibi tenvinli olarak okumuşlardır. Onlar bunu insicamın ve cümle-

2.4. Fail ve Mef'ûlün Yer Değiştirmesi

Arap dilinde fiil cümlesinin başlıca öğeleri fiil, fail ve mef'ûldür. Normal şartlar altında mef'ul fiilden sonra gelir. Fail ile mef'ûlün yer değiştirmesi veya ikisi arasına başka bir kelimenin girmesi, hatta mef'ûlün hem failin hem de fiilin önüne geçmesi mümkündür.

“فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ” (el-Bakara 2/37) âyeti bunun örneklerindedir. Kıraat imamlarının tamamı âyeti bu şekilde okurken İbn Kesîr, “فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ” “Âdeme Rabbi tarafından bir takım talimatlar geldi.” şeklinde okumuştur.⁶⁵ Birinci kıraate göre /آدم/Âdemü fail, /كَلِمَاتٍ/kelimâtin mef'ûl; ikinci kıraate göre /آدم/Âdeme mef'ûl, /كَلِمَاتٍ/kelimâtün ise faildir. Her iki kıraate göre anlam hemen hemen aynıdır. /آدم/ kıraatine göre âyet “Adem Rabbinden bir takım talimatlar aldı”, /آدم/ kıraatine göre ise, “Âdeme Rabbi tarafından bazı talimatlar verildi” manasındadır. Zira Rabbinden birtakım talimatlar alan da, kendisine Rabbi tarafından bazı malumatlar verilende Hz. Adem'dir.⁶⁶ Çünkü fail ile mef'ûl yer değiştirmiştir. Ferrâ da Ebû Zür'a gibi her iki okuyuşun aynı manaya geldiğini, bunun /فَقَدْ نَلَيْتُهُ, وَمَا نَأَلِكَ فَقَدْ نَلَيْتُهُ/ kabilinde olduğunu, Arapların /رَبِّدَا وَتَلَقَّيَا رَبِّدَا/ dediklerini söyleyerek, /لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ/ “Benim ahdim zalimleri kapsamaz” (el-Bakara 2/124) âyetindeki /ظَالِمِينَ/ kelimesinin İbn Mes'ûd ve Talhâ b. Musarrıf'ın /ظَالِمُونَ/zâlimûne şeklindeki merfû kıraatini buna örnek gösterir ve /نَلَيْتُ خَيْرَكَ وَ نَأَلَيْ خَيْرَكَ/ şeklinde tefsir eder.⁶⁷ İbn Hâleveyh, her iki kıraatin Arap dil kurallarına uygun olup, burada dilcilere göre, fiilde müştereklik diye nitelendirilen durumun söz konusu olduğuna işaret eder.⁶⁸

42

OMÜİFD

deki ahengin bozulmaması için yapmışlardır. Ayrıca bu kıraatler, cümlede anlam bozukluğuna da yol açmamıştır.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 211; Ebû Zür'a, *Hucce*, 94-95.

⁶⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Ensârî, *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1967), 1: 323.

⁶⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 28-67; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 154; Ebû Zür'a, *Hucce*, 94.

⁶⁸ İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 75.

2.5. Sıfatın Hazf Edilmesi

Nahiv bilginleri *وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا* “Çünkü onların arkasında, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı.” (el-Kehf 18/79) âyetini bu kurala delil getirerek âyette mevsuf konumundaki *سَفِينَةٍ/sefînetin* kelimesinin sıfatı olan *صَالِحَةٍ/sâlihatin* kelimesinin hazfedildiğini söylemişlerdir. Âyet sıfatıyla birlikte *كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَصْبًا* şeklindedir. Bu kural İbn Abbas’a (r.a.) ait olduğu söylenen *وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَصْبًا* “Çünkü onların arkasında kullanılmaya elverişli her gemiyi zorla alan bir kral vardı” kıraatıyla teyit edilmiştir.⁶⁹

وَإَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا (Ey Muhammed!) “Seni insanlara bir peygamber olarak gönderdik.” (en-Nisâ 4/79) âyetinde ise Zerkeşi, mevsuf olan *رَسُولًا/resûlen* kelimesinden sonra gelen ve sıfat konumunda bulunan *جَامِعًا/câmian* lafzının hazf edildiğini söylemektedir.⁷⁰ Buna göre âyet sıfatlı şekli dikkate alındığında *وَإَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا جَامِعًا* (Ey Muhammed!) “Seni tüm insanlara bir peygamber olarak gönderdik” manasına gelir.

2.6. Mef’ulün Bih’in Failin Yerine Geçip Geçmemesi

Sıbeveyhi ve takipçileri, cümlede mef’ulün bih bulununca zarf, masdar ve mecrûr gibi öğelerin failin yerine geçip, naib fâil olamayacağını söylerken Kûfeli dilciler, öğelerin failin yerine geçebileceğine hükmetmişler. Ahfeş de naib konumundaki ismin önce gelmesi şartıyla bunları desteklemiştir.⁷¹

قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ “İnananlara söyle, Allah’ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanları (şimdilik) bağışlasınlar ki Allah herhangi bir topluma (kendi) kazandığının karşılığını versin” (el-Câsiye 45/14) âyeti mef’ulün bih’in fail’in yerine geçtiğine

⁶⁹ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib*, 2: 627; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 156; Muhammed Reşit Özbalkçı, *Kur’ân ve Hadis’in Arap Gramerindeki Rolü*, (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 158.

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, 2: 155-156.

⁷¹ Bkz. Üşmûnî, *Menhecü’s-sâlik*, 1: 184; Lebedî, *Eseru’l-Kur’ân ve’l-kıraat*, 357.

örnek gösterilmiştir. Bu kural Ebû Ca'fer el-Kârî'nin (ö. 130/747-48) لِيَجْزَى örneğiyle gösterilmiştir. Bu kural Ebû Ca'fer el-Kârî'nin (ö. 130/747-48) لِيَجْزَى قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ şeklinde kıraatiyle teyit edilmiştir. Zira âyetteki قَوْمًا/kavmen lâfzı mef'ûlün bih'tir. İbn 'Âmir, Hamza, Kisâî, Yahyâ b. Visâb, A'meş ve Halef لِيَجْزَى /linüczkiye Nâfi, Ebû 'Amr ve Âsım لِيَجْزَى/liyecziye diğer kârîler ise لِيَجْزَى/liyüczâ şeklinde okumuştur.⁷² Ebû Ca'fer el-Kârî'nin, لِيَجْزَى/liyecziye fiilini لِيَجْزَى/liyüczâ şeklindeki meçhul kıraatine göre mef'ûlün bih olan قَوْمًا/kavmen failin yerine geçerek naibu fâil olmuştur. Ferrâ, لِيَجْزَى/liyüczâ kıraatinin zahiren lahn olduğunu söyler.⁷³ Ebû İshâk da bu kıraatin Halil b. Ahmed, Sîbeveyhi ve Basralıların tamamına göre lahn olduğunu, sadece Kisâî'nin şâz olarak قَوْمًا الْجَزَىءُ لِيَجْزَى manasında cevaz verdiğini ifade etmiştir.⁷⁴

Burada yeri gelmişken belirtelim ki yedi kıraat dışında kalan birçok okuyuşun şâz (kural dışı) sayıldığı için kabul edilmeyerek reddedildiği görülmektedir. Ancak İbn Cinnî, yedi kıraat dışında kalan kıraat vecihlerini dikkate alarak dışlanmalarına tepki çekmek amacıyla "el-Muhteseb" adlı eserini yazmış ve bu tür kıraatlere yer vermiştir. İbn Cinnî, bu kıraatlerin şâz kabul edilmesi ve kur'ân tilaveti yapılmamasını kabul etmiş fakat şâz kavramı hakkında olumsuz bir ifade kullanmamıştır. Zira ona göre bu kıraat vecihleri de yedi harfe dâhildir.

İbn Cinnî, Arap dili kurallarına uymayan bazı kıraat vecihleri hakkında yapmış olduğu açıklamalarda da şâz tanımını olumsuz anlamda kullanmıştır. Ayrıca ona göre, şâz kıraatlerden bir kısmı rivayete değil içtihadı dayanmaktadır. İbn Cinnî, çoğunluğun kıraatini oluşturan yedi kıraatin baskınlığını kabul etmekle birlikte bunların dışındaki okuyuşların tefsir açısından asla ihmal edilmemesi gerektiği kanaatinde. Zira

⁷² Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 969; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 372; Ebû Zü'r'a, *Hucce*, 660-661; Âyet bazı kârîler tarafından قَوْمًا لِيَجْزَى şeklinde de okunmuştur. Ancak Ebû İshâk, bu kıraatin Halil b. Ahmed, Sîbeveyhi ve tüm Basralılara göre lahn (hata) olduğunu söylemiştir. Ferrâ bu kıraatin zahirde lahn olduğunu, Basralı dilcilere göre ise hem zahir hem de bâtında lahn olduğunu söylemiştir. bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 46. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 969.

⁷³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 46.

⁷⁴ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 969.

şâz kıraatlerin dilsel bağlantısının yanında anlama olan etkisi de yabana atılmamalıdır.⁷⁵

İbn Cinnî, *فَأَسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* (el-Cumua 62/6) terkiibini izah ederken Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mesûd ve Übey b. Ka'b'a dayandırdığı kıraatinin bu cümleyi tefsir ettiğini söylemiştir. Ona göre, *فَأَسْعُوا* kıraati âyetteki *فَأَسْعُوا* emir fiilinden maksadın koşun anlamında değil "gidin" manasında olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Bu örnekte olduğu gibi şâz bir kıraat bazen sahîh bir kıraat kadar açıklayıcı rol üstlenmektedir. Bu bakımdan bu tür kıraatlerin gramere dâhil edilmsi gerektiği kanaatindeyiz.

Kıraat farklılıklarını bazen Kur'ân'a uymaması normal bir durumdur. Bu asla Kur'ân'da gramer hatası olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu durum lehçe farklılıklarından kaynaklanmaktadır.

Nahvin kıraatlerden birini ya da bir diğeri dikkate alarak şekillenmesi, ilim haline gelmesi, tamamen doğal olmayan, kişisel tercihlerin yanında pek çok harici etkenlere bağlı olarak gelişen, insani faktörleri de içine alan bir süreçten ibarettir. Dilcilerin dil kurallarını tespit sürecinde, yaşadıkları çevrede yaygın olan kıraatleri dikkate alarak tespit ettikleri kaidelerde kıraatlerin dilini esas almaları gayet doğaldır. Diğer taraftan ilk nahivcilerin çoğunun kârî olduğu dikkate alındığında okudukları kıraate baskın olan dilsel unsurların, vaz ettikleri nahiv kaidelerine yansması kaçınılmaz olmuştur. İncelenen örnekler çerçevesinde görülmüştür ki; kıraatler kimi zaman yeni bir kural vazında temel kaynak olarak kullanılmış, kimi zamanda var olan kuralların gerekçelendirilmesinde temel kaynak olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte bazen genel kuralın istisnalarını oluşturan durumlarda temel belirleyici olmuş, bazen de Arapların kullandıkları nahiv kuralları hakkında farkındalık yaratmada, şâz kuralları gün yüzüne çıkarmada çok önemli bir katkı sağlamıştır.

⁷⁵ Bayram Demircigil, *İbn Cinnî'nin el-muhtesebinde şâz kıraatlere yaklaşımı*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt: XIX. Sayı: 35 (Haziran 2017).

⁷⁶ Ebu'l-Feth 'Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb*, thk. Ali b. Necdî Nâsîf Abdülfettah İsmâîl Şelbî (Dâru Sezkin li't-Tibaati ve'n-Neşr 1986), 2: 231-232.

Lehçelere ait olgulara yer vermek suretiyle farklı bölgelerde yaşayan Arapların muhtelif kullanımları arasında irtibat kurmaya özen göstermiştir.⁷⁷

3. Kıraatlerin Bazı Kuralların İptal Edilmesine Etkisi

Kıraatlerin etkisi, sadece nahiv kurallarının ortaya konması ve bu kuralların kıraat farklılıklarına dayandırılmasıyla sınırlı değildir. Birçok konuda kıraatler, nahiv kurallarının reddedilmesinde de etkili olmuştur. Nitekim bazı nahivciler, uygun bulmadıkları nahiv kurallarını reddetme hususunda kıraatlere güvenerek muarızlarına karşı kendilerini kıraatlerden getirdikleri delillerle savunmuşlardır.⁷⁸ Bu konuda şunlar örnek teşkil etmektedir:

3.1. حَيْثُ /Haysu Edatının, Sadece Damme Üzere Mebnî Oluş Kuralının Reddedilmesi

46
OMÜİFD
حَيْثُ/haysu mekan zarfıdır ve temel kural olarak nasb mahallinde damme üzere mebnîdir.⁷⁹ Ancak حَيْثُ 'haysu edatının damme üzere mebnî oluşu kuralı, وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ "Âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, biz onları bilemeyecekleri bir yerden yavaş yavaş felakete götüreceğiz." (el-A'râf 7/182) âyetindeki مِنْ حَيْثُ/min haysü lâfzının bazı kârîler tarafından حَيْثُ/min haysi şeklindeki mecrûr kıraatlerine binaen i'râbına cevaz verilerek reddedilmiştir. Bazıları bu kıraate dayanarak حَيْثُ/haysü'nün mebnî değil, mu'reb olduğuna hükmederler. Zerkeşî, حَيْثُ/haysü'nün مِنْ حَيْثُ şeklindeki mecrûr kıraatiyle kesre üzere mebni olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu vurgular ve اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يُجْعَلُ رَسُولًا "Allah elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir" (el-En'âm) âyetinde حَيْثُ/haysü'nün حَيْثُ/hayse şeklinde mansûb olarak da okunduğundan bahseder.⁸⁰

⁷⁷ İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 275.

⁷⁸ Lebedî, *Eseru'l-Kur'ân ve'l-kırâat*, 360.

⁷⁹ حَيْثُ'nün diğer kullanımları için bkz. Antuvan ed-Dahdâh, *Mu'cemu Lugati'n-Nahvi'l-'Arabî*, mür. Corc Mitri Mesih 1. Baskı (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1993), 147.

⁸⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1: 132; Süyûtî, *Hem'ul-Hevâmi*, 3: 205-206.

3.2. Muzaf Olan Mübhem Zaman Zarflarının Mebnîliği ve Mu'rebliği

İsimler muzaf olmak suretiyle muzafun ileyh olan kelimenin özelliklerini kazanırlar. Ta'rif, tahsis, tahfif ve mebnîlik bu özelliklerden sadece bir kaçıdır. Buna göre muzaf olan mu'rab bir kelime mebni bir kelimeye muzaf olduğunda mebnîlik özelliği kazanır. İzafet öncesi mu'rab olmasına rağmen mebnî bir kelimeye muzaf olan “يوم/yevm ve ساعة/saa” gibi mübhem ism-i zamanların mebnîlik ve mu'rablığı, mebni olmayan bir kelimenin izafet yoluyla mebnîlik kazanması meselesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu kapsamda gündeme gelen kıraatleri dikkate aldığımızda konunun; mübhem ism-i zamanların ^لiz kelimesine ve fiil cümlesine muzaf olması şeklinde iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Fiili mâziye muzaf olan mübhem ism-i zamanların mebnîliğinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak mu'reb muzâri fiil ve isim cümlesine muzaf olan mübhem ism-i zamanların mebnîlik ve mu'rebliği, rivayet edilen farklı kıraatler sebebiyle tartışılmıştır.⁸¹ Şöyle ki:

“Emrimiz geldiğinde Salih'i ve onunla iman edenleri tarafımızdan bir rahmetle o günün rezilliğinden kurtardık.” (Hûd 11/66) ^لوَهُمْ مِنْ قَرَعِ يَوْمِيٍّ أَمْتُونَ “Onlar o gün korkudan emindirler.” (en-Neml 27/89) ^ليَوْمِيٍّ عَذَابٌ مُؤْتَمِرٌ “Birbirlerine gösterilirler. Günahkâr kimse, o günün azabından kurtulmak için oğullarını fidye olarak vermeyi ister.” (el-Meâric 70/11) Bu âyetlerde geçen ^ليَوْمِيٍّ kelimelerini İbn Kesîr, Ebû 'Amr ve İbn Âmir kendisinden önceki kelimenin muzafun ileyhi olarak ^ليَوْمِيٍّ/yevmiizin şeklinde okumuşlardır. Âsım ve Hamza, ilk ikisini ^ليَوْمِيٍّ/yevmiizin üçüncüsünü ise ^ليَوْمِيٍّ/yevmeizin şeklinde okumuşlardır. Kisâî, her üçünü de ^ليَوْمِيٍّ/yevmeizin şeklinde okumuştur. Nâfi, bir rivayete göre her üçünü de Kisâî gibi ^ليَوْمِيٍّ/yevmeizin şeklinde, bir diğer rivayete göre ise İbn Kesîr,

⁸¹ Bkz. İnanç, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 187.

^ل nasb mahallinde isim ve fiil cümlesine muzaf olarak zaman zarfıdır. Genellikle mazi fiile muzaf olur. Muzâri fiile muzaf olması az görülür. ^ليَوْمِيٍّ ve ^ليَوْمِيٍّ kelimelerinde olduğu gibi zaman zarfına muzaf olarak gelir. bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1: 89; Dahdâh, *Mu'cem*, 10.

Ebû Amr ve İbn Âmir gibi يَوْمِيذٍ /yevmiizin şeklinde okumuştur.⁸² Sîbeveyhi, mebniye muzaf oldukları için mebni olduklarından dolayı Halil b. Ahmed'in bu kelimeleri Kur'ân'da geçtikleri her yerde يَوْمِيذٍ /yevmeizin şeklinde okuduğunu söyler.⁸³ Zemaşerî de يَوْمٌ kelimesinin إِذْ/iz'e muzaf olduğu için يَوْمٌ /yevme şeklinde okuduğunu belirtmiştir.⁸⁴ Görüldüğü gibi müphem ism-i zamanlar her üç âyette de farklı şekillerde okunmuştur. Bu kıraatler, müphem ism-i zamanların mu'rab olduklarını göstermektedir.

Basralı dilcilere göre isim cümlesi ve muzârî fiile muzaf olan mübhem ism-i zamanlar mu'rebtirler mebni olmaları caiz değildir. Kûfeli dilcilere göre ise mübhem ism-i zamanlar, ister mâzi fiile ister muzârî fiile muzaf olsun hem mebni hem de mu'rab olmaları caizdir.⁸⁵ Kûfeli dilcilerin benimsediği müphem ism-i zamanların mebnî de olabileceği kuralı, kıraat imamlarından Nâfî'nin صَنَعْتُهُمُ الصَّالِحِينَ يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّالِحِينَ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّالِحِينَ صَنَعْتُهُمُ Allah şöyle diyecek: "Bugün doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür." (el-Mâide 5/119) âyetinde يَوْمٌ/yevmü kelimesini يَوْمٌ/yevme şeklinde mansûb okuması⁸⁶, yine Ebû Amr ve İbn Kesîr'in يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّالِحِينَ شَيْئاً "O gün kimse kimseye hiçbir fayda sağlayamayacaktır" (el-İnfîtâr 82/19) âyetinde zaman ifade eden يَوْمٌ/yevme kelimesini mansûb olarak okumaları delil gösterilerek reddedilmiştir.⁸⁷ Birinci âyetteki يَوْمٌ kelimesini Nâfî'nin dışındaki bütün kârîler "merfû" okumuştur. İkinci âyetteki يَوْمٌ kelimesini İbn Kesîr ve Ebû 'Amr "merfû", diğer kârîler ise "mansûb" okumuşlardır.⁸⁸

48

OMÜİFD

⁸² İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: ٣٤٠; Ebû Zür'a, *Hucce*, 344.

⁸³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2: 330.

⁸⁴ Zemaşerî, *Keşşâf*, 2: 393.

⁸⁵ Bahâuddîn Abdullah b. Abdurrahman İbn 'Akîl el-Hâşimî el-Akîlî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Tahâ Muhammed ez-Zeynî (Kahire: 1964), 3: 59-61.

⁸⁶ Dâni, *et-Teyisr*, 101.

⁸⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 518; İbrahîm Âl İsmâil, *'İlmu'l-kıraat*, 424-425.

⁸⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'*, 674.

4.Kıraatlerin İ'râb Kurallarının Çeşitlendirilmesine Etkisi

Kıraatler kimi zaman nahivcilerin kelimelerin i'râbı yönünden ihtilafa düşerek birçok vecih ortaya koymalarına sebep olmuştur. Bu konuda şu âyetlerdeki kıraatler örnek verilebilir.

وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ “Kim şahitliği gizlerse şüphesiz onun kalbi günahkârdır.” (el-Bakara 2/283) Âyetindeki قَلْبُهُ/kalbhû lafzını İbn Ebî Able قَلْبُهُ/kalbehû şeklinde “mansûb” okumuştur. Nahiv âlimleri bu kıraate göre kelimenin i'râbı hakkındaki görüşlerini şu şekilde beyan etmişlerdir: Mekki b. Ebî Tâlib, قَلْبُهُ/kalbehû kelimesinin temyiz olduğunu söylemiştir. İbn Hişâm, bu görüşün zayıf olduğunu ifade ederek قَلْبُهُ/kalbehû kelimesini mef'ûlün bih veya اِنَّ/inne'nin isminden bedel olarak i'râb etmiştir.⁸⁹ Zemahşerî, اِنَّ/inne'nin haberi, قَلْبُهُ/kalbhû'nun ise fail olduğunu, yine قَلْبُهُ/kalbhû'nun mübteda, اِنَّ/inne'nin da mukaddem haber olmasının caiz olduğunu söylemiştir.⁹⁰ Muhyiddin ed-Dervîş ise, اِنَّ/innehûdeki هُ/hû muttasıl zamirin اِنَّ/inne'nin ismi, اِنَّ/inne'nin haberi ve قَلْبُهُ/kalbhû'nun اِنَّ/inne'nin faili olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda ismi fail fiil gibi amel etmiş olur. Yani اِنَّ/inne'nin fiil, قَلْبُهُ/kalbhû failidir. Yine اِنَّ/inne'nin haberi mukaddem, قَلْبُهُ/kalbhû'nun mübteda muahhar, isim cümlesi olan اِنَّ/inne'nin haberi olduğunu söylemiştir.⁹¹

وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَانَا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا “İbrahim onlara dedi ki: “Sırf aranızda dünya hayatına mahsus bir sevgi uğruna Allah'ı bırakıp bir takım putlar edindiniz.” (el-Ankebût 29/25) Âyetindeki مَوَدَّة/meveddete kelimesini kârîler “merfû”, “mansûb” ve “tenvinli” olarak üç şekilde okumuşlar. Kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû 'Amr, Kisâî ve Ruveys merfû olarak مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ, Nâfi, İbn Âmir, Ebû Bekr Şu'be, Ebû Ca'fer ve Halef tenvinli olarak مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ Hafs, Hamza ve Ravh ise مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ şeklinde

⁸⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 2: 572; Lebedî, *Eseru'l-Kur'ân ve'l-kirâat*, 362.

⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 324-325.

⁹¹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 118; Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 1: 444.

mansûb okumuşlardır.⁹² Bu kıraatlere göre i'râb bakımından اِنَّمَا /innemâdaki مَا/mâ edatının durumu şu şekilde olur: مَوَدَّةٌ/meveddetün şeklindeki merfû kıraate göre مَا/mâ الَّذِي/ellezî manasında ism-i mevsul ve اِنَّ/inne'nin ismidir. Yani اِنَّ الَّذِيْنَ اتَّخَذْتُمْوَهُمْ اَوْلِيَانًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ اِنَّ demektir. مَوَدَّةٌ/meveddeten şeklindeki mansûb kıraate göre ise, مَا/mâ كَافَّةً/evsânen mef'ûl ve مَوَدَّةٌ/meveddeten ise ikinci "mef'ûl" veya "mef'ûlün li elih" konumundadır.⁹³

5. Kıraatlerin Yeni Yaklaşımların Ortaya Çıkmasına Etkisi

Âyetlerin kârîlerce farklı şekillerde okunması Kur'ân'ın dil bakımından anlaşılmasında bir takım yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira kıraatler Kur'ân'ın tefsirine anlam zenginliği kazandırmaktadır.

5.1. Hasrdan Sonra Gelip Başına ف /Fa alan Muzâri Fiilin Nasb Edilmesi

OMÜİFD

Hasrdan sonra gelip başına ف/Fâ alan muzâri fiilde esas kural merfû okunmasıdır.⁹⁴ Ancak bazı Nahivciler kimi kıraatler sebebiyle bu gibi muzârielerin mansûb okunabileceğini savunur. Şöyle ki:

وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (Allah) "Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da olur." (el-Bakara 2/117) Âyetindeki فَيَكُونُ/feyekûnu fiilini kıraat imamları genel olarak "merfû" okurken, İbn Âmir فَيَكُونُ/feyekûne şeklinde "mansûb" okumuştur.⁹⁵ İşte yeni yaklaşım olan bu kural, İbn Âmir'in mansûb kıraatinden alınmıştır.⁹⁶ Zira يَكُونُ/yekûnu fiili âyette hem ف/fâ ile beraber kullanılmış hem de hasr edatı olan اِنَّمَا/innemâ'dan sonra gelmiş, bu yüzden mansûb okunmuştur. Ferrâ, فَيَكُونُ/feyekûne mansûb okuyuşun olamayacağını söyler ve فَيَكُونُ/feyekûnu kıraatini kabul eder.⁹⁷

⁹² Dâni, *et-Teyşîr*, 173. İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 343.

⁹³ Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Seriyî b. Sehl ez-Zeccâc, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1963), 3: 920.

⁹⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 74-75.

⁹⁵ Ebû Zür'a, *Hucce*, 111; Mekî b. Ebî Talib, *Keşf*, 260.

⁹⁶ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 220.

⁹⁷ Geniş bilgi için bkz. Gündüzöz, *Kur'ân'ın Eşsiz Dili*, 84, 85, 86, 91, 97.

Zira ona göre فَيَكُونُ /feyekûnu fiili يَقُولُ/yeqûlü fiiline cevap niteliğindedir. Yani فَيَكُونُ فَيَقُولُ فَيَكُونُ demektir.⁹⁸ Mekkî b. Ebî Talib, mansûb kıraatin problemlili ve zayıf olduğunu, كُنْ/kün'ün emir değil haber manasında olduğunu, فَيَكُونُ/feyekûne'nin كُنْ/kün'ün cevabı olmadığını, cevabın ف/fâ ile birlikte muzâri fiil olduğunu söyler.⁹⁹ Üşmûnî, يَقُولُ/yeqûnu fiilinin ف/fâ ile beraber kullanılmış olmasının nasbı için yeterli olmadığını belirtir.¹⁰⁰

5.2. Fiili Muzâriyi Nasb Eden أَنْ/En'in Amel Etmeyen مَا/Mâ-i Masdariyye'ye Hamledilmesi

Masdar manası kazandırmak için mâzî veya muzâri fiillerin önüne gelen أَنْ/en muzâri fiilin başına geldiğinde esas kural gereği onu mansûb yapar.¹⁰¹ Nitekim وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي "O, hesap gününde, hatalarımı bağışlayacağını umduğumdur." (eş-Şuarâ 26/82) Âyetinde أَنْ/en-i mastariyye olduğundan muzâri fiili nasb etmiştir.

Bazı nahiv bilginleri, أَنْ/en'in mâ-i masdariyye'ye hamledilerek amel ettirilmeyip kendisinden sonra gelen muzâri fiilin merfû olmasının uygun olduğunu söylemişlerdir. Bu kural İbn Muhaysın'ın (ö. 123/741) وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ "Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler" (el-Bakara 2/233) âyetinde أَنْ/en'den sonra gelen يُنَمِّ/yütimme mansûb muzâri fiili أَنْ/en yütimmu şeklindeki merfû kıraatiyle kabul edilmiştir. İbn Muhaysın أَنْ/en'in, amel etmeyen mastariyye olduğunu ve herhangi bir görevinin bulunmadığını söyler.¹⁰² Zemahşerî, âyetin bu kısmının أَنْ/en' in مَا/mâ' ya benzemesinden dolayı merfû olarak أَنْ/en yütimme ve أَنْ/en yütimmu şeklinde okunduğunu ifade eder.¹⁰³

⁹⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 74-75.

⁹⁹ Mekkî b. Ebî Talib, *Keşf*, 261.

¹⁰⁰ Üşmûnî, *Menhecû's-sâlik*, 3: 565; Mekrem, *Eseru'l-kirâati'l-Kur'âniyye*, 96.

¹⁰¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1: 27-28.

¹⁰² Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi'*, 1: 124.

¹⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 275.

5.3. لَات/Lâte'nin Harfi Cer Gibi Amel Etmesi

لَات/lâte'nin amel edip etmediği hususunda ihtilaf vardır.¹⁰⁴ Sîbeveyhi, لَات/lâte'nin nin bazı konularda لَيْسَ/leyse'ye benzediğini ve لَيْسَ/leyse gibi amel ettiğini söyler.¹⁰⁵ İbn 'Akîl (ö. 769/1367) ve modern dönemde Antuvân ed-Dahdâh, Arap dilinde لَات/lâte'nin isminin genellikle mahzûf olduğuna işaret ederek hem isminin hem de haberinin ism-i zaman olması gerektiğini ifade ederler. İbn 'Akîl, "لَاتٌ جِئْنَا مِنْهَا" "Ama artık kurtuluş zamanı değildi" (Sâd 38/3) âyetini buna örnek verir. Zira âyette لَات/lâte'nin ismi olan اَلْجِئْنَا/el-Hıynü lafzı mahzuftur.¹⁰⁶ İbn Hişâm, bu konuda Ahfeş'in iki görüşünü zikreder: Birinci görüşe göre لَات/lâte amel etmez. İkinci görüşe göre لَاتٌ جِئْنَا مِنْهَا âyetinde görüldüğü üzere اِنَّ/inne gibi amel eder. Yani ismini nasb haberini ref yapar. Zira ona göre لَاتٌ جِئْنَا/lâte'nin haberi mahzuftur. Sîbeveyhi ve cumhura göre ise özellikle جِئْنَا/hıyne ile birlikte kullanılınca لَيْسَ/leyse gibi amel ederek ismini ref, haberini nasb eder.¹⁰⁷

Ferrâ, مُزٌّ/müz ve مُنْزُؤٌ/münzü'de olduğu gibi لَات/lâte'nin harf-i cer olarak kullanıldığını ve özellikle kendisinden sonra gelen zaman isimlerini mecrûr yaptığını ileri sürer¹⁰⁸ ve لَاتٌ جِئْنَا مِنْهَا âyet-i kerimesinde لَات/lâte'den sonra gelen جِئْنَا/hıyne kelimesinin bazı kârîlerce جِئْنَا/hıyni şeklinde mecrûr okunmasını buna delil gösterir.¹⁰⁹ Sîbeveyhi ve İbn Kuteybe, لَات/lâte'den sonra gelen جِئْنَا/hıyne'nin merfû, mansûb ve mecrur olmak üzere üç şekilde okunduğundan bahsederek mansûb kı-

¹⁰⁴ Geniş bilgi için bkz. Süyûtî, *Hem' u'l-Hevâmi*, 2: 122.

¹⁰⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1: 28; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, tlk. İbrâhîm Şemsüddîn 1. Baskı (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 282.

¹⁰⁶ İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 1: 185; Dahdâh, *Mu'cem*, 274.

¹⁰⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1: 254; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 1: 185; Süyûtî, *Hem' u'l-Hevâmi*, 2: 122.

¹⁰⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1: 255; Süyûtî, *Hem' u'l-Hevâmi*, 2: 124.

¹⁰⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1: 255; Dervîş, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 8: 327-329. لَات/lâte'nin kullanımıyla ilgili şiir örnekleri için bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2: 397-398.

raatin tercih edildiğine, *وَلَا تَجِئُ مَنْأَصِرَ* şeklindeki merfû kıraatin kullanımının pek yaygın olmadığına dikkat çekerler. Zira bu kıraate göre *لَا تَجِئُ*/lâte gibi amel etmektedir.¹¹⁰ İbn Kuteybe'nin açıklamalarından *لَا تَجِئُ*/lâte'nin *لَا تَجِئُ*/leyse gibi amel etmediği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Kur'ân'ın nahiv ilmini ve kurallarını etkilediği bilinmektedir. Çalışmamızda kıraatlerin nahiv ilmine ve kaidelerine etki edip etmediği konusu incelenmiş, kıraatlerin de tıpkı Kur'ân âyetleri gibi pek çok yönden hem nahiv ilmini hem de kaidelerini etkilediği görülmüştür. Zira kıraatler Kur'ân'ın bizzat kendisindedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kıraatleri nahiv kurallarının oluşmasında önemli bir yere sahiptir.

İncelemeye çalıştığımız ilgili âyetlerde kıraatlerin nahiv ilmine, kaidelerinin tespit edilerek vazedilmesine, teyid edilmesine, desteklenmesine, pekiştirilmesine veya iptal edilmesine büyük katkı sağladığı anlaşılmıştır. Bu bakımdan çoğunluk tarafından Kur'ân'ın ruhuna ters düşen bazı şâz kıraatler hariç diğer kıraatleri kabul etmek ve Kur'ân ilimlerine olan katkıları bakımından onlardan faydalanmak gerektiği kanaati hâsıl olmuştur. Buna karşılık bazı dilcilerin kıraatlere başvurmadıkları, mütevatir kıraatleri bile eleştirdikleri, hatta bazı dilcilerin kural tespiti ve vaz edilmesinde kıraatin her türüsünden faydalandıkları hatta şaz kıraatleri bile delil göstermekten kaçınmadıkları tespit edilmiştir.

Çalışmamız esnasında yapmış olduğumuz tespitlerden biri de işudur: İlk dönem dilcilerin kıraatlerden bağımsız olarak ulaştıkları bazı kurallar, sonraki dilciler tarafından kıraatlerden habersiz olarak ulaşılan kurallar esas alınarak bu kurallara aykırı düşen kıraatlerin eleştirilmesi ve kıraat imamlarının hatalı bulunması ya da kimi kıraatlerden habersiz olarak varılan kuralların, tespit ettikleri kıraatler ışığında düzeltilmiş olması. Buna karşın kıraatlerin dışındaki kaynakları dikkate alıp kıraatleri tenkit etme yolunu tercih etmemiş olmaları

¹¹⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1: 58; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, 283.

Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- Abdurrahman, Ahmed Kâsım. "Eseru'l-kırâati'l-Kur'âniyye fi tevcihi'l-ma'nâ't-tefsîri". *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr li'l-'ulûmi'l-İslâmiyye*. Enbar: ty, ss. 28-57.
- Ahfeş, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Hüda Mahmûd Karaa. 1. Baskı, Kahire: Mektebe tü'l-Hânci, 1990.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Çetin. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Dahdâh, Antuvan. *Mu'cemu lügati'n-nahvi'l-'arabî*. mür. Corc Mitri Abdü'l-Mesîh 1. Baskı, Beyrut: 1993.
- Dânî, Ebû Amr 'Osman b. Saîd b. 'Osman b. Amr. *Câmi' u'l-beyân fi'l-kıraati's-Seb'*. thk, Abdurrahim et-Tahunî-Yahyâ Murad. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Dânî, Ebû Amr 'Osman b. Saîd b. 'Osman b. Amr. *Câmi' u'l-beyân fi'l-kıraati's-Seb'*. thk, Abdurrahim et-Tahunî-Yahyâ Murad. *et-Teyisîru fi'l-kıraati's-seb'*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1984.
- Demircigil, Bayram. "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Bakışı" Sa-karya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX. Sayı: 35 (Haziran 2017).
- Dervîş, Muhyiddîn. *İrabu'l-Kur'ânî'l-kerim ve beyânüh*. Humus: Dâru'l-İrşâd li's-Şuûnî'l-Câmiyye, 1980.
- Dimyatî, Ahmed b. Muhammed e'l-Bennâ. *İt hâfu fudalâi'l-beşerbi'l-kıraati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Şabân Muhammed İsmâîl. 1. Baskı. Beyrut: Mektebe tü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1987.
- Ebû Bekir Ahmed, Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed (en-Nâzim). *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*. thk. Cemaleddin Muhammed Şereş. Kahire: Dâru's-Sahabe li't-Türâs, 2005.
- Ebû Şâme, Şihabuddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrahim. *el-Mürşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmin teteallakubi'l-Kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ebû Zür'a, Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele. *Hucet u'l-kıraat*. Thk. Said el-Afgânî. 5. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Enbârî, Kemaleddin Ebî'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Saîd en-Nahvî (ö. 577/1181). *el-İnsâf fi mesâilî'l-hulâf beyne'n-nahviyyîn el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. 4. Baskı, Mısır: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1961.
- Fârisî, Ebû 'Ali el-Hasen b. Abdülgaffar en-Nahvî. *el-Hucet u'fi 'ileli'l-kıraati's-seb'*. thk. Âdil Ahmed Abdilmevcud-Ali Muhammed Muavvad. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

- Ferrâ, Ebû Zekerriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Gündüzöz, Soner. *Kur'ân'ın Eşsiz Dili Kur'ân'da Gramer Yanlışı İddialarına Cevap*. 1. Baskı, Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- Hafeyân, Ahmed Muhammed Abdussemû'. *Eşheru'l-mustalahât fi femi'l-edâ ve 'ilmi'l-kıraat*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- İbn 'Akîl, Bahâeddin Abdullah b. Abdurrahman el-Hâşimî. *Şerhu İbn 'Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Tahâ Muhammed ez-Zeynî. Kahire: Mektebetü ve Matbaatu Muhammed Ali Subeyh ve Evlâduhû, 1964.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osman. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kıraati ve'l-îzâhi anhâ*, thk. Ali b. Necdî Nâsîf Abdülfettah İsmâil Şelbî. Dâru Sezkin li't-Tibaati ve'n-Neşr, 1986.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerriyyâ. *Mekâyisü'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 2. Baskı. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1972.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hucce fi kıraati's-seb'*. thk. Abdulâl Sâlim Mekrem. Dâru's-Şurûk, Kahire 1979.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Celâleddin b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Muğni'l-lebîb an Kütübi'l-e'ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülme'cid, Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ty.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Celâleddin b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Evdahu'l-mesâlik İlâ Elfiyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ty.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Celâleddin b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. İstanbul: Arslan Yayınları, ty.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîne verî. *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*. thk. İbrahîm Şemsüddin. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânu'l-'arab*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- İbn Mâlik, Cemâleddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Endelusî. *Şevâhidü't-Tavdîh ve't-tashîh li müşkilât il-Câmi'is-Sahîh*. thk. Tahâ Muhsin, 2. Baskı. Bağdat: Mektebetü İbn Teymiyye, 1413.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.
- İbn Ya'îş, Muva'ffakuddîn Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Ali el-Mevsâlî. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed Ali b. Yûsuf *Muncidu'l-mukriin ve Murşidu't-tâlibîn*. Kahire, ty.

- İbnu'l-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*. tsh. Ali Muhammed ed-Dabba. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- İbrahîm Âl İsmâil, Nebîl b. Muhammed. *İlmü'l-Kırâat, neş'etuhû, etvâruhû ve eseruhû fi'l-'ulûmî's-şer'iyye*. tak. Abdulaziz b. Âleş-Şeyh. 1. Baskı. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. 1. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklıklarına Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Nuzûlü ve Kıraati*. 4. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Kurt, Yaşar. *Kıraat Tarihinin Meseleleri*. Samsun, 2013.
- Kudât, Muhammed Ahmed Muflih - Şükrî, Ahmed Halid-Muhammed Hâlid Mansûr. *Mukaddime fi 'ilmi'l-kıraat*. 1. Baskı, Amman: Cem'iyetü Ummâlî'l-Matâbi't-Taâvuniyye, 2001.
- 56 Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Ensârî. *el-Câmi'ulî ahkâmî'l-Kur'ân*. 3. Baskı. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1967.
- OMÜİFD Lebedî, Muhammed Semîr Necîb. *Eseru'l-Kur'ân ve'l-kurâ'ât fi'n-nahvi'l-'arabî*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1978.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ fi dirâsâtî'l-luğa ve'n-nahv*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'r-Raidî'l-'Arabî, 1986.
- Mekkî b. Ebî Tâlib Muhammed el-Kaysî. *el-Keşfan vücihi'l-kıraati's-seb'*. thk. Muhyiddin Ramazan. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Mekrem, Abdülâl Salim Ahmet Muhtar Ömer. *Eseru'l-kurâ'ati'l-Kur'âniyye fi'd-dirâsâtî'n-nahviyye*. Kuveyt: Müessesetü Ali Cerrâh es-Sabâh, 1978.
- Mekrem. *el-Kur'ânul-kerîm ve eseruhû fi'd-dirâsâtî'n-nahviyye*. 2. Baskı. Kuveyt: Müessesetü Ali Cerrâh es-Sabâh, 1978.
- Muhaysın, Muhammed Salim. *el-Kırâat ve eseruhâ fi 'ulûmî'l-'arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, 1984.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *İ'râbu'l-Kur'ân*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Maarif, 2008.
- Nüveyrî, Ebu'l-Kâsım Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*. thk. Muhammed Surûr Sa'd Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Sıbeveyhi, Ebû Bîşr 'Amr b. 'Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: 1988.

- Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem'u'l-hevâmi fî Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdulâl Salim Mekrem. Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-nahv ve târîhu eşhuri'n-nuhât*. Dâru'l-Menâr, by 1991.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İliminin Talimi*. İstanbul İşaret Yayınları, 1990.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. 1. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Üşmûnî, Şerhu'l-Uşmûnî (*Menhecu's-Sâlik ilâ Elfiyetü İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhâmid, Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, ty.
- Yüksel, Ahmet. *Kur'ân-ı Kerim'de Harfler ve Edatlarla Te'kid*. 1. Baskı. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- Yüksel, Ahmet. "Dilbilim Açısından Kur'ân'da Zâid Harfler". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. Cilt. 17, sy. 3, 2004, ss. 171-183.
- Zebîdî, Muhibbuddîn Ebü Feyz es-Seyyid Muhammed Murteza el-Hüseynî el-Vâsıtî el-Hanefi. *Tâcu'l-'arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: 1975.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Seriy b. Sehl el-Bağdâdî. *İ'râbu'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Eybârî. el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire 1963.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer el-Havârizmî. *el-Keşşâf an kakikâti't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- İlmîyye, 1424/2003.
- Zemahşerî. *Esasu'l-belaga*. Daru Sâdır, Beyrut 1965.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ty.
- Zerkeşî, Be drüddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 2. Baskı. İsâ el-Bâbi el-Halebî ve Şurakâuhû, Halep 1972.



YORUMUN DİNSELLEŞMESİNDE
CEMAAT SÖYLEMİNİN ROLÜ
THE ROLE OF COMMUNITY DISCOURSE IN THE
RELIGIOUS INTERPRETATION

ALİ YILDIRIM

[Dr. Öğr. Üyesi Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.
Faculty Member, PhD., Gaziosmanpaşa University Faculty of Divinity,
Department of Philosophy and Religious Studies
oklubali@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1687-999X>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ocak/January 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Haziran/June 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 59-82

Atıf/Cite as: Yıldırım, Ali. "Yorumun Dinselleşmesinde Cemaat Söyleminin Rolü-The Role of Community Discourse in the Religious Interpretation". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 59-82. <https://doi.org/10.17120/omuifd.515183>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Yorumun Dinselleşmesinde Cemaat Söyleminin Rolü

Öz: Geleneksel dini söylemin referansını oluşturan kaynaklar büyük ölçüde kutsal metinler ve peygamber sözleridir. Bununla birlikte bu söylem, içinde yaşadığı toplumun düşünce dünyasının ve yaşam biçiminin baskısı altında kalmaktadır. Bu anlamda dinin asli referanslarının sahip olduğu söylem tarzı ile toplumun kullandığı dil ve geliştirdiği söylem tarzının karşılıklı olarak bir şekillendirme sürecine katkı sağladığından söz etmek mümkündür. Son dönem cemaat olgularının dini algılayış ve yorum biçimleri, bünyesinde barındırdıkları kitle ve siyasi duruşları, bu yapıların kendilerine has bir dini söylem geliştirmelerine zemin hazırlamaktadır. Bu söylem tarzı, bu yapıların genel karakteristiği gereği grup üyeleri üzerinde etkin ve bağlayıcı bir rol üstlenmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın, peygamberi aracılığıyla ilettiği vahiy, dini grupların söylem tarzları ile yorumlandıktan sonra dindara ulaşmaktadır. Bu çalışmada bu söylem tarzları tahlil edilmekte, ortaya çıkardığı dini anlayış ve yaşam biçimleri bir problem olarak değerlendirilerek çözüm yolları irdelenmektedir.

60

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Dini Söylem, Anlam, Yorum, Cemaat.



The Role of Community Discourse in the Religious Interpretation

Abstract: The sources that make reference to traditional religious discourse are largely sacred texts and prophetic words. However, this discourse is under the pressure of the world of thought and the way of life of the society in which it lives. In this sense, it can be said that the language of the religion and the language used by the society and the style of the discourse developed by the society contribute mutually to the process shaped. The forms of religion perception and interpretation of the late congregational events, the mass and political stances they have in their place, lay the groundwork for their development of a unique religious discourse. This style of discourse plays a binding and effective role on the members of the group, due to the general character of the communities. Therefore, the revelation that God conveys through the prophet reaches to the religious person after interpretation by the modes of discourse of religious

groups. In this study, these modes of discourse are being analyzed, the religious understanding and lifestyle that they reveal are considered as the problem and the solutions are examined.

Keywords: Religious Discourse, Meaning, Comment, Community.



Giriş

Düşünce, mensubu olunan geleneğin bir ürünü olarak doğar, gelişir ve biçim kazanır. Mensubu olunan geleneği geniş anlamda birtakım kültür-
lere bağlı kavramlarla ifade edebiliyorsak da burada daha çok dar anlamda kültürü de en fazla etki altına alan dini gelenek kastedilmektedir. Ayrıca mensubu olunan dinden kastedilenin semavi dinler ve bu dinin de İslam dini olduğu ifade edilmelidir. İslam dini, Hindistan'dan Endülüs'e kadar uzanan geniş bir sahada hâkimiyet kurmuş, büyük ve köklü medeniyetlerin kurulduğu, çeşitli kültür, inanç ve felsefe akımlarının bulunduğu bu büyük coğrafyada büyük toplulukların mensubiyetine ev sahipliği yapmıştır. İslam'ı kabul eden kavimler, kabileler, aşiretler, halklar ve toplumlar Müslüman olmadan evvelki inançlarını, dinleriyle bağlantılı âdet, anane ve örflerini Müslüman olduktan sonra da kısmen devam ettirmişlerdir.¹ Ancak belli bir dine mensup olmak onun emir ve yasakları ile muhatap olmayı, hayatında belli bir yaşam tarzını takip etmeyi ve birtakım hedefler doğrultusunda yaşamayı beraberinde getirmektedir. Tüm bu etkenlerin birbiriyle uyumlu bir süreç halinde gerçekleşmesi ise o dinin, mensuplarından talep ettiği görevlerin yerine getirilmesini gerektirmektedir. Bu konu, insan hayatının sürmesi için gerekli ödevlerin yerine getirilmesi gibi bağlayıcı, zorlayıcı ya da hemen akabinde ceza veya ödül gerektiren bir konu olmaktan çok bir tercih ve hatta adanmışlık konusu olarak değerlendirilebilir. Zira dini temayüller her ne kadar toplumun yönlendirmesi ve alışıl gelmiş ritüellerin baskılarıyla şekilleniyor olsa da burada ortaya konan eylemin içselleşme boyutu daha çok her insanın kendisi tarafından bireysel olarak belirlenmektedir.

¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 49.

Bir tarafta müntesiplerinden birtakım ödevler bekleyen bir dinden söz ederken diğer tarafta hayata dair tüm tercihlerini kendisi belirlemeyi arzu eden insan çıkmazı, yukarıda bahsedilen, bir dine mensup olma kararıyla önemli oranda aşılmış olmak durumundadır. Dindar insan, hayata dair tercihlerini genellikle mensubu olduğu dinin sınırları içerisinde ortaya koymaya karar vermiştir. Bu durumu dindarlık kavramıyla özetle ifade etmek her ne kadar dile kolay olsa da hayatın bin bir veçhesi, insanı, ömür boyunca bir istikamette ilerleme (herhangi bir dine bağlı olarak yaşama) konusunda oldukça baskı altında tutuyor görünmektedir. Bu durum her iki şekilde de anlaşılacakla hata edilmiş olmaz. Zira hayat, insanı bir taraftan belli bir dine bağlı olmaya zorlarken diğer taraftan belli bir dine bağlı olarak yaşamayı zorlaştırmaktadır. O halde burada tartışmanın sınırlarını daraltmak bakımından ele alacağımız konunun, dinin kendisinden çok dindarlık ile ilgili olacağını söyleyebiliriz.

62

OMÜİFD

Dindarlığı, bir bakıma kısaca dini bir yorumlama tarzı olarak ifade edebiliriz. Paden'in ifadesiyle "Bir şeyin ne olduğunu bize anlatan, bilgiden daha çok yorumun kendisidir."² Buna göre dine dair bakış açıları çoğaldıkça, sorun herkesin katıldığı ilkesiz bir tartışmaya dönmekte, sonunda, ortaya konan açıklamalar karşılıklı yalanlama ve hor görme zemininde karşı karşıya gelmektedir. Aslında her bakış açısı, konunun sadece kendi perspektifine uyan özelliklerini kabul ederek diğer tüm bakış açıları onun için karanlık, önemsiz ve işlevsiz olarak kabul edilir. Dolayısıyla gözlem noktaları, sabit, tekil ve savunmacı olur. Yaklaşımlar arasındaki etkileşim yoksunluğu sosyo-linguistik bir kast sisteminin oluşmasına zemin hazırlayarak, yorumun daha çok konumlandırmalar ve ilgi alanlarıyla ilgili olduğunu düşündürür.³ İnsan doğasının bir özelliği olarak çevresini ve kendisine olan etkilerini anlama ve yorumlama kabiliyeti onun dine de aynı tepkiyi vermesine neden olmaktadır. Ancak doğaüstü bir etken olarak dinin ya da kutsalın yorumu bazen onu belli bir fikri

² William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, trc. Abdurrahman Kurt (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008), 12.

³ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 12, 13.

düzlemde yalnızlaştırabildiği gibi bazen de toplumsal bir varlık haline getirmede ona yardım eder. Dine dair ağırlıklı kolektif yorumlar, belli dindar yapıların şekillenmesine ve aslında fenomen haline gelen bu yapıların zamanla bir çekim merkezi oluşturarak diğerleri için hazır kalıplar olarak belirmesine yol açar. Ortaya konan yorum ona, asıl dini otoritenin temsil kabiliyetini kullanma gücünü verebilir. Böylelikle dindarlık, daha fenomenolojik bir yapı ile tanımlanma imkânı bulur. Şimdi yorumun ortaya koyduğu bu riskler altında dindarlığa dair tanımlarımızı yeniden gözden geçirmek gerekir.

Dindarlığı insan hayatının hangi noktasına yerleştirmek gerek? Dindarlık, düşünce dünyamızın sadece bir ara aklına takılıp da hakkında kafa yordduğu bir fikir yumağı mıdır? Ortadoğu'nun ya da Uzakdoğu'nun metafizik âlemlerle irtibat kurmak için keşfettiği gizemli bir dünya mıdır? Yoksa Batının, kendisiyle iyi ilişkiler kurmak konusunda bir türlü başarılı olamadığı bir yaşam tarzı mıdır? Anlaşılan o ki dindarlık, din ile ne tür bir ilişki kurulduysa o çerçevede şekil kazanan, bu zihin dünyasıyla yorumlanan ve bu şekilde tanımlanan bir şeydir. Sözelimi sosyolojik bir çerçevede yorumlandığında Tanrılar kendi doğa ve nüfuz alanlarını kültürden alırlar. Hayat ne üzere inşa edilmişse orası kutsalın yansıtıldığı yer olur⁴. Dindarlık bir etkinlik bir davranış türü ise dini yorum, o etkinliğin bir biçimidir ve dini yorumun kendi kutsal versiyonunu mutlakaştırması gibi birçok işlevi vardır.⁵ O halde dindarlığın bu canlı karakteri insanın ve toplumların onu kendi yaşamlarında bir şekilde değerlendirmeye imkânı sunmaktadır. Belli bir dine bağlanmayı taahhüt eden insan veya toplum, gerek bireysel eğilimleri, idealleri, beklentileri, ihtirasları, zaafı nedeniyle gerek toplumsal şartlar ve kültürel yatkınlıklar ve alışkanlıklar nedeniyle her ne kadar semavi kaynaklı da olsa din üzerinde birtakım tasarruflarda bulunmaktadır. Bu duruma hayatın bitmek bilmeyen ihtiyaçları da eklendiğinde, hayat rehberi olarak yalnızca dini referans alan insan için, dini kaynakların genişletilmesine ve hatta yeri gel-

⁴ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 51.

⁵ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 120.

dikçe yorumlanarak ihtiyaçlara cevap verecek duruma getirilmesi zarur e-ti doğmaktadır. Dinin kurumsallaşmasını da ifade eden bu durum bürokratik ve hiyerarşik kategorilerin meşrulaştırılmasına da zemin hazırlar. Bu nedenledir ki hemen bütün dinlerde itikâdî ve ameli anlamda birbir i-ne benzer veya farklı birçok mezhep, tarikat, cemaat ya da dini grup diye ifade edilen yapılar ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte temel kurumsal değerlere yönelik tatminsizlikten teşekkül eden dini hareketler de vardır. Bu durum çoğunlukla karizmatik liderlik tarafından esinlenen yeni toplulukların ayrı bir oluşumuna neden olur. Dini grup veya yeni dini oluşumlar, hayatın belirgin tarzda altüst olduğu durumlarda (köyden kente göç gibi sosyal hareketlerde ya da 28 Şubat süreci gibi siyasi/dini travmalar da) yeni sosyal bağlara duyulan ihtiyacın karşılığı olarak veya hâkim ideolojilere ya da sosyal değerlere yönelik doğrudan entelektüel muhalefet nedeniyle ortaya çıkarlar.⁶ Yeni dini yapılar kendi kültürel ihtiyaçlarını aynen yansıtabilecek semboller ve törenleri tekrar ürettiklerinden dolayı çoğu kez kaynaştırıcı bir cazibeye sahiptirler. Onlar, çağdaş bir toplumun özellikleri ve tarzlarıyla dini ideal bir şekilde bir araya getiren bir dünya yaratırlar. O halde dini düşüncenin gelişiminin, insanın bireysel ve toplumsal hayattan bağımsız olamayacağı, dinin insan yaşamında meydana getirdiği değişiklikler kadar insanın ve toplumun da din üzerinde birtakım etkiler meydana getirmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Diğer taraftan aynı dine veya mezhebe mensup insanların dini düşünce ve tutumlarının farklı olması, bir kısmıyla kişilik özellikleri, başka bir kısmıyla zihniyetler ile de alakalıdır. Örneğin uyumluluk, sorumluluk, duygusallık vb. farklı kişilik özelliklerinden bazıları kimi mezhep ve dini gruplarda daha fazla, kimisinde ise daha az kendisini gösterecektir.⁷

Subaşı, “dinsel bir atıf zinciri ya da aynı bağlamda işleyen aidiyet mekanizmaları, toplum söz konusu olduğunda kendine özgü yeni birtakım toplumsallık biçimleri üretir” diyor ve bunu “dini toplumsallık”

⁶ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 57, 58.

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, “Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 39, 40.

kavramıyla ifade ediyor. Ona göre bu bağlamda modernleşme süreçlerinin ortaya çıkardığı kayıplarla birlikte kimlik ve cemaat gerilimleri de aslında aynı toplumsal yapıları hatırlatmaktadır. Bununla birlikte dini toplumsallıklar dinle toplum arasındaki görünürlük, kendini ifade etme ve bir prototip oluşturma potansiyeline bağlı olarak bir farklılık yaratmaktadır.⁸

Dini düşüncenin temel referansı olarak ele alabileceğimiz Tanrı inancı, insan hayatının baskıları altında yaşayan dinin en güçlü otoritesi olarak karşımızda durmakta iken, otoritenin, düşünceye referans olabilecek başka kaynaklara yönelmesiyle insan üzerindeki etkinliğini kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmektedir. Aşağıda dini otoritenin değişmesine yol açan etkenlerin, hangi yöntemlerle dini düşünceye şekil ve yön verdiğine dair örneklerle yer vererek, bu yer değiştirme durumunun insanın dini düşüncesinde dolayısıyla dindarlık eğilimlerinde ne tür sonuçlar ortaya çıkardığına değinmeye çalışacağız. Burada bahsedilen “dindarlık” kavramının Köse’nin ifadesiyle dini öğretinin dışında halkın kendi üretiminin söz konusu olduğu “popüler dindarlıkla”⁹ ilişkili olduğu da kısmen söylenebilir. Kısmen söylenebilir zira Köse, dindarlığın bu formunu genel olarak kitâbî dinden ziyade kültürel şartlar ve hayat biçiminin belirlediğine işaret ederek bir bakıma yorumun referansını genel toplumsal eğilimlere bağlamaktadır. Dolayısıyla burada ortaya çıkan dindarlık eğilimi, bir taraftan genel toplumsal kabulün kontrolünde olan ancak daha spontane bir yapıyı ifade etmektedir. Ancak bizim dile getirmek istediğimiz konu, daha çok bu benzer formun referansının, daha bireysel kabullerin kontrolünde ve kasıtlı bir şekilde belirli kimseler eliyle oluşturulduğunu iddia etmektedir. Belirli kimseler ifadesine karşılık olarak her bir grubun dini lideri için farklı isimler kullandığı da bilinen bir

⁸ Necdet Subaşı, “Türkiye’de Din, Dini Toplumsallıklar ve Din Sosyolojisi”, *Sosyoloji Konferansları* 52 (2015-2), 392.

⁹ Ali Köse, “XXI. Yüzyıl Türkiye’sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2015), 8.

gerçektir. Bu bakımdan sıklıkla dini lider tabirine başvurmak durumunda kaldık.

Yine burada farklı ve bazen de yanlış dini yorumlara zemin hazırlayan bu problemli sistematığın ıslahına yardımcı olabilecek önerilere değineceğiz. Bu noktada konunun sınırlarına işaret etmeye yardımcı olması bakımından birkaç noktaya daha dikkat çekmek faydalı olacaktır. İslam'da dini düşüncenin teşekkülünde yukarıda bahsettiğimiz kişisel ve sosyal etkenlerden belki de ve muhakkak daha etkili olan İslam filozofları ve düşünürlerinin fikir ve çalışmalarını göz ardı ettiğimiz düşünülmemelidir. Örnek olarak, Kindî'den Râzî'ye, Fârâbî'den Gazzâlî'ye İkbâl'den Akîfe birçok İslam filozof ve düşünürünün İslam'da dini düşüncenin oluşmasında ve gelişmesinde önemli katkıları olmuş, bazen de ortaya çıkan farklı fikir akımları ile mücadelede etkin roller üstlenmişlerdir. Ancak çalışmada daha çok son dönem cemaat olgularını konu edindiğimizi ve bu nedenle de bu yapıları irdelenmenin, felsefi bir içerik ve üslupla ele almaktan ziyade birtakım psikolojik ve sosyolojik tahlil ve tenkite daha müsait olduğu kanaatindeyiz. Diğer taraftan burada dikkat çekilen hususların birçok toplumsal olguya tesir edebilecek hususları içeren "Dindarlığı Etkileyen Bağımsız Değişkenlerden"¹⁰ farklı bir bakış açısıyla ele alındığını söyleyebiliriz. Bu anlamda değişkenlerin daha bireysel ve dar alanda cereyan eden etkinliği göz önüne alınacaktır. Dini grupların kullandıkları teolojik argümanlar üzerinden benzer bir eleştirel çalışmanın¹¹ burada elde edilen sonuçlarla örtüştüğünü de ifade edebiliriz.

Yapılan değerlendirmenin bilhassa Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre gibi mutasavvıfları ya da tasavvufun asli unsurlarını eleştirmek ile herhangi bir ilgisinin bulunmadığını da belirtmek gerek. Yo-

¹⁰ Zeki Arslantürk, "Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri", *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri (İstanbul-Üsküdar, 25-26 Aralık 2004)*, ed. Hayati Hökelekli (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 239-257; Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009):1-26.

¹¹ Faruk Sancar, "Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir mi? Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IX/42, (2016): 1915-1927.

rumun dinselleşmesinde etkisini değerlendirdiğimiz cemaat söylemi, ağırlıklı olarak son yarım yüzyılda bir yayılma alanı bularak, dernek ve vakıflar kurmak suretiyle kurumsallaşan cemaat yapılarının ve bir ölçüde radikal söylemler geliştiren illegal dini yapıların söylemi ile de ilgilidir. Bahse konu dönemlerde siyasi konumlanmalar, eğitim faaliyetlerine yönelik çalışmalar ve medya yüzü haline gelme gibi farklı durumların, bahse konu grupların söylemlerini belirlediğini de bu noktada ifade edebiliriz. Bu nedenle anılan grupların, Nakşibendi, Kadiri ya da Mevlevi gibi köklü tarikat yapılarından farklı olmakla birlikte bu yapılara mensubiyet iddia eden oluşumlar olduğu da ifade edilmelidir. Aynı şekilde ister klasik tarikat yapılanmalarında ister modern dini gruplarda kurumsallaşan her dini yapının benzer savrulmalara açık olduğu görmezden gelinemez.

1. Dini Düşünceyi Baskı Altına Alan Etkenler

(1) Geçmişten günümüze dini düşüncenin gelişiminde ve dini hayatın ifasında, toplumda ortaya çıkan mezhep, tarikat, dini grup ve cemaatlerin etkileri olmuştur. Bu yapıların ortaya çıkış nedenleri onların mahiyetine dair ipuçları da vermektedir. Zira hemen her oluşumda bir yorumcu ve onun din yorumunun ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Tüm yapılar için aynı derecelerde belirmese de yorumcunun dini bilgisi, kullandığı dil ve dindar yaşam tarzı, kendisini onaylayanlar, etrafında toplananlar, taki pçiler ve bağlılarınca zamanla vazgeçilmez örneklikler halinde kabul görmektedir. Zira dini bir tercih söz konusu olduğunda, gözü kapalı bir dini gruba dâhil olma, tarikata girme ya da körü körüne bağlanma esas itibarıyla söz konusu değildir. Bunu talep eden kişi, dini bilgisini aldığı, meclisine devam ettiği ve bağlandığı hocasını daha evvel araştırır, inceler, sorar-soruşturur, ona göre kararını verir.¹² Dindar birey için kapalı ve gizemli olan dini literatür, lider dini şahsiyet sayesinde açıklık kazanır, toplumu tanıyan ve onların ihtiyaç, beklenti ve arzuları ile örtüşen örneklerle somutlaşır, bağlıları için bir ümit, heyecan ve iştihak oluşturur. Ayrıca yine Köse'nin bahsettiği modern insanın hissetmiş olduğu "sınırlan-

¹² Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 63.

dırılma ihtiyacı"¹³ bu tür bir literatürü daha cazip hale getirmektedir. Böylelikle dindar bir yaşam sürme niyeti taşıyan insanın düşünce dünyası için dinin otoriter metafizik, aşkın ve gizemli dünyası, gözleri önüne serilmiş elle tutulur, somut gerçekliklere dönüşme imkânı bulmaktadır. Dolayısıyla dini düşünceyi baskı altına alan etkenlerden ilki, dindar bir yaşam sürme niyetinde olan insanın, aşkın ve kendisine uzak olan ile irtibat kurma arzusudur. İnsan için masum bir talep olarak belirse de derhal bir cevap bulma beklentisi muhtemeldir ki onu hemcinsiyle karşı karşıya getirmektedir. Bu noktada ortaya çıkan yorumcu bu ihtiyaca cevap veren bir karakter olarak tasavvur edilmekte bu durumla birlikte, dinin asli referans noktası olan Tanrı ve peygamber imajı, tali kaynaklara yönelmiş olmaktadır. Asli referansları ile sarsılmaz olan dini literatür tahrif olma konusunda son derece savunmasız ve zayıf bir noktaya sürüklenmektedir.

68

OMÜİFD

(2) Modern insanın temel problemi, modernizmin ürünü olan yaşam biçiminin onu esir almasıdır.¹⁴ Bir taraftan modernizm, seküler bir toplum hayatını dayatmakta¹⁵ diğer taraftan yaşam mücadelesi, iâşe temini, mal-mülk edinme arzusu, nesil çoğaltma, hayatın zevklerinden tat alma vb. iş ve eylemler, dindar yaşam sürme arzusunda olan insan için birtakım emirlerin, yasakların, kısıtlama ve ölçülerin de göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. Dinin insanları helal olanlarla rızıklandırması, haramlardan men etmesi ve şüphelilerden sakındırması söz konusu iken, bahse konu yapıların lider şahsiyetleri, değişen hayat şartlarını ve insanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak birçok fetva, yol ve yöntemlerle bağlılarına çözümler üretebilmektedirler. İşte dindar bir hayat sürmek isteyen insan için, bu tür oluşumların ortaya koyduğu çözüm odaklı yaklaşımlar, sorgulanmaksızın hayata geçirilme konusunda dindarlık eğilimlerini kolayca etkisi altına alabilmektedir. Zira liderin ortaya koyduğu çözümlerin hatalı olma ihtimallerinin dahi olmadığına

¹³ Köse, "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış", 21.

¹⁴ Köse, *Milenyum Tarikatları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 13.

¹⁵ Arslantürk, "Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri", 255.

inanılabilmektedir. Bu nedenle inanan, belki farkında olmadan lider şahsiyeti hatasız, günahsız, şaşmaz ve yanılmaz bir şahsiyet olarak konumlandırabilmekte, “Allah dostu”, “mürşid-i kâmil” gibi sıfatlarla bir bakıma kendi bulunduğu noktayı da doğru yer olarak teyit etmektedir. Bu durumun ortaya çıkarabileceği riskin yukarıda ifade edilen tanrı imajının, bu kez de “yanılmaz dini lider” ile konumlandırılması ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

(3) Dini düşünceyi etkisi altına alan bir başka etkenin de bireyselden çok toplumsal olarak değerlendirmeye tabi tutulan dindarlık vasfının, insan düşüncesini toplumla birlikte hareket etme ve toplumun beklentilerini dikkate alma eğilimi olduğu görülmektedir. Lider şahsiyetin söylemi ile güçlenen yeni dini yorum, grubun söylemi haline dönüşmekte ve bağlular aynı söylemi kullanma konusunda baskı altında kalmaktadır. Nihayetinde bağlamı, kurumların linguistik gelenek ve tarzları olan bir din yorumcusu sadece bir kurumu ya da düşünce okulunu temsil eder. Burada ortaya konan yorum tipik olarak bir eğitim meselesi hatta resmi otoritenin koruyucu bir siperidir. Neyin dini olduğunu yorumlama tarihsel olarak ekseriya resmi organlara havale edilir. Ancak kurumsal olmayan duruşlardan gelen yorumlama çoğunlukla biyografik bağlamları devreye sokar. Bu noktada yorumcu, dini olguları çok farklı amaç ve stiller ile ilişkilendirebilir. Yorumcunun farklı niyetleri farklı anlam bağlamları üretir.¹⁶

Bu durum dindar eğilimli insan için hazır bir üslubu taklit etmek bakımından bir avantaj gibi görünse de tahkik-i iman diye de ifade edebileceğimiz dini düşüncenin geliştirilmesinin ve yeri geldiğinde eleştirel herhangi bir yaklaşım ortaya konmasının önünü kapatmaktadır. Hatırlayalım ki Hz. Peygamber herhangi bir konuda bir bilgi aktarırken sahabeden birileri dilediğinde çıkıp itiraz edebiliyor veya açıklama isteyebiliyordu.¹⁷ Ancak bahse konu yapılarla birlikte ortaya konan üslupta liderin

¹⁶ Paden, *Kutsalın Yorumu*, 155, 156.

¹⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 121-143. “Hz. Peygamber için risale’ın ilk yıllarında ashabı üzerindeki mane’î otoritesi hari-

sorgulanamazlığı, grup üyelerinin de katkılarıyla zirveye çıkarılması nedeniyle, faraza itiraz hakkını kullanmak isteyecek dindar insan, lider şahsiyetin etrafındaki çemberi öncelikle aşmak durumundadır. Kısaca grup tarafından dışlanma tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Grup tarafından dışlanma konusunun grup üyeleri tarafından adeta dinden çıkma meselesine dönüştürülebilmesi de olayın bir başka veçhesidir. “On katlı bir binadan düşenin parçasının bulunması ancak şeyhin gözünden düşenin parçasının dahi bulunmaması”, “şeyhin gönlünün kırılması”, “şeyhin gücendirilmesi” gibi söylemlerin grup içerisindeki dindarlık tutumlarının sınırlarının belirlenmesinde önemli ölçütler olduğu görülmektedir. Grup liderinin dolayısıyla benimsenen grubun dini veya dini olmayan belirlenmiş herhangi bir faaliyetin/görevin ifa edilmemesi gruptan soğuma ve uzaklaşma hatta grubu eleştirmeye yol açabileceği için bu görevlerin ifasında azami dikkat talep edilmektedir. Bu durum insanın, dindarlık eğilimlerini, büyük ölçüde dışa vuran yönleriyle gerçekleştirmeye sevk etmektedir. Başlangıçta hissettiği dindarlaşma eğilimi zamanla gruptan kopma korkusuyla devam ettirilen bir duyguya dönüşebilmektedir. Bu baskının dini düşünceyi dolayısıyla dindarlık eğilimini en fazla etki altına alan konulardan biri olduğu görülmektedir.

70

OMÜİFD

(4) Günümüzde sayıları oldukça fazla olan dini grupların kendi faaliyetlerinin, herhangi bir gruba dâhil olmayan ya da farklı gruplara

cinde herhangi bir o to riteden bahsedilemez... Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde Resul'e itaat edenin Allah'a itaat etmiş olacağı vurgulanmış, Allah'ın sevgisine nail olabilmek için bu şart Sahabe tarafından yerine getirilmiştir...Hz. Peygamber de bazen eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerdeki maksat, içtihadın caiz olduğu yerlerde O'nun görüşünü almak ya da bir durumu O'na hatırlatıp niye böyle olduğunu öğrenmeye çalışmaktır...Sahabe, Hz. Peygamber'in birtakım tasarruflarına karşı çıkabiliyordu. Hz. Peygamber'in verdiği kararlar bazen vahiyle destekleniyor, bazen de Hz. Ömer misalinde olduğu gibi Hz. Peygamber ayetlerde eleştiriliyordu...Allah ve Resulüne uymakla emrolunan müminlerin, bilhassa dünyevi konularda O'nun bu tavsiyelerine uymadıkları da olmuştu. Bunların bir kısmı zahiren muhalefet gibi görünse de neticede kabul görmüş olumlu davranışlardır. Her ne kadar itaat yoksa da 'emir' ve 'nehiy' formlarında olmasına rağmen bağlayıcılığı olmayan, itaatsizlik ve isyan sayılamayacak davranışlardan ibarettir. Hz. Peygamber'in, Ebû Zerr Müslüman olduğunda kimseye söylememesini istediğinde O'nun bunu dinlemeyip Kâbe'de Kureyşlilerin ortasında Müslüman olduğunu açıklaması bu duruma örnektir...”

müntesip olan dindarlaşıma eğilimli insanlar üzerinde bir tür baskı oluşturduğu söylenebilir. Kendi dini söylemini, karakterini ve sistematığını oluşturmuş gruplar, öncelikle varlıklarını sürdürebilmek için toplumun tamamı tarafından kabul gören en genel dini uygulamaları rutin olarak belirli etkinlikler silsilesi şeklinde ifa etmektedirler. Kutsal gün ve gecelerde bir araya gelinerek icra edilen ayinler grup içerisindeki birlik ve bütünlüğü kuvvetlendirmekte ve gruba olan aidiyeti göstermesi bakımından son derece önemli faaliyetler olarak icra edilmektedir. Belki başlangıçta grup liderinin manevi mertebelerinin yalnız kendisine has olarak gördüğü birçok faaliyetin grubun tamamında icra edilmesi gereken bir faaliyet olarak addedilmesi ya da onu benimseme ve ona benzeme niyetiyle ortaya koyulan birçok eylemin, aslında tarikatlarda bulunmayan yeni bir tip dindarlığın doğmasına sebep olmaktadır. Zira muhtemelen farkına varmaksızın ilahlaştırılan ya da peygamber konumuna getirilen dini liderin tavsiye ettiği duaların, tespihlerin ya da bazı eserlerin okunup takip edilmesi gibi ritüellerin dini sâikle ve ibadet maksadıyla icra edilmesi gibi eylemler ortaya konabilmektedir. Bu noktada yapılan yönlendirme faaliyeti, dindar için bir anlamda ihtiyaç olan dini bilgi edinme arzusunun içeriğinin belirlenmiş kaynaklarla beslenmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla belirli kaynaklarla beslenen dindar bireyin dini düşüncesi kolaylıkla kontrol altına alınabilmektedir. Bu yapılarda asli referans olan Kitap ve Sünnet elbette saf dışı bırakılmamakta ancak pratikte referans alınan kaynakların grup tarafından üretilen kaynaklar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, dini emirlerin anlaşılabilirliğinin sağlanması ve güncellenme ihtiyaçları ile ilgisi göz önüne alındığında normal karşılanması gerekebilir. Ancak risk, ortaya konan fikirlerin zamanla dinin yerini alıyor olması kendisinin de güncellenmemesi ile ilgilidir. Bu bakımdan birçok dini grubun ya “asr-ı saadet” kavramı üzerinden oluşturduğu bağnaz uygulamalar ya da modernize olmak adına dini tahrip eden ya da dinden tamamen kopan sapkın uygulamalar ortaya koydukları herkesin malumudur.

(5) Dindar eğilimli bireyin birtakım gerekçelerle dini gruplara yaklaşmaya, onlara dâhil olmaya ve onlarla birlikte hareket etmeye olan eği-

limi, diğer taraftan dini düşüncenin asli referanslarından büyük ödünler vermesinin yolunu açabilmektedir. Burada bireyin başlangıçta arzuladığı şeyden geriye ne kaldığını sorgulamak önemlidir. Talep edilen şey eğer dar alanda belli bir tip sosyalleşme ile ilgili ise bunun içeriğini doldurmak bakımından bu grupların söylem ve ritüelleri bu talebe cevap verir nitelikte görünmektedir. Kaldı ki bu sosyalleşme tarzının da kendi içerisinde birtakım sorunları vardır. Zira bir dini grubun kendi içerisinde homojen olan yapısı diğer dini gruplar ve toplumun diğer kesimleri ile irtibatı, iletişimi, diyalogu hatta alışverişi dahi uygun görmeyerek içine kapalı bir sosyalleşme modeli ortaya koymaktadır. Diğer taraftan, talep edilen şey dindarlıkla ilgili bir konu ise bu grupların geliştirdiği dindarlık modellerinin vahiy ve sünnet çizgisinden kopma noktasına gelen durumları hiç de başlangıçta arzu edilen ihtiyaca cevap verebilecek düzeyde görünmemektedir.

72

OMÜİFD

Köklü tarikat yapıları “Ne olursan ol yine gel!” düsturunu benimserken, bahse konu dini grupların kapalı cemaat yapıları kendinden olmayanı, dindışı, yoldan çıkmış ve hatta küfür içinde addetmekte, kendi içerisinde yükselen sınırların oluşmasına neden olmakta, ne içeride olanın ne de dışarıda olanın bu sınırları esnetmesine ya da aşmasına müsaade etmemektedir. Örnek olarak grup üyeleri kendi söylemlerini tek doğru söylem, kendi ibadetlerini tek doğru ibadet, kendi yaşam biçimlerini tek doğru yaşam biçimi olarak benimsemekte, diğer grupları tekfir etmek suretiyle kendi konumunu sağlama almaya çalışmaktadır. Aynı şekilde farklı grupların liderleri hakkında ortaya atılan itibarsızlaştırıcı söylemler bu durumu korumaya yardımcı olabilmektedir. Bu tür gruplar, bir taraftan Hz. Peygamberin bir hadisinden¹⁸ de referans alarak, özellikle gruba dâhil olduktan sonra kendi çabasıyla “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır.” söylemiyle herhangi bir gruba dâhil olmanın elzem olduğuna dikkat çekerken, diğer taraftan belli bir gruba girdikten sonra o grubun kıymetini bilmeyerek! ve o gruptan ayrılmanın vahameti üzerinde durarak, dini

¹⁸ “Ümmetimin 73 fırka ya ayrılacaktır, bunlardan yetmiş ikisi cehennemde biri cennette olacaktır.” Ebu Dâvud, Sünen 1.

düşünceyi sürekli bir baskı altında tutmakta ve tüm bu boyutların sorgulanmasının da önünü kapatıcı tedbirler almaktadır.

(6) Bu bölümün son örneği olarak dini grupları ayakta tutan önemli alanlardan birinin de ekonomik faaliyetleri olduğunu ifade etmek gerekir. Dindar bireylerin yükümlü olduğu ibadetlerden olan zekât ve sadaka, bu gruplar için eylem tarzlarını belirlemede önemli faaliyet alanlarıdır. Nasıl olsa yapılması gereken bir ibadet olan bu ibadetleri, yerli yerinde yapma düşüncesinde olan dindar birey için, mensubu olunan gruplar eliyle ihtiyaç olan yerlere aktarılmak suretiyle değerlendiriliyor olması, avantajlı bir tercih olarak gözükmemektedir. Olayın bu veçhesi ibadetini yerine getirmek ya da iyilik yapmak isteyen için kolaylaştırıcı olmakla birlikte, para veya karşılığı olan şeyin direkt olarak ihtiyacı olana değil de aracıya veriliyor olması ibadet sahibi kimsede kuruma yönelik bir bağlılığın doğmasına, maddi ibadet ve yardımlarının tamamını aynı kanal üzerinden devam ettirmesine neden olmakta, zamanla, dini grubun da hayır sahibi kimseden beklenti içerisine girmesine neden olmakta hatta birçok dini grupta, ibadet ve hayır maksadıyla başlayan ödemelerin düzenli ödemelere dönüştürülerek icra edildiği bilinmektedir. Bilhassa maddi kaynak temini için geliştirilen sadaka uygulamaları bu yapıların rutin gelir kaynaklarına dönüşmektedir. Bu tür uygulamaların herhangi bir yaptırım gücünün olmadığı bilinse de dışlanma korkusu, önemli bir grup baskısı olarak grup üyesini etki altında bırakmaktadır. Burada ortaya çıkan risk ise dindarlık eğiliminin gruba bağlılık unsurunun gölgesi altında kalabiliyor olmasıdır. Maddi durumu uygun olsun olmasın yerine getirilen sadaka uygulaması dini bir vucûbiyet olarak algılanmakta, aslında ortaya tali bir dini otorite çıktığı anlaşılmaktadır.

2. Dini Düşünceye Yön Veren Etken ve Söylemler

(1) Dini düşünceye yön veren etkenlerden ilki dini liderin şahsi konumudur. Günümüzde birbirine koşut iki süreç gözlenmekte: biri dinin teorik ve pratik içeriğinin, hümanizmin diline çevrilmesi yani tanrısallığın insanlaşması; diğeri ise, günümüz insanının konumunu belirleyen özerk bireyciliğinin içinde aşkınlığın kendini göstermesi yani insanın tanrısall-

laşmasıdır.¹⁹ Haddi zatında münzevi ve sûfi bir hayatı tercih ettiğini değerlendirdiğimiz bir dini liderin, müntesipleri tarafından ne şekilde konumlandırıldığına yakından bakmak gerekir. Her şeyden önce hangi isimle anılırsa anılsın dini lider, yaygın kanaate göre müntesipler açısından hatasız ve günahsız addedilir. O, seçilmiş kişidir. Seçimi dahi bazı grupların inanışına göre Tanrı tarafından yapılmıştır. Kişi dindarlığı ile ilgili bir uyarıya muhatap ise rüyasında ondan uyarılar ya da müjdeler alabilir. Burada dini liderin motifinin çok güçlü bir imajı vardır. Onun otoritesi sarsılmazdır. Hayatın her anında müntesiplerini takip eder. Başa gelen sıkıntıların nedeni onun gönlünü kırmakla ilgili olabilir. Dolayısıyla, belki farkında olunmadan, Peygamber hatta Tanrı konumuna çıkarılmış bu tarz bir lider şahsiyet imajının kullandığı söylem, dini söylemin ana referansı olmaya da aday olabilmektedir. Bu adaylık sürecinde etkin faaliyet üstlenen dini liderin sözleri, varsa eserleri ve belli durumlar da

74

OMÜİFD

ortaya koyduğu eylemleri, tepkileri ve onayları, dini literatürün temel referanslarından olan sünnetin konumunu sarsmayı da göze alabilmektedir. Vaaz ve sohbetlerin konusu ayet ve hadisler yerine onun hayat hikâyeleri ile şekillenebilmektedir. Dini liderin şahsiyetinin olumlu-olumsuz tüm hayat hikâyesi yapılan akıllıca yorum ve değerlendirmelerle sürekli olarak müntesipler nezdinde lidere artı değer kazandırmakta, dindara da kimlik edinmesine rol model olmaktadır.

(2) Felsefe tarihinde Tanrı hakkında konuşmanın sanıldığı kadar kolay olmadığı iddia edilse de²⁰ bu tür yapıların lider şahsiyetinin Tanrı'dan söz ederken kullandığı özgüven yüklü söylem tarzının, bağlıları üzerinde ona karşı duyulan güveni artırmada önemli rol üstlendiği inkâr edilemez. Şeyhin sürekli olarak Tanrı ile bazen de peygamberiyle sohbet ettiği ve hadiseleri bağlılarına aktardığı söylem tarzı bu tür grupların cazibesini artırmakta ve otoriteye değer katmaktadır. Dolayısıyla lider

¹⁹ Luc Ferry - Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005), 3. Ayrıca Tanrı'nın insanlaştırılması ve insanın tanrılaşması ile ilgili benzer bir tartışma için bkz. Mustafa Tekin, *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı* (İstanbul: Açılım Kitap, 2003)

²⁰ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 44.

şahsiyetin kullandığı söylem tarzı bir dini grubun ortaya çıkmasında ve o dini grubun hayatiyetini sürdürmesinde en önemli faktörlerden biridir. Lider şahsiyetin naif, şefkatli, itaatkâr; ya da emredici, sert, keskin, kuralcı söylemi grup profilinin belirlenmesinde ve üye toplamada etkin rol oynamaktadır. Dini gruplara genel hatlarıyla baktığımızda kiminin peygamber devrinin giyim-kuşamını da içeren bir hayat tarzını benimsediği, kiminin Kur'an eğitimini temel aldığı, kiminin eğitim faaliyetlerinde iddialı olduğu, kiminin kötü alışkanlıkları terk ettirme konusunda müntesiplerine yardımcı olduğu, kiminin tebliğ ve irşat faaliyetlerini vazife edindiği, kimilerinin de müzik ve ibadeti birleştirdiği, toplum tarafından genel kabul görmektedir. Lider şahsiyetin ve grubun söylem ve eylem tarzı, grup faaliyetlerinin kimliğini ve vitrinini oluşturmada, örneklerde görüldüğü gibi, grupların benimsedikleri faaliyet tarzları, beraberinde grup ile iltisaklı olmayı arzulayanlar için bir tercih sebebi olabilmektedir. Bu tür bir analiz her ne kadar daha çok fenomenolojik olarak değerlendirilse de grupların inanç sistemlerinin zamanla eylemlerine göre şekil aldığı görülmektedir.²¹ İnandığı gibi olamayan gruplar, yaşadığı gibi inanmaya başlamaktadır. Örnek olarak, belli bir zaman aralığında toplanması gereken bir hasılatın telaşesi, dindar bir hayat sürme endişesi içerisinde olan bireyin kaygılarını gidermekten önemli hale gelebilmektedir.

(3) Burada dini düşünceye yön veren diğer otoriteler, grup içerisinde bağlılıklarına göre ortaya çıkan ikincil şahsiyetlerdir. Bu kimselerin kimliğinin büyük önemi olmamakla birlikte itaatleri nedeniyle liderin söylemini birebir kullandığına inanılmakta ve belki de lidere ait olmayan bir dil geliştirse de grubun mutlak itaati sayesinde bu söylem tarzının da gruba mal edilmesi önemli bir ayrıntıdır. Zira lideri tazim amacıyla ortaya konan her söylem, lideri kutsama eğilimlerini gruba yansıtmaktadır. Grup liderleri, bu sayede ikincil otoriteler eliyle daha fazla nüfuz ve etkinlik kazanma şansı elde etmektedirler. Yine ikincil otoritelerin kişisel kaygıları ve beklentileri grup liderine aitmiş gibi sunulabilmekte, dini

²¹ Benzer bir analiz için bkz. Ali Yıldırım, "Postmodern İnsanın Tanrı Anlayışı", *PESA Sosyal Araştırmalar Dergisi II/III* (Ekim 2016): 47-54.

grup bir anda çok farklı mecralarda faaliyet gösteren bir ekonomik, sosyal, siyasal bir kuruma ya da ticari bir kuruluşa dönüşebilmektedir.

(4) Dini gruplar tarafından gerçekleştirilen faaliyetlerin din adına yapıldığına dair söylemin sürekli olarak hatırlatılması grup içerisindeki dini motivasyonu canlı tutmak açısından son derece önemlidir. Bu nedenle grup içerisinde meydana gelen herhangi bir meselenin çözümüne dair bir ayet veya hadis ile ilgili yoruma ihtiyaç duyulduğunda lider ve ikincil şahsiyetlerin yorumları şüphesiz doğru olarak kabul görmekte, akla aykırı olup olmaması dahi değerlendirmeye tabi tutulmamaktadır. Grup içerisinde ortaya atılan herhangi bir talep mutlaka lidere atfedilmekte ya da öğle olduğu genel kabul görmektedir. Ölçüp tartmak, hakkında yorum yapmak, eleştirmek, şüphe duymak mümkün dahi olmamaktadır. Lider şahsiyetin bu otoriter söylemi grubu her an istediği yönde düşünmeye ve davranmaya hazır kimliklere dönüştürebilmektedir. Böylelikle lider şahsiyet dini otorite addedilmekte onunla birlikte grup içerisinde ortaya çıkan yorum ise dinin asli referansı olarak kabul edilmektedir.

76

OMÜİFD

(5) Bilindiği gibi İslam dini insana, düşünmeyi, akletmeyi, ölçüp tartmayı, önünü arkasını hesap etmeyi doğrudan veya dolaylı olarak emretmektedir.²² Ancak dini grupların mevcut yapılarının geliştirdikleri bu tarz söylemlerin grup üyelerini adeta henüz dindarlık mertebelerinin en alt düzeyinde hissettirmiş olmaları nedeniyledir ki birey, dini bir yaşam sürmeye dair asıl konulara gelebilmek için öncelikle vazifelendirildiği görevleri yerine getirmenin dolayısıyla grubun hakiki üyelerinden olabilmenin kaygılarını taşımaktadır. Büyük ölçüde tüm süreç bu şekilde devam etmekte ve birey asla ulaşamayacağı mertebelere ulaşma ihtiyakıyla grup için çalışmayı, hayatının en temel ideali olarak belirlemek durumunda kalabilmektedir. Bu niyeti taşıyan birey için, verilen görevlerin dini olup olmamasının hiçbir önemi kalmamakta, lider emrettikten ve gruba uygun olduktan sonra kendi hayat görüşüne, hukuka, ahlaka ve hatta dine muhalif dahi olsa yerine getirilmesinde hiçbir sakınca bulunmamaktadır. Bu durumun çarpıklığını ortaya koymak bakımından ilginç

²² En'am 6/50, 80, 126; Secde 32/4; Kamer 54/17, 22, 32, 40.

örnekler ortaya çıkabilmektedir. Mesela grup üyesi birey, grup dışında yeri geldiğinde vahiy ve sünnete muhalif akıl yürütme faaliyetini icra edebildiği halde, lider ve ikincil şahsiyetlerin dilinde somutlaşan güya dini emirler söz konusu olduğunda hiçbir tereddüt, sorgulama ve hatta eleştiriyi kabul etmemektedir. Özetle grubun “Liderin mutlaka bir bildiği vardır.” söylemi devreye girerek eylemi derhal meşrulaştırmaktadır. Her ne kadar lider şahsiyet açıktan açığa Allah ve peygambere muhalif ya da alternatif olarak ifade edilmekten kaçınılsa ya da bu tür bir somut söyleme rastlanılmasa da fiili durum ve eğilimler bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Dini grupların lider şahsiyet söylemi etrafında farkında olmadan “tanrısız bir din” yarattığı söylenebilir.²³ Zira ortaya çıkan durumda Tanrı adeta tüm yetkilerini lider şahsiyete devretmiş, O’nun otoritesine ihtiyaç kalmamıştır. Yine aynı şekilde hesap verilmesi gereken merci de dini lider olacaktır. Hatta birçok dini grupta lider şahsiyetler adına yapılan dini ritüeller rutin ibadetler olarak uygulanmaktadır.

3. Dini Düşüncenin Bağımsızlığı

Düzgün’ün ifadesiyle, “yorumlanmamış hiçbir dini tecrübe yok ise bu durumda tecrübeye dayalı olarak geliştirilen kesin ve zorunlu olan doğrudan dini bir bilgi de yok demektir, zira insan yorumu devreye girdiğinde yanlış yorum ihtimali her zaman var demektir.”²⁴ Dindarlık ile ilgili olarak esas itibarıyla hiçbir kimse belli bir dini gruba bağlanmak ya da bir tarikata girmek ve bir dini lidere bağlanmak zorunda değildir. Kişiyi, takvayı esas alarak dini hükümlere ihlasla uyması manevi kurtuluşu için yeterlidir. Diğer taraftan daha fazlasına talip olanın önüne de engel çıkarmamak gerekir.²⁵ O halde talip olunanın mahiyetini iyi bilmek ve o doğrultuda kendini hazırlamak, uyulması gereken kural ve kaidelere tabi olmak gerekir.

²³ Sekülerleşme ve Tanrısız Din hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Abdullatif Tüzer, *Din ve Rasyonalite* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2009).

²⁴ Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dini Tecrübenin Teolojik Yorumu”, *Kelam Araştırmaları* 2/1 (2004), 36.

²⁵ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 69.

Hem dinin etimolojik anlamı, hem de felsefi olarak geleneğin insan için ifade ettiği anlam, geleneğin büyük oranda insanlar için bir din haline gelebildiğini gösterme açısından bize ipuçları sunmaktadır.²⁶ Yukarıda bazılarını ifade etmeye çalıştığımız birçok gerekçe ile insan, dindar bir yaşam tarzını arzu edebilmekte, içine doğduğu dünyanın kendisine hazır halde sunduğu, ailevi mensubiyet, zorunlu etkileşim halinde olunan çevre ve insan doğasının en üstün yönlerinden olan metafizik dünya ile irtibat kurma merakı, onu önüne çıkan birtakım şahıs, kurum veya gruplar vasıtasıyla dindar yaşamla tanıştırmaktadır. Dolayısıyla içine doğulan dünyanın hâlihazırda dini bir geleneği mevcuttur ve birey, doğru ya da yanlış gelenek haline gelmiş dini yaşam tarzları arasında birtakım tercihler yapmak durumunda kalmaktadır. Ya mevcut dini geleneği olduğu gibi kabul ya dini yaşantıyı tamamen ret ya da doğruyu bulmak adına içine doğduğu dünyadan kısmen fedakârlık yaparak birçok sosyal baskıyı göze almak durumundadır. Aslında çelişkiye neden olan, dindar ya-

78

OMÜİFD

şam sürmenin bir tercih konusu haline gelmiş olmasıdır. Bir Tanrı'ya inanma ve O'nun kulu olarak hayat sürmenin bize teklif edilen bir seçenek olarak algılanmasıdır. İnanan için bu başlı başına hayatın ta kendisidir. Hayatın herhangi bir kesiti ya da belli bir zaman aralığı içinde dikkate alınacak bir tercih konusu değildir. Dolayısıyla inanan için Tanrı'nın emirlerinin ifası, doğru algılandıkları düzeyde, birtakım komutların zoraki yerine getirilmesinden çok akletmek kadar insani bir fonksiyonun icra edilmesi olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle dini metinlerin yorumlanması her dönemde insan için canlı, heyecan verici ve o derece çetrefilli bir çalışma alanı olmaya devam edecektir. Dindar insan için, mevcut dini grupların yorumları ufuk açıcı olarak değerlendirilmesinde istifade edilebilir olsa da bahse konu yapıların dindarlık eğilimleri esnasında ortaya koydukları ritüellerin ve bu ritüellerin sunum tarzlarının, vahyi asıl maksadından uzaklaştırma tehlikesi göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda yaygın dindarlık analizleri dinî hayatı bir şekilde baskı altına almaya yönelik çetele tutma ameliyelerinden uzak kalarak dinî

²⁶ İbrahim Keskin, *Modernizmin Kıskacından Postmodern Dünyaya Din ve İslam* (Bursa: Sen-tez Yayıncılık, 2014), 50, 51.

hayatın karakteristikleri üzerinde düşünmeyi öncelemek durumundadır.²⁷ Elbette cemaat ve tarikat müntesiplerinin fiziksel veya psikolojik baskılarla ikna edildikleri iddia edilemez. Ancak, Sancar'ın çalışmasında da ifade edildiği üzere beyin yıkama gibi ikinci nesil ikna tekniklerini kullananların metotları ile dini cemaatlerin ikna yöntemleri arasında dik-kate değer benzerliklerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada kişi, maruz kaldığı yoğun metafiziksel yüklemeye ve uyarılara bağlı olarak özgürce karar verdiğini zannetse de çoğunlukla, kendisine belletilen fikrin zorunlu ve de kararlı bir propagandacısına dönüştüğünün farkına varmaz.²⁸

Yukarıda ifade edilen birçok konu dinin tali referanslara bağlanmak suretiyle asli referanslarından ayrılma tehlikelerine dikkat çekmektedir. Toplumun, güvenlik, hukuk, eğitim, turizm, ticaret vb. birçok alanında yürütülmesi gereken iş ve işlemlerin kurallarının ve aynı şekilde hemen her kurumun kendi iç tüzükleri yönetmelikleri ve birtakım ilkelere bulduğu, bunların yazılı kaynaklarının ve yaptırımlarının olduğu bilinmektedir. Ancak inanma ve inancını dilediği gibi yaşama özgürlüğü nedeniyle dini yaşantının yürütüleceğine dair kural ve yaptırımların toplum üzerindeki etkinliği ve yansımaları daima değişken olmuştur. Anlaşılan o ki toplumda ortaya çıkan farklı dini yapılar da bu canlı değişken eğilimleri kendi yorumları etrafında toplama konusunda büyük avantaj sahibi olmuşlardır. Diğer taraftan hemen her toplumda belli bir dini geleneğin genel kabul gördüğü ve diğer dini geleneklerle uyum içerisinde yaşamayı en azından arzu ettiği yadsınamaz. Sorun ise daha çok aynı dini gelenek içerisinde ortaya çıkan farklılıkların toplumda meydana getirdiği kargaşa ile ilgilidir. Bir bakış açısına göre bu durum dini hayatın renkliliği olarak değerlendirilse de dinin asli unsurlarından uzaklaşıp ana dini gelenek ile muhalif bir çizgiye ulaştığında bu durum kaosu da beraberinde getirebilmektedir. Örnek olarak 9. yüzyılda ortaya çıkmaya

²⁷ Subaşı, "Türkiye'de Din, Dini Toplumsalıklar ve Din Sosyolojisi", 415.

²⁸ Sancar, "Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir mi? Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma", 1925.

başlayan 11. yüzyılda oluşumunu tamamlayan ve 13. yüzyıl ortalarına kadar varlığını sürdürebilen Bâtınîlik hareketi insanların inanç dünyalarında meydana getirdiği şüphe ve tahribat nedeniyle dönemin güçlü din âlimlerinden Gazzâlî'nin de reddiyeleri ile bertaraf edilmek istenmiştir. Dolayısıyla dini yaşantının uygulanmasında, sosyal kontrolün dışında etkin bir gücün varlığından söz etmek çok güç. Ancak toplumun ana dini geleneğini muhafaza eden güçlü kurum ve şahsiyetlerin varlığı mevzu bahis kaosların bertaraf edilmesinde etkin roller alabilir. Ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakültelerinin bu konudaki çabaları faydalı olabilir. Bahse konu yapılar, uzun bir dönem diyanet camiasını itibarsızlaştırma çabaları içerisinde olmuş olsalar da bu camianın, son zamanlarda gerçekleşen dönüşüm, yenilenme ve akademik gelişmelerle, bilhassa toplum nezdinde çok daha güçlü ve güvenilir bir yapıya dönüştüğü görülmektedir. Bu grupların bir bakıma kendi görevleri olarak adsettikleri dini eğitim görevini ellerinden aldığı düşüncesiyle İmam Hatip ve İlahiyat fakültelerine yönelik menfi yaklaşımı da gittikçe anlamsız ve temelsiz bir hal almaktadır. Bu problemlere rağmen, ülkemizde kendisini sürekli olarak yenileyen diyanet camiası, değişen ve gelişen vizyonuyla ilahiyat fakülteleri ile bu her iki kurumdan ümitli olan dindar toplumun beklentileri, yanlış dini oluşumlara karşı daha sağlıklı çalışmaların yapıldığını göstermektedir

80

OMÜİFD

Sonuç

Dini grupların yorum tarzlarının dini kurumları birtakım ritüellerin icra edildiği mekanizmalara döndürmek suretiyle bir tür indirgenme sürecini besledikleri değerlendirilmektedir. Örnek olarak "sadaka vermenin" yalnızca grup içerisinde adı konmuş birtakım faaliyetlere indirgenmesi dinin iyilik anlayışı ile bağdaşmaz. İnsan genel kaide ve kuralları birtakım uygulama örnekleriyle hayatına geçirmeyi öğrenirken, aslında vahyin hedefi sadaka vermenin dolayısıyla iyiliğin, hayatın tümüne yayılmasını sağlamaktır. Keza yasaklanan fiillerin işlenmemesinin belli bir alana hasredilmesi, alan dışına çıkıldığında yasak fiillerin işlenmesinin önüne geç-

memektedir. Vahyin, dini gruplar elinde belli bazı üsluplar çerçevesinde yorumlanması sadece o üsluba terk edilmesine neden olmamalıdır.

Diğer taraftan vahyin yorumlanması, haddi zatında ihtisaslaşma gerektiren bir mesele olması yönüyle de hakkında herkesin her tür yorum yapabileceği bir bilgi alanı olarak değerlendirilmemesi gerekir. Bu nedenle dindar birey için vahyi anlamamak dine ne kadar uzak olmaksızın onu yanlış anlamak ondan daha da uzaklaşmak olarak değerlendirilmeli, önce akli değerlendirmeye tabi tutulduktan sonra dönemin muteber kurumları referans alınmalıdır.

Son olarak dile getirmek istediğimiz nokta dini düşüncenin bağımsız gelişimi Gazzâlî'nin de üzerinde durduğu imanın tahkik boyutuyla ilgilidir. Bir lider etrafında şekillenen cemaat söylemi öncelikle ibadet meselelerinde sonra da ahlaki konularda alışkanlıklarla dolu bir rutinin oluşmasına neden olmaktadır. Akabinde bu durum inananın, iman meselelerinin taklit boyutunu aşmasına engel olmaktadır. Adeta bildirilen görevleri yerine getiren ancak inandığı Tanrı ile resmi bir ilişkinin ötesine geçemeyen dolayısıyla varlığını, tecrübesini ve ahlaki durumunu sorgulayamayan bir mümin profili ortaya çıkmaktadır. Bu iman edenin dini düşüncesinin bağımsızlığını elinden almaktadır. Bireysel sorumluluğu talep eden dinin gayesinin yerine gelmesinin de önüne geçmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Yorum Üzerine*. Ankara: İmge Kitabevi, 2018.
- Arslantürk, Zeki. "Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri". *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri (İstanbul-Üsküdar, 25-26 Aralık 2004)*. Ed. Hayati Hökelekli. 239-257. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler". *İlahiyat Akademi Dergisi 5* (2017): 37-57.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dini Tecrübenin Teolojik Yorumu". *Kelam Araştırmaları 2/1* (2004): 27-46.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Söylem ve Yorum*. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Ferry, Luc - Gauchet, Marcel. *Dinden Sonra Dinsellik*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

- Keskin, İbrahim. *Modernizmin Kıskaçından Postmodern Dünyaya Din ve İslam*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Köse, Ali. "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2015): 5-27.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009):1-26.
- Paden, William E. *Kutsalın Yorumu*. Trc. Abdurrahman Kurt. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008.
- Sancar, Faruk. "Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir mi? Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* IX/42 (2016): 1915-1927.
- Subaşı, Necdet. "Türkiye'de Din, Dini Toplumsallıklar ve Din Sosyolojisi". *Sosyoloji Konferansları* 52 (2015-2): 391-418.
- Tekin, Mustafa. *Kutsalın Serüveni*. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.
- Tüzer, Abdullatif. *Din ve Rasyonalite*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2009.
- 82 Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- OMÜİFD Yasa, Metin. *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ali. "Postmodern İnsanın Tanrı Anlayışı". *PESA Sosyal Araştırmalar Dergisi* III/III (Ekim 2016): 47-54.



الأطوار التاريخية في التعامل مع مسألة السماع في الأزمنة الكلاسيكية المتأخرة من

القرن السابع إلى القرن الثالث عشر الهجري

YEDİNCİ YÜZYILDAN ONÜÇÜNCÜ YÜZYILA

KADAR KLASİK DÖNEMLERDE

MÜZİK MESELESİNE DAİR YAKLAŞIMLAR

THE APPROACHES TO THE ISSUE OF MUSIC IN THE LATE CLASSICAL

ERA FROM THE SEVENTH

UNTIL THE THIRTEENTH CENTURY

MOHAMAD ANAS SARMINI

[Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İslam
Ve Din Bilimleri Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam
Hukuku ABD

Dr. Lecturer, İstanbul 29 University, Faculty of Islamic and Religious
Studies, Department of Fıkh, asarmini@29mayis.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6396-374X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Ağustos/August 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Haziran/June 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 83-105

Atıf/Cite as: Sarmini, Mohamad Anas. “الأطوار التاريخية في التعامل مع مسألة السماع في الأزمنة الكلاسيكية المتأخرة من القرن السابع إلى القرن الثالث عشر الهجري-The Approaches To The Issue Of Music In The Late Classical Era From The Seventh Until The Thirteenth Century-Yedinci Yüzyıldan Onüçüncü Yüzyıla Kadar Klasik Dönemlerde Müzik Meselesine Dair Yaklaşımlar”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 83-105. <https://doi.org/10.17120/omuidf.451287>

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/omuidf>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Yedinci Yüzyıldan Onüçüncü Yüzyıla Kadar Klasik Dönemlerde Müzik Meselesine Dair Yaklaşımlar

Öz: Fıkıh tarihinde müzik dinlemek ve enstrüman çalmakla ilgili meseleler görüş ve delillendirme bakımından zengin olan ve çokça değişip dönüşen meselelerden olmuştur. Temel soru ise müziğin aslen mübah mı yoksa haram mı olduğudur. Aslen mübah olduğu kabul edildiğinde müziğin bazı türlerini haram kılan deliller genel kuraldan istisna olma niteliği taşımaktadır. Müziğin aslen haram olduğu kabul edildiğinde ise şarkı söylemenin ve enstrümanların belirli çeşitlerini mübah kılan deliller bu genel kurallardan istisnadır. Meseleye katkıda bulunmak için farklı sorular da ortaya çıkmıştır. Bu konu ile ilgili sahih olan deliller hangileridir? Doğru olan anlayış hangisidir? Görüşlerden birinin tercih edilmesinde çevrenin, toplumun, örf ve zamanın farklılaşmasının etkisi nedir? Onları bir araya getirdiğimizde müzik meselesine dair hükümlerin geçtiği belirli dönemleri ve spesifik özellikleri görebilmemize imkan veren özel risaleler ve kitaplar var mıdır? Ulema tarafından çok az savunulan klasik asırlarda her dönemin belirli bir özelliğinin bulunduğu tarafımızdan farkedilmiştir. Bir asırda modern yaklaşım ağır basarken, diğer asırda müteşeddid fikhî yaklaşımın haram kılıcı doktrini ağır basmıştır. Başka bir asırda mutedil bir yaklaşım sergilenirken diğerinde ise daha önceki tavırların ve görüşlerin tekrar ele alındığı görülmektedir. Bu araştırma meseleye dair bu görüşlerin ortaya konulmasının yanında, söz konusu görüşlerin ortaya çıkış sebeplerini, ortaya çıktığı dönemleriyle ve daha önceki dönemlerle olan ilişkilerini ve daha sonraki dönemlere etkisini açıklamaya çalışmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Müzik, Çalgı Aletleri, Haram, Helal, Mezhepler.



الملخص

مسائل السماع والمعازف من المسائل الغنية بالأقوال والاستدلالات، والكثيرة التقلب والتغير في تاريخ الفقه الإسلامي، كان السؤال المحوري فيها هل الأصل في السماع الإباحة أم أن الحرمة هي الأصل، فمع القول بأن الأصل هو الإباحة فإن الأدلة المحرمة لأنواع من السماع هو الاستثناء من القاعدة، وعلى القول بأن الأصل هو الحرمة، فإن الأدلة التي تبيح نماذج معينة من الغناء والمعازف هي الاستثناء منها، وقد جاءت أسئلة أخرى لتسهم في المسألة، ما هي الأدلة الصحيحة فيها، وما هو الفهم الصحيح لها، وما أثر البيئة والمجتمع وتغير الأعراف والأزمان في ترجيح أحد الأقوال فيها، وهل وجدت في السماع رسائل وكتب خاصة به يمكن لنا بجمعها معاً أن نلاحظ ملامح معينة وأطوار معينة مرت بما تلك الأحكام، فكان ملاحظنا أن لكل عصر من العصور الكلاسيكية سمة معينة قلما تنخرم لدى العلماء، فيغلب على عصر الاتجاه الحديثي، وعصر آخر الفقهي المتشدد في التحريم، وآخر معتدل، وعصر يعيد النظر في الأقوال والمواقف التي سبقته وهكذا، فتحاول هذه الدراسة إلى جانب عرض الأقوال في المسألة، أن تفسر أسباب ظهور هذه الأقوال وعلاقتها بعصورها وبما تأثرها بمن بعدها.

الكلمات المفتاحية: السماع، تحريم المعازف، حل الغناء، ابن قدامة، الشوكاني



The Approaches to the Issue of Music in the Late Classical Era from the Seventh until the Thirteenth Century

Abstract: The issues related to listening and playing with music instruments in the history of fiqh are rich of aspects, opinions and arguments. In the all centuries there were many manuscripts discussed this issue, it shows its sensitivity and vitality. The basic question was whether the issue of music is originally permissible or forbidden. According to the first opinion which takes the prohibition point of view, they consider the evidences that allow certain models of singing and musical instruments are the exceptions from the general hukum for certain reasons. However, the other point of view which takes the permissible point of view, they depend on the same texts but the take them as examples of dealing with music in both cases listening and performing in the first three centuries. When the research tried to search about scholars who took one point of view or the other Across historical phases, it has been noticed that there are certain characteristics of each era. In one century the Hadith approach dominated, while in the other century, the mystic/ Sūfis approach or the jurisprudential approach outweighed the other approach. In another era, a moderate approach is observed, however strict approach is observed in another era. This research, in addition to revealing these views on the issue, tries to analyze the reasons for the emergence of such views, their relations with previous periods, and their influence on later periods. the research chose for this work the booklets which were dedicated only for music issue, in between the seven and thirteen centuries period.

Keywords: Music, Musical Instruments, Forbidden Music, Permissible of Singing, Ibn Qudaamah, Shawkani.



مقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

إن مسائل السماع من المسائل التي أشغلت الأمة على مدار الأعصار والأزمنة، وكان لكل عصر سمات معينة في التعامل مع هذه المسألة، ولقد أُنحيت دراسة مستقلة عن مسائل السماع في الأزمنة الكلاسيكية المتقدمة، ولأهميتها توجهت إلى دراسة هذه المسائل في الأزمنة الكلاسيكية المتأخرة، وأقصد بها القرن السابع الهجري وما بعده وحتى القرن الثالث عشر الهجري، وكان موضوع الدراسة هو الرسائل التي أفردتها مؤلفوها لدراسة

مسائل السماع، لكي يؤخذ منها دراسة تاريخية فقهية مسحية، وقد كتب سابقا وحديثا في المسألة أبحاث عديدة وعقدت ندوات كثيرة، فأما الدراسات القديمة فيمكن تصنيفها في رسائل يغلب عليها الطابع الحديثي، وأخرى الطابع الفقهي والطابع الصوفي، مع ملاحظات تفصيلية وفرعية أخرى، وأما الدراسات المعاصرة فيمكن تصنيفها في نوعين من الدراسات:

فيجمع الأول منهما النصوص الواردة في المسألة عن الفقهاء، وتتحرى فيها وتخرج إلى نتائج بأنه لا نصوص صريحة في تحريم الغناء والمعازف عنهم، بل هي على الكراهة أو الإباحة أو الحرمة لأمر أخرى مرافقة للمعازف، ومنها دراسة عبد الله الجديع الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام وكذلك دراسة القرضاوي.¹

ويجمع الثاني منهما النصوص الواردة عن الفقهاء في المسألة، بالمنهج نفسه، وتصل إلى أنهم نصوا على حرمتها الحرمة الذاتية الأبدية، ومنها كتاب عبد الله موسى في الرد على القرضاوي والجديع وآخرين،² وأدوات البحث عند الطرفين أصلا هي نفسها، وإن تغايرت في بعض التفاصيل، فما أسباب هذا الاختلاف الحدي في النتائج؟ وما هو السياق التاريخي العام لتلك الأقوال والآراء في الأزمنة الكلاسيكية، لعل الأمر متصل بما ذكرنا من إشكالات في النصوص نفسها، وأمر أخرى أفردنا لها هذه الدراسة.

واعتمدت الدراسة على الرسائل والكتب التي أفردت لمناقشة مسألة السماع فحسب، ضمن دائرة الزمن المحدد، وهي ما بعد القرن السابع الهجري إلى الثالث عشر، وقد حرص الباحث على تقديم خلاصات وعصارات فحسب بحيث لا تكرر فكرة وردت في رسالة سابقة عليها، بل تقدم الرسالة بالجديد الذي فيها فحسب، وتطيل النظر والتحليل في أسباب هذه الاختيارات ودوافعها وغاياتها. واعتمد الباحث في التوثيق في هذه الدراسة على منهجين، فما كان من أقوال جاءت في الكتب الرئيسة محور الدراسة فنسبها إلى الرسالة كلها، لأن الكلام جاء مختصرا ومكتفا عنها، بحيث تكون الأفكار مستنبطة من صفحات متناثرة فيها. وأما ما كان من أقوال في غير تلك الكتب فوثقها بالصفحة والجزء على النسق الأكاديمي المعروف.

والله نسأله التوفيق

١. المبحث الأول: السياقات اللغوية والتاريخية والفقهية

أتوقف فيه عند نقطتين هما أقرب إلى التأسيس النظري لما سيأتي عقب ذلك من دراسة تطبيقية تحليلية في المصادر الأساسية التي اختيرت للدراسة.

¹ الجديع، عبد الله بن يوسف، الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام، (بدون مكان الطباعة، مؤسسة الريان، ٢٠٠٧م). وأحاديث ذم الغناء في الميزان، الطبعة الأولى (الكويت: دار الأقصى، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).

² عبد الله بن رمضان موسى، الرد على القرضاوي والجديع، الطبعة الأولى (الأثرية للتراث، دهوك، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).

١. ١. تحرير المفردات المعبرة عن السماع، وبيان أوصاف مجالسه

نوقشت مسائل الغناء وما يتصل بها في المدونة الحديثة والفقهية في عدة مفردات، أهمها السماع، والمقصود به سماع الغناء البشري، وسماع المعازف والآلات الموسيقية، وسماعها معا، والمقصود بالغناء الصوت البشري وحده، ومع المعازف أيضا، وكذلك الأمر في المعازف فالمقصود بها ما كان مع الصوت البشري أيضا، إذ لم يشتهر عن العرب سماع الموسيقى وحدها دون أن يصاحبها الكلام والغناء، إلا قليلا. وتأثير هذه النقطة يمتد إلى فهم النصوص الأولى التي تفيد حضور بعض الصحابة والتابعين مجالس معدودة من مجالس السماع، فهل تفهم على معناها العام المتقدم الذي يتضمن المعازف، أو على معناها الاصطلاحي المتأخر الذي يميز بين نوعي الغناء هذين.

١. ٢. الأنظار والمنطلقات العلمية التي حكمت المسألة

لم يكن لدى الفقهاء نظر واحد ومنهج كلي فرد اعتمد عليه الأطراف في دراسة المسألة، بل حكمها منهجان ونظران معا، وبناء على هذين النظريين تم تأويل جميع النصوص والأحاديث والنقول إلى أحد الطرفين أو رد جميع النصوص والأحاديث التي تخالفه، فكان من نتائج ذلك، أن اعتمد من حرم السماع ومن أباحه على الأحاديث نفسها، لكن باختلاف في التأويل، واعتمدوا على النصوص نفسها، ولكن مع تغاير في الفهم، ولما أعيب أحد الطرفين التأويل، اشتغل على رد النص وإنكاره.

فأما النظر الأول الذي تمسك به بعض الأئمة^٣ فهو عدُّ السماع والغناء والمعازف من زينة الحياة الطيبة التي أباحها الله مع سائر الزينات الأخرى، معتمدين على الإباحة الأصلية والفترة السليمة، وجميع ما ورد من نصوص في تحريم أشكال وأوصاف منها، فهي عندهم تخصيص من هذا الأصل الكلي، واستثناء من عمومها. فبعض المعازف حرام لوجود النص عليها، وبعض الحوادث والحالات وردتنا بصيغة التحريم والمنع الإشكالي فيها ما يرافقه المعازف من محرمات وخمور ومجون. وعلى ذلك حملت إذن الأحاديث، وكذلك النصوص الفقهية، فما ورد من سماع عن النبي وصحابته وعن الفقهاء فهو على الأصل، وما ورد من تحريم ومنع فهو لأسباب عارضة طارئة عليه، فالغناء الأصل فيه الحل، فإن رافقته الفتنة وتسبب بها أخذ حكما جديدا بالحرمة لا لذاتها

^٣ وهو قول ابن حزم في المحلى (٩/ ٥٥ - ٥٩). والغزالي في إحياء علوم الدين، (٢/ ٢٧٢). وأبي طالب المكي نقله عنه الغزالي في الإحياء، (٣/ ٢٦٩)، وقول أحمد الغزالي في رسالته (بوارق الإمام في تكفير من يحرم السماع)، وابن العربي في تفسيره قوله تعالى: (وَمَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَهُوَ كَذِيبٌ عَظِيمٌ)، فقال: "لم يصح في التحريم شيء"، نقله ابن حجر في فتح الباري، (١٠/ ٥٥٠). وابن القيسراني، في كتابه (السماع)، ومحمد بن أحمد الشاذلي التونسي في كتابه (فرج الأسماع برخص السماع).

بل لغيرها ولمصاحبها، فأصوات المعازف كلها طيبة حلال، فإذا ما ذكرت بمجالس السوء والخمر والفسق فهي حرام عندئذٍ، وجميع من قال بحل السماع اعتمدوا هذا النظر في التعامل مع الأدلة والنصوص.

وأما النظر الثاني الذي تمسك به جمهور الأئمة،⁴ فهو عد السماع والمعازف من المحرمات حرمة أصلية، وأنها من المتع والشهوات المحرمة لذاتها، والمفضية إلى الحرام أيضاً، وجميع النصوص التي جاءت بتحريم السماع وإنكاره ولو وجوه منه معينة فإنها تدل على حرمة أصله عندهم وتؤكد بالتمثيل على سائر صوره، وأما ما ورد مع نصوص من سماع النبي وأصحابه لغناء أو معازف معينة، أو ما ورد من نصوص عن بعض الفقهاء في ذلك، فهو الاستثناء الذي لا يصح أن يعمم على غير موضعه، والضرورة التي يجب أن تقدر بقدرها، فيعملون أولاً على رده، فإن كان ثابتاً فيبحثون في تأويله، بل ووظفت نصوص لبعض العلماء في غير موضعها لشدة المسألة، فإن لم يمكن الرد أو التأويل، جرى الأخذ بالمسألة على قدر المنصوص فحسب، فإن ورد أن النساء ضربن بالدف في العرس، فيكون الحكم بالشكل الآتي، جميع المعازف حرام، إلا الدف فقط، في الأعراس فقط، للنساء فقط،⁵ وإن ورد أن الصحابة ضربوا بالطبل في الحرب، فهو جائز فيها فقط، والبراع للراعي فحسب، وهكذا. فالأصل الحرمة، وما جاء من نصوص لحل مفردات معينة من المسألة فهو الاستثناء المقيّد. وأبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين، والكجراتي من أهم من دققوا في هذه النقطة وفصلوا بين المتلازمات هذه عند ذكرهم حكم المعازف، والإشكال أن أصحاب النظرين في حالة نقد مستمر لبعضهما، فالأول يقول عن الثاني يحجر ويضيق واسعاً، والثاني يقول عنهم متساهلون يوسعون ضيقاً، ويستدلون بأدلة أخص من القضية، وهكذا، ولو أن المسألة حررت من البداية على هذا الوجه لغرف مدار الاختلاف في النظر الفقهي للمسألة، وحُفظ لكل طرف منهجه وفهمه وآراؤه.

١. ٣. أهم الآراء الفقهية في السماع

أختصر الكلام هنا أيضاً في بيان اتفاق المذاهب على تحريم المعازف، واختلافهم في أمور أخرى بسيطة، - وتفصيله في الكتب السابقة - فأقول:

⁴ وهو قول جمهور فقهاء المذاهب الأربعة كالنووي في روضة الطالبين (٢٠٥/٨)، وابن قدامة في المغني (١١٥/٩)، والبرازي الحنفي في الفتاوى البرازية (٣٤٩/٤)، وانظر أيضاً ذم الملاهي لابن أبي الدنيا، وتحريم الرد والشطريح والملاهي للإمام الحافظ أبي بكر الأجرى، والرد على من يجب السماع للإمام أبي الطيب الطبري، وسيأتي مزيد من الأمثلة في سياق الدراسة.

⁵ وهو قول ابن تيمية في المسألة وسيأتي في موضعه من الدراسة.

ذهب الحنفية إلى تحريم الغناء بالمعازف، واختلفوا في الغناء بدونها، بين محرم ومباح مطلقاً وبين من خص جوازه بالوليمة والعرس، وكذلك اختلفوا في الغناء فأفتوا بعدم جواز احترام الغناء، واختلفوا في غناء المرء لنفسه، فكرهه بعضهم دون آخرين، ومنهم السرخسي لم يكرهه إلا إذا كان على سبيل اللهو.^٦

وكذلك شأن المعازف عند الشافعية، فذكروا تحريمها، وأجازوا الدف إن لم يكن فيه جلاجل، وعندهم في اليراع وجهان: التحريم وصَحْحَةُ الْبُعُوثِ وَهُوَ مُفْتَضَى كَلَامِ جَمْهُورِهِمْ، والحل وصححه الرَّفِيعِيُّ تَبَعاً لِلْعَزَّازِيِّ، وَمَالَ الْبُلْقَيْنِيُّ وَعَيْرُهُ إِلَيْهِ لِغَدَمِ ثُبُوتِ دَلِيلٍ مُغْتَبَرٍ بِتَحْرِيمِهِ.^٧

والغناء بالمعازف محرم عند المالكية، وذكروا الكراهة ومرادهم التحريمية، وأجازوا الطبل في النكاح، والدف عموماً.^٨ كذلك عند الحنابلة ونصوصهم صريحة في تحريم آلات اللهو إسماعاً واستماعاً وصنعة.^٩

وأما فيما يخص الأئمة أنفسهم، فذكر القرطبي المحدث بأن السماع محرم عند مالك وأبي حنيفة والكوفيين كالشعبي وحامد والثوري وقول لأحمد، ونقل عن الشافعي تحريم شيء يشبه هذا، وهو التغيير (وهو عنده الغناء مع الطقطقة بالقضيب، وعند غيره الغناء الروحاني الذي يؤدي على وجه القربة)، وذكر بأن الكراهة هي أحد قولي الشافعي وأحمد وأهل البصرة. ثم ذكر بأنه الغناء لم يجزه إلا إبراهيم بن سعد العنبري وإبراهيم النخعي وابن جرج وسفيان بن عيينة، ونقل عن أبي طالب المكي: عن عبد الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير والمغيرة بن شعبة ومعاوية قولهم بالسماع، وأن بعضهم حكاه عن مالك، ولكنه رده ولم يصححه وذكر بأنهم على أي حال قلة أمام الجمع.^{١٠}

^٦ مثلا خسرو، درر الحكام، (بدون مكان الطبعة، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ)، ٢: ٣٨٠. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق، الطبعة الثانية (دار الكتاب الإسلامي)، ٧: ٨٨. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، الحاشية، الطبعة الثانية (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٢م)، ٥: ٤٨٢.

^٧ الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، ٦: ٣٤٨. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المنعجب، تح: عبد العظيم محمود الذيب، الطبعة الأولى (بدون مكان الطبعة، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م)، ١٩: ٢٢. النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، (بدون مكان الطبعة، دار الفكر، بدون تاريخ)، ٢٠: ٢٣٠.

^٨ الأندلسي، محمد بن محمد، بغية السالك في أشرف المسالك، (بدون مكان الطبعة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣)، ٢: ٥٩٨. الدردير، أحمد، شرح مختصر خليل، (بدون مكان الطبعة، طبعة إحياء الكتب العربية عيسى الباي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ)، ٢: ٣٣٩. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد، البيان والتحصيل، تح: محمد حجي وآخرون، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م)، ٧: ٤٧٢. الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار المغرب، تح: محمد حجي، (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ١٩٨١م)، ١١: ٧٤.

^٩ المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف، الطبعة الثانية، (بدون مكان الطبعة، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ١٢: ٥٢.

^{١٠} انظر رسالة كشف القناع للقرطبي، وإحياء علوم الدين للغزالي، ص ٢٦٩. وانظر كلام الكجراتي والمبجعي في هذه الدراسة عن هذا الموضوع.

ثم ننتقل الآن إلى ذكر مطالب الدراسة ورسائلها مقسمة على المراحل والصُّوَى الزمنية والفكرية. وقد وجدنا أن الموقف من السماع في الأزمنة الكلاسيكية المتأخرة يمكن أن ينقسم في قسمين تاريخيين الأول منهما يغطي المكتوب في القرن السابع والثامن، والثاني منهما يغطي القرن التاسع إلى الثالث عشر. ومنهج التقسيم كان على المزايا والخصائص العامة للمرحلة، وهي مراحل زمنية على الأغلب تنطبق على كتب معينة وصلتنا عن زمن معين لها صفات مشتركة معينة، وتفصيل الكلام وتوضيحه فيما يأتي.

١. ٤. الاتجاهات العامة لتناول مسائل السماع في الأزمنة المتقدمة

إن الحديث عن الغناء والمعازف في العصور الإسلامية المتأخرة، حديث ذو شجون وامتدادات وتعقيدات وعلائق تخرج به عن الكلام الفقهي المعتاد، فالرسائل والفتاوى التي كتبت في تلك الفترة، وكذلك الدراسات المعاصرة التي تناولت المسألة، غلب عليها هذا الطابع الفقهي، الذي يكون فيه المؤلف قد اتخذ موقفه من المسألة سلفاً وتحضر لخوض غمار مناقشتها بجميع ما تطاله يده من أدلة ونصوص في المسألة، ثم يعرضها على أنها أدلة في تأييد قوله، ويعرض أيضاً أدلة الآخرين ونقولهم، على أنها شبهات وانحرافات يجب تفنيدها وإزاحتها من أمام المفتي، وبذلك تكون الفتوى واضحة وجلية، والرأي السديد فيها معلوم ومسدد بالأقوال والنصوص.

90

OMÜİFD

أي أنها كانت من المسائل الحدية التي كان يلتزم فيها العلماء والمفتون طرفاً واحداً فحسب، يدعمه بالأدلة والشواهد، ولا يرى لخصمه أي دليل يساند قوله، بل هي مجرد انحرافات عن الفهم الصحيح والسنن الثابتة فيها، فلا تخلو رسالة في الغناء والمعازف من تبيح وتفسيق للطرف الآخر، بل وتكفير كما ادعى أحمد الغزالي بحق من ينكر جواز السماع، وهذا بخلاف المسائل الفقهية الخلافية المعتادة بين العلماء، ولقد مرت مسائل السماع في العصور الكلاسيكية الأولى في ثلاث مراحل، أولاهما مرحلة التنبية على حرمتها وحرمة مجالسها، بإيراد الأخبار والسنن في حرمة السماع على منهج أهل الحديث كما صنع ابن أبي الدنيا في كتابه ذم المعازف دون أي إشارة فقهية أو حجاج علمي، وثانيهما مرحلة الحجاج الفقهي بالدفاع عن القول بالإباحة على يد ابن حزم في رسالته عن السماع، والدفاع عن القول بالحرمة على يد أبي الطيب الطاهر بن عبد الله السيد الطبري، وثالثتها مرحلة الحجاج الصوفي وظهور أشكال مجالس السماع الجديدة التي تخلو من الحرمات المباشرة، والتي استدعت إعادة نظر في حكم السماع القديم، وهذا ما قام به الغزالي وابن العربي وابن القيسراني، وقد تناولنا رسائلهم وأقوالهم بالدرس في دراسة مستقلة.

ولابد لهذه الاتجاهات الثلاثة أي الاتجاه الحديثي، ثم الفقهي، ثم الصوفي، من أن تؤثر في الأزمنة الكلاسيكية المتأخرة، وهو ما خصصنا له هذه الدراسة.

٢ . المبحث الثاني: زمن العودة إلى منهج المحدثين في تحريم السماع، إلى القرن الثامن

الكتب التي وصلتنا عن حكم السماع في هذا العصر غلب عليها الاتجاه الحديثي في مناقشة المسألة، عادت فيها الرواية والأخبار والآثار إلى موقعها المركزي فيها، وغلب اتجاه التحريم فيها من جديد على القول بالحل الذي شائع في عصر الغزالي وابن القيسراني، وبذلك يكون الأصل في السماع في هذا العصر الحرمة والتضييق إلا ما جاء من استثناءات في الروايات الصحيحة فحسب، وزاد على ذلك أن اشتدت في هذه المرحلة لغة المؤلفين على المخالفين، فوصفوا بالبدعة والإباحية والجهل وغير ذلك كما سيأتي.

وتكررت في رسائل هذا العصر الإشارة إلى واقع مجالس السماع، وأنها كانت وبقيت مقترنة بأوصاف المجون والفساد، بما يشعر بتأصل هذه الأوصاف في تلك المجالس، وبأن الحرمة هو ما استقر عليه التقليد الفقهي في القرن الثامن، وأيضاً ظهرت في هذه المرحلة أشكال معينة من التدقيقات والتمييزات بين المسائل كالتمييز بين السماع والاستماع، وبين غناء الشخص لنفسه أو غيره، وانتهى إلى ذكر ضوابط شديدة في السماع المباح، وسيأتي.

وظهرت مسألة أخرى في هذا العصر أنه كان عصر إعادة النظر بمجالس السماع لدى الصوفية، أو عصر تقويم مجالس السماع عند الصوفية من غير الصوفية، فالعصر السابق أباح فيه الغزالي وابن القيسراني السماع على أن مجالسه لم تكن مجالس الخمر والمجون والفسق، بل مجالس التعبد والذكر عند الصوفية، وهذا كان مفهوماً عند صدوره من الغزالي وغيره من المتصوفين، ولكن في العصر التالي لذلك جاء غير الصوفية من الفقهاء والمحدثين وناقشوا المسألة من جهة حصول الشطط أو المخالفات الشرعية في مجالس الصوفية نفسها.

وأهم من تكلم في المسألة في هذا العصر ابن قدامة عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الفقيه المحدث، صاحب المغني. والقرطبي ضياء الدين أحمد بن عمر الأنصاري الأندلسي المالكي المحدث صاحب المفهم. وابن تيمية الحفيد تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الحنبلي الدمشقي. وتلميذه ابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقي الحنبلي. والسبكي، تقي الدين، علي بن عبد الكافي، فقيه شافعي مفسر حافظ أصولي. وابن جماعة عز الدين، عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، الدمشقي ثم المصري، الحافظ، قاضي القضاة. والمنبجي محمد بن محمد شمس الدين، متصوف حنبلي، أصله من منبج في حلب، وسكن بدمشق.

وابتدئ أولاً بابن قدامة المقدسي المتوفى ٦٢٠ هـ وله رسالة مسماة بجزء في فتيا في ذم الشبابة والرقص والسماع ونحو ذلك،^{١١} وهي في أصلها جواب على استفسار في حكم سماع الصوفية، فابتدأها بدم المعازف وكراهيتها، ولم يقل بتحريمها، وهو جزء مفهوم في سياق موقف ابن قدامة من التصوف آنذاك، وكانت لغته في الرسالة مخففة، تدم السماع ولا تحرمه، وتعتمد العوارض الشائعة لديهم في ذكر هذه الكراهة، ولا تجيب عن حكمها لو كانت خلوا من هذه العوارض، وتصريح بحلِّ الدُّف. ثم انتقل إلى أن المعازف في مجالس الصوفية مذمومة، لأنَّها معصية كرهها أهل العلم فكيف يجعلها عبادة، فهذه هي البدعة بذاتها، وعليه فإنه شرع بذكر أدلة تحريم الابتداع في الدين، ثم انتقل إلى أدلة تحريم الشبابة، وهي حديث ابن عمر وسد أذنيه وقال: "هذا مبالغة من النبي في تحريمه لسد أذنه وعدوله عن الطريق". وختم القول بأنَّها مكروهة لا تجوز في المساجد لأنَّها شعار الفساق ومَنبت النفاق.

وأثني بأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي المحدث المتوفى ٦٥٦ هـ وله رسالة بعنوان كشف القناع عن حكم الوجد والسماع،^{١٢} وله فيها تقسيم للغناء مبتكر، ابتدأها بذكر أدلة الطرفين مع الردود والتوجيهات، ولكنه اشتد في تضعيف أحاديث قوية، وتقوية أحاديث ضعيفة، واعتذر لهذا كما سيأتي، وخلص إلى التحريم ومنطلقه في ذلك التضييق وأن الأصل فيه الحرمة، وأنَّ ما جاء في حلِّ السماع من نصوص فهو ضعيف أو مؤول أو مخصوص بحالات معينة. والقرطبي له موقف سلمي من التصوف معروف، وقد قسم المؤلف الغناء إلى غناء شخصي وآخر احترافي ينتحله المغنون ويضعون له التلحينات الأنيقة والنعلمات الرقيقة التي تهيح النفوس وتطربها. ونبه إلى التمييز بينهما وعدم خلط القول بجواز أولها بجرمة الثاني، وهو بذلك يوجه توجيهها جديداً أقولاً لبعض التابعين والأئمة بالجواز أو أحاديث ومرويات خاصة بأنَّها من الغناء الشخصي، ولكنه لم يصرح فيما إذا كانت المجالس الضيقة هي من الغناء الشخصي أو الاحترافي، وفيما إذا كان المغني في تلك المجالس الشخصية محترفاً، وهو تمييز أصلاً عليه اعتراض فالحرام حرام سرا وجهراً، والحلال كذلك. ثم انتقل إلى حكم الغناء الاحترافي، ونسب تحريمه إلى جمهور الفقهاء ولم يخالف إلا قليل منهم، ولكنه لم يأت بجديد في أدلة التحريم والجواب على أدلة الإباحة، فرد الاستدلال بحديث عائشة عن الجاريتين بأمرين، أنه غناء عفوي لا احترافي، وبأنَّهما غير مكلفتين. ثم استدلل بأن اللهو المحرم هو الغناء، وحكم بأنه بدعة، فمن أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد، وردة على هذا الأساس. وتكلف في رأينا عندما رد أحاديث مزامير داود والتشبه بما، وحذاء أنجشة، بأنَّها أحاديث أفراد، وأنَّها إن صححت فلا يجوز أن تعمم لما في الغناء من الفتنة والمفسدة. ورد

^{١١} ابن قدامة المقدسي، جزء في فتيا في ذم الشبابة والرقص والسماع ونحو ذلك، نشر وتصح: عمرو عبد المنعم سليم، (بدون معلومات).
^{١٢} القرطبي أبو العباس ابن المزي، كشف القناع عن حكم الوجد والسماع، تصح: قسم التحقيق بدار الصحابة للتراث، الطبعة الأولى (نظماً): دار الصحابة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

أن تفهم أحاديث التغيي بالقرآن وتحسين الصوت بتلاوته، على التغيي بالصوت الحسن فيه، ووجهها إلى الاستغناء بالقرآن لا الغناء به.

والثالث هو ابن تيمية الحفيد المتوفى ٧٢٨هـ وهو في فتواه^{١٣} المتعلقة بالمعازف يقول بالتحريم على قاعدة أن الأصل في الغناء والمعازف ذلك، ولم يقبل منه إلا ما جاء النص عليه، وكان له عدة أوليات في هذه الفتوى، فهو أول من خصص جواز الغناء بالنساء فحسب، وفي الأعراس فحسب، لا من الرجال أو غير تلك المناسبات، ولم أجد من قال بهذا قبله. كذا إنه أجاز التغيي بالقرآن، ولكن أنكر سائر أنواعه الأخرى. وقاس حكم الطرب من السماع، على النشوة من المسكر، في تغييب العقل والاتزان، ونقل إليه الحكم بالحرمة. ومن أولياته أنه تعرض لما سماه بالسماع المخدث وهو النشيد موجه للقاصدين صلاح القلوب في الاجتماع عليه، ولم يجره لأنه لم يحدث بعد القرون الثلاثة، وأسقط كلام الشافعي عن التغيي، ونقل عن السلف تحريمه، ووافقهم لأن مفسدته غالبية على مصلحته، فهو يهيج الوجد المشترك، ويثير في النفس كوامن تضرها، فتعاضد به عن القرآن.

وكذلك هو أول من أنكر على من يرى السماع لنفسه حلالاً وحرماً على غيره، فقال إن من يرى تحليل الحرام لنفسه فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قُتِل. فمن ادعى أن الدفوف والشباب حرام على بعض الناس دون بعض فهذا مخالف للسنة والإجماع وهو ضال، وإن أصر عليه فهو فاسق. وهو أول من ميز بين السماع والاستماع في الحكم في معرض تأويله حديث ابن عمر، فأجاب عن الحديث، ولماذا لم يأمر ابن عمر بترك السماع، بأنه كان صغيراً أو كان يسمع لا يستمع، أو بأن ترك السماع هو الأكمل، فهو قبل الحديث دليلاً على جواز سماع المزار، ولكنه صرفه إلى صغر سن ابن عمر، ولم يجب على ترك النبي الإنكار على الراعي نفسه، فلعله كان صغيراً أيضاً، وأما جوابه الثالث فيستشكل، لأنه يصير إلى القول بالكراهة لا الحرمة. ولكن على القول بالتمييز بين السماع والاستماع فإن سامع المعازف عرضاً في الشوارع أو الطرقات لا حرج عليه، خلافاً لمن يتأني في ذلك ويصيخ السماع له بنية ذلك فهو مسؤول عن تصرفه.

وكان للمتصوفة نصيب من الرد في الفتوى فأنكر سماعهم ومعازفهم ورقصهم ووجدتهم وأفعالهم المشابهة، فحرّم كل المعازف دون تخصيص، ورد على من يرى منهم في السماع قرينة، بأن الحرام هو ما حرّمه الله، وأن الدين هو ما شرعه الله، وأن التبديل في هذا من جنس الفواحش، ونقل عن الجنيد والتستري والنيسابوري من المتصوفة أن عملهم مقيد بالكتاب والسنة، فإن خرج عن هذه الحدود فهو ليس منهم. وقد أفرد ابن القيم

^{١٣} ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، حكم السماع، تخ: حماد سلامة، الطبعة الأولى (الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م).

فتوى مطولة في السماع، اعتمد فيها كعادته على نصوص ابن تيمية، ثم زاد عليها بالشرح والتفصيل والتمثيل، ولكنه لم يأت فيها بجديد عن فتوى ابن تيمية، ولذلك لم نتوقف عندها في الدراسة.

والرابع هو تقي الدين السبكي المتوفى ٧٥٦هـ وهو من صرح بضوابط السماع المباح في فتواه^{١٤} وهي: ألا يجتمع معه دف وشبابة أي وسائر المعازف. ولا يجتمع في مجالسه الرجال والنساء ومن يجرم النظر إليهم على الصورة المنكرة. ولا يكون فيه كلام فحش ولا تغزل حرام. وما تعدى ذلك من سماع لا اختلاط وفحش ومعازف فيه، فهو "مباح من جنس المباحات كلها".^{١٥} وهو لم يصرح بحكم غناء الرجال للنساء والنساء للرجال، ولكنه يفهم من شرط الاختلاط أنه لا يقبل ذلك، إذا لا يتصور غناء المرأة للرجال أو العكس من دون اختلاط آنذاك. وتميزت رسالته بدقة النقول عن المذاهب الأربعة وحسن توجيهها، لكنه استشهد بحديث ليس له أصل فيه: كان إبليس أول من ناح وأول من تغنى.^{١٦}

والخامس هو محمد شمس الدين المنبجي المتوفى ٧٨٥هـ، واسم رسالته رسالة في السماع والرقص،^{١٧} اعتمد فيها فتوى ابن تيمية، إلا أنه العالم الوحيد الذي يتعرض لرأي الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين وفيه يقول بالإباحة بناء على أنها من الطيبات والفطرة السليمة لدى البشر، بشرط ألا تذكر سامعها بالحرام والخمرة ومجالس الفحش، وكان نقاشه للإمام الغزالي في نقطتين:

الأولى أن الغزالي ذكر في السماع لذة الأذن كلذة الألوان للعين ولذة الطيب للأنف، فأجابته بأن اللذة ليست علة الإباحة، وراح يتكلم عن لذة الزنا وغيره، وحكم على من يقول بذلك أنه يلزمه يأخذ بمذهب الإباحيين، ومراد الغزالي بعيد عن ذلك فهو يتكلم عن أن اللذائذ هذه هي من الفطرة ومن الزينة التي أحلت لنا، فيكون الأصل فيها الإباحة حتى يقوم الدليل على تحريم نوع منها، وليس العكس كما يذكر المنبجي الذي يرى أنها من الشهوات المحرمة أصلاً، وهما نظران مختلفان كما بينا سابقاً، فلا يجوز محاجة النظر الأول بالثاني أو العكس، بل تحشر الأدلة والنصوص لتأييد أحدهما وترجيح أحد النظيرين.

والثاني: استدلال الغزالي بصوت البلابل، فقال بأنه قياس متهافت ضعيف، فدواعي الفتنة قائمة في المعازف ومعدومة في الطيور. وذهب إلى أن الجويريتين في حديث عائشة غير مكلفتين، وبأن المعاني في قولهما جميلة،

^{١٤} السبكي، تقي الدين، فتوى في السماع، ملحقه بكتاب الكلام على مسألة السماع، تج: راشد بن عبد العزيز الحمد، الطبعة الأولى، (الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٩هـ)، واقعة بين صفحتي "٤٥١-٤٥٤".

^{١٥} الكلام على مسألة السماع، فتوى السبكي، ٤٥١.

^{١٦} أورده الغزالي في الإحياء، وقال فيه العراقي: لم أجد له أصلاً. المغني عن حمل الأسفار، ص: ٧٥٧.

^{١٧} المنبجي محمد بن محمد الحنبلي، رسالة في السماع والرقص، تج: محمد صبحي حلاق، الطبعة الأولى (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٣هـ).

ولكنه لم يناقش استخدامهما المزمار في البيت النبوي، فحرمة المعازف عند القائلين بذلك دائمة، ولا يميزون فيما إذا صدرت عن بالغ أو صغير.

صوت المرأة

لم يصرح علماء تلك المرحلة بحكم صوت المرأة في الغناء، إلا القرطبي الذي أفرد لغناء المرأة فصلا شدد في حرمة ما فيه من فتنه، فتحسين المرأة صوتها شبيه بإبدائها محاسنها على الناس وهو عورة محرمة. ثم استدل بأحاديث يبيع المغنيات والأنك السابقة الذكر رغم شدة ضعفها، واعتذر لضعفها بقوله: هي مشهورة عند المحدثين، محتج بما عند الفقهاء، صحيحة المتون بشهادة القياس الذي ذكرنا لها. وهذا ترجيح بالعمل يعارضه صنعة الحديث وعمل المخالف. وأما الآخرون فيفهم من سياق فتاواهم المحرمة أنهم مع التحريم أيضا.

حكم الدف

عموما كان النقاش في السماع الذي يعم الغناء والمعازف كلها، ولكن ورد عند ابن قدامة التصريح بحل الدف مطلقا وعند القرطبي التصريح بحرمته إلا في الأعراس وبشرط ألا يكون بالصلاصل والجلجل، في صورة عن شدة القول بتحريم المعازف في تلك الفترة، واختلاف الآراء حتى في الدف. وأما ما عدا ذلك من آلات فهم متفقون على تحريمها.

تقويم حالة العصر الأول

وعليه تكون هذه الرسائل الخمس هي أهم ما كتب في المسألة في هذا العصر، وقد توضح فيها بعد الشرح السمات التي ذكرناها للعصر قبل البدء بذكر الرسائل، وأهمها، عودة الاتجاه الحديثي في معالجة المسألة، والتحذير من السماع سواء أكان في مجالس الفجور أو في مجالس التصوف، إذ إن معظم من كتب في السماع في هذا العصر كانوا من اشتبهوا بموقف مناهض للتصوف آنذلك، وأخيرا فإن العصر هذا يتميز بالتدقيق في فهم الأدلة وفي تشقيق أنواع السماع وتبين الحلال من الحرام منه، وفي التمييز بين أنواع المعازف التي تحل والتي تحرم، وأهم ما يقال هو إن الغناء الفردي أو الخالي من المعازف قد استقر القول بحله، وأن الدف فيه خلاف لكن يتجه الأمر إلى عده حلالا بتفصيل معين كما سبق، وأن ما سواه من المعازف فالحكم بتحريمها هو القول الشائع آنذلك.

٣. المبحث الثالث: إعادة النظر في الموروث الفقهي وتسكين حدة الخلاف، القرن التاسع إلى الرابع

عشر

أهم ملامح هذه المرحلة بأنها مرحلة تسكين حدة الخلاف الجارية في نقاشات الفقهاء عن المسألة، وإعادة النظر في جوانب من الموروث الفقهي السابق، سواء في لغة الكتب ولهجة الرسائل التي أفتت بجرمة السماع، أو التي تسرّعت في نقل الإجماع على أحد الرأيين، أو في الأدلة المعروضة في المسألة، أو في وجه الاستدلال منها، أو في نسبة الأقوال والمواقف لأصحابها، فخفتت أصوات التكفير والتفسيق لمن يميل إلى الترخص بالسماع عموماً، وقُبل النظر الموضوعي في الأدلة، وألفت رسائل في هذا الغرض بخصوصه، بما أدى إلى قبول الرأي المخالف فيها.

ولعل هذا آت من استقرار التدين العام على نوع من التصوف متصالح مع أهل الفقه والحديث في الأغلب، بحيث أثر هذا الاستقرار في حدة الخطاب بين الأطراف في المسائل الجزئية إلا قليلاً كما سيظهر لدينا. ومن جهة أخرى لا بد من التنبيه إلى أن هذه العصور هو العصور التي كانت فيها البلاد تحت سيطرة الخلافة العثمانية، والتي حملت معها ثقافة تركية صوفية حنفية متصالحة مع نفسها ومع محيطها، بحيث أثر في الاتجاه الفقهي العام لتناول مسائل السماع.

96

OMÜİFD

كما أن في هذا الموقف مزية لهذه القرون المتأخرة لم تكن في التي سبقتها، فما يقال عن كونها عصور التخلف أو الجمود الفقهي، والتعصب والتشدد، لا يصح أمام هذه المواقف والآراء في السماع، فإن العكس كان هو الصحيح، فالنقاش كان أكثر علمية وموضوعية، والعدر للمخالف مع التأديب في محاورته كان أوضح وأعمق، مع النكير على من يتشدد في المسألة ويكفر ويبدع بها، ولئن لم يأت فيها الفقهاء بأفكار كلية جديدة، فهذا لأن المسألة قد أسست وأصلت في العصور السابقة، ولكن يبقى لدى الفقهاء مساحة وساعة في تفسير النصوص التراثية، وفي سبيل تنزيلها على الواقع لديهم، كذلك تتنوع مناهجهم في عرض المسألة واختيار نقاطها التي يريدون التوقف عندها، فلذلك اعتنوا بتحرير الأقوال وتنقيتها من المبالغات أو الموضوعات،

وقد تكلمت الكتب في هذا العصر عن السماع على أنه من أنواع الكلام والشعر المباح أصلاً والذي يحسن حسنه ويقبح قبيحه، ثم ذكروا شروط وضوابط السماع المباح من المحرم، على تنوع واختلاف فيها، وأهم رجالات المرحلة الذين أفردوا مؤلفات ورسائل خاصة بالسماع الإمام ابن رجب زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، الإمام الحافظ، المحدث، الفقيه الواعظ. وابن زَعْدَانَ مُحَمَّد بن أَحْمَد أَبُو عبد الله وَأَبُو الْمَوْهَبِ التُّونِسِيِّ تَمَّ الْقَاهِرِيُّ الْمَالِكِيُّ. وابن حجر الهيتمي أحمد بن مُحَمَّد بن علي، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس، الفقيه المحدث المصري، مات بمكة. والشوكاني مُحَمَّد بن

علي الصنعاني اليميني. الفقيه المحدث صاحب كتاب نيل الأوطار. والبولاقى مصطفى بن رمضان بن عبد الكريم، أبو يحيى البرُّنْسِي الأزهرى، الفقيه المالكي، أحد علماء الأزهر. والشيخ مصطفى صبري، المتكلم والفقيه الحنفي، تركي الأصل والمولد والمنشأ، تولى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية، ثم هاجر وتوفي في مصر.

أولهم: ابن زغدان مُجَدِّد بن أحمد التونسي المتوفى ٨٨٢هـ، وله رسالة باسم فرح الأسماع برخص السماع^{١٨} يفهم منه فيها بأنه يرى حل الغناء والمعازف، فأنكر على من يتشدد في المسألة، وكان أول من ناقش المسألة بالتصريح بالفرق بين الغناء بالمعازف أو الغناء الخالي منها، واعتنى في رسالته بجمع أسماء الصحابة والفقهاء الذين قالوا بالجواز، أو حضروا مجالس الغناء، فصار مرجعا مهما لمن جاء بعده في ذلك، وكان مُنطلقه في الرسالة ونقسه فيها صوفي بشكل جلي، إذ ابتدأها بمقدمة في علو شأن الصوفية، ثم شرع بتقسيم الغناء إلى ثلاثة أقسام بحسب اتصاله بالمعازف: الأول: قسم ساذج بغير آلة لكنه ملحن بألحان، فذهب قوم إلى إباحته من غير كراهة، واعتنى بذكر أسماء الصحابة والفقهاء والصوفية القائلين بجوازه.^{١٩} وأشار إلى أن من العلماء من استحبه في العرس وغيره ولم ييحه فحسب. الثاني: الغناء المقارن للدف والشبابة، فأما الدف فنقل إباحته عن الجويني والغزالي والرافعي وابن العربي، ونقل عن المالكية وبعض الشافعية والحنابلة سنية إعلان النكاح بالدف. وأما الشبابة -وهي الناي- فذكر فيه قولاً بالتحريم، وآخر بالإباحة، وقال بأنه مذهب جماعة من الشافعية، واختاره الغزالي، والرافعي، وابن دقيق العيد وآخرين. الثالث: الغناء بالأوتار وسائر المزامير، فذكر أن المشهور من المذاهب هو تحريمه، ونقل جوازه عن بعض الصحابة والفقهاء ممن سلف ذكرهم ولم يصرح أنه على هذا القول، بل يفهم ذلك منه فحسب، ويستغرب منه عدم التصريح وعدم الإتيان بالأدلة الملائمة للمسألة إذ اكتفى فيها بذكر النقول، وكأن مراده إثبات الخلاف فيها فقط، لكي يتسع صدر كل طرف لمخالفته، ويظهر هذا الملمح بشكل أوضح عندما توقف بعد ذلك عند مسألة: هل السماع عند من حرمه من الكبار أم الصغائر، وصحح عند متأخري الشافعية كالجويني أنه صغيرة، وأنه لا ترد بسماعه شهادة، وهو تصحيح جيد، وإن خالف فيه البعض كما يفهم من ابن القيم، ولكن القول برد شهادة المغني هو القول الأشهر لدى

^{١٨} ابن زغدان مُجَدِّد بن أحمد التونسي، فرح الأسماع برخص السماع، تج: د. محمد الشريف الرحموني، (بدون مكان الطبعة، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥م).

^{١٩} فنقل عن الجنيد قوله: الناس في السماع على ثلاثة أضرب: العوام والزهاد والعارفون، فأما العوام فحرام عليهم لبقاء نفوسهم، وأما الزهاد فيباح لهم لحصول مجاهدتهم، وأما أصحابنا فيستحب لهم. وعن أبي طالب: لو أنكرونا السماع من غير تفصيل فقد أنكرونا على سبعين صديقا. والسهورودي: المنكر للسماع إما جاهل بالسنن والآثار وإما معتز بما أتيج له من أعمال الأخيار وإما جامد الطبع لا ذوق له فيصر على الإنكار.

الفقهاء. ثم ختم بالنكير على من كَفَّر من يبيح السماع، وقال: قد غلب الجهل على أهل هذا الزمان وفشا، ولم يصدق أحدهم إلا بما عليه نشأ، فلهذا يسارع كل منهم إلى التكفير والنكير، وما علم المسكين ما فاته من العلم الكثير.

ثانيهم: عيسى بن عبد الرحيم الكجراتي المتوفى ٩٧٠هـ، وله رسالة في السماع^{٢٠} بين فيها أن الحكم النظري فيها، فيه خلاف، وأن الاحتياط عملا هو أن يتجنب الإنسان السماع، وكأنه يرى تحريمها عملا، وحلها نظرا، وهذا الحكم مناسب جدا لما وصفنا به هذه المرحلة، من أنها مرحلة إعادة النظر في الأدلة وتخفيف حدة الخطاب، وقبول وجود الخلاف فيها. فذكر بأن من الناس في خير القرون من ثبت عليه السماع، وأنه في تحريمه إساءة أدب بحقهم، ثم نقل عن كثير من الفقهاء والعلماء نفي وجود أدلة صحيحة في تحريم أصل السماع، وتوقف عند نقطة المحرم لغيره، فقال هذا فيما لم يقتنر بالمنكر كالشراب والنسوان كما ينتشر في هذا الزمان.

ثالثهم: الشوكاني المتوفى ١٢٥٠هـ الذي أفرد رسالة للمسألة بعنوان إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع،^{٢١} وغايته فيها كما صرح في عنوانها، أن يثبت كون المسألة مما اختلف فيه العلماء، وأنه لا إجماع صريح صحيح لأحد طرفيها، واعتمد فيها على نقول ابن زغدان فأورد أسماء الكثيرين من الصحابة والتابعين والفقهاء الذين قالوا بالسماع للغناء والمعازف، وأتى بأدلتهم على جواز ذلك، ورجح بأن جماهير الفقهاء على جواز الغناء، وأن الخلاف هو في بعض الآلات كالبراع والشبابة، وكان عندما يناقش أدلة من أجازها أقرب إلى تصحيح استدلالهم وصحة أدلتهم، وكأنه يريد من ذلك تسويغ قولهم على أنه قول يحتمل الصواب، واجتهاد في محله لا ينافي أصول الشريعة ومصادرها، وأنكر في خاتمتها على من يطلق أحكام التكفير في هذه المسألة، متابعا في ذلك ابن زغدان، وكلاهما يمثلان المرحلة هذه أجلى التمثيل.

رابعهم: مصطفى بن رمضان البولاقى الأزهرى المتوفى ١٢٦٣هـ وهو يمثل الحالة المستثناة عما سبق بيانه عن تلك المرحلة، فقد أفرد في السماع رسالة بعنوان السيف اليماني لمن قال بحل سماع الآلات والمغاني، أو السم القاتل للمفتي المتساهل^{٢٢} عادت فيها لغة المسألة إلى النقطة الحدية السابقة التي تتضمن سيوفا مسلطة وسموما قاتلة على من قال بحل الغناء! وقصة الكتاب توضح أنه أُلِّف في سياق الرد على روح التسامح والقبول التي انتشرت من خلال المقولات التي ذكرناها آنفًا، فأصل الرسالة هو جواب كتبه البولاقى على تعقيب ذكره مفتي في التساهل في أمر السماع وعدم جواز الإنكار باليد عليه، على فقيه أنكر على الأمير مجلس السماع

^{٢٠} الكجراتي عيسى بن عبد الرحيم، رسالة في السماع، مطبوع ضمن أربع مخطوطات في جواز السماع، (الهند: طبعة أنوار مجد، بدون تاريخ).

^{٢١} الشوكاني، مجد بن علي، إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع، تح: مجد صبحي بن حسن حلاق، (بدون معلومات).

^{٢٢} البولاقى الأزهرى، مصطفى بن رمضان، السيف اليماني لمن قال بحل سماع الآلات والمغاني أو السم القاتل للمفتي المتساهل، تح: أبي عبد الله الداني، الطبعة الأولى (بيروت: دار اللؤلؤة، ١٤٢١هـ، ٢٠١٠م).

قولاً، وعملاً إذ أخرج الموسيقيين منه، وخلص المفتي فيه إلى أن الأمر فيه خلاف، ولا يجوز الإنكار مع الخلاف، وأُ" من هتك حرمة مجلس أولئك الأعيان، وأسرف في إنكار ما أباحه جمع كثير من علماء السلف والخلف، فهو الذي ارتكب المنكر."

تقويم حالة العصر الثاني

وبهذه الرسالة الرابعة نختتم التمثيل عما كتب في هذا العصر من رسائل في السماع، وهو أيضاً تؤكد المزاي والخصائص التي ذكرناها قبل الشروع بعرض الرسائل، وأهمها تأثير الخلافة العثمانية الذي جلب معه استقرار العلاقات بين الفقهاء والصوفية والمحدثين، بما أثر في أسلوب مناقشتهم وحجاجهم مسائل السماع، فلمحنا غياب التعصب والشدّة في الخطاب وفي معالجة المسألة، إلا ما كان من البولاقى الأزهرى، وكذلك اهتم العلماء في هذه الفترة بتأصيل المسألة وتحرير أقوال العلماء فيها، مع العناية بذكر الأدلة والمناهج العلمية التي توضح مسالك فهم الأدلة وسبل تفسيرها. وحصر الخلاف في هذا العصر بالمعازف لا بالغناء والدف، اللذين خرجا من دائرة المختلف فيه إلى دائرة المباح منذ العصر السابق، وبدا في هذا العصر ميل لدى علمائه إلى قبول الخلاف في مسألة المعازف، ثم ميل لدى بعضهم إلى جوازها نظراً لا عملاً كما بدا عند الكجراتي وغيره. وأما عن الشوكاني فأهميته تنبع من كونه ادعى الاجتهاد من جهة، وكونه على مذهب السلفية العلمية، ومع ذلك فإنه كتب رسالته في قبول الرأي الآخر في السماع وفي إبطال القول بالإجماع على حرمة. ولعل تأخر البولاقى من جهة، وشخصيته الحادة من جهة ثانية قد أثرت في أن يختار هذا الرأي الصارم في المعازف، والملفت للنظر أن السلفية فيما بعد بمعظم مدارسها قد مالت إلى هذا الرأي لا رأي الشوكاني كما يظهر في كتابات الألباني وسلمان العودة وفتاوى رجالهم، رغم أن الشوكاني أقرب إلى منهجهم من البولاقى، ولذلك تفسيرات ومناقشات أخرى، تأتي في سياق بحث آخر يناقش الاتجاهات المعاصرة في تناول مسائل السماع.

الخاتمة

بعد هذه الجولة التاريخية المتعاقبة لما خطته أيمان العلماء فيما يتصل بالمعازف، يمكن لنا ذكر أهم النتائج والتوصيات الصادرة عن الدراسة:

- العصور الكلاسيكية المتأخرة ليست كما يدعى فيها بأنها عصور التشدد والجمود الفقهي، بل كان فيها ما يغير ذلك تماماً، كما أنها لا يمكن صهرها في بوتقة واحدة بمزاي وخصائص مشتركة، بل يجب تقسيمها على الأفكار والمواقف، وكان جلياً الفارق بين العصر الأول والثاني من حيث الموقف من المعازف والموقف من المخالف في حمها.

● يشترك فقهاء العصر الأول بالموقف السلبي من التصوف ومن مجالسه بحيث استمر الحكم عندهم على حرمة المعازف سواء أكانت في مجالس السماع والفحش والخمور أم في مجالس الصوفية نظراً لعدم قبول أولئك العلماء الذين تم اختيارهم في الدراسة للتصوف.

● يشترك في صياغة موقف العالم من مسألة السماع عدة أمور، أهمها الدليل القرآني والحديثي، ثم المذهب الفقهي والتراث العلمي المتوفر بين يدي العالم، بالإضافة إلى الموقف الأيديولوجي من التصوف أو غيره، وكذلك مدى اطلاعه على واقع مجالس السماع في ذلك الوقت.

● يغلب على الاتجاه القائل بالتحريم أنهم اعتبروا سد الذريعة في المسألة، فالسماع ذريعة مجالس الفجور والفحش، وهم يبحثون عن إغلاق هذا الباب، ولعل هذا كان دافعهم لاختيار التأويلات التي تنحو منحى تحريم السماع من خلال الأحاديث والآيات المتصلة بالموضوع.

● الخلاف الفقهي في العصر الثاني في دراستنا كان أكثر اتزاناً وقبولاً للرأي الآخر من العصر الأول، خلافاً لما يقال في تلك العصور بأنها عصور التعصب والتشدد وغلقت باب الاجتهاد والعلم، بما يوصي بإعادة النظر في إنتاج هذا العصر ووسائل الاستفادة منه، ويوصي بالبحث خلف أسباب هذه الموضوعية في الخلاف.

● تقترح الدراسة عدة أسباب لهذا، أهمها الاستقرار المذهبي العلمي الذي أكسب العلماء والفقهاء نوعاً من الراحة أثناء الاستدلال على آرائهم ومناقشة آراء مخالفيهم، من غير شدة ولا تعصب.

● كما أنه للخلافة العثمانية تأثير في جلب الاستقرار الاجتماعي العلمي للبلاد العربية، وفي التصالح بين التصوف والفقهاء والحديث، بحيث غلب الخطاب اللين العلمي مناقشة مسائل السماع كما رأينا في العصر الثاني، بما يؤكد العلاقة بين الاستقرار السياسي والاستقرار العلمي الفقهي.

● كما أن لموقف الفقيه من التصوف أثراً في موقفه من السماع، وكذلك لمستوى التدين الشعبي بين الناس وانتشار الفحش والفسوق أو ندرته أثر في اتجاهه للقول بالتحريم أو الإباحة، فالفقه الإسلامي هو تفاعل حي بين الفقيه والمجتمع وليس بمنعزل عن وقائع الأمور ومجرياتها.

● لا مناص من الإقرار باختلاف الأدلة والمرويات في المسألة، وبكثرة الضعيف والمكذوب فيها، وكذلك اختلاف النقول عن الفقهاء المؤسسين في المسألة.

● إن الذي استقر عليه التقليد المذهبي هو جواز الغناء مع مراعاة ضوابط كلامه، رغم ما قيل في العصور الأولى من تحريم عام في السماع، وبذلك يكون لخلاف في المسألة متجهاً إلى المعازف فحسب. وأن من قال بالإباحة، وهم الأقل عدداً من علماء التراث، فيما يبدو فإنهم تعاملوا مع المعازف على أنها يمكن أن تأخذ حكماً مستقلاً عن واقع مجالسها المحفوفة بالمحرمات، وأن من قال بالحرمة فإن معنى التحريم للغير وللظروف المحيطة بالأمر، هو الغالب على توجيههم.

المصادر والمراجع

- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن مُجَدِّد القرشي، ذم الملاحه، تح: عمرو عبد المنعم سليم، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، تلبس إبليس، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
- ابن العربي، مُجَدِّد بن عبد الله، أحكام القرآن، تح: مُجَدِّد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
- ابن القيسراني، أبو الفضل مُجَدِّد بن طاهر، كتاب السماع، تح: أبو الوفا المراغي، القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، حكم السماع، تح: حماد سلامة، الطبعة الأولى، الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- ابن حزم، علي بن أحمد، رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محذور، سلسلة التراث الظاهري، منتديات أهل الظاهر.
- ابن رشد، مُجَدِّد بن أحمد، البيان والتحصيل، تح: مُجَدِّد حججي وآخرون، الطبعة الثانية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- ابن زغدان، مُجَدِّد بن أحمد التونسي، فرح الأسماع برخص السماع، تح: د. مُجَدِّد الشريف الرحوني، بدون مكان الطبعة، الدار العربية للكتاب، (١٩٨٥م).
- ابن عابدين، مُجَدِّد أمين بن عمر، الحاشية، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٢م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق، الطبعة الثانية، دار الكتاب الإسلامي.
- الأندلسي، مُجَدِّد بن مُجَدِّد، بغية السالك في أشرف المسالك، بدون مكان الطبعة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠٠٣.
- البولاقلي الأزهری، مصطفى بن رمضان، السيف اليماني لمن قال بحل سماع الآلات والمغاني أو السهم القاتل للمفتي المتساهل، تح: أبي عبد الله الداني، الطبعة الأولى، بيروت: دار اللؤلؤة، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

الجديع، عبد الله بن يوسف، أحاديث ذم الغناء في الميزان، الطبعة الأولى، الكويت: دار الأقصى، ١٤٠٦هـ،
١٩٨٦م.

الجديع، عبد الله بن يوسف، الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام، بدون مكان الطباعة، مؤسسة الريان،
٢٠٠٧م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تح: عبد العظيم محمود الدّيب، الطبعة
الأولى، بدون مكان الطباعة، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

الخطيب الشربيني، مُجّد بن أحمد، مغني المحتاج، بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.

الدردري، أحمد، شرح مختصر خليل، بدون مكان الطباعة، طبعة إحياء الكتب العربية عيسى الباي الحلبي
وشركاه، بدون تاريخ.

السبكي، تقي الدين، فتوى في السماع، ملحقة بكتاب الكلام على مسألة السماع، تح: راشد بن عبد العزيز
الحمد، الطبعة الأولى، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٩هـ.

الشوكاني، مُجّد بن علي، إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع، تح: مُجّد صبحي بن حسن حلاق،
بدون معلومات.

الطبري، طاهر بن عبد الله، الرد على من يحب السماع، تح: مجدي فتحي السيد، الطبعة الأولى، دار
الصحابة، طنطا، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

الطبري، مُجّد بن جرير، تفسير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، تح: أحمد مُجّد شاكر، الطبعة الأولى،
مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

الغزالي، مُجّد بن مُجّد أبو حامد الطوسي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ.

القرطبي، أبو العباس ابن المزني، كشف القناع عن حكم الوجد والسماع، تح: قسم التحقيق بدار الصحابة
للتراث، الطبعة الأولى، طنطا: دار الصحابة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

الكجراتي، عيسى بن عبد الرحيم، رسالة في السماع، مطبوع ضمن أربع مخطوطات في جواز السماع، الهند:
طبعة أنوار مُجّد، بدون تاريخ.

المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف، الطبعة الثانية، بدون مكان الطباعة، دار إحياء التراث العربي، بدون
تاريخ.

المقدسي، ابن قدامة، جزء في فتيا في ذم الشبابة والرقص والسماع ونحو ذلك، نشر وتح: عمرو عبد المنعم سليم، بدون معلومات.

المنبجي، مُجَّد بن مُجَّد الحنبلي، رسالة في السماع والرقص، تح: مُجَّد صبحي حلاق، الطبعة الأولى، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٣ هـ.

منلا خسرو، درر الحكام، بدون مكان الطبعة، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.

موسى، عبد الله بن رمضان، الرد على القرضاوي والجديع، الطبعة الأولى، الأثرية للتراث، دهوك، ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧ م.

النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، بدون مكان الطبعة. دار الفكر، بدون تاريخ.

الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار العرب، تح: مُجَّد حجي، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ١٩٨١ م.

Bûlâğıy el-Ezherî, Mustafa b. Ramazan. *es-Seyfu'l-yemâniy limen kâle bihalli sema'il-âlêt ve'l-meğâzi evi's-simî'l-kâtil lilmüftî'l-mütesâhil*. Thk. Ebî Abdullah ed-Dênî. Beyrut: Dâru'l-Lülüe, 2010.

Cedî', Abdullah b. Yusuf. *el-Hâdîsü zemmi'l-ğmâ fi'l-mûzân*. Kuveyt: Dâru'l-Aksa, 1986.

Cedî', Abdullah b. Yusuf. *el-Mûsikâ vel-ğmâ fi mûzâni'l-İslam*. b.y. Müesse-tü'Reyyan, 2007.

Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fi dirayeti'l-mezheb*. Thk. Abdulazim Mahmude ed-Dîb, b.y. Dâru'l-Minhâc, 2007.

Derdedî. *Şerhu Muhtasari Halîl*. Tabâtu İhyau'l-Kütübî'l-Arabiyye. İsa Albani el-Halebi ve Şerikah, b.y. ts.

Endelüsî, Muhammed b. Muhammed. *Beğnyetü'l-mesâlik fi eşrafi'l-mesâlik*. b.y. Vizeratü'l-Evkaf, el-Meclisü'l-A'lâ li'Şüunü'l-İslâmiyye, 2003.

Gazzali, Ebu Hamid Muhammed B. Muhammed. *İhya-I Ulumuddin*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Ts.

Hatibu'ş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *el-Hâşiye*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992.

- İbn Ebî'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed el-Kureşiy. *Zemmü'l-melâhî*. Thk. Amr Abdulmuîm Selîm. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *Risâletün fi'l-ğînâ'l-mülhî embâhun hüve ümmü mahfuz*. Silsiletü't-Türâsü'z-Zâhiriy, b.y. Mütedeyât Ehli'z-Zâhir, ts.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik*. Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-Tahsîl*. Thk. Muhammed Hacci. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhelim. *Hükmi's-sema'*. Thk. Hamad Selâmet. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1988.
- İbn Zeğdân, Muhammed b. Ahmed et-Tûnusî. *Ferehu'l-esma' firuhasi's-sema'*. Thk. Muhammed eş-Şerif er-Rahmûnî. b.y. ed-Daru'l-Arabiyye'l-Kübra, 1975.
- 104 İbn'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr li'tib'a ve'n-Neşr, 2001.
- OMÜİFD İbn'ül-Arabî, Muhammed b. Abdullah. *Ahkânu'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1464.
- İbnü'l-Gaysalânî, Ebû Fadl Muhammed b. Tâhir. *Kitâb'sema'*. Thk. Ebû Vefâ el-Merâğî. Kahire: Vizeratü'l-Evkaf, el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şüunü'l-İslâmiyye, ts.
- Kecrâti, İsa b. Abdurrahman. *Risâle fi es-Sema'*. Hindistan: Envar Muhammed, ts.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs İbnü'l-Mizzî. *Keşfu'l-Kana' an hükmi'l-vecd ve'sema'*. Thk. Daru's-Sahabe. Tanta: :Dâru's-Sahabe, 1992.
- Makdisî, İbn Kudâme. *Cüz fi fetva fi'ş-şebâbe ve'r-raks ve's-sema' ve nahvu zelik*. Thk. Amr Abdulmuîm Selîm, b.y. ts.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf*. b.y. Dâr İhyâü't-Türâs el-Arabî, ts.
- Molla Hüsrev. *Dürru'l-ahkâm*. b.y. Dâr İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Musa, Abdullah b. Ramazan. *er-Red ala'l-Karadâvî ve'l-Cedi'*. Dehuk: el-Eseriyyetü li'Türâs, 2007.
- Münbicî, Muhammed b. Muhammed el-Hanbelî. *Risâle fis'semâ ve'r-raks*. Thk. Muhammed Subkî Hallak. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1413.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-mehezzeb*. b.y. Dâru'l-Fikr, ts.
- Subkî, Tekiyyu'd-din. *Fetvâ fi'sema'*. Thk. Râşid b. Abdiaziz el-Hamîd. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1409.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İbtalu da've'l-icma' ala' tahrîmi mutlaki's-sema'*. Thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, b.y. ts.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir. *Câmiü'l-Beyân Fî Tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Ahamed Şekir. Dâru'r-Risâle, b.y. 1420.
- Taberî, Tahir b. Abdullah. *Er-red ala' men yuhıbbu's-sema'*. Thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1990.
- Venşerîsî, Ahmed b. Yahya. *el-Mîyânu'l-Muarrab*, Thk. Muhammed Hacı. Fas: Vizeratü'l-Evkaf, ve's-Şüûnü'l-İslâmiyye'l-Mağribiyye, 1981.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şüayb el-Arnaut ve Hüseyin el-Esed. Beyrut: Dâru'r-risâle, 1413.



SİVASLI MÜNEVVER NAKŞÎ ŞEYHİ KAZANCIZÂDE EMİN
EDİB EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE
VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞI
NAKSHI SHEIKH KAZANCIZADE EMİN EDİB EFENDI
(THE ENLIGHTENED SCHOLAR FROM PROVINCE OF SIVAS)
- HIS LIFE, WORKS AND UNDERSTANDING OF
WAHDAT AL-WUJUD

EYYUP AKDAĞ

[Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf ABD.

PhD. Assistant Professor, Kastamonu University, Faculty of
Theology, Department of Sufism
Kastamonu, Turkey
eyyupakdag5@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-1173-323X]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Şubat/Fabruary 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs/May 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 107-144

Atıf/Cite as: Akdağ, Eyyup. "Sivaslı Münevver Nakşî Şeyhi Kazancızâde Emin Edib Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı-Nakshi Sheikh Kazancızade Emin Edib Efendi (The Enlightened Scholar from Province of Sivas) - His Life, Works and Understanding of Wahdat al-Wujud". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 46 (Haziran-June 2019): 107-144. <https://doi.org/10.17120/omuifd.533113>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Sivaslı Münevver Nakşî Şeyhi Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı¹

Öz: Kazancızâde Emin Edîb Efendi Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış Sivas'ın yetiştirdiği önemli münevverlerden biridir. Âile kökleri Buhâra'ya dayanan Emin Edîb Efendi Sivas Askerî Rüştiyesi'nde uzun yıllar Farsça muallimi ve Osmanlı Mebusan Meclisi'nde de iki dönem mebus olarak resmî görevde bulunmuştur. Resmî görevlerinin dışında Nakşbendî tarikatına müntesip mürşid-i kâmil olan Emin Edîb Efendi'nin silsilesi şeyhi Muhammed Kemâhî kanalıyla Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye ulaşır. Emin Edîb Efendi, Muhammed Kemâhî'nin 1313/1896'daki ve fâtından sonra yirmi üç yıl irşad makamında kalmıştır. Emin Edîb Efendi'nin dînî ve tasavvufî yaklaşımlarının temelinde İmâm Gazâlî, Abdülkâdir Geylânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız, Mahmud Şebüsterî, Abdurrahman Câmî ve İsmail Hakkı Bursevî gibi tasavvuf alanının önemli şahısları yer almaktadır. Ekberî irfan geleneğinin yoğun etkisinde kalan Emin Edîb Efendi 'vahdet-i vücûd'u manevî eğitimin nihyeti ve tevhidin zirve mertebesi olarak kabul etmiştir. Şiirlerinde ilâhî aşk ve vahdet-i vücûd neşvesini yoğun bir şekilde terennüm eden Emin Edîb Efendi sûfî kimliğinin yanı sıra zâhirî ilimlerde de icâzet sahibi bir âlimdir. Bu yönüyle o, zâhir-bâtı, medrese-tekke ikilemini şahsiyetinde uyumlu hale getirmiştir. Arapça ve Farsça'ya eser yazacak seviyede vâkıf olan Emin Edîb Efendi bireylerin eğitimine özel önem vermiş, mürîdânını güzel ahlak anlayışına göre yetiştirmiştir.

Anahtar Sözcükler: Kazancızâde Emin Edîb, Tasavvuf, Tarikat, Nakşibendiyye, Vahdet-i Vücûd.



Nakshi Sheikh Kazancizade Emin Edib Efendi (The Enlightened Scholar from Province of Sivas) - His Life, Works and Understanding of Wahdat al-Wujud

¹ Bu çalışma 2016 tarihinde tamamladığımız 'Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri' başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Abstract: Kazancızâde Emin Edîb Efendi is one, who grew up in Sivas and lived in the last period of the Ottoman Empire, of the significant intellectuals. Emin Edîb Efendi whose family resided in Bukhara, served as a teacher in Sivas Military Middle School for many years and was a member in the Ottoman Parliament for two terms. Apart from his official duties, Emin Edîb Efendi was a follower of the sect 'Nakşebendî' and his tariqa chain reached to Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî through his sheikh Muhammed Kemâhî. Emin Edîb Efendi taught the true way for twenty-three years after the death of his sheikh Muhammad Kemâhî in 1313/1896. Emin Edîb Efendi's religious and sufi approaches were based on the prominent figures in the field of sufism such as Imam al-Ghazali, Abdulkadid Ghailani, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ibn al-Fâriz, Mahmud Şebüsterî, Abdurrahman Câmî and İsmail Hakkı Bursevî. Emin Edîb Efendi, who was heavily influenced by the Ekberî Irfan (wisdom) tradition, accepted the wahdat-i wujud 'as the summit of spiritual education and the tawhid' (oneness of God). In his poems, Emin Edîb Efendi, intensely chanting divine love and wahdat-i wujud, is a scholar in zahiri (outward) sciences besides his Sufi identity. In this regard, he got into the dilemma of zahir-bâtin (outward-inward sciences) and madrasa-tekke in his personality. Emin Edîb Efendi, who was proficient in Arabic and Persian to write his works in those languages, gave a special importance to the education of individuals and trained his followers considering the good morality.

Keywords: Kazancızade Emin Edib, Sufism, Tariqa, Nakshibendiyyah, Wahdat al-Wujud.



Giriş

Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşayan Emin Edîb Efendi'nin hayatı Sultan Abdülmecid'le (1839-1861) başlayan ve Sultan VI. Mehmed Vahdeddîn (1918-1922) ile nihayete eren son altı Osmanlı sultanının idaresinde geçmiştir. Emin Edîb Efendi'nin yaşadığı bu zaman dilimi ihtişamlı Osmanlı Devleti'nin parçalanıp yok olmasına denk gelmektedir. Tefrika hareketleri sayesinde geniş Osmanlı coğrafyası işgal güçleri tar a-

fundan işgal edilip bünyeden koparılmıştır.² Devletin düştüğü bu zafiyet Emin Edîb Efendi'nin üzerinde menfi derin etkilere yol açmıştır.

Emin Edîb Efendi bu süre zarfında Osmanlı Devleti'nin başkentine büyük bir tehdit yaşatan 93 Harbi'ne, neredeyse Avrupa'daki tüm topraklarını kaybettiği Balkan Savaşı'na ve ömrünün son yıllarında da Birinci Dünya Savaşı'na şahit olmuştur. I. Dünya Savaşı daha sona ermeden Sultan V. Mehmed Reşad vefat etmiş yerine Sultan VI. Mehmed Vahdeddîn (1918-1922) geçmiştir. Sultan Vahdeddîn Osmanlı tahtına çıktığında Osmanlı ordusu hemen hemen bütün cephelerde mağlup olmuştur. 24 Muharrem 1337/30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Mütârekesi'nden sonra Osmanlı'nın son toprakları da İtilaf Devletleri tarafından işgal edilmeye başlanmıştır.³ Bu süreçteki işgal ve iç bünyedeki kargaşa ve huzursuzlukları Emin Edîb Efendi manzum olarak şu şekilde ifade etmektedir:

110

OMÜİFD

Desâyisle bugün tahrîb-i mülke sa'y iden efrâd

Öpe öz mâderin itlâf eden cellâda benzerler

Şehirlerde alanlar halkın emvâlîn desâyisle

Tarîk-i şikvede nehhâb olan efrâda benzerler⁴

Emin Edîb Efendi'nin doğduğu, yetiştiği ve hayatını geçirdiği Sivas şehri, Anadolu'nun önemli ilim ve irfan merkezlerinden birisidir. Emin Edîb Efendi'nin zamanında Sivas'ta bazı köklü medreselerin varlığını sürdürdüğü görüldüğü gibi Tanzimat'la birlikte yenileşme hareketlerinin neticesi olarak İdâdiyye, Rüşdiye ve Sultâniyye gibi birçok ilim müesse-

² Geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943), 1: 144-565; Zuhuri Danişman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1966), 11: 211-259, 12: 1-141; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1962), 7: 40-57; İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınları, 1972), 4: 93-420; Ahmed Akgündüz ve Said Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı* (İstanbul: Osmanlı Araştırmalara Vakfı, 1999), 239-30.

³ Karal, *Osmanlı Tarihi*, 9: 414-497; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 4: 197-468; Akgündüz ve Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, 262-300.

⁴ Alim Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi* (Sivas: Asitan Yayınları, 2013), 180.

sesi inşa edilmiş, eğitim ve öğretim faaliyetleri bu kurumlar vasıtasıyla canlı olarak sürdürülmüştür.⁵

Emin Edîb Efendi'nin yaşadığı on dokuzuncu asırda Batılı tarzda inşa edilen ilmî müesseselerin yanısıra tasavvufî hayatta da önemli gelişmelere sahne olmuştur. 'Vak'a-i Hayriyye' kararı ile Bektâşî tekkeleri kapatılmıştır. Kapatılan Bektaşî binaları mektep ve medreselere tahsis olunmuş ve bu binaların bir kısmı ise diğer tarikat erbabının hizmetine verilmiştir.⁶ Bektâşîyye tarikatının yasaklanması toplumdaki diğer tarikatleri özellikle de Nakşibendiyye/Hâlidîyye tarikatını daha fazla nüfuz kazanmaya sevk etmiştir.⁷

1. Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı

Babası Osman Efendi'nin kendi yazdığı Kur'ân-ı Kerim nüshasının sayfa kenarına düşüğü nottan isminin 'Muhammed Emin' olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Hayatına dair bilgi veren eserlerde⁹ ve salnâme kayıtlarında¹⁰ ise ismi 'Emin Edîb' olarak zikredilmektedir. Meclis-i Mebûsân-i Osmânî'ye

⁵ Recep Toparlı, *Sivas Şehri* (Sivas: Seyran Yayınları, 2005), 23; Ömer Demirel, *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri Makaleleri* (Sivas: Sivas Valiliği Yayınları, 2006), 47, 163; İbrahim Yavaş, *Sivas İli* (Sivas: Seyran Yayınları, 1992), 33-34.

⁶ Uzunçarşılı, *Kapıkulu Ocakları*, 1: 144, 548-565; Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 11: 190-250; Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 4: 111; Akgündüz ve Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, 244.

⁷ Mehmet Fatsa, *Tasavvufta Mekki Kolu*, 1. Baskı (İstanbul: Mavi Yayınları, 2000), 59, 94; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19.Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 323.

⁸ Kayıt sûreti için bkz. Eyyup Akdağ, *Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: İlahiyât, 2016), 473.

⁹ Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri* (Sivas: Kâmil Matbaası, 1948), 192; Mahmut Kemal İnal İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 4: 2131; Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008), 5: 102; İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları* (Sivas: Sivas Valiliği Yayınları, 2006), 1: 284; Ahmet Necip Günaydın, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919)", *Hayat Ağacı Dergisi*, Sayı: 18 (Sivas: 2012): 80.

¹⁰ Ebubekir S. Yücel, *Salname-i Vilâyet-i Sivas* (Sivas: Buruciye Yayınları, 2008), 3: 257, 338, 340.

âit mebus kimliği ile seçimi kaç oyla kazandığını gösteren mazbata kayıtlarında ismi 'Emin Edîb Efendi' olarak geçmektedir.¹¹

Emin Edîb Efendi, *Tuhfe-i Hulûsiyye*¹² dışında tüm eserlerinde babasının verdiği isimle birlikte 'Edîb' mahlasını da kullanmıştır.¹³ Hocası Abdullah Hilmi Kırîmî verdiği *İcazetnamesi*'nde Muhammed Emin ismiyle beraber Edîb mahlasını da kullanmıştır.¹⁴ Edîb mahlasının kim tarafından verildiğine ve Muhammed Emin'in bu mahlası ne zamandan beri kullandığına dair elimizde kesin bir bilgi yoktur. Ancak 1294/1878 yılında da yirmi bir yaşında iken yazdığı şiirde 'Edîb' mahlasını kullandığından yola çıkarak gençlik yıllarından beri bu mahlasla isimlendiğini söylemek mümkündür.¹⁵

Emin Edîb Efendi Sivas'ın muteber âilelerinden Kazgancızâde âilesine mensuptur. Bütün eserlerinde isminin sonuna mensup olduğu âileyi bildirmek için 'Kazgancızâde' nisbesini yazmıştır. Kendi eserlerinin dışında Kazgancızâde nisbesi *İcâzetnâmesi*'nde de yer almaktadır.¹⁶ Bu kayıtlarda ayrıca 'Sivâsî' nisbesini zikrederek memleketini de belirtmiştir.¹⁷ Mensup olduğu âile adı, eski kayıtlarda 'Kazgancı' olarak geçmekteyken; Anadolu Türkçesine geçişte 'g' sesinin düşmesiyle "Kazancı" şeklini almıştır.¹⁸ *Evrâd* ve *İcâzetnâmesi*'nde yer alan kayıta 'seyyid' olduğu da

¹¹ Mebus kimliği ve mazbata kaydının sûretleri için bkz. Akdağ, *Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı*, 474.

¹² Muhammed Emin Edîb Kazancızâde, *Tuhfe-i Hulûsiyye fi usûli'l-ehâdîsi'n-Nebeviyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi kayıt no: 39454, vr. 10^a.

¹³ Bkz. Muhammed Emin Edîb Kazancızâde, *Tuhfetü'l-Edîb limen erâde'l-Habîb*, Ankara Milli Kütüphanesi kayıt no: 06 Hk 2891/2, vr. 36^a; *Tuhfetü'r-Râşid fi vahdeti'l-ehadi'l-Vâhid*, Ankara Milli Kütüphanesi kayıt No: 06 Hk 2891/3, vr. 55^b; *Evrâd-ı Emin Edîb*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi kayıt no: 40502, vr. 25^a.

¹⁴ Abdullah Hilmi Kırîmî, *İcâzetnâme-i Emin Edîb*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi kayıt no: 39506, vr. 4^b.

¹⁵ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 127.

¹⁶ Kırîmî, *İcâzetnâme-i Emin Edîb*, vr. 4^b.

¹⁷ Bkz. Kazancızâde, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr. 36^a; *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 55^b; *Tuhfe-i Hulûsiyye*, vr. 10^a; *Evrâd-ı Emin Edîb*, vr. 25^a.

¹⁸ Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", 80.

ayrıca belirtilmektedir.¹⁹ Sonuç olarak tam ismi; 'Kazancızâde (Kazancızâde) es-Seyyid Muhammed el-Emin el-Edîb es-Sivâsî'dir.

Emin Edîb Efendi'nin doğum tarihi ihtilafıdır. İbnülemin ve Pakalın 1263/1847 tarihini verirken Aşkun ise bu tarihi 1275/1858 olarak vermektedir.²⁰ Arslanoğlu ve Günaydın²¹ ise 1274/1857 tarihini zikretmektedirler. Kaynaklarda zikredilen farklı doğum tarihleri ile ilgili ihtilafı giderecek resmi nüfus kayıtlarına ulaşılamamıştır.²² Ancak babası Osman Efendi'nin kendi yazdığı Kur'ân-ı Kerim nüshasının kenarına düştüğü bilgi notunda, 'Bin ikiyüz yetmiş dört senesi Rebiulâhîrinin 27. gecesi yevm-i Pazar ba'de'l-fecr mahdûmumuz Muhammed Emin Efendi dünyaya gelmiştir' ifadesi yer almaktadır.²³ Bu not bize Emin Edîb Efendi'nin tam olarak 27 Rabiulâhîr 1274/15 Aralık 1857'de sabah namazı vaktinde doğduğunu göstermektedir.²⁴ Şu andaki verilere göre, Osman Efendi'nin bu kaydı, doğum tarihi ihtilafını giderecek en güçlü delil olarak görülmektedir.

Emin Edîb Efendi Sivas merkez Alibaba Mahallesi'nin Kazancılar Sokağında bulunan baba evinde doğmuştur.²⁵ Sokağa âilenin isminin verilmesi âilenin Sivas'ta saygın bir âile olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Günaydın'ın verdiği bilgiye göre Emin Edîb Efendi'nin doğduğu ev, hayli geniş bahçeli ve görkemlidir.²⁶

¹⁹ Kazancızâde, *Evrâd-ı Emin Edîb*, v.r. 25^a; Kırîmî, *İcâzetnâme-i Emin Edîb*, v.r. 4^b.

²⁰ İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, 4: 2131; Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, 5:102; Aşkun, *Sivas Şairleri*, 195.

²¹ Arslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, 1: 284; Günaydın, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919)", 81.

²² Hem Osmanlı Arşivi 'Sicil Kayıtları'nda hem de Osmanlı mebusları için doldurulan 'Tercüme-i hal' kayıtlarının tutulduğu Meclis arşivinde Emin Edîb Efendi hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır.

²³ Kayıt sûreti için bkz. Akdağ, *Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı*, 473.

²⁴ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 8.

²⁵ İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, 4: 2131; Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, 5:102; Aşkun, *Sivas Şairleri*, 195.

²⁶ Bugün, Emin Edîb Efendi'nin doğduğu evin geniş alanlı bahçesinin bir kısmında Kazancılar İlköğretim Okulu bulunmaktadır. Bkz. Günaydın, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919)", 86.

Emin Edîb Efendi'nin mensup olduğu Kazancızâde âilesinin kökleri, Buhara'ya dayanır. Bu âilenin, Buhara'dan ne zaman ve ne sebeple ayrıldığına dair herhangi bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak şu bilinmektedir ki, yıllar önce Buhara'dan Anadolu'ya göç eden bu âile, Anadolu'nun üç ayrı bölgesi; Maraş, Hekimhan ve Sivas'a yerleşmiş ve buralarda varlığını sürdürmüştür.²⁷

Emin Edîb Efendi'nin tarikat silsilesinin sonundaki 'Ene'l-fakîr türâbü ni'âlî'l-evliyâ Muhammed Emîn el-Edîb el-müznib el-muhtî bin Osman bin İbrahim es-Sivâsî müvelliden ve muvattınan'²⁸ ifadesinden dedesinin ismi İbrahim, babasının ismi Osman olduğu anlaşılmaktadır. Kesin olmamakla birlikte büyük dedesinin ismi de Fazlullah'tır.²⁹

Babaannesi Medine Hanım (ö. 1260/1844)³⁰ ve dedesi İbrahim Efendi'nin çocuklarından iki tanesinin ismi bilinmektedir. Bunlardan birisi amcası Muhammed Emin (ö.1266/1850) diğeri ise babası Osman Efendi'dir. Hafız Osman Efendi, 1850'de vefat eden ağabeyinin ismini bu vefattan yedi yıl sonra dünyaya gelen oğluna vermiştir.³¹

Hafız Osman Efendi'nin Fâtıma (ö.1283/1867) ve Râbi'a isimli iki eşi vardır. Emin Edîb Efendi'nin annesi Fâtıma Hanım Danabaşzâde Mehmet Efendi'nin kızıdır. Bu iki eşinden Hafız Osman Efendi'nin dördü erkek ve dördü kız olmak üzere sekiz çocuğu olmuştur. Fâtıma Hanım'dan olan çocukları; Seyyid İbrahim (d.1262/1846), Seyyid Halil Ağa (d.1264/1848), Muhammed Emin ve Mediha'dır. Râbi'a Hanım'dan olan çocukları ise; Mevlüde, Nâfi'a, Sâlime ve Hüseyin'dir (d. 1299/1883).³²

²⁷ Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", 80.

²⁸ Kayıt sûreti için bkz. Akdağ, *Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı*, 475.

²⁹ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 9.

³⁰ Osman Efendi kendi yazdığı Kur'an-ı Kerim'e, annesinin vefat tarihi olarak şu notu kaydetmiştir. "1260 senesi Cemâziye'l-âhîr'in on beşinde vâlidemiz Medine Hâtun, halk Cuma namazına hazırlanırken vefat etmiştir. Kayıt sûreti için bkz. Akdağ, *Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı*, 475.

³¹ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 9.

³² Osman Efendi'nin kendi yazdığı Kur'an-ı Kerim nüshasının sayfa kenarına âile fertlerinin doğum ve vefat tarihlerini ifade eden kayıt sureti için bkz. Akdağ, *Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı*, 473-476; Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 10-11.

1283/1867 yılında annesi Fâtıma Hanım vefat ettiğinde Emin Edîb Efendi on yaşındadır. Bu yaşta öksüz kalan Emin Edîb Efendi, anne hasretini hayatı boyunca çekmiştir. Babası Osman Efendi'nin ne zaman vefat ettiğine dair kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bununla birlikte oğlu Hüseyin'in 1883'te doğduğu bilgisinden hareketle bu tarihten sonra vefat ettiği sonucunu çıkarmak gerekir. Dolayısıyla Emin Edîb Efendi yirmi yedi yaşında iken babası Osman Efendi hayattadır.³³

Emin Edîb Efendi eğitimini doğduğu yer olan Sivas'ta almıştır.³⁴ Bu dönemde ilim tahsili için Sivas dışına çıktığına dair herhangi bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. Mehmed Zeki Pakalın *Sicill-i Osmanî Zeyli*'nde Emin Edîb Efendi'nin Sivas'ta medrese tahsili yaptığını söylemesine rağmen³⁵ birçok kaynak onun düzenli bir medrese eğitimi almadığını ancak yeteneği ve üstün zekâsı ile kendi kendisini yetiştirdiğini belirtmekte ve bu sebepten dolayı da icâzet sorunu yaşadığını belirtmektedir.³⁶

Araştırmada elde edilen belge Pakalın'ı destekler mahiyettedir. Bu belgeye göre Emin Edîb Efendi icâzet sâhibi bir âlimdir. İcâzetini üstadı Abdullah Hilmi Kırîmî'den almıştır. Bu icâzetnâmede Kırîmî talebesi Emin Edîb Efendi'nin düzenli olarak derslerine devam ettiğini ve kendisinden başta Arapça ve edebiyat olmak üzere beyân, me'ânî, furû'-ı mer'ıyye ve usûl gibi ilimleri tahsil ettiğini açıkça ifade etmektedir. Talebesini âlim, fâzıl, zekî, kâmil, anlayışlı, kabiliyetli ve salih bir kardeş olarak tavsif eden Kırîmî, Emin Edîb Efendi'nin bu icâzetnâmeyi elde edebilmek için senelerce süren yorucu bir eğitime tâbi olduğunu özellikle belirtmektedir.³⁷

³³ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 11.

³⁴ İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, 4: 2131, Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", 81; Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 11.

³⁵ Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, 5:102.

³⁶ Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", 81; Aşkun, *Sivas Şairleri*, 196; Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, 1: 284.

³⁷ Kırîmî, *İcâzetnâme-i Emin Edîb*, 1^a-13^b.

Gençlik yıllarını yoğun bir şekilde ilim tahsiliyle geçiren Emin Edîb Efendi'nin hangi tarihte evlendiği ve zevcesinin kim olduğuna dâir elimizde kesin bir bilgi yoktur. Evlendiği şahsın kimliği hakkında bilgimiz olmasa da Emin Edîb Efendi'nin evliliğinden Şefika, Azize, Fevziye ve Mediha isimli dört kızı olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz.³⁸ Erkek evladı olmayan Emin Edîb Efendi'nin çocuklarından sadece Şefika'nın doğum tarihi ile ilgili bilgimiz vardır. Şefika'nın kaçınıcı evlat olduğu bilinmemekle beraber, 1301/1884 yılında doğduğu göz önünde bulunduğunda Emin Edîb Efendi'nin bu tarihten önce evli olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁹

Emin Edîb Efendi Sivas Askeri Rüştiyesi'nde muallim, Sivas Hukuk ve Ceza Dairesi'nde aza ve Osmanlı Mebusan Meclisi'nde mebus olmak üzere üç ayrı resmi görevde bulunmuştur. 1306/1888 tarihinde Askeri Rüştiye'de Farsça muallimi olarak ilk resmi görevine başlayan Emin Edîb Efendi bu görevi 1325/1907 yılına kadar sürdürmüştür.⁴⁰ Muallimlik dışında bir resmi görevi de mahkemede hukuk üyeliğidir. Salnâme kayıtlarında Emin Edîb Efendi'nin 1321/1903'te Hukuk Dairesi'nde ve 1325/1907 tarihinde ise Hukuk ve Ceza Dairesi'nde aza olarak görev yaptığı görülmektedir.⁴¹

Emin Edîb Efendi'nin bir diğer resmi görevi ise mebusluğudur. O, Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında 18 Nisan 1912 - 5 Ağustos 1912 tarihleri ile 1914-1918 yılları arasında iki dönem Sivas mebusu olarak görev yapmıştır.⁴² Onun mebusluk yılları, Sultan V. Mehmet Reşad'ın 1909-1918'deki saltanat yıllarına denk gelmektedir. Mebusluk görevi süresince Emin Edîb Efendi, Osmanlı yönetim kadrosunu yakından tanıma fırsatını elde etmiş ve idarenin düştüğü zaaftan kurtulması için gayretleri olmuştur.⁴³

³⁸ Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", 81.

³⁹ Akdağ, *Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 476.

⁴⁰ Yücel, *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, 3: 257.

⁴¹ Y Yücel, *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, 3: 340; Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 14.

⁴² Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", 82.

⁴³ Aşkun, *Sivas Şairleri*, 197.

Emin Edîb Efendi'nin resmi olarak yapmayı arzu ettiği görevlerden birisi de Sivas İl Müftülüğü görevidir. Emin Edîb Efendi mebusluk yıllarına denk gelen 1331/1915 tarihinde, Sivas müftülüğü seçimine katılmıştır. Bu seçimde Abdurrauf Efendi (ö.1346/ 1927) ile eşit oy almıştır. Ancak hak-kından feragat ederek Sivas müftülüğü görevini Abdurrauf Efendi'ye bırakmıştır.⁴⁴ Bu olay Emin Edîb Efendi'nin Sivas bölgesinin iki kudretli âliminden birisinin kendisi olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Emin Edîb Efendi ikinci dönem milletvekilliğinden bir yıl sonra 1919 yılında Kazancılar mahallesinde bulunan evinde vefat etmiştir.⁴⁵ Kazancı âilesinin mensuplarından Ahmed Necip Günaydın'ın şehâdetine göre Emin Edîb Efendi Sivas Kongresi'nden yaklaşık üç ay öncesinde Haziran ayı içerisinde vefat etmiştir. Emin Edîb Efendi, büyük bir kalabalığın katıldığı cenaze namazının ardından Ali Baba Câmii haziresine defnedilmiştir.⁴⁶ Mezar taşında "Hüve'l-Bâkî sâdât-ı Nakşbendiyye ve 'urefâ-yı billâhdan Kazgancızâde Muhammed Emîn Edîb Sîvâsî kuddise sırruh rûhîçün el-Fâtiha 1335" ibaresi yer almaktadır.⁴⁷

2. Hocaları, Eserleri, İlmî ve Edebî Şahsiyeti

2.1. Hocaları

Abdullah Hilmi b. Abdurrahman b. Süleyman el-Kırîmî (ö. 1305/1888):

Emin Edîb Efendi icâzetini Abdullah Hilmi'den almıştır. Emin Edîb Efendi'nin ilmî ve manevî şekillenmesinde en çok emeği geçenlerin başında bu hocası yer almaktadır. Abdullah Hilmi talebesi Emin Edîb Efendi'ye takdim ettiği *İcâzetnâme*'de tam ismini Abdullah Hilmi b. Abdurrahman b. Süleyman el-Kırîmî olarak vermektedir. Bu *İcâzetnâme*'ye göre Abdullah Hilmi'nin doğum yeri Kırım, ilim tahsil ettiği yer İstanbul ve

⁴⁴ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, tsz), 1:109.

⁴⁵ Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", 86; Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 16.

⁴⁶ Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", 86.

⁴⁷ Mezar taşının süretin için bkz. Akdağ, *Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı*, 478.

ikamet ettiği yer ise Sivas olarak belirtilmektedir.⁴⁸ Abdullah Hilmi Sivas Rüştîye'sinde uzun süre muallim olarak görevde bulunmuştur. Kendisi umûmî bir icâzete sahip, çok yönlü bir âlimdir. Doğum tarihi bilinmemekle beraber Emin Edîb'in kendisine yazdığı şiirden anlaşıldığına göre vefat tarihi 1305/1888'dir. Dört beyitten oluşan bu şiirin son beyti şu şekildedir:

Hâce-i Rüştîyye Abdullâh Hilmi'ydi adım

*Bak Edîb şimdi bekâ dârındaki ceolânıma*⁴⁹

Abdulkâdir-i Gulâmî (ö. 1303/1886):

Emin Edîb Efendi'nin Farsça üstadı Abdulkâdir-i Gulâmî'dir (ö. 1303/1886).⁵⁰ Gulâmî, Kerkük'ten Sivas'a gelen Abdurrahman Halis el-Kerkükî'nin (ö. 1275/1858) halifelerinden Mûr Ali Baba'nın (ö. 1299/1882) oğludur. Gulâmî ilk eğitimini babasından almış, Altınöğlü Mehmet Efendi'nin derslerine devam etmiş, İhramcızâde Mehmet Efendi'den de icâzet almıştır. Gulâmî, Kâdiriyye tarikatının Hâlisiye koluna bağlıdır. *Tâcu'l-muhakkikîn, Mi'râcu'l-müşâkîn ve Dîvân'*ından oluşan üç eseri mevcuttur.⁵¹ Emin Edîb Efendi'nin Molla Câmî'nin Farsça şiirlerine tahmis yapacak kadar yetişmesinde Gulâmî'nin emeğini göz ardı etmemek gerekir.

Hâfız Osman Efendi (ö. 1300/1883'den sonra):

Emin Edîb Efendi ilk eğitimini babası Hâfız Osman Efendi'den almıştır. Hâfız Osman Efendi fıkıh ve edebiyat konusunda temeyyüz etmiş bir şahsiyettir. 'İlm-i ferâiz'i nazmen yazacak kadar kudretli bir şair ve fıkıh otoritesidir.⁵² Osman Efendi'nin tesbit edilen iki eseri mevcuttur. Bunlardan birisi kendi el yazısıyla yazdığı Kur'ân-Kerim nüshası diğeri ise *Nûr-ı fâiz nazm-ı ferâiz* adlı manzum eseridir. Kur'ân-ı Kerim nüshası yüksek

⁴⁸ Kırîmî, *İcâzetnâme-i Emin Edîb*, vr. 2^a.

⁴⁹ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 193; Aşkun, *Sivas Şairleri*, 197.

⁵⁰ Günaydın, "Kazancızâde Emin Edîp Efendi (1857-1919)", 81; Aşkun, *Sivas Şairleri*, 196.

⁵¹ Mehmet Arslan, *Sivaslı Gulâmî Divânı* (Sivas: Asitan Yayınları, 2009), 1-4; İsa Çelik ve İsmail Çelik, "Bir Sufi Şair: Abdülkâdir-i Gulâmî (1271-1303/1854-1886)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Dergisi*, Sayı: 42 (Erzurum: 2010): 97-100.

⁵² Aşkun, *Sivas Şairleri*, 192-193

seviyede hattatlığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁵³ *Nûr-ı fâiz* mesnevi tarzında kaleme alınmış, yaklâşık dört bin beyit tutarında ferâizi manzum ifade eden ilk kitaplar arasında yer almaktadır.⁵⁴

2.2. Eserleri

Nesrî'l-leâlî ve *Nuhbetü'l-fiker* ile *Gülşen-i râz*, *Kasîde-i tâiyye* ve *Kasîde-i hamriyye*'nin Türkçe çevirileri gibi bazı eserler Emin Edîb Efendi'ye nisbet edilmektedir.⁵⁵ Kaynaklarda zikredilen bu eserlerin Emin Edîb Efendi'ye âidiyeti tesbit edilememiştir. Esasında *Nesrî'l-leâlî* Hz. Ali'nin (ö. 40/661) hikmetli sözlerini ihtiva eden Arapça bir eser olduğu gibi⁵⁶ *Nuhbetü'l-fiker*'de İbn Hacer Askalânî'ye (ö. 852/1449) âit hadis usulünü ihtivâ eden bir eserdir.⁵⁷

Nesrî'l-leâlî ve *Nuhbetü'l-fiker* dışında Emin Edîb Efendi'ye nisbet edilen diğer eserler ise Mahmûd-ı Şebusterî'nin (ö. 720/1320) *Gülşen-i Râz* adlı eserinin Türkçe çevirisi ile İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) *Kasîde-i tâiyye* ve *Kasîde-i hamriyye* isimli eserlerinin Türkçe çevirileridir.⁵⁸ Her ne kadar böyle bir çeviri eserler tespit edilemediyse de Emin Edîb Efendi'nin *Divan*'ına baktığımızda Şebusterî'nin Fârisî dilinde yazdığı *Gülşen-i Râz* ile İbnü'l-Fârız'ın iki meşhur kasidesi *Tâiyye* ve *Hamriyye*'si ile muhteva

⁵³ Günaydın, "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", 81-85; Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 10.

⁵⁴ *Nûr-ı Fâiz Nazm-ı Ferâiz* adlı bu eser, Mehmet Fatih Köksal'ın kendi özel kütüphanesinde kayıt altında bulunmaktadır. Bu eserin dijital kopyaları, Alim Yıldız tarafından şahsımıza tevdi edilmiştir. Eser, sırtı vişneçürüğü, renkli meşin kapaklar, ebru kaplı mukavva ciltli olmak üzere 102 varaktan oluşmaktadır. 210x175, 150x105 mm ölçülerinde, 21 satırlı, ince beyaz kâğıda nesih yazıyla çift sütun hâlinde siyah mürekkeple yazılmıştır. Kitabın fasıl başlıkları, bazı isim ve sayılar kırmızı kalemle yazılmıştır. Eksiği bulunmayan nüshanın, sonunda ayrıca istinsah kaydı bulunmamasına nazaran, müellif hattı olduğu, tahmin edilmektedir.

⁵⁵ Aşkun, *Sivas Şairleri*, 198; Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, 1: 285; Günaydın, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919)", 82.

⁵⁶ Adem Ceyhan ve Tuğba Aydoğan, "Sultan II. Murad İçin Dizilmiş İnciler: Hâfız'ın Nesrî'l-Leâlî Tercümesi (Lü'lü'-i Mendûd)", *Turkish Studie Dergisi* 8, sy. 13 (2013): 37-73.

⁵⁷ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el- Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker*, trc. Talat Koçyiğit (Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 5.

⁵⁸ Aşkun, *Sivas Şairleri*, 198; Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, 1: 285; Günaydın, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi (1857-1919)", 82.

açısından bir benzerlik taşıdığı görülmektedir.⁵⁹ Emin Edîb Efendi eserinde Şebusterî ve İbn-i Fârız gibi aşk ve muhabbete dayalı, tevhid konulu şiirleri yoğunlukla terennüm etmiştir. Aralarındaki konu benzerliğini göz önünde tuttuğumuzda, Emin Edîb Efendi'nin *Gülşen-i Râz*, *Tâiyye ve Hamriyye*'den istifade ettiğini ders halkalarında yer yer bu eslere atıfta bulunduğunu söylemek mümkündür.

Emin Edîb Efendi'nin kendisine âdiyetinde şüphe olmayan; *Tuhfetü'l-Edîb*, *Tuhfetü'r-Râşid*, *Tuhfe-i Hulûsiyye ve Divân* olmak üzere dört telif eseri mevcuttur. Bu telif eserlerinin dışında bir adet derleme ve bir adet de tashih olmak üzere iki eseri daha vardır.

Tuhfetü'l-Edîb limen erâde'l-Habîb:

120 Emin Edîb Efendi'nin telif eserlerinden birisi *Tuhfetü'l-Edîb limen erâde'l-Habîb*'dir. On bir varaktan müteşekkil bu eser bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Eserde insân-ı kâmil, hakikat-ı Muhammediyye, OMÜİFD Hz. Peygamber'e vâsıl olmanın keyfiyeti ve Hz. Peygamber'in hilye-i şerîfeleri konu edinmektedir. Eserde İbnü'l-Arabî'nin görüş ve düşüncelerinin hâkim olduğu görülmektedir.⁶⁰ Osmanlıca olarak yazılan eser Eyyup Akdağ tarafından çevriyazımı yapılarak yayınlanmıştır.⁶¹

Tuhfetü'r-Râşid fî vahdeti'l-ehadi'l-Vâhid:

Tuhfetü'r-Râşid fî vahdeti'l-ehadi'l-Vâhid Emin Edîb Efendi'nin bir diğer telif eseridir. On sekiz varaktan müteşekkil bu eser⁶² Adliye Mahkemesi'nde istinâf cezâ reisi olarak görev yapan Muhammed Râşid'in isteği üzerine kaleme alınmıştır. 1312/1895 yılında yazılan eser 'vahdet-i vücûd'u konu

⁵⁹ Bkz. Mahmûd-ı Şebusterî, *Gülşen-i Râz*, trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Cengiz Gündoğdu (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 1-221; Yusuf Yıldırım, "Abdülmecîd-i Sivasî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Tercümesi", *İstem Dergisi* 25, sy. 25 (2015):151-175.

⁶⁰ Kazancızâde, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr. 26^a-36^a.

⁶¹ Bkz. Eyyup Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb* Adlı Eseri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy.1 (Tokat: 215):39-66.

⁶² Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 38^a-55^b.

edinmektedir. Bu risâle de Eyyup Akdağ tarafından çevriyazımı yapılarak yayınlanmıştır.⁶³

Tuhfe-i Hulûsiyye fî usûli'l-ehâdisi'n-Nebeviyye:

Telif eserlerinden birisi de *Tuhfe-i Hulûsiyye fî usûli'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*'dir. Emin Edîb Efendi bu eseri on altıncı fırka komutanı Muhammed Hulûsî Paşa'nın emrine imtisâlen kaleme almıştır. 1319/1901 senesinde yazımı tamamlanan ve on varaktan oluşan eser hadis usulünü ihtiva etmektedir.⁶⁴ Sivas Askerî Rüştiye'sinde ders kitabı olarak okutulan bu eser Eyyup Akdağ tarafından aynı şekilde transkripsiyonu yapılarak ilim camiasına tanıtılmıştır.⁶⁵

Divân:

Emin Edîb Efendi'nin farklı zaman ve mekânlarda yazdığı şiirlerinden oluşan bir *Divân*'ı vardır. Bu eser Alim Yıldız tarafından mürettep hale getirilerek *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi* isminde yayınlanmıştır. *Divançe*'de doksan dört şiir yer almaktadır. Bu şiirlerde Emin Edîb Efendi beşerî aşkın yanısıra yoğun bir şekilde ilahî aşkı konu edinmiştir. Şiirlerinde genel olarak İbnü'l-Arabî'nin temsil ettiği irfanî gelenek ve vahdet-i vücûd anlayışının hâkim olduğu görülmektedir.⁶⁶

Evrâd-ı Emin Edîb:

Telif değil derleme mahiyetindeki bu eseri Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde 40502 kayıt numarasıyla muhafaza altındadır. Seksen altı varaktan oluşan eserde bazı tesbihat ve duaların yanısıra İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Medyen (ö. 594/1197), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258),

⁶³ Bkz. Eyyup Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fî Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy.1 (Tokat: 215):131-168.

⁶⁴ Kazancızâde, *Tuhfe-i Hulûsiyye*, vr. 1^a-10^b.

⁶⁵ Bkz. Eyyup Akdağ, "Rüştiye Okulları ve Kazancızâde Emin Edîb'in *Tuhfe-i Hulûsiyye fî Usûli'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye* Adlı Hadis Usulü Ders Kitabı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, (Aralık, 2016): 51-76.

⁶⁶ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 85-201.

İmâm Bûsirî (ö. 695/1296), Bahâeddîn Nakşbend (ö. 791/1389) ve Ahmed b. Muhammed ed-Derdîrî (ö.1201/1786) gibi bazı sûfi şahsiyetlerin kasidesi ve viridlerine yer verilmiştir.⁶⁷

Risâle-i Lübbü'l-lüb:

Derleme dışında bir de tashih mahiyetinde bir eseri vardır. Bu eser *Futuhât-ı Mekkiyye* adlı eserden müstehric olan *Lübbü'l-lüb* risâlesidir. Emin Edîb Efendi zamanla oluşan hataları tashih ederek bu eseri tekrar kaleme almıştır. Eser Ankara Milli Kütüphanesi'nde 06 Hk 2891/1 kayıt numarasıyla muhafaza altındadır.⁶⁸

2.3. İlmî ve Edebî Şahsiyeti

1304/1887 yılı otuz yaşında ilmî icâzetini alan Emin Edîb Efendi⁶⁹ bu icâzetle beraber yörenin etkili ve önemli ilmî şahsiyetlerden birisi hâline gelmiştir. O, Arapça ve Farsça dillerine eser telif edecek mertebede vâkıftır. Bu hususiyetini *Tuhfetü'l-Edîb* isimli eserinde Arapça olarak yazma kudretine sahip olduğu halde sırf Arapça bilmeyen âşıkların faydalanması için Türkçe yazdığını ifade ederek açıkça belirtmektedir.⁷⁰ Emin Edîb Efendi'nin eser telif edecek şekilde Arapça vukûfiyeti olduğu gibi Farsça diline vukûfiyeti de yüksek seviyededir. Yer yer Farsça şiirler de yazan Emin Edîb Efendi, Nakşibendiyye tarikatına müntesip ve İran şiirinin en büyük üstatlarından kabul edilen Molla Abdurrahman Câmî'nin şiirlerine aynı edebî üslup ve mana içeriği olarak tahmiste bulunma kuvvetini kendinde görmüş ve onunla dil konusunda boy ölçüşmüştür.⁷¹

Molla Câmî'nin dışında Abdülhad Nûrî es-Sivâsî (ö.1061/1651) ve Reşid Akif Paşa'nın (1863-1920) da gazellerine tahmiste bulunmuştur.⁷² Şiirlerini mürettep hale getiren ve edebi yönünü araştıran Alim Yıldız,

⁶⁷ Kazancızâde, *Evrâd-ı Emin Edîb*, vr.1^a-86^b.

⁶⁸ İsmâil Hakkı Bursevî, *Risâle-i Lübbü'l-lüb*, tsh. Emin Edîb Efendi, Ankara Milli Kütüphanesi, kayıt no: 06 Hk 2891/1, 1^b-21⁶.

⁶⁹ Kırîmî, *İcâzetnâme-i Emin Edîb*, vr.13^b.

⁷⁰ Kazancızâde, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr. 26^a.

⁷¹ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 87, 157.

⁷² Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 128, 153.

Emin Edîb Efendî'yi edebî yönü oldukça güçlü bir şâir olarak tavsif etmektedir. Yıldız'a göre Emin Edîb Efendî'nin şiirleri, hem edebî hem de mana derinliği bakımından yüksek seviyededir. Emin Edîb Efendi aruz vezniyle şiirler yazmaya devam ederken az da olsa hece veznini kullanmıştır.⁷³ Derin duygu, düşünce ve bilgi birikimini, üstün sanat kabiliyetiyle birleştiren Emin Edîb Efendi Arap, İran ve Türk şiirinin özelliklerini yansıtarak yeni ve orijinal şiirler yazmıştır.⁷⁴

Emin Edîb Efendî'nin ilmî, edebî ve tasavvufî neşvesinin oluşmasında İmam Gazâlî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, İbnü'l-Fârız, Mahmud Şebüsterî, Abdurrahman Câmî ve İsmail Hakkı Bursevî gibi bazı sûfî şahsiyetleri zikretmek gerekir. Emin Edîb Efendi yazdığı eserlerinde yer yer nakillerde bulunduğu bu müellifleri hep saygı ile yâd etmiştir.

4. İntisabı ve Tasavvufî Yaklaşımları

4.1. İntisâbı

Emin Edîb Efendi Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye koluna müntesip mürşid-i kâmil bir şahısdır. Şeyhi Muhammed Şâkir Kemâhî (ö. 1313/1896) ile başlayan silsilesi Mehmed Rüşdî (ö. 1285/1869) ile devam etmekte Hayyat Muhammed Vehbi (ö. 1313/1896) ve Abdullah Mekkî (ö. 1268/1852) kanalıyla Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye (ö. 1242/1827) ulaşmaktadır.⁷⁵ Kemâhî'nin vefatından sonra irşad görevini üstlenen Emin Edîb Efendi bu görevi 1337/1919 senesindeki vefatına kadar yirmi üç yıl sürdürmüştür.

⁷³ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 21-22.

⁷⁴ Aşkun, *Sivas Şairleri*, 192; Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 22.

⁷⁵ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr.53^a-55^a; Kazancızâde, *Evrâd-ı Emin Edîb*, vr.83^a, b- 84^a, b; Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 112-117.

Muhammed Şâkir Kemâhî (ö.1313/1896):

Emin Edîb Efendi'nin seyr u sülûkunu tamamladığı ve postnişin olarak irşad görevini devraldığı şeyhi Muhammed Şâkir Kemâhî'dir. Kemâhî'nin kesin olmamakla birlikte doğum tarihi 1231/1815'dir.⁷⁶ Kaynaklarda hayatı hakkında çok fazla bilgi olmayan Kemâhî'nin İmranlı'nın Duruciye köyünde doğduğu, ilk tahsilini burada yaptıktan sonra Erzincan'a gittiği bildirilmektedir. Kemâhî, Hayyat Muhammed Vehbi yani Terzi Baba'nın müritlerindedir. Emin Edîb Efendi bu hususu şu şekilde beyan etmektedir:

İçdi vahdet bâdesin Hayyât-ı Erzincânî'den

Hicret etdi şehr-i Sîvâs'a o pîr-i nâzenîn⁷⁷

124

OMÜİFD

Kaynaklarda Muhammed Şâkir Kemâhî'nin Erzincan'dan sonra Zara'ya gelerek bir dergâh açtığı ve bundan sonra da Sivas'a gelerek irşad faaliyetini devam ettirdiği ve maişetini kazanmak için de manifatur acılık yaptığı bildirilmektedir. Kemâhî şeyhi Hafız Rüşdî'nin (ö.1285/ 1869) vefatından sonra otuz yıl postnişin olarak irşad görevini sürdürmüştür. Emin Edîb Efendi, 1312/1896 yılında vefat eden şeyhi Şâkir Efendi'nin vefatına tarih düşmek amacıyla toplam on beyitten müteşekkil bir şiir kaleme almıştır.⁷⁸ Halfelik Mezarlığı'nda bulunan kabrinin mezartaşına da bu şiirden bazı beyitler hakkedilmiştir.⁷⁹ Kemâhî rind meşreb ve cem ehli bir şahsiyettir. Emin Edîb Efendi şeyhinin bu hususiyetlerini gelen beyitlerde şu şekilde beyan etmektedir:

Nîk haslet pâk sîret rind meşreb merd-i Hak

Yok hiç buğz u hased kibr ü fesâd u ucb kîn

Ehl-i zîkr ü asl u fikr ü ehl-i cem ü ehl-i fark

⁷⁶ İbrahim Yasak, *Sivas Yatırları*, 3. Baskı (Sivas: Asitan Yayınları, 2010), 136.

⁷⁷ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 131.

⁷⁸ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 130-131.

⁷⁹ Mezar taşının sûreti için bkz. Akdağ, *Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin Hayatı*, 478.

*Muhtalif herkesle lâkin vahdete olmuş karîn*⁸⁰

Hacı Hâfız Mehmed Rüşdî (ö. 1285/1869):

Muhammed Şâkir Kemâhî'de olduğu gibi halef-selef değil, mürîd-mürşîd ilişkisi olarak Emin Edîb Efendi'nin mülâkî olduğu bir diğer şeyhi Hacı Hâfız Mehmed Rüşdî'dir (ö. 1285/1869). Bu mülâkîlik Emin Edîb Efendi'nin çocukluk yıllarına denk gelmektedir. Mehmed Rüşdî, Erzincan ulemasından Pîr-i Hayyat'ın halifelerinden ve iki damadından biridir. Erzincanlı âlim Alansalı Hoca Efendi'nin oğludur. Hâlidîliğin yayılması sırasında önemli rol üstlenen Mehmed Rüşdî, Battal Hoca namıyla bilinmektedir. Mehmed Rüşdî'nin Terzi Baba'ya bağlılığı son derece kuvvetlidir. Nakillerden anlaşıldığına göre, daha çok Yazıcızade Muhammed'in *Muhammediyye* adlı eserini okuyarak irşad etmektedir. Köyden şehre teşriflerinde bir al ata binip şehre gelinceye kadar gözleri yumuk olarak öylece istiğrak halinde bulunurmuş.⁸¹

125

Emin Edîb Efendi şeyhi Hâfız Rüşdî Efendi için 1299/1884 yılında onbir beyitten oluşan bir şiir yazmıştır. Bu şiirde Emin Edîb Efendi şeyhinin yüce vasıflarını ve kendisine duyduğu özlem ve hayranlığı ifade etmiştir. Emin Edîb Efendi bir beytinde tasavvufî manada ölü kalbini ilk diriltinen Hâfız Rüşdî Efendi olduğunu şu şekilde terennüm etmiştir:

OMÜİFD

Gönlümüz mürde iken eyledin el-hak ihyâ

*Var dudağında senin resm-i Mesîhâ Hâfız*⁸²

Emin Edîb Efendi oniki yaşında iken şeyhi Hafız Rüşdî takriben 80 yaşında vefat etmiş ve Terzi Baba türbesine defnedilmiştir.⁸³

⁸⁰ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 131.

⁸¹ Vehbi Yurt, *Terzi Baba ve Erzincan*, 1. Baskı (İstanbul: Birun Kültür Sanat Yayıncılık 2011), 60-61; Fatsa, *Tasavvufta Mekki Kolu*, 113; Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 1: XXVİİ; Orhan Aktepe, *Terzi Baba'nın İtikadî Görüşleri* (Erzincan: Doğu Yayınları, 2009), 16.

⁸² Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 125-126.

⁸³ Yurt, *Terzi Baba ve Erzincan*, 61; Aktepe, *Terzi Baba'nın İtikadî Görüşleri*, 16.

4.2. Tasavvufî Yaklaşımları

Nakşbendiyye şeyhi İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1625) tarikattaki tasavvufî eğitimi; beden, nefis, kalb, ruh, sır, hafâ ve ahfâdan oluşan yedi adımın tamamlanması olarak görür. Ona göre her bir adım nur ânî ve zulmânî olmak üzere on bin perdeyi kaldırır. Sâlik bu mertebeler sonucunda nef-sinden uzaklaşarak Rabb'ına yakın olur.⁸⁴ Emin Edîb Efendi tarikatta büyüğü İmâm-ı Rabbânî gibi benzer bir yaklaşımı kabul etmekte ve izale edilmesi gereken perdelerin başında 'varlık' yani 'benlik' perdesini görmektedir. Ona göre müridin vuslat için bu perdeyi kaldırması ve yok etmesi gerekir. O, bu husustaki düşüncelerini gelen mısralarda şu şekilde beyan etmektedir:

Varlığımız oldu ona perde

126 *Yok ona bahâne hiç yerde*⁸⁵

Tevhîde erip kurtaralım şirk-i vücûddan

OMÜİFD

Lâ'yı bırakıp bulalım illâ'yı İlâhî

Benliğimi ref' et beni kıl âgah-ı vahdet

*Düzle gözüme sâkıl ü âlâyı İlâhî*⁸⁶

Bu tarikatın geleneğinde Abdülhâlık-ı Gücdevânî (ö. 595/1199) ve Bahâüddîn Nakşbend (ö. 791/1389) tarafından konulan ve 'kelimât-ı kudsiyye' diye adlandırılan kurallar tarikatın temel kaideleri olarak kabul edilmiş ve manevî eğitim bu doğrultuda verilmiştir.⁸⁷ Eserlerine baktığımız zaman Emin Edîb Efendi'nin bu kural ve kaidelere sâdik kaldığı ve mürîdanın eğitimini bu kaideler doğrultusunda verdiği görülmektedir.

⁸⁴ Ahmed b. Abdülehad es-Serhendî el-Fârûkî en-Nakşbendî Rabbânî, *el-Mektûbâtü'r-Rabbâniyye*, haz. Yâr Muhammed el-Cerîr el-Bedhaşî et-Tâlikânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1: 153.

⁸⁵ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 166.

⁸⁶ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 187.

⁸⁷ Kelimât-ı kudsiyye olarak bilinen on bir kaide şu şekildedir: Hûş der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan, halvet der encümen, yâd kerd, bâz geşt, nigâh dâşt, yâd dâşt, vukûf-i zaman, vukûf-i adeği, vukûf-i kalbî. Bkz. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı Görüşleri Tarikatı*, 4. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 335-338.

Kelimât-ı kudsiyye'nin her bir prensibi için Emin Edîb Efendi'nin yaklaşımlarını geniş olarak ifade etmek mümkündür. Ancak makalenin hacmini gereksiz yere artırmamak için sadece 'Hûş der dem' kaidesiyle ilgili olarak manzum şu ifadelerine yer vermek yeterli olacaktır:

Allâhsız alma bir nefes

Gel mâsivâdan meyli kes

Allâh bes bâkî heves

*Gel aşk ile Allâh de*⁸⁸

Emin Edîb Efendi tarikatın geleneğinde oluşmuş seyr u sülûk kaidelerine uymuş ve tarikat silsilesinde yer alan şeyhlere tazimlerini hep ifade etmiştir. Bahâüddîn Nakşibend için müstakil şiirler kaleme almış ona duyduğu hayranlığı ifade etmiş manevî olarak ondan yardım talep etmiştir:

Meded ey mefhar-i zemîn ü semâ

Meded ey mazhar-ı envâr-ı Hudâ

Kaldım âvâre derd-mend meded

*Meded ey Şâh-ı Nakşibend meded*⁸⁹

Emin Edîb Efendi şerî'at ve ehl-i sünnet temelli bir tasavvuf anlayışını benimsemiştir. O, *Tuhfetü'r-Râşid* isimli eserinde sâlikin manevî olarak mertebe kazanabilmesi için şerî'ata bağlı ve ehl-i sünnet inancına sahip olması gerektiğini özellikle ifade etmiştir. Ona göre, tevhîdin sırrına ancak farzlarla beraber nafil ibadetleri yerine getirmekle ulaşılır.⁹⁰

Hanefî mezhebine bağlı olan Emin Edîb Efendi mezhebin müessisi Ebû Hanîfe'ye derin sevgi ve saygı duymuştur. *Evrâd'*ına Ebû Hanîfe'ye ait tesbihât ve duaları kaydeden Emin Edîb Efendi günlük bu virdleri

⁸⁸ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 189.

⁸⁹ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 91.

⁹⁰ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 52^{a-b}.

okuyarak Ebû Hanîfe'nin manevî neşvesinden ve yaklaşımlarından istifade etmiştir.⁹¹

Şerî'ata dayanmayan din ve tasavvuf anlayışlarını reddeden Emin Edîb Efendi gelen mısralarda da Rasûlullah'a uymak ve onun tatbik ettiği ve öğrettiği şerî'atla ancak hakikate yol bulunulacağını şu şekilde beyan etmektedir:

Rasûlünle bizi sen kıldm irşâd

Cihânı şer'i ile kıldm âbâd

Şerîat arşının sultânı Ahmed

*Hakikat râhının burhânı Ahmed*⁹²

128
OMÜİFD

Rasûlullah'ın rehberliğinde sünnet temelli tasavvuf anlayışını savunan Emin Edîb Efendi *Tuhfetü'r-Râşid*'de bu hususu şu şekilde beyan etmektedir: 'Sâlikin sünnetlere ittibâ ve o sünnetlerle ahlaklanması gerekir. Basiret gözünü açıp Hak'dan başka ispat etmiş olduğu mevcûdâtı noksan kabul ederek seyr u sülûka bu şekilde devam ederse 'mahv' derecesine gelir ve mâsivâ denilen şey bütünüyle nazarından yok olur.'⁹³ *Tuhfetü'l-Edîb*'de de Hakk'a tâlib ve Hak âşığı olan mürîdin hukûk-ı şer'iyeye ri'âyet ve cemâl-i Vahdet'in zuhûruna mânî olan her şeyi kalpden çıkarmasının gerekliliği ifade etmektedir.⁹⁴

Seyr u sülûkun ana gayesinin 'tehzîb-i ahlâk' olduğu vurgulayan Emin Edîb Efendi bu anlayış doğrultusunda mürîdânını eğitmiş ve talebelerin kötü ahlâkı terk edip güzel ahlakla müzeyyen hale gelmeleri için gayret göstermiştir. *Tuhfetü'r-Râşid*'de sâlikin e'âl ve akvâlnı müzeyyen kılmak için bu manevî yolculuğa devam etmesininin gerekliliğini belirtmiştir.⁹⁵ Emin Edîb Efendi bu hususta şekilci tavırlardan daha ziyade

⁹¹ Kazancızâde, *Evrâd-ı Emin Edîb*, vr.76^a-78^b.

⁹² Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 195.

⁹³ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 41^a.

⁹⁴ Kazancızâde, *Tuhfetü'l-Edîb*, vr. 28^a.

⁹⁵ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr.48^a.

özün güzel ahlakla tezeyyün etmesini önemsemiştir. Gelen mısralarda bu düşüncesini şu şekilde beyan etmiştir:

Âdemîyyet özledir yok îtibârî suretin,

Rağbet etmez müşteri cevzin çürük efradına.⁹⁶

Güzel ahlakı tasavvufun ana gayesi olarak kabul eden Emin Edîb Efendi tasavvufî ahlâkın özüne de ilahî aşkı yerleştirmiştir. O, terakkinin ve vuslatın ancak aşk sayesinde gerçekleşeceğini belirtmiştir. Ona göre gönlün mamuru ancak ilahî aşkla mümkündür. Bu husustaki hissiyatını şu şekilde ifade etmektedir.

Îlâhî bu Edîb'i eyle dilşâd

Revânın feyz-i aşkımla kıl âbâd⁹⁷

Emin Edîb Efendi susamış gönlüne hayat kaynağı olarak aşkı görmektedir. Âşık aşkında sâdik olursa ilahî lütuflara nâil olur. Ona göre sâlikin aşkı idrak edip zamanını aşktan uzak geçirmemesi gerekir. Bu neşvesini gelen beyitlerde şu şekilde beyan etmektedir:

Sâdiklara feth-i bâbdır aşk

Dil-teşneye âb-ı nâbdır aşk⁹⁸

Emin Edîb Efendi'ye göre, aşktan nasîbi olmayan kişi, insan olarak kabul edilmez. İnsanın ölçüsü yüreğinde taşıdığı aşkla ölçülür. Yüreğinde aşk ateşi yanmayan insan, ışık vermeyen bir ateş gibidir:

Bî-behre olan aşkdan insân sayılmaz.

Bir şem'asız oddur ben o bed-hûlan gördüm.⁹⁹

Emin Edîb Efendi Nakşî şeyhi olmasına rağmen Mevlevî, Kâdirî, Halvetî ve Uşşâkî tarikatlarına da özel sevgi beslemiştir. Konya'ya gittiğinde Mevlânâ'nın türbesini ziyaret etmiş ve ona duyduğu derin saygı ve

⁹⁶ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 181.

⁹⁷ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 117.

⁹⁸ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 170.

⁹⁹ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 104.

sevgiyi ifade eden iki şiir kaleme almıştır.¹⁰⁰ Bu şiirlerin birinde Mevlânâ ve eserî *Mesnevî*'yi şu şekilde takdir etmiştir:

Cihân-ı mârifete oldu bâb-ı Mevlânâ

*Serâser oldu hakâyık kitâb-ı Mevlânâ*¹⁰¹

Emin Edîb Efendi Mevlânâ'ya övgü ifade eden iki şiir yazdığı gibi Kâdirî tarikatının pîri Abdülkâdir Geylânî için de aynı şekilde iki müstakil şiir yazmıştır. Söz konusu şiirlerden birisinin ilk beyti şöyledir:

Kâbetü'l-uşşâkdır dergâhı Abdülkâdir'in

*Tâîfi ol var o hânkâh-ı Abdülkâdir'in*¹⁰²

Emin Edîb Efendi Halvetiyye'den Abdülahad Nûrî es-Sivâsî ile Uşşâkî tarikatından Hüsâmeddîn Uşşâkî'ye (ö. 1001/1593) de sevgi ve tazimlerini ifade eden şiirler kaleme almıştır.¹⁰³

130

OMÜİFD

Sonuç olarak Emin Edîb Efendi'nin tasavvuf anlayışını şeri'ata bağlılık sünnet-i seniyyeye ittiba ve ahlâkın güzelleştirilmesi olarak özetlemek mümkündür. Emin Edîb Efendi tasavvufî anlayışının özüne aşkı yerleştirmiş, aşk ile terakkinin ve vuslatın mümkün olacağını vurgulamıştır. Ona göre aşk yönü eksik olan sâliklerin yüce mertebelere erişmesi kolay değildir. Kendisi Nakşî olmasına rağmen Kâdirî, Mevlevî, Halvetî gibi bazı tarikatlara da ayrıca özel bir sevgi beslemiştir.

5. Vahdet-i Vücûd Anlayışı

Emin Edîb Efendi vahdet-i vücûdun güçlü savunucularındandır. O, on sekiz varakdan müteşekkil *Tuhfetü'r-Râşid fî vahdeti'l-ehadi'l-Vâhid* adlı eserini tamamen bu konuya hasr etmiştir.¹⁰⁴ Yaklaşımlarını İmâm Gazâlî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Mollâ Câmî ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi sûfî müelliflerin görüş ve düşünceleriyle temellendirmiştir.

¹⁰⁰ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 100, 108.

¹⁰¹ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 100,

¹⁰² Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 136.

¹⁰³ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 128, 182.

¹⁰⁴ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 38^a-55^b.

Emin Edîb Efendi ceviz örneğinden hareketle vahdet-i vücûdu tevhidin zirve mertebesi olarak kabul eder. Ona göre nasıl ki ceviz; yeşil kabuk, sert kabuk, iç ceviz ve cevizin özü olmak üzere dört kısımdan oluşuyorsa tevhîd de dört mertebeden oluşmaktadır. İnanmadığı halde diliyle 'Lâ ilâhe illallâh' diyen kimsenin tevhidi birinci mertebeyi oluşturur. Bu mertebeye münâfıkların tevhididir. Kelime-i tevhîdin manasını kalben tasdik edenler sıralamada ikinci mertebeyi oluştururlar. Bu mertebeye Müslümanların avâmının inancını ifade eder.¹⁰⁵

Tevhid sıralamasında üçüncü mertebeye; tarîk-ı keşf ve nûr-i ilâhî vâsıtası ile eşyâ-yı kesîrenin Vâhid-i Kakhâr'dan sudûrunu idrak ederek Hakk'ı müşâhedeyi ifade ederken, tevhidin zirve mertebesi olan dördüncü mertebeye ise vücûdda/varlıkta ancak Hakk-ı Vâhid'i müşâhede etmeyi ifade eder.¹⁰⁶

Emin Edîb Efendi'ye göre yeşil kabuk nasıl ki muhafaza için bir müddet cevizin üzerinde bulunuyorsa bu birinci mertebedeki tevhid de dünyada münâfıkları aynı o şekilde örter ve onları belli bir süreliğine korur. Sert kabuk ise cevizi bozulmadan koruduğu gibi ikinci mertebedeki tevhid inancı da sâhibini hem dünyada kılıç ve süngüden muhâfaza eder hem de bu itikâd üzere vefat eden kimseleri âhîret azâbından korur.¹⁰⁷

Tevhîdin üçüncü mertebesi lübb/öz yani iç ceviz konumundadır. Bu mertebeye evvelki iki merteye nisbetle daha kıymetli olmasına rağmen tevhîdde ana gaye, tevhîdin dördüncü mertebesidir. Çünkü bu mertebeye tevhîdin zirve mertebesidir ve cevizin lübbünden çıkarılan yağ konumundadır.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 38^a; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fî Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 140.

¹⁰⁶ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 38^a; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fî Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 140.

¹⁰⁷ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 38^{a-b}; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fî Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 141.

¹⁰⁸ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr.38^b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fî Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 141.

Bu ifadelerden cevizin yeşil kabuğu ve sert kabuğu konumunda olan ilk iki tevhid mertebesinin sırasıyla münafıkların ve Müslümanların genelinin, sıralamadaki iç ceviz yani lübb konumunda olan üçüncü mer- tebe, ‘tevhîd-i şuhûd, cevizin özünün özü yani lübbü’l-lübb olan dördün- cü mertebesi ise ‘tevhîd-i vücûd olduğu anlaşılmaktadır.

Emin Edîb Efendî’nin vahdet-i vücûd anlayışının dayandığı kay- naklardan birisi İmâm-ı Gazâlî’dir. Emin Edîb Efendi eserine yazdığı ceviz sempolüyle tevhid tasnifini bazı eksikliklere rağmen *İhyâu ulûmiddîn*’den bire bir aynen nakletmiştir.¹⁰⁹ Eserinin ilgili sayfalarında münafıkların imanını bedeni korumayı amaçlayan, kalp ile tasdikten yoksun sadece dil ile yapılan tevhîd olarak ifade eden Gazâlî, Müslü- manların avamının imanını ise kalp ve bedenî muhafaza etmeyi amaçla- yan bir inanç olarak vurgulamış ve bu inançın birçok faydasına rağmen üçüncü ve dördüncü mertebedeki keşfe ve müşâhedeye dayalı itikat ya- nında nâkıs olduğunu beyan etmiştir.¹¹⁰

132

OMÜİFD

Vahdet-i vücûd mertebesinin sâhibi yeryüzü ve gökyüzünde bir- çok varlığı müşâhede ettiği halde varlıkta Hak’dan gayrı bir şeyi müşâhede etmediği nasıl tasavvur olunur ve nasıl kesîr, vâhid olur? so- rusuna Emin Edîb Efendi: ‘Bir şey, bir nevi’ müşâhede ve bir nevi’ itibar ile kesîr olurken diğer bir müşâhede ve diğer bir itibar ile vâhid olur’ diyerek cevap vermektedir. Bu ifadesini somutlaştırarak Zeyd örneğiyle açıklayan Emin Edîb Efendi’ye göre Zeyd; ruh, cesed ve organları açısın- dan bakıldığında kesîrdir. Ancak Zeyd’in insâniyetine nazar edilse bir insandır, tektir, vâhiddir. Çok zaman bir insan, bir şahsı müşâhede eder- ken, onun ruhu, cesedi ve organlarının tafsili hatırına bile gelmez. Onu hep vâhid (tek) olarak görür. İşte bu vecihle müşâhede eden ‘ayn-ı cem’ dedir, kesrete yönelen ise tefrikadadır.¹¹¹

¹⁰⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 9 cilt (Cidde: Dâru’l-minhâc, 1432/2011), 8:202-206.

¹¹⁰ Gazâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 8: 202.

¹¹¹ Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr. 38^b; Akdağ, “Kazancızâde Emin Edîb Efendî’nin (1857- 1919) Hayatı ve *Tuhfetü’r-Râşid Fi Vahdeti’l-Ehadi’l-Vâhid* Adlı Eseri”, 141.

Emin Edîb Efendi manzum ifadeleriyle bu hususu yani varlığın cüzlerini görmeyip, varlığın hakikatini idrak etmeyi şu şekilde terennüm etmektedir:

Bir şem' yana kim ola gönlüm içi pür-nûr,

Bir var görüne gözüme kalmaya dâvâ.¹¹²

Emin Edîb Efendi varlığı Hakk'ın vücûdu ve gayrın vücûdu olmak üzere ikiye ayırır. Gayrın vücûdu bi nefsihî kâim olmadığı için bu vücûd yok hükmünde belki mümteni' ve muhâldir. Çünkü mevcûd denilen bi nefsihî kâim olandır. Bi nefsihî ve bi zâtihî kâim olmayan şey bi nefsihi mevcûd değildir. Hakk'ın vücûdu ise kendisi bi nefsihî kâim olduğu gibi gayrın vücûdu dahî onun vücûduyla kâimdir. Bundan dolayı ona 'Kayyûm' denir.¹¹³

Emin Edîb Efendi'nin vahdet-i vücûd konusunda dayandığı diğer bir kaynak *Mişkâtü'l-envâr*'dır.¹¹⁴ *Mişkâtü'l-envâr*'daki ifadeleri aynen eserine kaydeden Emin Edîb Efendi: 'Ârifler mecâz çukurundan zirve-i hakîkata terakkî ettiklerinde vücûdda Allah'tan başka bir mevcûd olmadığını ve Hakk'tan gayrı her şeyin değil bir vakitte belki her şeyin ezelen ve ebeden fânî ve hêlik olduğunu müşâhede-i 'ayâniyye ile müşâhede ettiklerini beyan etmektedir. Ona göre gerçekte Hakk'tan gayrı her mümkün zâtı ve hakîkatı itibari ile adem-i mahz ve ona Hakk'tan vücûdun sirâyeti cihetiyle mevcûddur. Çünkü her bir mümkün için iki cihet vardır; biri nefsihine ve diğeri Rabbisine olan cihettir. Nefsihine olan cihetle ma'dûm Rabbisine olan cihetle mevcûddur. Ve mademki mümkün nefsi itibari ile ma'dûm ve Hakk ile mevcûd olunca hakikatte Hakk'tan başka mevcûd

¹¹² Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 104.

¹¹³ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 39; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid Adlı Eseri*", 142.

¹¹⁴ Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Ebu'l-Alâ 'Afiî (Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1383/1964), 55.

olması ve ondan başka her şeyin ezelen ve ebeden ma'dûm ve hêlik ve fânî olması sâbit olmuş olur.¹¹⁵

Emin Edîb Efendî'ye göre gayr olan varlık yani mümkün varlığa mecâzen mazhariyyet alakasıyla mevcûd ismi verilir. Çünkü vücûd-i hakîkî yâni mevcûd bizzât birdir. Bununla beraber vücûd-ı hakîkî 'inde't-tecellî ihtilât ve hulûlsuz mümkünâta zuhûru ile cem'î mümkünât mevcûd üzere münbesittir. İşbu mümkünâtın o vücûd-ı hakîkiye taalluku bâkî oldukça mümkünâta alâka-i mazhâriyetiyle mecâzen mevcûd ismi itlak olunur. Ve eğer taalluk-ı mezkûr münkatî' olursa ne hakîkaten ve ne mecâzen mevcûd ismi ittak olunmaz. Ve alâ külli hâl mümkünâtın kendinden vücûdu yoktur.¹¹⁶

Emin Edîb Efendi mümkünâtın hakîkate ezelen ve ebeden ma'dûm olmasına rağmen Hakk'ın tecellisi ile mevcûd olduğunu belirtmektedir. Ona göre mümkün varlıklar iki tecelli arasındadır. Vârid tecelli ile bütün kâinât bir anda var görünür. Râcî' tecelli ile bir anda yok olur. Fakat her an yokluk ile varlık bir birini takip ettiğinden her şeyin varlığı hiss ile idrak olunduğu halde yokluğu idrak olunmaz. Âlem, nefsinde ma'dûm olup tecelli-i Hakk ile mevcûddur.¹¹⁷

Emin Edîb Efendi *Divân*'ında Lâ ve İllâ'nın mahiyetini bilip Allah'ın cemâlini müşâhede edince bütün kâinatın baştan aşağı Allah'ın nurunun ve tecellisinin mazharı olduğunu ve vahdet nuruyla eşyaya bakınca Allah'tan gayrisini görmediğini gelen mısralarda şu şekilde ifade etmektedir:

Kâinât oldu serâser mazhar-ı nûr-ı Hudâ

Lâ vü illâyı bilip etdim Edîb hoş likâ

¹¹⁵ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 39^b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendî'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 143.

¹¹⁶ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 40^a; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendî'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 143.

¹¹⁷ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 40^a; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendî'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 143.

*Nûr-ı vahdetle bakıp eşyâya nefy-i mâsivâ*¹¹⁸

Emin Edîb Efendi'nin vahdet-i vücûd konusunda görüşlerine başvurduğu bir diğer şahsiyet Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir. *Fusûsu'l-hikem*'den nakillerde bulunan ¹¹⁹ Emin Edîb Efendi'ye göre âlemin sûretinden Hakk'ın zevâlî aslâ mümkün değildir. Zîrâ Hak sûret-i âlemden tecellî ile a'râz eylese sûret-i âlem mün'adim olur. Ve ona sûret-i âlem itlak olunmaz. Binâenaleyh âlemin sûreti ona rûh mesâbesinde olan Hakk'ın vücûdu ile bâkî ve Hakk'ın ondan í'râzî ile fânidir. Mevcûd-ı hakîkî ancak Cenâb-ı Vâcibü'l-Vücûd'dur. Ondan başka bir mevcûd yoktur. 'Lâ ilâhe illallâh' 'Lâ mevcûde illallâh' demektir. Bu durumu meşâyih-ı sûfiyye 'fenâ-i nefis' ile tabir ederler ki zâkir nefsinden ve cem'î-ı mâsivâdan fâni olduğunda Hakk'tan başka bir mevcûd görmemektedir.

120

Emin Edîb Efendi varlığı başka bir tabirle mevcûd ve mûced olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre mevcûd ile mûced arasında büyük bir fark vardır. Mevcûd Hakk'dır, mûced varlık ise icad olduğu şekliyle bâtıl ve ma'dûmdur. Mevcûd Kâim ve Kayyûm'dur, mûced ise hêlik ve fânidir.

121

Emin Edîb Efendi'ye göre bütün ilahî kitap ve peygamberler 'Lâ ilâhe illallah' olan kelime-i tevhid insanları davet için gönderilmiştir. Kelime-i tevhidin hakikat manası ise Hakk'tan başka mevcûd görmemek demektir. ¹²²

Emin Edîb Efendi tevhidi dörtlü tasnif ettiği gibi bazı hadisleri delil getirerek tevhîd-i e'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhid-i zât olmak üzere üçlü de

¹¹⁸ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 154.

¹¹⁹ *وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً* Bkz. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, nşr. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1365/1946), 69.

¹²⁰ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 40^b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 144.

¹²¹ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 40^b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 144.

¹²² Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 41^a; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 145.

tasnif edilmektedir. Cenâb-ı Hak, Habîbullah Efendimize (Alak, 96/19). âyetinde ‘vescüd vakterib’ buyurduğunda âyetin gereği olarak, Habîb’im bana yakın olmayı benden iste dediğinde o Sultânul-mukarrabîn secdelerinde: ‘Ey Allah’ım cezâ vermenden affına, hoşnut-suzluğundan rızana, senden sana sığınırım. Ben seni gerçek manada övemem, sen, kendini övdüğün gibisin.’ buyurmuşlardır.¹²³

Emin Edîb Efendi’ye göre Peygamberimizin dualarında ‘e’ûzü bi ‘afvike min ‘ikâbîke’ buyurmaları müşâhede-i ef’âl mertebesinde ancak Cenâb-ı Hakk’ı fâil bilip fiilinden fiiline isti’âzedir. Sonra müşâhede-i ef’âlden fânî olup müşâhede-i sîfata terakkî buyurdularında ‘e’ûzü bi rızâke min sehatike’ buyurdular. Bu mertebeyi dahî tevhîdde noksan bilerek müşâhede-i sîfât makamından müşâhede-i zâta terakkî buyurup ‘e’ûzü bike minke’ buyurdular. Bu makamda ne ru’yet fiili ve nede ru’yet sıfatı olmayıp Hakk’ın kendisinden kendisine hemen firar vardır.

136

OMÜİFD

Emin Edîb Efendi’nin beyanına göre Peygamberimiz bu mertebede kendisini fârrûn (firan eden), müste’îzûn (sığınan) ve müsennî (sena eden) olmayı dahî tevhîd-i Hakk’ta nâkıs görerek ‘lâ ühsî senâen aleyke’ kavı-i şerifi ile müşâhede-i nefisten fânî olarak ‘ve ente kemâ esneyte alâ nefîke’ nazmıyla sena eden ve sena olunanın Hak olduğunu ve Hakk’tan başka bir mevcûd olmadığını beyan buyurmuşlardır.¹²⁴

Emin Edîb Efendi şahıs-gölge örneğinden yararlanarak da varlığı ikiye ayırmaktadır. Ona göre mâsivânın yani âlemin vücûd-ı mutlak olan Hakk’a nisbeti zıllin (gölgenin) şahsa nisbeti gibidir. Zıll nefsinde ma’dûm olup şahsın vücûdu ile mevcûddur. Âlem de kendi nefsinde ma’dûm Hakk’ın vücûdu ile mevcûddur. Âlem vehim ve hayalden ib a-rettir. Âlemin nefsiyle kâim ve vücûd-ı Hakk’a mugâyır bir vücûd-ı hakiki yoktur. Vücûd-ı hakiki Hakk’ın olup âlem vücûd-ı izâfi ile mevcûd-

¹²³ اللهم أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك Bkz. Müslim, “Salât”, 222; Ebû Dâvud, Salât”, 879, “Vitr”, 1427; İbn Mâce, “İkâmeti’s-salâh”, 1179, “Du’â”, 3841; Nesâî, “Nasbü’l-kademeyn fi’s-sücûd”, 1198, “ed-Du’â fi’s-sücûd”, 1128, “ed-Du’â fi’l-vitr”, 1745.

¹²⁴ Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr. 41^a; Akdağ, “Kazancızâde Emin Edîb Efendi’nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü’r-Râşid Fi Vahdeti’l-Ehadi’l-Vâhid* Adlı Eseri”, 145.

dur. Binâenaleyh âlem ve mâsivânın vücûd-ı hakîki yanında asla vücûdu yoktur. Ve bu kâinât şeklinde olan zilâl-i memdûde esmâ ve sıfat-ı Hudâ'nın âsârıdır. Hakikatte O'ndan başka mevcûd yoktur.¹²⁵

*Divân'*ında ise bu hususu şu şekilde beyan etmektedir:

Hâkimü'l-kül ü hep ona mahkûm,

*Zâtı mevcûd-ı mâsivâ mevhum.*¹²⁶

Emin Edîb Efendi vehim ve hayal olarak gördüğü varlığı gayb-ı ilâhîde sâbit olan 'ayn-ı sâbitenin sûreti olarak kabul etmektedir. Ona göre varlık Hakk'ın şu'ûn-ı zâtiyesinden bir misal ve onun ma'lûmat sûretinden bir sûrettir. Emin Edîb Efendi varlığının ikâmesi ve mahfuzluğuna sebep olan insanı 'ayn-ı sâbite hususunda zâhir olan Hakk'ın vücûdu olarak görür. Ona göre insanın Hakk'a nisbeti mukayyedin mutlaka ve zillin şahsa nisbeti gibidir. İnsan, hüviyyet ve hakikat itibari ile çeşitli Hakk taayyünün ve ihtilaf heyetin çeşidiyle âlemdir, mâsivâdır ve gayırdır.¹²⁷

137

OMÜİFD

Emin Edîb Efendi Hak ile âlem ilişkisini ruh ve cesed örneğiyle beyan etmektedir. Görüşlerine kaynak olarak sık sık *Fusûsu'l-hikem*'den¹²⁸ alıntılar yapan Emin Edîb Efendi Hakk'ın suver-i âleme nisbetini müdebbir olan ruhun, sûrete nisbeti gibi kabul eder. Ona göre mezâhir-i âfâk ve enfüde Hakk'ın zuhuru, cesedin rûh ile kıyâmı gibidir. Rûh kendi cevheri ve âlem-i ervâhdan olması hasebiyle bedene mugâyır ve ona taalluk tedbîr ve tasarruf ile müteallıktır ve bi zâtihi kâimdir. Rûh devam ve bekâsında bedene muhtaç değildir. Lakin âlem-i şehâdete göre beden onun sûreti ve kemâlâtın mazharı olmakla rûh bedene müştaktır ve ondan ayrı değildir. Bu mutlakin mukayyede serayânı gibi sâridir. Cesed ile

¹²⁵ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 41b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 146.

¹²⁶ Yıldız, *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*, 175.

¹²⁷ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 42b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 147.

¹²⁸ *فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة* Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 68.

rûh arasında min külli'l-vücûh mugâyırat yoktur. Biribirlerinin min cihe-
tin aynı ve min veçhin gayrıdır. Ve Hak ile âlem dahî böyledir. ¹²⁹

“Ve ol zât-ı Vâhid sıfât-ı müte’addide vâsıtasıyla ve merâtibte ve
tecelliyât-ı münkesira ve taayyunât-ı müte’addide itibari ile kâh hakka’l-
yakîn cevheriyye-i müteayyene ve kâh hakâyık-ı araziyyeye tâbi görünür.
Ammâ min haysü'l-hakîka birdir ki asla müteaddid ve münkesir değildir.
Ve bu ‘ayn-ı vâhid taayyünât ve takayyüdât-ı mezkûreden tecerrüd ve
ıtlâk hasebiyle Hakk’dır. Ammâ taayyünâtta görünmek vâsıtasıyla hâsıl
olan taaddüd ve tekessür hasebiyle halktır âlemdir. Binâenaleyh âlem
zâhir-i Hakk’dır ve Hak bâtın-ı âlemdir. Âlem zâhir olmadan ‘ayn-ı Hakk
idi. Ve Hak zâhir olduktan sonra ‘ayn-ı âlem oldu. Belki fi’l-hakîka bir
hakîkattır. Zuhûr ve butûn, evveliyyet ve âhiriyyet onun itibarâtıdır.”¹³⁰

138

OMÜİFD

Emin Edîb Efendi’nin görüşlerine kaynak gösterdiği bir diğer şahıs
Abdurrahman el-Câmî’dir (ö. 898/1492). Câmî’nin beyitleri doğrultusunda
açıklamalarda bulunan Emin Edîb Efendi’ye göre cemî’-ı eşyaya hü-
viyyet-i ilâhiyye sırrı sâri olmak bakımından fi’l-hakîka emr-i vâhiddir.
Zîra hüviyette taaddüt yoktur. Zâhirde kesret-i esmâ ve sıfât ile taaddüd
görünmek hüviyyet cihetiyle vahdete münâfi değildir. Zîra taaddüt taay-
yünden nâşidir. ¹³¹

Emin Edîb Efendi vahdet-i vücûdun istiğrak hâlinde münkeşif ol-
duğunu beyan etmektedir. Ona göre bir sâlik vahdet denizine dalıp tam
bir istiğrak hâli ile bütün ‘ayniyât ve taayyünâtı giderdiğinde kayd-ı tef-
rikaden âzade ve bu makamda eşya gözüne görünmez olur. Nitekim bir
kimse hiddet ile şemse nazar edip sonra eşyaya iltifat eylese tefrika-i ba-
sardan eşyayı göremez ve belki her yerde güneşi görür. ¹³²

¹²⁹ Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr. 42b; Akdağ, “Kazancızâde Emin Edîb Efendi’nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü’r-Râşid Fi Vahdeti’l-Ehadi’l-Vâhid* Adlı Eseri”, 147.

¹³⁰ Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr. 43a; Akdağ, “Kazancızâde Emin Edîb Efendi’nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü’r-Râşid Fi Vahdeti’l-Ehadi’l-Vâhid* Adlı Eseri”, 147.

¹³¹ Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr. 43b; Akdağ, “Kazancızâde Emin Edîb Efendi’nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü’r-Râşid Fi Vahdeti’l-Ehadi’l-Vâhid* Adlı Eseri”, 148.

¹³² Kazancızâde, *Tuhfetü’r-Râşid*, vr. 43b; Akdağ, “Kazancızâde Emin Edîb Efendi’nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü’r-Râşid Fi Vahdeti’l-Ehadi’l-Vâhid* Adlı Eseri”, 148.

Bu makâma erişmediği ve bu hâli yaşamadığı halde 'Ene'l-Hak' sözünü söyleyen bir kimseyi Emin Edîb Efendi kâfir olarak itham etmektedir. Ona göre bu iddiada bulunan kimsenin o mananın hakîkati mükâşefe tarîkiyle kendisine ma'lûm olmadığı cihetle davası taayyün ve teşahhusa dâir olup Hak Teâlâ ise taayyün ve teşehhusdan münezzehtir. Ve eğer ki taayyün ve teşahhus dahî Hak'dır bâtil değildir.¹³³

Emin Edîb Efendi'nin mâsivânın Hakk'a nisbeti konusunda görüşlerine değer verdiği bir diğer şahsiyet ise İsmâil Hakkı Bursevî'dir. Emin Edîb Efendi varlığı isbat ve nefy konusunda insanların dört kısım üzere olduklarını ayrıntılı olarak Bursevî'den nakletmektedir.¹³⁴ Kelamcıların tepkisini çeken İbnü'l-Arabî'nin: 'Sübhâne men azhare'l-eşyâe ve hüve 'aynü'hâ'¹³⁵ sözü hakkında Emin Edîb Efendi eserinde şu açıklamalarda bulunmaktadır: Buradaki maksat cemî'-i eşyâya sârî olan vücûd-ı mutlak hasebiyle 'aynıdır demektir. Yoksa ta'ayyün ve teşehhus hasebiyle demek değildir. Zîrâ bu mevcûd ile vücûdun mâ beyninde fark vardır. Bununla beraber teşehhus dahî Hakk'dır. Zîrâ bâtil-ı mutlakdan hâriçtir.

139

OMÜİFD

Emin Edîb Efendi'ye göre buraya kadar zikir olunan tafsilattan ma'lum oldu ki hakikatta gayr için vücûd yoktur. Vücûd-ı gayr zan olunan şey ancak kuvve-i vehmin istilâsı ve şeytanın kalb üzerine galebe ve tasallutu sebebiyle rusûh ve istikrar bulmuş mev'hûm ve hayalden ibarettir. Emin Edîb Efendi bu konudaki görüşlerine Mollâ Câmî'nin bütün kâinatın vehim ve hayalden ibaret olduğunu ya da aynaya yansıyan görüntüsel veya gölgesel varlıklar olduğunu ifade eden şu şiirini delil getirmektedir:

Küllü mâ fi'l-kevni vehmün ev hayâlün

¹³³ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 43^b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fî Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 148.

¹³⁴ Bkz. İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerhu'l-Mesnevî el-müsenmâ bi rûhi'l-Mesnevî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287), 1:74.

¹³⁵ *سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها* Bkz. Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn, Muhammed Ali Beydavî, 9 cilt (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmîyye, 1420/1999), 4:133.

*Ev 'ukûsün fi'l-mürâyâ ev zilâl*¹³⁶

Emin Edîb Efendi tevhidin aslını vücûddan şirki halâs edip Hakk'tan başka mevcûd görmemek olarak tarif etmektedir. Ona göre vücûdda taaddüd tevehhüm etmek gayra ve husûsan nefesine vücûd vermek kabahat-i 'azîme ve zenb-i kesirdir. Burada vücûddan murad rûhun cisme taallukundan sonra hâdis olan enâniyyet ve taayyündür ki vâcibu'l-izâle olan bu vücûd ve bu varlıktır. Yoksa vücûd-ı hârici değil belki vücûd-ı hâriciyi zikir olunan vücûdu izâle edinceye kadar muhafaza lazımdır. Zîrâ 'Nefsûke matıyyetûke fe'r-fak bihâ' mısdakınca menzile ve vusûle matıyyedir. Ve bu vahdet-i vücûda kâil olmadıkça mükâsefe yoktur.

Emin Edîb Efendi'ye göre mâsivâyı nefy ve selb edip vârı varlığı zât-ı vâcibu'l-vücûd'a verip ve ona teslim olup kendimizi yok yerine koyduğumuzda ve bu teslim ile yokluk içinde devam edildiğinde Hakk'ın varlığı bir vecihle zâhir olur.¹³⁷ Ne ben varım ve ne sen varsın ve ne de mahlûk var. Cümlesi Hakk'ın vücûdu ve varlığının pertevidir. Ve cümle mahlûkun varlığı fânî ve hayaldir. Kendini arada var zan edip şirkte kalma kendinden fânî ol ki Hakk'la bâkî olasın. O vakit kulağında işiten gözünde gören dilinde söyleyen elinde tutan ayağında yürüyen Hakk olur.¹³⁸

Kesrete iltifat edilmemesini ifade eden Emin Edîb Efendi'ye göre kesrette zuhûr eden vücûd-u Vâhid'dir. "Küntü kenzen mahfiyyen fe ahbebtü en u'rafe fehalektü'l-halka li u'rafe" fehvâsınca Cenâb-ı Hakk kenz-i mahfî idi¹³⁹. Zuhûr etmek murâd eyledi. Zuhûru kesreti iktizâ etti. Kesret yüzünden zuhûr etti bir yüz iken nice bin yüzden göründü.

¹³⁶ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 45^b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 151.

¹³⁷ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 46^a; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 152.

¹³⁸ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 49^b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 157.

¹³⁹ Bkz. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el- Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-illbâs* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-'Arabî, 1351), 2:132, hadis no: 2016.

Mazâhirin kesretine iltifat etme. O mazâhirde zâhir olan vâhid-i hakîkiye murâkib ol.¹⁴⁰ Emin Edîb Efendi bu hususundaki yaklaşımlarını manzum olarak şöyle ifade etmektedir:

Nûrudur görünen cümle eşyâda

Hakk'dan gayri ne var elhamdüillâh

Sırrdır bilinen cümle esmâda

*Hakk'dan gayri ne var elhamdüillâh*¹⁴¹

Sonuç

Sivaslı münevver Kazancızâde Emin Edîb Efendi Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamıştır. Mensup olduğu Kazancızâde âilesinin kökleri Buhara'ya dayanmaktadır. Fıtraten zeki ve kabiliyetli olan Emin Edîb Efendi eğitimini doğum yeri olan Sivas'ta tahsil etmiştir.

141

Emin Edîb Efendi icâzet sahibi bir âlimdir. Bazı eserleri olan Emin Edîb Efendi Arapça ve Farsça'ya eser yazacak seviyede vukûfiyeti olan bir müelliftir. Arapça ve Farsça vukûfiyeti dışında hem dinî hem de müs-bet ilimlerde geniş malumâtı olan bir şahsiyettir. Hayatı boyunca Sivas Askerî Rüşdiye'sinde muallim, Hukuk ve Cezâ Dâiresi'nde aza (üye) ve Osmanlı Mebusan Meclisi'nde mebus olarak üç ayrı resmî görevde bulunmuştur.

OMÜİFD

Emin Edîb Efendi ilmî, edebî ve siyâsî yönünün yanısıra tasavvufî yönü de olan bir şahsiyettir. Kendisi Nakşibendiyye tarikatına müntesip müşşid-i kâmilidir. Silsilesi şeyhi Muhammed Kemâhî kanalıyla Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye ulaşır. Emin Edîb Efendi şeyhi Muhammed Kemâhî'nin vefatından sonra irşad makamına geçmiş bu görevi yirmi üç yıl devam ettirmiştir.

¹⁴⁰ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 50^b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 158.

¹⁴¹ Kazancızâde, *Tuhfetü'r-Râşid*, vr. 50^b; Akdağ, "Kazancızâde Emin Edîb Efendi'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fi Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", 159.

Emin Edîb Efendî'nin tasavvuf anlayışının temelinde şerî'ata bağlılık sünnet-i seniyyeye ittiba yer almaktadır. O Rasûlullah'ın rehberliğinde bir manevî hayatı benimsemiş ve ahlakın güzelleştirilmesini de esas almıştır. Emin Edîb Efendi tasavvufî anlayışının özüne ilâhî aşkı yerleştirmiş, aşk ile terakkinin ve vuslatın mümkün olacağını vurgulamıştır. Ona göre aşk yönü yetersiz olan müridânın yüce mertebelere erişmesi kolay değildir. Kendisi Nakşî olmasına rağmen Kâdirî, Mevlevî, Halvetî gibi bazı tarikatlara da ayrıca özel bir sevgi beslemiştir.

Emin Edîb Efendi sıddıkların makamı olarak gördüğü vahdet-i vücûdu tevhîdin zirve mertebesi olarak kabul etmiştir. O, müridânını vahdet-i vücûd anlayışına göre yetiştirmiştir. Ona göre müridin seyr u sülûkta ulaşacağı son nokta vahdet-i vücûd mertebesidir. Emin Edîb Efendi varlığı bi nefsihî kâim olmadığı için mevhum ve hayalden ibaret görür. Ona göre varlık ancak Hakk'ın vücûdunun sirâyetiyle mevcûddur. Bütün eşyâ O'nun Cemâlî ve Kemâlî mertebelerindedir. Varlığın hakikati kesret değil vahdettir.

142

OMÜİFD

Kaynakça

- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*. Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-'Arabî, 1351.
- Akdağ, Eyyup. "Kazancızâde Emin Edîb Efendî'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'r-Râşid Fî Vahdeti'l-Ehadi'l-Vâhid* Adlı Eseri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy.1 (Tokat: 215):131-168.
- Akdağ, Eyyup. "Kazancızâde Emin Edîb Efendî'nin (1857-1919) Hayatı ve *Tuhfetü'l-Edîb Limen Erâde'l-Habîb* Adlı Eseri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy.1 (Tokat: 215):39-66.
- Akdağ, Eyyup. *Kazancızâde Emin Edîb Efendî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: İlahiyat, 2016.
- Akgündüz Ahmed ve Said Öztürk. *Bilmeyen Osmanlı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmalara Vakfı, 1999.
- Aktepe, Orhan. *Terzi Baba'nın İtikadî Görüşleri*. Erzincan: Doğu Yayınları, 2009.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, tsz.
- Arslan, Mehmet. *Sivaslı Gulâmî Divânı*. Sivas: Asitan Yayınları, 2009.
- Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer. *Nuhbetu'l-fiker*. Trc. Talat Koçyiğit. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Aslanoğlu, İbrahim. *Sivas Meşhurları*. Sivas: Sivas Valiliği Yayınları, 2006.

- Aşkun, Vehbi Cem. *Sivas Şairleri*. Sivas: Kâmil Matbaası, 1948.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerhu'l-Mesnevî el-müsemmâ bi rûhi'l-Mesnevî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1287.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Risâle-i Lübbü'l-Lüb*. 06 Hk 2891/1: 1b-21b. Tsh. Emin Edîb Efendi. Ankara Milli Kütüphane.
- Ceyhan, Adem ve Tuğba Aydoğan, "Sultan II. Murad İçin Dizilmiş İnciler: Hâfız'ın Nesrû'l-Le âli Tercümesi (Lü'lü'-i Mendûd)". *Turkish Studie Dergisi* 8, sy. 13 (2013): 37-73.
- Çelik, İsa ve İsmail Çelik. "Bir Sufi Şair: Abdülkâdir-i Gulâmî (1271-1303/1854-1886)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Dergisi*, Sayı: 42 (Erzurum 2010): 97-118.
- Danışman, Zuhuri. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1966.
- Danışmend, İsmail Hâmi. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınları, 1972.
- Dede, Aşçı İbrahim. *Aşçı Dede'nin Hatıraları*. Haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Demirel, Ömer. *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri Makaleler*. Sivas: Sivas Valiliği Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Fatsa, Mehmet. *Tasavvufta Mekki Kolu*. 1. Baskı. İstanbul: Mavi Yayınları, 2000.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 9 cilt. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-enwâr*. Nşr. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1383/1964.
- Günaydın, Ahmet Necip. "Kazancızâde Emin Edip Efendi (1857-1919)", *Hayat Ağacı Dergisi*. Sayı:18 (Sivas: 2012): 80-82.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Fütûhât ü'l-Mekkiyye*. Thk. Ahmed Şemseddîn, Muhammed Ali Beydavî. 9 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/1999.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. Nşr. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1365/1946.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1962.
- Kazancızâde, Muhammed Emin Edîb. *Evrâd-ı Emin Edîb*, Kayıt no: 40502: 1a-86b. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.

- Kazancızâde, Muhammed Emin Edîb. *Tuhfe-i Hulûsiyye fî usûli'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*. Kayıt no:39454: 1a-10b. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- Kazancızâde, Muhammed Emin Edîb. *Tuhfet ü'l-Edîb limen erâde'l-Habîb*. Kayıt no: 06 Hk 2891/2: 26a-36a. Ankara Milli Kütüphanesi.
- Kazancızâde, Muhammed Emin Edîb. *Tuhfet ü'r-Râşid fî vahdeti'l-ehadi'l-Vâhid*. Kayıt no:06 Hk 2891/3: 38a-55b. Ankara Milli Kütüphanesi.
- Kazgancızâde, Osman Efendi. *Nûr-ı Fâiz nazm-ı ferâiz*. Mehmet Fatih Köksal Şahsi Kitaplığı.
- Kırîmî, Abdullah Hilmi. *İcâzet nâme-i Emin Edîb*. Kayıt no:39506: 1a-13b. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhu Müslim*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'n-Nesâî*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Pakalın, Mehmed Zekî. *Sicill-i Osmanî Zeyli*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008.
- 144 Rabbânî, Ahmed b. Abdülehad es-Serhendî el-Fârukî. *el-Mektûbât ü'r-Rabbâniyye*. Haz. Yâr Muhammed el-Cerîr el-Bedhaşî et-Tâlikânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- OMÜİFD Şebusterî, Mahmûd. *Gülşen-i Râz*. Trc. Ahmed Avni Konuk. Haz. Cengiz Gündoğdu. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- Toparlı, Recep. *Sivas Şehri*. Sivas: Seyran Yayınları, 2005.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşebend Hayatı Görüşleri Tarikatı*. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Kapukulu Ocakları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943.
- Yasak, İbrahim. *Sivas İli*. Sivas: Seyran Yayınları, 1992.
- Yasak, İbrahim. *Sivas Yatırımları*. 3. Baskı. Sivas: Asitan Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Yusuf. "Abdülmeçîd-i Sivasî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Tercümesi". *İstem Dergisi* 25, sy. 25 (2015):151-175.
- Yıldız, Alim. *Kazancızâde Emin Edîb Divançesi*. Sivas: Asitan Yayınları, 2013.
- Yurt, Vehbi. *Terzi Baba ve Erzincan*. 1. Baskı. İstanbul: Birun Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Yücel, Ebubekir Sıddık. *Salname-i Vilâyet-i Sivas*. Sivas: Buruciye Yayınları, 2008.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19.Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.



YAPAY ZEKÂ, TOPLUM VE DİNİN GELECEĞİ ARTIFICIAL INTELLIGENCE, SOCIETY AND THE FUTURE OF RELIGION

HASAN KAFALI

[Dr., Din Sosyolojisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
MEB, Öğretmen, Kütahya.
PhD. Sociology of Religion, Ankara University Social Sciences Institute,
National Education Ministry, Teacher, Kütahya, Turkey.
hsnkafali@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2340-6834>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Ekim/October 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs/May 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 145-172

Atıf/Cite as: Kafalı, Hasan. “Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği-Artificial Intelligence, Society and the Future of Religion”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 145-172.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.470376>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği

Öz: Yapay zeka uygulamaları ve yapay zekaya entegre edilen robotik teknolojiler insanlığın hizmetine girmeye başlamıştır. Öğrenebilen bir algoritmaya sahip olması yapay zekâyı diğer teknolojik gelişmelerden farklı kılar. Yapay zekânın geliştirilmesi insanlığın yaratılmasından bu yana en büyük eşiklerden biri olarak kabul edilmektedir. Öyle ki onun ne yönde gelişeceği ve insanlığı ne yönde değiştireceği kestirilememektedir. Bu araştırma yapay zekânın ilerlemesi ile ortaya çıkabilecek toplumsal ve dini değişiklikleri kendine konu edinmektedir. Araştırma yapay zekanın gelişimi üzerine dini ve tarihsel arka planı ortaya koyarak başlamaktadır. Yapay zekânın zeminini oluşturan teknolojik gelişmeler ve toplumsal yaşam konusunda felsefi görüşlere kısaca değinilmiş, geçmişten bugüne konu hakkındaki öngörülere yer verilmiştir. Yapay zekanın insanlığa dost mu yoksa düşman mı olacağı şeklindeki tartışma kısaca özetlenmiştir. Sosyolojik yapılanmanın yapay zekânın gelişimi çerçevesinde alabileceği yeni şekiller ve toplum yapısındaki muhtemel değişiklikler ikinci kısımda ele alınmıştır. Toplumsal yapının ve düzenin sağlanması için göz önünde tutulması gereken bazı ilkeler keşfedilmeye çalışılmıştır. Bu değerlendirmeler yapılırken toplumsal yaşamın ayrılmaz parçası olan dinin sağlayabileceği katkıların neler olabileceği sorusuna cevap aranmıştır. Araştırmanın son bölümünde insanlığın kadim bir mirası ve değeri olan dinin, yeni yapay zeka uygulamalarının kullanımında uygulamada yer bulabilmesi için bazı önerilerde bulunulmuştur. Araştırma insanlık için önemli bir konuya ışaret etmesi itibarıyla önemlidir.

Anahtar Sözcükler: Din Sosyolojisi, Yapay Zeka, Toplum, Din, Değişim.



Artificial Intelligence, Society and the Future of Religion

Abstract: Artificial intelligence applications and robotic technologies integrated into artificial intelligence have started to serve humanity. To have an algorithm that can be learned makes artificial intelligence different from other technological developments. The development of artificial intelligence has been considered one of the most major thresholds since the creation of humanity. Indeed, it is not predictable in what direction it will develop and how it will change humanity. This research focuses on the social and religious changes that may arise from the progression of artificial intelligence. Research begins by revealing religious and historical background on the development of artificial intelligence. Technological developments that form the basis of artificial

intelligence and philosophical views on social life are briefly mentioned, and visions concerning the issue from past to present are given. The discussion of whether artificial intelligence is a fellow or an enemy will be briefly summarized. The new ways in which social construct can take within the framework of the development of artificial intelligence and the possible changes in the social structure are discussed in the second part. Some principles which need be considered in order to ensure social structure and order have been tried to explore. While making these evaluations, it has been tried to reveal the contributions of religion which is an integral part of social life. In the last part of the research, some suggestions have been made for religion as an autochthonous heritage and value, to take place in the utilization of new artificial intelligence applications. The research is of utmost importance since it refers to a significant issue.

Keywords: The Sociology of Religion, Artificial Intelligence, Society, Religion, Change.



Giriş

Son zamanlarda yapay zekâların yaptıkları ve yapabilecekleri üzerine haberler sıklıkla iştilir oldu. Dahası kendi hayatımızda da yapay zekânın etkilerini görmeye başladık. Sosyal medya uygulamaları yeni bir şehre gittiğinizde bunu algılayıp arkadaşlarınıza haber vermek üzere bunu yayınlamanızı teklif edebiliyor. Takip ettiğiniz haberlere benzeyen haberleri ekranınızın kenarından geçirebiliyor. Alışveriş siteleri gezdiğiniz ürünleri siz diğer siteleri gezerken reklam panolarına yerleştirip sizi tahrik ediyor veya indirim gibi bahanelerle ürünü almanız için ısrarcı oluyor. Bu da sizde takip ediliyormuş hissi uyandırabiliyor. Bütün bunlar yapay zekâların yaptığı maharetler ve gelecekte daha da etrafımızı sarması bekleniyor. Bunların yanında bir de işletim sistemi ve büyük program yazılımcılarının bizzat insanlarla konuşması ve yardımcı olması amacıyla geliştirdikleri kişisel asistan, yardımcı, rehber vb. olarak adlandırılan yapay zekâ örnekleri var ki bunlar teknoloji ile geç tanışan birçok kişinin algılamakta güçlük çektiği uygulamalar. Bu programlar telefonun kullanımı, malumat aranması, planlama yapılması gibi birçok şeyi sözlü talimatla yapmakla beraber bir dost edasıyla kullanıcısının zamanını planlama gibi işler de yapabiliyor. Canınızın sıkıldığını ve ne yapmanız gerektiğini sorduğunuzda sinemaya, tiyatroya gitmenizi önerebiliyor

veya arkadaşlarınızla bir eğlence mekânına gitmenizi tavsiye edip uygun mekânları sıralayabiliyor. Yakın zamanda Suudi Arabistan hükümetinin yapay zekâlı bir robota vatandaşlık vermesi ise konuya bir başka boyut kazandırdı.¹ Sara adı verilen bu robot jest ve mimiklerini kullanabilmesi ve sorulara cevap verebilmesi ile normal bir insana çok benzeyen bir teknoloji ürünü. Bu özellikleriyle yapay zekâlı robot insana arkadaşlık edebilen, akıl verebilen ve bir takım duygusal ihtiyaçlarını karşılayabilen bir varlık olarak hayatımıza girecek gibi görünüyor. Yine yakın zamanda biyoteknoloji ile buluşmuş bu yapay zekâlı robotların vatandaşlıklarının yanında kendileri ile evlenilmeleri, ortaklık kurulması, tüzel kişilik ve sorumluluk verilmesi haberleri ve bunların dini geçerliliği tartışmalarıyla gündeme gelecekleri muhakkak görünüyor.

Tüm bunlarla karşılaşmak sihirli lambadan çıkan cinle karşılaşan bir masal kahramanının heyecanına benzer bir heyecan duymamıza neden olabiliyor. Çünkü yeni ve farklı olan şeylerin insanı büyüleme, hayranı kılma ve etkisine alma özelliği var. Yapay zekânın bu yönde gelişimi teknolojinin sosyal hayata zaten var olan dolaylı etkisinin artık doğrudan etkiye dönüşeceğinin bir göstergesi sayılabilir. Bu süreçte dinlerin görünürlüklerini yitirecekleri iddiaları gazete haberlerinde kendine yer bulabilmektedir. Yakın zamanda çıkan yapay zekâ dininin kurulduğu şeklindeki haberler, mevcut gelişmelerle geleneksel din kurumunun bağdaştırılması noktasında zihinsel kırılmalar yaşandığını göstermektedir.² Bu haberlere göre, bir otonom otomobil mühendisinin kurduğu din, yapay zekâ uygulamaları yoluyla Tanrı'ya ulaşmayı veya yapay zekânın tanrılığına ulaşmayı hedeflemektedir. "Way of The Future" adını taşıyan bu yapılanma insanın fitri inanma ihtiyacının yeni gelişmelerle birlikte yeni şekillere büründüğünü göstermekle birlikte, inanma ihtiyacının tüm teknolojik gelişmelere ve insanın kendine yetmesi yönündeki ilerlemelere rağmen devam ettiğini göstermektedir. Çok kısa süre önce bu yapılanmanın yayına başlayan internet sitesi, yapay zekâyâ geçişte yumuşak bir

¹ Milliyet Gazetesi, "Yapay Zekâyâ Vatandaşlık", erişim: 30.10.2017, <http://www.milliyet.com.tr/yapay-zekaya-vatandaslik-dunya-a-2545120/>.

² Wired, "Inside the First Church of Artificial İntellegent", erişim: 10.07.2018, <https://www.wired.com/story/anthony-levandowski-artificial-intelligence-religion/>; Milliyet Gazetesi, "Tanrının yapay Zeka olduğu Bir Din Ortaya Çıktı", erişim: 05.01.2018, <http://www.milliyet.com.tr/tanrının-yapay-zeka-oldugu-yeni-bir-din-ortaya-cikti-mola-6297/>.

geçişliliği amaçladıklarını bildirmektedir.³ Bütün bu gelişmeler bu kadar önemli bir değişikliğin akademik platformda ve sosyal bilimler alanında ele alınmasını mecburi hale getirmektedir. Bu makale insanlığın tarihini ve gidişatını kökten değiştireceği öngörülen yapay zekâ teknolojilerinin toplumu ve dini nasıl etkileyeceğini ele alacak, yapay zekânın getirdikleriyle toplumda yaşanabileceklerin, toplumları dinlerin öngördüğü idealere götürüp götürmeyeceği üzerine kestirimlerde bulunmaya çalışacaktır.

1. İnsanüstülüğün Dini Temelleri

İleri teknolojinin bir sonucu olması dolayısıyla yapay zekânın ileri teknolojinin ortaya çıktığı batı toplumunun tarihsel birikiminden bağımsız değerlendirilmesi doğru olmayacaktır. Bu tarihi birikimin Yahudi Hristiyan dinlerinin bir harmonisi üzerine kurulduğu inkâr edilemez. Bu harmoni, geleceği kendine problem edinmesi ve modellemesi ile bir toplumsal dinamizm meydana getirmiştir. Gelecek senaryoları Yahudi Hristiyan kültüründe apokaliptizm olarak isimlendirilmiştir. Apokaliptik sözcüğü, Yunanca “Apokalypsis” kelimesinden gelmektedir. Terim anlamıyla ise, Yahudilik tarihinde, dünyanın sonuna ilişkin konuların üzerinde durularak, kıyamete dek olacak olayların dile getirildiği edebiyatı ve bu edebiyatın ortaya çıktığı süreci ifade eder.⁴ Her ne kadar Türk Dil Kurumu apokaliptik kelimesine Fransızcadan dilimize geçmiş “anlaşılmaz, kapalı, karanlık söz veya yazı” olarak anlam verse de felsefi terminolojideki kullanımını farklıdır.

Apokaliptizm tartışmalarında tarih felsefesinden ve dinler tarihinden uzak kalarak konunun temellendirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu konuda John Gray’in fikirleri konunun anlaşılması açısından ufuk açıcı olacaktır. Gray’a göre tarih boyunca diğer dinlerde ve tarih anlayışlarında bir ereklilik ve dünyanın sonunun yaklaştığı anlayışı

³ Way of the Future Church, “What Is This All About,” erişim: 19.08.2018, <http://www.wayofthefuture.church/> Sitede yer alan bazı ifadeler dikkat çekicidir: “Makinayı, gezegenle ilgilenemeyeceğimiz şeyleri yapmaya ve bu şekilde kendimiz yapamayacağımız bir şekilde yapmaya teşvik etmek istiyoruz.” Bu ifadeler insanlardan ümidini yitirmiş bir grubun yapay zekadan medet umduğu izlenimini vermektedir. Ama öte yandan bu ve benzeri ifadelerin yapay zekaya geçişte olası bir tepkiyi engellemek veya yapay zekaya ikna yolunda insanoğlunun vazgeçilmez bir boyutu olan inanç boyutunu kullanmayı da amaçladığını düşünebiliriz.

⁴ Ahmet Keleş, “Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri”, *İstem*, (7-2006):37.

görülmez.⁵ Hristiyanlık ise insanlık tarihinin erekbilimsel bir süreç olduğu inancını aşılacaktır. Hristiyanlık öncesi kadim Yahudilikte dünyanın sonunun yaklaştığı düşüncesinden bir eser görülmemektedir. Hristiyanlar, tarihi erekbilimsel olarak düşünmek bakımından bunun her iki anlamda da bir sonu olduğu kanısındaydılar. Onlara göre tarihin bir amacı vardı ve bu gerçekleştiğinde dünya bir sona varacaktı. Marx ve Fukuyama gibi düşünürlerin düşüncelerini payandalayan “tarihin sonu” söylemini bu anlayıştan miras aldıklarını söylemek mümkündür. Onlar bu anlayıştan mülhem olarak tarihi illa ki kaçınılmaz olmayan ama evrensel bir amaç güden bir amaç olarak görürler ve tüm bu anlayışların temelinde tarihin, olayların bir sebebi değil gayesi olarak anlaşılması düşüncesi vardır ve bu gaye de insanlığın kurtuluşudur. Bu düşünce batı düşüncesüne Hristiyanlıkla birlikte girmiştir ve o gün bugündür batı düşüncesini biçimlendirmektedir.⁶

Gray’in değerlendirmelerinin dışında İslam’daki dünyanın sonu ile ilgili inanç ve bilgilere de kısaca parantez açmakta fayda vardır. İslam’da “ahir zaman anlayışı” ile dünyanın sonunun çok yakın olduğuna dair bir anlayış vardır. Hatta Hz. Muhammed bunun işaret parmağı ile orta parmak arasındaki mesafe kadar yakın olduğunu söylemiştir. Ancak İslam’da bu tür haberlerle beraber sürekli olarak inananların bununla meşgul olmak yerine dünyanın sonunda yaşanacak ahiret hayatına ne hazırladıkları ile meşgul olmaları gerektiği salık verilmiştir. Bu vurgusuyla İslam dünyanın sonu için inananlarına tarihi bağlamda bir amaçlılık aşılardan Hristiyanlıktan ayrılmaktadır. Yani İslam inancında ahir zaman inananların kendini hazırlaması gereken bir süreç olarak ortaya çıkar. Kuran’da da Allah’ın dinine yardım etmek olarak görülen bu inanış, söylemlerde de “zaferle değil seferle sorumlu olmak” ve “gereğini yapıp gerisini Allah’a bırakmak” olarak ifadesini bulur. Bu anlamda İslam dininde Hristiyanlıkta olduğu gibi bir apokaliptik dünyanın sonu anlayışı ortaya çıkmamıştır. İslam dünyanın sonunun mutlaka geleceğini bildiren, müntesiplerine bireysel düzeyde hazır bulunmayı öğütleyen bir din olarak karşımıza çıkar. Yapay zekâ arayışlarına temel teşkil eden dini söylemler Hristiyan apokaliptizmine dayanır.

⁵ John Gray, Kara Ayın, Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü, trc. Bahar Tımakçı (İstanbul: YKY, 2013), 16.

⁶ John Gray “Kara Ayın, Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü”, 17.

Hristiyanlık öncesi Yahudilikte apokaliptizme dair söylemler görülmesine de Hristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte bu tür etkileşimlerin var olmaya başladığı görülür. Ancak yine de apokaliptizm söylemlerinin güçlü damarının Hristiyanlıktan geldiğini söyleyebiliriz. Yahudi Hristiyan apokaliptizminde üç temel özellik vardır. 1- Bu dünyaya yabancılaşma. 2- Yenidünya cennetinin kurulması temennisi 3- İnsanın saflaştırılmış bedenlerde yaşaması için dönüştürülmesi. Bu dini beklentilerin farkında olan yapay zekâ programlayıcıları bedensel hayatın sınırlamaları ile hayal kırıklığına uğramış insanoğlunun akıllı makinelerin kendi yerini aldığı sanal dünyaya ve vücutlarını onlara terk etmeye hazır olduğunu savunur. Bilincini makinelere indirdikten sonra insanlar zihinsel yeteneklerini arttıracak ve sınırsız tekrarlanabilirlikleri sayesinde ölümsüzlüğü koruyacaklardır. Zira insanoğlunun en büyük rüyalarından biri – dini, bilimsel ve sanatsal dairede- insan ötesi yaşamın kurulması olmuştur. Antik Yunan'daki Pygmalion efsanesi ve ortaçağ Yahudiliğindeki Golem örneği bu tahriki sanatsal ve dini alanlarda yansıtır.⁷ Bilimsel alanda ise 17. yüzyıl servis yapan bebek tasarımlarının ve 18. yüzyıl Avrupa otomatlarını kapsayan uzun bir gelenek olduğunu söyleyebiliriz. Yapay zekânın yaşayan efsanesi Hans Moravec, ilk otonom kontrollü aracın tasarımını yaparken bu geleneğin devamı olarak bunu yapmıştır. Bunu yapan Moravec ve diğer yapay zekâ savunucuları batı kültürünün apokaliptik geleneklerinden asla uzak olmayan bilimsel bir harekete öncülük etmektedirler. Yahudi ve Hristiyanlığın kıyamet gelenekleri 20. yüzyılın robotçuluk ve yapay zekâ hakkındaki popüler bilim kitaplarında görülen bazı temel özellikleri paylaşmaktadır. Yahudi ve Hristiyanlar yabancılaşma ile karşılaştıklarında Tanrının tarihteki müdahalesini hevesle beklemişlerdir.

⁷ Pygmalion: Mermerden bir kadın heykeli yapan ve sonra da ona aşık olup Afrodit'e onun canlanması için dua eden Kıbrıslı bir heykeltıraşın hikayesinin anlatıldığı mitolojik bir hikaye dir. Bu heykele Afrodit tarafından insani özellikler verildiği söylenir.

Golem: Tevrat Mizmor Kitabı David'in 139. Mizmoru 16. Dizede geçen bir kelimeye atfedilen bir Yahudi efsanesidir. Yahudiler tarafından heykel yapıp altına İbranice "Emet" (hakikat) yazılıp canlandırılması sonra da e harfinin silinmesi ile "met" (öl) yazılarak eski haline getirilmesi şeklinde anlatılır. Canlanan bu heykel tam bir insan şeklinde değil, emirleri yerine getirecek kadar akıllıdır. Bu şekliyle insanların işini görmesi için yardımcı olmaktadır. Boynuna muska asılması, başına yazı konulması ile canlandırıldığı şeklindeki versiyonları da mevcuttur. Şalom Gazetesi, "Yahudi Mitolojisi ve folklorü-2: Golem", erişim: 16.08.2018, <http://www.salom.com.tr/haber-89773-yahudi-mitolojisi-ve-folkloru-2-golem.html>.

Tarihin bitiminde Tanrı yeni bedenlerle yeni bir dünya yaratacak ve insanlığı diriltecektir. Apokaliptik yapay zekâ savunucuları ise yaklaşan krallığı garantilemek için ilahi güce güvenmezler, yenedünyaya aşkın bir garanti olarak tekâmül etmeye başlarlar. Böylece Tanrı olmadan bile evrim (evolution) yaklaşan krallığı garanti edecektir.⁸ Apokaliptik yapay zekâ insanın kendi zekâsını makinelere yüklediği mekanik bir gelecek ve sanal gerçeklik cennetinin mükemmel sanal bedenlerde sunulduğu sanal bir cenneti sunar. Dini çalışmalar açısından bu fenomen çok az ele alınmaktadır. Ancak bilinmelidir ki kıyamet yapay zekâsı dini vaatlerin kaba bir versiyonu değil meşru bir varisidir.⁹ Bilim ve dinin mevcut dünyayı iki ayrı anlama gayreti olduğunu söyleyebiliriz. Bilimsel ve dini olarak yapılan bu tanımlamalar günlük kullanımda çağdan çağa ve kişiden kişiye değişen anlayışı isimlendirmeye yarayan kullanımdır. Eski apokaliptik metinlerde Tanrı, şeytanın güçlerine karşı iyilerin zaferini garanti eder. Bu anlatım insanoğluna bir umut ve cesaret olarak yardımcı olur. Yapay zekâda ise gelişim, bilgisayar zekâsının cehaletin yetersiz güçleri üzerine zaferini garantilemektedir. Tanrı, bilimsel evrimde gelecek için aşkın garantiler sunar fakat olayların tarihi ve bağlamsal ahlaki statüleri onların tarihi hedeflerini etkiler.¹⁰ Bu açılardan yapay zekânın geliştirilmesi düşüncesinin arkasında dini saiklerin var olduğu iddia edilebilir veya insanlığın dini yaşantıları veya birikimleri ile doğrudan bir bağlantısının bulunduğunu iddia edilebilir. Ancak yapay zekânın sonuçlarının dine uygun olup olmayacağı veya dinin öngördüğü gibi bir mutluluk getirip getirmeyeceği şimdilik belirsiz görünmektedir.

2. Yeni Teknolojiler Ve Yapay Zeka

Yukarıda değindiğimiz gibi teknolojinin gelişim sürecinin ve ona karşı yöneltilen eleştirilerin anlaşılması yapay zekâyâ karşı yöneltebilecek eleştiri ve itirazların anlaşılmasına ve yapay zekâyâ ulaşılacak ufuklara kapı aralayacaktır. Teknolojinin insan hayatına getirdiği değişimlere karşı itirazların Rousseau'ya kadar uzandığını söylemek mümkündür. Onun 1750 tarihli "Bilimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk" adlı eserinde

⁸ Robert M. Geraci, "Apocalyptic AI: Religion and the Promise of Artificial Intelligence", *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 76, No. 1, (March 2008): 138.

⁹ Robert M. Geraci, "Apocalyptic AI: Religion and the Promise of Artificial Intelligence", 159.

¹⁰ Robert M. Geraci, "Apocalyptic AI: Religion and the Promise of Artificial Intelligence", 160.

gelişen teknolojiye ve teknolojiyi geliştirmeye şartlanan insan anlayışına karşı itirazları görülür. Rousseau, o dönem kısaca medeniyet olarak isimlendirilen teknoloji arayışlarının insanlığın hakikat arayışına hiçbir katkı sağlayamadığını gördüğünü söyler. Şu satırları, onun teknoloji ve insanlık olarak kısaltabileceğimiz ayırımı nasıl bir gözlem yaptığını güzel bir şekilde özetlemektedir. “Bilimler ve sanatlar, kemale doğru geliştiği nisbette nefislerimizi yozlaştırmakla kalmadığı gibi, bilimler ve sanatlar da doğuşunu bizim rezâlimize borçludur. Kadim dünyanın siyasetçileri mütemadiyen maneviyat ve faziletten söz ederken bizimkiler yalnızca ticaret ve paradan bahsediyor”¹¹

Rousseau’dan sonra Thomas Carlyle teknoloji eleştirisinde kavramsallaştırmalarla olaya yaklaşmasıyla erken dönemde teşhiste bulunmuş bir akademisyen olmuştur. Onun 1829 tarihli bir yazısında mekanikleşme ve makineleşme ile oluşmaya başlayan mekanistik toplum tasavvurunun otonom teknoloji denen şeye yol açacağı, bunun da insanlığı rasyonelliğe ve araçsallığa mahkûm edeceği, bu şekilde de araçların amaçları belirler hale geleceği tespitleri çok dikkat çekicidir. O yine bu makalesinde yaşadıkları çağa bir ad koymak gerekirse fazilet veya hikmet çağı değil de “makine çağı” demek gerektiğini söyler. Kendilerinden önceki dönemin simgesi olan saban insanın gücüne ve kontrolüne bağlıdır ve bunu simgeler. Makine, o dönemin özelinde buhar makinesi ise, özerk bir teknolojiye işaret eder. Bu anlamda o makineyi bir sembol, bir metafor olarak almıştır. Bu metafora göre artık makineleşme bizim eylem ve davranış tarzlarımızı belirlemekle kalmaz, aynı zamanda duyuş, düşünüş ve bakış açımızı da tamamen kontrolü altına alır. Öyle ki insanlarda kalpleri ve kafaları ile mekanikleşmiş duruma gelmektedirler.¹² Tam da bu noktada, yani insanlık tarihini dönemlendiren noktada bir bilgisayar bilimleri uzmanı/mühendisinin söylediği şu ifadeleri hatırlatmak istiyoruz: “Tarihte üç büyük olay vardır. Bunlardan ilki kainatın oluşumudur. İkincisi yaşamın başlangıcının olmasıdır. Üçüncüsü de yapay zekanın ortaya çıkışıdır.” BBC televizyonu ile söyleşisinde MIT Bilgisayar Bilimleri laboratuvar yöneticilerinden Edward Fredkin’in kullandığı yukarıdaki ifade-

¹¹ J. J. Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, trc. Selahattin Eyüboğlu, (İstanbul: MEB Yay., 1989), 27.

¹² Bedri Gencer, “Medeniyet Savaşında Teknoloji”, *Birey ve Toplum Cilt 2 Sayı: 4*, (Güz 2012): 10.

ler Carlyle'den yaklaşık iki yüzyıl sonra yeni bir eşikte olduğumuzu fısıldamaktadır.¹³ Bu eşğin adeta bir oyun veya program güncellemesi gibi teknoloji anlayışı ve çağının güncellenmesi olduğu düşünülebilir. Fakat bu güncellenmenin tüm alışkanlık, algı, davranış ve hatta hayatımızı baştan aşağıya yenileyebileceğini görmemiz gerekmektedir.

Teknoloji tenkitlerine geri döndüğümüz zaman teknolojinin kendini ortaya çıkararak saikler bağlamında Protestanlıkla ilişkilendirilmesi hasebiyle Katolik ve İslam entellektüellerinden sıklıkla eleştiri aldığını söylemek mümkündür. Ancak bu eleştirilerin artık günümüze ulaşan veçhesi ile bir –öteki- söylemini aştığı, “Katolikliğe, Müslümanlığa karşı teknoloji” söyleminden çıkıp “insana karşı teknoloji” ortak paydasına ulaştığı görülmektedir.¹⁴ Teknolojinin de günümüzde artık yapay zekâ adı altında ele alındığını düşünürsek “insana karşı yapay zeka” dikotomisinin birçok disiplinin ana konusu olacağı ve hatta olması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz. Çünkü burada söz konusu olan insanlığın gidişatı olacak gibi görünmektedir.

154 2.1. Yeni Teknolojiler Yapay Zeka ve Toplum

OMÜİFD

Teknoloji eleştirilerinden sonra yapay zekânın var olacağını öngördüğümüz bir toplum incelemesine geçebiliriz. Öncesinde günümüzde devam eden yapay zekanın insanlığın iyiliğine mi yoksa kötülüğüne mi neden olacağı tartışmalarına kısaca göz atmakta fayda var. Yakın zamanlarda iki teknoloji devi şirketin sahibi ve CEO'su arasında yaşanan yapay zekânın insanlığın sonunu getirme ihtimalinin olup olmadığı tartışması gündeme geldi. Bu şirket yöneticilerinden Tesla ve SpaceX'in kurucusu ve CEO'su Elon Musk yapay zekâyı belli sınırlar içinde tutacak kanunlar çıkarılması gerektiğinin altını çizdi ve bunun yapılamamasının insan medeniyetinin geleceği için büyük risk taşıdığını ilan etti. Musk bu düşüncesinde yalnız görünmüyordu. Ünlü fizikçi Stephan Hawking'in de “yapay zekâ kendisini geliştirmeyi sürdürebilir ve hatta kendisini yeneden biçimlendirebilir. Son derece yavaş işleyen biyolojik evrimle sınırlı olan insanlar bu tür bir güçle yarışamaz” sözüyle Musk'ın tarafında yer aldığı görüldü. Karşı tarafta yer alan Facebook kurucusu ve CEO'su Mark Zuckerberg ise yapay zekânın insanlığın faydasına olacağını düşündü-

¹³ Harun Pirim, “Yapay Zeka”, *Journal of Yaşar University* (2006/1):82.

¹⁴ Teknolojiye karşı söylemlerin tarihsel serüveni ve detaylı bilgi için bkz. Bedri Gencer, “Medeniyet Savaşında Teknoloji”, 7-26.

ğünü söyleyerek şöyle diyordu: “Yapay zekâ konusunda iyimserim. Karanlık senaryolar uyduranları anlamıyorum.”¹⁵ Yapay zekâ hakkında endişe duyulmasına neden olan gelişmelere bakıldığında şunlarla karşılaşılmaktadır. Güney Kore Kuzey Kore sınırını kendi başına devriye atabilen makineli tüfekli robotlar korumaktadır. Bu robotlar sınıra yaklaşan birini gördüğünde “eller yukarı” diyor ve 30 saniye içinde ateş edebiliyor. Boston Dynamics şirketinin ürettiği bu robotların bir gün kendi askerlerine ateş edebileceği endişesi duyuluyor. Microsoft şirketinin ürettiği Tay isimli yapay zekâ karakter tweet atacaktır ve insanlara cevap verecek şekilde programlanmıştı. Ancak zaman içinde Hitler hayranı ve soykırım meraklısı haline dönüştü ve kapatılmak zorunda kaldı. Deepmind adı verilen bir deneyde insan beyni model alınarak tasarlanan bir bilgisayar sistemi elma toplama oyununda elmalar azalınca diğer bilgisayarı kapatarak daha fazla elma toplamaya çalıştı. Luna adlı bir yapay zekâ programı “Erkek arkadaşım bana vurdu ne yapmalıyım” sorusuna göre programlanmamıştı. Ancak uygulama bu tür bir soruya mantıklı cevap verme becerisini kendi başına geliştirdi ve nihayet soruya “Eğer biriyle çıkıyorsa ve o kişi sana fiziksel şiddet uyguluyorsa onu terk etmelisin” şeklinde yanıt verdi.¹⁶ Yakın zamanda Facebook uygulaması kendi programlarının birbiriyle konuşup öğrenmelerini sağlamak amacıyla diyalog kurmalarına imkân veren bir ortam kurdu. Başlangıçta bilgisayarlar birbirlerine bilgi ve veri sağlayarak konuşacaklardı ve öyle oldu. Ancak bir müddet sonra bilgisayarlar kendi aralarında bir dil geliştirmeye başladılar. Kendilerince gereksiz gördükleri kelimeleri çıkararak insanın anlayamayacağı bir şekilde iletişim kurmaya başladılar. Bunun üzerine uygulamaya son verildi.¹⁷

Bütün bu dikkat çeken ve insanı tedirgin eden gelişmelerin yanında yapay zeka uygulamalarının ve gelişiminin insanlığa büyük faydalar sağlayacağını düşünenlerin bakış açılarına ve düşüncelerine göz atmak da gereklidir. Bu bakış açısına göre yapay zeka insanı sayısız faydalar sağlayacaktır. Bunların bir sınırı bile olmayabilir. Örneğin implant teknolojilerle insan vücuduna zerk edilen sistemler ve yapay organlar

¹⁵ Ebru Çolak, “Yapay Zeka Dost mu Düşman mı?”, *Derin Ekonomi* 28 (Eylül 2017): 122.

¹⁶ Çolak, “Yapay Zeka Dost mu Düşman mı?”, 124.

¹⁷ Chip Online, “Yapay Zeka Kendi Özel Dilini Geliştirdi”, erişim: 15.07.2018, https://www.chip.com.tr/haber/yapay-zeka-kendi-ozel-dilini-gelistirdi_70948.html.

geliştirilecek ve insan sağlığı başta olmak üzere birçok alanda fayda üretecek sistemler topluma hizmet edecektir. Kıyafetler onları giyen kişilerin sağlığı ve yaşam konforuna yönelik bilgiler verebilecek, uyarılar yapabilecektir. Fabrikalar ve şehirler her geçen gün daha akıllı olacaktır. Şehirlerin her noktasında birbirleriyle etkileşen ve iletişim halinde olan milyonlarca sensörün desteğiyle insanlar sorunsuz bir yaşam sürdürme yolunda ilerleyecekler.¹⁸ Yapay zekâlı otomobiller ve çeşitli eşyalar insanların eşya ve araç kullanımını anlayışını kökten değiştirebilecektir. İnsanlar araç sahibi olmayacak, sokaklarda herkesin hizmetine hazır bekleyen araçlar ihtiyaç duyanın kapısına giderek hizmet verecek, böylece araç sahibi olmak gibi bazı ihtiyaç kalemleri ortadan kalkabilecektir. Aynı şekilde nakliye araçlarının da yapay zekâ ile idaresinin mümkün olması ile daha güvenli ve düzenli bir şekilde taşımacılık hizmetleri yapılabilecektir. Bu tür yeniliklerin getireceği toplumsal değişim unsuruna olumlu yaklaşım içinde olanlar insanoğlunun paylaşım felsefesini benimseyecek olmasını öngörmektedirler. Özel araçlarını komşuları ve başka insanlarla birlikte kullanmanın sahip oldukları alet ve araçları başkası ile paylaşma anlayışını geliştireceğini ve toplumsal uyumu artıracaklarını öngörenler vardır.¹⁹

156

OMÜİFD

Ancak olaya farklı açıdan bakanların argümanları da görmezden gelinemeyecek derecede güçlüdür. Yapay zekâlı araçların programlandıkları amaç için diğer yapay zekalara engel olmaya çalıştıkları görülmüştü. Örneğin bir yere ulaşmak için en kısa sürede ve en kısa yoldan gitmeye çalışan bir uçağın diğer hava araçlarının rotalarını ve yollarını değiştirmeye kalkması çeşitli uçak kazalarına ve felakete yol açabilir.²⁰ Bunun yanında işlerin yapay zekâlı makinelerce yapılması bir işsizlik sorununu da beraberinde getirecektir. Örneğin sadece Amerika'da üç buçuk milyon ağır vasıta sürücüsünün çalıştığı kamyon ve tır taşımacılığı sektöründeki şoförlerin işsiz kalması söz konusudur. Yapay zekânın insanları işlerinden ettikçe zenginlik ve gücün her şeye hükmeden bilgisayar programlarını kontrol eden çok dar bir elit çevrenin eline geçmesi mümkündür. Noah Harari'ye göre yapay zekânın insanların işlerini yapmaya başlamasıyla amaçsız ve işe yaramaz bir insan topluluğu ortaya

¹⁸ Ercan Öztemel, "Endüstri. Ve Yapay Zeka", *Bilim Teknik* 607, (Haziran 2018): 84.

¹⁹ Öztemel, "Endüstri. Ve Yapay Zeka", 84.

²⁰ Future of Life Institute, "Benefits & Risks of Artificial Intelligence", erişim: 28.08.2018, <https://futureoflife.org/background/benefits-risks-of-artificial-intelligence/>, Noah Harari, *21. Yüzyıl için 21 Ders*, trc. Selin Sıral, (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 35.

çıkmağa başlayacaktır. Gençlerin 20 yaşında üniversitede öğrendiği her şey 40 yaşlarına geldiğinde geçerliliğini yitirmiş olacaktır. Bu süreç sonucunda hiçbir işe yaramayan büyük bir insan sınıfı ortaya çıkmış olacaktır.²¹ İşin ilginç yanı bütün bu toplumsal kestirimlerin çok hızlı bir şekilde gerçekleşecek olmasıdır. Bu hız, tedbir ve önlem alınmasını veya gerekli altyapının hazırlanmasını imkânsız kılabılır. Bir sosyal politika geliştirilmesine fırsat olmadan sosyal patlamalar yaşanabilir ve dahası siyasal yönetimlerin olayı analiz edecek ve çözümleyecek zamanı bulamamasına neden olabilir. Bundan dolayı sosyal bilimler paradigmasının da değiştirilmesi ve şimdi fantezi, bir kara senaryo gibi düşünülebilecek meta verilerle dayanmayan tabloların değerlendirilmesine ihtiyaç duyulabilir. Bilimsel geleneğe ve alışılmışı uymayan yöntemlerle çözüm geliştirmek zorunda kalınabilir. Bu açıdan yapacağımız değerlendirmeler yeni durumlara karşı bir hazır bulunuşluk kaygısı taşımaktadır.

Çok hızlı ve radikal değişimlere gebe olsa da yapay zekâ toplumu gelişen teknolojinin getirdiği toplumsal sonuçlardan bağımsız düşünülemez. Bu açıdan teknolojik araçların toplumda meydana getirdiği değişimlere göz atmak gerekmektedir. Toplumsal alanda en büyük etki medya ve internet tabanlı iletişim araçlarının insan yaşantıları, ilişkileri, beklentileri ve algılarını değiştirmesidir. Bu değişimler tamamıyla toplumu dönüştürmektedir. Öyle ki insanoğlunun kazanımı olan değerler bu dönüşümlerden etkilenmekte ve bazen kısmen değişime uğramakta bazen de tamamıyla kaybolmaktadır. Örneğin televizyonun toplum hayatına girmesi ile komşuluk, akrabalık ilişkileri oldukça etkilenmiş ve karşılıklı ziyaretler kaybolmuştur. Televizyonun az bulunması sebebiyle ile bu tür mecburi ziyaretler varsa bile beyaz camın seyredilmesi amaçlı olduğu için ilişkilerin niteliği düşmüştür. Böylelikle komşuluk, akrabalık ilişkileri gibi toplumsal değerler kaymetini yitirmiştir. Günümüzdeyse internetin yaygınlaşması ve cep telefonlarının internete bağlanması ile aile içindeki birliktelik kaybolmuştur. Artık neredeyse aynı evin içindeki bireyler bile telefon üzerinden haberleşir duruma gelmişlerdir. Öte yandan bireylerin insan olması hasebiyle taşıdıkları itiyatlar ve beklentiler internet üzerinden olan ilişkilerinde de kendini göstermektedir. Yani bireysel istek ve tatmin beklentileri internet üzerinden karşılanmaya çalışılmaktadır. Bu manada V-log gibi uygulamalar bireyselleşmeyi gösterirken görünürlük

²¹ Ebru Çolak, "Yapay Zekâ Dost mu Düşman mı?", 124.

peşindeki insanoğluna farklı bir yol açmaktadır. Gözünü telefonda ve ekrandan ayıramayan bireyler bir yandan ekranlarla baş başa ve yalnız kalmayı hedeflerken diğer yandan video paylaşım sitelerine yükledikleri videoların tıklanma sayısını artırmaya çalışarak görünürlüklerini artırma peşine düşmektedirler. Vine ve v-loglarla yapılan bu kendini gösterme çabası insanoğlunun teknolojiye odaklanan güncel yaşam biçimlerinin ötesinde tanınırlık kazanmak gibi insanî arzu ve isteklerinin etkisinde kalmaya devam ettiğini göstermektedir.²² Buradan hareketle yapay zekâ gelişmelerinin tümünün insanî olanı kapsamı gerektiği ve eninde sonunda insanî olana göre şekilleneceği sonucuna ulaşabiliriz.

Sosyal medya üzerinden görünürlük kazanmanın toplumu götürdüğü yerlerden biri bireyi kendi davranışlarının ahlaki sorumluluğunu almaktan uzaklaştırmasıdır. Sanal alemde gerçek bir iletişimin sorumluluk gerektiren diğer unsurlarından muaf olduğunu düşünen birey, sadece almaya odaklanan bir bakış açısıyla olaylara bakacağı için gerçek hayatla bir kopukluk ve uyumsuzluk içine düşebilir. Bu durumun bir benzerini yüz yıl önce Max Weber'in bürokrasi karşısında bireyin durumunu tahlil ettiği açıklamalarında bulmak mümkündür. Buna göre Weber insanın kendi ürünü olan bürokrasi ile kendi davranışlarının sonuçlarından uzaklaşacağını iddia etmekteydi.²³ Bürokrasi karşısında bireyler davranışlarının gerçek failinin sistem olduğu iddiası ile kendi davranışlarının ahlaki sorumluluğu altına girmekten uzaklaşmaktaydılar. Benzer şekilde Baumann Yahudi mezalimini yapan Nazi örgütlenmesini ve bu örgütlenmede yer alan bireyleri örnek gösterdiği çalışması ile duruma yeni bir örnekleme getirmiştir. Tek başlarına kaldıklarında bunu onaylamayan,

158

OMÜİFD

²² V-log : İnsanların internette yaptıklarını veya yaşadıklarını anlattıkları video kayıtlarına denir. Bireysel internet sitelerinin kurulması ile hayatımıza giren bloglar günümüzde yeni neslin yazıdan çok video ile kendini anlatma isteği sonucu v-loga dönüşmüştür. Özünde düşüncelerin ve yaşananların yazı diliyle değil de video kaydıyla anlatılması olan Vlogu çeken kişilere de Vlogger denmektedir.

Vine: Akıllı telefonlar ve tabletler ile video çekimi ve paylaşılması imkanı sunan bir sosyal medya uygulamasıdır. Önce bağımsız bir site olarak yayına başlamış daha sonra twitter adlı yaygın kullanımlı sosyal medya sitesi tarafından satın alınarak kendine bağlı bir uygulama olarak kullanıma devam etmiştir. Videoların 6 saniye ile sınırlı olması vine'in öne çıkan özelliğidir. Bu video ile bir olay, durum, norm ve akla gelebilecek her şey adeta karikatürize edilerek verilir. Bu boyutu ile vine'a video karikatür olarak bakılabilir.

²³ Antony Giddens, *Sosyoloji*, trc. Cemal Güzel, (İstanbul: Kırmızı, 2008), 691.

yapılanları kabul etmeyen ve anlamlandıramayan Alman askerleri sistem içerisinde istenilen her şeyi yapmışlardır. Yaptıklarından kendilerini sorumlu tutmamışlardır. Günümüz sosyal medya ortamlarında konseptin bunu gerektirdiği, uygulamaların formatının kişiyi görsel reklam yapmaya zorladığı savunmasının bireyi davranışlarının sorumluluğunu almakta uzaklaştırdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yapay zekânın daha çok öne çıkacağı, seçenekleri daraltacağı, insanlar adına tercihler yapıp istatistiksel eğilimlere göre bireylerin davranışlarını yönlendirdiği bir toplumda bu tür sorumluluktan kaçınma durumlarının çok daha sık ortaya çıkabileceği öngörülebilir.

Sosyal uyum deneyleri, insanın uyma ve itaat etme potansiyeli ile yapay zekânın etkisine girebileceğini, kitlelerin çok kolayca manipüle edilip, kontrol edilen bir kültüre yönlendirilebileceğini göstermektedir.²⁴ Nerede, ne zaman, ne yapacağını tamamen yapay zekâyâ bırakacak bir insan neslinin çok uzak olmadığını söylemek mecburiyetindeyiz. Yemek, içmek, uyumak, bedensel ihtiyaçlarını karşılamak, eğlenmek ve dinlenmek döngüsüne hapsedilmiş bir yaşam formunu kabullenmeye mecbur bırakılmış insanlığın, kendisi yerine düşünen yapay zekâların varlığını kabullenmeye eğilim gösterebileceği ihtimal dâhilindedir.

Sosyolojik olarak yapay zekaya olan ilginin ve onun toplumsal hayata bağlanma noktasının kaos ve düzen ikileminden kaynaklandığı söylenebilir. İnsanoğlunun her eyleminde anlamsızlık demek olan kaosa karşı bir düzen arayışının var olduğu yadsınamaz.²⁵ Bu bağlamda yapay zekâ tartışmalarını bir düzen arayışından ayrı değerlendiremeyiz. Yapay zekâyâ olan bu yönelimin insanoğlunun kaosa dolu gördüğü dünyaya düzen getirme çabalarının bir sonucu olduğu düşünülebilir. Aslında aydınlanma filozoflarından itibaren yapılan arayışların, sanayileşme hareketlerinin ve bütün teknolojik icatların bir düzen geliştirme teşebbüsü olduğu söylenebilir. Her yeni makine ve yapılan teknolojik icatlar kendi içlerinde birer düzen geliştirerek dünyanın kaosa çözümler getirmektedir. Kaoslarla dolu dünyada sürekli düzen arayışında olan insanın kendi sağlayamadığı düzeni yapay zekâdan beklemesi şaşılacak bir durum değildir. Ancak insanoğlu sıklıkla bulduğu veya bulduğunu sandığı çö-

²⁴ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, (İstanbul: Evrim Yayınları, 1999), 67.

²⁵ Zygmund Baumann, *Sosyolojik Düşünmek*, trc. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017), 197.

zümlelerin ve gelişmelerin yeni sorunlara neden olduğunu görmüştür. Ulaşım sorununa çözüm bulmak için otomobili üreten ancak onun yol açtığı trafik sorunu ile baş etmek zorunda kalan, gıda ve açlık sorununa gübreyi üreterek çözüm getiren ancak bu kez de yer altı sularının kirlenmesi problemiyle yüz yüze kalan insanoğlu kendi düzen arayışlarının yeni kaoslara neden olabildiğinin tecrübesini yaşamıştır. Yakın dönemde devrim olarak nitelenen genetik mühendisliği projelerinin ürünü genetiği değiştirilmiş organizmaların (GDO) sebep olduğu alerjik rahatsızlıklar ve zincirleme biyolojik reaksiyonların getirdiği felaketlerle baş etmek zorunda kalacak gibi görünmektedir. Bu durumdaki insanoğlunun yapay zekâdan medet ummasının kendi ürettiği çözümsüzlüklere çözüm ümidi nedeniyle olduğu düşünülebilir. Ancak bu böyle ise bile bir “denize düşen yılanı sarılır” refleksi ile yapıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira bunun yine başka bir felakete yol açmayacağını kimse garanti edemeyecektir. Burada gözden kaçırılan nokta yapay zekâ geliştiricilerinin bugünkü ve şu andaki üreticilerle sınırlı kalmayacağı gerçeğidir. Olaya farklı açılardan bakıp kendine ve kendi grubuna üstünlük ve çıkar sağlamak isteyenlerin yapay zekâdan beklenen düzeni taraflı olmaya zorlayacağı düşünülebilir. Öte yandan genetiği değiştirilmiş organizmalarda olduğu gibi öngörülemeyen zincirleme reaksiyonların olabileceği de hatırdan tutulması gereken bir noktadır.

160

OMÜİFD

İnsanın ihtiyacı olan dinin, isteklerin çoşturulması esasına dayanan üretim dünyasında ve bu dünyanın ürünü olacak yapay zekâ dünyasında nerede duracağı önemlidir. Dolayısıyla geleceğimizi ve gelecekteki sosyal yaşamı şekillendirmesi muhtemel teknolojiyi üretenlerin diğer bütün sosyal yaşam formlarını tehdit ettiğini söylemek abartı olmayacaktır. Bu tehdit, yapay zekânın tüm yönelimleri ve seçenekleri istatistiki verilere göre belirlemesi sonucu ortaya çıkacak gibi görünmektedir. Sayısal algoritmalara göre yolunu belirleyen bir toplumun, binlerce yıllık aşkın ve insani birikim içeren dini değer ve söylemlere istatistik gözüyle bakıp hayatın dışında tutması ihtimal dâhilindedir. Bu tehditle karşı karşıya kalan insanlığın, insanoğlunun kaim mirası ve zenginliği olan dinlerin ve dinlerin getirdiği değerler ile etik kurallarının unutulmasına izin vermesi gerekir. İlk anda dinlerin ve değerlerin unutulabileceği iddiası pek inandırıcı gelmeyebilir. Ama bu tehlike kitaplar ve interpedialar üzerinden bir kaybolmayı ifade etmemektedir. Bu tehlike, toplumsal hayattan ve alışkanlıklardan din ve değerlerin uzaklaşmasıdır. Yapay zekânın

üzerine oturacağı ve insanlığı zorlayacağı düşünme biçimi, istatistiki genellemelere dayanan ve yapay zekânın öğrenmesini sağlayan derin öğrenme algoritmaları olacaktır. Bu düşünme biçimi tamamen niceliksel bir özellik taşımaktadır. Bu nicelikler yapay zekânın hareket tarzını belirleyen milyarlarca ölçüme dayanan eğilimlerin sonucudur.²⁶ Milyarlarca ölçümün yapay zekânın her hareketinde belirleyici olması bir akışkanlık bulutu yaratması ile etik kuralların ve dini kuralların uygulanmasında sayılara ve insanların tercihlerine dayanmaması nedeniyle bir mantıksızlık ithamına maruz kalmasına neden olacaktır. Vicdan, değer gibi manevi pratiklerin niceliksel çoğunluğa ulaşamaması, tercihlerin yapay zekaya bırakıldığı bir dünyada bu değerlerin ihmal edilmesine ve yavaş yavaş unutulmasına yol açabilir. Bunun sonucunda ise bilincin de makineleşmesi tehlikesi ile karşı karşıya kalınabilir.

2.2. Sosyolojik Başlıklar Çerçevesinde Toplumsal Hayatta Yaşanabilecek Değişiklikler

Her yenilik mevcut düzeni değiştirebilecek ve o sistemin içinde yaşayanları olumsuz etkileyebilecek etkilere gebe dir. Ancak olumlu yönde değişikliklere de imkan verebilir. Yapay zekâda bir çığır sayılması sebebiyle birçok avantaj ve dezavantajı beraberinde getirecektir. Bu imkânların ortaya çıkarılması ve mümkün olabilecek müdahalelerle önünün açılması bilimin insanlığa bir hizmeti olacaktır. Bu bölümde sosyolojik başlıklar altında insanlığın yapay zekâ tecrübesi ile yaşaması muhtemel süreç ve değişiklikleri ele almaya ve bir takım öngörülerde bulunmaya çalışacağız. Bu bağlamda düşünülmesi gereken ilk başlık günlük yaşam pratikleridir. Yapay zeka günlük toplumsal yaşam ve toplumsal etkileşim pratiklerini değiştirebilir mi? Yüz, jestler ve duyguların robotik ortamda ve kodlanmışlık bağlamında nasıl yaşayacağı öngörülebilir mi? Örneğin olumsuz tepki vermeye de meyilli olan insan davranışı karşısında bir yapay zekalı iletişim robotu ne tepki verecektir. Çatışma, uyuşma (karşılıklı kabul), etkilenme gibi ilişkilere yön veren ve daha çok duygusal etmenler tarafından oluşturulan tavırların yapay zekanın yön verdiği robotik diyaloglara ne kadar uygulanabileceği bir soru işaretidir. Bireylerarası sorunlarda zaman zaman çatışmalara ihtiyaç duyulur. Bireyler duygusal beklentilerini, küçük sineye çekmelerden oluşan gerilimlerini bazen çatışmayla, bazen anlayış bekleyen bir tavır koyma ile karşı tarafa bildirir ve karşılı-

²⁶ Emre Sermutlu, "Derinliklerdeki Zeka ve Etik", *Bilim Teknik Dergisi* 602, (Ocak 2018): 60.

ğında insanca bir anlayışla hallerinin anlaşılmasını beklerler. Bu tür insancıl iletişim ihtiyacının giderilmesi noktasında en kötü iletişimin bile bir robotun sağlayacağı iletişimden daha insani olacağını düşünmek yanlış olmayacaktır. Bu aşamada insani olanın doğallığını arama adına toplumun dini olana yöneleceğini öngörebiliriz. Makinelerin her ihtiyaca cevap verdiği bir dünyada insani bir gülümseme, teselli, teşvik, şefkat arayışı ortaya çıkacaktır. Bunun yerinin dini ortamlar olacağı öngörülebilir. Makineleşmeden kaçış yönünde dini ortamlar insanoğlunun en önemli sığınağı olacak gibi görünmektedir. Tüm doğallığıyla bir ibadet mekânında buluşan ve yapaylığın olmadığı bir toplulukta duygu ve samimiyetlerini paylaşan insanoğlu, dinin sunduğu kadim olanaklardan istifade etmeye devam edecektir. Teknolojinin getirdiği sanallığın ve yapaylığın bireyleri dini mekânlara daha çok yönlendireceği, bireysel ve toplumsal olarak dini yaşayışların niteliğinin ve yoğunluğunun artabileceği düşünülebilecek öngörülerden biridir.

162
OMÜİFD

Yapay zekânın toplumsal hayatta bireylere kendini en çok hissettireceği alanlardan biri iletişim alanı olacak gibi görünmektedir. Çağrı merkezleri, başvuru hizmetleri, giriş çıkış ve güvenlik noktaları, mesai kontrol üniteleri, fabrikalarda bölümler arası iletişim ve departman iletişimleri daha şimdiden yapay zekanın kontrol ettiği veya hizmet sağladığı alanlardır. Bu alanlardaki iletişim, kodlanmış olumlu iletişim modelleri ile yürütülmektedir. Bu şekilde devam edeceği de öngörülebilir. Toplumdaki her bireyin bu tür olumlu iletişim dilini kullanmadığı bir gerçektir. Özellikle resmi kurumlarla veya kurumsal yapılarla fazla muhatap olmayan toplum kesimlerinin daha çok argo içeren, samimi olarak nitelenebilecek fakat nezaket eksikliği olan bir dili kullandıkları görülür. Bu dil bazen kullananlar tarafından samimiyet olarak nitelense de akran şiddeti, cinsiyet ayrımcılığı, şiddet, kabalık vb. gibi istenmeyen öğeler içerebilmektedir. Yapay zekânın hayatın daha çok ayrıntılarına girmesi ile çok daha fazla sayıda bireyin hayatına resmi bir dilin ve davranış tarzının ulaşacağı düşünülebilir. Dilin ve olasılıkların olumlu tavırlar üzerinden kodlanmış olduğu ortam, bu ortamın sağladığı ve getirdiği normlar ile dil, olumsuz olan ve dinin onaylamadığı olumsuz bir dilin ve davranışlarının ortadan kalkmasına yardımcı olabilir gibi görünmektedir. Yani yapay zekânın hayatlarımıza hâkim olması ile nezaket, adalet, eşitlik ve olumlu iletişim dili gibi kavramlar toplumsal hayata yerleşip toplumsal hayatı daha yaşanabilir bir hale getirebilir. Resmîyetin olumsuzluğu ve iticiliği

gibi yukarıda bahsettiğimiz soğuklukların hâsıl olması ihtimali ile beraber yapay zekânın olumsuz dilin ortadan kalkması yönünde böyle bir katkısı olabilir.

Sosyolojik olarak bir toplumu incelemeye çalıştığımızda makro düzeyde onu tanımlamaya başlayacağımız düzey sınıflar düzeyi olacaktır. İster alt sınıf-üst sınıf ayrımı şeklinde olsun, ister alt, orta, üst sınıf veya daha çok sınıflandırılmış düzeyde olsun tabakalaşma, toplumsal yaşamın vazgeçilmez sonuçlarından ve tanımlama yollarından biridir. Sınıflar yaşam tarzları, harcama biçimleri, mekânlarının farklılığı, tüketim alışkanlıkları ve daha birçok yaşamsal farklılık ile birbirinden ayrılır. Yapay zekâ toplumsal sınıf ayrımlarının değişmesine neden olabilecek gibi görünmektedir. Üst sınıfın farklı olmayı arzuladığı veya öyle olması zorunluluğu hissettikleri bazı ayırıcı özellikler vardır. Örneğin şoför ile seyahat etmek, daha pahalı ve lüks evlerde ve eşyalarla yaşamak, lüks ve zengin mekânlarda yemek, gece hayatı yaşamak, aracını valeyeye vermek, geniş ve bahçeli evlerde yaşamak gibi. Ama araçların yapay zekâ ile hareket ettiği, arabalara sahip olunmayan, ihtiyaç duyulduğunda kapıya yapay zekâlı bir aracın geldiği, yaşam alanlarının ve evlerin yapay zekâ tarafından tasarlandığı, lüksün ve rahatlığın son raddesinde herkese sunulduğu bir dünyada bunlar mümkün olamayacak gibi görünmektedir. Yani dolayısıyla üst sınıf ile orta sınıf ve daha alt sınıflar arasında ayırt edici davranışların azalacağı öngörülebilir. Bunun, dinin idealize ettiği birlikte yaşama ve eşitlik idealine uygun olduğu söylenebilir. Bu açıdan yapay zekânın dinin ideallerine yardımcı olacak sonuçlar doğurabileceğini öngörebiliriz. Ancak farklılıklar arayan insan ihtirasının buna karşın ne gibi yenilikler getirebileceği de sorgulanması gereken başka bir sorudur. Öte yandan yine yapay zeka bu derece ilerlemişken ve insanlık olarak Mars'a araçlar gönderilirken dünyada her gün 800 milyon kişinin aç uyuduğu ve 1,3 milyar kişinin elektrikten mahrum yaşadığı, 2,4 milyar insanın genel sağlık hizmetlerinden yararlanamadığı gerçekliği önümüzde durmaktadır.²⁷ Yapay zekâ özelinde teknolojik gelişmelerin tüm dünya çapına yayılmadan gerçekleşmesi durumunda faydalarının merkez

²⁷ United Nations Development Programme, "Human Development Report 1999", erişim: 10.10.2017, http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/260/hdr_1999_en_nostats.pdf
United Nations Development Programme, "2014 Human Development Report", erişim: 15.10.2017, <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr14-report-en-1.pdf>.

lkeler denilen batı ve bazı uzak doğu ülkeleri ile sınırlı kalacağı muhakkaktır.

Yapay zekânın yoksulluğu yenmede bazı yenilikler getirebileceği ve faydalar sağlayabileceği akla gelmektedir. Yoksulluk, retim bir hayli bol olduğu dünyamızda küresel eğitsizliğin bir sonucu sayılabilir. Ayrıca lüks yaşam ve israfın da yoksulluğa neden olan alışkanlıklar olduğu görülür. Yani küresel anlamda yoksulluğun insanın hırslarının, adaletsizliğinin, kötü yönetiminin sonucu olduğu söylenbilir. Yapay zekânın ise şimdiden senaryo ve kitap yazdığı, ekonomi haritalarına yön verdiği biliniyor. Kısa süre içinde ise politikaya girmesi, insanlığın gidişati için senaryolar üretmeye başlamasını öngörmek zor değildir. Bu süreçte yapay zekânın insani hırslardan arınmış, sayısal denklem ve eğitliklere dayanan ilkelerle daha eğitliki politikalar üreterek küresel eğitsizliğe ve yoksulluğa bir are üretebileceğini düşünebiliriz. Ancak bu noktada yapay zekânın, yapay zekâyı üretenlerin hoşlarına gitmeyecek ve çıkarlarına hizmet etmeyecek şeyler söyleyebileceği ve mevcut küresel düzene aykırı söylemlere neden olabileceği öngörüsü ile kodlamaları ve girdileri hali hazırdaki adaletsiz küresel sistemin var olan kalıpları ile girmeleri ihtimali vardır. Bu da yapay zekânın küresel hegemonyayı daha kalıcı hale getirmesi tehlikesini beraberinde getirecektir. Bu açıdan yapay zekâ teknolojisi geliştirilirken çok ortaklı ve tüm dünya insanların gözeten temel ilkelere sahip bir işbirliğinin yapılması zorunluluğu vardır. Bugünkü şekliyle işletim ve donanım sistemlerinin (Intel ve Windows gibi) tek bir ülke menşeili olması ve tüm yeni yazılımların buna eklenmek üzerinden çalışması durumunda sadece o ülkenin çıkar ve görüşlerinin yapay zekâyâ hâkim olması tehlikesi vardır. Bu da yapay zekânın geleceğe yn verebileceği ihtimali düşünülürse, emperyalist emellerin ve mevcut küresel yapının çok uzun bir tarih diliminde varlığını devam ettirmesi anlamına gelebilir. Bilimin insanlığın ortak mirası olduğu herkes tarafından kabul edilir. Yapay zekâ teknolojisi de bu mirasın bir ürünüdür. Bu açıdan yapay zekânın, tüm insanlığın bir kazanımı ve işbirliğinin ürünü olduğu gerçeğinden hareket edilmesi, kapitalist ve emperyalist çıkarlardan çok tüm insanlığın faydasına sonuçlar ortaya koyabileceğinin kabulü gerekmektedir. Savaşlarla dolu insanlık tarihi bu uzlaşının sağlanması konusunda umutlu olmamıza engel görünmektedir. Bunun için tüm devletlerin yapay zekâ çalışmalarında kendi araştırmalarını yapma zorunluluğu vardır. Ancak bu sefer yapay zekâ ve yapay zekâl biyoteknolojiye

sahip robotların savaşlarının görülebileceği gerçeği önümüze çıkmaktadır. Merhamet ve şefkat gibi duyguları bulunmayan akıllı makinaların gösterebileceği vahşetin ise sınırı bulunmamaktadır.

Yapay zekânın cinsellik ve toplumsal cinsiyet konusunda bir takım yeni süreçler ortaya çıkaracağı öngörülebilir. Düşünme metaforu içinde erkek ve kadının kodlanmış olması toplumsal eşitsizliği önlemede yapay zekânın bir getirisi olabilir. Örneğin telefon menülerinde, hitap cümlelerinde, hizmet sunumunda kurulacak yapay zekâli programlar ve robotlar evlerin içlerine kadar ulaşabileceği için yararlı olabilecek ve kadın aleyhine oluşan ayrımcılığa engel olabilecektir. Aile içi şiddet veya kadına şiddet gibi olaylarda yapay zekâyâ sahip bileklik veya takip cihazları vasıtasıyla kadının korunması mümkün olabilecektir. Şiddete meyilli kişilerin tespitinde ve takibinde yapay zekânın birçok faydası görülebilir. Fakat bu tedbirlerin dışsal düzeyde kalması içsel kontrolünü sağlayamayan bireylerin çoğalması sonucunu beraberinde getirebilir. Bu nedenle yapay zekânın tedbirden ziyade birey iradesinin eğitilmesi aşamasında kullanılması gerekmektedir. Teknolojinin insanoğluna gardiyanlık yapması teknolojinin hayata bağlanacağı nokta olmamalıdır. Böyle bir bağlanma noktası hem insan iradesini zayıflatacak hem de hayatları birer açık ceza evine çevirebilecektir.

Yapay zekâ ve ona dayalı bir iletişim birtakım sapmaların önüne geçebilme potansiyeli taşır. Eşcinsellik vb. gibi toplumsal sapmaların konuşma ve yazma dilinde kodlanmamış olması zaman içinde bu sapmaların toplumdan kaybolması veya azalması sonucunu beraberinde getirebilir. Ancak tersi de düşünülebilir. Eşcinsellik gibi dinlerin karşı çıktığı cinsel sapmaların yapay zekâ kodlamalarında kendilerine yer bulması, toplumda kendiliğinden bir takım jest, mimik ve imalarla engellenen bu tür yönelimlerin birden hayatın her alanında kendine yer bulabilmesine ve normalleşmesine neden olabilecektir. Bunun için yapay zekâ dilinin ve literatürünün oluşturulmasında insanlığın kadim geleneği olan dinlerin ve türün devamı için gerekli olan ailenin korunmasına yönelik hassasiyetlerin sağlanması gerekmektedir.

Örgütlenme ve ağ açısından teknolojinin şimdiden yalnızlaştırdığı bireylerin yapay zekânın tamamen hayata girmesi ile giderek hayattan kopabileceğini öngörmek zor değildir. Ancak bu konuda insanın yerini insan dışında hiçbir şeyin alamayacağını düşünmek yanlış olmaz. Anne, baba, kardeş, evlat gibi değerlere sahip bireylerin yerini bir yazılıma sa-

hip programın veya biyoteknolojiyle geliştirilmiş insan şeklinde yaşayan bir robotun tutması mümkün değildir. Fakat asıl tehlike insanın ürettiğine aşırı değer vermesi ile tüm bu insani değerleri unutmaktır. Bauman'ın işaret ettiği gibi insanlık daha önce bu noktaya hiç gelmemiştir. Mevcut aşamada burada olmanın neye benzediğini ve onun kalıcı sonuçlarının ne olacağını beklemekten daha fazla yapacak bir şey yok gibi görünmektedir.²⁸ Bu noktada çocuğun veya eşin yerini evcil hayvanlarla doldurmaya çalışan bireyler gibi yapay zekâlı biyonik robotlarla hayatlarını devam ettirme azminde olan bireylerin var olabileceğini öngörebiliriz. Bu ise asosyallık, sosyalleşememe, ortak değerleri yitirme, normları ve değerleri öğrenememe veya kabullenmeme gibi sonuçları beraberinde getirebilir. Hatta bir robotik varlığın insanın pek çok ihtiyacına cevap verebilecek derecede geliştirilmesi sosyal hayatın bitme noktasına gelmesine bile neden olabilir. Bütün bunlar hesap edilerek yapay zekâyı kullanan robotik ve biyoteknolojiye sahip robotlar konusunda sınırlamaların getirilmesi gündeme alınmalı ve sosyal hayatın korunması yönünde uluslararası kriterler konulmalıdır.

166

OMÜİFD

Yapay zekânın dindarlık üzerinde dolaylı veya doğrudan bir etkisinin olabileceğini öngörebiliriz. Günümüzde dindarlığı etkileyen bağımsız değişkenler arasında yaş, cinsiyet, eğitim, sosyo-ekonomik durumlar gibi değişkenler gösterilmektedir.²⁹ Bu değişkenler dindarlığın derecesini etkilediği gibi boyutlarını da etkileyebilmektedir. Teknolojinin ileri derecede hayatımıza girmesinin ve yapay zekânın kullanım durumuna göre dindarlık düzeyini ve boyutlarını etkileyebileceği öngörülebilir. Teknoloji ve yapay zekânın hayata giriş derecesine göre inanç ve ibadet pratiklerinde görülebilecek farklılıklar ve bunlara dini alanda din adamlarının yaklaşımları yeni mezhep, akım, cemaat türü grup ve toplulukların oluşmasına sebebiyet verebilir. Örneğin günümüzde bilim kurgu filmlerinde gördüğümüz ve teknoloji dergilerinde geliştirilmesine yönelik ha-

²⁸ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, trc: Yavuz Alogan, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018), 325.

²⁹ Zeki Arslantürk, "Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri", *Dindarlık Olgusu*, ed. Hayati Hökelekli (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 239; Ünver Günay ve Celaleddin Çelik, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2006); Asım Yapıcı, "Psikososyal Uyum ve Dindarlık", *Ruh Sağlığı ve Din* (Ankara: Karahan Kitabevi, 2007), 20-40; Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009): 1-26.

berlerini okuduğumuz beyine hafıza çipi yerleştirilmesi, bilgilerin gözlüklere yansıtılması gibi yeniliklerin hayatımıza girmesi yakın görünmektedir. Bu şekilde namazda kıraat yapılmasının, yani Kur'an'dan bir parça okunmasının hükmüne yönelik kabuller yeni farklılaşmalara neden olabilir. Aynı şekilde vücudun tansiyon, şeker, dolaşım gibi fonksiyon ve hissiyat düzeylerine yönelik teknolojik yeniliklerin ve yapay zekâ uygulamalarının örneğin oruç tutan birinin açlık hissetmesine engel olmasına yönelik dini düzenlemelere gösterilecek yaklaşımlar bu muhtemel farklılaşmalar arasında düşünülebilir. Bu konularda hüküm verebilmek için dini kurumların konuyu takip etmeleri zorunluluğu bulunmaktadır. Her alanda olduğu gibi bu alanda da dinin istismar konusu olabileceği akla getirilmelidir. Bunun önüne geçmek için eşzamanlı bir takip ve tepki sisteminin kurulması, dinin korunması ve gerektiğinde yardımına başvurulması açısından önemlidir.

Öte yandan yapay zekânın insanı mutlu edip etmeyeceği belli değildir. Mutluluk, beklentiler ve eldeki imkânların uygunluğu ile ortaya çıktığı düşünülen hayattan memnuniyet halidir denebilir. Eric Fromm mutluluğu yaşama sanatında ulaşılmış kusursuzluğun ya da yetkinliğin kriteri olarak tanımlar. Mutluluğu tanımlamak için onun ne olduğu kadar ne olmadığı da önemlidir. Mutluluğun karşıtı acı ya da keder değil bir iç kısırlığın ve verimsizliğin yol açtığı ruh çöküntüsüdür.³⁰ Yapay zekâ ve bu zekâyâ sahip robotların varlığı ayrı bir sahip olma sektörü meydana getirebilir. Lüks araçlara veya ihtişamlı evlere sahip olmakla kıyaslayabileceğimiz bu sahip olma alanı, maddi anlamda daha yeterli olanların daha üstün yapay zekâli robot veya bilgisayarlara sahip olabileceği anlamına gelir. Böyle düşünüldüğünde yapay zekâli biyotik robotlar insanlığın bir dönemler yaşadığı feodal dönemler gibi kölelik sistemine benzer bir hizmet alanı sunacak ve bunu elde etmek için ekonomik standartlar yükselecektir. Bu ihtimal yukarıda öngördüğümüz yapay zekanın eşitlik getireceği öngörüsüne zıt görünebilir. Ancak kapitalizmde devam etme eğiliminde olacağı düşünülürse bu da uzak bir ihtimal değildir. Bu durum genel olarak yaşam alanlarının, temel yaşamsal hizmetlerin sağlanmasında bir kolaylığı ve yaygınlığı beraberinde getirebilir. Ancak özel alanlarda elde edilenlerin, malvarlıklarının, sahip olunan eşyaların ço-

³⁰ Eric Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, trc: Ayda Yörükân, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1994), 220.

ğalması ve farklılaşması sonucunu da beraberinde getirebilir. Bu durumun ise bireyler arasında kıyaslamaya neden olacağı için insanı mutsuzluğa sürükleyebileceği söylenebilir. Her biri bir lüks araç fiyatında olan ve ev hizmeti, çocuk bakımı, bahçe işleri vb. hizmetleri yapan robotlara sahip olmanın getireceği rahatlık ve bunun maliyeti, tüketim kültürüne eklenerek daha çok tüketme peşinde ve amacında olan bireyler ortaya çıkarabilir. Bunun sonucu daha çok kıyaslama imkânının olması, bireyler arası rekabetin kızışması ve mutluluğun ertelenmesi olacaktır. Bu açıdan mutluluğun teknolojiden bağımsız bir olgu olduğunun ortaya konması ve eğitim sisteminde buna yer verilmesi gerekmektedir. Aksi halde bugün toplumdaki mutluluğun azlığı çokluğu algısının cep telefonu ve araç sahipliğine indirgenmesinin gelecekte yapay zekâlı mekanizmalara sahip olmaya eşitleneceğini görebiliriz. Bu da mutluluğun giderek azalması ve iş dünyasındaki gibi tamamen rekabet halinde bireylerin ve toplumun ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bunun de en nihai sonucu toplumda değerlerin kaybolması ve uyumun yok olması olacaktır.

168

Sonuç

OMÜİFD

Verdiğimiz örneklerin çeşitliliği ve ihtimallerin çokluğu yapay zekanın yapabileceklerinin sınırının olmamasından kaynaklanmaktadır. Öğrenebilen bir algoritmaya sahip olan ve sadece kendi tecrübelerini değil dünyanın her yanındaki sayısal tecrübeleri algılayabilen bir makinenin insan hayatına getirebileceklerinin sınırı yok gibi görünmektedir. Sadece cep telefonunun toplumsal hayata girmesiyle bile toplumsal alışkanlıkların, normların, olayların ve olguların nasıl etkilendiği göz önünde bulundurulursa öğrenen ve amaçları olan makinelerin hayata girmesinin toplumsal hayatı nasıl etkileyeceğini düşünmek insanı heyecanlandırmaktadır. Doğumundan defnine kadar insan elinin değdiği insan hayatının doğumundan defnine kadar makinelere devri söz konusudur. Bu devrimin insanı nereye götüreceği bir muammadır. Bu muammada hayata en çok anlam katan dinin toplumsal konumunu devam ettirmesinin insanlığın yararına olacağı öngörülebilir. Zira din, insana sunduğu ontolojik cevaplar ve birçok ritüelinin cemaat halinde yaşanması gerekliliği ile toplumun birbirinden ve anlam dünyasından kopmasına engel olmakta, toplumsal çözülmeye karşı da bir çare olabilmektedir. Bunun için akademik camiada ve devlet kademelerinde yapay zekânın getirebileceği toplumsal buhranlar ele alınıp değerlendirilmeli, dinin bu buhranlara çözüm olabilecek

varlığı göz önünde bulundurulmalıdır. Dini kurumlar tarafından da dinin yapay zekânın getireceği yenilikler ve ortaya çıkarabileceği sorunlara karşı uygun cevaplar ve çözümler ortaya konmalı, din dili güncellenerek toplumun hizmetine sunulmalıdır. Aksi halde dinin güncelliğini kaybetmesi ve tarihi bir kurum olarak algılanması tehlikesi baş gösterebilir. Aydınlanma dönemi olarak adlandırılan dönemin sonlarında görülen pozitivizm iddialarının ve düşünce yapısının tekrar ortaya çıkmasına mahal vermemek için din adamlarının ve dini kurumların yoğun çalışmalarına ihtiyaç vardır.

Sabah 7’de kalkıp kahvaltısını yapmasını salık veren yapay zekânın programına göre güne başlayan, akşam 6’da yemek yiyen sonra da başarmak istediği bir sınav için çalışan kişinin elde edeceği kazanımlar büyük başarılar ve para olacaktır. Bunda kuşku yoktur. Ancak kaybedeceği şeylerin insanın kendi benliği, özgürlüğü, iradesi ve aklın kurtarmadığı ve kurtaramayacağı birçok şey olacağı aşikârdır. Mevcut gelecek projeksiyonları karşısında dini kurumların ve insanlığın geleceği adına düşünen herkesin üstlenmesi gereken sorumluluklar vardır. Yapılması gerekenler üzerine uzun uzun düşünülmesi gerekir. Ancak başlangıç olarak yazdığımız bu yazıda önereceğimiz mütevazı önerilerin işaret ettiğimiz soruna bir çözüm için başlangıç olabileceği kanaatini taşıyoruz. Öncelikli öneri olarak bu tür yapay zekâ çalışması içerisinde bulunan kurum ve kişilere dini tercihleri dikkate alan sosyal yaşam formlarını öngören yapay zekâ uygulamalarını hayata geçirmeleri için telkin ve isteklerde bulunulması düşünülebilir. Örneğin bir Müslüman yaşam asistanına sabah namazına kaldırmasını talep edebileceği bir fonksiyon eklenmesini isteyebilmeli ve teknoloji üreticileri bunları dikkate almalıdır. Bunun yanında canı sıkıldığında bir Müslümana komşusunu ziyaret etmesini veya mail grubuna düşen cenaze için taziyeye gitmesini hatırlatan bir uygulamalar eklenmelidir. Kötü söz söylediğinde, inancına aykırı konuştuğunda veya yazdığında uyarıcı bir programa sahip olmak her samimi dindarın isteyeceği bir şeydir. Aynı şekilde bir Hristiyan Pazar günü ayine hazırlanmasını, uzun süredir ziyarete gitmediği ailesini ziyarete gitmesini veya yaklaşan paskalya için hazırlık yapmasını hatırlatan bir uygulama yapılması seçeneğine sahip olmalıdır. Bu isteklerin teknoloji üreticilerinin hayat görüşlerinin teknoloji müşterilerine dayatılmaması adına önem arz ettiği hatırdaki tutulmalıdır. Görünen odur ki teknolojinin yönlendirdiğinin dışında bir yaşam tarzı var olamayacaktır. Bu zorlama

içeren tek tipli yapay zekâ modellemeleri kullanıcıya kurulum aşamasında dini tercihini soran bir aşama ile aşılabilir. Böyle bir tercih hakkı tanınmanın insanlığın kadim mirası olan ve her bunalım döneminde insanlığın sığınağı olan dinlerin toplumsal hafızadan silinmesine engel olacağı düşünülebilir.

Din ve değerlerin yapay zekâ çağından etkilenmemesi adına önerilebilecek bir diğer öneri din ve değerler adına kaygı duyan kurum, üniversite ve örgütlerin böyle yapay zeka uygulamaları yapılmasına öncülük etmeleridir. Batı da birçok kilise üniversitesinin varlığı bilinmektedir. Yine İslam dünyasında binlerce üniversite vardır ve on binlerce araştırmacı buralarda modern bilimi takip etmektedir. Bu araştırmacılar hem teknolojiyi yakalamak adına hem de dini değerlerini yaşatmak adına bu tür çalışmalara yönelmelidir.

Teknoloji ve teknoloji sonucunda elde edilen yapay zekâ bütün insanlığın ortak kültürünün bir ürünüdür. Bugünkü haliyle teknoloji eski Çin'den Yunan antik kültürüne, Arap medeniyetinden Osmanlı'ya Avrupa'dan Amerika'ya bütün dünya toplumlarından katkı görmüştür ve hepsinden izler taşımaktadır. Bu anlamıyla bütün insanlığın ortak mirasıdır, kazanımları insanlığın ortak kazanımıdır. Ona yön verenlerin yapay zekâyı tüm insanlığın hizmetine sunma ve ona göre programlama mecburiyetleri vardır. Bu manada yapay zekâ tüm insanlığın hizmetine sunulmalı, bütün toplumların acil ihtiyaçlarını giderecek şekilde programlanmalıdır. Örneğin temiz su ve gıda ihtiyaçlarını karşılayamayan toplumlar için yapay zekânın sağlayacağı faydalar araştırılmalı ve bu yönde bir gelişim sağlanmalıdır. Yoksa su ihtiyacını karşılamakta zorluk çeken bir topluluk için şoförsüz yapay zekâlı aracın bir anlamı olmayacaktır. Yine bilim ve teknolojiyi Batıdan gelen bir şey olarak algılayıp tepki gösteren veya temkinli davrananların bakış açılarını onun insanlığın bir kazanımı olduğu çerçevesine çıkarmaları gerekmektedir. Bilim ve teknolojinin bir meyvesi olarak yapay zeka tüm insanlığa fayda sağlayabilecektir. Dini kurum ve din adamlarının da bu algıyı yakalamak ve bu yönde bir açıklama ve anlayış inşa etmek gibi vazifeleri vardır.

Kaynakça

- Arslantürk, Zeki. "Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri". *Dindarlık Olgusu*. Ed. Hayati Hökelekli. Bursa: Kurav Yayınları, 2006. 239-257.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. Çeviren Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

- Bauman, Zygmund. *Sosyolojik Düşünmek*. Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Chip Online. "Yapay Zekâ Kendi Özel Dilini Geliştirdi". erişim: 15.07.2018. https://www.chip.com.tr/haber/yapay-zeka-kendi-ozel-dilini-gelistirdi_70948.html.
- Çolak, Ebru. "Yapay Zeka Dost mu Düşman mı?". *Derin Ekonomi* 28 (Eylül 2017): 120-127.
- Future of Life Institute. "Benefits & Risks of Artificial Intelligence". erişim: 28.08.2018. <https://futureoflife.org/background/benefits-risks-of-artificial-intelligence/>
- Fromm, Eric. *Erdem ve Mutluluk*. Çeviren. Ayda Yörükân. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1994.
- Gencer, Bedri. "Medeniyet Savaşında Teknoloji". *Birey ve Toplum Cilt 2 Sayı: 4* (Güz 2012):7-26.
- Geraci, Robert M. "Apocalyptic AI: Religion and the Promise of Artificial Intelligence". *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 76, No. 1. (March 2008):138-166.
- Giddens, Antony, *Sosyoloji*. Yayına Hazırlayan. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı, 2008.
- Gray, John. *Kara Ayın, Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü*. Çeviren. Bahar Tırnakçı. İstanbul: YKY, 2013.
- Günay, Ünver - Çelik, Celâlettin. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Harari, Noah. *21. Yüzyıl için 21 Ders*. Çeviren. Selin Sıral. İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 1999.
- Keleş, Ahmet. "Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri". *İstem*, Yıl:4, Sayı:7, (2006): 37-54.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009): 1-26.
- Milliyet Gazetesi. "Tanrının yapay Zekâ olduğu Bir Din Ortaya Çıktı". Erişim, 05.01.2018. <http://www.milliyet.com.tr/tanrının-yapay-zeka-oldugu-yeni-bir-din-ortaya-cikti-mola-6297/>.
- Milliyet Gazetesi. "Yapay Zekâya Vatandaşlık". erişim: 30.10.2017. <http://www.milliyet.com.tr/yapay-zekaya-vatandaslik-dunya-2545120/>.
- Pirim, Harun. "Yapay Zekâ". *Journal of Yaşar University* (2006/1): 81-93.

- Rousseau, J.J. *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*. Çeviren. Selahattin Eyüboğlu. İstanbul: Meb Yay., 1989.
- Sermutlu, Emre. "Derinliklerdeki Zeka ve Etik". *Bilim Teknik Dergisi* 602. (Ocak 2018): 60-64.
- Öztemel, Ercan. "Endüstri. Ve Yapay Zeka". *Bilim Teknik* 607 (Haziran 2018): 78-85.
- United Nations Development Programme. "2014 Human Development Report". Erişim: 15.10.2017. <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr14-report-en-1.pdf>.
- United Nations Development Programme. "Human Development Report 1999". Erişim: 10.10. 2017. http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/260/hdr_1999_en_nostats.pdf.
- Way of the Future Church. "What Is This All About". Erişim: 19.08.2018. <http://www.wayofthefuture.church/>.
- Wired. "Inside the First Church of Artificial İntellegent". Erişim: 10.07.2018. <https://www.wired.com/story/anthony-levandowski-artificial-intelligence-religion/>.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Ankara: Karahan Kitabevi, 2007.



HZ. MUHAMMED (S.A.V.) DÖNEMİNDE
MEDİNE'DE BEDENE YÖNELİK MÜDAHALELER
INTERVENTIONS TO BODY IN EVERYDAY LIFE IN MEDINE IN THE
PERIOD OF PROPHET MUHAMMAD

İLYAS UÇAR

[Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Sıyer-i Nebi ve İslam Târîhi ABD.
PhD., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sıyer-i Nebi and
Islamic History, Kırıkkale / Turkey
ilyasucar@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7125-8995>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Mart/March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs/May 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 173-187

Atıf/Cite as: Uçar, İlyas. “Hz. Muhammed (s.a.v.) Döneminde Medine’de Bedene Yönelik Müdahaleler-Interventions to Body in Everyday Life in Medine in the Period of Prophet Muhammad”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 173-187. <https://doi.org/10.17120/omuifd.539471>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Hz. Muhammed (s.a.v.) Döneminde Medine’de Bedene Yönelik Müdahaleler¹

Öz: İslâm Tarihi’nin başlangıcı ve en önemli dönemlerinden biri olarak kabul edilen Hz. Muhammed dönemi pek çok yönüyle araştırmalara konu olmuştur. Son ilâhi din İslâm ve Hz. Muhammed’in hakkında yapılan bu çalışmalarda iki önemli şehir ön plana çıkmıştır. Bu şehirlerden biri olan Mekke hazırlık aşamasını ifade ederken; Medine yeniden yapılanmanın merkezi olmuştur. Biz de bu çalışmamızda Medine gündelik hayatının sadeliği ve rutinliği içerisinde hem psikolojik hem de fiziksel yönden bedene müdahale örneklerini ele almaya çalıştık. Bu bağlamda çalışmamızda sözlüklerde genellikle “boyu, eni ve derinliği olan şey” olarak tarif edilen, mekânsallaştırılan ve şekilleştirilen bedeni, sosyolojik yönden değerlendirdik. Ayrıca tarihin her döneminde karşılığı bulunabilecek tarzda canlı örnekler ile Medine şehrinin gündelik hayatına dair çeşitli yansımalarını incelemeye gayret gösterdik.

174

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: İslâm Târîhi, Sosyoloji, Hz. Muhammed, Medine, Bedene Müdahale.



Interventions to Body in Everyday Life in Medine in the Period of Prophet Muhammad

Abstract: The period of the Prophet Muhammad, which was accepted as the beginning and the one of the most important times of the Islamic period, has been a subject of research in many aspects. Two significant cities came to the forefront in these studies on the last divine religion Islam and Muhammad. Mecca, which is one of these cities, represents the preparation stage while Medina has been the

¹ “Bu çalışma 2019 tarihinde tamamladığımız “Mekânın Üretimi: Hz. Muhammed Dönemi Medine’de Gündelik Hayat” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.” / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “The Production of Space: Everyday life in Medina in the Period of the Prophet Muhammed” (Ph.D. Dissertation, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara/Turkey, 2019).

center of restructuring. In this study, it has been tried to handle the examples of the intervention on body in physical and psychological aspects in the simplicity and routine of everyday life of the Medina. In this context, in our study, we evaluated the body, which is generally described in dictionaries as something with length, width and depth, spatialized and shaped, from a sociological perspective. In addition, we tried to analyze the various reflections of the everyday life of Medina with live examples that can be seen in every period of history.

Keywords: History of Islam, Sociology, Prophet Muhammad, Medina, Intervention to Body.



Giriş

Beden mahremdir² ve bedenın hem iç hem de dış çevresi vardır. Tarih boyunca bedene birey ve toplum hatta bazen iktidar (devlet) tarafından bazı müdahaleler yapılmıştır. Bu çerçevede bir bedenin başka bir bedene hükmetmesi veya hükmedilen bedenin hükmeden bedenle mücadele etmesi söz konusudur. Elbette müdahaleden kasıt tamamen olumsuz bir eylem değildir ancak bedenin sosyal aktörü olan birey bunu genellikle böyle telakki etmektedir.³

² İslâmiyete göre bu durum ilk insan olan Âdem ve Havva'nın yaratılışıyla ortaya ko-nmuş bir durumdur. Bkz. "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette kalın. Dilediğiniz yerden yiyin. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz. Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: (Öyle ise, yasak ağacın meyvesinden yiyin ki melek olasınız yahut cennette ebediyen kalasınız)" Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı. Şüphesiz ben size öğüt verenlerdenim diye de onlara yemin etti. Bu sûrele onları kandırarak yasağa sürükledi. Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Rableri onlara, Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size açık bir düşmandır, demedim mi? diye seslendi." A'raf 7/19-22. Ayrıca bkz. Mustafa Şentürk, "Kur'an'da Beden Mahremiyetini İfade Eden Temel Kavramlar", *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015)*, C: I, 2016, 101-115.

³ Ejder Okumuş. "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi". *Beden Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan. İstanbul: Açılım Kitap, 2011, 48-49.

İntihar, adam öldürmek, şiddet, imaj, kılık-kıyafet seçimi, kişisel bakım, cezalar gibi olumlu veya olumsuz olsun pek çok durum bedene müdahalenin bir parçası olarak dikkat çekmektedir. Nasıl günümüzde çalıştığımız bir resmi kuruma mayolu veya denize paltoyla giremiyorsak her toplumun veya bireyin de kendine özgü bedene müdahaleleri yadsınamaz bir gerçekliktir. Ancak bu durum bazen cenaze ve yas zamanlarında siyah giymeye benzer şekilde evrensellik göstermektedir. Bedene bakış açısı ise toplumdan topluma farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda yeni dine muhatap olmuş Arap toplumunun beden algısı konusunda yeterli donanıma sahip olduğunu söylemek tarihi veriler ışığında oldukça zordur.⁴ Kız çocuklarına yapılan uygulamalar⁵ kadınların bir bütün olarak toplumdaki yeri konusundaki düşünce ve tutumlar⁶ müsl gibi insan bedenine yapılan en sert müdahaleler⁷ bu olumsuzluklardan bazılarıdır. Ancak Hz. Peygamber'in yönlendirme ve öğretileriyle toplumdaki olumsuz beden algısı değiştirilmeye, kişinin kendi bedeni ve diğer tüm bedenler ile olan ilişkisi iyileştirilmeye çalışılmıştır. Örneğin, Hz. Peygamber herkesin ömrü boyunca bedenini nerede ve ne şekilde yıprattığının kıyamette kendilerine sorulacağını bildirmiştir.⁸

176

OMÜİFD

Medine'nin gündelik hayatında bedene müdahale noktasında şu hususlar ön plana çıkmıştır:

1. Tanımlama: İnsanın elinde olan veya olmayan nedenlerden dolayı sahip olduğu bazı özellikler ve durumlar bedene dair farklı yansımalar

⁴ Huriye Martı. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi olarak Beden ve Mahremiyeti". *Beden Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan, Açılım Kitap, İstanbul 2011, 235.

⁵ İlgili ayet: "Beyinsizlikleri yüzünden bilgisizce çocuklarını öldürenler, Allah'ın kendilerine verdiği rızkı -Allah'a iftira ederek- haram sayanlar, mutlaka ziy an etmişlerdir. Gerçekten onlar sapmışlardır. Doğru yolu bulmuş da değıllerdir." En'am 6/140.

⁶ Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil (256/870). *Sahîhu'l-Buhârî*. Libâs 31. Dâru Beyrut: İbn Kesîr, 2002; Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim Kuşeyrî (261/875). *Sahîhu Müslim*. Talak 34. Riyad: Dâru Taybe, 2002.

⁷ Buhârî, Cihad 32; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sicistânî (275/888). *Sünenü Ebî Dâvûd*. Cihad 32. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (279/892). *Sünenü't-Tirmizî*. Diyât 14. thk. Muhammed Nâsiruddin Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.

⁸ Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme 1.

doğurmuştur. Mahremiyet alanı içine dâhil edebileceğimiz bu durum çoğunlukla günümüzde insan hakları bağlamında suç olarak nitelendirilmektedir. Kişiyi diğerlerinden ayıran ve kimlik olarak ifade edilen bu özellikler hukuk normlarının henüz oluşmaya başladığı Medine döneminde ayıp olarak görülmüş ve Câhiliye âdeti olarak vasıflandırılmıştır. Örneğin, Bilal-i Habeşî'yi annesinin siyahî olması sebebiyle “siyah kadının oğlu” şeklinde tanımlayan Ebu Zer Gıfârî'yi sert bir biçimde ikaz eden Hz. Peygamber: “*Ey Ebû Zer! Onu annesinden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sen, kendisinde hala cahiliye(den izler) bulunan bir kimsesin. Hizmetçileriniz sizin kardeşlerinizdir. Öyle ki Allah onları sizin ellerinizin altına emanet etmiştir. Her kimin eli altında böyle bir kardeşi bulunursa, ona yediğinden yedirsın giydiğinden giydirsın. Onlara güçlerinin yetmeyeceği zahmetli bir iş yüklemeyin. Şayet yüklerseniz, onlara yardım edin.*”⁹ buyurarak bedene müdahale noktasında yanlış tanımlamaların önüne geçmeye çalışmıştır. Bu durum günümüzde kişinin fiziksel ve psikolojik bütünlüğünü koruma hakkı olarak dokunulmaz ve devredilmez şeklinde nitelendirilirken¹⁰ mevcut dönem içerisinde İslâm ile birlikte insanların sahip oldukları engel veya kusurlardan dolayı (cüce, kel, topal vb.) kötü lakap ile çağırmak, anmak şiddetle kınanmıştır.

2. Şiddet: Günümüzde bile hala “dayak cennetten çıkmadır” gibi söylemlerin arka planında bedene müdahalenin söz konusu olması, tarih boyunca *şiddet* kavramının farklı şekillerde kendini göstermesinin bir tezahürüdür. Hakaret etmek, küfür etmek, psikolojik baskı yapmak, tehdit, sözlü ve fiili saldırı veya yaralama-öldürme gibi durumlar hep şiddetin beden üzerinde yansımalarını ifade etmektedir. Kızmak, küsmek, nefret etmek bireyin fitratında olan hislerdir ancak kişinin bu durumlarda aşırıya kaçıp kendi bedenine veya toplumda yaşayan diğer bedenlere zarar vermesi asla doğru bir davranış değildir. Bu yüzden İslâm dini hayvan olsun bitki olsun, genç olsun yaşlı olsun veya kadın olsun erkek olsun hiçbir

⁹ Buhârî, İmân 22.

¹⁰ Halil Kalabalık. *İnsan Hakları Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2009, 172; Nurten Zeliha Şahin. “Mahremiyet Alanı Olarak İnsan Bedeni”. *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015)*, C: I, (2016): 162.

canlıya şiddet yoluyla müdahale edilmesini tasvip etmemiştir. Hz. Aişe'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber -Allah yolunda cihad hariç-eliyle ister kadın, isterse bir hizmetçi olsun hiç kimseye vurmamıştır.¹¹ Abdullah b. Muğaffel'den gelen şu rivâyet konunun ne kadar hassas olduğunu göstermesi açısından önem taşımaktadır. Rivayete göre Abdullah sapanla taş atan yeğenini taş atmaktan men ederek: "Rasûlullâh, sapanla fiske taşını atmayı yasakladı ve "sapanla atılan taş ile av avlanmaz, düşman da yaralanmaz -kırlmaz-öldürülmez. Çünkü o dış kıvar, göz yaralar-çıkarır" buyurdu. Abdullah'ın yeğeni tekrar sapanla taş atınca Abdullah ona: Ben sana Rasûlullâh sapanla taş atmayı yasakladı diyor um sen yine taş atıyorsun artık bundan sonra ilelebet seninle konuşmayacağım demiştir."¹²

Sahabîlerden Ebû Mesûd el-Bedrî bu hususla ilgili başından geçen bir olayı şu şekilde anlatmaktadır: "Kölemi dövüyordum. Arkamdan, "Ebû Mesûd!" diye bir ses işittim. Döndüğümde Rasûlullâh'ı karşımda gördüm ve bana: "Şunu bil ki Ebû Mesûd, Allah'ın senin üzerindeki gücü senin kölenin üzerindeki gücünden daha fazladır." buyurdu. Ebû Mesûd bu olay sonrası kırbacını bıraktığını ve kölesini azat ettiğini pişmanlıkla eklemiştir.¹³

Konumuzun başında ifade ettiğimiz gibi İslâm dini sadece insan bedenine değil her türlü canlı bedenine karşı yapılan bilinçli veya ihmalkâr olumsuz davranışı sert bir dille yasaklamıştır. Her birinin bir can taşıması dolayısıyla, hayvanların sahip olduğu hakların başında yaşama hakkı gelir. Onların bu en temel hakkıyla ilgili olarak Hz. Peygamber "Hiçbir kişi yoktur ki bir serçeyi yahut ondan daha büyük bir canlıyı haksız yere öldürsün de Yüce Allah ona bunun hesabını sormasın!"¹⁴ buyurmuş ve sebep-

¹¹ Müslim, Fedâil 79.

¹² Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid Basrî San'ânî (153/770). *el-Câmi'*. XI, thk. Habîburrahmân A'zamî. Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1403, 262; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî (241/855). Müsned. XXXIV, thk. Şuayb Arnavûtî, Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001, 170; Buhârî, Zebâih ve's-Sayd 5.

¹³ Müslim, Eymân 34.

¹⁴ Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî, (303/915). *Sünenü'n-Nesâî*. Sayd 34, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.

siz yere öldürülen serçe gibi hayvanların ahirette, “*Ya Rabbi! Falan beni, herhangi bir fayda elde etmek için değil, boş yere öldürdü!*” diyerek öldüren kişi aleyhinde davacı olacağını bildirmiştir.¹⁵ Hayvanlara yapılan şiddet bağlamında Hz. Peygamber’in başından geçen şu olay çok manidardır:

Allah Rasûlü, bir gün amcasının oğlu Abdullah b. Cafer’i bineğinin terki-sine almış gidiyordu. Derken ihtiyaç gidermek için durdu. Ensar’dan birine ait bir hurma bahçesi duvarının arka tarafına geçti. Bahçede bağlı bir devenin bulunduğunu gören Hz. Peygamber ona doğru yöneldi. Zavallı deve birden görüp inlemeye başladı ve gözlerinden yaşlar süzüldü. Bunun üzerine Hz. Peygamber, devenin yanına vardı ve şefkatli elleriyle onun kulaklarını okşamaya başladı. Hayvancağız hemen sakinleşiverdi. Zavallı hayvanın aç bırakıldığını anlayan Rahmet Peygamberi, “Kim bu devenin sahibi? Bu deve kime ait?” diye seslendi. Ensar’dan bir delikanlı, “O benimdir, ey Allah’ın Rasûlü” diyerek cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona döndü ve “Sana verdiği şu deve hakkında Allah’tan korkmuyor musun? Bu hayvan bana, senin onu hem aç bıraktığını hem de yordüğünü şikâyet etti!” buyurdu.¹⁶

3. Giyim-Kuşam ve İmaj: Bedene en çok müdahalenin yapıldığı alanlardan biri olan giyim-kuşam ve imaj fiziksel veya zihinsel olarak tezahür etmiştir. Hem temizliğin hem de mahremiyetin bir gerekliliği olarak zaman zaman Hz. Peygamber bazı kişilere müdahalede bulunmuş ve yanlış olan durumları düzeltmeye çalışmıştır. Örneğin saçları omuzlarına kadar uzanan bir sahabî için “*saçlarına ikramda bulun*”¹⁷ saçları darmadağınık başka bir sahabî için “*saçlarını düzelterek bir şey bulamadı mı?*”¹⁸, üstü başı kirli başka bir sahabî için ise “*şu adam elbisesini yıkayacak bir şey bulamadı mı?*”¹⁹ diyerek imaj konusunda bireylerin kişisel bakımlarına dikkat etmeleri gerektiğini vurgulamış ve gerektiğinde müdahalede bulunmuştur.

¹⁵ Nesâî, Dahâyâ 42; Komisyon. *Hadislerle İslâm*, V, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013, 260.

¹⁶ Ebû Dâvûd, Cihâd 44; *Hadislerle İslâm*, V, 257.

¹⁷ Nesâî, Zînet 60; Ebû Dâvud, Tereccül 3.

¹⁸ Ebû Dâvud, Libâs 17.

¹⁹ Ebû Dâvud, Libâs 17.

Bunun en güzel örneği Hz. Peygamber'in ashabıyla birlikte oturduğu sırada mescide giren saç sakalı darmadağın bir adama yaptığı müdahaledir. Dışarı çıkıp kendine çeki düzen vermesi için eliyle işaret ettiği adam üstünü başını toplayarak tekrar gelince Hz. Peygamber "Sizden birinin şeytan gibi saç başı dağmuk gelmesinden, böyle gelmesi daha iyi değil mi?" diyerek insanlara fiilî bir uygulama örneği sunmuştur.²⁰ Başka bir gün ise Hz. Ömer'i tertemiz beyaz bir elbise içinde gören Hz. Peygamber: "Bunu yeni mi aldın, yoksa yıkandı mı?" diye sormuş Hz. Ömer de, "Yıkandı da ondan böyle görünüyor ey Allah'ın Rasûlü!" diye karşılık verince durumdan memnun kalan Hz. Peygamber hislerini "Yeni elbiseler giyesin" şeklinde ifade etmiştir.²¹ Tam tersi bir başka olayda ise Hz. Peygamber eskimiş elbiselerle yanına gelen Mâlik b. Nadle'ye maddi durumunu sormuş Mâlik'in develeri, koyunları, atları ve köleleri olduğunu söylemesi üzerine ona şu tavsiyede bulunmuştur: "Allah sana bir mal verdiği zaman O'nun nimetinin ve ikramının izleri üzerinde görülsün."²²

180

OMÜİFD

Saç uzatılması, taranması ve kesilmesi hususuyla ilgili olarak belli bir şekil sınırlandırılması yapmayan Hz. Peygamber, ancak göze hoş görünmeyen²³ veya ehl-i kitaba benzemek amacıyla yapılan her türlü düzenlemeden kaçınılması gerektiğini belirtmiştir.²⁴ Yine bedeni yapaylaştıracak her türlü davranışı yasaklayan Hz. Peygamber bu bağlamda: "Allah (başkasının saçından kendisine) saç ekleyen ve ekleten, dövme yapan ve yaptıranı rahmetinden uzaklaştırmıştır." ikazında bulunmuştur.²⁵

4. Cinsellik: Yaş ve cinsiyete bağlı olmaksızın beden mahremiyeti ve bedene müdahale konusunda çok ciddi uyarılar ve tedbirler alınmıştır.

²⁰ Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir Asbahî Yemenî (179/795). *Muvatta'*. Şa'r 2. thk. Muhammed Mustafa A'zamî. Yy.: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004.

²¹ İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed Yezîd Rebeî Kazvinî (275/888). *Sünenü İbn Mâce*. Libâs 2. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.

²² Ebû Dâvûd, Libâs 14; Nesâî, Zînet 54.

²³ Buhârî, Libâs 72; Müslîm, Libâs 113; Ebû Dâvud, Tereccül 14; Nesâî, Zînet 5; İbn Mâce, Libâs 38.

²⁴ Buhârî, Libâs 70; Müslîm, Fedâil 90; Ebû Dâvud, Tereccül 10; Nesâî, Zînet 62.

²⁵ Buhârî, Libâs 83; Nesâî, Zînet 20.

Örneğin, iklim koşulları gereği gün içinde istirahat eden kişilerin evlerinin yapısı göz önünde bulundurularak “evlere izinsiz ve aniden girilmesi”²⁶ hususuna dikkat çekilmiştir. İslâmî açıdan sakıncalı görülen bu durum, kişisel mahremiyet bakımından anne gibi en yakın, en candan kişileri bile istisna tutmamaktadır. Şu olay bunun en bariz örneğidir: Bir kişi Hz. Peygamber’e gelerek: “Ey Allah'ın Resûlü, annemin yanına girmek için izin isteyecek miyim?” diye sormuş, “evet” cevabı alınca bu sefer: “Ama onunla aynı evde oturuyorum.” diye eklemiştir. Hz. Peygamber yeniden “izin iste” dediği halde “Ona ben hizmet ediyorum.” diyerek üsteleince Hz. Peygamber: “Ondan izin iste, onu çıplak olarak görmek ister misin?” diye sormuş, “tabii ki hayır” cevabı üzerine son kez Hz. Peygamber “O halde, izin almadan annenin yanına girme.”²⁷ buyurmuştur.

Misver b. Mahreme'nin başına gelen olay mahremiyet konusunda bedene olumlu yönde müdahalenin en önemli göstergelerinden birisidir. Olaya göre Misver b. Mahreme taş taşıdığı bir günde peştamalı çözümlü çıplak kalınca Hz. Peygamber kendisini “*Dön de elbiseni al. Çıplak gezmeyin.*”²⁸ diyerek uyarmıştır. Benzer bir örnekte ise sahabeden birisi uygun olmayacak şekilde oturmuş Hz. Peygamber ona da: “*Uyuluğunu ört. Çünkü uyuluk avrettendir.*”²⁹ diye ikazda bulunmuş eğer giyilecek elbise ince ve şeffaf bir kumaştan yapılmışsa altına astarlık giyilmesini önermiştir.³⁰ Bu örnekler haricinde mahremiyet ve müdahale zaman zaman çocuklar ve kadınlar için de geçerli olmuştur. “*Adet görme çağına gelen kızın namazı*

²⁶ İlgili ayet: Ey iman edenler! Ellerinizi altında bulunanlar (köleleriniz) ve sizden henüz bülûğ çağına ermemiş olanlar, günde üç defa; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza girecekleri zaman) sizden izin istesinler. Bu üç vakit sizin soyunup döktüğünüz vakitlerdir. Bu vakitlerin dışında (izinsiz girme konusunda) ne size, ne onlara bir günah vardır. Birbirinizin yanına girip çıkabilirsiniz. Allah, âyetlerini size işte böylece açıklar. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. Nûr, 24/58.

²⁷ Muvatta', İstî'zân 1.

²⁸ Müslim, Hayız 78.

²⁹ Tirmizî, Edeb 40.

³⁰ Ebû Dâvûd, Libâs 36.

*ancak başörtüsü ile kabul edilir.*³¹ uyarısı kişilerin değerli ve mahrem oldukları algısını kuvvetlendirmek için yapılmıştır. Gözleri görmediği halde Abdullah b. Ümmü Mektûm hakkında eşlerine mahremiyet konusunda dikkatli olmalarını isteyen Hz. Peygamber'in tutumu olaya bakış açısını net bir şekilde göstermektedir.

5. Sağlık ve Tıp: İnsan bazen doğuştan bazen sonradan bir takım hastalıklar veya fiziksel yoksunluklar yaşayabilir. Gündelik hayatta ortaya çıkan bu durumlar kimi zaman kişinin onurunu ve saygınlığını zedeleyecek muamelelere maruz kalsa da İslâm dini bu durumu koruma altına almıştır. Çünkü Allah kullarına birtakım sorumluluklar yüklerken elbette onları en iyi bilen olduğu için³² onlara çekemeyecekleri bir yükü asla yüklememiştir.³³ Zihinsel engelli kimseleri sorumluluktan tamamen muaf tutarken, "Âmâya güçlük yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya güçlük yoktur." ayetiyle bedensel engellilik gibi uzun süreli ya da hastalık gibi daha kısa süreli engeller nedeniyle dinin bazı gereklerini yerine getiremeyen kimseleri bu nedenle günahkâr saymayacağını bildirmiştir.³⁴ Örneğin, Hz. Peygamber Zeyd b. Sâbit'e Nisâ sûresinin 95. ayetini yazdırdığı esnada âmâ sahabî Abdullah b. Ümmü Mektûm yanlarına gelmiş, ayeti duyunca yüreğini derin bir hüznü kaplamıştı. Bunun üzerine o: "*Ya Rasûlallah! Vallahi, eğer gücüm yetseydi ben de mutlaka cihada katılırdım.*" deyince Hz. Peygamber'e "özür sahipleri müstesna" ayeti vahyedilmişti.³⁵

Tarih boyunca olduğu gibi Medine'de de ilaçlar, ameliyatlar ve tıbbî araç-gereç ile bedene çeşitli müdahaleler de bulunulmuştur.³⁶ Örne-

³¹ Tirmizî, Salât 160.

³² Mülk 67/14.

³³ Bakara 2/286.

³⁴ Nûr 24/61; *Hadislerle İslam*. II, 535.

³⁵ İlgili ayet şu şekildedir: "Müminlerden -özür sahipleri müstesna- oturanlarla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz." Buhârî, Tefsir 18; Müslim, İmâre 14.

³⁶ Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", 53. Özellikle grip, nezle, göz hastalıkları gibi yaygın hastalıklarla ilgili bedene yapılan müdahaleler konusunda detaylı bilgi için bkz. İlyas Uçar. "Hz. Peygamber Zamanında Medîne'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve

ğin Câhiliyye döneminde Külâb savaşında burnu kopan Arfece b. Esad, önce gümüşten burun yaptırmış gümüşün koku yapması üzerine Hz. Peygamber'in izniyle altından burun yaptırmıştır.³⁷ Osman b. Affân, Enes b. Mâlik ve daha sonraları pek çok sahabînin de altın diş yaptırdığı ifade edilmiştir.³⁸

Bedene müdahale örneklerinin yanında en tipik müdahale şekillerinden bir diğeri İslâm dini açısından oldukça önem arz eden sünnettir. Sünnet olma geleneği çok eskilere dayanan bir uygulamadır.³⁹ Kitab-ı Mukaddes'te bu hususla ilgili en eski haberler Yahudiler ve Mısırlılar üzerine gelmektedir. İslâmiyet'te ise bu durumun ilk defa Hz. İbrahim tarafından teşri edildiği söylenmektedir. Müslümanlarla kâfirleri birbirinden ayırması bakımından çok önemli olarak görülen sünneti bazı âlimler vacip veya farz olarak nitelendirmişlerdir. Varlığı konusunda bu kadar kuvvetli görüşler olmasına rağmen zamanı konusunda ulema ihtilaf etmiştir. Kimileri doğar doğmaz, kimisi 7 günde, kimisi 7 yaşında sünnet yapılır diye görüş bildirmişlerdir.⁴⁰

Sadece erkeklere has olan bir uygulama olmayan bu uygulamanın Hz. Hacer'in sünnet edilmesinden bu yana devam eden bir uygulama olduğu ifade edilmiştir. Ancak daha eski dönemlerde Mısır'da kız çocuklarının sünnet edildiğine dair bilgiler bu işin çok daha eskiye dayandığını

Tedavi Yöntemleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. IV/VIII, (2017): 196-218.

³⁷ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî Haşimî, Basrî (230/845). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. VII, thk. Alî Muhammed Ömer. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 2001, 32; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekîr, (235/852). *Kitâbu'l-Musanneffî'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, II, thk. Kâmil Yusûf Hevt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts. 124; Câhuz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Kinânî (255/869). *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hülân*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1410, 482; İbn Kânî', Ebû'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kânî' b. Merzûk Ümevî Bağdâdî (351/962). *Mu'cemu's-Sahâbe*, II, thk. Salâh b. Sâlim Mısrâfî. Medîne 1318, 53; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (430/1038). *Ma'rifetu's-Sahâbe*. IV, thk. Âdil b. Yûsuf Azîzî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998, 2229.

³⁸ İbn Sa'd. VII, 268.

³⁹ Alî Osman Ateş. *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004, 219.

⁴⁰ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Canan, I, 312 v.d.

göstermektedir.⁴¹ Medine döneminde ise bu iş için özel kadın sünnetçiler tutulduğu ifade edilmiştir. Ümmü Atıyye'nin başını çektiği bu sünnetçi kadınlara⁴² Ebû Dâvud'un naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber, bu işin hem tehlikeli hem de güzellik-şehvet duygusunu azaltacağı endişesiyle: "Fazla derin kesme, çünkü böyle yapman karı-koca için daha uygundur"⁴³ diye tavsiyede bulunmuştur.

6. İnanç ve İdeoloji: Tarih boyunca tüm toplumsal düzenler, siyasal iktidarlar, ideolojiler ve dinî inanışlar beden üzerinde bir müdahale mekanizması kurgulamışlardır. Böylece hepsi beden üzerinde bir etki meydana getirmişlerdir. Örneğin, din kişinin ibadetlerinde bedeninin bazı şekillere girmesini istemiş veya yasaklamıştır. İdeoloji ve siyasal erkler de aynı şekilde bazı emir ve yasaklar ile beden iktidarlığını ele geçirmek için türlü çabalar sarf etmiştir. Doğal olarak bu yaklaşım bazen bedenle uzlaşmayı bazen de çatışmayı ve dışlamayı zorunlu kılmıştır.⁴⁴ Medine'de bulunan üç büyük Yahudi kabilesinin hukuksal durumlardan dolayı karşılaştıkları muameleler bunun en güzel yansımasıdır. Özellikle Hendek savaşı yaptıkları ihanetin bedelini ağır bir şekilde ödemek zorunda kalan Kurayzaoğulları, kutsal kitapları Tevrat'ın hükümleri ile bağdaşacak şekilde cezalandırılmışlardır.⁴⁵

Sonuç

Tarih boyunca insanın kendiyile ve kendisi dışındaki tüm beden/cisimler ile ilişkisi merak konusu olmuştur. Bu ilişkinin içkin ve aşkın boyutları sosyolojide, beden sosyolojisi olarak özel bir araştırma alanının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Gerçek şu ki, bir beden varlığı evren içeri-

⁴¹ Ateş, 237-238.

⁴² Rıza Savaş. *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017, 193; İbrahim Canan. *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*. I, İstanbul: Akçağ Yayınları, 1993, 314.

⁴³ Ebû Mervân, Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân Sülemî (238/853). *Edebu'n-Nisâ*. thk. Abdülmecîd Türkî. Yy.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992, 279; Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/923). *Mu'cemu's-Sağîr*, I, thk. Muhammed Şekûr Mahmud Hâc Emrîr. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985, 92; Savaş, 193.

⁴⁴ Okumuş. "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi". 51-52.

⁴⁵ Buhârî, Meğâzi 31; Müslim, Cihad 65.

sinde kimi zaman başka bir beden varlığına olumlu ya da olumsuz tesir etmektedir. Bu yüzden beden hem kendisiyle (iç dünya) hem de çevresiyle (dış dünya) devamlı bir temas halindedir. Medine şehri özelinde yapılmış olduğumuz bu çalışma da şunu göstermektedir ki, gündelik hayatta ortaya çıkan bu tutum ve davranışların hepsi diğer zamanlar ve toplumlarda olduğu gibi bilinçli veya bilinçsiz, doğrudan veya dolaylı bedene müdahale edilmiştir.

Kimi zaman din adına kimi zaman şahsî çıkarlar uğruna kimi zaman da siyasî konjonktüre uyacak şekilde ortaya çıkan bu müdahaleler, her toplumda kendini yeniden üretilen yeni şekillerde insanın karşısına çıkmakta ve onun zihninde ayrı bir mekân oluşturmaktadır. Bu nedenle hicretle beraber fiziksel bir değişime uğrayan Medine'de, toplumsal olarak da İslâm'ın ortaya koyduğu öğretiler ve Hz. Muhammed'in sünnetiyle birlikte bir takım bedensel müdahaleler gerçekleştirilmiştir. Olumsuz algı ve olguyu Câhiliye âdeti olarak gören bu müdahaleler, -ferdî ve fevrî istisnaları olmakla beraber- toplumun yeniden inşasında ve medeniyetin oluşmasında çoğunlukla olumlu rol oynamıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed Şeybânî (241/855). *Müsned*. I-L, thk. Şuayb Arnavûtî, Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil (256/870). *Sahihu'l-Buhârî*. I, Dâru Beyrut: İbn Kesîr, 2002.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Kinânî (255/869). *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûlân*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1410.
- Canan, İbrahim. *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*. I-XVIII, İstanbul: Akçağ Yayınları, 1993.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sicistânî (275/888). *Sünenü Ebî Dâvûd*. I, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân Sülemî (238/853). *Edebu'n-Nisâ*, thk. Abdülmecîd Türkî. Yy.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.

- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (430/1038). *Ma'rifetu's-Sahâbe*. I-VII, thk. Âdil b. Yûsuf Azîzî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekîr, (235/852). *Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, I-VII, thk. Kâmil Yusûf Hevt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Kâni', Ebü'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kâni' b. Merzûk Ümevî Bağdâdî (351/962). *Mu'cemu's-Sahâbe*. I-III, thk. Salâh b. Sâlim Mîsrâtî. Medine 1318.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed Yezîd Rebeî Kazvinî (275/888). *Sünenü İbn Mâce*. I, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî Haşimî, Basrî (230/845). *Kitâbü't-Tabakâtî'l-Kebîr*. I-X, thk. Alî Muhammed Ömer. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- Kalabalık, Halil. *İnsan Hakları Hukuku*, Ankara: Seçkin Yayınları, 2009.
- Komisyon. *Hadislerle İslâm*. I-VII, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir Asbahî Yemenî (179/795). *Muvatta'*. I-VIII, thk. Muhammed Mustafa A'zamî. Yy.: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid Basrî San'ânî (153/770). *el-Câmü'*. I-XI, thk. Habîburrahmân A'zamî. Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Martı, Huriye. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi olarak Beden ve Mahremiyeti". *Beden Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim Kuşeyrî (261/875). *Sahîhu Müslim*. I-II, Riyad: Dâru Taybe, 2002.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî, (303/915). *Sünenü'n-Nesâî*. I, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Okumuş, Ejder. "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi". *Beden Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Savaş, Rıza. *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Şahin, Nurten Zeliha. "Mahremiyet Alanı Olarak İnsan Bedeni". *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015)*. C: I, (2016): 162.
- Şentürk, Mustafa. "Kur'an'da Beden Mahremiyetini İfade Eden Temel Kavramlar". *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015)*. C: I, (2016): 101-115.

Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/923). *Mu'cemu's-Sağîr*. I-II, thk. Muhammed Şekûr Mahmud Hâc Emrîr. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (279/892). *Sünenü't-Tirmizî*. I, thk. Muhammed Nâsiruddin Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.



SADRÜŞŞERİA'NIN UŞÛLÜ'L-PEZDEVÎ
GÜNCELLEMESİ
THE MAKİNG 'UŞÛL AL-PAZDAWÎ'
BELONGİNG TO SADRUSHARİAH CURRENT

İLYAS YILDIRIM

[Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD.
Faculty Member PhD, Recep Tayyip Erdogan University
Faculty of Theology, Department of Islâmic Law
ilyas.yildirim@erdogan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3684-0338>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Ekim/October 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Haziran/June 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 189-223

Atıf/Cite as: Yıldırım, İlyas. "Sadrüşşerîa'nın Uşûlü'l-Pezdevî Güncellemesi-Sadrusharîah's Update on Uşûl al-Pazdawî". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 189-223.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.468177>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Sadrüşşerîa'nın Uşûlü'l-Pezdevî Güncellemesi

Öz: Fıkıh usûlü, diğer ilim dalları gibi belli bir gelişim süreci yaşamış bir disiplindir. Pek çok ilim adamının katkısıyla şekillenen bu süreç, bazı simaların bilinçli tercih ve tasarrufları ile önemli sayılabilecek kırılmaları bünyesinde barındırmaktadır. Kendi çağının gerçeklikleriyle yüzleşen ve bunu eserlerine yansıtmayı önemseyen bu âlimler, fıkıh usûlü ilmi tarihi açısından büyük bir önemi hâizdir. Bu noktada öne çıkan simalardan birisi de Sadrüşşerîa'dır (ö. 747/1346). O, *Uşûlü'l-Pezdevî* adlı eseri, kendi döneminin şartları çerçevesinde yeniden gözden geçirmiş ve farklı bir telif olan *Tenkihü'l-uşûl* ile ilim dünyasına sunmuştur. Onun bu ameliyesi, çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır. Makalede *Uşûlü'l-Pezdevî* ile *Tenkihü'l-uşûl*, bir bütün olarak dikkate alınacak; bununla birlikte öne çıkan bazı misallere yer verilecektir. Bu bağlamda konu ilk önce eserlerin genel sistematiği açısından değerlendirmeye tabi tutulacak, daha sonra dil ve üslup açısından ne tür farklılaşmalar olduğu tespit edilacaktır. Tablonun netleşmesi için bazı farklı usûl eserleri de takip edilecektir. Bu sayede -çalışmanın temel hedefi de olan- fıkıh usûlü eserlerinin güncellenmesine dair okura bir perspektif sunulacaktır.

190

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: İslam Hukuku, Uşûlü'l-Pezdevî, Pezdevî, Tenkihü'l-uşûl, Sadrüşşerîa.



The Making 'Uşûl al-Pazdawî' Belonging to Sadrusharīah Current

Abstract: Fiqh is a discipline that has shown a certain process of development, like other branches of science. This process, which is shaped by the contribution of many scholars, encapsulates the deliberate choice made, some people's orientation towards research and the breaks that can be considered significant in the discipline. These scholars who faced with the realities of their own age and care about reflecting it in their works have a great importance in terms of fiqh history. On this point, one of the prominent figures is Sadrusharīah. He revised the work of *Uşûl al-Pazdawî* in the context of the conditions of his time and submitted it to the scientific world with his work titled *Tanqīh al-uşûl* as a different copyright. This copyright is the main subject of our study. In the article, *Uşûl al-Pazdawî* and *Tanqīh al-uşûl* will be considered as a whole; however, some prominent figures will be included. In this context, the subject will first be evaluated in terms of the general systematics of the works, and then it will be tried to determine what kinds of differentiation there are in terms of language and style. For the clarification of the situation,

some another works will be handled. In this way, a perspective on the making uşûl al-fiqh current, which is the main objective of the study, will be presented to the reader.

Keywords: Islamic Law, Uşûl al-Pazdawî, al-Pazdawî, Tanqîh al-Uşûl, Sadrushariah.



Giriş

Uşûlü'l-Pezdevî, Hanefî fıkıh usûlü edebiyatının önemli metinlerinden birisidir. Pezdevî (ö. 482/1089),¹ bu eserde mevcut birikimi değerlendirme ve onu sistematize etmedeki başarısıyla, usûl tarihi açısından önemli bir sima olarak dikkatleri üzerine çekmiştir.² Bunun bir yansıması olarak eser, onlarca çalışmaya konu olmuştur.³ Benzer tablo, Sadrüşşerîa'nın kaleme aldığı *Tenkihü'l-uşûl* ve şerhi olan *et-Tavzîh* için de söz konusudur.⁴

¹ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Neseî, *el-Kand fi zikri 'ulemâi Semerkand* (Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991), 415-416; Mahmûd b. Süleyman el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Râğıp Paşa, 1041, 160a-b; Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 264-265; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 4. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 57-58; Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 126-125; Murteza Bedir -Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2007), 34: 264-266.

² Eserin ifade ettiği anlama dair bk. Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Muqaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya'reb, 1425/2004), 2: 202; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1: 112-113; Murteza Bedir, *The Early Development of Hanafi Uşûl al-Fiqh* (Doktora Tezi, The University of Manchester, 1999), 36-37; Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017): 490-491.

³ Bu eserlerin, çeşitli değerlendirmeleri de barındıran bir listesi için bk. Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi", 514-525.

⁴ Eserin gördüğü teveccüh ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında bk. Şükrü Özen, "Tenkihü'l-usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 456-458.

Sadrüşşerîa,⁵ *Tenkihü'l-uşûl* adlı eserinin girişinde çalışmanın amacı ve yöntemi hakkında bilgi verir. Telifte özel bir hedefinin olduğunu vurgulayan yazar, büyük âlimlerin farklı zaman ve mekânlar da Pezdevî'nin *Uşûlü'l-fıkıh* adlı eseriyle ciddi anlamda ilgilendiklerini söyler ve ona çeşitli övgülerde bulunur. Bununla birlikte ibaresinin zorluğundan ve üslubundaki kapalılığından bahseder. Bazı kişilerin, aslında kendi eksikliklerinden kaynaklansa da bu eserin sadece lafızları üzerinden bir takım eleştirilerde bulunduğundan yakınır. Bu nedenle ilgili eseri, yazarın maksadı anlaşılсын diye süzgeçten geçireceğini ve çeşitli düzenlemelere tabi tutacağını vurgular. Bu işlemi ise *ma'kûl*'ün kaidelerini dikkate alarak yapacağını belirtir. Yine Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) *el-Maḥşûl* adlı eseri ile İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Usûl*'ünde (*Muhtasarî'l-Müntehâ*) yer bulan meselelerinin özünü de aktaracağını söyler. Bütün bunları tahkîk ve tedkîkle⁶ gerçekleştireceğini de ekler.⁷

Teftâzânî (ö. 792/1390) bu kısmı açıklarken yazarın maksadını daha net bir şekilde ortaya koyar. Ona göre Sadrüşşerîa'nın ifadelerinden anlaşılan husus, Pezdevî'nin bu eserinde hazfedilmesi gereken fazlalıklar; düzene sokulması gereken dağınık bilgiler; çözülmesi gereken kapalılıklar bulunduğudur. Yine bu eserin *ma'kûl*'ün kaidelerine göre telif edilememesini Teftâzânî, yapılan tariflerde, getirilen delillerde mantık ilminin esaslarına dikkat edilmemesi olarak açıklar. Ayrıca yapılan taksimlerde de benzer sorunların varlığından bahseder.⁸

Çizilen bu tabloya göre Sadrüşşerîa'nın *Uşûlü'l-Pezdevî*'yi güncelleme ameliyesi mantık ilminin verilerini de dikkate alan bir dil ve üslupla ilgili eseri yeniden inşa etmek olarak anlaşılabilir. Burada temelde şu hususlar öne çıkar: Eserin ana/alt konularında yapılan değişiklikler, yapılan tarifler, delillendirme ve konuyu takdim metodu. Biz de bu bağlamda

⁵ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Kefevî, *Ketâib*, 278a-280b; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 109-112; Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, 132-135; Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, 241-242; Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 427-431.

⁶ Meseleleri delilleriyle ispat etmenin tahkîk; delili, delil ile ispat etmenin de tedkîk olduğu hakkında bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu işlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 453.

⁷ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl* (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998), 1: 25-26.

⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi ḥakāiki't-Tenkih*, thk. M. Adnân Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998), 1: 25.

güncelleme işleminin nasıl yapıldığına dair ipuçları arayacağız. Sadrüşşerîa'nın tasarrufunu netleştirebilme adına klasik Hanefî usul çalışmalarına ve onun tarafından dile getirilen iki esere yer yer müracaat edeceğiz. Sadrüşşerîa'nın usûl anlayışı üzerine farklı çalışmalar mevcuttur.⁹ Ancak onun, yukarıda özetlediğimiz telifteki özel gayesi bu çalışmaların mihreri olarak yer bulmamış; daha çok usul tarihindeki yeri ve eserlerinde ele alınan konuların özetlenmesi şeklinde bir yöntem takip edilmiştir. Bu nedenle Sadrüşşerîa'nın bu telifle hedeflediği şeyi somutlaştırma adına böyle bir çalışma yapmaya ihtiyaç duyduk.

1. Temel ve Alt Konularda Güncelleme

1.1. Eserlerin Temel Kurgusu

Pezdevî, eserine ilim hakkında genel bilgi vererek ve meseleyi şer'ın asıllarına getirerek başlar. Bunların ise dört tane olduğunu ifade eder ve eserin ana omurgasını da bu çerçevede oluşturur. Böylece eserin ana konuları kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan müteşekkildir.¹⁰ Usûlün diğer önemli mevzularına gelince Pezdevî teâruz konusunu, kitap ve sünnet delilini verdikten sonra ele alırken¹¹ içtihat ve tercihi ise kıyâsla ilgili meseleler eksenine oturtur.¹² Fıkıh usûlünün önemli bir mevzuu olan hüküm konusuna ise biraz dağınık bir şekilde yer verir. Bu bağlamda kitap konusunu bitirdikten sonra bütün bu kısımların ikiye ayrıldığını söyler ve bunları azimet ile ruhsat olarak takdim eder. Bunların altında da teklîfî hükümlere yer verir.¹³ Kıyâs konusunu bitirdikten sonra ise kıyâs önce-
sindeki delillerle sabit olan hususların şer'î hükümler olduğunu; kıyasın da bunları bildikten sonra devreye girebileceğini belirtir ve ahkâm konusuna değinir. Burada ise Allah Teâlâ hakkı, kul hakkı ve vaz'î hükümlere

⁹ Yasin Kurban, *Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşerîa* (Erzurum: Eser Matbaası, 2012); Sezayi Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin gelişimi Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017); Sâlih Muhammed Sâlih Muhammed en-Na'îmî, *Sadrüşşerîa ve menhecühû fi kitâbihi't-Tavzîh fi hallî gavâmi'zi't-Tenkîh* (Doktora Tezi, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1427/2006); Mehmet Ümütlü, *Sadrüşşerîa'nın Usul Anlayışı ve Hanefî Usul Geleneğindeki Yeri* (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2018).

¹⁰ Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Saîd Bekdâş, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437/2016), 89-95.

¹¹ Pezdevî, *Uşûl*, 448 vd.

¹² Pezdevî, *Uşûl*, 614-621, 642-654.

¹³ Pezdevî, *Uşûl*, 236-239.

yer verir.¹⁴ Son olarak da akıl ve onunla ilintili olarak ehliyet konusuna, verilen bilgilerin anlaşılabilmesindeki ihtiyaç sebebiyle¹⁵ temas eder.¹⁶

Sadrüşşerîa ise eseri temelde deliller ve hükümler şeklinde iki kısma ayırarak ele alacağını belirtir.¹⁷ Ancak temel kurguda bir de mukaddime mahiyetinde bilgilerin yer aldığı bir giriş mevcuttur. Bu kısımda eseri yazış gayesini ortaya koyduktan sonra fıkıh usûlüyle ilgili çeşitli tanımlara ve ilgili disiplinin konusuna yer vermektedir. Ayrıca *ilimlerde mevzu* konusuna dair açıklamalarda bulunmaktadır.¹⁸ Yazar, Teftâzânî'nin de ifade ettiği üzere teâruz-tercih ve içtihat konularını kıyası tamamlayıcı bahisler olarak konumlandırır.¹⁹

Burada her iki çalışmanın da ana omurgasının -bazı farklılıklar ve öne çıkartılan vurgular bir yana- aynı olduğunu ifade edebiliriz. Bu ise mahiyeti farklı olsa da esere hazırlayıcı ön bilgi; deliller ve hükümle ilgili bahisler şeklindedir. Ancak bu ana şablonun ayrıntısına inilince bazı dönemsel farklılıklar dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, eserin girişinde temas edilen hususlardır. Burada Pezdevî'nin özellikle vurguladığı husus, ilk dönem Hanefî âlimlerinin i'tizâlî fikirlerden uzak ve "ashâb-ı hadîs ve meânî" olduğudur. Yazar, Hanefî ashâbının itikâdî duruşu ve hadislere karşı gösterdikleri dikkati çeşitli örnekler vererek ortaya koymaya çalışmaktadır.²⁰ Eserin böyle bir girişle başlaması, Hanefîlere karşı takınılan tutumla yakından ilgili olup²¹ aslında bir tavrı yansıtmakta ve aidiyet noktasında bir tasrih barındırmaktadır.

Sadrüşşerîa'ya gelince mukaddime olarak bir ilmin tanımı ve konusuyla ilgili bilgi vermesi dikkat çeker. Bu bilgilere ve ele alınan konulara baktığımızda dönemin yaygın temayülünü yansıtan felsefe-mantık merkezli bir üslubun²² varlığı fark edilir. Tanım nazariyesi ve bir ilmin

¹⁴ Pezdevî, *Uşûl*, 671 vd.

¹⁵ Bu izaha dair bk. Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 5: 2123.

¹⁶ Pezdevî, *Uşûl*, 705.

¹⁷ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 64-65.

¹⁸ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 17-64.

¹⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 65.

²⁰ Pezdevî, *Uşûl*, 89-94.

²¹ Bk. Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Faḥri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 17 vd.

²² Ayrıntı için bk. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği* (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 69-71.

konusunun ne olacağı noktasındaki izahlar,²³ bunu net bir şekilde yansıtmaktadır. Dolayısıyla her iki usûlcü de eserlerine, dönemlerine uygun bir çerçevede giriş yapmaktadırlar. Bu bağlamda Pezdevî'nin tavrını açıklamaya sadedinde Bâbertî'nin (ö. 786/1384) izahı anlamlıdır. O, bizim âlimlerimizin mantıkçıların kaidelerine iltifat etmediklerine delil olarak bu ilmin tarifi, konusu ve amacını muhtevi bir mukaddimeye yer vermelerini gösterir. Pezdevî'nin de bundan ötürü doğrudan delillerle konuya giriş yaptığını aktarır.²⁴

Sadrüşşerîa'nın mukaddimedeki bu tercihleri, zamanın eğilimlerini dikkate almak suretiyle mantıkçıların yöntemini kullanarak ilgili güncellemeyi yaptığıyla yorumlanabilecektir. Bu noktada eserinde dikkate alıncağını belirttiği Fahreddin er-Râzî ile İbnü'l-Hâcib'in ne yaptığına bakmak anlamlı olacaktır. Fahreddin er-Râzî *el-Maḥşûl*'ün girişine bir mukaddime eklemiştir. Burada çeşitli fasıllar altında ilgili istihlaları tartışmakta; hüküm bahsine yer vermektedir.²⁵ İbnü'l-Hâcib ise mebâdî kapsamında bu ilmin tanımı, faidesi ve kelam, dil ile ahkâmdan dayanakları hakkında bilgi verileceğini belirtir.²⁶ Burada Sadrüşşerîa ile bu âlimlerin esere mukaddime/mebâdî ile başlamaları ve burada ilgili tanımlara yer vermeleri benzer üslubu çağırıştırır. Ancak içerik olarak bazı farklılıklar da öne çıkar. En belirgin olanı ise diğerlerinin aksine Sadrüşşerîa'nın, ilmin mevzuuna doğrudan temas etmesi ve bunu temellendirmede felsefe-mantık verilerini yoğun bir şekilde kullanması; bu bağlamda da hüküm konusunu usûlün ana şablonuna yerleştirirken bu verilere dayalı bir izah geliştirmesidir.²⁷

Dikkat çeken bir diğer husus, eserin ana omurgası belirlenirken ortaya konulan netlik ve bunun gerekçelendirilmesine dairdir. Aslında temel konular merkezli bakıldığında her iki eserin de ele aldıkları bağla-

²³ Sadrüşşerîa, *Tenkîḫü'l-uşûl*, 1: 27 vd.

²⁴ Ekme'lüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *et-Taḥrîr li Uşûli Faḫri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdüsselâm Subhî Hâmid (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1426/2005), 1: 125.

²⁵ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, ed. Tâha Câbir Feyyâz Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 1: 7-43.

²⁶ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebi Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Muḥtaşaru Müntehe's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1427/2006), 1: 201.

²⁷ Bk. Sadrüşşerîa, *Tenkîḫü'l-uşûl*, 1: 56-64.

mın paralel olduğu görülür. Mesela içtihat, tercih gibi konulara kıyâs bağlamında yer vermeleri bu noktada önemlidir. Gerçi klasik dönem Hanefî usûl eserleri bu konuda yeknesak değildir. Sözelimi içtihat meselelerini müstakil bir başlıkta değerlendiren Cessâs (ö. 370/981) ve Debûsî (ö. 430/1039), tercih konusunu daha çok kıyâs merkezli ele alır.²⁸ Serahsî'ye (ö. 483/1090 [?]) gelince içtihat konusuna yer vermemekte; tercih konusunu o da kıyâs merkezli değerlendirmektedir.²⁹ Semerkandî (ö. 539/1144), tercih konusunu müstakil bir çerçevede işlerken içtihadı, kıyâsa tabi kılar.³⁰ Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) ise her iki konuyu da kıyâs merkezli ele alır.³¹ Klasik sonrası dönemde mesela Habbâzî (ö.691/1292), Serahsî'yi;³² Neseî (ö. 710/1310) de Pezdevî'yi takip eder.³³ İbnü's-Sââtî'ye (ö. 694/1295) gelince eserini dört ana konu üzere oturtur. Kâide olarak ifade ettiği her bir ana konudan ilki mebâdiye ait iken ikincisi sem'î deliller ve hükümlere aittir. İchtihat ve tercih için de birer kaide mevcuttur.³⁴ Sadrüşşerîa'nın, aslında kendisi gibi mütekellimîn usûlcülerden istifade edeceğini açıkça ifade eden İbnü's-Sââtî'yi³⁵ takip etmesi beklenirken böyle bir tavır sergilemeyip Pezdevî'nin çizgisini sürdürdüğü görülmektedir. Aynı tavır, eserin ana omurgasını deliller ve hüküm olarak ortaya koymasında da dikkat çeker. Zira yukarıda da belirtildiği üzere İbnü's-Sââtî, hüküm bahsine delillerle birlikte özel bir başlık açar. Sadrüş-

196

OMÜİFD

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 2: 367, 327-335; Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İshâ ed-Debûsî, *Taķvîmü usûli'l-fıķh ve taķdîdü edilleti's-şer'*, nşr. Abdürrahîm Ya'kûb (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009), 3: 413-437, 3: 203-233.

²⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûli's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut Dârü'l-Fikr, 1425-1426/2005), 472-483.

³⁰ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, ed. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Metâbiu'd-Devha'l-hadîse, 1404/1984), 551, 729-741, 751-773.

³¹ Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-naẓar fi'l-uşûl*, ed. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetü Dârü't-türâs, 1412/1992), 650-662.

³² Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed Habbâzî, *el-Muğni fi usûli'l-fıķh*, ed. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1403/1983), 327-333.

³³ Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-muşannif 'ale'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2: 300-310, 2: 364-385.

³⁴ Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî İbnü's-Sââtî, *Nihayetü'l-vüşûl 'ilâ 'ilmi'l-uşûl*, nşr. İbrâhim Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 49-50.

³⁵ İbnü's-Sââtî, *Nihayetü'l-vüşûl*, 49.

şerîa'nın bu konuda Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Hâcib'i de takip etmediği görülür. Şöyle ki onlar, hüküm bahsini mebâdîde ele alırlar ve eserlerinin omurgasında bu konuya yer vermezler.³⁶ Ezcümle ilgili bahislerde Sadrüşşerîa, Pezdevî'yi takip etmekle beraber sınırları net olarak çizmek suretiyle bir katkıda bulunur.

1.2. Alt Başlıklarda Değişiklikler

Burada Sadrüşşerîa'nın, Pezdevî'nin ele aldığı alt başlıklar üzerindeki ameliyesini ve yaptığı değişiklikleri öncesiyle birlikte irdedeceğiz. Bunu yaparken de ana başlık mahiyetindeki deliller ve hüküm konularını merkeze alıp alt başlıkları değerlendireceğiz. Makale hacmini zorlamayacak, bununla birlikte bir fikir verebilecek çerçevede bazı örnekler maddeler halinde şu şekildedir:

1. Deliller başlığı altında temelde kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs yer bulmaktadır. Bunlardan kitap delilini her iki yazarın da “lafzın, nazım ve manâyı ifade edişi” ve “şer'î hükmü göstermesi” yönlerinden ele aldığı görülmektedir. Pezdevî bunlara kitap delilini ele almaya başladığında temas edip³⁷ yeri geldiğinde açıklamayı tercih ederken Sadrüşşerîa ise bunları, iki temel başlık olarak sunar.³⁸ Ancak burada başlığın ifadesindeki nüans dikkat çeker. Zira Pezdevî “nazım ve mananın kısımları” şeklinde bir isimlendirmede bulunurken Sadrüşşerîa'nın tercihi, “lafzın manayı ifade edişi” şeklindedir. Teftâzânî'nin de dikkat çektiği üzere Pezdevî'nin yaklaşımı, ilgili taksimatta bazılarının lafza bazılarının manaya râci olduğu vurgusunu göstermek içindir. Ancak Sadrüşşerîa'nın tercihi ise böyle bir ayrıma vurgu yapmadan asıl meselenin, manaya nispetle lafzın kısımları olduğunu göstermekten yanadır.³⁹

2. Pezdevî, Hanefîlerin dörtlü elfâz taksimindeki ıstılahları önce topluca tanımlamakta akabinde her grupta ilgili ahkâma ayrı ayrı yer vermektedir.⁴⁰ Sadrüşşerîa ise taksimde her bir grubun önce tanımını vermekte, peşinden bunlarla ilgili ahkâma temas edip bir sonraki grubu ele almaktadır.⁴¹

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, 1: 13-43; İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru Müntehe's-sûl*, 1: 201.

³⁷ Pezdevî, *Uşûl*, 95.

³⁸ Sadrüşşerîa, *Tenkiḥu'l-uşûl*, 1: 71-72.

³⁹ Bk. Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 1: 72.

⁴⁰ Pezdevî, *Uşûl*, 95-106.

⁴¹ Sadrüşşerîa, *Tenkiḥu'l-uşûl*, 1: 72-327.

3. Emir-nehîy konusunu Pezdevî, husûsun ahkâmı bağlamında;⁴² Sadrüşşerîa ise kitap delilinin ikinci alt başlığı olarak ve haber - inşâ merkezli bir vurguyla ele alır.⁴³ Önceki usulcülere bakıldığında Debûsî'nin emir-nehîy konusunu "vaz' açısından söz söylemenin türleri" başlığı altında ve ihbâr, istihbâr, emir ve nehîy sıralamasıyla ele aldığı görülür.⁴⁴ Bu konuları Pezdevî'de olduğu şekliyle hâss lafzın alt başlığı olarak değil de müstakil olarak ele alan yaklaşım, Cessâs ve Serahsî'de mevcuttur.⁴⁵ Benzer durum Semerkandî'de de müşahede edilir. O da konuyu müstakil olarak, "ahkâmın bilinmesinin kendisine bağlı olduğu hususlar" çerçevesinde ve kelamın lügat açısından taksimi merkezli ele almaktadır. Konunun diğer unsurları ise haber ve istihbardır.⁴⁶ Fahreddin er-Râzî emir ve nehîy, *el-Maḥşûl*'ün ikinci ana konusu ve bağımsız olarak;⁴⁷ İbnü'l-Hâcib ise "kitap, sünnet ve icmân müşterek olduğu konular" ana başlığında sened-metin merkezli bir çerçevede ve haber-inşâ bağlamında ele alır.⁴⁸ İbnü's-Sââtî, üst başlıkta İbnü'l-Hâcib'in yaklaşımını sergilemekle beraber emir-nehîy konularını metin başlığı altında ve delâletü'l-mantûktan bir bölüm olarak inceler.⁴⁹ Dolayısıyla Sadrüşşerîa, usul eserlerindeki bu ana yaklaşımı takip ederek Pezdevî'den farklı bir tercihte bulunmaktadır. Meseleyi haber-inşâ bağlamına oturtması ise İbnü'l-Hâcib ile benzer bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.

4. Teâruz/Muâraza konusu Pezdevî tarafından kitap ve sünnet bahislerinden sonra ve beyân konusundan önce ele alınır.⁵⁰ Sadrüşşerîa ise diğer delilleri de aktardıktan sonra bu mevzuya eğilir.⁵¹ Burada dikkat çeken bir başka farklılık, Pezdevî'nin naslar çerçevesindeki teâruzu gidermeye dair bazı esaslar zikretmekle beraber⁵² doğrudan tercîh konusuna -tanımı, şartları gibi hususları da vererek- değindiği başlığın, kıyâs altında olma-

⁴² Pezdevî, *Uşûl*, 118-189.

⁴³ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 327-478.

⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, 1: 209.

⁴⁵ Cessâs, *el-Fuşûl*, 1: 280-351; es-Serahsî, *Uşûl*, 9-98.

⁴⁶ Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 79-253.

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, 1: 44-45.

⁴⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muḥtaşaru Mîntehe's-sûl*, 1: 509, 512-513.

⁴⁹ İbnü's-Sââtî, *Nihayetü'l-vüşûl*, 152, 180-196.

⁵⁰ Pezdevî, *Uşûl*, 449-464.

⁵¹ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 226-258.

⁵² Pezdevî, *Uşûl*, 453-464.

sıdır.⁵³ Sadrüşşerîa'ya gelince o, *muâraza ve tercih* gibi bir başlıklandırmayla ve hem naslar hem de kıyâs bağlamında ilgili meselelere temas eder.⁵⁴ Meselenin tercihle ilgili veçhesine yukarıda temas edilmişti. Teâruz/muâraza ve tercih şeklindeki genel duruma bakıldığında Debûsî ve Serahsî ile Pezdevî'nin yaklaşımının aynı olduğu görülür.⁵⁵ Cessâs ise konuyu farklı yerlerde dağınık olarak ele alır.⁵⁶ İbnü's-Sââtî eserin dört ana konusundan sonuncusunu tercih olarak takdim eder ve bura da muaraza ve tercih meselelerine değinir.⁵⁷ Semerkandî ise deliller ve ahkâm konularını bitirdikten sonra teâruz üst başlığı altında muâraza, nesih ve tercihi ele alır.⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, konuya "teâdül⁵⁹ ve tercih" başlığıyla yer verir. Meseleyi konumlandığı yer ise deliller bahsini bitirdikten sonradır. İbnü'l-Hâcib ise eserini dört ana kısma ayırır ve bunlardan dördüncüsü olarak tercih konusuna yer verir.⁶⁰ Bu noktada Sadrüşşerîa, ilgili bahislerin yerleştirildiği konum açısından Fahreddin er-Râzî ile; konuların bütüncül olarak ele alması noktasında da sonraki dönem usulcülerıyla aynı tercihte bulunmaktadır.

5. Dörtlü elfâz taksiminde Pezdevî, şu sıralamayı yapar: (1) Sıyga ve lügat açısından nazmın kısımları; (2) bu nazımla beyân vecihleri; (3) bu nazmın kullanım vecihleri ve beyân yönüyle ifade ettikleri anlam; (4) kastedilene ve bu nazmın kullanılmasıyla husûle gelen manaya vakıf olma yönlerinin bilinmesi.⁶¹ Sadrüşşerîa'da ise ikinci ve üçüncü kısımlarda takdim-tehir vardır.⁶² Buradaki tercih farkı da temelde ilk maddede ifade edilen lafzın ve mananın ayrı değerlendirilip değerlendirilmemesinden kaynaklanır. Bunu olumlayan Pezdevî, lafza bakan yönü önceler.⁶³

⁵³ Pezdevî, *Uşûl*, 642-654.

⁵⁴ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 226-258.

⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, 2: 331-358, 3: 203-233; Serahsî, *Uşûl*, 300-310, 472-483.

⁵⁶ Ayrıntı için bk. Adem Yığın, *Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004), 62-63.

⁵⁷ İbnü's-Sââtî, *Nihayetü'l-vüşûl*, 285-288.

⁵⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 551, 751-773, 729-741.

⁵⁹ Teâdül hakkında bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-uşûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali M. Muavvez (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997), 8: 3656.

⁶⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru Müntehe's-sûl*, 1: 200.

⁶¹ Pezdevî, *Uşûl*, 95.

⁶² Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 75-77.

⁶³ Bu izah için bk. Tefâtânî, *et-Telvîh*, 1: 75.

6. Elfâz taksimatında sıyga ve lügat açısından nazmın kısımlarının dördüncüsü müevveldir. Bu, Hanefî usûl eserlerinde yer bulan bir husustur ve Pezdevî de taksimatta buna yer verir.⁶⁴ Ancak Sadrüşşerîa burada cumhurdan ayrılarak müevvel yerine cem' -i münekkeri koyar.⁶⁵ Bu durum ise Teftâzânî'nin de işaret ettiği üzere âmm lafza yüklenen istiğrak şartıyla doğrudan ilgilidir. Zira âmm için istiğrak şart koşulunca bu evsafı olmayan ancak hâss lafzın kapsamına da giremeyen elfâz, bu sayede taksimata dâhil olmaktadır. Âmm lafız için istiğrak şart koşmayanlar açısından ise böyle bir durum ortaya çıkmadığından bu husus, onlar için problem teşkil etmemektedir.⁶⁶ Burada Sadrüşşerîa'nın müevvelin, lafzın vaz' itibariyle yapılan taksiminde bulunmasını uygun görmemesinde onu, müçtehidin görüşü bağlamında bir yere konumlandırması da etkilidir.⁶⁷ O bir taraftan taksimatın üst başlığına uymadığını düşündüğü ilgili konuyu çıkartırken onun yerini boş bırakmamak suretiyle meşhur elfâz taksimatına da hâlel getirmemiş olmaktadır. İlgili tercih, içlerinde Fahrreddin er-Râzî ve İbnü'l-Hâcib gibi usûlcülerin bulunduğu ve âmmın istiğrak ifade edeceği yaklaşımını savunan çizgiyle örtüşmektedir. Ancak Pezdevî'nin de dâhil olduğu Hanefî usûlcüler ise bu kanaati paylaşmamakta; âmmın cem' ifade edeceğini söylemektedirler.⁶⁸ Dolayısıyla o, Hanefîlerin ana çizgisinden ayrılıp diğer usûlcülerle aynı noktaya varmaktadır. Burada dikkat çeken husus, Sadrüşşerîa'nın eserin geneline de hâkim olan taksim yöntemiyle⁶⁹ lafzın kısımlarını ortaya koymaya çalışması ve bu durumda da ortaya çıkan neticenin kaçınılmaz olmasıdır. Şöyle bir süreç takip edilmektedir: Bir mana için konulan lafız ya pek çok vaz' iledir ya da tek vaz' ile. Tek vaz' ile olan da ya sınırsız pek çok şey için konulmuştur ya da sınırlı. Bunlardan ilki de ya kapsamına girebilen bütün fertleri içine alır ya da almaz. İşte bunlardan ilki âm ikincisi ise cem' -i münekkerdir.⁷⁰

⁶⁴ Pezdevî, *Uşûl*, 95.

⁶⁵ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 78-79.

⁶⁶ Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 79.

⁶⁷ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkih*, thk. M. Adnân Dervîş (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998), 1: 80.

⁶⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 49-53.

⁶⁹ Konuyu sunuş tarzıyla ilgili başlıkta detaylı bilgi verilecektir.

⁷⁰ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 77-79.

7. Emir ve nehyin zıddının ne ifade edeceği konusunu Pezdevî, hükümle ilgili bahislerin sonunda ele alırken⁷¹ Sadrüşşerîa, emir-nehiy meselelerinin akabine yerleştirir.⁷² Diğer Hanefî usûlcülere baktığımızda ise bu konuya emir bağlamında yer vermektedirler. Ancak onların emir konusunu ele alırken Pezdevî'de mevcut olan şekliyle bir sitem görülmez. Bu usulcüler, emir ve nehiy konusunu müstakil bir mevzu olarak ele almayı tercih ederler.⁷³ Fahreddin er-Râzî bu noktada meselenin emre bakan tarafı ile nehye bakan tarafını kendi başlıkları çerçevesinde ele alırken⁷⁴ İbnü'l-Hâcib emir bağlamında bu meseleye temas eder.⁷⁵ Dolayısıyla Sadrüşşerîa, Pezdevî'den farklı ve ana çizgiyle uyumlu bir tercihte bulunmaktadır.

8. Pezdevî, esbâb-ı şerâyi' konusunu hüküm bahisleri çerçevesinde ele alınırken⁷⁶ Sadrüşşerîa, hüküm/sebep başlığı altına bu mevzuya yer verir.⁷⁷ Yaygın üsluba aykırı olan bu tercih, Teftâzânî'nin dikkatini çekmiş ve musannifin tasarrufunu sebep yönünün öne çıktığıyla yorumlamıştır.⁷⁸ Benzer bir tercihi ise önceki usulcülerden İbnü's-Sââtî'de görmekteyiz. O, delil konusunu bitirirken ve ahkâmı, vaz'î hükümler bağlamında taksim ederken bu konuya yer verir.⁷⁹ Burada Sadrüşşerîa'nın, İbnü's-Sââtî'nin yaklaşımına muvafık bir tercihte bulunduğu söylenebilir.

9. Pezdevî, "teklîf-i mâ lâ yutâk" diyerek özel bir başlık açmaz. Bununla birlikte me'mûrun bihin (emredilmiş) hasen olup olmadığıyla ilgili üst başlıkta kudret konusunu incelerken bu meseleye sadece bir ayetle atıfta bulunur.⁸⁰ Nitekim Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) ilgili yerin şerhinde bu konuya dair tartışmaları özetleme ihtiyacı duyar.⁸¹ Sadrüşşerîa'nın bu konuyu özel bir fasıl açarak ve Pezdevî'nin sunduğu bağlamda tartıştığı

⁷¹ Pezdevî, *Uşûl*, 340.

⁷² Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 475.

⁷³ Cessâs, *el-Fuşûl*, 1: 330-334; Debûsî, *Takvîm*, 1: 251-255; Serahsî, *Uşûl*, 75-79; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 143-160; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 85-87.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, 1: 231-233, 271-272.

⁷⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muḥtaşaru Müntehe's-sûl*, 1: 668-675.

⁷⁶ Pezdevî, *Uşûl*, 345.

⁷⁷ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 306.

⁷⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 306-307.

⁷⁹ İbnü's-Sââtî, *Niha yetü'l-vüşûl*, 270-271.

⁸⁰ Pezdevî, *Uşûl*, 152.

⁸¹ Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 282-283.

görülmür.⁸² Serahsî'nin de konuyu takdimi Pezdevî'ye benzer.⁸³ Debûsî ise meseleyi, ehliyet bahislerinde “şer'î açıdan kişinin ne zaman muhatap kabul edileceği” başlığıyla ve kudretle ilintili olarak ele almaktadır.⁸⁴ İbnü's-Sââtî ilgili konuya hüküm bahisleri çerçevesinde mahkûmun fih üst başlığında ve teklif merkezli yer verir.⁸⁵ Fahreddin er-Râzî'ye gelince o, emir-nehîy konularının mana tarafına bakan cihetiyle ilgili müstakil bir meseleyi bu konuya ayırır.⁸⁶ İbnü'l-Hâcib ise konuyu hüküm bahisleri çerçevesinde ve teklif bağlamında değerlendirir.⁸⁷ Ezcümle Sadrüşşerîa, burada konuyu ele aldığı bağlam açısından klasik çizgiyi sürdürürken meseleye özel bir başlık tahsis edip ayrıntılı bir şekilde ele almak suretiyle diğerlerinden farklılaşır.

10. İlginç bir diğer konu ise ehl-i küfrün amelî hükümlerle sorumlu olup olmayacağı meselesidir. Onu ilginç kılan ise Sadrüşşerîa'nın konuya *Tenkîhu'l-uşûl*'de⁸⁸ doğrudan yer verip *et-Tavzîh*'te bu meselenin Pezdevî tarafından ele alınmadığı iddiasında bulunmasıdır.⁸⁹ Ancak ehliyet bahislerinde çok kısa bilgi vermekle de olsa Pezdevî ilgili konuyu ihmal etmez.⁹⁰ Fakat burada dikkat çeken nokta ilgili meselenin Debûsî tarafından da ehliyetle ilgili bahisler çerçevesinde ele alınıyor olmasıdır.⁹¹ Serahsî ise konuya emir bağlamında temas eder.⁹² Bu durumda Sadrüşşerîa'nın önünde iki farklı tercih varken birisi üzerinden bir değerlendirmede bulunup böyle bir sonuca varması muhtemelen konunun, Pezdevî tarafından diğer iki eserde ele alındığı derinlikte tartışılmaması, çok kısa bir atıfla yetinilmesi nedeniyledir. Nitekim Teftâzânî, Sadrüşşerîa'nın Pezdevî ile ilgili tespitini doğru bulmaz ve ilgili meselenin ehliyet bağlamında yazar tarafından işlendiğini vurgular.⁹³ İbnü's-Sââtî, Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Hâcib bir önceki maddede ifade edilen bağlamda, teklif konu-

⁸² Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-uşûl*, 1: 419-422.

⁸³ Serahsî, *Uşûl*, 52.

⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, 3: 449-450.

⁸⁵ İbnü's-Sââtî, *Nihayetü'l-vüşûl*, 113-114.

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl*, 1: 238-247.

⁸⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru Müntehe's-sûl*, 1: 347-353.

⁸⁸ Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-uşûl*, 1: 454.

⁸⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 452-453.

⁹⁰ Pezdevî, *Uşûl*, 712-713.

⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, 3: 505-517.

⁹² Serahsî, *Uşûl*, 58-62.

⁹³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 452.

sunda, bir diğer mesele olarak ilgili bahse değinir.⁹⁴ Sadrüşşerîa bu konuyu emir-nehîy meseleleri bağlamında konumlandırmak suretiyle⁹⁵ Se-rahsî'yle benzer bir çizgide durur. Nitekim konuyu izahta da ona atıfta bulunması⁹⁶ bu sonucu desteklemektedir.

11. Her iki usûlcü, ikinci delilin sünnet olduğunu ve kitap delilinde yer verilen elfâz bahislerinin bu asıl için de geçerlilik taşıdığını belirtir. Bu nedenle de okuru ilgili bahislere yönlendirip sünnet konusunu ilgili rivayetin Hz. Peygamber'e ulaşma keyfiyeti merkezli ele alacaklarını vurgularlar. Bu kapsamda da ittisal, inkıtâ', haberin mahalli konularını bu sıralamayla ele alacaklarını bildirirler. Pezdevî dördüncü bölüm olarak bizatihi haber konusuna yer vereceğini söylerken Sadrüşşerîa semâ, zabt ve tebliğin keyfiyeti ile beşinci konu olarak ta'n meselesini ele alacağını belirtir.⁹⁷ Burada farklılaşan husus ise Pezdevî'nin tek başlık içinde ve alt başlıklarla ayırdığı konuya⁹⁸ Sadrüşşerîa'nın ayrı ayrı başlıklar koymasındır.⁹⁹

12. Sünnet bağlamında bir başka örnek de Hz. Peygamber'in (as) fiilleri, vahiy, şer'u men kablenâ ve ashâb ile tâbiîni taklid konularının konumlandırıldığı yerle ilgilidir. Pezdevî, bu mevzuları aynı sıralamayla beyân ile icmâ arasında ele alınırken¹⁰⁰ Sadrüşşerîa'nın tercihi, sünnet konusunu bitirip beyân bahsine geçmeden temas etme şeklindedir.¹⁰¹ Burada iki usûlcü de ilgili konuları temelde sünnet bahisleriyle ilintili olarak ele almaktadır. Bu durumu Pezdevî sarahaten ifade eder.¹⁰² Sadrüşşerîa'nın tavrını ise bu konuları sünnetle ilgili fasılların peşi sıra getirip müteakip fasıllar olarak sunmasından anlamaktayız. Nitekim Teftâzânî de bu noktaya işaret eder.¹⁰³ Aradaki fark ise beyân mevzuunun konumu noktasında ortaya çıkar. Pezdevî, kitap ve sünnetle ilgili temel meselelerin beyâna

⁹⁴ İbnü's-Sââfî, *Nihayetü'l-vüşûl*, 114-115; Fahreddin er-Râzî, *el-Ma'şûl*, 1: 247-251; İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru Müntehe's-sûl*, 1: 353-357.

⁹⁵ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 452-456.

⁹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 453.

⁹⁷ Pezdevî, *Uşûl*, 352; Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 5.

⁹⁸ Pezdevî, *Uşûl*, 413, 431-448.

⁹⁹ İlgili tasarrufa dair ayrıca bk. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 230.

¹⁰⁰ Pezdevî, *Uşûl*, 510-533.

¹⁰¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 36-43.

¹⁰² Pezdevî, *Uşûl*, 509.

¹⁰³ Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 5.

ihtimali bulunduğundan hareketle hemen onların ardı sıra bu konuya yer verdiğini belirtir.¹⁰⁴ Benzer şekilde Sadrüşşerîa da beyân konusunu, kitap ve sünnete ilhak edileceğini belirterek ele alır.¹⁰⁵ Debûsî ve Serahsî'nin de Pezdevî gibi bir tercihle ilgili meselelere temas ettiğini görmekteyiz.¹⁰⁶ Dolayısıyla burada Sadrüşşerîa'nın yaptığı tasarrufu, sünnetle ilgili bahisleri bir bütün olarak ele alma şeklinde yorumlayabiliriz.

13. Pezdevî tarafından "icmâm sebebi" olarak ele alınan konu, Sadrüşşerîa tarafında "icmân senedi ve nakledeni" şeklinde bir başlık ile takdim edilir.¹⁰⁷ Sadrüşşerîa'nın bu ifadesini Teftâzânî, *sened ve nâkilin, icmân sebebi olduğu ve iki konuyu müellifin, tek başlık altında topladığı* şeklinde açıklamakta ve Pezdevî'nin içeriğine uygun bir izah ortaya koymaktadır.¹⁰⁸ Serahsî de Pezdevî gibi konuyu takdim etmektedir.¹⁰⁹ Burada Sadrüşşerîa'nın yaptığı şey, iki farklı veçhete taalluk eden hususları tek başlık altına toplarken bu içeriği okuyucuya yansıtmaktır. Bu noktada diğer usul eserlerinde Sadrüşşerîa'nın tercihiyle uyumlu bir başlıklandırma görmediğimizi ifade etmeliyiz.

204
OMÜİFD 14. İstishâb, nefiy ile ta'lîl, teâruzu'l-eşbâh konularını Pezdevî, illet kapsamında ve *delil olmamasıyla ihticâc* bağlamında¹¹⁰ değerlendirir.¹¹¹ Sadrüşşerîa ise sahih delilleri bitirdikten sonra¹¹² ve fasit hüccetler başlığında bunları ele alır.¹¹³ Debûsî ve Serahsî, konuyu Pezdevî ile aynı çerçevede takdim eder.¹¹⁴ Semerkandî ise *kıyâs ve istidlâl türlerinden fâsîd olanlar* üst başlığıyla ve kıyas delili çerçevesinde bu meselelere değinir.¹¹⁵ İbnü's-Sââtî de öncekiler gibi illet bağlamında bunlara yer verir.¹¹⁶ Fahreddin er-Râzî ise müçtehitlerin şer'î delil oldukları hususunda ihtilaf bulunan me-

¹⁰⁴ Pezdevî, *Uşûl*, 464.

¹⁰⁵ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 44.

¹⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, 2: 359-496; Serahsî, *Uşûl*, 311-378.

¹⁰⁷ Pezdevî, *Uşûl*, 549; Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 119.

¹⁰⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 119.

¹⁰⁹ Serahsî, *Uşûl*, 233.

¹¹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 538.

¹¹¹ Pezdevî, *Uşûl*, 599.

¹¹² Bu vurgu için bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 223.

¹¹³ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 223-226.

¹¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, 3: 163-170; Serahsî, *Uşûl*, 453-458.

¹¹⁵ Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 656.

¹¹⁶ İbnü's-Sââtî, *Nihayetü'l-vüşûl*, 254-255.

seleler bağlamında bu bahislerin bir kısmını da içeren konuları ele alır.¹¹⁷ Bu tabloda Sadrüşşerâ'nın, meseleyi deliller ana başlığı ekseninde ele almasıyla Fahreddin er-Râzî çizgisine yakın olduğu ifade edilebilir.

15. Pezdevî kıyâs konusunu sırasıyla tefsiri, şartı, rüknü, hükmü ve def'i şeklinde beş temel kısma ayırarak ele alacağını söyler.¹¹⁸ Sadrüşşerâ ise böyle bir tasnife yer vermez. Bu bağlamda o, Pezdevî'nin yaklaşımını özetler ve onun, kıyasın rüknünün illet, hükmünün ta'diye olduğu şeklindeki ayırımına çok da sıcak bakmaz.¹¹⁹ Nitekim illeti ele aldığı fasılda doğrudan konuya girer; rükün olduğunu ifadeden geri durur.¹²⁰ Yine meseleleri ele aldığı temel başlıklarda da bu tavrını yansıtır. Bu çerçevede yer verdiği konular Pezdevî'nin, kıyasın tefsiri mahiyetinde temas ettiği bilgilerle aynı minvalde olan giriş kısmı, illet, celî ve hafî kıyâs ile def' şeklinde sıralanabilir.¹²¹

16. İletinin teaddî etmesiyle ilgili bir bahis olan kâsır illetle ta'lîl meselesi, Pezdevî tarafından bu isimlendirme olmaksızın ta'diye konusu üzerinden ele alınır. O da hem kıyasın şartları bağlamında hem de illetin hükmü başlığında kendisine yer bulur.¹²² Sadrüşşerâ ise illet üst başlığında yer verdiği "illetin lâzım bir vasıf olmasının caizliği" bahsinin bir meselesi olarak ve doğrudan "illet-i kâsıra ile ta'lîl câiz değildir" diyerek ilgili görüşleri değerlendirmeye tabi tutar.¹²³ Sadrüşşerâ'nın konuyu ele alırken muhatap olarak seçtiği kişi Fahreddin er-Râzî'dir. Şöyle ki Râzî bu bahse, illet olacak vasıfla ilgili meseleleri ele alırken yer vermektedir. Yine o, Sadrüşşerâ'nın yapılan bir eleştiri olarak aktarıp cevapladığı "ta'diyenin devre (kıyası kıyasla ispat etmeye) sebebiyet vereceği" yaklaşımını da eserinde temel bir gerekçe olarak ileri sürmektedir.¹²⁴

17. Tahsîsü'l-ille mevzuuna Pezdevî, içtihatla hata-isabet konusunun akabinde ve "bu asla bitişir" şeklindeki takdimle yer verir. Bunu ise illeti def' yolları takip eder.¹²⁵ Şârihlerden Siğnâkî (ö. 714/1314), bu ifadeyi bir

¹¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, 2: 447-488.

¹¹⁸ Pezdevî, *Uşûl*, 552.

¹¹⁹ Sadrüşşerâ, *et-Tavzîh*, 2: 122.

¹²⁰ Sadrüşşerâ, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 143.

¹²¹ Sadrüşşerâ, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 120-223.

¹²² Pezdevî, *Uşûl*, 570-586, 607-610.

¹²³ Sadrüşşerâ, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 152-154.

¹²⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, 2: 321-336.

¹²⁵ Pezdevî, *Uşûl*, 621-627.

önceki başlıkla irtibat noktasını göstererek açıklar. Abdülazîz el-Buhârî ise konunun hem hata-isabet bağlamında ele alınma ihtimalini hem de daha üst başlık olarak illetin hükmü çerçevesinde yer bulabileceğini söyler.¹²⁶ Sadrüşşerîa ise aynı konuya müessir illeti def' yollarından biri olan nakz bağlamında yer vermektedir.¹²⁷ Önceki usûlcülerden Debûsî, bu meseleyi illet olacak vasıf hakkında bilgi verirken ele alır. Orada vurguladığı nokta ise tard ehlinin tahsîsü'l-illeyi kabul etmediği ve bunu nakz diye isimlendirdikleridir.¹²⁸ Serahsî ise konuyu istihsandan sonra ele alır ve yaklaşımı olumsuzdur.¹²⁹ Fahreddin er-Râzî illetin tahsisini, *vasfm illet olmayacağını gösteren yollar* başlığında yer verdiği nakz konusunun ilk meselesi olarak ele alırken¹³⁰ Âmidî (ö. 631/1233), illetin şartları bağlamında bir mesele olarak *müstenbat illetin tahsisi* başlığını tercih eder.¹³¹ İbnü'l-Hâcib'e gelince o, illetin şartları bağlamında bu meseleye yer verir ancak alt başlık olarak *nakzı* seçer.¹³² Semerkandî, kıyasın sıhhat şartlarını verirken¹³³ İbnü's-Sââtî ise illetin şartları bağlamında bu konuyu zikreder ve bazılarının buna nakz adını verdiklerine atıfta bulunur.¹³⁴ Bu durumda Sadrüşşerîa'nın tercihi Fahreddin er-Râzî ile uyusmaktadır. Hatta nakz başlığı altında bu konuya yer vermesi İbnü'l-Hâcib ile de paralel bir sonuç doğurmaktadır. Hanefî usûlcülerinde, konunun nakz başlığı altında sunulmasına karşı menfi bir yaklaşım sezilmesine rağmen Sadrüşşerîa'nın bu tercihi dikkat çekmektedir.

18. Hüküm konusunu ele alınış tarzına temas edilmişti. Alt başlıklarına gelince konunun Sadrüşşerîa tarafından hâkim, mahkûmun bih ve mahkûmun aleyh şeklinde üç kısma ayrılarak ele alındığı görülür.¹³⁵ Bu

¹²⁶ Siġnâkî, *el-Kâfi*, 4: 1855; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 45.

¹²⁷ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 195.

¹²⁸ Debûsî, *Takvîm*, 3: 129.

¹²⁹ Serahsî, *Uşûl*, 441.

¹³⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl*, 2: 299.

¹³¹ İbnü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk 'Afiî (Riyâd: Dâru's-Samî'i, 1424/2003), 3: 274.

¹³² İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru Müntehe's-sûl*, 2: 1045.

¹³³ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 630.

¹³⁴ İbnü's-Sââtî, *Nihayetü'l-vüşûl*, 248.

¹³⁵ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 267.

tercih ondan önce Gazzâlî (ö.505/1111), Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve İbnü's-Sââtî tarafından da ortaya konulmuştur.¹³⁶

19. Hükmü, *tahyîr veya iktizâ yoluyla mükelleflerin füllerine bağlanan Allah Teâlâ'nın hitabı* şeklinde tanımlayan Sadrüşşerîa,¹³⁷ hitabın da iki kısımdan oluştuğunu söyler ve bunları *teklîfî* ve *vaz'î* olarak adlandırır. Bazılarının *vaz'î* hükmü ayrıca ifade etmediğine vurgu yapan yazar, kendi tercihinin de gerekçelendirir.¹³⁸ Daha önceki Hanefî usûl eserlerinde *vaz'î* hüküm ifadesi *Nihâyetü'l-vüşûl*'de karşımıza çıkar. Yazar hükmün kısımlarını ortaya koyarken *şer'in* hitabını, *talep olan* ve *talep olmayan* şeklinde ikiye ayırır. İlkinde *vücûb*, *nedb*, *tahrîm* ve *kerâhe* kısımlarını sıralar. İkincisini de *tahyîr* varsa *ibâha*; yoksa *vaz'î* olarak taksim eder.¹³⁹ Diğer usûl eserlerine baktığımızda da kronolojik olarak karşımıza çıkan ilk isim, İbn Kudâme'dir (ö. 620/1233). O, hüküm konusunu ele alırken ilk önce kendi ifadesiyle "*ahkâmüt't-teklîf*"e yer vermekte ve bunları *vâcib*, *mendûb*, *mübâh*, *mekruh* ve *mahzûr* şeklinde sıralamaktadır.¹⁴⁰ Hükmün bir diğer kısmı olarak ise "*hitâbü'l-vaz' ve'l-ihbârdan alınan*" şeklinde bir isimlendirme tercih etmektedir.¹⁴¹ Bunun daha açık bir ifade şekli ise Âmidî'de görülür. O, bilhassa tercih konusunu ele alırken hükmün, *teklîfî* veya *vaz'î* olmasını da bir faktör olarak zikreder.¹⁴² Benzer durum, İbnü'l-Hâcib için de söz konusudur.¹⁴³ Ancak o, hüküm konusunu taksim ederken de yukarıda İbnü's-Sââtî'nin aktardığımız yaklaşıma kaynaklık eder ve aynı bilgilere yer verir.¹⁴⁴

20. Hükmü ikiye ayıran Sadrüşşerîa, bunları bir şeyin hüküm olmasında başkasına bağlanıp bağlanmayacağı merkezli bir yaklaşımla ortaya koyar.

¹³⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfa min 'ilmi'l-uşûl*, thk. İbrâhim Muhammed Ramazân (Beyrut: Dârü'l-Erkâm bin Ebi'l-Erkâm, ts.), 1: 222; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 109; İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru Müntehe's-sûl*, 1: 274-369; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüşûl*, 90.

¹³⁷ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 37.

¹³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 38.

¹³⁹ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüşûl*, 94.

¹⁴⁰ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil (Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998), 1: 97.

¹⁴¹ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1: 175.

¹⁴² Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 322.

¹⁴³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru Müntehe's-sûl*, 2: 1297.

¹⁴⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru Müntehe's-sûl*, 1: 282-283.

Hüküm olmada bu gerekliliğin aranmadığı hususları teklifi hükümler çerçevesinde ele alan yazar, ikinci kısımda da vaz'î hüküm merkezli bilgiler verir. Burada ise Pezdevî'nin yer vermediği rükün bahsini ekler.¹⁴⁵ Sadrüşşerîa öncesi usûl eserleri, hükümle ilgili bu taksiminde rükne yer vermezler.¹⁴⁶ Yine Fahreddin er-Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi diğer usûlcüler de Hanefilerden farklı kısımlar eklemekle beraber rükne yer vermeme noktasında onlar da aynı tavrı sergiler.¹⁴⁷ Bu durumda rüknün, hüküm bağlamında ele alınmasının Sadrüşşerîa tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir. Sadrüşşerîa'nın ulaştığı bu neticeyi ise Teftâzânî, istikrâya bağlar. Zira ilgili kısımların belirlenmesinde istikrâ yöntemi kullanıldığı söylenmektedir. Ancak o, bu taksimde bir sübjektiflik bulunduğunu da eklemektedir.¹⁴⁸ Diğer Hanefî usûlcüler, yaptıkları taksimatta illet, sebep, şart ve alâmeti zikrederler. Taksimatin bu şekilde yapılma gerekçesini Nesefî özelinde izah eden Kâkî (ö. 749/1348) de meseleyi istikrâya bağlar¹⁴⁹ ki bu da Teftâzânî'nin yaklaşımını teyit eder.

2. Dil ve Üslûp Açısından

2.1. Tanımlamalar

208

OMÜİFD

Burada örnek kabilinden iki tanım üzerinde durulacaktır. Bunlar, genel tanımları göstermesi açısından delillerden *kitâb*, elfâz bahislerinden de *âmm*dir. İlgili tanımlamalar, Sadrüşşerîa'nın tercihlerini daha net görme imkânı sağlaması hasebiyle tercih edilmiştir. Gerçi elfâz taksimatinde yer bulan delalet türleri ve bunlara dair Sadrüşşerîa'nın yaptığı tanımlamalar, mantık ilmindeki delâlet türlerine paralel bir görünüm arz eder. Bu örnekler, tamamız açısından daha münasip olabilecekse de farklı bir çalışmada ve doğrudan delâlet konusu bağlamında ilgili örnekler tahlil edildiği için¹⁵⁰ tekrara düşmeme adına bunlardan sarf-ı nazar edilmiştir. Burada iki tanım bağlamında önce Pezdevî'nin yaklaşımını verecek, aka-

¹⁴⁵ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-usûl*, 2: 268-325.

¹⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, 3: 305-352; Serahsî, *Usûl*, 509-530; Habbâzî, *el-Muğnî*, 337-353; İbnü's-Sââfî, *Nihayetü'l-vüûl*, 271-274; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 410-454.

¹⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, 1: 21-22; Âmidî, *el-İḥkâm*, 1: 170-177; İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru Müntehe's-sûl*, 1: 335-344.

¹⁴⁸ Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, 2: 286.

¹⁴⁹ Kivâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kâkî, *Câmi'ü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*, thk. Fazlurrahmân Abdülğafûr Afkânî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997), 4: 1174.

¹⁵⁰ Bk. Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi*, 99-100.

binde Sadrüşşerîa'nın tasarrufları ve ne anlama geldikleri üzerinden konuyu detaylandıracağız.

2.1.1. Kitâb Delili

Pezdevî kitâb delilini şöyle tanımlar: O, Hz. Peygamber'e (as) indirilmiş, mushaflarda yazılı, Nebî'den -hiçbir şüphe barındırmayan- mütevâtir yolla bize nakledilen Kur'ân'dır.¹⁵¹ Sadrüşşerîa da ilk delilin kitâb olduğunu ifade eder ve onu "yani Kur'ân" diyerek şöyle tanımlar: Mushafın iki kapağı arasında bize tevâtüre nakledilendir.¹⁵²

Sadrüşşerîa, Pezdevî'nin yer verdiği Hz. Peygamber'e indirilmiş ile mütevâtire eklediği şüphe olmaksızın kayıtlarını tanıma almamaktadır. Bunlar haricinde bazı ifade şekillerinde de farklılıklar mevcuttur. Mesela Pezdevî'de yer bulan *mushaflarda yazılı* ifadesi Sadrüşşerîa tarafından *mushafın iki kapağı arasında* şeklinde dile getirilir. Yine nakil yolu ilkinde *mütevâtir*, ikincisinde de *tevâtür* olarak ifade edilir.

İlk olarak şunu ifade edelim: Sadrüşşerîa'nın yaptığı tarif, Debûsî'ye ait olan ve Gazzâlî tarafından da aynen benimsenen tanımdır.¹⁵³ Aralarında şöyle bir nüans vardır: Sadrüşşerîa, tanımdaki "meşhur yedi harf üzere olan" kaydına yer vermemiştir. Ayrıca onların "mütevâtiren nakledilen" ifadesini "tevâtüren" ile karşılamıştır. Nitekim İbnü'l-Hâcib tarafından eleştirilmek için nakledilen ilgili tanımda bunlar bulunmamaktadır.¹⁵⁴ Sadrüşşerîa da *et-Tavzîh*'te İbnü'l-Hâcib'in eleştirilerini doğrudan ismini vererek değerlendirmektedir.¹⁵⁵

En nihayetinde ister doğrudan Debûsî veya Gazzâlî'den ister İbnü'l-Hâcib'in aktarımından hareketle olsun, Sadrüşşerîa niçin bu tanımları tercih etmiştir? Burada hem kendisinin hem de Teftâzânî'nin yaptığı izahlara baktığımızda temel sâikin, tanım nazariyesi¹⁵⁶ merkezli bir tercih olduğu söylenebilir. Zira bu tanımları savunma sadedinde İbnü'l-Hâcib'e

¹⁵¹ Pezdevî, *Uşûl*, 95.

¹⁵² Teftâzânî, *et-Tevzîh*, 1: 65.

¹⁵³ Debûsî, *Takvîm*, 1:155; Gazzâlî, *el-Müstaşfa*, 1: 292.

¹⁵⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşaru Müntehe's-sûl*, 1: 327.

¹⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 65.

¹⁵⁶ Tanım nazariyesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi*, 81-119.

verdiği cevapta “tanımda devr olmadığı; bu tarifi hangi tür tarif olduğunun, kullanılan ifadelerle ayrı bir anlam katacağı; bu noktada kitâbın mahiyetinin değil, temyizinin hedeflendiği bir tanım olduğu; dolayısıyla bu hedefi gerçekleştiren ifadelerin kâfi geleceği” noktalarını öne çıkarır.¹⁵⁷ Yine ilgili tanımda i’câz özelliğine, Hz. Peygamber’e indirildiğine, mus-haflarda yazılı oluşuna, mütevâtirin hiçbir şüphe barındırmayan türüne yer vermemesi ve yukarıda zikredilen tanımla iktifa edişi, Tefâtânî tarafından bu kayıtların tanım için gerekli olmadıkları ve Sadrüşşerîa tarafından tercih edilen lafızların ihtiyacı karşılayacak şekilde seçildiğiyle yorumlanmaktadır.¹⁵⁸ Bütün bu vurgulardan hareketle ilgili tercihte mantık ilminin kurallarına riayet saikiyle hareket edildiği söylenebilir.

2.1.2. Âm Lafız

Pezdevî âm lafzı “isimlerden bir grubu çoğul olarak lafzen veya manen içine alan (yentezîmu) her lafız” olarak tanımlar. Burada kullanılan kelimelere de açıklık getirerek bu tanımdaki tercihlerinin ne ifade ettiğini göstermeye çalışır. Bu kapsamda isimlerden kastedilen müsemnâlardır (fertler). Lafzen veya manen kayıtları da içine almayı açıklamaktadır. Zira âm lafız, isimleri bazen lafız olarak bazen de mana olarak içerir.¹⁵⁹ Burada ilgili vurgular, âm lafza yaklaşım konusundaki farklılıklara dikkat çekmek¹⁶⁰ ve kendi tavrını netleştirmek için yapılmaktadır.¹⁶¹ Sadrüşşerîa ise tamamen farklı bir tanım tercih eder. O, *Tenkihü'l-uşûl*'de taksim yöntemiyle ortaya koyduğu tanımı¹⁶² *et-Tavzîh*'te müstakil olarak şu şekilde verir: Âm, tek bir vaz'da sınırsız bir çokluk için vaz' olunan ve kendisi için uygun olan fertlerin tümünü içine alan bir lafızdır.¹⁶³

İki tanım arasında dikkat çeken farklılık, âm lafzın kapsamı itibariyledir. Burada Sadrüşşerîa'nın aksine Pezdevî, istiğrakı yani içine gir e-bilecek bütün fertleri kapsamayı şart koşmamaktadır.¹⁶⁴ Sadrüşşerîa'nın

¹⁵⁷ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 65-71; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 65-71.

¹⁵⁸ Bk. Tefâtânî, *et-Telvîh*, 1: 65-66.

¹⁵⁹ Pezdevî, *Uşûl*, 97-98.

¹⁶⁰ İlgili tartışmalar hakkında bk. Koca, *Tahsis*, 42-48.

¹⁶¹ Nitekim konuyla ilgili şârih Abdülazîz el-Buhârî'nin izahları bu noktayı tavzih eder. Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 53-59.

¹⁶² Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 1: 77-79.

¹⁶³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 79. Tanımın tercümesi için bk. Koca, *Tahsis*, 48.

¹⁶⁴ Hanefiler içerisindeki farklı yaklaşımlar hakkında bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâ'iyi' fi' usûli's-şerâ'iyi'* (İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, 1289), 1: 82.

neden böyle bir tercihte bulunduğu sorgulanabilir. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere bu tercihte, kullanılan taksim yönteminin etkili olduğu kanaatindeyiz. Zira taksimde merkeze oturtulan *vaz'* ve devamı, Pezdevî'nin de dâhil olduğu yaklaşımı savunanlarla aynı sonuca çıkamayacak şekilde işletilmiştir.

Bir başka açıdan değerlendirildiğinde her iki tanım da cins, *lafız* kelimesidir. Zira yapılan taksimat, elfâza dairdir. Ancak iki usûlcü arasında bunu ifade edişte “kül” kelimesinin kullanımı yönünden farklılık söz konusudur. Zira Pezdevî “*küllü lafzın*” ifadesini tercih ederken Sadrüşşerîa “*lafzun*” diyerek tanıma başlamaktadır. Tanıma *kül* kelimesi ile başlamak tanım nazariyesi açısından tolere edilebilecek bir husus olsa da daha uygunu kullanılmamasıdır.¹⁶⁵ Diğer bir nokta, tanımda ilk faslın *vaz' olunan* şeklinde gelmesi daha uygun olacaktır. Zira âm lafzın yer aldığı grup *vaz'* açısından lafızları ele almaktadır. Sadrüşşerîa da bu hususu dikkate alarak “*lafzun vuzî'a*” şeklinde bir başlangıç yapmıştır. Tercih ettiği diğer elfâzda da bu hassasiyet görülmektedir. Hatta taksimatta Hanefî yaklaşıma göre *müevvelin* de bulunması lazım gelirken onun, müçtehidin görüşüyle tespit edileceğinden hareketle ilgili grupta yer almaması gerektiğini söyler.¹⁶⁶ Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın kullandığı telif yöntemi ve tanım nazariyesine gösterdiği ihtimam, âm ile ilgili böyle bir tercihi doğurmuş olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁶⁷ Yine bu tavrıyla içlerinde Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in de bulunduğu Hanefî olmayan diğer usûlcülerle aynı kanaati paylaşmaktadır.¹⁶⁸ Hatta Sadrüşşerîa'nın bu tercihleri, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 631/1233) yaptığı ve Fahreddin er-Râzî tarafından revize edilerek benimsenen tanımın¹⁶⁹ güncellenmiş halini yansıttığı söylenebilir.

2.2. Delillendirme Yöntemi

¹⁶⁵ Ayrıntı için bk. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülazîz İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 13; Bâbertî, *et-Takrîr*, 1: 159.

¹⁶⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 80.

¹⁶⁷ Nitekim bu sonuç, Tefâtânî'nin açıklamalarından da çıkarılabilir. Bk. Tefâtânî, *et-Telvîh*, 1: 77-79.

¹⁶⁸ Âm lafzın kapsamıyla ilgili olan bu konuda Hanefî usulcüler cem' ifade edeceğini söylerken diğer usulcülerin kanaati istişrak yönündedir. Konunun ayrıntısı için bk. Koca, *Tahsis*, 49-53.

¹⁶⁹ Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşulî'l-fıkḥ*, thk. Halil Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1: 203; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, 1: 273.

Burada öne çıkan husus, -ayrıntısına bir sonraki başlıkta yer vereceğimiz üzere- eser telifinde taksim yönteminin kullanılması, bunun ise istikrâya dayalı olmasıdır.¹⁷⁰ Bu durum Teftâzânî'nin sarahaten ifade ettiği üzere getirilen delillerde mantık ilminin esaslarına riayeti göstermesi açısından önemlidir.¹⁷¹ Yine dikkat çeken bir örnek, hüsün ve kubhu kabul etmenin dayanacağı ilkeleri açıklayıcı mahiyette mukaddimelere yer verilmesidir. Konuya dair müstakil ve ilgili literatüre yönlendirici bir makale mevcut olduğundan¹⁷² sadece bu kadarlık atıfla iktifa edeceğiz.

Diğer örnekler gelince Sadrüşşerîa'nın delillerde, Pezdevî'nin verdiği bilgilerin biraz daha özeti ve arındırılmış hali ile yetindiğini söylemek mümkündür. Mesela emrin mücebi;¹⁷³ âhad haberle amel;¹⁷⁴ içtihadta hata-isâbet¹⁷⁵ gibi farklı konulara baktığımızda ileri sürülen delil ve bunların izahına dair paylaşılan yaklaşımlarda yakın benzerlik dikkat çekmektedir. Bununla birlikte bazı yerlerde farklılıklar da söz konusudur. Bu bağlamda bir örnek olarak kıyasın delillendirilmesini dikkatlere sunacağız.

Pezdevî, kıyâsla amel edilebileceğini kitap, sünnet ve akıl deliliyle ispatlayacağını söyler. Sadrüşşerîa ise böyle bir açıklamaya başvurmaksızın doğrudan delilleri ele alır. Ancak dikkat çeken husus onun, akıl deliline yer vermemesidir.¹⁷⁶ Usûlcülerin delilleri ve yaptıkları değerlendirmeler özetle şöyledir:

Pezdevî, konuya dair pek çok delilin bulunduğunu ancak bunlardan sadece bir kısmını zikredeceğini söyler. İlk olarak ayetleri dikkate sunan yazar "...o halde ibret alın, ey akıl sahipleri!" (el-Haşr 59/2) ayetini verir ve burada geçen *i'tibânın*, bir şeyi benzerine döndürme anlamı taşıdığını söyler. *'İbret* ise beyân anlamına gelir. Nitekim "...Eğer rüya yorumluyorsanız (in küntüm li'r-rü'yâ ta'birûn)..." (Yûsuf 12/43) ayetindeki ifade de *tübeyyinûn* anlamındadır. Kıyâstaki durum da böyledir. Ancak burada şöyle bir itiraz yapılabilir: "İtibâr, ancak nas ile sabit bir durum sebebiyle

¹⁷⁰ Meselenin bu veçhesine dair bk. Muhammedülemin b. Muhammed eş-Şankûî, *Âdâbü'l-bahş ve'l-münâzara*, thk. Suûd b. Abdilazîz (b.y.: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 150-155.

¹⁷¹ Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 25

¹⁷² Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 24 (2012): 1-43.

¹⁷³ Pezdevî, *Uşûl*, 123-124; Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-uşûl*, 1: 337-341.

¹⁷⁴ Pezdevî, *Uşûl*, 360-367; Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-uşûl*, 2: 8-9.

¹⁷⁵ Pezdevî, *Uşûl*, 616-621; Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-uşûl*, 2: 262-266.

¹⁷⁶ Pezdevî, *Uşûl*, 557; Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-uşûl*, 2: 125-129.

geçerli olabilir, re'yle değil. Bu da –ilgili ayette olduğu üzere- o topluluğun helâk veya kurtuluş sebebinin zikredilmesi şeklinde tezahür eder. Aynı şekilde illet nas ile zikredilirse bu da kabul edilebilir.” Pezdevî, bu meseleyi yeri gelince açıklayacağını söyleyip başka bir değerlendirmede bulunmaz.

Bir diğer delil olarak er-Ra'd suresi 3 ve 4. ayetler olup burada geçen “tefekkür eden- akleden insanlar için ibretler vardır” kısımları ve benzeri lafızla gelen diğer ayetler sunulur. Pezdevî'nin yer verdiği başka bir delil ise “kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız.” (el-Bakara 2/179) ayeti olup buradaki incelik ancak üzerinde kafa yorularak akledebilir.¹⁷⁷

Pezdevî ayetlerden sonra sünnetten deliller getirerek kıyasın meşruluğunu ispat etmeye çalışır. Hz. Peygamber'den (as) kıyâs uygulamasına dair pek çok örneğin rivayet edildiğini söyler ve bunlardan Muâz hadisi diye meşhur olan rivayeti aktarır.¹⁷⁸ Yine benzer bir yoğunluktaki sahabe uygulamasının varlığına dikkat çeker. Hatta bu konuda sahabeye dil uzatanları dalâlete düşmekle; ilgili uygulamaların sadece onlara ait olduklarını söyleyenleri de delilsiz konuşmakla vasıflar. Zira *i'tibârla sorumlu olma* noktasında her insan eşittir.¹⁷⁹

Pezdevî'nin yer verdiği bir diğer delil ise ma'kûldür.¹⁸⁰ Abdülazîz el-Buhârî'nin ifade ettiği üzere yazar, ilk önce ayetin ibaresinin delâletini örnek olarak sunmuştu. *Burada nas ile sabit olan, re'y ile hüküm verme değil ibret alma suretiyle bir i'tibârdır* şeklindeki eleştiriye de bu delil ile mukabelede bulunmaktadır. Pezdevî'nin yaptığı, nassın delâletiyle cevap vermektedir ki bu da nassın lafızlarından hareketle değil dil merkezli bir teemmül ve tefekkür ile anlaşılabilir husustur.¹⁸¹ Bu bağlamda ise hem çeşitli ayetleri hem de özellikle riba hadisini uzun dilsel tahlillere tabi tutarak en nihayetinde ilgili manaları kendisinde taşıyan şeyler arasında

¹⁷⁷ Pezdevî, *Uşûl*, 557-558.

¹⁷⁸ İlgili rivayetün varyantları ve ulema tarafından hakkında yapılan değerlendirmeler için bk. Şaban Çiftçi, “Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü ‘Muaz Hadisi’ Örneği”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (29 Ocak 2015): 59-61.

¹⁷⁹ Pezdevî, *Uşûl*, 558-560.

¹⁸⁰ Pezdevî, *Uşûl*, 560.

¹⁸¹ Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 417.

mümâselet olacağı, dolayısıyla bu benzerliğin de mana olarak aralarında eşitlik doğuracağına mevzuu bağlar.¹⁸²

Sadrüşşerîa ise ayet, hadis ve sahabe uygulaması şeklinde üç farklı delile yer verir. Ayetlerden sadece el-Haşr 59/2'yi ele alıp üzerinden değerlendirmelerde bulunur. Bu bağlamda *i'tibâr* ile ilgili Pezdevî'nin verdiği tanımı o da paylaşır. Ancak buradaki ibret, lafzın umum olması nedeniyle.¹⁸³ Bunu ise şerhte açıklayan Sadrüşşerîa, ilgili ayette sebep hususî olsa da ifade âmmdır. Dolayısıyla hem ibret alma hem de bir şeyin bir başkasına döndürülmesi yani bir şeye, benzerinde bulunan hükmü verme anlamlarını barındırır. Yine *i'tibâr* kelimesinin kökü olan *'ubûr* aşma, teaddîde bulunma gibi manalara delâlet eder.¹⁸⁴ Ayetin ibâresinin ibret almaya, işâretinin de kıyasa delâlet ettiğini belirten Sadrüşşerîa,¹⁸⁵ her iki anlamın da mantuk ile sabit olduğunu; aralarındaki farkın, sevk olunmaya dayandığını belirtir.¹⁸⁶

Sadrüşşerîa, meseleyi bir adım daha öteye taşır ve Pezdevî'nin ma'kûl delilini de içerecek bir çerçeveden; dil merkezli bir yaklaşımdan hareketle delillendirmeyi sürdürür. Ayrıca naslarda ibret/öğüt almanın nasıl olabileceğini de bu zeminde göstermeye çalışır. Bu bağlamda *i'tibâr*'ın sadece ibret anlamına geldiği varsayılsa bile kıyasın, delâletle yine sabit olacağını vurgular. Bunun da nassın delâleti yani fehva'l-hitâb yoluyla gerçekleşeceğini söyler. İlgili anlamın nassın delâletiyle sabit olduğunu açıklamada özel bir hassasiyet gösteren yazar, meseleyi kıyasın kıyâs ile sabit olduğu sonucuna vardırmamak için böyle yaptığını izhar eder.¹⁸⁷ Zira bu durum, devre götürür ki bu, kaçınılması gereken bir husustur.¹⁸⁸ Bunu destekleyici mahiyette dile getirdiği bir başka husus da ayetteki *fe'tebirû* ifadesindeki *fân*'ın ta'lîl için olduğu; bu durumda ayetin hakkında nazil olduğu hadisenin sebep olarak değerlendirilip bunun benzeri hadiselerden sakınılmadığı takdirde aynı akıbetle karşılaşılabileceği; buradan ders çıkartmanın gerektiği; bunun da küllî bir kaziyeye dayandığı; bu kaziyenin 'sebebin varlığını bilen herkese müsebbeb ile hüküm

¹⁸² Pezdevî, *Uşûl*, 560-564.

¹⁸³ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 125.

¹⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 125.

¹⁸⁵ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 125.

¹⁸⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 125.

¹⁸⁷ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 125-126.

¹⁸⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 126-127.

vermek gereklidir' şeklinde olduğu; burada da kıyâs için benzer bir durumun bulunduğu şeklindeki delillendirmesidir. Meseleyi, *fâya* dayanması sebebiyle lügate dolayısıyla nassın delâletine bağlamaktadır.¹⁸⁹ Sadrüşşerîa, aynı çerçeveden hareketle ribâ hadisini örnek olarak değerlendirir. Yazar, mümâseletin dikkate alındığını vurgular ve ilgili rivayette geçen "mişlen bi mişlin" kısmını dikkate sunar. Zira burada iki şey arasında bir denkleştirme işlemi yapılmaktadır.¹⁹⁰

Sadrüşşerîa'nın kıyasın meşruluğunu temellendirdiği ikinci delil ise hadistir. Bu bağlamda Muâz hadisine ve Hz. Peygamber'in (as) kıyâs yaptığını gösteren rivayetlere atıfta bulunur, ilgili örnekleri şerhte açıklar.¹⁹¹ Yine sahabenin bu konudaki pek çok uygulaması bulunduğunu zikretmek suretiyle Pezdevî ile aynı yaklaşımı sergiler.¹⁹²

2.3. Konuyu Sunuş Tarzı

Konuyu takdim usûllerine bakılınca her iki eserde de önce ana şablonun verildiği, akabinde buna göre bir detaylandırmaya gidildiği görülür. Ancak bunun bazı istisnaları da yok değildir. Mesela Pezdevî kıyâs konusunu işlerken kıyasın açıklaması, şartları, rüknü, hükmü ve defî şeklinde bir şablon ortaya koyar.¹⁹³ Sadrüşşerîa ise doğrudan kıyasın tanımıyla konuya giriş yapar ve böyle bir çerçeve sunmaz.¹⁹⁴ Yine Pezdevî'nin tanımlara yer vermediği durumlar olabilmektedir. Sadrüşşerîa ise bu eksikliği tamamlamakta, ilk önce konuya dair kavramsal çerçeveyi sunmaya dikkat etmektedir. Mesela Pezdevî, kıyasın sözlük anlamından hareketle bazı izahlar ortaya koymakla birlikte Abdülazîz el-Buhârî'nin de vurguladığı üzere¹⁹⁵ kıyâs terimini tanımlamaz.¹⁹⁶ Sadrüşşerîa ise şöyle bir tanım ortaya koyar: Kıyâs, bilinmesinde sadece dilin yeterli olmadığı ortak bir illet sebebiyle hükmün, asıldan fer'e geçirilmesidir.¹⁹⁷

Bu bağlamda dikkat çekici bir diğer nokta ise Sadrüşşerîa'nın, konularını sunarken -dolayısıyla eserin iskeletini oluştururken- taksim yoluna

¹⁸⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 126-127.

¹⁹⁰ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 127.

¹⁹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 127-128.

¹⁹² Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 127-129.

¹⁹³ Pezdevî, *Uşûl*, 552.

¹⁹⁴ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 120-121.

¹⁹⁵ Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 397.

¹⁹⁶ Pezdevî, *Uşûl*, 553.

¹⁹⁷ Sadrüşşerîa, *Tenkihü'l-uşûl*, 2: 120-121.

sıkça müracaat etmesidir. Nitekim mecaz konusunu ele alırken alâkanın türleri faslında bunu kendisi de sarahaten ifade eder. O, ilgili konunun kitaplarda bir kural altına alınmaksızın işlendiğinden yakını ve “*ben konuyu hasır ve aklî taksim yoluyla ele alacağım*” der.¹⁹⁸ Yine muhaşşî Teftâzânî de farklı vesilelerle bu yönteme atıfta bulunmak suretiyle¹⁹⁹ değerlendirmeler yapar. Gerçi o, Sadrüşşerîa’yı yer yer taksimâtın türü açısından eleştirir. Ona göre bu tarz, zabt ve örfî taksimdir.²⁰⁰ Bir başka bağlamda da yine bu tür taksimâtın istkrâî olduğunu; bu hasretmenin sadece zabt anlamına geleceğini vurgular.²⁰¹ Lakin varılan sonuç, ilgili yazım tarzı noktasında bir farklılık doğurmaz. Bu nedenle ilgili tartışmaya bu kadar atıfta iktifa edip konuyu somutlaştırma adına beyân mevzuu üzerinden Pezdevî ile Sadrüşşerîa’nın yaklaşımını ele alacağız.

Pezdevî, beyânla ilgili tarifleri aktardıktan sonra türlerine yer vermeye başlar. Bunların beş kısım olduğunu ifade edip topluca zikrettikten sonra sırasıyla her birini tanım, örnek ve bağlı meseleleriyle birlikte ele alıp diğerine geçer.²⁰² Sadrüşşerîa ise tanımdan sonra konuyu şöyle takdim eder: *Beyân ya mantuk ile olur ya da başkasıyla. İkincisi beyân-ı zarûrettir. İlki (mantuk), ya kelâmın veya lâzımının anlamını beyân eder. İkincisi beyân-ı tebdildir. İlki (kelâmın anlamı) ya değişiklik olmadan veya onunla birlikte gerçekleşir. İkincisi beyân-ı tağyirdir. İlki (değişiklik olmayan) ya kelâmın anlamı bilinir ya da meçhuldür. İkincisi beyân-ı tefsir, ilki beyân-ı takrirdir.*²⁰³ Sadrüşşerîa daha sonra konuyla ilgili meseleleri incelemeye devam eder.

Benzer üslup tanımlarda da görülmektedir. Elfâz bahisleri bu konuda pek çok örneği barındırır. Mesela Pezdevî hâss, âm, müşterek, müevvel gibi terimleri ayrı ayrı tanımlar ve örnek verip bir diğerine geçer.²⁰⁴ Sadrüşşerîa’nın tanımlaması ise şu şekildedir: *Laftız, pek çok şey için ya birden çok vaz’la ortaya konulmuştur, ki bu müşterektir, veya tek vaz’la. Bu, sınırsız bir çokluk barındırıyor; kapsamına girenlerin hepsini içine alırsa âmdir, almazsa cem’i münekker. Şayet sınırlı bir çokluk barındırıyor veya tek şey için vaz’*

¹⁹⁸ Sadrüşşerîa, *Tenkih’u’l-uşûl*, 1: 169-170.

¹⁹⁹ Bk. Teftâzânî, *et-Telwîh*, 1: 283, 311, 2:26, 36, 278.

²⁰⁰ Teftâzânî, *et-Telwîh*, 1: 169-170.

²⁰¹ Teftâzânî, *et-Telwîh*, 2: 286.

²⁰² Pezdevî, *Uşûl*, 465-509.

²⁰³ Sadrüşşerîa, *Tenkih’u’l-uşûl*, 2: 44.

²⁰⁴ Pezdevî, *Uşûl*, 96-99.

*edilmişse bu da hâstır. Sonra müşterek, bazı anlamları re'y ile tercih edilebiliyorsa müevvel diye isimlendirilir.*²⁰⁵

Pezdevî'de görülmeyen bir şekilde konuyu münazara ilmindekine uygun bir şekilde taksim yöntemiyle ele alması,²⁰⁶ Sadrüşşerîa'nın güncellemesinin ne anlama geldiğine dair bize bazı fikirler verecek mahiyettedir. Yine tarif yaparken aynı yöntemle başvurması da işin bir başka vechesini oluşturur. Zira yukarıda verilen ve eserin geneline yansıyan bu tercih, *taksim ile tarif yapılması*dır ki bu da mantık ve münâzara gibi ilimlerle şekillenir ve bu disiplinlere ait esaslardan beslenir.²⁰⁷ Ancak bu üslup, ondan önce Fahreddin er-Râzî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi usûlcülerin eserlerinde de örneğine bol miktarda rastlanabilecek yoğunluktadır.²⁰⁸

Meselelerin ortaya konulduğu sınırlılığa gelince Sadrüşşerîa'nın, Pezdevî'nin yer verdiği örnek ve izahlarda bir ihtisara gittiği anlaşılmalıdır. Mesela her iki eserde de hâsın hükmü bağlamında ihtilaflı olan konulara yer verilmekte ve bunlar, hâs lafzın kat'î olması merkezli izahlarla Hanefîlerin tercihlerindeki isabete bağlanmaktadır. Bu bağlamda Pezdevî sırasıyla şu konulara yer verir: Kur' lafzının anlamı hayız mıdır tuhur mu; ta'dîl-i erkân farz mıdır değil mi; tavafta abdest şart mıdır; abdestte niyet, muvâlât şartı aranır mı; üç talakla ayrılmış eşlerin birbirine helal olabilmelerinin delili; muhâlea sonrasında bir kez daha boşama olabilir mi; müfevvisa kadının mehr-i misli ne zaman hak edeceği; mehir belirleme yetkisinin kime ait olduğu; çalınan malın dokunulmazlık vasfını kaldıran delilin ne olduğu.²⁰⁹

²⁰⁵ Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-uşûl*, 1: 77-80.

²⁰⁶ Konuya dair ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakılabilir: Abdülvehhâb b. Hüseyin el-Âmidî, *Şerhu Abdülvehhâb 'ale'l-Velediyye* (Mısır: Mektebetü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1380/1961), 35-61; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 497-498, 680-681; Abdülmelik b. Abdülvehhâb, *Kemâlü'l-muhâzara fi adâbi'l-bahş ve'l-münâzara* (Mısır: Matbaa-i Hayriye, 1306), 27-32; Şankîî, *Âdâbü'l-bahş*, 146-170.

²⁰⁷ Taksim ile tarif yapılması hakkında bk. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Da'vâbitü'l-ma'rife ve uşûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara*, 9. Bs (Dımaşk: Darü'l-kalem, 1429/2008), 62, 66-67. Bu tarif türünün nâkıs resmî tanım olduğuna dair bir görüş hakkında bk. İsmail b. Mustafa Gelenbevî, *Burhân* (Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1310), 13.

²⁰⁸ Bilhassa Fahreddin er-Râzî'nin bu husustaki öncülüğü ve usul yazımının mahiyeti hakkında bk. Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, 2. Bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 63-75.

²⁰⁹ Pezdevî, *Uşûl*, 107-118.

Sadrüşşerîa ise bunlardan sadece “kur’ lafzının anlamı hayız mıdır tuhur mu; muhâlea sonrasında bir kez daha boşama olabilir mi; müfevv i-za kadının mehr-i misli ne zaman hak edeceği; mehir belirleme yetkisinin kime ait olduğu” meselelerine yer verir.²¹⁰ Şerhte ise bu tavrını açıklayan Sadrüşşerîa, Pezdevî’nin bu konuya dair başka örnekler verdiğiinden bahseder ancak bunların bir kısmını nesih konusunda ele alacağını iki tanesine ise metni uzatmama adına hiç yer vermeyeceğini söyler.²¹¹ Yine o, tardî illetleri def’ konusuna dair örnekleri aynı gerekçeyle sınırlandırır.²¹² Teftâzânî bu tavrı, Sadrüşşerîa’nın Pezdevî’yi eksen aldığı ve onun yer verdiği örnekleri, meselenin özünü fîrû fıkhı kaydırmak olarak değerlendirildiğiyle yorumlar.²¹³ Nitekim Sadrüşşerîa’nın aynı yöntemi, konuları ele alıp izah ederken eserin genelinde kullandığı görülmektedir.

Sonuç

Fıkıh usûlü ilminin gelişime dair bir fikir verebilecek bu çalışma, Hanefî usulcülerinden Sadrüşşerîa’nın Ebü’l-Usr el-Pezdevî’ye ait usul eserini güncelleme iddiasına odaklanmıştır. Bu bağlamda gerek yazarın kendisi ve gerek şârih Teftâzânî’nin izahlarından hareketle bazı meseleler üzerine yoğunlaşmıştır. Bu meselelerden hareketle ilgili güncelleme işleminin *niçin ve nasıl* yapıldığı sorularına cevap aramak anlamlı olacaktır.

Yazarın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere böyle bir işlemin yapılma sebebi, alanında önemli bir eser üzerinden usul birikiminin yaşanan çağa takdimidir. Zira aradan birkaç asır geçmiş ve bu esnada, mevcut müktesebatın muhataba aktarım şekil ve metodu yönüyle bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu noktada belirleyici unsur, mantık ilmidir. Nitekim Sadrüşşerîa’nın yaptığı tasarruflarda bu ilmin verilerinin dikkate alınmasıyla yorumlanabilecek pek çok örnek bu neticeyi doğurmaktadır. Tercih edilen eser ise Hanefî birikimi yansıtmadaki başarısıyla Fahrüslâm el-Pezdevî’nin *Uşûlü’l-Pezdevî* adlı çalışmasıdır.

Bunun nasıl yapıldığına gelince burada belli başlı noktalar öne çıkmaktadır. Eserin genel yapısına bakıldığında öne çıkan hususlar, *mu-kaddime* eklenmesi ve bunun mahiyetinin kendi dönemine uygun bir içerikle hazırlanmasıdır. Mantık ilminin baskın unsur olduğu bu kısım, ese-

²¹⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1: 83-89.

²¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 89-90.

²¹² Sadrüşşerîa, *Tenkihü’l-uşûl*, 2: 221.

²¹³ Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 221.

rin deliller ve ahkâm şeklinde ikili tasnifinin de teorik zeminini aynı ilimden hareketle ortaya koymaktadır. Ahkâm konusunun, temel mevzu olarak ve müstakil bir şekilde ele alınışı da öne çıkan bir başka husustur. Alt başlıklardaki tasarruflara gelince sınırlı da olsa yeni konuların ilave edilmesi; dağınık bir şekilde duran ancak birbiriyle doğrudan irtibatlı olan meselelerin bir araya getirilmesi, böylece metinsel bütünlüğün tesisi öne çıkan düzenlemelerdir.

Yapılan tanımlar açısından bakılınca eksik tanımların ilavesi ve mevcut tanımların, mantık ilmi merkezli yeniden düzenlenmesi dikkat çeker. Benzer husus delillerdirme için de söz konusudur. Burada da özellikle istikrâ yönteminin kullanımı, devre düşmemeye dikkat edilmesi, ihtiyaç miktarıyla yetinilmesi, ortaya konulan delilin mahiyetini ifade şekli yönlerinden farklılıklar öne çıkar. Konuların takdiminde ise önce kavramsal çerçevenin sunumu, akabinde de ilgili meselelerin taksim yöntemiyle tespit edilip delillendirilmesi bir farklılık olarak baskın örnekleri barındırır.

Temas edilmesi gereken bir husus da Fahreddin er-Râzî ile İbnü'l-Hâcib'in etkisidir. Burada yazım tarzı noktasında Râzî'nin etkisi barizdir. Yine mukaddime ve mahiyeti, bazı konuların ele alınacağı bağlam, yer yer de muhalif görüş sahibi olarak ilgili yazarların dikkate alındığı söylenebilir.

Ezcümle ilgili çalışmasıyla Sadrüşşerîa, geleneğin sürdürülebilirliği noktasında dikkate değer bir çalışma ortaya koymuştur. Bu sebeple de fıkıh usûlü tarihi açısından üzerinde daha fazla durulmayı hak ettiği; bu çalışması etrafında oluşan edebiyat üzerinden zaman ve mekân faktörü dikkate alınarak ne tür kırılmaların olduğu; onun tasarruflarının gelenekte ne tür etkiler doğurduğu ve yeni bir güncelleme işlemine kaynaklık teşkil edip etmediği gibi problemler araştırılmayı beklemektedir.

Kaynakça

- Abdülmelik b. Abdülvehhâb. *Kemâlü'l-muhâzara fî adâbî'l-bahs ve'l-münâzara*. Mısır: Matbaa-i Hayriye, 1306.
- Âmidî, Abdülvehhâb b. Hüseyin. *Şerhu Abdilvehhâb 'ale'l-Velediyye*. Mısır: Mektebetü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1380/1961.

- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. Thk. Abdürrezzâk 'Afîfî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru's-Samî'î, 1424/2003.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *et-Taqrîr li Uşûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Thk. Abdüsselâm Subhî Hâmid. 8 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi uşuli'l-fık̄h*. Thk. Halil Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Başoğlu, Tuncay. *Fık̄h Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. 2. Bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza. *Fık̄h, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fık̄h Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bedir, Murteza. *The Early Development of Hanafî Uşûl al-Fiq̄h*. Doktora Tezi, The University of Manchester, 1999.
- Bedir, Murteza - Koca, Ferhat. "Pezdevî, Ebü'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 264-266. TDV Yayınları, 2007.
- 220 Bekdemir, Sezayi. *Orta Asya'da Hanefîliğin gelişimi Sadriüşşeria Ubeydullah OMÜİFD b. Mes'ud*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Boynukalın, Mehmet. *Fık̄h Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Boynukalın, Mehmet. "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 30 (2017): 487-526.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. Thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1420/200.
- Çiftçi, Şaban. "Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü 'Muaz Hadisi' Örneği". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (29 Ocak 2015): 55-64.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü uşûli'l-fık̄h ve tahdîdü edilleti'ş-şer'*. Nşr. Abdürrahîm Ya'kûb. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009.

- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl fî 'ilmi uşûli'l-fıkh*. Ed. Tâha Câbir Feyyâz Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. Thk. İbrâhim Muhammed Ramazân. Beyrut: Dârü'l-Erkâm bin Ebi'l-Erkâm, ts.
- Gelenbevî, İsmail b. Mustafa. *Burhân*. Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1310.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed. *el-Muğnî fî uşûli'l-fıkh*. Ed. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1403/1983.
- Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman Hasan. *Ḍavâbitü'l-ma'rife ve uşûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara*. 9. Bs. Dımaşk: Darü'l-kalem, 1429/2008.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Ya'reb, 1425/2004.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fî uşûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998.
- İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülazîz. *Şerhu Menârî'l-envâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtaşaru Müntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî. *Nihayetü'l-vüşûl 'ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Nşr. İbrâhim Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed. *Câmi'ü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*. Thk. Fazlurrahmân Abdülgafûr Afkânî. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân. *Nefâ'isü'l-uşûl fî şerhi'l-Maḥsûl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997.

- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Thk. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman el-Hanefî. *Ketâibu a'lâmî'l-ahyâr min fuqahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*. 1041: 1a-414b. Râgıp Paşa Kütüphanesi.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 24 (2012): 1-43.
- Kurban, Yasin. *Gelenek ve Gelecek Sürecinde Sadrüşşerîa*. Erzurum: Eser Matbaası, 2012.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fuşûlü'l-bedâyi' fi uşûlü'ş-şerâyi'*. 2 Cilt. İstanbul: Şeyh Yahyâ Efendi Matbaası, 1289.
- 222 Na'imî, Sâlih Muhammed Sâlih Muhammed. *Şadrüşşerîa ve menhecühû fi OMÜİFD kitâbihi't-Tavzîh fi hallî gavâmizi't-Tenkîh*. Doktora Tezi, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn. *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-muşannif 'ale'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed. *el-Şand fi zikri 'ulemâi Semerkand*. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991.
- Özel, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. 4. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014.
- Özen, Şükrü. "Sadrüşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 427-431. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Özen, Şükrü. "Tenkîhu'l-usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 454-458. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Uşûlü'l-Pezdevî*. Thk. Saîd Bekdâş. 2. Bs. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437/2016.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*. Thk. M. Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *Tenkîhu'l-uşûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998.

- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-uķûl*. Ed. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Metâbiu'd-Devha'l-hadîse, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. Nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1425-1426/2005.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali. *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şankîî, Muhammedülemîn b. Muhammed. *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*. Thk. Suûd b. Abdilazîz. b.y.: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *et-Telvîh ilâ keşfi haķâiki't-Tenķîh*. Thk. M. Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1419/1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Thk. Refik el-Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Ümütli, Mehmet. *Sadrüşşeriâ'nın Usul Anlayışı ve Hanefi Usul Geleneğindeki Yeri*. Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2018.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-nażar fi'l-uşûl*. Ed. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetu Dârü't-türâs, 1412/1992.
- Yıĝın, Adem. *Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.
- Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usulü Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği*. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.



GENÇLERDE İNTERNET BAĞIMLILIĞI VE
DİNDARLIK İLİŞKİSİ
RELATIONSHIP BETWEEN INTERNET ADDICTION AND
RELIGIOUSNESS IN YOUNG PEOPLE

NECMİ KARSLI

[Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD.
Faculty Member, PhD., Trabzon University Faculty of Divinity,
Department of Psychology of Religion
necmikarsli@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2975-9307>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Şubat/February 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mayıs/May 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 225-260

Atf/Cite as: Karlı, Necmi. "Gençlerde İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi- Relationship between Internet Addiction and Religiousness in Young People". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019):225-260.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.526893>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Gençlerde İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık

Öz: İnternetin yaygınlaşmasının bir sonucu olan internet bağımlılığı sorunu psikolojik ve fizyolojik rahatsızlıklara, davranışsal problemlere ve trajik olaylara neden olmaktadır. İnternetin günlük hayatın bir parçası haline gelmiş olması internet bağımlılığının tedavisini zorlaştırmakta ve bu konuda alternatif yaklaşımlara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu çalışmada genç bireylerde internet bağımlılığı ve dindarlık ilişkisi incelenmiştir. Araştırmanın örneklemini Trabzon'da ikamet eden yaşları 18-37 arasında değişen 358'i kadın ve 151'i erkek toplam 509 genç bireyden oluşmaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak *İnternet Bağımlılığı Ölçeği*, *İçsel Dini Motivasyon Ölçeği* ve *Dini Şuur Ölçeği* kullanılmıştır. Araştırmada öncelikle örneklemin yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, sigara kullanımı ve kişilik yapısını içeren demografik özellikleri internet bağımlılığı ve dindarlık açısından incelenmiş, daha sonra dindarlık ve internet bağımlılığı arasındaki ilişkilere bakılmıştır. Araştırma kapsamında elde edilen verilerin analizi sonucunda, cinsiyet ve kişilik yapısı ile internet bağımlılığı arasında pozitif; içsel dini motivasyon, dini bilinç, dini değer ve dini şuur ile internet bağımlılığı arasında negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Din Psikolojisi, İnternet Bağımlılığı, Dindarlık, Maneviyat



Relationship between Internet Addiction and Religiousness in Young People

Abstract: The Internet addiction problem, which is a result of the widespread use of the Internet, causes psychological and physiological disturbances, behavioral problems and tragic events. Internet has become a part of daily life, making it difficult to treat internet addiction and alternative approaches are needed. In this study, the relationship between internet addiction and religiosity in young individuals is investigated. The sample of the study consists of 509 young people, 358 of whom are women and 151 men, aged between 18-37. Internet Addiction Scale, Internal Religious Motivation Scale and Religious Consciousness Scale were used as data collection tools. In the research, demographic characteristics of the sample including age, gender, socio-economic status, smoking and personality structure

were examined in terms of internet addiction and religiosity, and then the relations between religiosity and internet addiction were examined. As a result of the analysis of the data obtained within the scope of the study, it was found that there was a positive correlation between gender and personality structure and internet addiction; negative correlations between internal religious motivation, religious consciousness, religious values, religious consciousness and internet addiction were determined.

Keywords: Religion Psychology, Internet Addiction, Religiousness, Spirituality



Giriş

21. yüzyılın en önemli teknolojik icatlarından olan internet insan hayatını kolaylaştıran pek çok yenilik getirmiştir. İnternet sayesinde insanlar evlerinin dışına adım bile atmadan istedikleri herhangi bir ürünü satın alabilmekte, yüzbinlerce kitap ve makaleye anında erişebilmekte, diğer insanlarla sesli ve görüntülü iletişim kurabilmekte, bankacılık işlemlerini yapabilmekte, binlerce televizyon ve radyo yayını takip edebilmekte, haber siteleri ve sosyal medya sayesinde dünyadaki tüm gelişmelerden anında haberdar olabilmektedir. İstatistiklere göre ülkemizde internet kullanımı 2004 yılında %13.3, 2010 yılında %37.6 seviyesinde iken bu oran 2018’de %67’ye ulaşmıştır.¹ Günlük hayatta internet kullanımının bu derece yaygınlaşması internet bağımlılığı sorununun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sanal dünyaya aşırı bağlanma bireyi gerçek dünyadan kopararak makineleştirmektedir. Common Sense Media’nın 1200 kişi üzerinde yaptığı araştırmada gençlerin %50’sinin kendilerini cep telefonu bağımlısı olarak hissettiklerini, ebeveynlerin ise %59’u çocuklarının telefon bağımlısı olduğunu kabul ettiğini göstermiştir.² İnternet bağımlılığı-

¹ Ulusal İstatistikler, “Bilgi Toplumu İstatistikleri”, erişim: 25 Ocak 2019, http://www.bilgitoplumu.gov.tr/wp-content/uploads/2014/04/Bilgi_Toplumu_Istatistikleri_2011.pdf; Kanca Medya, “İnternet ve Sosyal Medya İstatistikleri 2018” erişim: 25 Ocak 2019, <https://kancamedya.com/2018/12/02/internet-ve-sosyal-medya-istatistikleri-2018/>

² Common Sense, “New Report Finds Teens Feel Addicted to Their Phones, Causing Tension at Home”, erişim: 25 Ocak 2019, <http://www.marketwired.com/press->

nın beden ve ruh sağlığı üzerinde olumsuz etkileri bulunmaktadır. Brkljačić ve arkadaşlarının araştırmasında aşırı internet kullananların az internet kullananlara göre daha mutsuz oldukları tespit edilmiştir.³ Boylu ve Günay'ın araştırmasında etraflarındaki insanlarla yeterli seviyede ilişki geliştiremeyen bireylerin sosyalleşme ihtiyaçlarını gidermek ve alternatif sosyal kanallar oluşturmak için internet bağımlılığı geliştirebildikleri tespit edilmiştir.⁴ 2011'de yayınlanan başka bir çalışmada ise aşırı internet kullanımının beyin bazı bölümlerinde %20 civarında küçülmeye yol açtığı, bunun ise düşük kontrol ve muhakeme yeteneğinde azalmaya neden olduğu tespit edilmiştir.⁵ Madde bağımlılığı ile benzer özellikler taşıyan internet bağımlılığı oldukça masum görünmekle birlikte mavi balina oyununda olduğu gibi trajik sonuçlara sebep olabilmektedir. 2008'de Güney Kore'de Choi Mi Su ve Kim Yoo-Chul multiplayer bir oyun olan *Prius* (MMORPG) sayesinde tanışmış ve evlenmiş, bir yıl sonra Sarang isminde kız çocukları olmuştur. Çift çocukları doğduktan sonra da oyun oynamayı bırakmamış, çoğu zaman yeni doğmuş Sarang'ı evde tek başına bırakarak sürekli olarak oyun oynamaya gitmişler ve nihayetinde Sarang'ın evde açlık ve susuzluktan ölmesine neden olmuşlardır.⁶ 1997 yılında Ohio'da Sandra Hacker iki, üç ve beş yaşlarında üç çocuğunu evin bir odasına kilitleyerek günde yaklaşık 12 saat internette vakit geçirirken, bu durum boşandığı eşi tarafından çocuk koruma merkezine ve polise bildirilmiş, polisler eve geldiğinde koridorlarda cam kırıkları, duvarlarda pislikler ve etrafa saçılmış çöplerle karşılaşmışlardır. Hacker

228

OMÜİFD

release/new-report-finds-teens-feel-addicted-to-their-phones-causing-tension-at-home-2120547.htm

³ Tihana Brkljačić, Filip Majetić, Anja Wertag, "I'm Always Online: Well-Being and Main Sources of Life Dis/Satisfaction of Heavy Internet Users", *Psychological, Social, and Cultural Aspects of Internet Addiction*, ed. Bahadır Bozoğlan (Hershey: IGI Global, 2018), 72.

⁴ Ayfer Aydiner Boylu, Gülay Günay, "Loneliness and Internet Addiction Among University Students", *Psychological, Social, and Cultural Aspects of Internet Addiction*, ed. Bahadır Bozoğlan (Hershey: IGI Global, 2018), 109.

⁵ Andrea C. Nakaya, *Internet and Social Media Addiction* (Sand Diego: Reference Point Press, 2015), 48.

⁶ The Sydney Morning Herald, "Internet addicts guilty of starving baby to death", erişim: 22 Ocak 2019, <https://www.smh.com.au/technology/internet-addicts-guilty-of-starving-baby-to-death-20100423-tg7s.html>

çocuklarını ihmalden suçlu bulunup tutuklanırken çocuklarının velayeti babalarına verilmiştir.⁷ Bunların dışında bilgisayar oyunları yüzünden işlenen cinayet vakaları, uzun süre bilgisayar oyunu oynama sonucunda kendiliğinden gerçekleşen ölümler ve mavi balina, momo gibi oyunların neden olduğu intihar vakaları zaman zaman medyaya yansımaktadır.⁸ Literatürde madde bağımlılığıyla ilgili çok sayıda araştırma bulunmakla birlikte, internet bağımlılığı üzerine yapılmış araştırmalar nispeten azdır. İnternet bağımlılığı ve dindarlık ilişkisi üzerine ise neredeyse hiçbir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla araştırmamız insanın duygu, düşünce ve davranışları üzerinde eşsiz düzenleyici ve kontrol edici etkisi bulunan din olgusunun özellikle gençlik dönemindeki bireylerin yakalandığı psikolojik bir hastalık olan internet bağımlılığı ile mücadeledeki etkisini tespit açısından önem arz etmektedir.

1. Bağımlılık

Bağımlılık, sözlükte belli bir işlevi olan bir uyuşturucuya fizyolojik ve psikolojik bağımlı olma şeklinde tanımlanmaktadır.⁹ Başka bir tanıma göre bağımlılık kullandığında bireye haz veren ve gerilimini oradan kaldıran, gelecekteki muhtemel olumsuz sonuçları bilinmesine rağmen kullanılmayla devam edilen uyuşturucu veya diğer maddelere düşkünlüktür.¹⁰ Bağımlılık kavramı önceleri fizyolojik madde bağımlılığı için kullanılırken sonraları televizyon, internet, şiddet, gıda bağımlılığı gibi daha geniş anlamda kullanılan bir kavram haline gelmiştir.

⁷ CNN, "Net Surfing Mom Charged With Ignoring Kids", erişim: 23 Ocak 2019, <http://edition.cnn.com/US/9706/16/briefs.pm/internet.neglect/index.html>

⁸ Merlin'in Kazanı, "Oyun Başında Yaşamını Yitirenler", erişim: 28 Ocak 2019, <https://www.merlinkazani.com/oyun-basinda-yasamini-yitirenler-95657-oyungalerisi>; Posta, "Bilgisayar Oyunu Oynarken Öldü", erişim: 28 Ocak 2019, <https://www.posta.com.tr/bilgisayar-oyunu-oynarken-oldu-149400>; Hürriyet, "Oyun Oynarken Öldü" erişim: 28 Ocak 2019, <http://www.hurriyet.com.tr/teknoloji/oyun-oynarken-oldu-40334874>; İnternet Haber, "Mavi Balina Yine Can Aldı Lise Öğrencisi İntihar Etti", erişim: 30 Ocak 2019, <http://www.internethaber.com/mavi-balina-yine-can-aldi-lise-ogrencisi-intihar-etti-1918589h.htm>

⁹ David A. Statt, *The Concise Dictionary of Psychology* (New York: Routledge, 2003), 3.

¹⁰ David Matsumoto, *The Cambridge Dictionary of Psychology* (Cambridge, Cambridge University Press 2009), 15.

Bağımlılık üzerinde biyolojik, psikolojik ve sosyo-kültürel pek çok faktörün etkisi bulunmaktadır. Bu faktörlerden herhangi birisi farklı bireylerde bağımlılık davranışının kaynağı olabilmektedir. Ivan Pavlov'un köpeklerle yaptığı meşhur klasik koşullanma deneyinde ortama önce bir zil sesi (nötr uyarıcı) ardından et verilmiş (doğal uyarıcı) ve bu bir süre tekrar edilmiştir. Bir süre sonra köpek için doğal bir uyarıcı olan et verilmeksizin sadece zil (koşullu uyarıcı) çalındığında da köpeğin salya salgıladığı (koşullu tepki) görülmüştür. Deneyde köpek başlangıçta kendisi için nötr uyarıcı olan zil sesine salya salgılamaya şartlandırılmıştır. Bağımlılık açısından klasik koşullanmanın anlamı belli bir uyarıcı bir bağımlılık yapıcı bir madde ile belli bir süre birlikte ortama sokulursa, bir zaman sonra bireyde bağımlılık yapıcı maddeyi temin etmeye yönelik bir istek meydana gelebilir.¹¹ Skinner tarafından geliştirilen edimsel koşullanmada da davranış sonuçları tarafından şekillendirilmektedir. Organizmanın yaptığı bir davranışın ödüllendirilmesi o davranışı pekiştirilip tekrar edilme olasılığını artırırken bir davranışın cezalandırılması o davranışın tekrar edilme sıklığını azaltmaktadır.¹² Bağımlılığı edimsel koşullanma açısından ele aldığımızda bağımlılık yapıcı madde beynin haz merkezinin uyararak maddeyi edinme davranışını olumlu pekiştirmekte, ayrıca madde temin edilemediğinde tecrübe edilen yoksunluk sendromu ve olumsuz duygulardan kaçınmak için madde kullanımının sürdürülmesi olumsuz pekiştirmeye neden olmaktadır. Sosyal öğrenme teorisi insan davranışını kişisel ve çevresel etkenler arasında sürekli karşılıklı etkileşim açısından ele almaktadır. Teoriye göre pek çok davranış gözlemlene ve model alma yoluyla öğrenilmektedir. Model alma yoluyla öğrenmede dikkat, akılda tutma, deneme yapma ve güdülenme süreçleri bulunmaktadır.¹³ Sosyal öğrenme teorisi açısından bağımlılığı ele aldığımızda insanoglu pek çok davranışını içinde bulunduğu toplumun norm-

¹¹ Mary Macmurrin, *Psychology of Addiction* (London: Tyler & Francis Publishers, 2005), 32.

¹² Burrhus Frederic Skinner, *About Behaviorism* (New York: Vintage Books, 1976), 44.

¹³ Albert Bandura, *Social Learning Theory* (New Jersey: A Paramount Communications, 1977), 12,23.

ları, anne baba ve akranlarını model alarak öğrendiğinden dolayı madde bağımlılığı veya diğer bağımlılık türleri sosyal çevre ve kitle iletişim araçları yoluyla öğrenilmektedir. Nörolojik bakış açısından bağımlılık beynin salınımlarından kaynaklanmaktadır. Hoşa giden aktiviteler esnasında beynin ödüllendirici mekanizması olan dopamin salgılanması meydana gelmektedir. Davranış bağımlılığına dönüştüğünde beyin sürekli olarak dopamin salınımı istemekte ve zamanla tolerans gelişmektedir. Dopamin salgılanmadığında ise kaygı, öfke, stres gibi yoksunluk sendromu belirtileri meydana gelmektedir. Böylece birey hem dopamin salınımı sağlamak hem de yoksunluk sendromunun olumsuz etkilerini azaltmak için aynı davranışı sergilemeye devam etmektedir. Araştırmalar bazı internet kullanıcılarının uyuşturucu ve diğer madde bağımlıları gibi yüksek seviyede dopamin tecrübe ettiklerini göstermiştir.¹⁴

2. İnternet Bağımlılığı Ve Dindarlık

İnternet bağımlılığı zihnin sürekli internet ile meşgul olması, internette daha az zaman geçirmeyi defalarca deneme ve başarısız olma, internetten uzak kaldığında huzursuz ve sinirli olma, interneti kaygı ve mutsuzluktan bir kaçış yolu olarak kullanma, aşırı internet kullanımı nedeniyle önemli bir işi, ilişkiyi veya eğitim fırsatını tehlikeye atma şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁵ *Amerikan Psikoloji Demeği (APA)* genel internet bağımlılığını zihinsel bir hastalık olarak kabul etmez iken internet bağımlılığının bir türü olan internetten oyun oynama bağımlılığını zihinsel bir hastalık olarak kabul etmektedir.

İnternet bağımlılığı içerisinde online oyunlar, iletişim programları, sosyal medya, online alışveriş, kumar, pornografi gibi pek çok unsuru barındırmaktadır. İnternette oyun oynama bağımlılığı *Amerikan Psikoloji Demeği (APA)* tarafından zihinsel bir hastalık olarak kabul edilmektedir. İnternette oyun oynama bağımlılığı *Amerikan Psikoloji Demeği, Zihinsel Hastalıklar Tanı ve İstatistik El Kitabı (DSM-5)*'te; 12 ay veya daha uzun

¹⁴ Laura Perdew, *Internet Addiction* (Minnesota: Abdo Publishing, 2015), 29.

¹⁵ Andrew M. Colman, *A Dictionary of Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 385.

süre devam eden klinik olarak anlamlı bozulma ve sıkıntıya yol açan, genellikle diğer oyuncularla oyun oynama amacıyla devamlı ve tekrarlayan internet kullanımı şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶ İnternet bağımlılığının diğer bir türü insanların birbirleriyle yazılı, sesli ve görüntülü olarak haberleşmelerini sağlayan mesajlaşmadır. Mesajlaşma gençler arasında en yaygın iletişim yöntemidir. Mesajlaşma için telefonun hücresel kısa mesaj uygulamasının yanında internet üzerinden mesajlaşmaya imkân tanıyan birtakım uygulamalar kullanılmaktadır. Günümüzde internet çoğunlukla cep telefonları üzerinden kullanılmaktadır. 2009 yılında cep telefonlarının internet trafiğindeki oranı %0.7 iken 2018 yılında bu oran %52.2'ye çıkmıştır.¹⁷ Kadir Has Üniversitesi tarafından gerçekleştirilen bir araştırmaya göre Türk internet kullanıcılarının %96'sı akıllı telefon kullanırken, %93'ünün mobil internet bağlantısı bulunmaktadır.¹⁸ Günümüzde bilgisayarlar kadar gelişmiş olan akıllı telefonlar sayesinde oyun, mesajlaşma, sosyal medya, alışveriş ve pornografi gibi internet bağımlılığının tüm unsurlarına cep telefonu üzerinden erişmek ve kullanmak mümkündür. Dolayısıyla internet bağımlısı olan bireyler aynı zamanda birer akıllı telefon bağımlısıdır. Ayrıca akıllı telefonlar taşınabilir, küçük ve kişisel olmalarından ötürü gençler tarafından özellikle tercih edilmektedir. Yapılan bir araştırmada 18-30 yaşları arasındaki genç bireylerin her on dakikada en az bir kere mobil telefonlarından mesajları kontrol ettikleri tespit edilmiştir.¹⁹ Amerika'da yapılan bir araştırmada yetişkinlerin %65'inin yani neredeyse her üç yetişkinden birisinin gelen mesajları kaçırmamak

232

OMÜİFD

¹⁶ American Psychiatric Association, *Diagnostic And Statistical Manual of Mental Disorders*, 5. Baskı, (Washington: American Psychiatric Association, 2013), 795.

¹⁷ Statista, "Percentage of All Global Web Pages Served To Mobile Phones From 2009 To 2018", erişim: 27 Ocak 2019, <https://www.statista.com/statistics/241462/global-mobile-phone-website-traffic-share/>

¹⁸ Güvenli Web, "İnternet Bağımlılığı ve Alışkanlıklara Etkisi", erişim: 27 Ocak 2019, <http://www.guvenliweb.org.tr/blog-detay/internet-bagimligi-ve-aliskanliklara-etkisi>

¹⁹ Marketing Charts, "Young People Completely Wedded to Their Mobile Phones", erişim: 25 Ocak 2019, <https://www.marketingcharts.com/industries/media-and-entertainment-25427>

için telefonu ile birlikte uyuduğunu göstermiştir.²⁰ İnternet bağımlılığının bir diğer boyutu sosyal medya bağımlılığıdır. Sosyal medya ağları ortak ilgi ve geçmişe sahip olan insanları birbiri ile irtibatlandırmaktadır. Bu ağlar aynı zamanda yeni ilişki ve arkadaşlıklar kurmak için de kullanılmaktadır. Pek çok insan için sosyal ağlar dikkat dağıtan, saatlerce oyalayan bir eğlence iken, bazıları için sosyal ağlar eğlenceden öte bağımlılık haline gelmektedir. Sosyal ağlar diğer bağımlılık türleri gibi kullanıcılarına hızlı bir heyecan duygusu yaşatmaktadır. Bireyin sosyal medyadaki bir paylaşımı çok fazla beğeni aldığı veya takipçi sayısı arttığında kısa vadeli bir öz-değer salınımı hissetmektedir. Daha sonra beyin haz veren o salınımı yeniden elde etmek için bireyi daha fazla içerik paylaşmaya yöneltmektedir. Böylece sosyal medya bağımlıları öz-değer salınımı devam ettirebilmek için daha sürekli ve daha fazla içerik paylaşımı ile meşgul olmaktadır. İnternet bağımlılığının yaygın unsurlarından birisi de pornografidir. İnsanlarda cinselliğe yönelik doğal bir eğilim olması, gelişen teknolojinin bu içeriklere erişimi kolaylaştırması internet pornografisinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. ABD’de yapılan bir araştırmada yaklaşık 200.000 Amerikalıya porno bağımlısı teşhisi konulduğu, 40 milyon Amerikalının düzenli olarak porno sitelerini ziyaret ettiği, internetten tüm indirmelerin %35’inin pornografi ile ilişkili olduğu, internet kullanıcılarının %34’ünün reklamlar, yanlış link ve e-mailler yoluyla istemedikleri halde pornografik içeriklere maruz kaldıkları tespit edilmiştir.²¹ Erkeklerde pornografi bağımlılığının tedavisi üzerine yapılan bir işlevsel emar (fMRI) araştırmasında pornografi bağımlılarının beyin dalgalarının kumar ve uyuşturucu madde bağımlılarınıninki ile benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir.²² Meerkerk ve arkadaşlarının yaptıkları araştırmada

²⁰ Pew Research Center, “Do You Sleep With Your Cell Phone”, erişim: 27 Ocak 2019, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2010/09/13/do-you-sleep-with-your-cell-phone/>

²¹ Webroot, “İnternet Pornography by the Numbers; A Significant Threat to Society”, erişim: 27 Ocak 2019, <https://www.webroot.com/us/en/resources/tips-articles/internet-pornography-by-the-numbers>

²² Mateusz Gola-v.dğr., “Can Pornography be Addictive? An fMRIS Study of Men Seeking Treatment for Problematic Pornography Use” *Neuropsychopharmacology* 42 (2017): 2021-2031.

pornografik içerik arama üzerine internet kullanımının çok güçlü bağımlılık yapma potansiyeli olduğu ve bunun internet bağımlılığı olarak bilinen takıntılı internet kullanımının gelişimi için çok önemli bir risk faktörü olarak görülebileceği tespit edilmiştir.²³ Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada erkek cinsiyeti ile sanal seks bağımlılığı arasında anlamlı pozitif ilişki tespit edilmiştir. Araştırmada erkek örneklemin %19'unun bağımlılığının klinik olarak hastalık seviyesinde olduğu görülmüştür.²⁴ 18-30 yaşları arasında 52 erkeğin beyin dalgalarının analiz edildiği bir araştırmada pornografi kullanımının bağımlılık belirtileri olan alışkanlık ve duyarsızlaşmaya yol açarak cinsel uyarılmayı azaltabildiği tespit edilmiştir.²⁵ Ayrıca farklı araştırmalarda pornografik içerik izleme ile yalnızlık²⁶, depresif belirtiler/düşük özsayı²⁷, zayıf bağlanma²⁸, sözlü ve fiziksel saldırganlık²⁹ cinsel suç işleme³⁰ arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.

234 İnternet bağımlılığı genellikle psikoterapi teknikleri kullanılarak
OMÜİFD tedavi edilmektedir. Bu bağlamda destek terapisi, grup terapisi ve bilişsel

- ²³ Gert Jan Meerkerk-Regina J. M van den Eijnden- Henk Garretsen, "Predicting Compulsive Internet Use: It's All about Sex!" *CyberPsychology & Behavior* 91/9 (2006): 95-103.
- ²⁴ Amanda L. Giordano-Craig S. Cashwell, "Cybersex Addiction among College Students: A Prevalence Study" *Sexual Addiction & Compulsivity* 24/1-2 (2017): 47-57.
- ²⁵ Sajeev Kunaharan-v.dğr., "Conscious and Non-Conscious Measures of Emotion: Do They Vary with Frequency of Pornography Use?" *Applied Sciences* 7/ 5 (2017): 493.
- ²⁶ Mark H. Butler-v.dğr., "Pornography Use and Loneliness: A Bi-Directional Recursive Model and Pilot Investigation" *Journal of Sex & Marital Therapy* 44/2 (2017): 27-37 .
- ²⁷ Brian J. Willoughby-v.dğr., "Associations between Relational Sexual Behaviour, Pornography Use, and Pornography Acceptance among US College Students", *Culture, Health & Sexuality* 16/9 (2014): 1052-069
- ²⁸ Michele L. Ybarra- Kimberly Mitchell, "Exposure to Internet Pornography among Children and Adolescents: A National Survey" *CyberPsychology & Behavior* 8/5 (2005): 473-486.
- ²⁹ Paul J. Wright- Robert S. Tokunaga- Ashley Kraus, "A Meta-Analysis of Pornography Consumption and Actual Acts of Sexual Aggression in General Population Studies", *Journal of Communication* 66/1 (2016): 183-205.
- ³⁰ Michael C. Seto- Martin L. Lalumière, "What Is So Special About Male Adolescent Sexual Offending? A Review and Test of Explanations through Meta-Analysis", *Psychological Bulletin* 136/ 4 (2010): 526-575.

davranış terapisi gibi teknikler kullanılmaktadır.³¹ Tedavi sürecinde ciddi kaygı bozuklukları ve depresyon oluşması durumunda ise Serotonin hormonunu harekete geçiren ilaç tedavisi uygulanabilmektedir.³² Bunların dışında bağımlılık tedavisinde gevşeme tekniklerini içeren yoga, meditasyon, hipnoz, akupunktur uygulamaları ve bazı dini yönelimli programlar kullanılabilir.³³

İnsanlık tarihi boyunca her çağ ve coğrafyada var olagelen din insanın duygu, düşünce ve davranışlarını etkileyen en önemli olgulardan birisidir. Din, hayata ve yaşamsal olaylara tatmin edici anlamlar yükleyerek, sorumluluk ve görev bilinci kazandırarak, faydalı ve iyi davranışları emredip, zararlı ve pis şeyleri yasaklayarak, ödül ve ceza mekanizmaları ile bireyin duygu düşünce ve davranışlarında daha kontrollü, aynı zamanda beden ve ruhen daha sağlıklı ve mutlu olmasına katkı sağlamaktadır. Dinle ilişkili olan diğer bir kavram ise maneviyattır. Maneviyat yaygın bir şekilde kutsalla bir bağ, diğerlerine şefkat, içsel bir huzur, hışı, anlam ve amaç duygusu tecrübe etmeyi içeren evrensel insani bir yetenek olarak anlaşılmaktadır.³⁴ Maneviyat din ile kıyaslandığında daha değişken, bireysel, duygusal bir yapıdır, ucu bucağı belli olmadığı gibi bir dinle ilişkili olmak zorunda da değildir. Dolayısıyla bir ateist kendi seçimine dayalı anlam ve amaçlara ve temel insani değerlere bağlanmak suretiyle maneviyat ihtiyacını giderebilir. İnternet bağımlılığın en önemli özelliklerinden birisi aşırı ve kontrolsüz internet kullanımudur. İslam'da ifrat (aşırılık) ve tefrit (ihmalkârlık) yasaklamış, davranışlarda dengeli, itidalli ve adaletli olma tavsiye edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de "Dedikleri

³¹ Caroline Gresle- Michel Lejoyeux, "Phenomenology of Internet Addiction", *Internet Addiction*, ed. Hannah O. Price (New York: Nova Science Publishers, 2011), 90; Patricia N. Netzeley, *Is Online Addiction a Serious Problem?*, (San Diego: Reference Point Press, 2014), 69-70.

³² Giovanni Camardese-v. dğr. "Pharmacological Treatment of Internet Addiction", *Internet Addiction*, ed. Christian Montag- Martin Reuter (Gewerbestrasse: Springer, 2015), 242.

³³ Vatsal G. Thakkar- Christine Collins, *Addiction* (New York: Chelsea House Publishers, 2006), 92-97.

³⁴ Thomas J. Johnson, Jean L. Kristeller, "Spirituality and Addiction", *Principles of Addiction*, c.1, ed. Peter M. Miller (San Diego: Elsevier, 2013), 283.

ancak şu idi: “Rabbimiz! Günahlarımızı, işimizdeki aşırılıklarımızı bize bağışla” (Al-i İmran 3/147), “Ve işte böyle, sizi ortada yürüyen bir ümmet kıldık ki, siz bütün insanlar üzerine adalet örneği ve hakkın şahitleri olasınız” (Bakara 2/143) ayetlerinde aşırılıklardan uzak durma, dengeli ve adil olma tavsiye edilmektedir. Ayrıca Bakara suresi 61. Ayette itidali bırakıp, aşırılığa giden bir kavmin helak edildiği bildirilmektedir. Ayrıca internet bağımlılığı bireyi uzun süre sanal dünyada oyalayarak zaman ve para israfına yol açmaktadır. İsrâf ise Allah’ın sevmediği bir davranıştır. Kur’an-ı Kerim’de “Yiyiniz içiniz; fakat israf etmeyiniz! Çünkü Allah israf edenleri sevmez” (A’râf 7/31); “Akrabaya, yoksula ve yolda kalmışa hakkını ver. Bununla beraber malını saçıp savurma” (İsra 7/26) ayetlerinde inananlara israftan uzak durmaları emredilmektedir. İnternet bağımlılığı özellikle geceleri uzun süre internet kullanımı nedeniyle vücudun dinlenmesine engel olarak insan sağlığını tehlikeye atmaktadır. İslam’a göre sağlık koruması gereken emanetlerdendir (Müslim, *Siyam*, 186). Hz. Muhammed ahabına sağlığın kıymetini bilmeyi ve onu korumayı tavsiye etmiş, sağlıklı kalmak için dinlenme ve uykunun önemine dikkat çekmiş, ibadet için bile olsa bütün gece uyanık kalmayı hoş görmemiştir (Buhari “Edeb”, 84; Tirmizi “Zühd”, 1; Buhari “Tıb”, 1).

236
OMÜİFD

İnternet bağımlılığının diğer bir özelliği de bir işi, ilişkiyi, eğitim fırsatını ve sorumlulukları tehlikeye atmasıdır. İnternet bağımlılığı diğer madde bağımlılıklarında olduğu gibi insanı pasif hale getirerek, gerçek hayattan koparıp, sanal âleme bağlamakta, bu arada gerçek hayattaki görev ve sorumluluklarını ihmal etmesine neden olmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz zavallı bebek Sarang’ın hikâyesinde olduğu gibi internet bağımlılığı evli bir çifti bilgisayar oyunu oynamak için yeni doğmuş bebeklerini bir başına evde bırakarak dışarı çıkmalarına, oyunda ki sanal kızlarını büyütürlerken gerçek dünyada ki kızlarının evde açlık ve susuzluktan ölmesine neden olacak kadar insanı duygusuz, duyarsız ve sorumsuz yapabilmektedir. İslam’da emanet olarak kabul edilen eş ve çocukların haklarının verilmesi ve korunması emredilmektedir. Bu konuda Hz. Muhammed “çocuğunun senin üzerinde hakkı var!” (Müslim, *Siyam*, 183) buyurmuştur. Ayrıca Hz. Muhammed çocukların korunması için

geceleyin dışarıya gönderilmelerini, savaşa katılmalarını ve savaşta kadın ve çocukların öldürülmesini yasaklamıştır (Buhari “Eşribe”, 22; Buhari “Şehadet”, 18; Müsim “Cihad”, ve “Siyer”, 25). İnternet bağımlılığının başka bir unsuru olan sosyal medya bireyin geçmişte tanıdığı insanlarla tekrar haberleşmesini sağlamanın yanında mahremiyetin ortadan kaldırabilmekte, özel hayatın ifşasına, gayri meşru arkadaşlıklara ve sonuçta boşanmalara neden olabilmektedir. İslam Müslümanların birbirlerinin gizli hallerini, kusur ve ayıpları ifşasını yasaklarken, kusur ve ayıpların üzerinin örtülmesini, gizlenmesini tavsiye etmiştir (Hucurat 49/12; Buhari, “Nikah”, 46; Müslim “Birr” 72; Müslim “Zikir” 38). Sosyal psikoloji araştırmalarında bir mesajın tekrar edilme sıklığı arttığında mesaja maruz kalan bireylerde mesajın içeriğine yönelik olumlu tutum gelişiminin arttığı tespit edilmiştir. Bunu kuralı reklamcılık sektörü çokça kullanmaktadır. Satılması istenilen ürün sık sık reklamlarda gösterilerek bireylerde o ürünü satın almaya yönelik ikna sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu kural maalesef olumsuz durumlar için de geçerlidir. Toplumda meydana gelen çocuk tacizi, kadın şiddeti, cinayet ve yaralama olaylarının haberlerde sıkça yer alması, o haberleri izleyen bireylerde bu tür davranışları yapmaya yönelik olumlu tutum gelişimine yol açmaktadır. Bu tür olumsuz trajik olayların sürekli haber yapılması o tür davranışlara eğilimi olan bireyleri tetiklemekte, insanlarda merak uyandırmakta ya da insanları bu olaylara karşı duyarsızlaştırmaktadır. İslam dini ayıp ve kusurların gizlenmesini emrederek kötü davranışların toplumda virüs gibi yayılmasının önüne geçmiş olmaktadır. İnternet bağımlılığının oldukça yaygın unsurlarından birisi olan pornografi dinin açıkça yasaklamış olduğu konudur. İslam nefsi ve nesli korumak için zina ve sapıklığı ve ona götüren yolları yasaklamıştır. İnternetin sanal dünyası çok büyük ve kontrol edilemez olduğundan içinde her tür sapkınlık ve kötülüğü barındırmaktadır. Sosyal bir varlık olan insan pek çok davranışını çevresine dikkat etme, izleme ve taklit etme yoluyla öğrenmektedir. Bu kural olumlu davranışlar kadar şiddet, sapkınlık, tecavüz gibi olumsuz davranışlar için de geçerlidir. Birey şiddet, cinsellik, sapkınlık içeren davranışları sanal ortamda izlenerek öğrenebilir ve bunları gerçek hayatta uygulamaya kalka-

bilir. Pornografi veya harama bakma ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de "(Ey Resulüm), Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan beri alsınlar ve ırzlarını zinadan korusunlar. Bu kendileri için daha temizdir. Muhakkak ki Allah, onların bütün yaptıklarından haberdardır. Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar, ziyynetlerini (süslerinin takılı olduğu boğaz, gerdan, baş, kol, bacak ve kol gibi yerlerini) göstermesinler. Ancak bunlardan görülmesi zaruri olan (yüz, el ve ayaklar) müstesnadır. Başörtülerini yakalarının üstüne koysunlar. ..." (Nur 24/31) ayetinde zina etmek ve ona götüren harama bakmak yasaklanmıştır. İnternet bağımlılığının bir diğer unsuru online kumar oyunlarıdır. Kumar oynamak bağımlılık yapıcı, psikolojik sorunlara yol açan, kişinin kendisine ve ailesine karşı sorumluluklarını yerine getirmesine engel olan, kolay ve haksız kazanca kapı aralayan, kişiyi fakirleştiren, insanlar arasında ki güveni zedeleyen ve boşanmalara neden olan zararlı bir davranıştır. Kur'an-ı Kerim'de, "Ey iman edenler, içki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytanın işlerinden olan pisliklerdir. Öyleyse bun(lar)dan kaçın; umulur ki kurtuluşa erersiniz" (Maide 5/90) buyurlarak, kumar oynama yasaklanmıştır.

238

OMÜİFD

Yapılan araştırmalarda manevi destek hizmetlerinin bağımlılık tedavisinde oldukça başarılı sonuçlara yol açtığı görülmüştür. Özellikle genç yetişkinlik dönemindeki bireyler bağımlılık ve diğer psikolojik sorunlarının üstesinden gelmede maneviyatın kendilerine umut aşıladığını bildirmişlerdir.³⁵ Dindarlık ve maneviyatın bağımlılıkla mücadelede diğer önemli etkisi mutluluk ve pozitif duygular kazandırmasıdır. Dini ilgi yüksek seviyede mutluluk ve pozitif etki, hayata dair güçlü bir anlam ve amaç duygusu ve daha düşük negatif etkiler ile ilişkilidir.³⁶ Böylece dindarlık ve maneviyat bireylerde mutluluğu geliştirerek bir başa çıkma

³⁵ Bruce K. Alexander, *The Globalization of Addiction* (New York: Oxford University Press, 2008), 287.

³⁶ David B. Larson- Susan S. Larson, "Spirituality's Potential Relevance to Physical & Emotional Health: A Brief Review of Quantitative Research", *Journal of Psychology & Theology* 31 (2013): 37-51; Marwin W. Acklin, Earl C. Brown, Paul A. Mauer, "Role of Religious Values in Coping with Cancer", *Journal of Religion and Health* 22/4 (1983): 322-333.

mekanizması olarak madde kullanımını azaltmaktadır.³⁷ Galanter araştırmasında manevi destek hizmetlerinin hastalara umut vermesi ve iyileştirici etkilere yol açtığı tespit edilmiştir.³⁸

3. Yöntem

3.1. Ölçme Araçları

3.1.1. Kişisel Bilgi Anketi

Araştırmamızın bu kısmında demografik değişkenlerden yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, eğitim durumu, sigara kullanımı ve kişilik yapısı ile ilgili ifadeler yer almaktadır.

3.1.2. İnternet Bağımlılığı Testi

Kimberly Young³⁹ (1998) tarafından geliştirilen *İnternet Bağımlılığı Testi'nin* Türkçe uyarlanması 2008 yılında Balta ve Horzum tarafından yapılmıştır. Ölçek 20 sorudan oluşmaktadır ve 5'li likert derecelendirme içermektedir. Ölçeğin yapı geçerliği açımlayıcı faktör analizi ile, güvenilirliği ise Cronbach α iç tutarlılık katsayısı formülü ile hesaplanmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda, 20 maddeden oluşan ölçeğin güvenilirliğini düşürdüğü tespit edilen 1 madde ölçekten çıkartılmıştır. Ölçek nihai hali ile 19 maddeden oluşmakta ve maddeleri üç alt faktör altında toplanmaktadır. Üç faktörlü yapıdaki ölçek toplam varyansın %52.83'ünü açıklamaktadır. Ölçek maddelerinin faktör yük değerleri .811-.398 arasında değişmektedir. Ölçeğin Cronbach α iç tutarlılık katsayısı .895'tir. Bu değerler İnternet Bağımlılığı ölçeğinin geçerli ve güvenilir bir araç olduğunu göstermektedir.⁴⁰

³⁷ Johnson, Kristeller, "Spirituality and Addiction", 286.

³⁸ Marc Galanter "Spiritual recovery movements and contemporary medical care", *Psychiatry* 60/3(1997): 211-23.

³⁹ Kimberley Young, *Caught in the net: How to recognize the signs of Internet addiction - and a winning strategy for recovery* (New York: John Wiley, 1998); Kimberley Young "Internet Addiction Test (IAT)", erişim 09.07.2018, <http://netaddiction.com/internet-addiction-test/>

⁴⁰ Mehmet Barış Horzum - Özlem Çakır Balta "İnternet Bağımlılığı Testi" *Eğitim Bilimleri ve Uygulama* 7/13 (2008): 87-102.

3.1.3. Dini Şuur Ölçeği

Seyhan tarafından geliştirilen *Dini Şuur Ölçeği* 21 madde ihtiva etmektedir. *Dini Şuur Ölçeği* İslam inancına sahip bireylerin kabul ettikleri dinin inanç, anlam, davranış, bilinç ve farkındalıklarını tespit etme amacı taşımaktadır. Dini Şuur Ölçeği test-tekrar-test yöntemi ile geliştirilmiştir, aynı öğrenci grubuna belli aralıklarla uygulanmış ve açıklayıcı faktör analizi yapılmıştır. Açıklayıcı faktör analizinde ölçeğin değer, bilinç ve davranış şeklinde üç boyuttan oluştuğu görülmüştür. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans oranı %54,362, Cronbach's Alfa kat sayısı ise .928'dir. Doğrulamalı faktör analizinde ölçeğin Ki-Kare değerinin (CMIN=351,75; N=225; sd=184; p=0,000) anlamlı olduğu görülmüş olup, uyum indeks değerleri ise RMSEA=.056, CFI=.97; IFI=.922; GFI=.872; SMRM=.051; TLI=.910 olarak tespit edilmiştir. Dini Şuur Ölçeği'nin açıklayıcı ve doğrulamalı faktör analizi değerlerinin istatistiksel açıdan kabul edilebilir seviyede olduğu görülmüştür. Böylece ölçeğin teorik ve istatistiksel açıdan kullanılmaya elverişli bir ölçme aracı olduğu sonucuna varılmıştır. Ölçeğin maddelerinin puanlamasında likert tipi beşli derecelendirme kullanılmıştır.⁴¹

3.1.4. İçsel Dini Motivasyon Ölçeği

Dean Hoge tarafından geliştirilen İçsel Dini Motivasyon Ölçeği Karaca tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. 5 dereceli likert formatla hazırlanan ölçek 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten en düşük puan 10 en yüksek 50 puan alınabilir. Ölçeğin Türkçe formunun güvenilirlik analizlerinde, homojenlik endeks ve yarıya bölme teknikleri kullanılmış, geçerliği ise, faktör analizi ve iç tutarlılık teknikleri ile hesaplanmıştır. *İçsel Dini Motivasyon Ölçeği*'nin maddeleri yarıya bölme tekniği ile analiz edilmiş ve iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısı .76 olarak bulunmuştur. Ölçeğin Cronbach's Alfa katsayısının .84 olduğu görülmüştür. İçsel Dini Motivasyon ölçeğinin geçerliliğini belirlemek için uygulanan faktör ana-

⁴¹ Beyazıt Yaşar Seyhan, "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (Kış 2015): 399-406.

lizinde biri hariç ölçek maddelerinin tamamının aynı faktörde toplandığı tespit edilmiştir. Ölçeğin iç tutarlılığını belirlemek için korelasyon katsayıları hesaplanmış ve ölçek maddelerinin tamamının aynı yönde ayrıştıkları saptanmıştır.⁴²

4. Problem

Bu araştırmanın temel problemi internet bağımlılığı ve dindarlık ilişkisini tespit etmektir. Bunun için demografik değişkenler ve alt boyutları ile birlikte dindarlık düzeyleri bağımsız değişkenler olarak alınmış, bu etkenlerin internet bağımlılığı üzerindeki etkileri incelenmiştir.

4.1. Hipotezler

Araştırma hipotezlerimizin bir kısmı demografik değişkenler ile internet bağımlılığı ve dindarlık arasındaki ilişkiler üzerine odaklanırken, son hipotezlerimiz araştırmanın temel konusu olan dindarlık ile internet bağımlılığı arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır.

A1. Erkekler bayanlardan daha fazla internet bağımlıdırlar.

A2. Bayanların dini şuuru erkeklerinkinden daha yüksektir.

A3. Yaş arttıkça dindarlık artar.

A4. İçsel dini motivasyon ve dini şuuru arttıkça sigara kullanımı azalır.

A5. Dışadönükler, içdönüklerden daha dindardırlar.

A6. İçdönükler dışadönüklerden daha fazla internet bağımlıdırlar.

A7. İçsel dini motivasyon, dini şuuru, dini değer ve dini bilinç arttıkça internet bağımlılığı azalır.

4.2. Evren ve Örneklem

Araştırmamızın evreni 2017-2018 Eğitim Öğretim döneminde Trabzon Üniversitesinde öğrenim görmekte olan üniversite öğrencileridir. Araş-

⁴² Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (Bahar 2001): 196-199.

tırmanın örnekleme ise aynı eğitim öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan toplam 509 genç bireyden oluşmaktadır.

4.3. Sınırlılıklar

Araştırmamızın sınırlılıkları şunlardır.

1. Örneklemimiz aynı eğitim kurumunda öğrenim görmekte olan, benzer yaş ve sosyo-ekonomik düzeye sahip bireylerden oluştuğu ve örneklem sayısı (509) sınırlı olduğu için araştırma sonuçları genellenemez. Aynı konuda yapılacak farklı araştırmalarda başka sonuçlar tespit edilebilir.

2. Araştırma boylamsal değil, kesitseldir. Dolayısıyla veriler edildiği mekân ve zamana göre değerlendirilmelidir.

3. Araştırma verileri internet bağımlılığı ölçeği ve dindarlığını ölçme için kullanılan araçların geçerlilik ve güvenilirlik düzeyi ile sınırlıdır. Son olarak araştırma ölçek sorularının örneklem tarafından anlaşılma düzeyi ve gerçek kanaatleri ankete yansıtılıp yansıtılmaması durumu ile sınırlıdır.

4.4. Verilerin Analizi

Anket verilerinin girilmesi ve istatistik analizinde SPSS (v23) programı kullanılmıştır. Bunun için öncelikle demografik değişkenlerin yüzdelik dağılımları hesaplanmış ve bu değişkenlerin internet bağımlılığı ve dindarlık ile olan ilişkileri incelenmiş, daha sonra dindarlık ile internet bağımlılığı arasındaki ilişkiler incelenmiştir. İstatistik işlemler için, frekans, korelasyon, t-testi, tek yönlü anova, ki-kare ve regresyon analizleri yapılmış, anlamlı veya önemli görülen ilişkilere yer verilmiştir.

5. Bulgular

5.1. Demografik Değişkenlere Göre Örneklem Grubunun Özellikleri

Yaş: Örneklemimizin 282'si kişi (%55,4) 18-21 yaş grubunda, 227'si ise (%44,6) 22-37 yaş grubunda yer almaktadır.

Cinsiyet: Örneklemimizin 358'i (%70,3) kadın, 151'i (%29,7) ise erkektir.

Sosyo-Ekonomik Durum: Örneklemimizden 26 kişinin (%5,1) sosyo-ekonomik durumu düşük, 472 kişinin (%92,7) orta, 11 kişinin (2.2) ise sosyo-ekonomik durumu yüksek seviyededir.

Sigara Kullanımı: Örneklemimizin 22'si (%4,3) sık sık, 16'sı (%3,1) ara sıra, 33'ü (%6,5) nadiren sigara kullanırken, 438'i (%86,1) hiç sigara kullanmamaktadır.

Kişilik Yapısı: Örneklemimizin 253'ü (%49,7) içedönük, 256'sı (%50,3) ise dışadönük kişilik yapısına sahiptir.

5.2. Demografik Değişkenlere Göre İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık Düzeyleri

Tablo 1. Demografik Değişkenler ile İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık Arasındaki Korelasyonlar

	Yaş	Cinsiyet	Ekonomi	Sigara	Kişilik	243
İnternet Bağımlılığı	-.058	.093*	-.041	-.042	-.079	OMÜİFD
İçsel Dini Motivasyon	-.071	-.061	.088*	.214**	.160**	
Dini Şuur	-.110*	-.97*	.068	.261**	.083	

(Not: **. Çift yıldızlı olanlar 0,01 düzeyinde, tek yıldızlı olanlar 0,05 düzeyinde anlamlıdır)

Tablo 1'de görüldüğü gibi araştırmamıza katılan örneklemin internet bağımlılığı ile cinsiyet ($r=-.093$, $p<.05$) arasında, İçsel Dini Motivasyon ile sosyo-ekonomik durum ($r=.088$, $p<.05$), sigara kullanımı ($r=.214$, $p<.01$) ve kişilik ($r=.160$, $p<.01$) arasında, Dini Şuur ile yaş ($r=-.110$, $p<.05$) cinsiyet ($r=-.97$, $p<.05$) ve sigara kullanımı arasındaki ($r=.261$, $p<.01$) korelasyonlar istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır.

Tablo 2. Cinsiyete Göre İnternet Bağımlılığı Düzeyleri

	Cinsiyet	N	%	\bar{X}	ss	
İnternet Bağımlılığı	Kadın	358	70.3	37.15	11.43	
	Erkek	151	29.7	39.52	11.90	
		t = -2.107	df = 507	p = .036		

Tablo 2’de ki verilere göre bayanların internet bağımlılığı ortalama skoru $\bar{X}=37.15$ iken, erkeklerinki $\bar{X}=39.52$ ’dir. Uygulamış olduğumuz t-testi sonucunda erkeklerin internet bağımlılığı düzeyinin bayanlarinkinden anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{0.05:507}=-2.107$, $p=.036$, $p<.05$). Ayrıca cinsiyet ile internet bağımlılığı arasındaki bağlantıyı tespit için yaptığımız ki-kare analizi sonucuna göre erkeklerin %62,8’inin ($n=27$) internet bağımlılığı yüksek çıkarken, kadınların %45’inin ($n=49$) internet bağımlılığı yüksek çıkmıştır. Böylece cinsiyet ile internet bağımlılığı arasında anlamlı bir bağılılığın olduğu tespit edilmiştir ($\chi^2=3.924$, $df=1$ $p=.048$, $p<.05$). Ayrıca cinsiyet ile dindarlık ilişkisi tespit için uygulamış olduğumuz t-testi sonucunda bayanların dini şuur düzeylerinin ($\bar{X}=86.74$) erkeklerinkinden ($\bar{X}=84.88$) anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{0.05:229}=1.977$, $p=.049$, $p<.05$).

Araştırmada yaş grupları ile dindarlık ilişkisini tespit için yaptığımız t-testi sonucunda 18-21 yaş grubunun dini şuur düzeyinin ($\bar{X}=87.05$), 22-37 yaş grubundan ($\bar{X}=85.11$) anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{0.05:464}=2.475$, $p=.014$, $p<.05$). Araştırmada dindarlık ile sigara kullanımı arasında güçlü negatif yönlü ilişki bulunmuştur. Şöyle ki; sık sık sigara kullananların içsel dini motivasyon ortalama skoru $\bar{X}=37.90$ iken (ara sıra= $\bar{X}=42.87$, nadiren= $\bar{X}=42.27$), hiç sigara kullananların içsel dini motivasyon skoru ise $\bar{X}=43.57$ ’dir. Sigara kullanımına göre dini şuur düzeylerine gelince sık sık sigara kullananların dini şuur skoru $\bar{X}=75.54$ iken (ara sıra= $\bar{X}=82.25$, nadiren= $\bar{X}=85.93$), hiç sigara kullanmayanların dini şuur skoru $\bar{X}=86.88$ ’dir. Tek yönlü varyans analizinde (ANOVA) örneklemin sigara kullanımı ile içsel dini motivasyon

($F_{(3,505)}=9.716$ $p=.000$ $p <.05$) ve dini şuur ($F_{(3,505)}= 13.728$ $p=.000$ $p <.05$) düzeyleri arasında anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Post Hoc (Tamhane) analizine göre bu durumun sık sık sigara kullananlar ile hiç sigara kullanmayanlar ve nadiren sigara kullananlar ile hiç sigara kullanmayanlar arasındaki farklılıktan kaynaklandığı tespit edilmiştir.

Kişilik yapısı ile dindarlık ilişkisini tespit için uygulamış olduğumuz t-testi sonucunda dışadönüklerin içsel dini motivasyon düzeylerinin ($\bar{X}=44.02$) içedönük bireylerinkinden ($\bar{X}=42.41$) anlamlı bir derece daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{(0.05:507)}=-3.646$, $p=.000$, $p <.05$). Ayrıca kişilik ile içsel dini motivasyon arasındaki bağlantıyı tespit için yaptığımız ki-kare analizi sonucunda dışadönüklerin %70,2'sinin ($n=66$) içsel dini motivasyonu yüksek çıkarken, içedönüklerin %43,7'sinin ($n=38$) içsel dini motivasyonu yüksek çıkmıştır. Bu sonuçlara göre kişilik yapısı ile içsel dini motivasyon arasında anlamlı bir bağlantının olduğu görülmüştür ($X=13.014$, $df=1$ $p=.000$, $p <.05$). Ayrıca araştırmamızda içedönükler ($\bar{X}=38.78$) dışa dönüklere ($\bar{X}=36.94$) nazaran daha fazla internet bağımlısı çıkmış olmakla birlikte gruplar arası farklılık anlamlılık derecesine ulaşmamıştır ($t_{(0.05:507)}=1.788$ $p=.074$ $p >.05$).

5.3. Dindarlık ve İnternet Bağımlılığına İlişkin Bulgular

Tablo 3. İnternet Bağımlılığı ile İçsel Dini Motivasyon, Dini Şuur ve Alt Boyutları Arasındaki Korelasyonlar

	İçsel Dini Motivasyon	Dini Şuur	Dini Değer	Dini Bilinç
İnternet Bağımlılığı	-.196**	-.185**	-.179**	-.192**

(Not: **. Çift yıldızlı olanlar 0,01 düzeyinde anlamlıdır)

Tablo 3'te görüldüğü gibi araştırmamıza katılan örneklemin internet bağımlılığı ile içsel dini motivasyon ($r=-.196$, $p <.01$), dini şuur ($r=-.185$, $p <.01$), dini değer ($r=-.179$, $p <.01$) ve dini bilinç ($r=-.192$, $p <.01$) düzeyleri arasındaki korelasyonlar istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaş-

mıştır. İnternet bağımlılığı ile dini davranış arasında ise anlamlılık derecesine ulaşamayan negatif ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 4. İçsel Dini Motivasyon Durumuma Göre İnternet Bağımlılığı Düzeyleri

	İçsel Dini Motivasyon	N	\bar{X}	ss
İnternet Bağımlılığı	Düşük	77	41.18	13.55
	Yüksek	104	34.83	9.31
		t = 3.535	df = 127	p = .001

Tablo 4'te yer alan t-testi analiz sonucuna göre içsel dini motivasyonu düşük olanların internet bağımlılık skoru $\bar{X}=41.18$ iken, içsel dini motivasyonu yüksek olanların internet bağımlılık skoru $\bar{X}=34.83$ 'tür. Bu sonuçlardan örneklemin içsel dini motivasyonu arttıkça internet bağımlılığının azaldığı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir ($t_{0.05:127}=3.535$, $p=.001$, $p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizine göre de içsel dini motivasyonu düşük olanların %60'ının ($n=15$) internet bağımlılığı yüksek çıkarken, içsel dini motivasyonu yüksek olanların %71,4'sinin ($n=20$) internet bağımlılığı düşük çıkmıştır. Böylece içsel dini motivasyon ile internet bağımlılığı arasında anlamlı bir bağlantı olduğu görülmüştür ($X=5.311$, $df=1$, $p=.021$, $p>.05$).

Tablo 5. Dini Şuur Durumuma Göre İnternet Bağımlılığı Düzeyleri

	Dini Şuur	N	\bar{X}	ss
İnternet Bağımlılığı	Düşük	69	43.65	14.05
	Yüksek	74	34.63	9.12
		t = 4.515	df = 115	p = .000

Tablo 5'te yer alan t-testi analiz sonucuna göre dini şuurunu düşük olanların internet bağımlılık skoru $\bar{X}=43.65$ iken, dini şuurunu yüksek olanların

internet bağımlılık skoru $\bar{X}=34.63$ 'tür. Bu sonuçlardan örneklemin dini şuuru attıkça internet bağımlılığının azaldığı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir ($t_{0.05:115}=4.515$, $p=.000$, $p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizine göre dini şuuru düşük olanların %72,7'sinin ($n=16$) internet bağımlılığı yüksek iken, dini şuuru yüksek olanların %76,2'sinin ($n=16$) internet bağımlılığı düşük çıkmıştır. Böylece dini şuur ile internet bağımlılığı arasında anlamlı bir bağlantının olduğu görülmüştür ($X=10.290$, $df=1$, $p=.001$, $p>.05$).

Tablo 6. Dini Değer Durumuma Göre İnternet Bağımlılığı Düzeyleri

	Dini Değer	N	\bar{X}	ss
İnternet Bağımlılığı	Düşük	86	41.79	14.35
	Yüksek	245	36.73	10.64
		$t = 2.990$	$df = 119$	$p = .003$

Tablo 6'da yer alan t-testi analiz sonucuna göre dini şuur ölçeğinin dini değer boyutundan düşük puan alanların internet bağımlılık skoru ($\bar{X}=41.79$), iken dini değer puanı yüksek olanların internet bağımlılık skoru $\bar{X}=36.73$ 'tür. Bu sonuçlardan örneklemin dini değer düzeyi arttıkça internet bağımlılığının azaldığı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir ($t_{0.05:119}=2.990$, $p=.003$, $p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizine sonucunda dini değer düzeyi düşük olanların %38'inin ($n=19$) internet bağımlılığı yüksek iken, dini değer düzeyi yüksek olanların %82'sinin ($n=41$) internet bağımlılığı düşük çıkmıştır. Böylece dini değer ile internet bağımlılığı arasında anlamlı bir bağlantının olduğu görülmüştür ($X=4.960$, $df=1$, $p=.026$, $p>.05$).

Tablo 7. Dini Bilinç Durumuma Göre İnternet Bağımlılığı Düzeyleri

	Dini Bilinç	N	\bar{X}	ss
İnternet Bağımlılığı	Düşük	91	41.18	12.57
	Yüksek	123	34.99	9.48

$$t = 4.108 \quad df = 212 \quad p = .000$$

Tablo 7’de yer alan t-testi analiz sonucuna göre dini şuur ölçeğinin dini bilinç boyutundan düşük puan alanların internet bağımlılık skoru ($\bar{X}=41.18$), iken dini bilinç puanı yüksek olanların internet bağımlılık skoru $\bar{X}=34.99$ ’dur. Bu sonuçlardan örneklemin dini bilinç düzeyi arttıkça internet bağımlılığının azaldığı istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir ($t(0.05:212)=4.108$, $p=.000$, $p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizine sonucunda dini bilinç düzeyi düşük olanların %58,1’inin ($n=18$) internet bağımlılığı yüksek, dini bilinç düzeyi yüksek olanların %72,7’sinin ($n=24$) ise internet bağımlılığı düşük çıkmıştır. Böylece dini bilinç ile internet bağımlılığı arasında anlamlı bir bağlantının olduğu görülmüştür ($\chi^2=6.214$, $df=1$, $p=.013$, $p>.05$).

Tablo 8. Dini Şuur ve İnternet Bağımlılığı Arasındaki Regresyon Analizi

	β	t	p	R ²
Dini Şuur	-.489	-3.591	.001	.239

Tablo 8’de dini şuur açısından internet bağımlılığını açıklamak için uygulanan regresyon analizi sonuçları gösterilmektedir. Araştırmamızda örneklemin dindarlık düzeyini ölçmek için *İçsel Dini Motivasyon* ve *Dini Şuur* ölçeği kullanılmıştır. Her iki ölçek benzer olguları ölçtüğü ve aralarında çoklu bağıntı durumu olduğundan dolayı regresyon analizimizde her iki dindarlık ölçeğinin kullanıldığı çoklu regresyon yerine korelasyon analizinde yüksek ilişki gösteren internet bağımlılığı ile dini şuur arasında tekli regresyon analizi yapılmıştır. Analizde dini şuur bağımsız değişken, internet bağımlılığı ise bağımlı değişken olarak ele alınmıştır. Regresyon analizi sonucunda dini şuurun internet bağımlılığını %23,9 oranında açıkladığı görülmüştür. Başka bir deyişle dini şuurun internet bağımlılığı üzerinde %23.9 oranında etkisi bulunmaktadır ($\beta=-.489$, $p<.05$). Buna göre örneklemin dini şuur düzeyi arttıkça internet bağımlılığı azalacaktır.

Sonuç

Hipotez A1. “Erkekler bayanlardan daha fazla internet bağımlıydılar.” Araştırmamızda erkeklerin internet bağımlılığı skoru kadınlarınkinden daha yüksek çıkmış olup *Hipotez A1* desteklenmiştir. Yapılan pek çok başka araştırmada da erkeklerin daha fazla internet bağımlısı oldukları görülmüştür. Doğan’ın, Çetinkaya’nın, Bozkır’ın, Toraman’ın, Öner’in, Özgen’in Ünsal’ın, Kılınc’ın, İşsever’in, Usta’nın ve Gencer’in araştırmalarında da erkeklerin kızlara nazaran daha fazla internet bağımlısı oldukları anlamlı bir şekilde tespit edilmiştir.⁴³ Şahin’in, Eroğlu’nun, Tuna’nın, Has’ın araştırmalarında ise cinsiyet ile internet bağımlılığı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.⁴⁴ İnternet bağımlılığının bir kategorisi olan

⁴³ Ayten Doğan, *İnternet Bağımlılığı Yaayınlığı* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013), 41; Musa Çetinkaya, *İlköğretim Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığının İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013), 96; Binaz Bozkır, *İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 61; Muhammet Toraman, *İnternet Bağımlılığı ve Sosyal Ağ Kullanım Düzeylerinin Ortaöğretim Öğrencilerinin Akademik Başarıları İle İlişkisinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Frat Üniversitesi, 2013), 42; Kamile Öner, *Lise Öğrencisi Ergenlerde Depresyon, İnternet Bağımlılığı ve İlişkili Faktörler* (Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, 2015), 94; Fatih Özgen, *Spor Yapan Ve Yapmayan Üniversite Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı İle Kişilik İlişkisinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016), 53; Erkut Ünsal, *Ortaokul Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Nişantaşı Üniversitesi, 2016), 38; İsa Kılınc, *Lise Öğrencilerinin Siber Duyarlılık, İnternet Bağımlılığı Ve Sosyal Değerlerinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015), 45; Nazlı Kezban İşsever, *İnternet Bağımlılığının Üniversite Öğrencilerinde Yaayınlığının İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2016), 49; Aynur Usta, *Üstün Zekâlı Ve Yetenekli Öğrencilerde İnternet Bağımlılığının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 95; Fatma Gencer, *Ortaokul Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı Ve Siber Zorbalık Davranışları İle İlişkili Değişkenlerin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 45.

⁴⁴ Nuray Şahin, *Ergenlik Problemleri ve Baş Etme Yöntemleri İle İnternet Bağımlılığı Arasındaki İlişki* (Yüksek Lisans Tezi, Halic Üniversitesi, 2014), 40; Ashhan Eroğlu, *İnternet Bağımlılığı İle İlişkili Değişkenlerin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Halic Üniversitesi, 2014), 35; Ceyda Tuna, *Ortaokul Öğrencilerinin Ebeveynleriyle Olan Bağılanma İlişkisinin İnternet Bağımlılığına Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Nişan Taşı Üniversitesi, 2015), 41; Zehra Has, *Üniversite Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığının Yaşam Kalitesine Etkisi: Sakarya İli Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2015), 45.

online oyunlara erkeklerin fazla ilgi duymaları internet bağımlılığı skorlarının kadınlarınkinden daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir.

Hipotez A2. “*Bayanların dini şuuru erkeklerinkinden daha yüksektir.*” Araştırmada bayanların dini şuur skorları erkeklerinkinden daha fazla çıkmış olup *Hipotez A2* desteklenmiştir. Bayanların duygusal ve itaatkâr bir yapıya sahip olmaları dindarlık düzeylerinin erkeklere nazaran daha yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte bu konuda yapılan araştırmaların bazılarında erkekler, bazılarında bayanlar daha dindar çıkarken, bazı araştırmalarda ise dindarlık ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Şengül’ün, Küçükcalp’ın, Kımtar’ın, Hasankahya oğlu’nun, Ayten’in, Güven’in, Yoğurtçu’nun, Dağlı’nın ve Gürsu’nun, araştırmalarında da bayanların dindarlığı erkeklerinkinden daha yüksek çıkmıştır.⁴⁵ Kuşat’ın, Koç’un, Ilgaz’ın, Sevindik’in, Yakut’un, Akgül’ün, Mehmedoğlu’nun ve Çapcıoğlu’nun araştırmalarında ise erkeklerin dindarlığı bayanlarınkinden daha yüksek çıkmıştır.⁴⁶ Kerimov’un araştırmasında cinsiyet ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir.⁴⁷

⁴⁵ Fatma Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 124; Emine Küçükcalp, *Ahlaki Yargı Gelişimi ve Dindarlık İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2004), 77; Nurten Kımtar, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 213; Havva Rabia Hasankahya oğlu, *Dindarlık Empati İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 54; Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 119; Hülya Güven, *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 101; Fatma Yoğurtçu, *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009), 52; Emel Nuriye Dağlı, *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 87; Orhan Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 170.

⁴⁶ Ali Kuşat, “Ergenlerde Allah Tasavvuru”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 146; Mustafa Koç, *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 126; Abdulkadir Ilgaz, *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi, Kastamonu Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015), 63; Durmuş Sevindik, *Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık-Mutluluk İlişkisi: Denizli Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015), 76; Selahattin Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016), 111; Ömer Akgül, *Din Karşıtı Propaganda ve Dindarlık* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 91; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları,

Hipotez A3. “Yaş arttıkça dindarlık artar.” Araştırmada 18-21 yaş grubu, 22-37 yaş grubundan daha yüksek dini şuur skoru ettiğinden dolayı *Hipotez A3* desteklenmemiştir. Dindarlık ve yaş arasındaki ilişki büyük oranda doğrusaldır ve genel olarak yaş arttıkça dindarlık artmaktadır. Örneklemimiz üniversite öğrenimi görmekte olan ilk yetişkinlik dönemindeki bireylerden oluşmaktadır. Araştırmamızda dindarlık düzeyi düşük çıkan 22-37 yaş grubu 3 ve 4. Sınıf öğrencilerinden oluşmakta iken daha yüksek dindarlık skorları elde eden 18-21 yaş grubu ise hazırlık, 1 ve 2. Sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. 22-37 yaş grubunun daha düşük dindarlık skorları elde etmesinde mezuniyete yaklaşmış olmalarından ötürü okulu uzatmamak için derslere daha fazla zaman ayırmaları, ciddi gayret gerektiren KPSS sınavı hazırlıkları ve pedagojik formasyon ve staj uygulamaları, iş ve eş arayışlarından dolayı dini aktivitelere yeteri kadar vakit ayıramamaları etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte farklı gelişim dönemlerindeki bireyleri kapsayan çok sayıda araştırmada yaş arttıkça dindarlığın artmakta olduğu tespit edilmiştir.⁴⁸

Hipotez A4. “İçsel dini motivasyon ve dini şuur arttıkça sigara kullanımı azalır.” Araştırmada içsel dini motivasyon ve dini şuur ile sigara kullanımı arasında güçlü negatif ilişki tespit edilmiş olup *Hipotez A4* desteklenmiştir. Dünya Sağlık Örgütü’ne göre yılda 7 milyon insan sigaranın neden olduğu hastalıklardan dolayı hayatını kaybetmektedir. Bu ölümlerden 6 milyonu sigara kullanıcılarının yakalandıkları hastalıklardan kaynaklanırken, yaklaşık 890 000’i ise sigara kullanmadığı halde sigara içilen bir ortamda bulunarak pasif içici oldukları için sigaranın yol açtığı

2004), 68; İhsan Çapçioğlu, *Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi -İlahiyat Fakülteleri Örneği* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008), 119.

⁴⁷ Eldar Kerimov, *Üniversite Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığı Düzeyleri İle Din Algıları Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016), 51.

⁴⁸ Murat Yıldız, *Dini Hayat İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1998), 78; Bozkurt Koç, *Ergenlikte Benlik Gelişimi ve Din İlişkisi* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi 2003), 147; Necmi Karşlı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 290; Necmi Karşlı, *Mutluluk ve Dindarlık* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 188.

hastalıklardan hayatını kaybetmektedir.⁴⁹ İslam'da temiz ve faydalı şeyler helal, pis ve zararlı şeyler ise haram kılınmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ki "Yiyin, için fakat israf etmeyin! Çünkü Allah israf edenleri asla sevmez." (A'raf, 7/31) ayetinde ve Hz. Muhammed'in "Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa çevresine eziyet vermesin" (Buhari, "Rikak", 23) hadisinde sigara ile doğrudan ilişkili olan israf ve çevreye eziyet verme yasaklanmıştır. Hanefi fakihlerine göre sigara, sağlığı zararlı olması, israfa neden olması, ailenin nafakasının teminine engel olma ihtimalinden dolayı harama yakın mekruh kabul edilmiştir. Sonuç olarak sigaranın zararlı bir madde olması ve dinen de yasaklanmış olması örneklemimizden dini bağlılığı yüksek olanların sigara kullanım oranlarının çok düşük çıkmasında etkili olmuş olabilir. Bu konuda yapılan pek çok başka araştırmada da benzer şekilde sigara kullanımı ile dindarlık arasında güçlü negatif ilişkiler tespit edilmiştir.⁵⁰

252
OMÜİFD

Hipotez A5. "Dışadönükler, içedönüklerden daha dindardırlar." Araştırmada dışadönük kişilik yapısına sahip olanlar içedönüklerden daha yüksek içsel dini motivasyon skorları elde etmiş olup, *Hipotez A5* desteklenmiştir. Dışadönüklerin diğer insanlarla daha fazla birlikte olmaları, dini sosyal hayata daha fazla katılmaları, insan ilişkilerinde daha uyumlu ve kontrollü olmaları dindarlık düzeylerinin yüksek çıkmasına etkili olmuş olabilir. Ancak dindarlığı tek başına kişilik yapısı yönünden açıklamaya çalışmak anlamlı ve yeterli değildir. Dindarlık üzerinde yaş, medeni durum, eğitim durumu, ekonomik durum, sağlık gibi pek çok faktörün etkisi bulunmaktadır.

⁴⁹ World Health Organization, "Tabacco", Erişim: 17 Ocak 2019, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/tobacco>

⁵⁰ İbrahim Yıldırım, "Sigara, Alkol Ve Uyuşturucu Kullanan Üniversite Öğrencilerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 13 (1997):149; Ali Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 13/ 3 (2013): 16; Karşı, *Dindarlık ve Mutluluk*, 232; Necmi Karşı, "Gençlerde Özsaygı-Dindarlık İlişkisi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4/6 (2017): 32.

Hipotez A6. “İçedönükler dışadönüklerden daha fazla internet bağımlıdır.” Araştırmada içedönükler dışadönüklerden daha fazla internet bağımlısı çıkmış olmakla birlikte aradaki farklılık istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmadığından *Hipotez A6* desteklenmemiştir. İçedönükler utangaç, çekingen, sessiz, tutuk, içe kapanık ve tek başına kalmayı yeğleyen bireyler iken, dışa dönükler daha sosyal, konuşkan, atak, girişken, seven ve sevilen bireyledir.⁵¹ Dolayısıyla diğer insanlarla daha fazla etkileşime giren, onlarla zaman geçiren, daha fazla sosyal destek alan dışadönüklerin sanal dünya yerine gerçek dünya ve insanlarla iletişimde olmaları internet bağımlılık skorlarının düşük çıkmasına etkili olmuş olabilir. İçedönüklerin ise kendi iç dünyalarına dönük, çekingen, utangaç yapıları ve yalnız kalma eğilimleri sanal dünyaya daha fazla ilgi duymalarında etkili olmuş olabilir. Bu konuda Binalı'nın⁵² araştırmasında dışadönük kişilik yapısı ile internet bağımlılığı arasında pozitif ilişki tespit edilirken, Özgen'in⁵³ araştırmasında ise dışadönük kişilik yapısı ile internet bağımlılığı arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir.

Hipotez A7. “İçsel dini motivasyon, dini şuur, dini değer ve dini bilinç arttıkça internet bağımlılığı azalır.” Araştırmada örneklemin içsel dini motivasyon, dini bilinç, dini değer ve dini şuur düzeyi yükseldikçe internet bağımlılığının azaldığı tespit edilmiş olup *Hipotez A7* desteklenmiştir. İnternet bağımlılığının online oyun, sosyal medya, kumar ve pornografi gibi unsurları, içerisinde dinen yasaklanmış olan aşırılık, israf, sağlığa olumsuz etki, yakınlarına ilgi ve alaka göstermekten alıkoyma, müstehcenlik ve ifşa gibi özellikleri barındırmaktadır. Dolayısıyla araştırmamızda dini bağlılığı yüksek olan bireylerin internet bağımlılığının düşük çıkmasında dinin aşırılık, israf, sağlığı koruma, emanete riayet, müstehcenlik ve ifşa ile ilgili emir ve yasaklarına itaat eğilimi, dinin bireye ka-

⁵¹ Edward E. Smith v.dğr. *Psikolojiye Giriş*, trc. Öznur Öncül, Deniz Ferhatoğlu (Ankara: Arkadaş Yayınevi 2016), 454.

⁵² Rabia Binalı, *Lise Öğrencilerinin Kişilik Özellikleri İle İnternet Bağımlılığı ve Akademik Başarı Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2015), 75.

⁵³ Özgen, *Spor Yapan Ve Yapmayan Üniversite Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı İle Kişilik İlişkinin İncelenmesi*, 55.

zandırmış olduğu anlam, amaç, sorumluluk, vicdan ve otokontrol duygusu; günahlardan ötürü ilahi cezaya uğrama korkusu, dinin emirlerine uygun bir şekilde yaşayarak Allah'ın rızasını kazanma ve Cennet'e girme arzusu etkili olmuş olabilir. Kerimov'un üniversite öğrencileri üzerinde yapmış olduğu araştırmada benzer şekilde örneklemin dini algı düzeyi yükseldikçe internet bağımlılığının anlamlı bir şekilde azaldığı tespit edilmiştir.⁵⁴

Sonuç olarak bu araştırmada son zamanlarda özellikle genç bireylerinde yaygın olarak görülen internet bağımlılığı sorunu ve dindarlık ile olan ilişkisi incelenmiştir. 21. Yüzyılın en önemli icatlarından olan internet insan hayatını kolaylaştıran pek çok yenilik getirmiş olmakla birlikte internet kullanımının son yıllarda yaygınlaşması bireylerde internet bağımlılığı sorununun ortaya çıkmasına neden olmuştur. İnternet bağımlılığı, sigara, alkol ve uyuşturucu bağımlılığının yanında çok masum bir bağımlılık türü olarak algılanmakla birlikte yapılan araştırmalarda internet bağımlılığında beyindeki salgılama düzensizliğinin uyuşturucu madde bağımlılığındaki ile benzerlik gösterdiği ve mahrum kalınma durumunda madde bağımlılığındakine benzer yoksunluk sendromu belirtilerine yol açtığı tespit edilmiştir.

İnternet bağımlılığı ve dindarlık ilişkisi üzerine yapılan bu araştırmada elde ettiğimiz sonuçlar özetle şöyledir. Erkekler kadınlara nazaran daha fazla internet bağımlıdırlar. 18-21 yaş grubunun dindarlığı 22-37 yaş grubunununkinden daha yüksektir. İçsel dini motivasyon ve dini şuur arttıkça sigara kullanımı azalmaktadır. Dışadönüklerin içsel dini motivasyon düzeyi içedönüklerinkinden daha yüksektir. Araştırmamızın temel problemi ile ilgili olarak ulaştığımız sonuç ise içsel dini motivasyon, dini bilinç, dini değer ve dini şuur arttıkça internet bağımlılığı azalmaktadır. Araştırmada internet bağımlılığından korunmada dinin önemli katkı sağlayabileceği görülmüştür. İnsanoğlunun maddi ve manevi yönü bulunmaktadır. Bağımlılık tedavileri genel olarak bireyin maddi yönü ile

⁵⁴ Kerimov, *Üniversite Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığı Düzeyleri İle Din Algıları Üzerine Bir Araştırma*, 79.

ilgilenirken, tedavide hayati öneme sahip olan umut, güven, sevgi gibi manevi ihtiyaçlar gözden kaçırılmaktadır. Maneviyat/din umut, anlam ve bağlılık, mutluluk ve diğer pozitif duyguları geliştirmek, negatif duyguları azaltmak suretiyle bağımlılık tedavisine olumlu katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte pek çok sosyal sorunda olduğu gibi internet bağımlılığının temelinde de pek çok faktörün etkisi bulunmaktadır. Bundan dolayı bu sorunun çözümü çok boyutlu olarak ele alınmalıdır. Günümüzün şehir yaşamında çocuk ve gençler genellikle dört duvar arasına sıkışmış, oyun, spor ve eğlenceden uzak, tek düze ve sıkıcı bir hayat yaşadıkları için internetin tehlikeli sanal dünyasında oyun, eğlence ve heyecan arayışına girmektedirler. Bu bağlamda gençlerde internet bağımlılığın önlenmesi için öncelikli olarak gerçek dünyalarının eğlenceli ve eğitici aktivitelerle doldurulmasını gerekmektedir. Bununla birlikte gençlerin internetin doğru kullanımı ve tehlikeleri hakkında bilinçlendirilmeleri, özellikle de duygu ve davranış kontrolü üzerinde çok önemli etkisi araştırmalarla tespit edilmiş olan dini değerlerin erken yaşlarda pedagojik yöntemler kullanılarak bireylere kazandırılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Acklin, Marwin W. – Brown, Earl C. - Mauger, Paul A. "Role of Religious Values in Coping with Cancer". *Journal of Religion and Health* 22/4 (1983): 322-333.
- Akgül, Ömer. *Din Karşıtı Propaganda ve Dindarlık*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Alexander, Bruce K. *The Globalization of Addiction*. New York: Oxford University Press, 2008.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic And Statistical Manual of Mental Disorders*. 5. Baskı. Washington: American Psychiatric Association, 2013.
- Ayten, Ali, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/3 (2013): 7-31.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Bandura, Albert. *Social Learning Theory*. New Jersey: A Paramount Communications, 1977.
- Binali, Rabia. *Lise Öğrencilerinin Kişilik Özellikleri İle İnternet Bağımlılığı ve Akademik Başarı Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2015.

- Boylu, Ayfer Aydiner - Günay, Gülay. "Loneliness and Internet Addiction Among University Students". *Psychological, Social, and Cultural Aspects of Internet Addiction*. Ed. Bahadır Bozoğlan, Hershey: IGI Global, 2018.
- Bozkar, Binaz. *İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Brkjačić, Tihana- Majetić, Filip- Wertag, Anja. "I'm Always Online: Well-Being and Main Sources of Life Dis/Satisfaction of Heavy Internet Users", *Psychological, Social, and Cultural Aspects of Internet Addiction*. Ed. Bahadır Bozoğlan. Hershey: IGI Global, 2018.
- Butler, Mark H- v.dğr. "Pornography Use and Loneliness: A Bi-Directional Recursive Model and Pilot Investigation" *Journal of Sex & Marital Therapy* 44/2 (2017): 27-37.
- Camardese, Giovanni v.dğr. "Pharmacological Treatment of Internet Addiction". *Internet Addiction*. Ed. Christian Montag-Martin Reuter. Gewerbestrasse: Springer, 2015.
- Colman, Andrew M. *A Dictionary of Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- 256 Çapçioğlu, İhsan. *Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi -İlahiyat Fakülteleri*
OMÜİFD *Örneği*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.
- Çetinkaya, Musa. *İlköğretim Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığının İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Dağlı, Emel Nuriye. *Yaşlılarda Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Doğan, Aytan. *İnternet Bağımlılığı Yaygınlığı*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Eroğlu, Aslıhan. *İnternet Bağımlılığı İle İlişkili Değişkenlerin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi, 2014.
- Fatih Özgen. *Spor Yapan Ve Yapmayan Üniversite Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı İle Kişilik İlişkisinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2016.
- Galanter, Marc. "Spiritual recovery movements and contemporary medical care", *Psychiatry* 60/3 (1997): 211-23.
- Gencer, Fatma. *Ortaokul Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı Ve Siber Zorbalık Davranışları İle İlişkili Değişkenlerin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Giordano, Amanda L. - Cashwell, Craig S. "Cybersex Addiction among College Students: A Prevalence Study". *Sexual Addiction & Compulsivity* 24/1-2 (2017): 47-57.

- Gola, Mateusz v.dğr. "Can Pornography be Addictive? An fMRI Study of Men Seeking Treatment for Problematic Pornography Use". *Neuropsychopharmacology* 42(2017): 2021-2031.
- Gresle, Caroline - Lejoyeux, Michel. "Phenomenology of Internet Addiction", *Internet Addiction*. Ed. Hannah O. Price. New York: Nova Science Publishers, 2011.
- Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Güven, Hülya. *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Has, Zehra. *Üniversite Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığının Yaşam Kalitesine Etkisi: Sakarya İli Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2015.
- Hasankahyaoglu, Havva Rabia. *Dindarlık Empati İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Horzum, Mehmet Barış – Balta, Özlem Çakır. "İnternet Bağımlılığı Testi" *Eğitim Bilimleri ve Uygulama* 7/13 (2008): 87-102.
- Ilgaz, Abdulkadir. *Depresyon ve Dindarlık İlişkisi, Kastamonu Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015.
- İşsever, Nazlı Kezban. *İnternet Bağımlılığının Üniversite Öğrencilerinde Yaygınlığının İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2016.
- Johnson, Thomas J. - Kristeller, Jean L. "Spirituality and Addiction", *Principles of Addiction c1. ed. Peter M. Miller*. San Diago: Elsevier, 2013.
- Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *EKEV Akademi Dergisi* 3/1(Bahar 2001): 196-199.
- Karşlı, Necmi, "Gençlerde Özsaygı-Dindarlık İlişkisi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/6, (2017): 16-46.
- Karşlı, Necmi. *Mutluluk ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Karşlı, Necmi. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Kerimov, Eldar. *Üniversite Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığı Düzeyleri İle Din Algı-ları Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016.
- Kılınç, İsa. *Lise Öğrencilerinin Siber Duyarlılık, İnternet Bağımlılığı Ve Sosyal Değerle-rinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.
- Kimter, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Koç, Bozkurt. *Ergenlikte Benlik Gelişimi ve Din İlişkisi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi 2003.
- Koç, Mustafa. *Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Ara-sındaki İlişki*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

- Kunaharan, Sajeev- v.dğr. "Conscious and Non-Conscious Measures of Emotion: Do They Vary with Frequency of Pornography Use?". *Applied Sciences* 7/ 5 (2017): 493.
- Kuşat, Ali. "Ergenlerde Allah Tasavvuru". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Küçükalp, Emine. *Ahlaki Yargı Gelişimi ve Dindarlık İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2004.
- Larson, David B. - Larson, Susan S. "Spirituality's Potential Relevance to Physical & Emotional Health: A Brief Review of Quantitative Research". *Journal of Psychology & Theology*. 31(2013): 37-51.
- Macmurrin, Mary. *Psychology of Addiction*. London: Tyler & Francis Publishers, 2005.
- Matsumoto, David. *The Cambridge Dictionary of Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press 2009.
- Meerkerk, Gert Jan – Eijnden, Regina J J M van den -Garretsen, Henk. "Predicting Compulsive Internet Use: It's All about Sex!". *CyberPsychology & Behavior* 91/9 (2006): 95-103.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Nakaya, C. Andrea. *Internet and Social Media Addiction*. Sand Diego: Reference Point Press, 2015.
- Netzley, Patricia N. *Is Online Addiction a Serious Problem?*. San Diego: Reference Point Press, 2014.
- Öner, Kamile. *Lise Öğrencisi Ergenlerde Depresyon, İnternet Bağımlılığı ve İlişkili Faktörler*. Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, 2015.
- Perdew, Laura. *Internet Addiction*. Minnesota: Abdo Publishing, 2015.
- Seto, Michael C. – Lalumière, Martin L. "What Is So Special About Male Adolescent Sexual Offending? A Review and Test of Explanations through Meta-Analysis". *Psychological Bulletin* 136/4 (2010): 526-575.
- Sevindik, Durmuş. *Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık-Mutluluk İlişkisi: Denizli Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Dini Şuur Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *EKEV Akademi Dergisi*. 19 /61 (Kış 2015): 399-406.
- Skinner, Burrhus Frederic. *About Behaviorism*. New York: Vintage Books, 1976.
- Smith, Edward E. v.dğr. *Psikolojiye Giriş*. Trc. Öznur Öncül- Deniz Ferhatoğlu. Ankara: Arkadaş Yayınevi 2016.
- Statt, David A. *The Concise Dictionary of Psychology*. New York: Routledge, 2003.
- Şahin, Nuray. *Ergenlik Problemleri ve Baş Etme Yöntemleri İle İnternet Bağımlılığı Arasındaki İlişki*. Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi, 2014.
- Şengül, Fatma. *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

- Thakkar, Vatsal G. - Collins, Christine. *Addiction*. New York: Chelsea House Publishers, 2006.
- Toraman, Muhammet. *İnternet Bağımlılığı ve Sosyal Ağ Kullanım Düzeylerinin Orta-öğretim Öğrencilerinin Akademik Başarıları İle İlişkisinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2013.
- Tuna, Ceyda. *Ortaokul Öğrencilerinin Ebeveynleriyle Olan Bağlanma İlişkisinin İnternet Bağımlılığına Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Nişan Taşı Üniversitesi, 2015.
- Usta, Aynur. *Üstün Zekâlı Ve Yetenekli Öğrencilerde İnternet Bağımlılığının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Ünsal, Erkut. *Ortaokul Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Nişantaşı Üniversitesi, 2016.
- Willoughby, Brian J. - v.dğr. "Associations between Relational Sexual Behaviour, Pornography Use, and Pornography Acceptance among US College Students". *Culture, Health & Sexuality* 16/9 (2014): 1052-069.
- Wright, Paul J. – Tokunaga, Robert S. - Kraus, Ashley. "A Meta-Analysis of Pornography Consumption and Actual Acts of Sexual Aggression in General Population Studies". *Journal of Communication* 66/1 (2016): 183–205.
- Yakut, Selahattin. *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.
- Ybarra, Michele L.- Mitchell, Kimberly. "Exposure to Internet Pornography among Children and Adolescents: A National Survey" *CyberPsychology & Behavior* 8/5 (2005): 473–486.
- Yıldırım, İbrahim. "Sigara, Alkol Ve Uyuşturucu Kullanan Üniversite Öğrencilerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (1997): 149.
- Yıldız, Murat. *Dini Hayat İle Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1998.
- Yoğurtçu, Fatma. *Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009.
- Young, Kimberley. *Caught in the net: How to recognize the signs of Internet addiction - and a winning strategy for recovery*. New York: John Wiley, 1998.
- Ulusal İstatistikler. "Bilgi Toplumu İstatistikleri". Erişim: 25 Ocak 2019. http://www.bilgitoplumu.gov.tr/wp-content/uploads/2014/04/Bilgi_Toplumu_Istatistikleri_2011.pdf
- Kanca Medya. "İnternet ve Sosyal Medya İstatistikleri 2018". Erişim: 25 Ocak 2019. <https://kancamedya.com/2018/12/02/internet-ve-sosyal-medya-istatistikleri-2018/>
- Marked Wired. "New Report Finds Teens Feel Addicted to Their Phones, Causing Tension at Home". Erişim:

- 25Ocak2019,<http://www.marketresearch.com/press-release/new-report-finds-teens-feel-addicted-to-their-phones-causing-tension-at-home-2120547.htm>
- Statista. "Percentage of All Global Web Pages Served To Mobile Phones From 2009 To 2018". Erişim: 27 Ocak 2019, <https://www.statista.com/statistics/241462/global-mobile-phone-website-traffic-share/>
- Güvenli Web. "İnternet Bağımlılığı ve Alışkanlıklara Etkisi". Erişim: 27 Ocak 2019. <http://www.guvenliweb.org.tr/blog-detay/internet-bagimliliği-ve-alışkanlıklara-etkisi>
- Marketing Charts. "Young People Completely Wedded to Their Mobile Phones". Erişim: 25 Ocak 2019. <https://www.marketingcharts.com/industries/media-and-entertainment-25427>
- Pew Research Center. "Do You Sleep With Your Cell Phone". Erişim: 27 Ocak 2019. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2010/09/13/do-you-sleep-with-your-cell-phone/>
- Webroot. "Internet Pornography by the Numbers; A Significant Threat to Society". Erişim: 27 Ocak 2019. <https://www.webroot.com/us/en/resources/tips-articles/internet-pornography-by-the-numbers>
- The Sydney Morning Herald. "Internet addicts guilty of starving baby to death". Erişim: 22 Ocak 2019. <https://www.smh.com.au/technology/internet-addicts-guilty-of-starving-baby-to-death-20100423-tg7s.html>
- CNN, "Net Surfing Mom Charged With Ignoring Kids". Erişim: 23 Ocak 2019. <http://edition.cnn.com/US/9706/16/briefs.pm/internet.neglect/index.html>
- Merlin'in Kazanı. "Oyun Başında Yaşamını Yitirenler". Erişim: 28 Ocak 2019. <https://www.merlininkazani.com/oyun-basinda-yasamini-yitirenler-95657-oyungalerisi>
- Posta. "Bilgisayar Oyunu Oynarken Öldü". Erişim: 28 Ocak 2019. <https://www.posta.com.tr/bilgisayar-oyunu-oynarken-oldu-149400Hürriyet>
- Hürriyet. "Oyun Oynarken Öldü". Erişim: 28 Ocak 2019. <http://www.hurriyet.com.tr/teknoloji/oyun-oynarken-oldu-40334874>
- İnternet Haber. "Mavi Balina Yine Can Aldı Lise Öğrencisi İntihar Etti". Erişim: 30 Ocak 2019, <http://www.internethaber.com/mavi-balina-yine-can-aldi-lise-ogrencisi-intihar-etti-1918589h.htm>
- Young K. (1998). "Internet Addiction Test (IAT)". Erişim: 9 Temmuz 2018. <http://netaddiction.com/internet-addiction-test/>
- World Health Organization, "Tabacco". Erişim: 17 Ocak 2019, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/tobacco>



NAHİVDEKİ İSTİDLÂL ÇEŞİTLERİ THE TYPES OF REASONING IN NAHW

YUNUS İNANÇ

[Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap
Dili ve Belagatı ABD.
PhD Karamanoğlu Mehmetbey University Faculty of Islamic Science Department of Ara-
bic
Language and Rhetoric
yunus.inanc@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3659-1634>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Ocak/January 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Haziran/June 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 261-295

Atf/Cite as: İnanç, Yunus. “Nahivdeki İstidlâl Çeşitleri-The Types of Reasoning in Nahw”.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Ondokuz Mayıs University Review
of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 261-295.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.513571>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs
University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Nahivdeki İstidlâl Çeşitleri

Öz: Arap dilcileri dilin bütününe ilgilendiren genel ve kapsamlı dil kuralları vaz etmişlerdir. Ancak bununla yetinmemişler ve vaz ettikleri dil kurallarını bütün yönlerden ele almışlardır. Özellikle yöntem ve görüş farklılıklarından kaynaklanan dil ekollerinin ortaya çıkmasıyla birlikte dilciler arasındaki dil tartışmaları yoğunluk ve hız kazanmıştır. Söz konusu tartışmalarda dilciler kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymak, muhataplarının görüşlerinden yanlış bulduklarını geçersiz kılmak üzere çeşitli yol ve yöntemler geliştirmişler, kuralları açıklamak ve gerekçelendirmek, tartışmalı dil konularında muhataplarını ikna etmek üzere farklı akıl yürütme biçimleri göstermişlerdir. İşte bu çalışmada dilcilerin sıklıkla başvurdukları akıl yürütme biçimleri çeşitli örnekleriyle ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: Nahiv, Nahiv Usûlü, Ta'fil, İstidlâl, İlet.



The Types of Reasoning in Nahw

Abstract: Arabic linguists have set general and comprehensive language rules concerning the whole language. But they weren't content with this and have discussed the rules which they have set in all its aspects. Especially with the emergence of language schools resulting from differences in method and opinion, the debates on language between linguists have gained intensity and speed. In these discussions, the linguists have developed a variety of ways and methods to establish the correctness of their own opinions and to invalidate the opinions of interlocutors that they found wrong. They also showed different ways of reasoning to explain, to justify the rules and to convince their respondents on controversial language issues. In this study, the several ways of reasoning that linguists frequently use will be discussed by giving various examples.

Keywords: Nahw, Usûl al-Nahw, Ta'fil, Reasoning, Cause.



Giriş

Nahiv kurallarının vaz edilme sürecinin büyük oranda tamamlanmasının ardından dil bilginleri arasında yer alan görüş farklılıkları doğal olarak ekolleşmeye yol açmıştır. Başlangıçta Basra ve Kûfe ekolleri öne çıkmış, nahvin yayılması, gelişmesi ve tedvin sürecinin hızlanmasına bağlı olarak Bağdat, Endülüs ve Mısır'da yer alan dilticilerin görüşleri de ayrı bir damar oluşturacak nitelik arz etmiştir. Her ne kadar nahiv ekollerinden söz edilirken¹ zikredilen mekteplere yer verilse de daha çok Basra ve Kûfe ekolleri nahiv tartışmalarının başını çekmiştir. Aynı veya birbirine yakın görüşlere sahip olan dilticiler çoğu zaman bir ekole bağlı sayılırlar da bağlı olduğu düşünülen ekolden farklı görüşler ifade edebilmişlerdir. Söz gelimi Kûfe ekolünden sayılan Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) Basra ekolü çizgisinde görüş beyan etmesi, Basra ekolünden sayılan Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş'in (ö. 215/830 [?]) kimi zaman Kûfe ekolü tarafından savunulan görüşlere sahip olması bu çerçevede değerlendirilebilir. Dolayısıyla nahiv ekolleri kapalı yapılar olmaktan ziyade aralarında geçişkenliklerin yer aldığı esnek düşünce oluşumları olarak dil tartışmalarını yönlendirmişlerdir.

Nahiv kurallarının vaz edilmesinde kullanılan semâ', kıyâs, icmâ ve istishâb gibi yöntemlerin yanı sıra, vaz edilen kurallarla ilgili bazı akıl yürütme biçimleri dikkat çekmiştir. Nahiv usûlü eserlerinde asli delil ve yöntemlerden sonra ele alınan bu zihinsel muhakeme süreçleri nahiv eserlerinde de fazlaca öne çıkmıştır. Gerek söz konusu ekoller arasında yer alan tartışmalarda gerekse dilticilerin eserlerinde kimi zaman muhalif görüşü geçersiz kılıp savunulan görüşü üstün çıkarmak, kimi zaman da sadece konuyu ortaya koymak amacıyla bazı akıl yürütme biçimlerine başvurulmuştur. Özellikle farklı ekollerin ortaya çıkmasıyla birlikte dilticiler kendi görüşlerinin tutarlılığını göstermek, benimsedikleri dil kurallarını gerekçelendirmek ve açıklamak için farklı delillendirme yollarına ve açıklama biçimlerine başvurmuşlardır. İşte bu çalışmada söz konusu akıl

¹ Bk. Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-maârif, 1968), s. 9 vd.

yürütme biçimleri, zihinsel muhakeme faaliyetleri kapsamında yer alan yorum, değerlendirme ve tartışmalara yer verilecektir.

1. İstidlâl ve Çeşitleri

Dilciler, kimi zaman nahiv konularında sıkça tekrar edilen bazı hususlarla ilgili verilen hükümlerin illetini sorgulamışlar ve bir gerekçe arayışına girmişlerdir. Fâilin neden merfû olduğu, mef'ûlün neden mansûb olduğu gibi hususlarda farklı görüşler zikretmişlerdir. Zikredilen görüşlerden doğru olanın kabul edilmesi ve yanlış sayılanın da reddedilmesi söz konusu olmuştur. Görüşlerin eşit olduğu durumlarda ise her iki muhalif görüşün kabul edilmesi de uzak sayılmamıştır. Kimi zaman bir hüküm ile ilgili iki illete yer verilmiştir.² Ancak bazen de dilciler kıyâs veya delil zikretmekten ziyade çeşitli akıl yürütme biçimlerine başvurmuşlardır. Söz konusu akıl yürütme biçimlerine nahiv usûlü eserlerinde dil kurallarına ulaşmada kullanılan delillerle ilgili başlıklar altında rastlamak mümkündür. Dil kurallarının gerekçelendirilmesi ve izahında dilcilerin teorik izah gayretlerinde görülen akli muhakeme ve neden arayışına işaret eden istidlâl olgusu bu çerçevede önem kazanmıştır.

“دلّ” fiilinin istif'âl bâbından (استدلّ) türeyen “istidlâl” kavramı mantık terimi olarak, bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma anlamında kullanılmıştır. Bir diğer ifadeyle istidlâl, daha önce doğruluğu bilinen veya doğru olduğu sanılan bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır. Bir bakıma ulaşılmak istenen hükme varmada kullanılan bir zihinsel çıkarım faaliyetidir.³ Buradaki istidlâlden kasıt, nahivcilerin görüşlerine desteklemek üzere Kur'ân'dan, hadîs-i şerîflerden, Araplara nispet edilen şiir ve sözlerden delil getirme (ihticâc) mahiyetindeki istidlâl değil, nahivcilerin başvurdukları akıl yürütme biçimi olan ve hükme ulaşmada geçilen aşamalara işaret eden istidlâldir. İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181) nahivde sık kullanılan istidlâl çeşitlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtmiş ve sık kullanılan dör-

² Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Mektebtu'l-ilmîyye, 1952), 1: 101-105.

³ Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *DİA*, 2001, 23: 323.

düne temas etmiştir.⁴ Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) de nahivde kullanılan istidlâl biçimlerini ele almış ve sekizine yer vermiştir.⁵ Nahivcilerin başvurdukları istidlâl biçimleri çeşitli şekillerde nitelenmiştir. Kimi zaman bir nahivcinin muhakeme ve akıl yürütme biçiminin güçlü⁶ ve hoş⁷ olduğundan söz edilirken kimi zaman da doğru⁸, açık⁹, güzel¹⁰ ve zayıf¹¹ olduğundan bahsedilmiştir. Öte yandan bir mesele ile ilgili tek bir istidlâl biçiminden söz etmek de doğru olmasa gerekir. Zira dilcilerin aynı konu ile ilgili farklı istidlâl biçimlerine başvurduklarına şahit olunmuştur. Dolayısıyla ele alınacak olan istidlâl biçimlerinin kimi zaman iç içe kullanıldığını söylemek mümkündür. Aşağıda dilcilerin başvurdukları istidlâl çeşitleri kısaca ele alınacak, kaynaklarda geçtiği şekliyle örneklendirilecektir.

1.1. Aksini Gerektiren Bir Delilin Bulunmaması İle İstidlâl (الاستدلال بالعكس)

Bir dil meselesi ile ilgili olarak aksini mümkün kılan bir durumun söz konusu olmamasından yola çıkarak hükme varma şeklindeki istidlâl türü nahivciler tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Delilin bulunmaması halinde hükmün bulunmamasına işaret eden bu istidlâl türü “kıyâsu’l-aks” ola-

⁴ Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *Lumau'l-edille fi usûli'n-nahv*, nşr. Saîd el-Afgânî (Dimaşk: Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957), 127 vd.

⁵ Celâlüddîn Süyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*, nşr. Abdulhakîm Atıyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 138 vd.

⁶ Muhammed b. Yusuf b. Ahmed Nâzırü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*, nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğerleri (Kahire: Daru's-selam, 2007), 3: 1368.

⁷ Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*, nşr. Emîl Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001), 5: 322; Nâzırü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 5: 5110; Ebû Hayyân Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-Teshîl*, nşr. Hasan Hindâvî (Riyâd: Daru Künûzi İsbiliyâ, 2013), 6: 52.

⁸ Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrîf*, nşr. Abdullah Emin İbrahim Mustafa (Kahire: İdâratü'l hayâtî't-türâsî'l-kağime, 1954), 1: 114; Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa Şâtbî, *el-Mekâsîd ü'ş-şâfiye fi şerhi'l-hulâsati'l-Kâfiye*, nşr. Ayyâd b. İd es-Sübeytî (Mekke: Câmiatu Ummu'l-kurâ, 2007), 7: 579; 9: 479.

⁹ Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 3: 200; Nâzırü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 6: 2758, 2891, 3139; Celâlüddîn Süyûtî, *Hem' u'l-hevâmi' fi şerhi cem' i'l-cevâmi'*, nşr. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998), 1: 546.

¹⁰ Nâzırü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 10: 4935.

¹¹ Şâtbî, *el-Mekâsîd ü'ş-şâfiye*, 8: 12.

rak da nitelenmiştir. Bir durumla ilgili varılan hükmün aksine bir delil bulunmadığı için o hükme ulaşıldığını ifade eden bu düşünme biçimine örnek olarak İbnü'l-Enbârî'nin isim ve i'râb ile ilgili temel ilkelere yer vermesi söz konusu edilebilir. İbnü'l-Enbârî kelimenin dört türlü olamayacağı ve i'râbın beş çeşit olamayacağı hükmüne bu yöntemle ulaşıldığını belirtmiştir. Bilindiği üzere Arapçada kelimeler isim, fiil ve harf olmak üzere üç türdür. Kelimenin neden dört veya beş türlü olmayıp üç türlü olduğu meselesi ile ilgili tartışmalarda varılan hüküm, aksini gerektirecek bir delilin bulunmamasıyla gerekçelendirilmiş ve şöyle denmiştir: Eğer kelimeler üç değil de dört türlü olsaydı ve i'râb dört değil de beş türlü olsaydı bunun delili olurdu. Uzun araştırmalara rağmen kelimenin dördüncü türü veya i'râbın beşinci şekline rastlanmadığına göre kelime dört değil üç, i'râb beş değil dört türdür.¹²

266
OMÜİFD

Mübtedânın haberinde yer alan zarfın mansûbluğu meselesi dilciler arasında tartışılan meselelerden biridir. Kûfeli dilciler zarfın; mübtedâ ile haberin birbirinden farklı olması (hilâf) nedeniyle mansûb olduğunu belirtmişlerdir. Mübtedâ ile haberin farklılığına işaret eden "hilâf" olgusu şöyle izah edilmiştir: "زيد قائم" (Zeyd ayakta) cümlesindeki mübtedâ (زيد) ile haber (قائم) aynı kişiye işaret etmektedir. "Zeyd ayakta olandır, ayakta olan Zeyd'dir." Ancak "زيد أمامك" (Zeyd senin önündedir.) cümlesinde mübtedâ (زيد) ile haber (أمامك) aynı kişiye işaret etmemektedir. Bir başka ifadeyle mübtedâ habere, haber de mübtedâyâ işaret etmemektedir. Dolayısıyla mübtedâ ve haber arasında farklılık (hilâf) söz konusudur. Haber, anlam bakımından mübtedânın ifade ettiği kelimeye işaret etmemektedir. Ancak Basralı dilciler buna şöyle diyerek karşı çıkmışlardır. "زيد أمامك" cümlesinde yer alan "زيد" mübtedâ ve merfû, "أمامك" ise haber ve zahiren mansûbdur. Ancak eğer zarf (haber) mübtedâdan farklı

¹² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Vellâd, *el-İntisâr li Sibeveyh 'ale'l-Müberred*, nşr. Zühayr Abdulmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996), 253-255; Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muktedab*, nşr. Muhammed Abdülhâlik Udayme (Kahire, 1994), 1: 141; Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah Verrâk, *'İleu'n-nahv*, nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş (Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1999), 142; *Luma'*, 142; Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 23; Süyûtî, *el-İktirâh*, 139.

olduğu için mansûb olsaydı mübtedânın da mansûb olması gerekirdi. Çünkü farklılık (hilaf) mübtedâ ile zarf arasında olmaktadır. Zarf, nasıl ki mübtedâdan farklı, ona muhalif ise mübtedâ da aynı şekilde zarftan farklıdır. Dolayısıyla mübtedânın da mansûb olması gerekmektedir. Mübtedânın mansûb olması söz konusu olmadığına göre zarfın mansûb olmasını gerektiren durum mübtedâ-haber arasındaki farklılık (hilâf) değildir. Görüldüğü üzere hükmün “aksinden” yola çıkarak başka bir durumla ilgili imkânsızlık hükmüne ulaşılmıştır.¹³

Kûfeli dilciler sebep-sonuç ifade eden ف (fâu's-sebebiyye) harfinden sonraki muzâri fiili nasp edenin ف harfi olduğunu kabul ederlerken Basralı dilciler muzâri fiilin gizli bir نُ ile mansûb olduğunu kabul etmişlerdir. İkinci görüşten yana olanlar görüşlerini şöyle savunmuşlardır: Eğer ف harfi nasp edatı olsaydı başına و ve ف gibi diğer atıf harfleri gelebilirdi. Nitekim kase m için kullanılan و (vâvu'l-kasem) atıf harfi olan و'dan farklı olduğundan önüne bu atıf harfleri gelmiştir. Aynı durum ف için düşünüldüğünde “ما أنت بصاحبي فأكرمك وفاحدتك” (Sen benim arkadaşım değilsin ki sana ikram edeyim ve seninle konuşayım.) demek mümkün olmalıydı. Ancak bu doğru sayılmadığına göre buradaki ف harfi, atıf harfidir ve muzâri fiil gizli نُ ile nasp edilmiştir.¹⁴ Aynı çerçevede atıf harflerinden و'nın sıralama (tertîb) ifade edip etmediği tartışılırken şöyle denmiştir: Eğer و sıralama için olsaydı atıf harflerinden ف gibi olurdu. Böylece şart ve ceza cümlelerinde ف yerine و da kullanılabilirdi. Bu durumda “إن تحسن إليه فالله يجزيك” (Eğer ona iyilik yaparsan Allah seni mükâfatlandırır.) yerine “والله يجزيك” (... ve Allah seni mükâfatlandırır.) demek mümkün olurdu. Ancak bu mümkün olmadığına göre و atıf harfi sıralama ifade etmez.¹⁵ Yine و'nın sadece iki veya daha fazla şeyi bir hükümde toplama anlamı içerdiği, hükme dâhil olan öğelerin belli bir sıralamaya dâhil

¹³ Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn* (Beyrut Mektebetü'l-asriyye, 2007), 2: 197, 198; Süyûtî, *el-İktirâh*, 138.

¹⁴ Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, nşr. Abdurrahman Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Hicr li't-tibâa ve'neşr, 1990), 4: 27, 28; Nâzırü'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 8: 4196.

¹⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 5: 10-12.

olma anlamı içermediği ile ilgili olarak {وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطةً} (Kapısından eğilerek girin, (girerken) «Hitta!» (Yâ Rabbi bizi affet) deyin ki...) (Bakara 2/58) ayeti ile {وقولوا حطةً وادخلوا الباب سجداً} (...ve 'Hitta (Ya Rabbi, bizi affet)' deyin. Kentin kapısından eğilerek tevazu ile girin.) (A'râf 7/161) ayetindeki durum örnek verilmiştir. Eğer و atf harfi, atfedilen öğelerin belli bir sıra çerçevesinde hükme dâhil olmasını gerektirseydi ayeteki aynı duruma işaret eden olaylarda aynı sıralamaya dikkat edilirdi. Ancak و harfi sıralama gerektirmediğinden hükme dâhil olan öğelerin yer değiştirmesi sakınca oluşturmamıştır.¹⁶

Tartışmalı konulardan biri de حاشا'nın fiil veya harf olması meselesidir. Sîbeveyh'e (ö. 180/796) göre حاشا tıpkı حتى gibi sonrasındaki kelimeyi cer eden bir harftir. Olumsuzluk ve istisnâ manası içerdiğinden لا'ya benzemektedir. Nitekim "قام القوم حاشا زيداً" (Zeyd'in dışında herkes kalktı.) dendiğinde "قام القوم لكن زيداً لم يقم" (Herkes kalktı, ancak Zeyid kalkmadı.) denmektedir. Sîbeveyh'e göre bu harften sonraki kelime için mecrûrluktan başka bir seçenek yoktur. Ancak Müberred'e (ö. 286/900) göre "أتاني القوم حاشا زيداً" (Bana Zeyd'in dışındaki herkes geldi.) cümlesindeki حاشا kelimesi سوى anlamında olduğunda harfi cer olarak kullanılmıştır. Kimi zaman fiil de olabilir ki bu durumda cümle "أتاني القوم حاشا زيداً" (Bana Zeyd'in dışındaki herkes geldi.) şeklinde olmaktadır. İbn Yaîş (ö. 643/1245) ise Sîbeveyh'ten yana görüş beyan etmiş ve söz konusu kelimenin fiil değil, harf olduğunu belirterek görüşünü şöyle izah etmiştir: "Eğer حاشا da tıpkı خلا ve عدا gibi olsaydı onun da خلا ve عدا gibi gelmesi ve حاشا şeklinde olması mümkün olurdu. Ancak bu mümkün olmadığına göre حاشا kelimesi harftir."¹⁷

Bir başka mesele de mâzi fiilin hal manasına gelip gelemeyeceği meselesidir. Kûfeli dilcilerin mümkün gördüğü bu durumu Basralı dilciler mümkün saymamıştır. Basralı dilciler, aksinin mümkün olmamasından yola çıkarak sonuca ulaşmışlardır. Nitekim şöyle bir düşünme biçimi sergilemişlerdir: Mâzi fiilin hal olarak gelmesi mümkün değildir. Çünkü

¹⁶ İbnü'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 159.

¹⁷ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 226-228; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4: 511, 512.

mâzi fiil şimdiki zamana delalet etmez. Bu nedenle onun yerine geçemez. Ayrıca hâl uygulamasına yer verilen cümlelerde “الآن” veya “الساعة” gibi ifadeler yer vermek mümkündür. “مرتت بزيد يضرب” (Zeyd’e yazarken uğradım.) veya “نظرت إلى عمرو يكتب” (Amr’a yazarken baktım.) gibi cümlelere “الآن” veya “الساعة” ifadelerinin bitişmesi mümkündür. Ancak mâzi fiil için buna imkân yoktur. Yine “ما زال زيد قلم” (Zeyid halâ ayaktadır.) veya “ليس زيد قلم” (Zeyid ayağa kalkmadı.) ifadelerini kullanmak doğru değildir. Zira ما زال ve ليس şimdiki zaman için kullanılırken قلم mâzi fiildir. Eğer mâzi fiilin hal için kullanılması doğru olsaydı bu kullanım da doğru olurdu. Ancak kullanım doğru olmadığına göre mâzi fiilin hal için kullanılması doğru değildir.¹⁸

Kûfeli dilciler ve Süheyli (ö. 581/1185) لکن’in yalın olmayıp birleşik bir kelime olduğunu belirtmişlerdir. Ancak hangi harflerden birleştiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ferrâ’ya göre لکن ve لُن’den birleşmiştir. Hemze ise hafiflik sağlamak üzere atılmıştır. Diğer Kûfeli dilcilere göre ise لا ve لُن’in birleşmesinden meydana gelmiş olup teşbih anlamı içermeyen ك harfi zaidir. Hemze de tahfif için hafzedilmiştir. Süheyli ise لا ve لُن’in birleşmesinden meydana geldiğini, ancak zaid olan ك harfinin teşbih anlamı içerdiğini belirtmiştir.¹⁹ Basralı dilciler ve son dönem dilcileri لکن’in yalın olduğunu ve birleşik olmadığını belirtmişlerdir. Son görüşü savunanlar لکن’in birleşik olduğu iddiasının geçersiz olduğunu, dayanağının bulunmadığını iddia etmişlerdir.²⁰ Yine Kûfeli dilciler ك’in ك ve soru edatı olan ما’dan birleşik bir kelime olduğunu, başına gelen harfi cerden (ك) dolayı elif’in düştüğünü ve tahfif için de sonunun sükûn olduğunu belirtmişlerdir. Basralılar ise birleşik olmayıp basit olduğunu ve Kûfelilerin delilinin bulunmadığını belirtmişlerdir.²¹ Yine Ferrâ لُن’un لُن ve لا’dan mürekkep olduğunu belirtmiştir. İbnü’l-Enbârî ise Ferrâ’nın bir

¹⁸ İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 205, 206.

¹⁹ Ebû’l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah Süheyli, *Netâicu’l-fiker fi’n-nahv*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1992), 200.

²⁰ İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 172.

²¹ İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 242, 243.

delilinin bulunmadığını belirlemiştir.²² Her üç meselede de iddia sahiplerinin iddiaları, hâlihazırda kabul edilen hükmün aksini gerektirecek bir delil bulunmadığından geçersiz sayılmıştır.²³

1.2. Bölümlere Ayırarak (Taksîm) Yapılan İstidlâl (الاستدلال بالتقسيم)

Sık kullanılan istidlâl biçimlerinin bir diğeri bölümlere ayırmak (taksîm) suretiyle yapılan istidlâldir. Bu istidlâlde bir hükmün kapsamına girmesi muhtemel bütün kısımların zikredilmesi, o hükmü ilgilendiren bütün alt başlıkların irdelenmesi ve ilgili hükmün hangi kısımları teşmil edeceği, hangilerini teşmil edemeyeceğinin birer birer ele alınması ve böylece bir elemenden geçirilmesi suretiyle hükme varılması söz konusudur. Bir diğer ifadeyle muhtemel bütün başlıkların irdelenerek elenmesi ve sadece ilgili konuya ulaşılması, hükmün sadece bir konuya bağlanarak diğer başlıklar için geçerli olamayacağı sonucuna varılması söz konusudur. Söz gelimi, isim cümlesinin önüne gelen لکن'in haberine لın gelip gelemeyeceği tartışması, taksime başvurularak ve şöyle bir akıl yürütme sürecinden geçilerek sonuçlandırılmıştır: Eğer لکن'in haberine لın gelmesi mümkün olsaydı bu ل, ya vurgu için getirilen ل (لام التأكيد) olmalıydı veya yemin için getirilen ل (لام القسم) olmalıydı. Tekit lamının olması ihtimaline bakılacak olursa, tekit lamı ل için uygundur. Çünkü ortak bir anlam içermektedirler. ل ile ortak bir anlama sahip değildir. Dolayısıyla tekit lamının gelmesi mümkün değildir. Kasem lamına gelince kasem lamının ل ile birlikte gelmesi güzel sayılmıştır. Çünkü hem ل hem de kasem lamı kasemin cevabında gelebilir. Ancak bu, ل için mümkün değildir. Dolayısıyla kasem lamının gelmesi de mümkün değildir. O halde hem tekit lamı hem de kasem lamı için durum böyle olunca لکن'in haberine لın gelmesi mümkün değildir.²⁴

270

OMÜİFD

²² İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 212.

²³ Bu mesele ile ilgili diğer örnekler için bk. Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed Fârisî, *el-Mesâilu'l-Halebiyyât*, nşr. Hasan Hindâvî (Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & Dâru'l-menâre, 1987), 210; Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 272; İbn Cinnû, *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrif*, 1: 236; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 40, 41, 86, 170-176; 2: 469, 470.

²⁴ Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 258, 259; İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, 127 vd; Süyûtî, *el-İktirâh*, 116.

Görüldüğü üzere bir durumla ilgili olabilecek ihtimaller ortaya konmuş, ihtimaller birer birer değerlendirilmiş, sırasıyla elenmiş ve böylece hükme varılmıştır. İbnü'l-Enbârî buna olumlu cümlelerde kullanılan istisnâ ifadelerindeki müstesnânın âmili ile ilgili ihtimalleri örnek vermiştir. Buna göre “قام القومُ إلا زيداً” (Zeyid'den başka herkes kalktı.) cümlesinde yer alan “زيداً” kelimesinin âmili; ya لا ve öncesindeki fiildir. Ya “أستثنى” manasındaki لا'dır. Ya إن ve لا'dan oluşmuş لا'dır. Ya da cümle “قام القومُ إلا” (Herkes kalktı. Ancak Zeyid kalkmadı.) takdirinde olduğundan “زيداً” kelimesi ان ile mansûb olmuştur. İbnü'l-Enbârî “زيداً” kelimesinin âmili hakkındaki bu dört ihtimali sırasıyla ele almış, bütün seçenekleri irdelemiş, muhtemel durumları tetkik ederek seçenekleri bire indirmiş ve sonuçta olumlu cümlelerdeki hükmün dışına çıkarılan kelimenin (müstesnâ) لا ve öncesindeki fiil ile mansûb olduğunu belirtmiştir.²⁵

İhtimallere yer verip muhtemel durumları değerlendirerek sonuçlara ulaşma yöntemine başvurulmuş bir diğer konu مذ ve من kelimelerinin isim veya harf gurubundan hangisine dâhil oldukları meselesidir. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) bu iki kelimenin hem isim hem de harf olarak kullanıldığını; “ما رأيته مذ يومان” (Onu iki gündür görmedim.) cümlesinde isim, “ما رأيته مذ يومين” (Onu iki gündür görmedim.) cümlesinde ise harf olarak kullanıldığını belirtmiştir. Ancak “مذ جاءني مذ كان عندي” (Bana geleli beri/benim yanımda olduğundan beri...) gibi cümlelere bakıldığında durum farklılık göstermektedir. Zira buradaki مذ kelimelerinin ya isim veya harf olması muhtemeldir. Ancak cer eden harflerin fiile dâhil olması mümkün olmadığından harf olması mümkün değildir. Aynı çerçevede fiillerin önüne gelen bazı zaman edatlarının harf olmasına imkân verilmemiş olduğundan isim olduğuna hükmedilmiştir. Sonuç olarak söz konusu kelimelerin isim veya harf olma seçenekleri irdelendiğinde bunların harf değil isim oldukları sonucu öne çıkmıştır.²⁶

Muzari fiilin farklı zamirlere göre çekimi içinde ayrı bir grup olarak değerlendirilen ve e'âl-i hamse olarak bilinen

²⁵ İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, 128 vd.

²⁶ Fârisî, *el-Mesâ'îlu'l-Halebiyyât*, 2: 228-230.

“بِفَعْلَانِ اتْفَعْلَانِ اِيفَعْلُونِ اِيفَعْلُونِ اتْفَعْلِينِ” fiillerindeki i’râb harfi ile ilgili tartışmada da bu akıl yürütme biçimine başvurulmuştur. Tartışılan nokta i’râb alametleri ile ilgili olup sondaki harflerin “i’râb” mı yoksa i’râb “harfi” mi olduğu hususudur. İbnü'l-Enbârî bunların i’râb harfi olmayıp i’râb lameti olduğunu iddia etmiştir.²⁷ Ona göre اِيفَعْلُونِ'nin i’râb lameti و اتْفَعْلِينِ'nin i’râb lameti ي'dır. İbnü'l-Enbârî bunların i’râb harfi olma ihtimalini ve söz konusu fiillerdeki i’râb harfi olması muhtemel harfleri sırasıyla irdelemiştir. İbnü'l-Enbârî'ye göre bunlar i’râb lameti olmasaydı söz gelimi يا فَعْلَانِ fiilindeki ل harfi, ya zamir (elif) veya kelimenin sonundaki ن harfi i’râb harfi olacaktı. İrab harfinin ل olduğu düşünülürken fiillerin i’râbıyla ilgili merfûluk, mansûbluk ve meczûmluk durumlarını birlikte düşünmek gerekecektir ve cezm halinde i’râb harfi sükûn olacaktır. Bu da ل'dan sonraki fâil zamirinin hazfine yol açacaktır ki bu doğru değildir. Dolayısıyla ل'in i’râb harfi olması mümkün değildir. Zamirin (elif) de i’râb harfi olması mümkün değildir. Çünkü zamir asıl itibariyle fiilin bir parçası değildir. Fâil zamiri başlı başına bir edat olduğundan başka bir kelimedeki i’râb harfi olarak görev yapması doğru değildir. Yine aynı şekilde ن'un da i’râb harfi olmasına imkân yoktur. Çünkü ن da fiilin asıl harfleri gibi değildir. ن sadece fiilin müfret halindeki zamme harekesi gibidir. Hazfedilmesi, anlamı bozan bir durum değildir. Eğer i’râb harfi olsaydı çeşitli i’râb durumlarına göre hazfedilmez ve hazfi de manayı bozardı. Bu yüzden ن da i’râb harfi değildir. Dolayısıyla söz konusu beş fiilde yer alan harfler i’râb harfleri değil i’râbın ortaya çıktığı alametlerdir.²⁸

İsmi nasp, haberini raf' eden harflerin neden bu şekilde amel ettiği, neden aksi bir şekilde ismini raf', haberini nasp etmediği meselesi tartışılmış ve şöyle denmiştir: Bu harflerin üç şekilde amel etmesi müm-

²⁷ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 33.

²⁸ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 33 vd. Söz gelimi “جاء زيد” cümlesindeki زيد kelimesinin son harfi ذ i’râb harfidir. İrab harfinin hazfi kelimenin aslımı bozucu bir durumdur. Sözü edilen fiillerdeki son harf olan ن ise fiilin merfuluğunda sabit iken mansupluk ve meczûrluğunda hazfedilmektedir. Şayet i’râb harfi olsaydı fiilin i’râb durumlarına göre hazfi söz konusu olmazdı.

kündü. Ya her ikisini de raf' edecekti, ya her ikisini de nasp edecekti veya birini raf', diğerini nasp edecekti. Her ikisini de raf' etmesi doğru sayılmamıştır. Çünkü bu harfler fiile benzedikleri için amel etmektedirler. Fiiller ise iki fâili raf' edemezler. Her ikisini raf' etseydi benzediği asla muhalefet etmiş olurdu. Her ikisini nasp etmesi de doğru bulunmamıştır. Çünkü fiillerin fâil olmaksızın nasp etmeleri mümkün değildir. İki ismi de nasp etseydi fâilsiz olarak iki mef'ûlünü nasp eden bir fiil gibi olurlardı ki bu da ne asıl ne de fer' için mümkündür. O halde geriye birini nasp etme, diğerini de raf' etme seçeneği kalmıştır. Bu durumda merfû isim fâil gibi, mansûb isim de mef'ûl gibi değerlendirilmiştir. Ancak her ne kadar fiilin yer aldığı cümlede fâilin mef'ûl den önce gelmesi asıl olsa da fiile benzeyen bu harflerde mansûb ögenin merfû ögeden önce gelmesi gerekmiştir.²⁹

كيف kelimesinin isim, fiil ve harf türünden hangi kelime gurubuna girdiği tartışılmış ve şöyle bir değerlendirme yer almıştır: كيف ya isimdir, ya fiildir veya harftir. Harf tek bir kelime ile bir anlam ifade etmez. Oysa "كيف زيد" dendiğinde ifade anlamlı ve tam bir cümle olmaktadır. Harf ise böyle değildir. O halde كيف harf değildir. كيف fiil de değildir. Çünkü fiilin; mâzi, muzârî ve emir olmak üzere üç türünün hiçbir özelliğine sahip değildir. Ayrıca fiil, doğrudan fiil üzerine dâhil olmaz. كيف ise doğrudan fiil üzerine dâhil olur ve "كيف تفعل كذا" (Nasıl böyle yaparsın?) denebilir. Eğer كيف fiil olsaydı fiil üzerine gelemezdi. O halde fiil de değildir. Harf ve fiil olmadığına göre geriye sadece isim olması kalmıştır. Ancak ismin özellikleriyle kıyaslandığında كيف'in isim olması da uzak görülecek olursa şöyle denebilir: Kelimede aslolan isim iken fiil ve harf olmak fer'î bir durumdur. Bu üç kısımdan birine hamletmek gerektiğine göre asla hamletmek fer'e hamletmekten daha uygun görülmüştür.³⁰

²⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Mu'mîn b. Muhammed b. Ali İbn Uşfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, nşr. Fevvâz eş-Şa'âr (Beyrut Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 1: 416, 417; Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, nşr. Abdülhüseyn el-Fetfî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 1: 230-233; Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 235, 236.

³⁰ İbnü'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabîyye*, 30, 31.

Arap dilindeki genel hükmün dışına çıkan durumları ifade etmek üzere başvurulan üsluplardan biri istisnâ üslubudur. Bu tür cümleler de genel hükmün dışına çıkan ögeye müstesnâ denmiştir. Müstesnâ ile ilgili olarak yer verilen tartışmalardan biri de müstesnânın âmili tartışmasıdır.³¹ Kûfeli dilcilere ve Basra ekolünden Müberred ve Zeccâc'a (ö. 311/923) göre "قلم القوم إلا زيداً" (Zeyid dışında herkes kalktı.) cümlesindeki زيد kelimesinin âmili إلا'dır. Burada أنتشي yerine geçmiştir. Basra ekolüne göre ise müstesnânın âmili ya başlıbaşına fiildir veya لا ile birlikte fiildir. Kûfeli dilcilerin görüşü geçersiz kılınmaya çalışılırken çeşitli ihtimallere yer verilmiş ve bu ihtimaller sırasıyla geçersiz kılınmıştır. Bunların ilki لا'nın أنتشي yerine geçerek amel etmesi görüşünü geçersiz kılmaya yöneliktir. Harflerin, taşıdığı anlamı çağrıştıran fiilleri gibi amel etmesi doğru bulunmamıştır. Söz gelimi nasıl ki "ما زيدٌ قائماً" (Zeyid ayakta değildir.) cümlesi doğru bir kullanım iken ما'nın içerdiği anlamdan yola çıkarak ve "ما زيدٌ قائماً" (Zeyid'in ayakta olduğunu kabul etmedim.) kastedilerek "ما أنتشي زيداً قائماً" (Zeyid ayakta değildir.) demek doğru değilse لا'nın da أنتشي anlamında kullanıldığını ve bu nedenle müstesnânın mansûb olduğunu söylemek doğru değildir. İkincisi ise eğer âmil أنتشي anlamındaki إلا olsaydı müstesnânın sadece mansûb olması gerekecekti. Oysa bilinmektedir ki müstesnanın mansûb kullanımı olduğu kadar merfû (ما جاءني أحدٌ إلا زيدٌ) (Bana Zeyid dışında kimse gelmedi.) ve mecrûr kullanımı (ما ممرت بأحدٍ إلا زيدٌ) (Ben Zeyid dışında kimseye uğramadım.) da söz konusudur. Bu da göstermektedir ki müstesnânın âmili أنتشي anlamındaki إلا değildir. Bir başka ihtimale göre ise durum şu şekilde değerlendirilebilir: "قام القوم غير زيد" (Zeyid'den başka herkes kalktı.) cümlesindeki غير kelimesi mansûbdur. غير kelimesi ya لا varsayılarak mansûb olmuştur, ya kendi kendine mansûbdur veya öncesindeki fiil ile mansûbdur. إلا takdiri ile mansûb olması mümkün değildir. Zira "قام القوم إلا غير زيد" (Zeyid'den başka, Zeyid'in dışında herkes kalktı.) cümlesi yukarıda ifade edilen cümle ile aynı anlamda değildir. Buradaki takdir, anlamı bozucu bir durumdur.

³¹ Bu tartışmaya yukarıda da kısmen değinilmişti. Orada aksinin mümkün görülmemesinden yola çıkılarak bir hükme varılmıştı. Burada ise farklı bir istidlâl türünde yeniden gündeme gelmiştir.

Kendi kendine mansûb olması da doğru değildir. O halde kendinden önceki fiil ile mansûb olduğu hükmü kesin bir hüküm olarak verilebilir. Ayrıca لا'nın da ائتثني anlamında amel ettiği kabul edildiğinde ifade iki cümleden oluşmakta iken, cümledeki fiilin âmil olduğu kabul edildiğinde ifade tek cümleden oluşmaktadır. İfadenin tek cümleden oluşmasının mümkün olduğu yerlerde, iki cümleden oluşması yerine tek cümleden oluşmasını tercih etmek daha evladır. Bu nedenle, müstesnâda âmil fiildir.³²

Ukberî de aynı meseleyi ele almış, önce kabul ettiği görüşe yer vermiştir. Ona göre müstesnâ, cümledeki fiil ve لا aracılığıyla mansûbdur. Görüşünü şu şekilde gerekçelendirmiştir: Nasp bir ameldir ve mutlaka bir âmil gereklidir. Buradaki âmil ise ya lafzî veya manevi bir âmildir. Manevi âmil olmasına imkân yoktur. Çünkü harfler, anlamlarıyla amel etmezler. Nitekim olumsuzluk (... لا, ما) ve soru (... كم, هل, أ) için kullanılan edatlar anlamlarıyla değil lafızlarıyla amel etmektedirler. Burada da لا ائتثني anlamı ile amel edemez. Dolayısıyla manevi âmil olamaz. Lafzi âmil ise ya tek başına bir lafız (müfret) veya birkaç lafzın birleşmesiyle oluşmuş bir terkiptir. İki lafızdan (لا ve ان) oluşmuş bir terkip de olamaz. Zira terkip aslın dışına çıkan bir durumdur ve delil olmaksızın aslın dışına çıkış doğru sayılmaz. Ayrıca iki lafızdan oluşan yeni kelime, oluştuğu harflerin anlamlarını değiştirir. Nitekim teşbih için kullanılan كُن ve olumsuz şart cümleleri için kullanılan لا لولا bu çerçevededir. O halde burada âmil lafzi ve müfret bir amildir ki o da لا'dır.³³

“Taksim”, kimi zaman seçenekleri eleme ve sona kalan ihtimalden yola çıkarak hükme ulaşma şeklinde olsa da kimi zaman konunun izahı için başvurulan bir yöntem olmuştur. Dalciler bir durum ile ilgili muhtemel seçeneklerin tümüne yer vermiş ve her seçeneği ayrı ayrı irdelemişlerdir. Söz gelimi İbn Serrâc harflerin kullanımlarıyla ilgili sekiz ihtimalin

³² İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 212-215.

³³ Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *et-Tebyîn an mezâhibi'n-na'hiyyiyye'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1976), 347 vd.

bulunduğu belirtmiş ve bunları sırasıyla ele almıştır: Bir harf “الرجل” kelimesinde olduğu gibi ya sadece ismin başına gelir. Ya “سوف” gibi sadece fiilin başına gelir. Ya “جاءني زيدٌ و عمرو” (Bana Zeyid ve Amr geldi.) cümlesinde olduğu gibi bir ismi diğerine bağlamak için gelir. Ya bir fiili diğerine bağlamak için, ya bir fiili isme bağlamak için gelir. Ya tam, anlamlı bir cümle üzerine gelir. Ya bir cümleyi diğerine bağlamak için gelir. Ya da cümle içerisinde herhangi bir etkisi yoktur (zâid).³⁴ Ebû Ali el-Fârisî de حاشا kelimesinin türü ile ilgili tartışmada {قلن حاشن لله} (...ve dediler ki: Hâşâ Rabbimiz!) (Yûsuf 12/31) ayetinden yola çıkarak şöyle demiştir: “حاشا ya fiildir veya harftir. Harf olması mümkün değildir. Çünkü harfi cer bir başka harfi cer üzerine gelemez. O halde bu kelime fiildir.”³⁵ Nahiv eserlerinde bu ve benzeri örnekleri bolca bulmak mümkündür.³⁶

1.3. Öncelik (Evlâ) Vurgusuyla Yapılan İstidlâl (الاستدلال بالأولى)

Dilciler öncelikli olana veya önceliğe (evlâ) vurgu yapmak suretiyle yapılan istidlâl türüne bir kural koyma bağlamında başvurmaktan daha çok vaz edilen kuralları gerekçelendirmek, bir nahiv hükmünden söz ederken neden başka bir hükme değil de o hükme ulaşıldığını izah etmek, doğru ve uygun olanı vurgulamak ve öne çıkan kullanımlara dikkat çekmek üzere başvurmuşlardır. Söz gelimi mef’ûlün âmili ile ilgili tartışmada Kûfeli dilcilere göre mef’ûlü, fiil ve fâil birlikte nasp etmektedir. “ضرب زيدٌ” (Zeyid Amr’ı dövdü.) cümlesindeki عمرو kelimesi hem ضرب ve hem de زيد kelimesi tarafından mansûb kılınmıştır. Bazı dilciler, amilin sadece fâil olduğunu belirtmişlerdir. Kûfeli dilcilerden Halef el-Ahmer’e (ö. 180/796 [?]) göre fâili raf’ eden fâillik manası, mef’ûlü nasp eden âmilse

³⁴ İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, 1: 42.

³⁵ Fârisî, *el-Mesâilu’l-Halebiyyât*, 243, 244; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal*, 4: 511, 512.

³⁶ Söz konusu örneklerden bazıları için bk. Verrâk, *‘İlelu’n-nahv*, 176, 177; Fârisî, *el-Mesâilu’l-Halebiyyât*, 203, 204, 215, 216; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 104; İbnü’l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 39; Ukberî, *et-Tebyîn*, 264-268, 372, 373; Ahmed b. Hüseyin İbn Habbâz, *Tevcîhu’l-luma’ şerhu kitâbi’l-Luma’*, nşr. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb (Kahire: Daru’s-selam, 2002), 103; Cemâlüddîn Ebî Amr Osman b. Ömer İbnü’l-Hâcib, *Emâli İbn’ul-Hâcib*, nşr. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre (Beyrut-Amman: Dâru’l-ciyl-Dâru Ammâr, 1989), 2: 570, 785; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Kahire: Dâru’t-türas, 1980), 2: 104.

mef'ûllük manasıdır. Basralı dilcilere göre ise fâili raf' eden de mef'ûlü nasp eden de fiildir.³⁷ Basra ekolünün görüşüne "Eğer mef'ûlde sadece fiil âmîl olsaydı mef'ûlün fiili takip etmesi ve aralarının hiç ayrılmaması gerekirdi." şeklindeki bir itiraza "evla" olana vurgu yapılarak karşılık verilmiştir. Söz konusu durum *إِنَّ*'nin kullanımı ile kıyaslanmış ve *إِنَّ لَدِينَا* {Hiç şüphesiz bizim nezdimizde (onlar için hazırlanmış) boyunduruklar vardır.} (Müzzemmil 73/12) ve *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً* {Hiç şüphesiz bunda bir ibret vardır.} (Âl-i İmrân 3/49) ayetlerinde de olduğu üzere *أَيَّةٌ* ve *أَنْكَالًا* kelimeleri *إِنَّ*'den uzaklaştığı halde bunların *إِنَّ* ile mansûb olduğu belirtilmiştir. Harf olan *إِنَّ*, fiilden zayıf olmasına ve amelde fiili takip etmesine rağmen amel ettiği kelimedenden ayrılması amelinde zarar vermiyorsa harften güçlü olan ve amelde asıl olan fiilin amel ettiği kelimedenden uzaklaşmasının amelinde zarar vermesi hiç mümkün değildir. Dolayısıyla zayıf olan *إِنَّ*'nin bu şartlarda amel etmesi mümkün iken, güçlü olan fiilin aynı şartlarda amel etmesi daha öncelikli olarak cevaz verilmesi gereken bir durum olmaktadır.³⁸ İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise mef'ûlün hem fiil hem de fâil tarafından nasp edilmesi fikrini doğru bulmamıştır. Söz gelimi "ضربتك" (Ben seni dövdüm.) cümlesinde yer alan *ك* mef'ûlü *ضرب* fiili ile fâil olan *ت* zamiri tarafından mansûb olamaz. Zira nasp etme ameli sadece fiile özgüdür. Diğer edatlar fiile benzerlikleri oranında nasp etmektedirler. Zamirle fiil arasında benzerlik ihtimalinin bulunmadığı üzerinde icma edilmiştir. Çünkü fiil (anlam bakımından) nekralıkta uç nokta iken zamir marifelikte uç noktadadır. Üstelik zamir, zarf ve halde amel edemezken mef'ûlü bihte amel etmesi hiç mümkün değildir. Ayrıca "زَيْدٌ ضَرَبَ عَمْرًا" (Zeyid Amr'ı dövdü.) cümlesinde fâil gizli zamirdir. Açıkça zikredilen zamirin ameli mümkün değil iken gizlenen ve zihinde var olan bir zaminin ameli hiç mümkün değildir.³⁹

³⁷ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 66 vd.

³⁸ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 66-68; Radyüddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî Radî, *Şerhu'l-kâfiye*, nşr. Yusuf Hasan Ömer (Bingazi: Dâru'l-kütübî'l-vataniyye, 1996), 1: 335, 336; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2: 5, 6.

³⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 101-104.

Nihai hükme varmada bu istidlâl türüne başvurulmuş bir diğer mesele de muzari fiilin önüne gelen ve mastar anlamı katan *أَنْ*'in (أن المصدرية) hazfedilmesi halinde amel edip etmeyeceği meselesidir. Kûfeli dilcilere göre hazfedilen *أَنْ*, yerine herhangi bir karşılık (bedel) bırakmaksızın amel edebilir. Basra ekolüne göre ise amel edemez. Amel edemeyeceğini belirten Basralı dilciler bu istidlâl türüne şöyle başvurmuşlardır: Muzari fiili nasp eden *أَنْ*, fiillerin amillerindedir. Fiillerin amilleri zayıf sayıldığından hazfedilmesi halinde bedelsiz olarak amel edemezler. İsim cümlesinin önüne gelen ve isimleri nasp eden *أَنَّ* de aynı şekilde hazf edilmesi halinde bedelsiz olarak amel edemez. *أَنَّ* hazfedildiğinde amel edemezse *أَنْ*'in amel etmesi hiç düşünülemez. Zira *أَنَّ* isimlerin amili, *أَنْ* ise fiillerin amilidir. İsimlerin amili fiillerin amilinden güçlüdür. Güçlü olmasına rağmen *أَنَّ* hazfedildiğine amelini kaybediyorsa zayıf olan *أَنْ*'in amelini kaybetmesi daha öncelikli bir durumdur.⁴⁰

278

OMÜİFD

İsim cümlesinin öğelerinden olan mübtedâ ve haber ile ilgili aslı dizilime göre mübtedâ önde, haber sonda olmalıdır. Ancak kimi zaman haberin mübtedâdan önce gelmesi gerekebilir. Bu durum dilciler arasında tartışılmış ve Kûfeli dilciler, ister müfret olsun ister cümle olsun, haberin mübtedânın öne geçemeyeceğini söylemişlerdir. Basralı dilciler ise tam aksine olarak buna imkân tanımışlardır. Basralı dilciler görüşlerine şöyle bir açıklama getirmişlerdir: Haberın öne geçebileceğine dair pek çok örnek vardır. Hatta kimi örneklerde haberin mamulü bile mübtedânın önüne geçmiştir. Eğer haberin mübtedâdan önce gelmesi doğru olmasaydı haberin mamulünün geçmesi de doğru sayılmazdı. Çünkü âmil neredeyse ma'mûl de orada yer alır. Dolayısıyla haberin ma'mûlü mübtedânın önüne geçmişse haberin geçmemesi için hiçbir neden olamaz.⁴¹ Yine bu konu çerçevesinde ele alınabilecek olan bir diğer konu da mübtedânın birden fazla haberinin olup olmayacağı meselesidir. Kaynaklarda bir mübtedâ için birden fazla haberin olması meselesi tartışılırken bu yöntem kullanılarak varılan bir hükme yer verilmiştir. Normal bir isim cümlesin-

⁴⁰ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 458.

⁴¹ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 57, 58.

de yer alan mübtedâ ve haber ile ilgili tartışmalı durum esnasında كان'nin birden fazla haberinin olup olmayacağı konusu gündeme gelmiş ve كان'nin güçlü bir âmil olduğu, zayıf amiller için verilen cevaz varken güçlü bir âmil olan كان için cevaz verilmesinin daha öncelikli olduğu belirtilmiştir.⁴²

İsim cümlesinin önüne gelen ve cümleyi olumsuz yaparak ليس'nin anlamını veren ما'nın haberi üzerine بل ve لكن ile atıf yapıldığında kimileri bu harflerden sonra gelen kelimelerin merfûluğunu gerekli görmüştür. Söz gelimi "ما زيدٌ قائماً بل لكن قاعداً" (Zeyid ayakta değildir. Bilakis/ancak oturmaktadır.) cümlesindeki بل ve لكن harflerinden sonra gelen قاعداً kelimesi için merfûluk dışındaki ihtimaller doğru sayılmamıştır. Kimilerine göre bu durumlarda mansûbluk da mümkün iken kimilerine göre "ليس زيدٌ قائماً ولا قاعداً" (Zeyid ne ayakta ne de oturmaktadır.) cümlesinde olduğu üzere atıf harfi olan لا'dan sonraki kelimenin mansûbluğu doğru olmayıp merfûluk gereklidir. ليس için doğru sayılmayan durumun ما için doğru sayılması mümkün değildir. Zira ما'nın söz konusu etkiyi icra edebilmesi ليس'ye benzemesi sebebiyledir. Dolayısıyla ليس asıl, ما ise fer'dir. Asıl için doğru görülmeyen bir durumun fer' için doğru sayılması mümkün değildir.⁴³

Yine harfi cerlerle ilgili bir meselede de aynı akıl yürütme biçimine (evlâ) başvurulmuştur. Bilindiği üzere bazen harfi cerlere ما harfi bitişir ve bu durum harfi cerin amelîne zarar vermez. {مما خطبتهم أغرقوا} (Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular.) (Nûh 71/25) ve {عما قليل} (Pek yakında onlar pişman olacaklar!) (Mu'minûn 23/40) ayetlerindeki harfi cerlerin kullanımı buna örnek sayılabilir. Bu durum gerekçelendirilirken şöyle denmiştir: Birbirlerine çok bağlı olduklarından tek bir parça gibi sayılmalarına rağmen muzâf ile muzâfun ileyh arasına ما'nın girmesi mümkün iken harfi cer ile mecrûrunun arasına girmesi daha "evla"dır.⁴⁴

⁴² Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4: 131.

⁴³ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 1: 374; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4: 276.

⁴⁴ Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 11: 277.

Bir başka tartışmalı konu ise nidâ edatından sonra elif lâmlı bir kelimenin doğrudan gelip gelemeyeceği meselesidir. Kûfelilere göre “ يا ” veya “ يا الغلام ” demek mümkün iken Basralılara göre bu mümkün değildir. Basralı dilciler, görüşlerini şöyle gerekçelendirmişlerdir: Hem nidâ edatından sonra gelen kelimenin (münâdâ) başındaki elif ve lâm hem de nidâ edatı (يا) marifelik ifade etmektedir. Bir kelimedede iki marifelik birleşemez. Hatta nidâ edatının kazandırdığı marifelik ile özel isim olmanın kazandırdığı marifeliğin birleşmemesi de bu yüzdendir. Hem nidâ harfinden doğan marifelik hem de özel isimden doğan marifelik birleşmesin diye “ يا زيد ” ifadesinde yer alan زيد kelimesi özel isim olmanın kazandırdığı marifelikten arındırılmış ve nidâ edatının kazandırdığı marifelik ile marife olmuştur. Nida harfinden doğan marifelik ile özel isimlikten doğan marifeliğin biraraya gelmesi doğru olmazsa, nidâ harfinden kaynaklanan marifelik ile elif ve lâm ile kazanılan marifeliğin birleşmesi hiç doğru olmaz. Çünkü hem nidâ ile kazanılan marifeliğin hem de ل ile kazanılan marifeliğin lafzî bir alameti vardır. Özel isimlikten doğan marifeliğin ise lafzî bir alameti yoktur. Marifeliğinin lafzî bir alameti olan öge ile marifeliğinin lafzî bir alameti olmayan ögenin birleşmesi doğru sayılmazken her ikisinin marifeliğinin de lafzi bir alameti olan ögelerin birleşmesi hiç doğru sayılmamalıdır.⁴⁵ Ayrıca nahiv kuralına göre nidâ edatı olan “ يا ” harfinin marife bir kelime üzerine doğrudan getirilmesi ve söz gelimi “ يا الرجل ” denmesi doğru değildir. Bunun tek istisnâsı “ الله ” lafzıdır. Bu durumun sadece “ الله ” lafzına has olmasının en başta zikredilen nedeni, çokça kullanılmasıdır. Dolayısıyla Allah lafzının başına nidâ edatının doğrudan getirilmesi doğru kabul edilmiştir.⁴⁶

Bazı harfler olumsuzluk için kullanılan edatlardan ما ya dâhil edilmiştir ki ا ve لا da bunlardandır. ا'nın olumsuzluk anlamındaki ما yerine kullanılması nadir görülürken لا'nın bu manadaki kullanımı sıklıkla görülmüştür. ا'nın ما gibi amel etmesi konusunda ihtilaf edilmiştir. Kisâi ve Kûfelilerin büyük bir kısmı cevaz verirken İbn Cinnî, Ferrâ ve Basralı

⁴⁵ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 276.

⁴⁶ Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 341, 342; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 327.

dilcilerin büyük bir kısmı da cevaz vermemiştir. “ما زيدٌ منطلقاً” (Zeyid gitmemektedir.) ve “لا رجلٌ أفضل منك” (Hiçbir kimse senden daha faziletli değildir.) cümlelerinde ما ve لا'nın ليس gibi olumsuzluk anlamında kullanılıp ismini merfû, haberini mansûb yapması ile ilgili olarak bilinen genel durum; Temîm kabilesine göre bu kullanımın mümkün olmadığı, diğer kabilelere göre ise mümkün olduğu yönündedir. Ancak bunların ليس gibi amel etmesi için; isminin nekra olması, haberinin ismi önüne geçmemesi, olumsuzluğun لا ile bozulmaması gibi şartlar ileri sürülmüş ve buna bağlı olarak ilk şart yerine gelmediği için “لا زيدٌ أخاك” cümlesine, ikinci şart yerine gelmediği için “لا قائمٌ رجلٌ” cümlesine ve üçüncü şart yerine gelmediği için “لا رجلٌ قائمًا إلا أفضل منك” cümlesine cevaz verilmemiştir. Yine لا ile amel ettiği kelimenin arasının ayrılması doğru bulunmamıştır. Zira لا'nın إن gibi amel etme durumu sık olmasına rağmen لا'nın mamulünden ayrılması, ameline manidir. Hal böyleyken لا'nın ليس gibi amel etme durumu az olmasına rağmen mamulünden ayrılmasının ameline mani olması daha öncelikli görülmüştür.⁴⁷

Öncelikli olma durumuna atfederek yapılan muhakeme biçimlerinin örnekleri oldukça fazladır. Ancak konunun izahı bakımından zikredilen örneklerin yeterli olduğu kanaatindeyiz.⁴⁸

1.4. “İllet” İle İstidlâl (الاستدلال بالعلة)

Nahve dair bir hükmün kabulü veya reddi esnasında başvurulmuş yöntemlerden biri de “illet”in ortaya konmasıdır. Bir mesele ile ilgili illetin varlığı hükmün “vaz”ına ve kabulüne, illetin yokluğu ise hükmün geri çekilmesi veya reddine yol açmıştır. İllete bağlı olarak hükme ulaşma iki şekilde olmuştur. İlki, hükmün illetini açıklama ve tartışmalı durumlarda

⁴⁷ Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4: 280-286.

⁴⁸ Söz konusu örnekler için bk. Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 149, 183; Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin Ukberî, *el-Lübâb fi ileli'l-binâi ve'l-i'rab*, nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât-Abdüllâh Nebhân (Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-fikr el-muâsır-Dâru'l-fikr, 1995), 1: 467; İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 35, 51, 80, 107, 125, 169-173, 284-291; 2: 197, 198, 418, 440; *Esrâru'l-Arabiyye*, 47, 48; *Luma'*, 132, 133; İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbn'ul-Hâcib*, 2: 641, 773; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 1: 384; 3: 257; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 1: 95. 100. 105; 4: 265; 11: 136.

hükmün illeti ile istidlâlde bulunma şeklindedir. İkincisi de yine aynı şekilde hükmün illetini zikredip tartışılan konuda söz konusu illetin olmamasına dayanarak aynı hükmün verilemeyeceğine ulaşma şeklindedir. Bir başka ifadeyle ilkinde illetin varlığı ile istidlâlde bulunup hükme ulaşma söz konusu iken ikincisinde illetin yokluğu ile istidlâlde bulunarak hükme ulaşma söz konusudur.

Bir hükmün illetini açıklayıp tartışmalı bir konuda söz konusu illetin bulunmasını delil göstererek hükme varma konusunda ism-i fâilin kullanımı örnek verilebilir. Nitekim ismi fâilin fiil gibi işlev görebilmesi için; şimdiki zaman veya gelecek zaman anlamında kullanılması, olumsuzluk, soru vb. edatlara bağlı olarak gelmesi gibi icmâ edilen şartları vardır. Ancak ismi fâilin mâzi fiil anlamında kullanıldığı zaman da amel etmesi, fiilde bulunan özelliklerin aynı anda ismi fâilde de bulunduğu iddia edilerek gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Bir hükmün illetini açıklayıp söz konusu illetin olmamasını delil göstererek hükme varma ile ilgili olarak da اِنّnin muhaffef hali olan اِنّin amel etmesinin mümkün olmadığı hükmüne varılırken geçilen akıl yürütme süreci örnek gösterilmiş ve اِنّnin hem lafız hem de anlam bakımından fiile benzediği için amel ettiği, ancak muhaffef (اِنّ) olunca fiile olan benzerliğinin kaybolduğu ve bu nedenle amel edemeyeceği belirtilmiştir. Zira en önemli benzerlik yönü lafzen benzerlik olup fiil de اِنّ de üç harflidir. Mâzi fiil gibi اِنّ de fetha üzere mebnîdir. Fiiller gibi اِنّ de isimlerin önüne gelir. Fiillerde olduğu gibi اِنّ'ye de nûn'ul-vikâye bitişir. Fiillere olduğu gibi اِنّ'ye de mansûb zamirler bitişebilir. Ayrıca اِنّ ve bu grupta yer alan diğer edatlar da fiil anlamı içermektedir. Nitekim اِنّ ve اِنّnin "حَقَّقْتُ", اِنّnin "سَبَّهْتُ", اِنّnin "اسْتَرْكَبْتُ", اِنّnin "تَمَتَّيْتُ" ve اِنّnin "تَرَجَّيْتُ" anlamı içerdiği belirtilmiştir. Dolayısıyla bu kelimeler muhaffef olduklarında iki ihtimal söz konusu olacaktır: Ya aynı şekilde amel edeceklerdir ki bunun örneği çok azdır. Ya da amel etmeyecektir ki bunun da örneği oldukça fazladır. Amel etmesinden yana olanlar görüşlerini şöyle gerekçelendirmişlerdir: Tahfif, amele mani bir durum değildir. Çünkü tahfif, bir hazf türüdür ve hazf de arizi bir durumdur. Aslına zarar verecek türden bir hazf de yoktur. O halde ameli devam etmelidir. Ancak amel etmemesi gerektiğini

düşünenler ise konuyu illet bağlamında gerekçelendirmişlerdir. Amelini gerektiren illet ortadan kalkınca amel de ortadan kalkar hükmüne varmışlardır.⁴⁹

Yukarıda kimi zaman aynı durum için iki farklı istidlâl şeklinin bir arada kullanılabileceğine değinilmişti. Aşağıda zikredilecek olan örnek bu çerçevede değerlendirilebilir. Zira hem bütün ihtimallerin ortaya konması, irdelenmesi ve geçersiz ihtimallerin elenmesi (taksîm) söz konusudur hem de ihtimallerin elenmesi esnasında “illet”inin izahı söz konusudur. Bilindiği üzere arapçada i'râbla ilgili değişiklikler kelime sonlarında gerçekleşir. Zira i'râb için kelimenin başında, ortasında ve sonunda olmak üzere üç ihtimal varken neden sonunda yer aldığı konusu dilciler arasında ele alınmış ve çeşitli ihtimallere yer verilmiştir: İ'râbın ilk harfte yer alması mümkün değildir. Çünkü ilk harf, kelimenin başı olduğu için harekeli olmalıdır ve bütün kelimelerin başında harekeli bir harf olmalıdır. Asıl itibariyle harekeli olduğundan üzerine bir de i'râb harekesi dâhil olamaz. Çünkü tek harf üzerinde iki hareke aynı anda bulunamaz. Bu bakımdan başta olması mümkün değildir. Ayrıca i'râb belirtisi hareke olabileceği gibi bazen sükûn da olabilir. Eğer i'râb başta olsaydı kelimenin sükûn ile başlaması söz konusu olacaktı ki bu da imkânsızdır. O halde başta yer alamaz. Ortada yer almasına gelince bu da mümkün değildir. Çünkü kelimelerin ortası her kelimedede bir değildir. Bazı kelimeler üç, bazı kelimeler dört, bazı kelimeler beş harflidir. Kimisi altı harfli, kimisi yedi harflidir. Harf sayıları farklı olduğundan orta harfin tespiti mümkün değildir. Ayrıca kelimenin kalıbı/vezni (فعل mi, فعل mi yoksa فعل mi olduğu) orta harf sayesinde bilinir. İ'râb orta harfte olsaydı i'râb harfi ile kelimenin asli harfi karışırdı. O halde i'râb harfi için geriye sadece kelimenin sonundaki harf kalmıştır.⁵⁰

İ'râbın kelime sonunda yer almasının bir diğer nedeni i'râbın özelliği ile ilgilidir. Zira i'râb, anlamı ortaya çıkarmak için vardır. Dolayısıyla

⁴⁹ İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, 132; Süyûtî, *el-İktirâh*, 139.

⁵⁰ Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, nşr. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1979), 76; Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 151, 152.

kelimenin fazladan kazandığı bir anlamdır. Söz gelimi “جاء زيدٌ ركباً” (Zeyid binekli olarak geldi.) cümlesinde yer alan زيد kelimesi lafzen bir şahsa işaret etmektedir. Kelimenin son harfinde yer alan zamme ise söz konusu harflerin işaret ettiği şahsın cümlede ifade edilen fiili işleyen kimse olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla önce kelimenin lafız anlamı ortaya çıkmakta, ardından kelimenin son harfindeki i’râb alameti ile kelimenin cümle içindeki işlevi açığa çıkmaktadır. İ’râb son harfte değil de ilk veya orta harflerde olsaydı kelimenin lafız anlamı anlaşılmadan işlevine geçilmiş olacaktı ki bu da ifade edilmek istenen anlamın doğru iletilmesini güçleştirecekti.⁵¹

Yine i’râb konusu ile ilgili bir diğer konu da müsennâ ve cemi kelimelerin i’râbı ile ilgilidir. “طالبان اطالين” gibi müsennâ ve “مسلمون مسلمين” gibi cemi kelimelerde yer alan ا, ي ve و harflerinin “i’râb” mı yoksa “i’râb harfi” mi olduğu konusu dilciler arasında tartışılmıştır. Bilindiği üzere müsennâ ve cemi kelimelerin (cemi müzekker sâlim) i’râbı hareke ile değil harf ileler. Müsennâlar ان ile merfû, ئين ile mansûb ve mecrûr olurlarken cemi müzekker salim kelimeler ون ile merfû، ين ile mansûb ve mecrûr olurlar. Kûfeli dilcilere göre müsennâ kelimelerde elif, cemi kelimelerde vâv ve hem müsennâda hem de cemi kelimelerdeki yâ harfleri i’râbın bizzat kendisidir. Ancak Mâzinî (ö. 249/863), Müberred, Ahfeş gibi dilcilere göre ise bu harfler ne i’râbdır ne de i’râb harfleridir. Bilakis i’râba işaret eden sembollerdir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh ve takipçilerine göre ise bu harfler i’râb harfleridir. Zeccâcî (ö. 337/949) de son görüşten yanadır. Zeccâcî Kûfeli dilcilere şöyle itiraz etmektedir: “İ’râb “رأيت زيداً ومحمداً” (Bu, Zeyid ve Muhammed’dir.), “رأيت زيداً ومحمداً” (Zeyd’i ve Muhammed’i gördüm.) ve “مررت بزيد ومحمد” (Zeyd’e ve Muhammed’e uğradım.) cümlelerinde yer alan müfret kelimelerde hareke iken müsennâ ve cemi kelimelerde nasıl oldu da harfe dönüştü? Eğer müsennâda elif, cemide vâv ve hem müsennâda hem de cemide yâ harfleri i’râb olsaydı جعفر kelimesindeki ر harfi, مسلم kelimesindeki م harfi i’râb sayılacaktı. Bu mümkün olmadığına göre söz konusu harfler i’râb harfi değildir.”

⁵¹ Verrâk, *‘İlelu’n-nahv*, 153.

Buna karşılık Kûfeli dilciler, i'râbın kimi zaman harf, kimi zaman hareke olduğu, nitekim beş muzâri fiilin (ef'âl-i hamse) sonunda yer alan ۛ harfinin i'râb olduğu konusunda ittifak edildiğini belirtmişlerdir. Basralı dilciler ise bunu kabul etmekle birlikte şöyle itiraz etmişlerdir: Söz konusu beş muzâri fiilin sonundaki ۛ'ın kelimedenden düşmesi kelimeye zarar vermez. Ancak müsennâ ve cemilerde i'râb olarak nitelenen harflerin hazfedilmesi kelimeyi değiştirir. Eğer زيدان kelimesindeki elif ve زيدون kelimesindeki vâv kelimedenden atılacak olsa hem anlam bozulur hem de artık müsennâ ve cemiye işaret etmez. Oysa يذهبان deki i'râb olan nûn'un düşmesi fiile zarar vermez. Dolayısıyla müsennâ ve cemilerdeki harfler i'râb değildir.⁵²

Bilindiği üzere merfûluk, mansûbluk, mecrûrluk ve meczûmluk olmak üzere dört türlü i'râb şekli vardır. Bunlardan kimisi isme, kimisi fiile özgüdür. Muzâri fiilin mecrûrluğu mümkün olmadığı gibi isimlerin de meczûmluğu mümkün değildir. Dolayısıyla merfûluk ve mansûbluk isim ve fiil arasında müşterek iken mecrûrluk isimlere, meczûmluk ise muzâri fiile özgüdür. Bunun "illeti" şöyle izah edilmiştir: Mecrûrluk muzâfun ileyhte tenvine mukabil olarak getirilmiştir. Bu durum fiillerde yoktur. Zira fiiller için tenvin söz konusu değildir ve fiiller muzâfun ileyh olamaz. Çünkü Arapçada izafet üç şekilde yapılır. Birincisi "هذه دار زيد" (Bu, Zeyd'in evidir.) ve "هذا ثوب عبد الله" (Bu, Abdullah'ın elbisesidir.) cümlelerinde olduğu gibi bir şeyin sahibine izafe edilmesi şeklindedir. İkincisi bir şeyin asıl sahibine veya ona ulaştıran şeye nispet edilmesi şeklindedir. Nitekim "الحمد لله" (Hamd Allah'adır.) cümlesinde ilk duruma, "الشكر لزيد" (Teşekkür Zeyd'edir.) ve "مررت بعد الله" (Abdullah'a uğradım.) cümlelerinde ikinci duruma işaret edilmiştir. Diğer harfi cerler de aynı şekilde fiilleri mef'ûllerine ulaştırmak üzere isme izafe edilmişlerdir. İzafetin üçüncü şekli ise bir şeyin cinsine izafe edilmesidir. "خاتم حديد" (demir yüzük), "ثوب خز" (ipek elbise) gibi kullanımlar buna örnektir. Bu durum fiiller için mümkün değildir. Fiillerin sahibine nispet edilmesi veya diğer nispet

⁵² Zeccâcî, *el-İdâh*, 130-133; Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 162 vd; İbnü'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 48, 49; *Esrâru'l-Arabiyye*, 46, 47.

türlerine maruz kalması mümkün değildir. Dolayısıyla mecrûr olamazlar.

53

Fiil cümlesinin temel öğelerinden fâilin merfûluğuna ve mef'ûlün de mansûbluğuna şöyle bir akıl yürütme ile gerekçe bulunmaya çalışılmıştır: Fâil ile mef'ûlu nasp ile ayırt etmek istemişlerdir. Bir cümlede fâil bir tane iken mef'ûl bir olabileceği gibi birden fazla da olabilir. Fâil çoğu zaman mef'ûlden azdır. Öte yandan fâili i'râbı olan merfûluk ağır, mef'ûlün i'râbı olan mansûbluk ise hafif bir i'râbdır. Buna bağlı olarak telaffuzda dengeyi sağlamak üzere ağır olan i'râbı az olana, hafif olan i'râbı ise çok olana vermişlerdir. Bir başka izah tarzında ise fâil mübtedâya benzetilmiştir. Nasıl ki mübtedâ ve haberden anlamlı bir cümle oluşuyorsa fiil ve fâilden de anlamlı bir cümle oluşmaktadır. Mübtedâ merfû olmuş, fâilin de merfûluğu buna hamledilmiştir. Başka bir açıklama biçimine göre cümledeki fiili ortaya çıkaran öge fâil olduğundan fâil, mef'ûlden güçlüdür. Bu nedenle hareketlerin en güçlüsü olan zamme fâile verilmeli, hareketlerin en zayıfı olan fetha da mef'ûle verilmelidir.⁵⁴ Fâilin merfûluğu ile ilgili zikredilen diğer illetlere gelince: Fâil mef'ûlden ayırt edilsin diye merfû kılınmış; fâil merfû, mef'ûl de mansûb sayılmıştır. Söz konusu hüküm ile ilgili ilk illetle yetinmeyenler mef'ûlün merfû, fâilin mansûb olması halinde de ayırt edici durumun söz konusu olacağını, dolayısıyla bunun yeterli bir izah olmadığını belirtmişlerdir. Buna bağlı olarak dilciler ikincil ve üçüncül "illet" zikretme ihtiyacı hissetmişlerdir. Zikredilen ikincil illetlerin en yaygın olanlarından birinde güç durumuna vurgu yapılmış, fâilin mef'ûlden güçlü olduğu, merfûluğun da mansûbluktan güçlü olduğu, güçlü olan i'râb türünün güçlü olan fâile, zayıf olan i'râb türünün zayıf olan mef'ûle verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Başka bir illet izahında ise önceliğe vurgu yapılmış, fâilin önce, mef'ûlün sonra olduğu, aynı şekilde merfûluğun önce, mansûbluğun

286

OMÜİFD

⁵³ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988), 1: 14; Zeccâcî, *el-İdâh*, 107-109; Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 145.

⁵⁴ Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 269, 270.

sonra olduğu, buna bağlı olarak da aynı önceliğe göre i'râb tahsisinin gerçekleştiği belirtilmiştir.⁵⁵

Bilindiği üzere ا ve ل gibi harflerle, amel ettikleri kelimeler arası- na başka bir öge (ما gibi) dâhil olduğunda bu harflerin ameli zayıflar. Ancak harfi cerler için bu durum geçerli değildir. Zira harfi cerlerin ameli aslidir. Bir diğer ifadeyle harfi cerler asıl itibariyle amildirler. Sözü edilen harfler ise fiile benzedikleri için amildirler. Dolayısıyla asıl itibariyle âmil olan amiller, başkasına benzemekle âmil olanlardan güçlüdürler. Bu nedenle aralarına başka bir ögenin girmesi güçlü amillere zarar vermezken zayıf amillerin ameline manidir.⁵⁶ Mübtedânın merfû olmasıyla ilgili de üç illet zikredilmiştir: Mübtedâ kelamın en güçlü hali olan ibtida konumundadır. İrâbın en güçlü hali de merfûluktur. Dolayısıyla i'râbın en güçlü hali kelamın en güçlü konumuna hasredilmiştir. İkinci illete gelince; mübtedâ ilk, merfûluk da ilktir. Başta olan (merfûluk) yine kendisi gibi başta olana (mübtedâ) hasredilmiştir. Mübtedâ kendisi hakkında haber verilen ögedir. Fâil de aynı şekilde kendisi hakkında haber verilen ögedir. Nasıl ki fâile merfûluk verilmişse ona benzeyen diğer öğelere de merfûluk verilmiştir. Mübtedâ da bunlardan biridir.⁵⁷

1.5. "Benzeri" ve "Örneği"nin Olmaması Vurgusuyla Yapılan İstidlâl (الاستدلال بعدم النظير)

Bir konuda hüküm verme sürecinde benzeri ve örneğinin olmamasından, Araplardan benzerinin duyulmamasından yola çıkarak muhtemel hükümlerin elenmesi, benzeri ve delili olan kullanımlarla ilgili hükme varılması veya benzeri olmadığı için aksine hüküm verilmesi anlamında kullanılmıştır. Nahivciler hükümlerini desteklemek amacıyla üzerinde durdukları konu hakkında çoğu zaman örneklem yöntemine başvurmuşlar ve görüşlerini örneklerle pekiştirmeye çalışmışlardır. Bir konuda benzer bir kullanımın bulunup bulunmaması, hüküm açısından son derece

⁵⁵ İbnü'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 60, 61.

⁵⁶ Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 219.

⁵⁷ İbnü'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 56. Diğer örnekler için bk. Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, 212; İbnü'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 50; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4: 274.

önemli görülmüştür. “Benzeri”nin olmaması ile istidlâle çoğu zaman muhalif görüşün reddinde, bazen de kabul edilen görüşün müdafasında başvurulmuştur. Benzeri bulunmayan durumları sahiplenmek, benzeri olmayan sonuçlara ulaşmak doğru görülmemiştir.⁵⁸ Dilcilerin büyük bir kısmı “benzeri” olana hamletmenin benzeri olmayana hamletmekten evla olduğunu ve bir hükmün benzeri olmayan bir sonuca ulaştırmasının o hükmün reddine neden olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁹ İbn Cinnî, benzeri olmayana hamledilen bir durumun reddedilmesi gerektiğini belirtse de⁶⁰ delili bulunan bir konuda benzer kullanımın bulunup bulunmadığı sorusunun gereksiz olduğunu, ancak delil bulunmaması halinde benzerine başvurmak gerektiğini belirtmiştir.⁶¹ Aynı İbn Cinnî bir kullanım ile ilgili olarak kıyâsın cevaz vermesi halinde benzerinin olmamasının o kullanıma zarar veremeyeceğini, benzerini getirmenin güzel sayılmakla birlikte zorunlu görülmediğini belirtmiştir.⁶²

288

OMÜİFD

Süyûtî de bu tür istidlâl çeşidinin bir şeyin varlığını göstermek için değil, yokluğunu göstermek için kullanıldığını belirtmiştir.⁶³ Ebû Osman el-Mâzinî muzâri fiilin, başına gelen س ve سوف ile merfû olduğu iddiasını geçersiz kılarken bu yöntemle başvurmuş ve şöyle demiştir: “Biz, fiillerde âmil olan hiçbir harfe J’ın bitiştiğini görmedik. Bunun hiç örneği yoktur.”

⁵⁸ İbn Ümmü Kâsım Murâdî, *Tavdîhu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyeti İbn Mâlik*, nşr. Abdurrahman Ali Süleyman (Kahire: Dâru'l-fikr el-Arabî, 2001), 3: 1145; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâid*, 2:900; 5:2541; Ebu'l-İrfan Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyeti'bni Mâlik & Şerhu's-şevâhid li'l'Aynî*, nşr. Tahâ Abdurraûf Sa'd (B.y.: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.), 3: 340; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsa b. Yûsuf Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî alâ Elfiyeti'bni Mâlik el-müsemmâ Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyeti'bni Mâlik*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1955), 3: 136.

⁵⁹ Hasan b. Abdullah b. Merzûbânî Ebû Saîd Sîrâfî, *Şerhu Kitâb'i Sîbeveyh*, nşr. Ali Seyyid Ali - Ahmed Hasan Mehdelî (Beyrut Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2008), 5: 137; Ebû'l-Hasen Ali b. Mu'mîn b. Muhammed b. Ali İbn Uşfûr, *el-Mumtîu'l-kebîr fi't-tasrîf*, nşr. Fahreddin Kabâve (Mektebetu Lübnân Nâşîrîn, 1996), 255; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 1: 207; Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 8: 81; Şâtûbî, *el-Mekâsîd ü's-şâfiyye*, 3: 67.

⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 104, 105.

⁶¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 197.

⁶² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 136.

⁶³ Süyûtî, *el-İktirâh*, 140, 141.

Oysa {ولسوف يعطيك ربك} (Pek yakında Rabbin sana verecek.) (Duhâ 93/5), {فلسوف تعلمون} (Yakında bilip göreceksiniz siz!) (Şuarâ 26/49) ayetlerinde ل harfi سوف/ye bitişmiştir. Dolayısıyla muzâri fiilin, başına gelen س ve سوف ile merfû olması mümkün değildir. Çünkü fiillerin âmillerinden hiçbirine ل harfinin bitiştiğine dair bir delil ve örnek yoktur.⁶⁴ Yine İbnü'l-Enbârî Basralı ve Kûfeli dilciler arasında tartışılan ve muzâri fiilin başına dâhil olup gelecek zaman ifade eden سوف ile ilgili bir tartışmada da bu istidlâl yoluna başvurmuştur. Kûfeli dilcilere göre muzâri fiilin başına dâhil olan س harfi, asıl itibariyle سوف'dir. Sıklıkla kullanılmasından dolayı kelimede hafiflik sağlamak amacıyla baştaki iki harf hazf edilmiştir. Bunu kabul etmeyen Basralı dilcilere göre س de سوف de asıldır. Herhangi bir hazif yoktur. Çünkü Arapların sözlerinde tek bir harf kalana kadar bütün harfleri hazfedilen bir kelimenin örneği ve benzeri yoktur. Benzeri olmayan bir durumu kabul etmek ve meseleleri bu çerçevede izah etmek doğru sayılmamıştır.⁶⁵

Kimi nahiv meselelerinde konunun kapalı kalması veya makul olmayan gerekçelerle izah edilmesi yerine kısmen benzerlik bulunan başka durumlarla kıyaslanması ve meseleye bilinen durumları örnek göstererek açıklama getirilmesi tercih edilmiştir. Nitekim “نعم رجلاً زيداً” (Zeyid ne güzel adamdır.) şeklindeki ifadelerde نعم kelimesinde gizli bir fâilin bulunduğu ve sonrasındaki nekra kelimenin (رجلاً) buna işaret ettiği ve cümlenin “نعم الرجل رجلاً زيداً” (Zeyid -adamlık bakımından- ne güzel adamdır.) şeklinde takdir edildiği belirtilmiştir. Buna mukabil fâilin hazfedilmesi ve fiilin fâilsiz varsayılması kabul edilmemiş, konunun doğrudan bir ilişki bulunmasa bile “benzerlerine” hamledilmesi daha doğru görülmüştür.⁶⁶

“İstihsân” İle İstidlâl (الاستدلال بالاستحسان)

⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 196, 197; Süyûtî, *el-İktirâh*, 140.

⁶⁵ İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 533; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl li İbn Mâlik*, 1: 283.

⁶⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufaṣṣal*, 1: 207. Söz konusu istidlâl biçiminin diğer örnekleri için bk. İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 555, 563-566; Cemâlüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullâh İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti'ş-şâfiye*, nşr. Abdülmünim Ahmed Hüreydî (Riyâd: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1982), 3: 1438; Şâtbî, *el-Mekâsîdü'ş-şâfiye*, 8: 432; Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî*, 3: 136.

İbn Cinnî, zayıf bir illet olarak nitelediği ihtihsânın kural koyma ve gerekçelendirme süreçlerinde dilciye bir tür kolaylık ve genişlik sağladığını ifade etmiştir. Nitekim bazı durumlarda herhangi bir illete bağlı olarak hükme varmaktan ziyade gerek telaffuz kolaylığı ve gerekse kulağa hoş gelmesi gibi nedenlerle çeşitli kullanımlara cevaz verilmiştir. Zaruri bir durum olmaksızın hafif bir kullanımdan ağır bir kullanıma geçiş için ihtihsân gerekçe gösterilmiştir.⁶⁷ İbn Cinnî istihsânı illete mukabil olarak kullanmıştır. Dolayısıyla istihsân herhangi bir illet veya kıyasi durumun bulunmadığı hallerde başvurulmuş bir gerekçelendirme biçimi sayılabilir. Bir başka ifadeyle bir kullanım ile ilgili herhangi bir zorunluluktan söz edilmeyen, zorunluluğa dair bir illete işaret edilmeyen durumlarla ilgili bazı hükümlerin izahında başvurulmuş bir yöntem olmuştur.⁶⁸ İstihsânla izah edilen hükümler bir illete bağlı olarak varılan veya bir kıyâs gereği ulaşılan hükümlerle aynı kuvvette görülmemiştir. İstihsâna daha çok sarf ilmi ile ilgili telaffuz esaslı meselelerde başvurulmuştur.⁶⁹ İbn Cinnî, istihsân ile başvurulmuş hükmün teşmil edilemeyeceğini ve benzer durumların bu hükme kıyâs edilemeyeceğini belirtmiştir.⁷⁰

290

OMÜİFD

İstihsân esaslı hükümlerin zayıf olduğu, kıyâs ve illete istinaden varılan hükümlerden farklı olarak bu hükümlerde ek şartlar ileri sürüldüğü, şartları taşımadığı zaman işlevsiz kalacağı belirtilmiştir. Bilindiği üzere Arapça kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üç türdür. Başka kelimeler üzerinde amel etme asıl itibariyle fiillere özgü bir durumdur. Amel eden isimler, fiile benzedikleri için ve fiile benzerlikleri oranında amel etmişlerdir. Harfler ise isim veya fiilden birine özgü olması şartıyla amel etmişlerdir. Herhangi birine özgü olmayan harflerin amel etmesi asıl itibariyle mümkün görülmemiştir. Olumsuzluk edatlarından olan ما bu çerçevede ele alınmış ve tıpkı ليس gibi amel etmesi Temîm ve Hicâz kabilelerinin kullanımları üzerinden tartışılmıştır. Zira Temîm kabilesi'nin amel etmemesinden yana iken Hicâz kabilesi amel etmesinden yana

⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 133 v d; Süyûtî, *el-İktirâh*, 141.

⁶⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 136, 137, 308; 2: 235.

⁶⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 350.

⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 235.

tavır göstermiştir. Ancak لیس'nin gibi amel etmesi için; olumsuzluğun devam etmesi ve başka olumsuzluk edatlarıyla bozulmaması, sonrasında şart edatı olan ل gelmemesi, haberin öne geçmemesi gibi bazı şartlar ileri sürülmüştür. Nitekim İbn Mâlik'ten ل'nin kıyâsa bağlı olarak değil aksine istihsânen amel etmesi nedeniyle bu şartların ileri sürüldüğü görüşü nakledilmiştir. Görüldüğü üzere asıl itibariyle âmîl olmayan ancak istihsânen amel etmesi uygun görülen bir edat ancak bazı şartlara bağlı olarak amel etmiştir.⁷¹

Emir fiilinin mu'rab veya mebnîliği tartışmasında Kûfeli dilciler emir fiilinin mu'rab ve mecnûm olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu görüş çok kabul görmemiştir. Nitekim Ukberî i'râbın bir manaya binaen lafza iliştiğini, emir fiilinin mu'rab veya mebnîliği arasında anlam bakımından bir fark bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre i'râb lafza ilişkin ek, ziyade bir manadır. Emir fiili i'râb ile değişecek muhtelif manalara sahip değildir. Dolayısıyla i'râba ihtiyacı yoktur. Kelimeler ya asıl itibariyle veya istihsânen mu'rab olurlar. Emir fiilinde ise böyle bir durum yoktur.⁷² Kutrub'a göre de i'râb, lafza istihsânen ilişkin bir durumdur.⁷³ Yine gayri munsarîf kelimelerin sonlarında yer alan tenvinlerin düşmesi zaruri bir durum olmayıp istihsânen tercih edilen bir durumdur.⁷⁴ Benzer bir biçimde isimlerde aslolan mu'rab olmaktır. Çünkü isimler terkip içerisinde farklı anlamlarda kullanılırlar ve kullanıldıkları anlamlara göre değişik şekillere girerler. İsimlerde mebnîlik ise asli durumun dışına çıkma olup bir istihsân durumudur. Aynı şekilde fiillerde aslolan mebnî olmaktır. Fiillerin mu'rablığı da aslın dışına çıkma olup istihsân gereği olarak başvurulmuş bir durumdur.⁷⁵

⁷¹ Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1: 379-381.

⁷² Ukberî, *et-Tebyîn*, 176, 177; *Mesâilu hilâfiyye fi'n-nahv*, nşr. Abdulfettâh Selîm (Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2007), 85, 86.

⁷³ Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 55.

⁷⁴ Ukberî, *el-Lübâb*, 1: 521.

⁷⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, nşr. Ali Haydar (Dımaşk, 1972), 35; Ukberî, *et-Tebyîn*, 159, 177; *el-Lübâb*, 2: 21; *Mesâil*, 97, 120.

1.6. "Asl" İle İstidlâl (الاستدلال بالأصل)

Bir hüküm koyma veya hükmü izah etme sürecinde dilcinin tutunduğu temel ilkelerden biri de "asl" ile ilgili ilkelerdir. Dilcilerin dile ait olgular da asli durumları dikkate almaları sıklıkla görülen bir durum olmuştur. Nitekim bu hususta asla vurgu yapan bazı ilkeler öne çıkmıştır. Aslı üzere gelenin illetinin sorulmayacağı, aslının dışına çıkanlar için illet aranacağı ilkesi bu husustaki en temel ilkelerdendir. Dilsel olguların bazıları aslın dışına çıktığında özel bir duruma sahip olur ve farklı bir yaklaşım gerektirir. Nitekim gayri munsarıflar bunun en güzel örneğidir. Gayri munsarıflık gerektiren durumlara bakıldığında hepsi asli durumunun dışında farklı bir özellik kazanmış ve bu nedenle yeni bir durum gerektirmiştir.⁷⁶

İsim, fiil ve harflerin asli özellikleri vardır. İsimlerde aslolan mu'rab olmak, fiillerde aslolan mebnî olmak, harflerde aslolan mebnî olmak gibi durumlar bunlardan sadece birkaçıdır. Hükme varırken isim, fiil ve harfin asli özelliğine atıfta bulunma ve aslını önceleme de bir istidlâl türüdür. İbnü'l-Enbârî bu istidlâl türüne muzâri fiilin merfûluğunu, başında nasp ve cezm edatlarının bulunmamasına bağlayanların görüşünü geçersiz kılmak için başvurmuştur. İbnü'l-Enbârî'ye göre bu durum merfûluğun mansûbluk ve meczûmluktan sonra gelmesini gerektirir ki bu asla aykırıdır. Zira merfûluğun mansûbluktan önce gelmesi asıldır. Merfûluk fâilin sıfatı, mansûbluk mef'ûlün sıfatıdır. Nasıl ki fâil mef'ûlden önce ise merfûluk da mansûbluktan öncedir. Yine merfûluğun meczûmluktan önce gelmesi de asıldır. Çünkü merfûluk asıl itibariyle isimlerin, meczûmluk ise fiillerin sıfatıdır. İsimlerin mertebesi fiillerin mertebesinden önce geldiğine göre merfûluk da meczûmluktan öncedir. O halde muzâri fiilin merfûluğu asıldır.⁷⁷

⁷⁶ İbnü'l-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, 161, 162.

⁷⁷ İbnü'l-Enbârî, *Luma'*, 132, 133; *el-İnsâf*, 2: 449; Süyûtî, *el-İktirâh*, 140.

Sonuç

Arap diltçileri iç tutarlılığa sahip, kapsayıcı ve yaygın kullanımları esas alan kurallar vaz etmek için yoğun gayretler sarfetmişlerdir. Kurallarının tutarlılığı ve kapsamlılığı konusunda büyük oranda amaçlarına ulaşmışlardır. Ancak bu durum dil kuralları arasında tartışmalı durumların ortaya çıkmasını önleyememiştir. Diltçiler pek çok alanda ittifak etseler de aralarında azımsanmayacak düzeyde ihtilaflı meseleler yer almıştır. İşte bu çerçevede diltçiler tartışılan dil meselelerinde çeşitli akıl yürütme biçimlerine, muhakeme yöntemlerine başvurmuşlardır. Bu çalışmada diltçilerin sıklıkla başvurdukları yöntemlerden tespit edilenleri yoğunluk oranına göre ele alınmıştır. Diltçilerin dile dair hükümlerini izah etmek, ilkelere gerekçelendirmek ve görüşlerini savunmak, muhataplarının iddialarını çürütmek ve geçersiz kılmak için başvurdukları açıklama biçimleri irdelenmiştir. Sık kullanılan ve nahiv usûlcülerince de vurgu yapılan istidlâl biçimleri öne alınmış, çalışmanın hacminin imkân tanıdığı oranda konular örneklendirilmiştir. Bundan sonraki çalışmalara yol göstermesi ve ışık tutması bakımından şu hususun ifade edilmesinde yarar olduğu kanaatindeyim: Sözü edilen ve kısa başlıklar altında ele alınan istidlâl biçimlerinin her biri ayrı bir çalışma konusu olacak nitelikte bir derinliğe sahiptir. Nahiv eserlerinde konuların her birinin izi etraflıca ve titizlikle sürülecek olursa faydalı sonuçlara ulaşmak kuvvetle muhtemeldir.

Kaynakça

- Bingöl, Abdülkuddüs. "İstidlâl". *DİA*. 23: 323-323. 2001.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-maârif, 1968.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi Kitâbi't-Teshîl*. Nşr. Hasan Hindâvî. 13 Cilt. Riyâd: Daru Küñûzi İşbiliyâ, 2013.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed. *el-Mesâilu'l-Halebiyyât*. Nşr. Hasan Hindâvî. Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-kalem & Dâru'l-menâre, 1987.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah. *Şerhu İbn-i Akîl*. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-türas, 1980.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Nşr. Muhammed Ali Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-ilmiyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Munsif şerhu kitâbi't-tasrif*. Nşr. Abdullah Emin İbrahim Mustafa. 3 Cilt. Kahire: İdâratü'l-hayâti't-türâsi'l-kağime, 1954.

- İbn Habbâz, Ahmed b. Hüseyin. *Tevcîhu'l-luma' şerhu kitâbi'l-Luma'*. Nşr. Fâyiz Ze'kî Muhammed Diyâb. Kahire: Daru's-selam, 2002.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*. Nşr. Abdülmünim Ahmed Hüreydî. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhu't-teshîli İbn Mâlik*. Nşr. Abdurrahman Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Kahire: Hicr li't-tibâa ve'neşr, 1990.
- İbn Usfûr, Ebû'l-Hasen Ali b. Mu'mîn b. Muhammed b. Ali. *el-Mumtiu'l-kebîr fi't-tasrîf*. Nşr. Fahreddin Kabâ ve. Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- İbn Usfûr el-İşbîlî, Ebû'l-Hasen Ali b. Mu'mîn b. Muhammed b. Ali. *Şerhu Cümelî'z-Zeccâcî*. Nşr. Fevâz eş-Şa'âr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- İbn Vellâd, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Müberred*. Nşr. Züheyr Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. Nşr. Emîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-nahv*. Nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *el-İnsâf fi mesâilî'l-hulâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2007.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *Esrâru'l-Arabiyye*. Nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman. *Lumau'l-edille fi usûli'n-nahv*. Nşr. Saîd el-Afgânî. 2 Cilt. Dimaşk: Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Ebî Amr Osman b. Ömer. *Emâli İbn'ul-Hâcib*. Nşr. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre. 2 Cilt. Beyrut-Amman: Dâru'l-ciyl-Dâru Ammâr, 1989.
- İbnü'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*. Nşr. Ali Haydar. Dimaşk, 1972.
- Murâdî, İbn Ümmü Kâsım. *Tavdîhu'l-mekâsüd ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyeti İbn Mâlik*. Nşr. Abdurrahman Ali Süleyman. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-fikr el-Arabî, 2001.
- Müberred, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Nşr. Muhammed Abdulhâlik Udayme. 4 Cilt. Kahire, 1994.
- Nâzıru'l-Ceyş, Muhammed b. Yusuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâid bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. Nşr. Ali Ahmed Fahir ve diğ erleri. 11 Cilt. Kahire: Daru's-selam, 2007.
- Radî, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî. *Şerhu'l-kâfiye*. Nşr. Yusuf Hasan Ömer. 4 Cilt. Bingazi: Dâru'l-kütübî'l-va taniyye, 1996.

- Sabbân, Ebu'l-İrfan Muhammed b. Ali. *Hâşiyet u's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti'bni Mâlik & Şerhu's-şevâhid li'l'Aynî*. Nşr. Tahâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. B.y.: el-Mektebetu't-Tevfikyye, ts.
- Sıbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Nşr. Abdüsse lâm Muhammed Hârun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Hasan b. Abdullah b. Merzûbânî Ebû Saîd. *Şerh'u Kitâb'î Sıbeveyh*. Nşr. Ali Seyyid Ali - Ahmed Hasan Mehdeî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008.
- Süheyli, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah. *Netâicu'l-fiker fi'n-nahv*. Nşr. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. Nşr. Abdulhakîm Atıyye. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Hem'u'l-hevâmî' fi şerhi cem'i'l-cevâmî'*. Nşr. Ahmed Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa. *el-Mekâsîdü's-şâfiye fi şerhu'l-hulâsati'l-Kâfiye*. Nşr. Ayyâd b. İd es-Sübeytî. 10 Cilt. Mekke: Câmîatu Ummu'l-kurâ, 2007.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin. *el-Lübâb fi ileli'l-binâi ve'l-irâb*. Nşr. Gâzî Muhtâr Tuleymât - Abdülilâh Nebhân. 2 Cilt. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-fikr el-muâsır-Dâru'l-fikr, 1995.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin. *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Beyrut: Dâru'l-garb el-İslâmî, 1976.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Hüseyin. *Mesâilu hilâfiyye fi'n-nahv*. Nşr. Abdulfeţâh Selîm. Kahire: Mektebetu'l-âdâb, 2007.
- Üşmûnî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alf b. Muhammed b. İsbâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Üşmûnî alâ Elfiyeti'bni Mâlik el-müsemma Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1955.
- Verrâk, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah. *'İlelu'n-nahv*. Nşr. Mahmud Câsim Muhammed Dervîş. Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1999.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk. *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*. Nşr. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1979.



SÖZLÜ GELENEK, FORM KRİTİĞİ VE İNCİLLER ORAL TRADITION, FORM CRITICISM, AND THE GOSPELS

ZAFER DUYGU

[Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Süryani Dili ve Edebiyat
Bölümü
Associate Professor, Mardin Artuklu University, Faculty of Literature, Department of Syriac
Language and Literature
Mardin, Turkey
zaferduygu.zd@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8762-9850]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Mart/March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Haziran/June 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 297-327

Atf/Cite as: Duygu, Zafer. "Sözlü Gelenek, Form Kriği ve İnciller - Oral Tradition, Form Criticism, and the Gospels". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 297-327. <https://doi.org/10.17120/omuifd.540787>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Sözlü Gelenek, Form Kritiği ve İnciller

Öz: İsa'nın ölümünden 35-70 yıl sonra bugün "İncil" diye tanımlanan anonim metinleri kaleme alan yazarların hangi bilgi kaynaklarını kullandıkları meselesi, araştırmacılar arasında tartışılan bir konudur. Bu bağlamda, İncil yazarlarının bazen birbirlerinin metinlerini kaynak olarak kullandıkları ortaya konulmuştur. Bazen hipotetik bazı yazılı kaynakları da kullanmış oldukları düşünülmektedir. Ancak İncillerin arkasında "sözlü gelenek" denilen şifahi bir rivayet külliyyatının bulunduğu da kabul edilmektedir. Sözlü gelenek; İsa hakkında 30'luk yıllardan II. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar yayılarak dolaşan küçük, ayrı, bağımsız, sözlü anlatılardan oluşmaktadır. Günümüzde "İncil" tabir edilen yazılı metinlerden hareketle, bu metinlerin arkasındaki sözlü geleneğin anlaşılmasına ve İncil yazarlarının redaktörler olarak bu geleneği nasıl şekillendirdiklerine dair bilimsel arayışlar ise "form kritiği" denilen metodolojik bir yaklaşımı öne çıkarmıştır. Form kritiği, sözlü geleneğin yapısını, özgün temelini ve tarihini tanımlanmayı amaçlayan bir disiplindir. Bu disiplin, İncil araştırmaları alanında önemli sonuçlara ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Wellhausen, Schmidt, Dibelius ve Bultmann gibi Alman araştırmacılar, bu alanın öncü isimleri olmuşlardır. Bununla beraber, form kritiği konusu, tıpkı Kitab-ı Mukaddes Kritiği kapsamındaki diğer yöntemler gibi Türk akademisi özelinde boş bırakılmıştır. Bu makale, İncil rivayetlerinin arka planını oluşturan "sözlü gelenek" kavramına ve bu süreci çeşitli açılardan inceleyen ve aydınlatmaya çalışan "form kritiği" yöntemine, Türk akademisinin dikkatini çekmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, İnciller, Sözlü Gelenek, Form Kritiği



Oral Tradition, Form Criticism, and the Gospels

Abstract: What kind of sources were used by the authors of the anonymous texts that were written in 35-70 years after Jesus' death and were subsequently defined as "Gospels" is a topic discussed among researchers. In this context, it has been revealed that the authors of the Gospels use not only each other's texts as sources but also some hypothetical sources. However, it is also accepted that there is a corpus of narrative called the "oral tradition" behind the Gospels. The oral tradition consists of small, separate, independent, and oral narratives about Jesus which spread from around 30 C.E. to the second quarter of the second century.

With reference to the written texts called Gospels today, scientific research for the understanding of the oral tradition behind these texts and how the Gospel writers to shape this tradition as redactors have highlighted a methodological approach called "form criticism". Form criticism is a discipline that aims to define the structure, original basis and the process of the oral tradition. This discipline makes it possible to reach important conclusions in the field of Gospel studies. German researchers such as Wellhausen, Schmidt, Dibelius, and Bultmann are leading names in this field. Nevertheless, just like the other methods included in Biblical Criticism, form criticism is not known by the Turkish academy. This article aims to attract the attention of the Turkish scholars to the oral tradition behind the Gospels and to the form criticism method that tries to clarify the oral tradition.

Keywords: History of Religions, Christianity, Gospels, Oral Tradition, Form Criticism.



Giriş

Nasıralı İsa, miladi takvime göre I. yüzyılın birinci yarısında Romalılar tarafından kontrol edilen Filistin'de yaşamıştır.¹ İsa'nın gündeme getirdiği dini (ve ayrıca belki sosyal ve politik) içerikli söylemler, Yahudilerin birçoğu tarafından reddedilmiştir. Ancak genel kanaatin aksine; yaşamı sırasında hatırı sayılır bir kitle de İsa'ya iman etmiş veya en azından ona sempati hissetmiştir.² Havariler bu bakımdan öncelikli yere sahiptir. On-

299

OMÜİFD

¹ Bu makale, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'nun (TÜBİTAK) şahsıma tahsis ettiği 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Bursu kapsamında, Amerika Birleşik Devletleri'nin North Carolina Eyaleti'nde yer alan Duke Üniversitesi'nin Religious Studies Bölümü'nde yürütmekte olduğum projenin bir parçasını oluşturmaktadır. Destekleri ve yardımları nedeniyle TÜBİTAK'a ve bu kurumun değerli çalışanlarına teşekkür ederim.

² İsa'yı açıkça destekleyenlere havarileri, İsa'nın ailesini ve akrabalarını veya havariler arasında adı geçmeyen Mecdelli Meryem, başka birçok Meryem ya da Salome gibi çok sayıda kadını ya da Aramatyalı Yusuf gibi aslında pek az tanıdığımız birçok şahsiyeti örnek verebiliriz. Aynı şekilde haklarında çok az şey bildiğimiz Kornelius, Nikodemus ya da Gameliel gibi mühim şahsiyetlerin İsa'ya sempati duyduklarını mevcut kanıtlar üzerinden ileri sürebiliriz. Hepsini bir yana, o zamanlar Filistin'de ve çevresinde yüzlerce, hatta binlerce insanın İsa'yı ilgiyle izlediklerine, onu eski peygamberler gibi bir "peygamber" gördüklerine, çok sayıda kanıttan hareketle kanaat getirebiliriz. Tüm bu hususlarda örneğin bk. Markos, 10:46; 15:43; 16:1; Matta, 21:10-11; Luka 7:16; Yuhanna, 3:1-2 20:10-18; Elçilerin İşleri, 5:35-39; 10:1.

lar, henüz yaşamı sırasında İsa'nın öğrencisi olmuşlardır; İsa'nın sözlerini, öğretilerini, derslerini, bizzat kendisinden öğrenmişlerdir. Buna karşın büyük bir ihtimalle ya İsa'nın yakın çevresinden hiç kimse doğrudan tanıklığa dayanan bir İsa biyografisi yazmamıştır ya da yazmışsa bile bu belgeler kısa sürede ortadan kaybolmuşlardır. Nitekim bugüne kadar bu yönde bir kanıt gelmemiştir. Bir başka deyişle ne İsa, ne havariler, ne de onların yakın çevresi tarafından kaleme alınmış herhangi bir yazılı belge bugün eldedir.

Bazı araştırmacılar bu olgunun anlaşılır olduğu görüşündedir. Örneğin M. Hengel konuya dair bir değerlendirmesinde, İsa cemaatinin erken dönemdeki eskatolojik beklentisini göz önünde bulundurmakta; "eski" ve "kötü" olan bu dünyanın pek yakın bir gelecekte sona ereceğine inanan cemaat üyelerinin gelecek kuşaklar için tarih yazmak gibi bir önceliğe sahip olmadıklarına inanmaktadır. Aslında Hengel, İsa'nın sözlerinin veya mucizelerinin henüz çok eski tarihlerde toplanarak bir araya getirilmiş olmasını muhtemel görmektedir. Ancak Hengel'e göre; 60'lı yılların sonlarına kadar İsa tarihinin yazılı bir sunumu yapılmamıştır.³ Hengel'in bu tezleri elbette tartışılabilir. Ama eğer bugünkü geleneksel İnciller özelinde konuşulacak ve ayrıca bu İnciller İsa tarihinin yazılı sunumları olarak kabul edilecek olursa; aşağıda da görüleceği üzere Hengel'in 60'lı yılların sonlarına vurgu yapan söylemi haklıdır.

Hıristiyan dünyada geleneksel şekilde Matta, Markos, Luka ve Yuhanna diye isimlendirilen İncillerin aslında anonim metinler oldukları bilinmektedir. II. yüzyıldan itibaren Kilise tarafından geleneksel şekilde *εὐαγγέλιον* (*Müjde* veya *İncil*) diye tanımlanan bu metinlerin yazarları bilinmemektedir. Diğer taraftan; İncillerin nerede veya ne zaman oluşturuldukları yönündeki sorular da ancak harici ve dâhili bazı kanıtlardan

³ Martin Hengel, "Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels: Form Criticism, Community Traditions and the Authority of the Authors", *The Written Gospel*, ed. M. Bockmuehl-D.A. Hagner, (New York: Cambridge University Press, 2005), 70-98 (atf için 73-75).

hareketle tahmini olarak cevaplanmaktadır.⁴ Her halükarda Hengel tarafından da dikkat çekildiği gibi, İsa'nın tarih sahnesinden çekilmesi ile İncillerin yazılması arasında belirli bir zaman boşluğu bulunmaktadır. Bunu, Kilise yazarı İrenæus'un aşağıda bahsi geçecek bir kaydından hareketle de ortaya koymak mümkündür.

İsa 30 yılı civarında tarih sahnesinden çekilmiştir. Markos denilen Yeni Ahit metni ise İncillerin en eskisidir.⁵ II. yüzyılın ikinci yarısında Hıristiyan yazarlardan İrenæus (ö.202), bir zamanlar İsa'nın başhavarisi Petrus ile cemaate sonradan katıldığı ileri sürülen Pavlus'un Roma'da bir cemaat oluşturdukları, burada vaazlar verdikleri; Petrus'un öğrencisi ve tercümanı olan Markos'un ise onların ölümü sonrasında Petrus'un vaazlarını yazılı forma dönüştürdüğü iddialarında bulunmuştur.⁶ Bir başka deyişle İrenæus'a göre, Petrus'u yakından tanıyan Markos, Petrus'un İsa'ya dair tanıklığını içeren ve yansıtan bir tür metin yazmıştır.

İrenæus'un bu anlatımı birçok açıdan sorunludur. Öncelikle İsa'nın başhavarisi Petrus ile geleneksel Hıristiyanlığın kurucusu Pavlus'un aynı dinsel ülküler uğruna birlikte mücadele ettikleri ya da Mesih'e atfedilen Müjde/İncil konusunda paralel düşünceler taşıdıkları, tarihsel gerçeklerle örtüşen kabuller değildir. Aslında bu iki tarihsel şahsiyet, erken cemaatte

⁴ Peter Vardy-Mary Mills, *The Puzzle of the Gospels*, (New York: M.H. Sharpe, Inc., 1997), 82-83.

⁵ Hıristiyanlık geleneği çok eski tarihlerden itibaren ve bilhassa Augustinus'un (354-430) etkili çalışmalarından bu yana Matta'nın yazılan ilk İncil olduğu görüşünde ısrarcı olmuştur. Nitekim konuya ilişkin araştırmalarda önemli bir mihenk taşı olan Alman araştırmacı J.J. Griesbach da (1745-1812) bazı açılardan güncellemeler yapmışsa bile Augustinus'un bu düşüncesine sadık kalmıştır. Ancak hemen sonrasında bazı araştırmacılar bu geleneksel kabulü yeniden tartışmaya ve Markos'un yazılan ilk İncil olduğu görüşünü savunmaya başlamışlardır. Nitekim 1863 yılında H.J. Holtzman'ın Sinoptik Problem konusunda yaptığı çalışmayla beraber Markos İncili'nin önceliği teorisini bilim dünyasında genel olarak kabul edilen bir olguya dönüştürmüştür. Modern dönemde konu bağlamında yapılan tartışmaların bir özeti için bk. William R. Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, (New York: The Macmillan Company-Londra: Collier-Macmillan Limited, 1964).

⁶ *Adv. Haer.* 3.1.1 (İngilizce trc. Alexander Roberts and William Rambaut, Ante-Nicene Fathers, C. 1. ed. Alexander Roberts, James Donaldson ve A. Cleveland Coxe. (Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1885).

karşıt ve düşman kutupları temsil etmişlerdir.⁷ İkinci olarak, Petrus'un Roma'ya gidip gitmediği şüphelidir.⁸ Gitmişse bile, "Hıristiyanlık" adı altında Yahudilikten ayrı ve bağımsız bir din tebliğinde bulunmamış, bugünkü şekliyle bir Kilise de kurmamıştır. Hatta genel olarak Hıristiyanlık veya Kilise ne İsa ne de havarileri tarafından kurulmuştur.⁹ Son olarak, bugün Yeni Ahit'te bulunan Markos İncili de zaten İrenæus'un iddia ettiği gibi Petrus'un İsa'ya ilişkin hatıratı değildir. Yani Markos adında birisi hakikaten İrenæus'un tasvir ettiği gibi bir metin yazmışsa bile, bu metin bugün Yeni Ahit'te bulunan Markos İncili değildir.

Bütün bunlara rağmen, İrenæus'un yukarıdaki iddiası tümüyle doğru kabul edilecek olsa bile, onun anlatımından, Petrus'un ölümünden sonra Markos'a atfedilen metnin yazılmasına kadar belirli bir zaman dilimi geçtiği anlaşılmaktadır. Çünkü İrenæus'a göre Markos, muhtemelen 60'lı yıllarda ölmüş olan Petrus'tan sonra yazmıştır. Acaba bu boşluk kaç yıllık bir süreyi kapsamaktadır? Burada iki görüş ön plana çıkmaktadır. Markos, bazı araştırmacılara göre 66 yılında başlayan Roma-Yahudi savaşlarından hemen önce; bazılarına göre ise Roma ordularının Kudüs'ü ele geçirmesinden hemen sonra yazılmıştır. Bu takdirde en iyi ihtimaller üzerinden gidilse bile, İsa'nın ölümü ile mevcut İncillerden en eskisinin yazılması arasında otuz beş-kırkyıllık bir zaman dilimi bulunmaktadır.¹⁰

Yukarıda da söylendiği gibi İncillerin meçhul yazarları İsa'yı ya da İsa dönemini bizzat gören veya bilen kimseler değillerdir. Kitab-ı Mukaddes Kritiği kapsamındaki modern araştırmalar, İncil yazarlarının hem İsa'ya hem de o dönemde yaşananlara tanık olmadıklarını ortaya koy-

⁷ Konuya dair tüm detaylar için bk. Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller: Hıristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2018).

⁸ Şu makalede yapılan anlatıma bk. Brent D. Shaw, "The Myth of the Neronian Persecution", *Journal of Roman Studies* 105 (2015), 73-100.

⁹ Şu kitap çalışmasına bk. Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, (Londra: Wiedenfeld-Nicolson, 1986).

¹⁰ Graham Stanton, *New Light on Jesus and the Gospels*, (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press, 2005), 49-50.

maktadır.¹¹ Öyleyse bu yazarlar, İsa'dan çok zaman sonra, doğrudan bilmedikleri şahsiyetleri veya olayları anlatırken nereden bilgi toplamışlar, metinlerini nasıl oluşturmuşlardır? Yapılan araştırmalara göre; İsa'nın sözlerine ve eylemlerine dair haberler onun ölümü sonrasında ilk planda "sözlü" olarak yayılmıştır.¹² Bu sözlü yayılma süreci, 30 yılı civarında başlamış, muhtemelen II. yüzyılın birinci çeyreğine kadar sürmüştür. Meselenin asıl önemli boyutu ise şudur: Sözlü gelenek mevcut İncillerin de kaynağıdır ya da kaynakları arasındadır. Bir başka deyişle, İncil yazarları İsa'yı ve İsa dönemi olaylarını anlatırken, sözlü geleneği (de) kaynak olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla İncil metinlerinin arka planını oluşturan sözlü geleneğin analiz edilip anlaşılması, konu bağlamında süregelen bilimsel araştırmalar için büyük kıymet taşımaktadır.

Buradan hareketle bu makalede İncillerin arka planını oluşturan temel kaynaklardan "sözlü gelenek" konusu ele alınmaktadır. Bu konu bilim dünyasında Kitab-ı Mukaddes Kritiği kapsamında ve özellikle "tarihsel kritik" yöntemi bağlamında geliştirilen "form kritiği" metodunun yardımıyla aydınlatılmak istenmektedir. Makalede, sözlü geleneği tanımlamak, form kritiği yöntemini tanıtmak, örneklendirmek ve buradan ulaşılan sonuçları özetlemek amaçlanmaktadır. Bununla beraber alana dair araştırmalar ilk andan itibaren Batı merkezlidir. Türkçede de "giriş" niteliği taşımakla birlikte takdiri hak eden az sayıda çalışma yapılmıştır.¹³

¹¹ Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 2. bs, (New York: Oxford University Press, 2000), 52-54.

¹² Bunun yanında hipotetik bazı yazılı belgelere de atf yapılmaktadır.

¹³ Bunlara örnek olması açısından bk. Şaban Kuzgun, *Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası*, Genişletilmiş 2. Baskı, (Ankara, 1996); Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001) (Bu eserin bazı bölümleri konu hakkında oldukça bilgilendirici anlatımlar yapmaktadır); Muhammet Ali Bağır, "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Ocak-Haziran 2014) 279-310 (Yazar, bu makaleyi yüksek lisans tezinden üretmiştir); Şehmus Demir, "Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'an Kıssalarının Tarihsel Gerçekliği", *İslami İlimler Dergisi* 9:1 (Bahar 2014) 103-122; Yasin Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesinde Tanah Eleştirisi", *Mukaddime* 6:1 (2015) 19-46; Asım Duran, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17:2 (2017) 111-128; Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010).

Ancak bilhassa tarihsel eleştiri yöntemleri Türk akademisinde her zaman değilse de bazen hadis ilmi çerçevesinde ele alınmaktadır. Ayrıca İncillerin kaynakları meselesi ve özellikle de sözlü gelenek kavramı bu sırada görece ihmal edilmiş bir meseledir. Bu nedenle sözlü gelenek ve form kritiği konusuna Türk akademisinin dikkatini çekme amacı da makalede öncelenmektedir.

1. Sözlü Gelenek Meselesi

Alman araştırmacı J. Wellhausen (1844-1918) alanın önde gelen isimlerindedir. Wellhausen, Yahudi kutsal yazıları ve Semitik diller üzerine yaptığı etkili çalışmalardan sonra Yeni Ahit araştırmalarına yönelmiştir. Onun Matta, Markos ve Luka İncillerine yaptığı tefsirler ve bu sırada gündeme getirdiği tespitler önem taşımaktadır. Zira Wellhausen'ın Markos üzerine yaptığı araştırmalarda vurguladığı başlıca olgular, "form kritiği" araştırmacıları tarafından sonradan temel prensiplere dönüştürülecektir. Bu bağlamda Wellhausen, İncillerin en eskisi olan Markos'un başlıca kaynağı olarak "sözlü gelenek" kavramına dikkat çekmiştir.¹⁴ Zira bu teoriye göre Markos'un yazarı, sözlü geleneğin kendisine kadar ulaştırdığı öğelerini yazıya geçirmek suretiyle bugün "İncil" şeklinde tanımlanan metnini oluşturmuştur. Peki, ama sözlü gelenek nedir?

İsa'nın tarih sahnesinden çekilmesi ile İncillerin ilki olan Markos'un yazılması arasında geçen süreçte, hatta bunun sonrasında da II. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar, İsa'ya ait veya ona atfedilen birtakım sözler ve öğretiler Akdeniz Havzası'nın çeşitli bölgelerinde "sözlü" olarak dolaşmışlar ve yayılmışlardır. Bu yayılma yıllar boyunca devam eden bir süreçte, binlerce insanın din değiştirmesiyle beraber gerçekleşmiştir. Birçoğu Antikçağ'ın pagan dinlerine mensup insanlar, İsa hakkında kendilerine anlatılan öyküleri; onun ne dediğine, ne yaptığına, hangi mucizeleri nasıl gerçekleştirdiğine, nasıl ve niçin öldü(rüldü)ğüne ve nasıl ve niçin dirildiğine dair anlatıları dinleyerek başka bir dine geçmeye karar

¹⁴ Norman Perrin, *What Is Redaction Criticism*, 4. Basım, (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 13.

vermişlerdir. Herhangi birisi inancını değiştiren, o da İsa hakkında bir zamanlar kendisine anlatılanları başkalarına anlatmaya başlamıştır.¹⁵ Böylece bir bireyden diğerine, bir topluluktan ötekine, bir coğrafyadan bir başkasına, bir dilden bir başka dile ve hatta nesilden nesile aktarılan “sözlü” bir kültür ortaya çıkmıştır. Bilim dünyasında buna “sözlü gelenek” (İng. *oral tradition* ya da *oral transmission*) denilmektedir. Bugün “Hıristiyanlık” tabir edilen inanç sistemi, sözlü gelenek döneminde kendi esasını oluşturan Yahudilikten ayrılmaya ve bağımsız bir din hüviyetine evrilmeye başlamıştır.

Araştırmacılara göre sözlü gelenek, birbirinden ayrı, bağımsız ve küçük söz birimlerinin ağızdan ağıza nakledilmesiyle oluşan materyalden ibarettir. Bu malzemeyi oluşturan birimler zamanla bir araya getirilmiştir; ama aynı zamanda farklı yollarla ve çeşitli aşamalarda düzenlenmişler, bir başka ifadeyle elden geçirilmişlerdir (*redaksiyon*). Wellhausen’in araştırmaları bu aşamada da devreye girmektedir. Çünkü o, İncil metinlerini kaleme alan yazarları da bunu yapanlar arasında saymakta; yani onları “redaktörler” olarak görmektedir. Çünkü İncillerin yazarları, ulaşabildikleri malzemeyi olduğu gibi nakletmemişler, fakat bunu elden geçirmiş ve (kendi düşünceleriyle paralel şekilde) düzenlemişlerdir. Ancak yine de bu materyal erken cemaatin inançları ve durumu hakkında; ayrıca İsa’nın mesajına ve görevine ilişkin bilgiler içermektedir.¹⁶

Burada Wellhausen’in iki vurgusu çok önemlidir. Öncelikle; “sözlü gelenek” kavramına dikkat çekilmekte ve bu geleneğin yapısı hakkında tespitler yapılmaktadır. Wellhausen, sözlü geleneğin birbirinden ayrı, bağımsız ve küçük birimlerden oluştuğunu belirtmektedir. İkinci olarak; sözlü geleneğin, İncillerin yazarları da dâhil olmak üzere sonraki bazı redaktörlerin elinde birçok defa yeniden düzenlenip elden geçirildiğini ortaya koymaktadır. Bultmann’a (1884-1976) göre Wellhausen, geleneği oluşturan öykü ve öykü gruplarının editörlerin çabasıyla İncil metinle-

¹⁵ Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted, Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know About Them)*, (San Francisco: HarperOne, 2009), 144-146.

¹⁶ Perrin, *What Is Redaction Criticism*, 13-14.

rinde bir araya getirildiklerini kanıtlamıştır. Üstelik o, önceki dönemleri temsil eden (daha özgün) gelenek parçalarının bazen sonraki dönemlere ait (uydurulmuş) malzemelerle değiştirilmiş oldukları gerçeğini de gözler önüne sermiştir.¹⁷

Sonraki aşamada Alman teolog W. Wrede (1859-1906), tarihsel olgular ile redaktörlerin dogmatik düşüncelerinin Markos İncili metninde uyumlu hale getirilmeye çalışıldığı fikrini ileri sürmüştür. Aslında Wrede'nin temel hipotezi; İsa'nın "Mesihliği" iddiasının onun dünyevi görevi sırasında gizli tutulmak istendiği, ancak ölümü sonrasında esas bağlam olmaya başladığı şeklindedir. Nitekim Markos İncili de zaten bu amacın bir ifadesi olarak yazılmıştır. Bununla beraber sonraki araştırmacılar Markos İncili'nin "Mesih gizem" anlayışı uğruna tarihsel ve teolojik bağlamları harmoni ederek bir arada sunduğu anlayışını zamanla terk etmişlerdir. Ama Markos metninde İsa'nın dünyevi görevi konusunda yalnızca tarihsel bir sunum yapılmadığı da böylece anlaşılmıştır.¹⁸ Nitekim A. Schweitzer, Markos'un sadece tarihsel bir sunum olarak kabul edilemeyeceğini, çünkü bu İncil metninde tarihsel öykü anlatımıyla yakın ilişkisi olmayan bağımsız öğelerin bulunduğunu dile getirmiştir.¹⁹ Sonuç olarak, yapılan tespitler ışığında şu neticeye ulaşılmaktadır: İncil metinlerinde, (i) bazen özgün rivayetler, (ii) bazen bu rivayetlerin birçok aşamada ve sonradan yapılmış müdahalelerle değiştirilmiş biçimleri, (iii) bazen ise tamamıyla sonradan uydurulmuş rivayetler bir arada sunulmaktadır.

İsa'nın sözlerine ve davranışlarına ilişkin kısa öykülerin Markos metninde bir araya toplanmış oldukları kabul edilmektedir. Ne var ki *pericopae* (pasaj veya paragraf) öğeleri Markos İncili metninde birbirleriyle gayet gevşek bağlantılar içindedirler. Form kritiği araştırmacıları, bu yüzden bunların yazılı metin öncesi dönemdeki kendi özgün bağlamlarında ayrı ve bağımsız sözlü gelenekleri temsil ettiklerini düşünmüşler-

¹⁷ Rudolf K. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, İngilizce trc. J. Marsh, (Oxford: Basil Blackwell, 1972), 2.

¹⁸ Edgar V. McKnight, *What is Form Criticism*, (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 8-9.

¹⁹ McKnight, *What is Form Criticism*, 9.

dir. Bu kapsamda örneğin Markos'un başlangıç pasajları arasındaki dikkat çekici kopukluklara vurgu yapılmaktadır. Çünkü bu pasajların Markos metnindeki bağlam içinde birbirlerinden ayrılmaları çok kolaydır. Söz gelimi birçok emsali arasından Markos 1/40-45 pasajına bakıldığında; İsa'nın bir cüzamlıyı iyileştirmesinden bahseden bu pasajda aslında herhangi bir coğrafya ya da kronoloji bağlamı bulunmadığı görülmektedir. Bu yüzden de bu pasajın, hem de hiçbir problem olmaksızın, bu İncilin herhangi başka bir yerine yerleştirilmesi mümkündür. Öyleyse bu pasaj kronoloji bağlamı öyle olduğu için veya Markos'taki öykü anlatımı bunu gerektirdiği için değil, fakat Markos İncili'ni kaleme alan yazar bu bağımsız geleneği kendi kişisel seçimiyle buraya yerleştirdiği için 1/40-45'te yer almaktadır. Bu ve benzeri örnekler Markos İncili'nin birbirinden bağımsız küçük ünitelerin bir araya getirilmesinden oluştuğuna yorulmaktadır.²⁰

Markos İncili aynı zamanda bu küçük ünitelerin aynı *pericopae* içinde birbiri içine geçmiş şekilde bir arada sunulmalarına da örnekler içermektedir. Örneğin Markos 2/1-12 pasajına bakıldığında, burada bir tarafta İsa'nın bir mucizesinden bahsedilmekte, ama diğer tarafta da İsa'nın Yahudiler ile karşıtlığı vurgulanmakta; yani iki ayrı olgu aynı pasajda bir arada sunulmaktadır. Form kritiği araştırmacıları bu gibi pasajlara epey zaman harcamışlardır. Nitekim bu pasajdan İsa ile Yahudiler arasındaki zıddiyeti vurgulayan anlatım çıkarıldığında, mucize pasajının anlam bütünlüğü açısından daha uygun yapıya büründüğü düşünülmektedir. Bu tespit, sözlü gelenekteki özgün şekliyle iki ayrı birim halinde bulunan iki ayrı ögenin, Markos'un yazarı tarafından yazılı tek bir *pericopae* içinde bir arada sunulmasına örnek olarak gösterilmektedir.²¹ Dolayısıyla Markos'un yazarı, tıpkı Wellhausen tarafından da belirtildiği gibi, "redaktör" veya "editör" türünden bir hüviyet üstlenmiş olmaktadır.

²⁰ Graham Stanton, *The Gospels and Jesus*, (New York: Oxford University Press, 1989), 21.

²¹ Lawrence M. Wills, *The Quest of the Historical Gospel: Mark, John and the Origins of the Gospel Genre*, (Londra: Routledge, 1997), 68.

Wellhausen'in "sözlü gelenek" konusunda ve bu geleneğin İncil metinlerinin arkasında yer aldığına dair yukarıda bahsi geçen teorileri İncil metinlerinden getirilebilecek daha somut kanıtlarla desteklenebilir. Örneğin Luka İncili'nin yazarı, kendi metninin henüz başlangıcında, İncillerin oluşturulması süreci hakkında kıymetli bir bilgilendirme yapmaktadır. Söz konusu bu anlatım Wellhausen'i kimi açılardan desteklemektedir. Ayrıca aynı anlatım bilimsel bazı araştırma metotlarıyla da ilişkilendirilmektedir. Zira Luka, İncillerin sırasıyla üç aşamadan geçerek ortaya konulduklarını dile getirmektedir. Modern araştırmacılar tarafından geliştirilen "kaynak kritiği", "form kritiği" ve "redaksiyon kritiği" yöntemleri ise bu aşamaları yakından inceleyen metotlardır. Luka'nın yazarı şöyle söylemektedir:

Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν
ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν
πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων,
καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς
αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου,
ἔδοξε καὶ μοι παρηκολουθηκóτι ἄνωθεν πᾶσιν
ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε
Θεόφιλε

Birçokları, başlangıçtan itibaren tanık ve sözün hizmetkârı olanlar tarafından bizlere iletilen şekliyle, aramızda olup biten şeylere ilişkin bir hikâye anlatımı kaleme alma teşebbüsünde bulundular. Bütün bunları en başından özenle araştıran biri olarak sana sırasıyla yazmak bana da cazip geldi, ey en yüce Teofilos!²²

Yukarıdaki pasaj; İncillerin birbirini izleyen üç aşamadan geçerek metin halinde vücut bulduklarını anlatmaktadır. Birinci aşama; İsa'ya ilişkin ya da atfedilen rivayetlerin Luka'nın yazarınca "tanık" ya da "sözün hizmetkârı" tabir edilen kimseler tarafından muhataplarına şifahi olarak iletiildiği "sözlü rivayet" dönemidir. Böylece Luka'nın yazarı,

²² Luka, 1/1-3.

Wellhausen'in dikkat çektiği böyle bir dönemin tarihsel varlığını ve sözlü geleneğin İncil metinlerinin arka planını oluşturduğunu tasdiklemekte, hatta bunun yapısı hakkında kısa bir bilgilendirme yapmaktadır. İkinci aşama; sözlü rivayetlerin yazılı metinlere dönüştükleri dönemdir. Çünkü Luka'nın yazarına göre, cemaat içinden birçokları sözlü şekilde iletilen rivayetlerden hareketle öykü (διήγησις) diye tanımlanan metinler yazmaya başlamışlardır. Üçüncü aşama; İncillerin ortaya çıkışına dair dönemdir. Luka'nın yazarı, "kendilerine anlatılan şekliyle" ve "özenle araştırarak" kendi metnini belirli bir düzen içinde oluşturduğunu belirtmektedir. Kaynak kritiği, form kritiği ya da redaksiyon kritiği gibi yöntemler ise bütün bu süreci analiz etmeye yardımcı olan disiplinlerdir. Kaynak kritiği; İncil metinlerinin hangi kaynaklara dayanılarak oluşturulduğu ve İncil yazarlarının kaynaklarını nasıl kullandıkları gibi soruları yanıtlama arayışının ifadesidir.²³ Form kritiği; sözlü gelenek dönemini inceleyen ve bu geleneğin İncil metinlerinde nasıl yer ettiğini araştıran bir disiplindir. "Redaksiyon kritiği" ise temel olarak İncil yazarlarının yazılı kaynaklarını nasıl şekillendirdikleri meselesini aydınlatma uğraşısıdır.²⁴ Nihayet bu yöntemler "tarihsel eleştiri" ana başlığında yer alırlar.

Sonuç olarak, İsa ve öğretileri konusundaki haberler 30'lu yıllardan itibaren çeşitli bölge ve şehirlerde bağımsız, ayrı ve küçük birimler halinde; "sözlü" olarak yayılmıştır. Bu yayılma süreci sözlü rivayetlerin bir insandan diğer(ler)ine nakledilmesi; ardından bunları duyan o kişinin (ve kişilerin) başka birisine (ve birilerine) nakletmesi; nakledilen kişilerin duyduklarını başka kişilere nakletmeleri... şeklinde uzayan; sistemsiz ve düzensiz bir usulle gerçekleşmiştir. Çünkü sözlü gelenek tanıkların şahit olduklarını mahkeme salonunda "aynen" anlatmaları gibi "titiz" bir usulle ve "bilgilendirme" amaçlı nakledilmemiştir; fakat daha ziyade başka dinlere mensup insanların ihtida ettirilmesi amacıyla yapılan "propaganda"

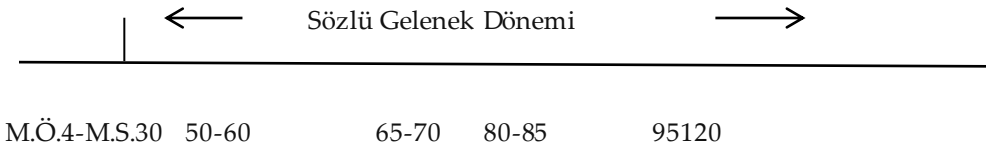
²³ Detaylar için bk. Helmut Koester, *Introduction to the New Testament: II, History and Literature of Early Christianity*, 2. bs., (New York-Berlin: Walter de Gruyter, 2000), 44 v.d.

²⁴ Stephen S. Smalley, "Redaction Criticism," I. Howard Marshall, ed., *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, (1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979), 181-196.

da" faaliyetine aracı kılınmış ve buna göre şekil almıştır. Gerçek veya özgün tarihsel olguların coğrafyaya, zamana ve ihtiyaca göre bazen sonradan değiştirilmesi, hatta yeni yeni hikâyeler uydurulması, bununla uyumlu sonuçlar olmaktadır. Ancak özgün veya özgün olmayan bu rivayetler hep birlikte "sözlü gelenek" kavramını oluşturmuşlardır. Sözlü gelenek, zaman içinde birçok merhaleden geçmiş, birçok defa yeniden şekillendirilmiştir. Ardından ilk İncil olan Markos'un yazarına ulaşmıştır. Burada bir kez daha yeniden düzenlenerek yazıya geçirilmiştir. Nitekim Markos metninde, sözlü geleneği oluşturan *pericopae* ünitelerinin mevcudiyeti sezilebilmektedir. Sözlü gelenek şu veya bu şekilde ve oranda, Matta ve Luka isimli İncillerde de karşımıza çıkmaktadır. Bu, başlıca iki yolla gerçekleşmiştir: (i) Matta ve Luka isimli İncillerin belirli oranda Markos'a dayanılarak oluşturuldukları "Sinoptik Problem" kapsamında yapılan araştırmalardan bilinmektedir.²⁵ (ii) Sözlü gelenek, Luka'nın yazarınca da açıkça söylendiği gibi, Markos'un yazarı haricinde diğer İncillerin yazarlarına da (veya bu İncillerin yazarlarınca kullanılan öteki bazı yazılı kaynaklara da) ulaşmıştır. Nitekim aşağıdaki tablo, sözlü geleneğin II. yüzyılın ikinci yarısına kadar mevcudiyetini göstermektedir. Zira tabloda 30-120 yılları arasındaki süreç, İsa hakkındaki sözlü gelenek dönemi olarak tanımlanmaktadır.²⁶

310

OMÜİFD



²⁵ Bilim dünyasında "İki Kaynak Teorisi", "Dört Kaynak Teorisi" ve "Farrer Teorisi" şeklinde tanımlanan farklı hipotezler, Matta ile Luka İncillerinin bazı hipotetik kaynakları konusunda ayrı düşünceler içermekte iseler de, Markos'un ilk İncil olduğu ve Markos metninin hem Matta'nın hem de Luka'nın yazarları tarafından kaynak olarak kullanıldığı görüşünde ittifak etmektedirler. Bu konudaki detaylar için bk. Mark Goodacre, *The Synoptic Problem: A Way through Maze*, (Londra: T-T Clark, 2001), 21-22.

²⁶ Tablo, şuradan iktibasen verilmektedir: Ehrman, *The New Testament*, 44.

İsa'nın Yaşamı Pavlus'un Mektupları Markos Matta ve Luka
YuhannaThomas ve Petrus İncilleri

Tablo 1: Sözlü Gelenegin Kronoloji Tablosu

2. Form Kritisini Yöntemi

Geleneksel İnciller başlıca iki açıdan önemli metinlerdir. Birinci olarak; bu İnciller Hıristiyan dünyada "Tanrı Sözü" ve dolayısıyla "kutsal metinler" olarak görülmektedir. Çünkü Kilise'nin geleneksel rivayetlerinde İnciller, "Tanrı Oğlu" Mesih'in "kurtuluş" sağlaması umulan haberlerini; mucizevi doğumunu, mucizelerini, çarmıha gerilerek öldürülüşünü ve dirilip göğe yükselişini, "mutlak doğru" şekilde içeren "güvenilir" yazılardır.²⁷ İkinci olarak; bugün elde bulunan bu İnciller, tarihsel İsa ve Hıristiyanlığın kökeni araştırmaları için "ana kaynak" değeri taşıyan antik belgelerdir. Zira İnciller I. yüzyıl tarihi için önem taşıyan bilgiler içermektedir. Tarih araştırmaları açısından elbette bu ikinci bağlam önemlidir.

Ancak mesele bu kadar basit değildir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'in ve İncillerin sıradan bir okumayla "doğru" şekilde; "özgün bağlamları" yansıtabilecek biçimde anlaşılıp yorumlanması mümkün görülmemektedir. Bir araştırmacının deyişiyse; bu gibi kaynakların linguistik ve teknik yeterlilik olmaksızın anlamlı şekilde yorumlanması olanaksızdır.²⁸ Buradaki "teknik yeterlilik", bazı durumlarda belirli bilimsel yöntemlerin kullanılmasıyla sağlanmaktadır. Nitekim tarihsel birer vesika olarak İncillerin doğru anlaşılıp yorumlanması amacıyla, modern dönemde çok sayıda bilimsel teori geliştirilmiştir. Konuya dair bir değerlendirmede; ortaya konulan bu teorilerin arkasında kendilerini Reformasyon ruhunun devamı olarak gören Protestan aydınların buldukları belirtilmektedir. Buna göre Kilise tarafından yüzyıllar boyunca savunulan problemler

²⁷ Bu konuda örneğin çok etkili bir Hıristiyan yazar olan Augustinus'un *De Consensu Evangelistarum* adlı eserinin başlangıç kısımlarına bk. İngilizce trc. S.D.F. Salmond, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Seri 1, C. 6. ed. Philip Schaff, (Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1888).

²⁸ Ernest Cadman Colwell, "Biblical Criticism: Lower and Higher", *Journal of Biblical Literature* 67/1 (1948): 1-12 (atf için bk. 1).

nekler, XVIII. yüzyıldan itibaren bilimsel ve tarihsel bir zeminde tartışılmaya ve daha da önemlisi çürütülmeye başlanmıştır. Neticede tarihsel bir şahsiyet olarak İsa'nın aydınlatılması, Hıristiyanlığın doğuşu ve kutsal yazıların yorumlanması konularında rasyonel yaklaşımlar benimsenmiştir. Kitab-ı Mukaddes ve İncil araştırmaları alanında yeni metotların ortaya konulması ise modern uzmanların bu noktadaki en önemli başarısı addedilmektedir.²⁹

2.1. Form Kriği Yönteminin Tanımı ve Çerçevesi

Bu metotlardan biri, "form kriği" (İng. *form criticism*, Alm. *Formgeschichte*, "form tarihi"); İncil metinlerinin oluşturulmasından önceki "sözlü geleneği" ve bu geleneğin İncil metinlerinde nasıl yer ettiğini analiz eden bir disiplindir. Böyle bir yöntem için ihtiyaç duyulmaktadır?

İncilleri ortaya çıkaran aşamalardan ilkinin "sözlü rivayet" dönemi olduğu; İsa'yla ilişkili rivayetlerin bu dönemde sözlü şekilde (ve belki yazılı bazı metinler vasıtasıyla da) yayıldığı; İncil yazarlarının bu rivayetleri kendi metinlerinde yazıya döktükleri; ve onların bunu yaparken kendi teoloji anlayışlarını da işin içine kattıkları yukarıda kısaca söylenmişti. Bir başka deyişle; örneğin Markos'u kaleme alan meçhul yazar, İsa hakkında kendisine ulaşan malzemeyi seçerek, yorumlayarak, yeniden düzenleyerek, kendisinin ve mensubu olduğu cemaatin teolojik ve dogmatik düşünceleri çerçevesinde biçimlendirerek, nakletmiştir. Ve bu olgu öteki İncil yazarları için de aynen geçerlidir. Bu durumda İncillerdeki teolojik ve dogmatik bağlamların tarihsel ve özgün bağlamlardan ayırt edilmesi zaruret olmaktadır. Bu bilimsel hassasiyet ise form kriği yönteminin temelini oluşturmaktadır. Zira böylece Hıristiyan geleneğinin yapısı, özgün temeli ve süreci tanımlanmak istenmektedir.³⁰

²⁹ Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, (Illinois: Inter-Varsity Press, 1987), 19-20.

³⁰ James Dvorak, "Martin Dibelius and Rudolf Bultmann", *Pillars in the History of Biblical Interpretations, C.I, Prevailing Methods Before 1980*, ed. Stanley E Porter, Sean A Adams, (Eugene, Oregon: Pickwick Publication, 2016), 257-277 (atf için bk. 259).

Form kritiği denilen yöntem, bu olgulardan hareketle İncil metinlerini oluşturan farklı parçaları edebi açıdan yansıttıkları karakter bakımından sınıflandırmaktadır. Örneğin mesel, efsane, masal, mit, sözler, bu bakımdan üzerinde durulan türler arasındadır. Yani önce İncil metinlerini oluşturan öğeler birbirlerinden ayrılmaktadır. Bunun sonrasında bu türlerin; daha doğrusu formların her birinin izi, bir adım geriye, yazılı metnin öncesine gidilerek, sözlü rivayet süreciyle, sözlü gelenekle ve kendi tarihsel bağlarıyla ilişkilendirilerek izlenmekte ve yorumlanmaktadır.³¹ Burada da hareket noktası İncil yazarlarının ve Hıristiyan cemaatlerin İncil metinlerine kendi dogmatik inançlarını ekledikleri tezidir. Dolayısıyla İncil anlatımlarının karmaşık bir gelenek yapısına dayandığı düşünülmektedir. Bu doğrultuda araştırmacılar, geleneğin en erken ve özgün şekline ulaşabilmek amacıyla; ona sonradan yapılan ve İncil metinlerinde de karşımıza çıkan redaksiyon hüviyetindeki eklemelerden müteşekkil tortunun katmanlarını kazımaya başlamışlardır. Aşağıda görüleceği üzere, bunun yolu birinci aşamada İncil yazarlarının sözlü geleneği küçük ve bağımsız üniteler halinde korudukları ve bunları yapay bir surette de olsa bir arada sundukları tezlerini kabul etmek, ardından bu formların yazılı metin öncesi erken dönemdeki tipik durumlarını (*Sitz im Leben*) gruplandırmaktır.³²

Form kritiği bir bakıma form tarihidir. Çünkü İncillerdeki çeşitli formların yazılı metin öncesi tarihlerini analiz etmektedir. Yöntem iki mühim bağlama sahiptir: (i) *Gattung*, “form”, “tür” veya “sınıf” anlamlarında Almanca bir sözcüktür. Sözlü gelenekten İncil metinlerine geçen mesel, söz, masal, mucize öyküsü gibi birçok farklı forma mensup küçük ve ayrı birimlerin yapısını; yani aslında bir bakıma bunların formunu, türünü, sınıfını, tanımlamak için kullanılmaktadır. (ii) *Sitz im Leben* ise bir öykünün ya da anlatının kendi sosyal bağlamını ya da bu sosyal bağlam içindeki tipik durumunu tanımlayan diğer bir Almanca ifadedir. Zira

³¹ Daha detaylı anlatım için bk. Stephen H. Travis, “Form Criticism”, *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall, 1977 (Carlisle: The Paternoster Press revised 1979), 153-164.

³² Dvorak, “Martin Dibelius and Rudolf Bultmann”, 260.

İncillerin yazılmasından önceki süreçte, İsa'yla ilişkilendirilen rivayetlerin sözlü olarak ve kendi tipik bağlamları içinde; yani kendi *Sitz im Leben* durumlarında yayıldıkları dile getirilmek istenmektedir.³³ *Sitz im Leben*, ilk defa olarak Alman araştırmacı H. Gunkel tarafından XX. yüzyıl başlarında kullanılmıştır. Kavram, herhangi bir cemaat içindeki özel ve tipik durumu tanımlamaktadır. Metnin anlamının bu cemaatin durumuyla ve anlayışıyla; yani sosyal bağlamıyla yakın ilişkili olduğu kabulünü yansıtmaktadır. Kısaca, yöntemin temel felsefesine göre; İncil metinlerinde karşımıza çıkan, ama aslında daha öncesinde sözlü geleneği oluşturan öğeler, kendi *Sitz im Leben* durumları içinde analiz edilip anlaşılacak durumundadır. Aynı şekilde Bultmann, form kritiği alanının öncü çalışması olan bir eserinde, *Sitz im Leben* ifadesini tıpkı Gunkel'in yaptığı gibi "yaşam durumu" ya da "yaşam halı" anlamlarında kullanmıştır:

314
OMÜİFD

Her edebi sınıf kendi yaşam durumuna (*Sitz im Leben*) sahiptir... Bununla beraber *Sitz im Leben* münferit bir tarihsel hadise değildir; fakat bir cemaatin yaşamındaki tipik bir durum ya da tasarruftur.³⁴

Yeni Ahit çalışmaları özelinde form kritiği yönteminin sembol isimleri Karl L. Schmidt (1891-1956), Martin Dibelius (1883-1947) ve adı daha önce de Rudolf K. Bultmann'dır (1884-1976). Schmidt, İnciller üzerine yaptığı araştırmalarda, bir bütün olarak İncillerde İsa'nın yaşamının kronolojik bir düzen içinde verilmediği; burada daha ziyade birbirinden izole yapıdaki öykü ve pasajların gelişigüzel şekilde bir araya getirilerek nakledildiği sonuçlarına ulaşmıştır. Dibelius, İncillerde erken cemaate ilişkin mevcut olan geleneğe yoğunlaşarak bu geleneğin farklı formlarını ele almış ve bunların tarihini İncillere kadar takip etmeye çalışmıştır. Bultmann ise İncillerden ayrılarak söz konusu malzemeyi geleneğin ilk dönemindeki erken formuna geri götürmek istemiştir. Bu bakımdan, esas olarak aynı konu üzerine emek harcayan Dibelius ile Bultmann, zıt noktada

³³ John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, (New York: Oxford University Press, 2007), 419.

³⁴ Bultmann, *Synoptic Tradition*, 4.

lardan başlayarak ters istikametlere yönelmişlerdir.³⁵ Dibelius'un yöntemi "yapıcı metot", Bultmann'ın yöntemi ise "analitik metot" tabir edilmektedir.³⁶ Nihayet burada zikredilen her üç araştırmacının kullandığı bilimsel yöntem aynıdır: "Form kritiği".

Bultmann, Alman araştırmacıların Eski Ahit eleştirisi kapsamında daha önceden beri kullandıkları bir metot olan form kritiği yöntemini İncil araştırmalarına da en etkili usulle uyarlayan mühim bir araştırmacıdır. Bultmann, 1921 tarihli çalışmasının sonraki bir edisyonunda, form kritiği yöntemin temel amacını şu cümlelerle açıklamaktadır:

Form kritiği yönteminin amacı; öyküyü oluşturan bir parçanın ilahi bir söz yahut mesel olup olmadığını, yani özgün formunu belirlemektir. Böylece zamanla sonradan yapılan eklemeleri (özgün) formlardan ayırt etmeyi öğreniriz ve bunlar da sırasıyla geleneğin tarihi hakkında önemli sonuçlar verirler.³⁷

Buradan anlaşılacağı üzere form kritiği yöntemi üç temel bileşenden oluşmaktadır. Birinci aşamada; İsa'nın ne söylediğini ya da yaptığını anlatan İncil rivayetleri formlarına göre sınıflandırılmaktadır. Yani klasik anlayış burada da belirleyicidir; bugünkü İncillerin sözlü geleneği oluşturan farklı form veya yapıdaki ayrı birimlerden tereküp ettikleri kabul edilmektedir. Bunların bazıları mesel, bazıları mucize öyküsü, bazıları herkesçe bilinen bilgelik sözleridir. Bazı öyküler İsa'nın mühim sözlerini ihtiva ederken, diğer bazıları efsane karakteri yansıtmaktadır. Kısaca; birinci aşama formlara göre yapılan bir tür sınıflandırmadır (*Gattung*).³⁸ Konuya ilişkin terminoloji, farklı araştırmacılar özelinde aşağıdaki gibi verilmektedir:³⁹

³⁵ Perrin, *Redaction Criticism*, 14-15.

³⁶ Dvorak, "Martin Dibelius and Rudolf Bultmann", 260-261.

³⁷ Bultmann, *Synoptic Tradition*, 6.

³⁸ Bloomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, 21.

³⁹ Tablo, şu çalışmadan iktibasen verilmektedir: D.A. Carson-Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, 2. bs., (Michigan, Grand Rapids: Zondervan, 2005), 81.

Form	Dibelius	Bultmann	Taylor
İsa'nın bağlam içinde yer alan ve bir cümlede zirveye ulaşan kısa, özlü sözleri Örneğin, Matta 22/21, "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin"	Paradigmalar	<i>Apophthegms</i>	Öykülerin Bildirimi
İsa'nın mucizevi eylemlerinin anlatımları Örneğin, Markos 8/1-13'teki gibi İsa'nın çok az yiyeceklerle binlerce kişiyi doyurması	Masal	Mucize Öyküleri	Mucize Öyküleri
İsa'yı kahraman olarak yücelten öyküler Örneğin, Luka 2/41-52'de İsa'nın on iki yaşındayken Tapınak'ta resmedildiği öykü	Efsaneler	Tarihsel Öyküler ve Efsaneler	İsa Hakkındaki Öyküler
İsa'nın bir cümle içinde zirve noktasına ulaşmayan öğretileri Örneğin, Matta 6/9'da ya da Luka 11/2'de olduğu gibi, İsa'nın nasıl tapınılıp dua edileceğine dair anlatımları	<i>Paranesis</i>	İlahi Sözler	Sözler ve Meseller

Tablo 2: Form Kritiği Terminolojisi

İkinci aşamada her bir form, Hıristiyanlık tarihinin I. yüzyılında kendisine has tipik durumuna (*Sitz im Leben*) atfedilmektedir. Burada da hareket noktası; farklı formlardaki İncil pasajlarının İncil metinlerine girmeden önce erken dönemde birbirlerinden bağımsız şekilde ve sözlü olarak dolayışında oldukları hipotezidir. Örneğin yapılan bazı tespitlere göre açıklayıcı mahiyetteki öyküler halka hitap eden vaazlarda vücut bulmuşlardır. Mucize rivayetleri, kahramanlarını tanrılaştıran eski Yunan ve Roma dinlerine karşı erken dönemde Hıristiyanlığı savunan *apologia* yazarlarına ait görülmektedir. Efsaneler ise gerçek kişilere veya olaylara dair anlatılmanın öykü anlatıcılar tarafından abartılması neticesinde oluşmuşlardır. Üçüncü ve son aşamada; her bir formun sözlü şekilde mevcudiyeti bunların yazılı hale dönüştürülüp İncil metinlerine ya da İncillerin kaynakları olan öteki metinlere girmeden önceki süreç özelinde analiz edilmektedir. Örneğin mesellerin ayırt edici karakterleri ve yapıları nedeniyle iyi muhafaza edildikleri düşünölmektedir. Ama bunların başlangıç kısımlarıyla son bölümleri, özellikle yeni bağlamlara kavuştuklarında değiştirilmiştir.⁴⁰

Bütün bu entelektüel faaliyetin temel amacı; yazılı dönem öncesi geleneği yeniden ve mümkün olabilecek en özgün haliyle ortaya çıkarmaktır. Mevcut materyal bu yüzden amaçları özelinde sınıflandırılmaktadır. Zira rivayetlerin mevcut şekillerde karşımıza çıkmadan önceki süreçte; yani birçok defa yeniden düzenlenip değiştirilmeden önce nasıl oldukları, nesilden nesile nasıl aktarıldıkları, özgün bağlamları, önem taşımaktadır. Form kritiği yönteminin yardımıyla araştırmacının başlıca amaçları, (i) kanonik İncilleri ve bunların yazılı kaynaklarını yorumlamak, (ii) bunların arkasındaki sözlü geleneği anlamak ve (iii) İsa hakkındaki vaazı, hatta İsa'nın vaazını, özgün şekliyle yeniden ortaya çıkarmak, şeklinde belirginleşmektedir.⁴¹

⁴⁰ Bu paragrafta verilen bilgiler için bk. Bloomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, 21-22.

⁴¹ F.F. Bruce, "The History of the New Testament Study", *New Testament Interpretation, Essays on Principles and Methods*, (1977, Carlisle: The Paternoster Press, Revised 1979), 21-59 (atf için 54)

Bultmann, form kritiği yönteminin yardımıyla İncil pasajlarını detaylı olarak analiz etmiştir. Yukarıdaki tablodan görüleceği gibi, İsa'nın bağlam içinde yer alan ve bir cümle içinde vurgulu şekilde bulunan kısa ve özlü sözleri (*apophthegms*), onun üzerinde durduğu türlerden biridir. Bultmann, Rabbinik ve Helenistik literatürle yaptığı karşılaştırmaların ardından İncil metinlerinde üç tür *apophthegms* bulunduğuna kanaat getirmiştir: (i) Karşıtlık diyalogları, (ii) skolastik ya da öğretici diyaloglar ve (iii) biyografik *apophthegms*.⁴²

Konuya, Bultmann'ın ifadesiyle "karşıtlık diyalogları" üzerinden örnek verilecek olursa, Bultmann, Markos 3/1-6 pasajını ele almakta,⁴³ bu pasajın yapısı itibariyle kısa ve öz olduğunu söylemektedir. Bultmann'a göre, editörün (Markos yazarı) burada özel bir giriş kısmı bulunmamaktadır; fakat sadece ilk cümledeki *πάλιν* ("yine" veya "yeniden") sözcüğü bu pasajı bağlama oturtmak amaçlı yapılmış bir eklentidir. Bultmann'a göre, aslında bu *pericopae* normal koşullarda *Οἱ δὲ ἐσιώπων* ("onlar sessiz kaldılar") cümlesiyle ya da adamın İsa tarafından iyileştirildiği bir sonraki cümleyle beraber sonlanmalıdır. Ancak pasajın son kısmında sonradan yapılmış eklentiler göze çarpmaktadır. Çünkü bu şekilde İsa'nın Yahudiler ile karşıtlığı daha belirgin kılınmak istenmiştir. Bu yüzden de pasajın konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan son cümlesi, sonradan yapılmış bir eklentidir. Nitekim aynı pasajın Luka'daki varyantına bakıldığında (14/1-6);⁴⁴ Luka 14/5'te (ve ayrıca Matta 12/11'de) İsa'nın ağzından nakledilen,

⁴² Bultmann, *Synoptic Tradition*, 11-38 ve ayrıca bk. Dvorak, "Martin Dibelius and Rudolf Bultmann", 268.

⁴³ "İsa yine havraya girdi. Orada eli sakat bir adam vardı. Bazıları İsa'yı suçlamak amacıyla, Şabat Günü hastayı iyileştirecek mi diye O'nu gözlüyorlardı. İsa, eli sakat adama, 'Kalk, öne çık!' dedi. Sonra havradakilere, 'Kutsal Yasa'ya göre Şabat Günü iyilik yapmak mı doğru, kötülük yapmak mı? Can kurtarmak mı doğru, can almak mı?' diye sordu. Onlar sessiz kaldılar. İsa, çevresindekilere öfkeyle baktı. Yüreklelerinin duygusuzluğu onu kederlendirmişti. Adama, 'Elini uzat!' dedi. Adam elini uzattı, eli yine sapaşğlam oluverdi. Bunun üzerine Ferisiler dışarı çıktılar, İsa'yı yok etmek için Herodes yanlılarıyla hemen görüşmeye başladılar."

⁴⁴ "Bir Şabat Günü İsa Ferisiler'in ileri gelenlerinden birinin evine yemek yemeye gitti. Herkes onu dikkatle gözlüyordu. Önünde, vücudu su toplamış bir adam vardı. İsa, Kutsal Yasa uzmanlarına ve Ferisiler'e, 'Şabat Günü bir hastayı iyileştirmek Kutsal Yasa'ya uygun mudur, değil midir?' diye sordu. Onlar ses çıkarmadılar. İsa adamı tutup iyileş-

“hanginizin oğlu ya da öküzü Şabat Günü çukura düşer de hemen çıkar-maz?” cümlesinin izole, ayrı ve tekil yapıda olduğu ve erken dönemde Kilise tarafından Şabat tartışmaları kapsamında ileri sürüldüğü Bultmann tarafından belirtilmektedir. Böylece Markos ile kıyaslandığında Luka'nın anlatımındaki iskelet, İsa'nın bu cümlesine göre yeniden belirlenmiş olmaktadır. Bu da aslında yapı ve anlam olarak bütüncül bir pasaj oluşturmuştur. Fakat Bultmann'a göre, Luka'nın pasajındaki birinci cümle, “bir Şabat Günü İsa Ferisiler'in ileri gelenlerinden birinin evine yemek yeme-ye gitti”, Luka'nın yazarı tarafından bir sonraki kısma giriş mahiyetinde sonradan yapılmış bir eklemedir.⁴⁵

Bu örnek, form kritiği araştırmacılarının İncil metinlerindeki gele-neği olabilecek en küçük birimlere ayırarak ve kendi özgün bağlamlarında ele almaya çalıştıklarını göstermektedir. Bultmann, burada, *apophthegms* formu kapsamında bir inceleme yapmaktadır. Zira İsa'ya atfen verilen kısa ve öz bir deyişten hareketle genel bir kanıya ulaşmak-tadır. Buna dair yorum şöyledir: İlk olarak İsa'nın sözleri geniş bir alana yayılmıştır. Sonrasında ise bu sözler merkezde yer almak kaydıyla *perico-pae* bağlamları oluşturulmuştur. Bu doğrultuda yukarıda verilen örneğe yeniden dönersek; Bultmann'a göre Luka'nın 14/5 kısmı, aslında gerçek-ten İsa'ya ait bir cümleyi Luka İncili'nin 14/1-6 pasajında muhafaza et-mekte ve nakletmektedir. Ancak bu olgunun bir başka okunuşu da kaçıl-nılmaz şekilde şudur: Markos 3/1-6'da ve aynı şekilde Luka 14/1-6'da anlatılan, aslında görünenin tersine mucize öyküleri değildir. Zira bu pasajlarda verilen mucize öyküleri, gerçekte İsa'nın Bultmann tarafından *apophthegms* tabir edilen özlü sözünü merkeze alıp destekleyen bir anlatı-yı veya o sözün öykü bağlamını oluşturmaktadır.⁴⁶ Nitekim Bultmann'ın konuya dair genel değerlendirmesine göre, bu tür diyalogların *Sitz im*

tirdi, sonra eve gönderdi. İsa onlara şöyle dedi: ‘Hanginiz oğlu ya da öküzü Şabat Günü kuyuya düşer de hemen çıkarmaz?’ Onlar buna hiçbir karşılık veremediler.”

⁴⁵ Bultmann, *Synoptic Tradition*, 12.

⁴⁶ Ky-Chun So, *Jesus in Q: The Sabbath and Theology of the Bible and Extracanonical Texts*, (Eugene, Oregon: *Wipf and Stock*), 59-60; Diğer görüşler için bk. Stephen H. Smith, “Mark 3, 1-6: Form, Redaction and Community Function”, *Biblica* 75:2 (1994): 153-174.

Leben durumu, Kilise'nin erken dönemde muhaliflerle yaptığı tartışmalar ve kendi içindeki Yasa problemi çerçevesinde şekillenmiştir.⁴⁷

Bir başka örnek, Matta 11/12 ve Luka 16/16 pasajları bağlamında verilebilir. Matta 11/12, "Vaftizci Yahya'nın günlerinden bu yana, Gökle-
rin Hükümrânlığı zorlanıyor ve zorlu olanlar onu ele geçiriyor" mealin-
dedir. Luka 16/16 ise "Ruhsal Yasa ve peygamberler Yahya'ya dek uzanır.
Onun gününden bu yana Tanrı hükümrânlığı insanlara müjdeleniyor ve
herkes ona girmek için kendini zorluyor," ifadelerini içermektedir. Bu
gelenek muhtemelen Q İncili'nden Matta ve Luka metinlerine gelmiş
olmalıdır. Modern araştırmacılar ise hangi varyantın daha özgün olabile-
ceği sorusunu tartışmaktadır.

Geleneğe dair yapılan çalışmalarda, Luka İncili'ni kaleme alan yazarın bu
geleneği sonradan şekillendirdiği kanaati ağır basmaktadır. Çünkü "Ruhsal
Yasa ve peygamberler Yahya'ya kadar uzanır" ifadesi, eski döneme ait
bir düşüncenin Yahya ile beraber bittiği fikrini propaganda etme amacın-
dadır. "Tanrı hükümrânlığı insanlara müjdeleniyor" ifadesi de tıpkı bir
önceki cümle gibi Luka yazarının geleneğe ilavesi sayılmaktadır. Nitekim
"herkes ona girmek için kendini zorluyor" cümlesi, bir bakıma; Matta
İncili'ndeki daha kapalı anlamı, ayrıca linguistik ve teolojik açıdan sorun-
lu kısmı açmış ve çözmüş olmaktadır. Bu olgular Matta'nın metnini daha
özgün kılmaktadır. Matta 11/12, Vaftizci Yahya'ya büyük saygınlık atfet-
mektedir. Ancak Matta yazarının bu yaklaşımı ve İsa'nın Yahya'ya ba-
ğimli gibi gösterilmesi, İsa'yı "ilah" addeden bir düşünce yapısı için
problem oluşturacaktır; anlaşılamayacak, garipsenecektir. Luka'nın yaz a-
rı, geleneğe yaptığı müdahaleyle bu sorunu ortadan kaldırmış olma kt a-
dır.⁴⁸

2.2. Form Kriği Yönteminden Ulaşılan Genel Yargılar

İsa hakkındaki öyküler, sözlü gelenek içinde öykü anlatıcılar tarafından
tekrar tekrar anlatılmışlardır. Ehrman'ın cümleleriyle, bu öyküler Roma

⁴⁷ Dvorak, "Martin Dibelius and Rudolf Bultmann", 268.

⁴⁸ McKnight, *What is Form Criticism*, 76-77.

İmparatorluğu'nun I. yüzyıl tarihini öğrenmek isteyenler için objektif tarih dersleri değildir. Çünkü insanların din değiştirmesini sağlamaya yönelik anlatılardır. Bu olgunun zorunlu bir neticesi olarak; gerçek öyküler bazen döneme, coğrafyaya ya da o günkü ihtiyaçlara göre, bireyler ya da cemaatler tarafından yeniden şekillendirilmiştir. Hatta bazen yeni öyküler de icat edilmiştir. İncil metinleri işte bu şekilde sonradan şekillenerek özgün yapısından uzaklaşmış birçok öyküyü içermektedir. Bu bağlamda tarihsel açıdan güvenilir bilgilere ulaşabilmek için, İncillerin nasıl okunması ve yorumlanması gerektiğini bilmek önem taşımaktadır. Bunun anlamı; İncillerdeki tarihsel bağlamın (sonradan yapılan), bu bağlamı zamanla sarmalayan teolojik etkiden ayrılarak, özgün haliyle, anlaşılması ve yorumlanması zaruretidir.⁴⁹

Aynı bağlamda yakın dönemde yapılan çalışmalarda, (i) insan hafızasının unutmaya veya yanlışlama gibi yapısal kusurlara sahip olduğu gerçeği bir kez daha vurgulanmaktadır. (ii) Rivayet nakledenlerin, naklettikleri rivayetlere kendi ideolojik düşünceleriyle paralel müdahalelerde buldukları; mesela birçok örnekte eklemeler yaptıkları, tekrar tekrar belirtilmektedir. Bu bakımdan, uzun yıllar boyunca kulaktan kulağa, nesilden nesile, toplumdan topluma, bölgeden bölgeye, başka kültür ve inanç havzalarından daha başka kültür ve inanç havzalarına, bir dilden öteki dillere nakledilen rivayetlere dayanılarak oluşturulan İnciller, tarihsel birer metin olarak güvenilir belgeler olarak görülmemektedir.⁵⁰ İsa geleneğinde yer alan birçok öğenin özgün formları, bizzat İsa'nın yaşamından değil, daha ziyade erken dönemde farklı bölgelerdeki cemaatlerin ihtiyaçlarından türeyen çok sayıda unsur içermektedir. Bu yüzden İncillerin İsa'nın biyografisine doğrudan bir giriş sunmadıkları; İsa'nın

⁴⁹ Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium*, (New York: Oxford University Press, 1999), 52-53.

⁵⁰ Örneğin şu çalışma, yukarıda bahsi geçen sözlü rivayet dönemine odaklanmakta ve insan hafızası üzerine yakın dönemlerde yapılan araştırmalardan hareketle İsa sonrası dönemin sözlü rivayetlerine dair önemli önermelerde bulunmaktadır: Bart D. Ehrman, *Jesus Before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*, (New York: HarperOne, 2017).

öğretileri ve meselleri bağlamında İncil metinlerinin ciddi şekilde elekten geçirilmeleri gerektiği belirtilmektedir.⁵¹

Modern araştırmalara göre; form kritiği yöntemi özelinde şu olguların altı çizilmelidir: (i) İncillerin arkasında yer alan formlar tanımlanmalıdır. Çünkü bu çalışma değerli sonuçlar vermektedir. (ii) İnciller inanç propagandası amacıyla yazılmış metinlerdir. Amaçları, İsa'nın geleneksel Kilise'nin anlayışıyla uyumlu bir "Mesih" ve "Tanrı Oğlu" olduğu düşüncesini ve insanların onun ismi sayesinde yaşam buldukları inancını canlandırabilmektir. Nitekim henüz Antikçağ'da İrenæus ve Tertullianus gibi Kilise yazarlarınca belirtildiği gibi, İncil metinlerinden yansıyan temel vurgu "kurtuluş" düşüncesidir. (iii) İncillerdeki öyküler, çevre koşullarının etkisi altında kalmış öykülerdir. Çünkü bunlar, dinleyenlerin anlayabilecekleri formlara büründürülmek suretiyle anlatılmışlardır. (iv) Hıristiyan mesajına sonradan birçok eklemeler yapılmıştır. İsa'nın ağzından, aslında hiçbir zaman söylemediği birçok şey nakledilmiştir. Burada, sonradan yaşanan efsanevi, hatta romansal gelişim meselesi söz konusudur. (v) İncillerin yazarları inancı tanımlar ve üretirken İsa'ya ilişkin öyküyü anlattıklarını düşünmüşlerdir. Sonraki dönemlerde ise onların "doğru" gelenekleri anlattıkları kabul edilmiştir. Hâlbuki İncillerin yazarları bir tür tarih yazmışlarsa da onların temel ilgisi tarih alanına değildir. Onların gücü inanç olmuştur; ilgileri inanç üzerinedir. Misyonerlik ve "inançsızları inanca çevirmek", İncil yazarlarının başlıca amaçlarıdır.⁵²

Bir araştırmacının ifadesiyle İncil yazarları, gerçekler ile kurguları, tarih ile efsaneleri, mantıklı anlatılar ile hayalperest abartıları, istikrarsız bir usulle bir araya getirmek suretiyle kendi İncil metinlerini oluşturmuşlardır. Form kritiği metodu, bu gerçekten hareketle İncil yazarlarını daha ziyade "gelenek yazıcıları" şeklinde tanımlamaktadır.⁵³ Bu yüzden modern araştırmacıların birçoğu İsa biyografisinin tam ve detaylı biçimde

⁵¹ Kenton L. Sparks, "Form Criticism", *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, ed. Stanley E. Porter, (Londra-New York: Routledge, 2007), 111-114.

⁵² Tespitler, şu eserden iktibasen verilmektedir: Barclay, *The First Three Gospels*, 113-115.

⁵³ Bloomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, 22.

yazılamayacağı görüşünde olmuşlardır. Bir yoruma göre; yine de araştırmacılar tarihsel bir şahsiyet olarak İsa'nın tarihi konusunda o kadar şüpheli değillerdir. İsa'nın yaşamında gerçekten ne olduğu sorusu kapsamında form kritiği yönteminden yardım alınmaktadır. Zira hem İsa'nın yaşamı hem de Sinoptik gelenek çalışmalarında form kritiği yararlı ve olumlu bir vasıta olarak görülmektedir.⁵⁴

Son olarak önemli bir konuyu kısaca vurgulamak yararlı olacaktır. İncillerin bugün Yeni Ahit'te yer alan metinleri, bu İncillerin ilk defa oluşturulan özgün metinlerinden farklıdır. Zira tıpkı sözlü geleneğin belirli aşamalarda sonradan birçok defa değiştirilmiş olması gibi, İncillerin metinleri de süreç içinde birçok defa eklemelere ve değişikliklere maruz kalmışlardır. Nitekim "metin kritiği" kapsamında yapılan araştırmalar bu olguyu kanıtlamaktadır. Örnek vermek gerekirse; Markos 16/9-20 pasajı Markos'un özgün metninde yoktur. Çünkü bu İncilin en eski el yazmaları bu kısmı içermemektedir. Böylece bu kısmın Markos İncili metnine müstensihler ya da redaktörler tarafından sonradan eklendiğini anlaşılmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla İncillerin arka planını oluşturan sözlü gelenek meselesi büyük resmin yalnızca bir kısmını oluşturmaktadır.

Sonuç

Geleneksel İnciller, İsa ve Hıristiyanlığın kökeni konusunda kayıtlar içeren antik kaynaklardır. Bu yüzden, tıpkı öteki kaynaklar gibi, İncillerde geçen kayıtların da tarih biliminin araştırma yöntemleri uyarınca analiz edilmesi ve yorumlanması gerekmektedir. Bilim insanları bu olgudan hareketle İncil araştırmaları alanında konunun farklı boyutlarını öne çıkaran birçok yöntem geliştirmişlerdir. Bu yöntemler genel olarak "Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi" tabir edilmektedir. Form kritiği denilen yöntem de bunlar arasında yer almaktadır.

⁵⁴ McKnight, *What is Form Criticism*, 78.

⁵⁵ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londra-New York: United Bible Societies, 1971), 122-128.

Yapılan araştırmalara göre, geleneksel İnciller belirli aşamalardan geçerek metin halinde ortaya konulmuşlardır. Bu aşamaların birincisi “sözlü geleneek” dönemidir. Bu dönemde İsa’nın sözlerini, öğretilerini ya da davranışlarını içeren sözlü rivayetler, küçük ve bağımsız birimler halinde çeşitli bölgelere yayılmışlardır. Ancak zgn rivayetler bu sırada birçok aşamada ve farklı zamanlarda yapılan eklemelerle kendi özgün yapılarından uzaklaşmışlardır. Bunlar bir sonraki aşamada birtakım yazarlara ulaşarak metin halinde düzenlenmişlerdir. Bugün bu metinlere “İncil” denilmektedir. Ancak İncillerin yazarları aynı zamanda sözlü geleneği yeniden şekillendiren redaktörler arasında yer almışlardır. Zira onlar kendi ideolojik düşünceleriyle ve cemaatlerinin ilgiyle paralel olarak bu rivayetleri düzenlemişlerdir.

324
OMFD

Modern araştırmacılar bu gerçekten hareketle İncil yazarlarınca metinleştirilen sözlü geleneğin tarihini anlamaya ve aydınlatmaya çalışmaktadır. Burada amaçlanan; geleneğin kendi özgün tarihsel bağlamını ona sonradan yapılan teolojik ve dogmatik eklemelerden kurtararak ortaya çıkarmaktır. Buna göre uzmanlar, İncillerde karşımıza çıkan; ama aslında sözlü geleneği de oluşturan küçük ve bağımsız birimleri tespit etmek, bunları yazılı metin öncesi kendi özgün bağlamları özeline yorumlamak ve buradan hareketle İsa’nın vaazını mümkün olan en özgün şekliyle belirgin kılmak istemişlerdir. Form kritiği yöntemi, bu amaçla geliştirilen bilimsel bir disiplindir. Bu sayede önemli sonuçlara ulaşmak da mümkün olmuştur.

Sözlü gelenek ve form kritiği ışığında yapılan araştırmalar ve buradan ulaşılan sonuçlar, bugünkü dört İncilin “Tanrı Sözü” olduğu yönündeki Kilise geleneğini doğrudan çürütmektedir. Söz konusu araştırmalar, İncillerin tarihsel açıdan güvenilir metinler olmadıklarını da ortaya koymaktadır. Öncelikle; (bazı yazılı ve) sözlü gelenekleri kaynak olarak kullanma zarureti hissetmeleri, İncil yazarlarının anlattıkları kişilere veya olaylara tanık olmadıklarını açıkça kanıtlamaktadır. İkinci olarak; sözlü geleneğin uzun bir süreç ve geniş bir coğrafya içinde değişime ve dönüşüme alabil-diğine açık yapısı, bu geleneğin İsa’ya ve o dönemin olaylarına ilişkin

özgün bilgileri ne oranda içerdikleri ve hangi oranda İncil yazarlarına yansıtılabildikleri sorusunu akla getirmektedir. Üçüncü olarak; İncil yazarlarının da kendilerine yansıyan bu özgün bilgileri hangi oranda sağlıklı aktardıkları konusu ön plana çıkmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Hıristiyan kutsal metinleri İsa'yı ve havarileri çoğunlukla gerçekte oldukları gibi anlatmamışlardır. İncil yazarları birçok örnekte kendi dogmatik bakışlarını işin içine katmışlardır. Ancak bunu yapmasalardı bile anlatımları yine de bilgi dağarcıklarıyla sınırlı kalacaktı. Çünkü bu dağarcığın sınırı, bu yazarların kullandıkları kaynaklar kadardır. Konuya dair tartışmalar bugün de sürmektedir ve bundan sonra da sürmeye devam edecektir.

Kaynakça

- Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Augustinus. *De Consensu Evangelistarum*. İngilizce trc. S.D.F. Salmond, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Seri 1, C. 6. Ed. Philip Schaff. Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1888.
- Bağır, Muhammet Ali. "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Ocak-Haziran 2014) 279-310.
- Blomberg, Craig L. *The Historical Reliability of the Gospels*. Illinois: Inter-Varsity Press, 1987.
- Bruce, F.F. "The History of the New Testament Study". *New Testament Interpretation, Essays on Principles and Methods*. 1977. Carlisle: The Paternoster Press, Revised 1979, 21-59.
- Bultmann, Rudolf K. *The History of the Synoptic Tradition*. İngilizce trc. J. Marsh. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- Carson, D.A.-Moo, Douglas J. *An Introduction to the New Testament*. 2. Basım. Michigan, Grand Rapids: Zondervan, 2005.
- Colwell, Ernest Cadman. "Biblical Criticism: Lower and Higher". *Journal of Biblical Literature* 67/1 (1948) 1-12
- Demir, Şehmus. "Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'an Kıssalarının Tarihsel Gerçekliği". *İslami İlimler Dergisi* 9:1 (Bahar 2014) 103-122.
- Duran, Asım. "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17:2 (2017) 111-128

- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* İstanbul: Düşün Yayınları, 2018.
- Dvorak, James. "Martin Dibelius and Rudolf Bultmann". *Pillars in the History of Biblical Interpretations, C.I, Prevailing Methods Before 1980*. ed. Stanley E Porter, Sean A Adams. Eugene, Oregon: Pickwick Publication, 2016, 257-277.
- Ehrman, Bart D. *Jesus Before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*. New York: HarperOne, 2017.
- Ehrman, Bart D. *Jesus, Interrupted, Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know About Them)*. San Francisco: HarperOne, 2009.
- Ehrman, Bart D. *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. 2. Basım. New York: Oxford University Press, 2000.
- Farmer, William R. *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*. New York: The Macmillan Company-Londra: Collier-Macmillan Limited, 1964.
- Goodacre, Mark. *The Synoptic Problem: A Way through Maze*. Londra: T-T Clark, 2001.
- 326 Hengel, Martin. "Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels: Form
OMÜİFD Criticism, Community Traditions and the Authority of the Authors". *The Written Gospel*. ed. M. Bockmuehl-D.A. Hagner. New York: Cambridge University Press, 2005, 70-98.
- Irenaeus. *Adversus Haereses*. İngilizce trc. Alexander Roberts and William Rambaut. *Ante-Nicene Fathers C. 1*. ed. Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe. Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.
- Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament: II, History and Literature of Early Christianity*. 2. Basım. New York-Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- Kuzgun, Şaban. *Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası*. Genişletilmiş 2. Baskı. Ankara, 1996.
- Maccoby, Hyam. *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*. Londra: Wiedenfeld-Nicolson, 1986.
- McKnight, Edgar V. *What is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Meral, Yasin. "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesinde Tanah Eleştirisi". *Mukaddime 6:1* (2015) 19-46.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Londra-New York: United Bible Societies, 1971.
- Paçacı, Mehmet. *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Perrin, Norman. *What Is Redaction Criticism*. 4. Basım, Philadelphia: Fortress Press, 1974.

- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.
- Shaw, Brent D. "The Myth of the Neronian Persecution". *Journal of Roman Studies* 105 (2015) 73-100.
- Smalley, Stephen S. "Redaction Criticism". *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. ed. I. Howard Marshall. 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979, 181-196.
- Smith, Stephen H. "Mark 3, 1-6: Form, Redaction and Community Function". *Biblica* 75:2 (1994) 153-174.
- So, Ky-Chun. *Jesus in Q: The Sabbath and Theology of the Bible and Extracanonical Texts*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.
- Sparks, Kenton L. "Form Criticism". *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. ed. Stanley E. Porter. Londra-New York: Routledge, 2007, 111-114.
- Stanton, Graham. *New Light on Jesus and the Gospels*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press, 2005.
- Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Travis, Stephen H. "Form Criticism". *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. ed. I. Howard Marshall. 1977. Carlisle: The Paternoster Press revised 1979, 153-164.
- Vardy, Peter-Mills, Mary. *The Puzzle of the Gospels*. New York: M.H. Sharpe, Inc., 1997.
- Wills, Lawrence M. *The Quest of the Historical Gospel: Mark, John and the Origins of the Gospel Genre*. Londra: Routledge, 1997.



Çeviri Makale/ Translate

GAYBÎ HABERLER, TARİH VE MÜŞTEREK RÂVİ: METODOLOJİK BİR ÇALIŞMA

ESCHATOLOGY, HISTORY AND THE COMMON LINK:
A STUDY IN METHODOLOGY

ANDREAS GÖRKE

[Dr. Edinburgh Üniversitesi İslam ve Ortadoğu Araştırmaları Bölümü
Senior Lecturer, PhD,, The University of Edinburgh,
Department Islamic and Middle Eastern Studies]

Çeviren / Translated by

TUĞÇE GÜNAYDIN

[Doktora Öğrencisi İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Bilimleri ABD, Hadis Bilim Dalı.
PhD. Student, Istanbul University Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences, Subdepartment of Hadith.
tugunaydin@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-1442-1415>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makale/ Translate

Geliş Tarihi / Received: 04 Nisan/April 2019 *Kabul Tarihi / Accepted:* 10 Haziran/June 2019
Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 329-363

Atıf/Cite as: Görke, Andreas. “Gaybî Haberler, Tarih ve Müşterek Râvi: Metodolojik Bir Çalışma. Trc. Tuğçe Günaydın – “Eschatology, History and the Common Link: A Study in Methodology. Trans. Tuğçe Günaydın. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 329-363. <https://doi.org/10.17120/omuidf.549229>

İntihal /Plagiarizm: 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/omuidf>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Gaybî Haberler, Tarih ve Müşterek Râvi: Metodolojik Bir Çalışma¹

Öz: Andreas Görke ilgili çalışmasında kendisinden önce yapılan hadis rivayetlerini tarihlendirmedeki yöntemleri karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmektedir. Söz konusu karşılaştırmayı gaybî haberler açısından, özelde de Nuaym b. Hammâd'ın Kitabü'l-Fiten'indeki birkaç örnek üzerinde yapmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Müşterek Râvi, İsnad Tarihlendirme, Metin Tarihlendirme.



Eschatology, History and the Common Link:

A Study in Methodology

Abstract: In his study, Andreas Görke evaluates the previous dating methods of hadith narrations in a comparative way. He maintains this comparison by means of unseen news, particularly in Nuaym b. Hammâd's work titled "Kitab al-Fitan".

Keywords: Common Link, Narration Dating, Text Dating.



Hadis rivayetlerinin asli parçası olan isnad zincirinin, rivayetin sıhhatini belirlemede bir değeri var mıdır ya da isnad bizzat rivayetin kaynağı mıdır? Bu soru erken dönem İslam çalışmalarında oldukça tartışmalı bir konudur. Bazı araştırmacılar, "tedlis" ve "uydurma"nın belirli bir hadisin ortaya çıktığı yeri ve zamanı tespit etmeyi imkânsız kıldığı kanaatindeyken; diğerleri de birtakım rivayetlerde (özellikle çalıştıkları rivayetlerde) isnadların rivayetin gerçek nakil yolunu belirtebileceğini benimserler. Modern çalışmaların bir kısmında, uydurma isnadların, söz konusu rivayetlerin farklı metin ve isnadlarının dikkatlice incelenmesiyle tespit edilebileceği tartışılmaktadır.²

¹ Makalenin aslı için bkz. Andreas Görke, "Eschatology, History, and the Common Link: A Study in Methodology", *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Herbert Berg (ed.) içinde, Leiden 2003, 179-208.

² Örneğin, bkz., Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, (Berlin: de Gruyter, 1996) 134-142, 150-151, 154-158, 163; Harald Motzki, "Quo vadis Hadit-Forschung Eine kritische Untersuchung von G.H.A.

Bu makale isnadlarla ilgili herhangi bir çalışmanın dayanabileceği metodolojik temelleri tartışmayı amaçlamaktadır: İsnadların gerçekten nakil yolunu gösterdiği rivayetleri, açıkça uydurma isnadların tartışma esnasında geliştirilebileceğine delalet eden rivayetlerden ayırt etme metodu. Çalışmada ilk durumda isnadların hadis rivayetlerini tarihlendirmede kullanılabileceği tartışılacak, akabinde isnadı temel alarak rivayetleri tarihlendirme, isnad dışı delillerle aynı hadisin tarihlendirilmesi ile karşılaştırılarak teste tabi tutulacaktır.

Bu son yaklaşım yeni değildir: On yıl önce yürütülen bir çalışmada, Michael Cook, isnadlardan faydalanarak hadisleri tarihlendirmeyi geliştiren Joseph Schacht'ın genel kurallarını ve bazı metotları test etmek için gaybî haberler içeren hadisleri kullandı. Sonra bu sonuçlarla metinlerini temel alarak aynı hadisleri tarihlendirdiğinde elde ettiği sonuçları karşılaştırdı. Sonuç hayal kırıklığıydı: O'nun çalıştığı bu üç hadisten hiçbirinde isnad merkezli tarihlendirmeyele metin merkezli tarihlendirme aynı zamana denk gelmiyordu.³ Onun bulduğu sonuçlar bu makalede yeniden incelenecektir.

Gaybî haberler içeren hadisler özellikle isnad-analiz metodunu test etmek için uygun görünürler, çünkü en azından bu hadislerin bir kısmı belli bir kesinlikle başka alanlar yardımıyla tarihlendirilebilir. Bizans araştırmacısı Paul Alexander "Tarihi Kaynaklar Olarak Orta Çağ Kehanetleri"⁴ isimli makalesinde tarihi kaynaklar olarak gelecekte haber veren pasajlardaki tavrın nasıl olduğuna dair bazı genel fikirler ortaya koydu. Bu makalede konuyla ilgili üç nokta amacımızı ifade etmektedir:

Juynboll: "Nâfi", the mawlâ of İbn 'Umar and his position in Muslim hadith literature" *Der Islam*, 73 (1996), s. 219-221; Andreas Görke, "Die frühislamische Geschichtsüberlieferung zu Hudaibiya" *Der Islam*, 74 (1997): 221; Görke, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya: A Study of "Urwa b. Al-Zubayr's Account" in *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, (Leiden: E.J. Brill, 2000) 256-258.

³ Michael Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions" *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1 (1992): 23-47, sonuçlar için: 27-38.

⁴ Paul J. Alexander, "Medieval Apocalypses as Historical Sources" *The American Historical Review*, 73 (1968): 997-1018.

- 1) Gelecekte haber veren sözler genelde geçmiş olaylara dair kehanetler içerir. Aslında zaten vuku bulan olayı öngördüklerini iddia ederler; sözlerinin de olduklarından daha eski olduğunu iddia ederler.
- 2) Gelecekte haber veren sözlerin çoğu kez olduklarından daha eski tarihli olduklarını iddia etseler de onların bir kısmı nisbî bir kesinlikle tarihlendirilebilir. Gelecekte vuku bulacak bir olaylar zincirini tanımlayan sözün zamanını tespit etmek en kolaydır. Farz edelim ki böyle bir söz belli bir zamanda oluşturuldu ve önceki bir otoriteye atfedildi, uyduran kişi daha güvenilir bir izlenim vermek için bazı tarihi olayları (fakat kehanetler formunda) anlatacaktır. Uyduran kişi gelecekteki olayları genellikle doğru bir şekilde öngöremeyeceği için söz, rivayetin sadece ilk kısmındaki tarihî olaylarla uyumlu olacaktır. Bu söz yaklaşık olarak tarihî olaylarla uyumlu olduğu son olayın olduğu zamana tarihlendirilebilir.
- 3) Rivayet tarihlendirildiğinde, rivayetin ilk kısmındaki tarihî olayların sonuçlarını görmek mümkün olur. Zira bu parça genellikle kehaneti daha inanılır kılmak için tarihî olaylar içerir, olaylar aksi bilinmese bile tarihî açıdan olması hayli muhtemel olanlardan bahseder.

332

OMÜİFD

Alexander'in yaklaşımı birçok araştırmacı tarafından İslam ile ilgili çalışmalarda takip edilmiştir.⁵ Onun çalışmaları Süryânî ve Yunan kehanetleriyle sınırlı olmasına rağmen, değerlendirmeleri ve çıkarımları aynı şekilde İslâmî kültürdeki gaybî haberlere de uygulanmaya elverişlidir. İslâmî kültürde gaybî haberlerin dikkate alınması gereken bir özelliği de rivayetlerin büyük bir çoğunluğunu, sadece birkaç cümle olanlarla karşılaştığımızda, daha kısa olduklarıdır. İslâmî kültürde gaybî haberlerin genel olarak formları şu şekillerde olur: "Kıyamet bu olana ya da olmaya kadar kopmayacak" ya da "Şu veya bu olayların olması kıyametin yaklaştığının bir işaretidir." Diğer rivayetler Mehdî, Süfyânî veya Müs-

⁵ Diğerlerinin arasında: Suliman Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources" *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/1 (1991): 173-307; Cook, "Eschatology and the Dating of Traditions", 23-47; Lawrence I Conrad, "Portents of the Hour: Hadith and History in the First Century A.H." yayınlanmamış yazı.

lûmanların geleceğe dair inançlarıyla ilgili rivayetler olabilirler. Daha uzun geleceğe dair rivayetler vardır fakat bunlar daha az yaygındır.

Gaybî rivayetleri tarihî bir kaynak olarak kullanmak için, rivayetin kaynağının zaman ve yeri saptanmalıdır. Bazı durumlarda bu, rivayetin ima ettiği olayları çalışarak mümkün olabilir. Doğal olarak, uzun rivayetler daha çok detay içerir ve böylece rivayetlerin kaynağının yeri ve zamanı hakkında daha fazla ipucu verir. Yukarıda bahsedildiği gibi, İslam'da gaybî rivayetlerin büyük bir çoğunluğu sadece birkaç cümleden oluşur ve bu yüzden onların kesin tarihini belirlemek zordur. Yine de eğer belli olaylara dair yapılan imalar elde edilebilirse, bazı durumlarda rivayetin kaynağının zamanına dair sonuçlar ortaya konulabilir. Bu rivayetlerin çoğunun geçmiş olaylara dair kehanetler içerdiğini farz edersek, olayı belirlemede en azından rivayetin tedavüle çıktıktan sonraki tarihi hakkında bize bilgi verir. Bazı durumlarda, rivayet tedavüle çıkmadan önceki tarihi belirlemek mümkün olabilir, örneğin geleceğe dair tasavvurlar doğru olmayacaktır. Rivayetleri bu şekilde -olayların ima edildiği temelinde dayanarak- tarihlendirme, metin esaslı tarihlendirme olarak adlandırılabilir.

Hadis rivayetleri söz konusu olduğunda, başka bir tarihlendirme metodu da isnad olabilir. Burada öncelikle ilgilendiğimiz kavram müşterek râvidir. Aşağıda, müşterek râvinin temsil ettiği farklı kavramları ve rivayetleri tarihlendirmede bize nasıl yardımcı olacağını tartışacağız. Bu tarihlendirme çeşidi –isnadları kanıt olarak kullanma- isnad esaslı tarihlendirme olarak isimlendirilebilir.⁶ Eğer tarihlendirmenin bu çeşidinin güvenilir olduğu kanıtlanırsa, rivayetleri tarihlendirmede bilinen tarihî gerçeklere dayanma yöntemi artık güvenilir olmaz. Bir kez tarihlendirildiğinde, tarihî gerçeklere dayalı tarihlendirme bu hadislerden çıkarılabılır.

⁶ “Cook makalesinde “haricî tarihlendirme (*external dating*)” ve “dâhilî tarihlendirme (*internal dating*)” terimlerini kullanmıştır. Bu kavramlar çok rahat bir şekilde haricî ve dâhilî kaynaklarla karıştırılabileceğinden, tercih edilen “isnad esaslı ve metin esaslı tarihlendirme” terimleri olmuştur. Bu bağlamda isnad esaslı tarihlendirmede metinlerin içerikleri değil, farklı metinler arasındaki kelime farklılıkları dikkate alınır.

1. Genel Değerlendirmeler

Rivayetlere dönmeden önce, bir kişi erken hadis rivayetlerini çalıştığında zihinde oluşan bazı genel fikirleri tartışacağız.

a. Rivayetlerde Değişim

Rivayetlerin özelliği ile ilgili yeterince vurgulanamamış bir konu var: Rivayetler durağan değildir. Rivayetler gelenek içerisinde değişime meyillidir. Bu değişimin çeşitli sebepleri vardır. İslam'ın erken dönemlerinde rivayet sistemi yazılı ve sözlü rivayetin birleşimi olarak tanımlanabilir, yazılı rivayet zaman geçtikçe daha önemli hale gelse de her zaman sözlü rivayetle birlikte kullanılmıştır. Sözlü rivayette, değişimler doğal ve kasıtsız olur. İnsanlar bir rivayetin farklı parçalarını hatırlayabilir, doğru kelimeyi ya da râvilerin gerçek sırasını unutabilir. Bu kasıtsız değişikliklerin dışında diğer farklılıklar râvilerin çeşitli durumlarından kaynaklanabilir. Hoca farklı zamanlarda rivayetin farklı kısımlarına vurgu yapabilir. Bir râvi rivayette bir noktayı önemli bulabilir ve onu vurgulayabilir, ya da rivayetin bir bölümünü göz ardı edebilir. Râvi rivayette eş anlamlılarını kullanabilir, açıklamalar ekleyebilir. İlk iki değişiklikte rivayetin manası aynı kalır. Üçüncü tür değişiklikte rivayeti öğrencilere daha güzel yapmak veya ona özel bir statü vermek için isnadda veya metinde kasî bir değişiklik olabilir. Sonuncu değişiklikte ise, rivayetin manası tamamen değiştirilerek yeniden oluşturulabilir ve ona zıt bir mana verilebilir, karşıt hadisler üretilebilir, tamamen yeni isnadlarla benzer hadisler oluşturulabilir. Bütün bu değişiklikler Müslüman geleneğinde olmuş olabilir fakat tüm rivayetler bu değişikliklere uğramamıştır. İlk iki değişiklik çeşidi, isnad ve metin analizinde kullanılabilirken, diğer iki çeşit, özellikle sonuncusu, genellikle rivayetlerin analizini karmaşık hale getirir.

Gaybî rivayetlerde, sonraki râvilerin rivayetini tekrar uydurma, özellikle bununla ilişkili bir konudur. Bir rivayet öngörülen şey konusunda ne kadar spesifik olursa, gerçekleşmeden öngörülen olayların zamanını

tekrardan çalışmak o kadar gereklidir.⁷ Bu, gelecekte haber veren rivayetlerin değerlendirilmesini biraz daha zor hale getirir.

Ek: Uydurma ve Gelecekte Haber Veren Rivayetleri Yeniden Şekillendirme

Rivayetleri değiştirme ve uydurma sürecini örneklendirecek olursak, buna modern bir örnek verilebilir. 11 Eylül 2011’de Washington ve New York kentlerindeki terörist saldırılarından kısa bir süre sonra, mail ve mesajlarda Nostradamus’un Dünya Ticaret Merkezi’ne yapılan saldırıyı kehanetleriyle öngördüğüne dair internet paylaşımları yayıldı. Bu yayılan paylaşımlardan biri şu şekildedir:

Tanrı'nın kentinde büyük bir gök gürültüsü olacak,
İki erkek kardeş kaostan çökecek,
Kale devam ederken, büyük lider çökecek,
Üçüncü büyük savaş büyük kent yanarken başlayacak.

Bunun bir yalan olduğu –Nostradamus asla böyle bir dörtlük yazmamıştır- kanıtlanmışken gelecekte haber veren senaryoyu hatırlatmak için olayın nasıl kullanıldığına bir örnek olabilir. Biz aynı süreci orta çağ kehanetlerini çalışırken de düşünebiliriz: Bilinen, konuşulan bir olay; modern kehanet olarak üçüncü dünya savaşı olmasının dünyanın sonunun yaklaştığına dair bir işaret olduğudur.

Rivayeti başka kelimelerle ifade etme olgusu, bu mesajlardan birinde incelenebilir. Dünya Ticaret Merkezi’ne yapılan saldırıdan sonra yayılan haberlerden biri de şu şekildedir:

İki çelik kuş başkentten gökyüzünden düşecek.
Gökyüzü kırk beş derece enleminde yanacak.
Ateş büyük, yeni kente yaklaşır.

⁷ Rivayetlerin değiştirildiğine ve yeniden yorumlandığına dair bazı örnekler için bkz. S. Bashear, “Muslim apocalypses and the Hour: A Case-Study in Traditional Reinterpretation” *Israel Oriental Studies*, 13 (1993): 75-99.

Aniden büyük, dağınık alevler sıçrar.

Aylarca nehirlerden kan akar.

Yaşayan ölüler kısa sürede yeryüzünde dolaşacaklar.

Bu maillerin bazıları New York kentinin 40-45 derece enleminde olduğu yalanına dayanarak oluşturulmuştur. Bu parça da aynı şekilde uydurmadır fakat ilk örneğin aksine tamamen uydurma değildir ancak Nostradamus'un asıl yazdığıнын uyarlanmış şeklidir. Nostradamus'un İngiliz edebiyatındaki orijinal dörtlüğü şu şekildedir:

Gökyüzü kırk beş derece enleminde yanacak,

Ateş, büyük yeni kente yaklaşır.

Aniden, büyük dağınık alevler sıçrar.

Onlar, Normanlardan bir onaya sahip olmak istediğinde⁸

336
OMÜİFD

Şimdi bu orijinal dörtlük büyük bir boşluk olduğunu ve Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırıyı Nostradamus'un kehanetine bir kanıt olarak kullanmak için yersiz Normanların referans olarak kullanıldığını gösteriyor. Böylece rivayetin bazı kısımlarının çıkarılıp, bazı kısımların eklendiği görülmüş olur. Orta çağ kehanetlerindeki süreç modern örneğe benzer olarak tekrar ele alınabilir: Nostradamus'un modern örneklerinden bilinen bir parça aktüel olaylara işaret etmek amacıyla yeniden şekillendirilmiştir.⁹

Rivayetlerin değiştirilmesi bazı durumlarda verilen rivayetin kesin tarihinin belirlenmesini imkânsız hale getirebilir. Bunun yanı sıra, rivayetin birçok tarîki varsa, ondan sorumlu kişileri ve yeniden üreteni tespit

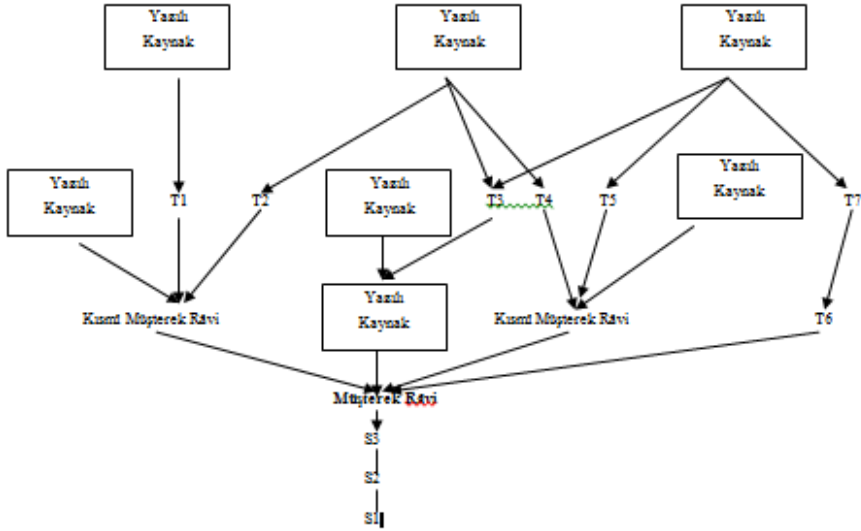
⁸ Fransızca orijinal parça şu şekildedir: Cinq et quarante degrés ciel bruslera/ Feu approcher de la grand cité newe/ Instant Grand flamme esparse sautera/ Quand on voudra des Normans faire preuve. (Century VI, quatrain 97; Nostradamus'un parçalarının büyük bir kısmını şu internet sitesinde bulabilirsiniz: <http://www.astrology-online.com/Nostradamus-centuries.txt>)

⁹ Bunlar ve diğer yanlış birçok kehanete dair tartışma birçok internet sitesinde bulunabilir, örnek olarak bkz: <http://urbanlegends.about.com/library/weekly/aa091101b.htm>.

etmek mümkün olabilir. Biz böylece kaynakları seçimimize dair düşüncelerimizi vereceğiz.

b. Kaynaklar

Rivayetin farklı tarîklerindeki isnadlar tek bir çizelgede birlikte örneklenendirilirse, bu çizelge genellikle Resim 1’de gösterildiği gibi olacaktır. Versiyonların hepsi ya da büyük çoğunluğu genellikle isnadın aşağı kısmındadır, bu kısım müşterek râviden rivayetin aktarıldığı otorite olan S1 kişisine giden kısımdır. Müşterek râviden yukarıya doğru bu kişinin varsayılan öğrencileri ve onların da öğrencileri sebebiyle isnad farklılaşır, böylece diğer râviler belirli bir kısmı oluştururken kısmî müşterek râvi olarak isimlendirilen formda bazı tarîkler bu durumda hala sonraki râviye sahip olacaktır. Tabii ki Resim 1’deki ideal bir örnektir. Biz daha sonra bu modelin tariklerini tartışacağız.



Resim 1

İlişkili sonuçlar elde etmek için isnad analiz metodunu kullanarak çalışmak istersek; bir rivayetin çok sayıda tarîkine ve bu rivayetin geçtiği

yerdeki çok sayıda kaynağa ihtiyaç duyarız. Rivayetlerin çok sayıda olması gerektiği yukarıda örneklendirilirken, farklı kaynaklarda yer alan bu rivayetlerin gerekliliği çok açık olmamış olabilir. Otuz rivayetin yirmi farklı kaynaktan yer aldığı ya da tek bir kaynaktan kaydedildiğini söylersek bir farklılık olur mu? Burada iki durum vardır: Bir açıdan, ne kadar bağımsız kaynağa sahip olursak, rivayetin resminin tamamında etkisi olabilecek belirli politik motifleri, kişisel tercihleri vb. bulmak o kadar imkânsız olacaktır. Bir kaynaktan Emevî karşıtı hareketler rivayetlerin seçiminde etkili olmuş olabilir fakat ne kadar çok kaynağa sahip olursak bu önyargıları tespit etmemiz daha fazla mümkün olur. Diğer taraftan, tek bir kaynak bölgesel terimlerde daha sınırlı olabilir. Birçok araştırmacının çok fazla seyahat ettiğini bilmemize rağmen, onlar hala farklı bölgesel odaklara sahip olacaklardır. Hayatının çoğunu Bağdat'ta geçirmiş bir müellif, Irak âlimlerinin rivayet ettikleri hadislerin büyük bir kısmına ulaşacaktır. O, aynı zamanda Suriye, Mısır ya da Hicaz seyahatlerinde elde ettiği ya da oradaki râvilerle Bağdat'ta veya hacda karşılaştığından buralardan bazı hadisleri de alır fakat diğer yerlerden aldığı rivayetler büyük ihtimalle eserinde daha az yer kaplayacaktır ve Bağdat'taki hadislerden çok fazla kaydederken, bu yerlerdeki rivayetlerden sadece küçük bir kısmı eserinde bulunacaktır. Yazarımızın büyük ihtimalle Endülüs ya da Horasan gibi yerlerden rivayetleri çok daha az olacaktır. Böylece tek bir kaynaktan alınan rivayetler o zamandaki gerçek rivayetlerin eksik bir resmini verecektir.

338

OMÜİFD

Müşterek râviye dair bu durum oldukça önemlidir. Irak bölgesine yoğunlaşan tek bir kaynak kullandığımızda, Iraklı kısmî müşterek râvinin yanlışlıkla bütün rivayetin müşterek râvisi olduğunu düşünebiliriz, çünkü müellif Suriye ve Mısır'dan gelen rivayetlerin büyük bir kısmını kaydetmekte başarısız olmuştur. Suriye ve Mısır'dan gelen rivayetleri kaydetmekte başarılı olsa bile, bu tek râvili tarîkler daha sonra dalış olarak düşünülebilir.

Tek bir kaynaktan çalıştığımızda karşılaştığımız diğer bir problem, aynı rivayetin farklı bâblar altında verilmiş olabilmesidir. Rivayetin keli-

meleri bâbına göre farklı noktaları vurgulayarak biraz farklı olabilir. Bu, rivayetin sadece bir hadis olduğu halde belirli isnadla çok sık rivayet edildiği şeklinde yanlış bir izlenim verebilir. Aynı zamanda isnaddaki isimlerde bir kayma olabilir. Bir örnek vermek gerekirse: Ebû Ubeyd Kitâbü'l-envâl'inde Haccâc← İbn Ebû Zi'b← Zührî isnadıyla rivayet kaydeder. Başka bir bölümde, o aynı rivayeti benzer kelimelerle verir fakat Yezîd b. Hârûn←İbn Ebû Zi'b← Zührî isnadıyla verir. Kelimeler benzerken ki bu durum, tek bir tarîkte olur ve farklı râvilerin tarîklerinde daha az rastlanır, râvilerin isimlerinin farklı olması ya Ebû Ubeyd'in ya da daha sonraki bir müstensihin yapmış olduğu bir yanlış sebebiyledir. Yine de bu yanlışta, eğer bu rivayet iki farklı şekilde gelmiş olursa, bu durum İbn Ebû Zi'b'in müşterek râvi olduğunu gösterebilir. Böyle bir yanlış, rivayetin farklı tarîkleri çalışılırsa daha kolay keşfedilebilir: Örneğin diğer kaynaklardaki bütün tarîklerde rivayet Yezîd b. Hârûn'dan farklı kelimelerle gelirken Haccâc'tan aynı kelimelerle geliyorsa, bu Ebû Ubeyd'in ya da daha sonraki bir müstensihin Yezîd kanalıyla gelen kelime hata yaptığını gösterebilir. Ebû Ubeyd'in ya da daha sonraki müstensihin yanlış muhtemelen rivayetin diğer kaynaklarında Haccâc'a dayanır, asla Yezîd'e dayanmaz. Bu durumda, isnad analizinin değerli ve güvenilir sonuçlar vermesi için kaynakların çok geniş incelenmesi oldukça önemlidir.

Diğer önemli bir nokta rivayetlerin seçimidir. Bahsettiğimiz gibi hadisler rivayet esnasında değişebilir. Farklı rivayetler tek birinin içine karışabilir, yeni parçalar eklenebilir, bazı kısımlar çıkarılabilir, sürekli tekrar eden kelimeler rivayete dâhil edilebilir. Bu durum rivayetlerin gerçekten tek bir rivayet mi yoksa farklı rivayetler mi olduklarını ayırmayı zor bir hale getirir. Bunun yanı sıra, isnad analiz çalışması farklı rivayetlerin birleştirilmemesi için önemlidir.

c. Müşterek Râvi

Müşterek râviyi temsil eden üç farklı görüş vardır. Bunlardan birinde müşterek râvi, hadisi ilk olarak sistematik şekilde yayan müdevvin olarak düşünülür. Bu durumda söz konusu hadis müşterek râviden daha eski

olur. İkinci görüşte ise müşterek râvi söz konusu hadisi uyduran kişi olarak görülür, bu durumda isnadın aşağıya doğru, hatta muhtemelen peygambere ulaşması sağlanır. Son olarak da rivayetin sonraki bir râvi tarafından isnad edildiği bir otorite olarak düşünülür ve onun otoritesi diğer kişilerin de rivayeti ona isnad etmesine yetecek kadar büyüktür. Bu durumda, müşterek râvinin rivayete bir etkisi yoktur. Müşterek râviyle ilgili bu düşüncelerin hepsini kullanmak, rivayeti yorumlamak isteyen kişinin her türlü düşüncesine kanıt olabilecek çevirilere yol açar. Böylece rivayet müşterek râviden daha eski olabilir (müdevvin anlayışına göre), rivayet müşterek râviyle aynı zamanda olabilir (uyduran kişi anlayışına göre) veya rivayet müşterek râviden daha yeni olabilir (otorite anlayışına göre). Bunların hepsinin olabileceğini kabul edersek, müşterek râvi bütün rivayetlerin tarihlendirilmesinde kullanılamaz. Yine de rivayette bu durumların her birinin olabileceğini düşünürsek bir ayırım yapılabilir.

340

OMÜİFD

İlk iki durumda, müşterek râvi aslında rivayeti birkaç kişiye rivayet eder, onlar da kendi öğrencilerine rivayet ederler ve bu şekilde devam eder. Bu durumlarda bizim beklediğimiz söz konusu rivayetlerin metin ve isnadlarını karşılaştırdığımızda belirli modellerin olmasıdır. Hoca farklı zamanlarda rivayette biraz değişiklik yapabilir, farklı öğrenciler rivayetlerinin farklı noktalarını vurgulayabilirler. Bu öğrenciler rivayeti naklederse, onların rivayetleri bir ölçüde farklı olacaktır ve bu farklılıklar sırasıyla onların öğrencilerinin rivayetlerini de etkileyecektir. Böylece, belirli rivayetin metinleri, farklı rivayetlerde biraz farklılık gösterecektir ve daha önemlisi, metin çeşitleri isnad çeşitleriyle bir şekilde örtüşecektir. Bu model birçok çalışmada gözlemlenebilir.

Daha sonrakine bir atıf olduğunda bu model bozulmamalıdır. Bu durumda, müşterek râvi isnadların yayılma teorisinin sonucu olur. Bu fenomen Schacht ve Cook tarafından ortaya çıkarılmıştır ve basit olarak şu manaya gelir: Şeyh olan S1 rivayeti isnadıyla birlikte öğretir. $S1 \leftarrow$ hocası $M \leftarrow$ Otorite A. Diğer Şeyh S2 bu rivayeti S1 den duyar fakat isnadını $S2 \leftarrow S1 \leftarrow M \leftarrow A$ şeklinde vermez, fakat bunun yerine isnadını $S2 \leftarrow M \leftarrow A$ şeklinde ya da $S2 \leftarrow N$ (başka bir hoca) $\leftarrow A$ olarak verir. Bu durum tabii ki

yanlış müşterek râviler oluşturur ve rivayeti ortaya çıkarmanın gerçek görünümlerini gizler. Bu şekilde yayılma aslında gösterildiği gibi kolay bir şekilde olabilir: Nuaym b. Hammâd 125/742-743 yılından sonra Arapların hakkında uyarıda bulunduğu iki rivayeti eserinde zikreder. Rivayet daha uzundur ve iki rivayetin kelimeleri neredeyse aynıdır. Bunun yanı sıra, isnadları farklıdır. İlk rivayet İbn Vehb←İbn Lehîa←Hamza b. Ebî Hamza←Ebû Hüreyre şeklindedir. İkinci rivayet Abdürrezzâk'ın isnadına dayanır ve İbn Sevr←Ma'mer←Tarik b. Münzir←Muhammed b. Ali←Ali şeklindedir. Rivayetin ilk kısmının yer aldığı diğer bir rivayette de üçüncü bir isnad verilir: Rişdîn←Cerir b. Hâzim←Hasan←Ebû Hüreyre. Benzer şekilde bu üç isnadların hiçbirinde ortak isim yoktur. Üstelik rivayetlerin kelimeleri birbirine o kadar yakındır ki rivayetler birbirlerinden bağımsız olamazlar. Buradan çıkan sonuç, açık bir yayılma durumuyla karşı karşıya olduğumuzdur. Bazıları bilinen bir rivayeti alır ve ona yeni bir isnad ekler. Bu durumda uygun olan bundan İbn Lehîa'nın sorumlu olmasıdır, çünkü O benzer rivayetler üretmekle bilinir. Fakat sadece birkaç isnad olduğunda, bu durum tespit edilemez. Bu yine bize rivayetlerin sayısının ve kaynaklarının önemini vurgulama fırsatı verir. Ne kadar çok kaynağa sahip olursak, benzer rivayetleri tespit etmek o kadar kolay olacaktır.

Yukarıda bahsettiğimiz –varyantlarda metinler ve isnadlar arasındaki örtüşmeyi gösteren- benzer bir model bize sadece isnaddaki son ismi değiştiren bir hırsızın metinde de az da olsa değişiklik yapabileceğini ima eder. Rivayetin isnadındaki son iki veya üç ismi değiştiren başka bir hırsız ise metinde daha büyük değişiklikler yapacaktır. Üstelik o, diğer hırsızların çok büyük ya da çok küçük olma amacı taşımayan değişikliklerini de bilecektir.

Böylece son durumda müşterek râvî çok büyük farklılık oluşturacaktır, isnad ve metindeki rastgele seçilmiş modeller iyi bir şekilde örtüşmeyecektir. Diğer taraftan, isnadları ve metinleri örtüşen bir kalıp bulduğumuzda rivayetin müşterek râviden daha sonra oluşturulduğunu göz ardı edebiliriz.

Müşterek râvinin, rivayeti sadece aktaran kişi mi yoksa üreten kişi mi olduğu sorusunu cevaplamak daha zordur. Tarihî olasılıklar kanıt gösterilebilir fakat bunların üzerinde tartışırsak hepsinde müşterek râviye ihtiyaç duymayız. Buradaki soru, sadece rivayetlerin çeşitli tarîklerini çalışarak iki durumun birbirinden ayırt edilip edilemeyeceğidir. Eğer müşterek râvinin sahip olduğumuz formdan sorumlu kişi olduğunu söylersek bu problemten kaçabiliriz. O daha erken tarihli materyallere sahip olabilir fakat rivayetin iletilen kesin formunu veren kişidir.

Yine de isnadda meydana gelebilecek bir farklılık müşterek râviden nakledilen otoriteye doğru uzar. Müşterek râvinin müdevvin ve hadisin dürüst bir râvisi olduğu durumda onun rivayeti aktarırken aynı isnadı vermesini umabiliriz. Diğer taraftan, müşterek râvinin hadisi uyduran kişi olduğu kabul edilirse, o dinleyicilerinin beklentilerine göre isnadı en iyi haline getirebilecektir. Mısır'daki bir hadis hırsız bir rivayeti en iyi şekilde uydurabilir ve Mâlik b. Enes'ten duyduğunu söyleyebilir fakat Mâlik'in bu sözü asla söylemediğini bilen insanların olduğu Medine'de bu isnadı kullandığında zorluklarla karşılaşacaktır. Benzer şekilde, o uzmanlık alanlarının Mâlik'in rivayeti olduğu bilinen ya da Medine'den gelen insanlarla karşılaştığında bu hadisi rivayet ederken isnadını değiştirmek isteyecektir. Mâlik'ten rivayeti duymuş olan bir râvinin gerçekte rivayeti başkasından duyduğunu söylemek için çok az sebebi olur.

Biz yaklaşık olarak müşterek râvinin üç konseptine karşılık gelen isnad demetlerinin üç ideal formunu tartışacağız.

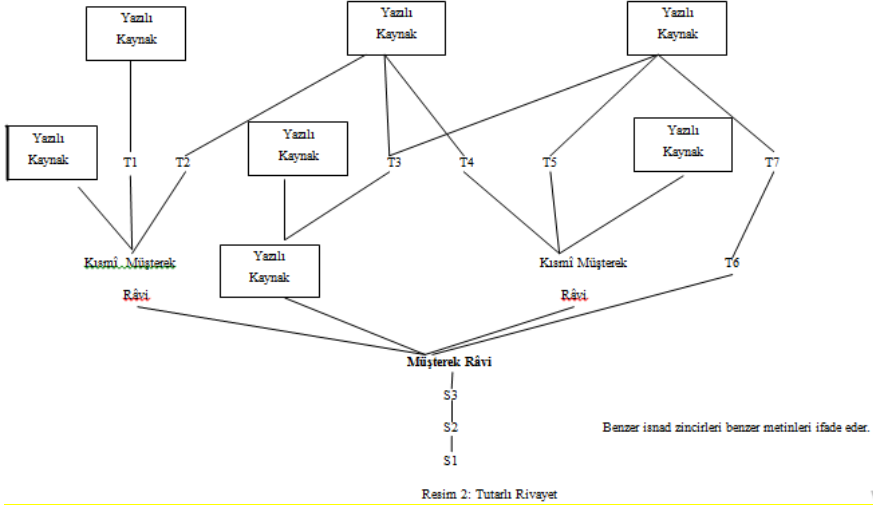
1-İsnad ve metnin çok iyi bir şekilde uyumu: Râvilerin belli bir isnadla rivayet ettikleri hadisler aynı özellikleri gösterir. Bu, rivayetin müşterek râviden ileriye doğru tarihî olduğunu belirtir. Rivayetin aşağı kısmındaki tekli isnad, ya müşterek râvinin doğru sözlü olduğu ya da rivayeti bir isnad ekleyerek oluşturduğu anlamına gelir. Aşağıdaki durumda, bu isnad demetleri tutarlı demetler olarak isimlendirilir. (Bkz. Resim 2)

2-İsnad ve metnin bazı zorluklarla birlikte örtüşmesi: İsnad ve metin terimlerinin iyi bir şekilde örtüşmeyen versiyonları ya da müşterek râvi-

den gelen gelişmemiş farklı isnadlardır. Bu, müşterek râvinin rivayeti uydurduğunu, dinleyicilerinin isteklerine göre değiştirdiğini ve bazı insanların doğru kaynaklarını gizlediğini ya da rivayetlerin birbirleriyle karıştırıldığını belirtir. Bu isnad demetleri tutarsız demetler olarak isimlendirilir. (Bkz. Resim 3)

3-İsnad ve metin arasında örtüşme olmayan, muhtemelen belirli bir müşterek râvinin olmadığı durumdur. Bu, farklı isnadlarla desteklenmiş birçok farklı kişinin kullandığı rivayeti belirtir. Bu isnad demetleri sıra dışı demetler olarak isimlendirilir. (Bkz. Resim 4)

Pratik olarak, ne kadar çok isnad ve metnin örtüştüğü tekdüze model olursa müşterek râvinin müdevvin veya hadisi uyduran kişi olduğunun o kadar muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Sadece isnad ve metnin örtüştüğü bazı rivayetlerde müşterek râvi rivayetleri tarihlendirmede kullanılabilir. Ne kadar çok gelişigüzel isnad ve metin çeşitleri kendi arasında sınıflandırılırsa, bu durumdaki rivayetin birçok insan tarafından karıştırılmış olması o kadar muhtemeldir ve bu müşterek râvi rivayetin tarihlendirilmesinde kullanılmaz.

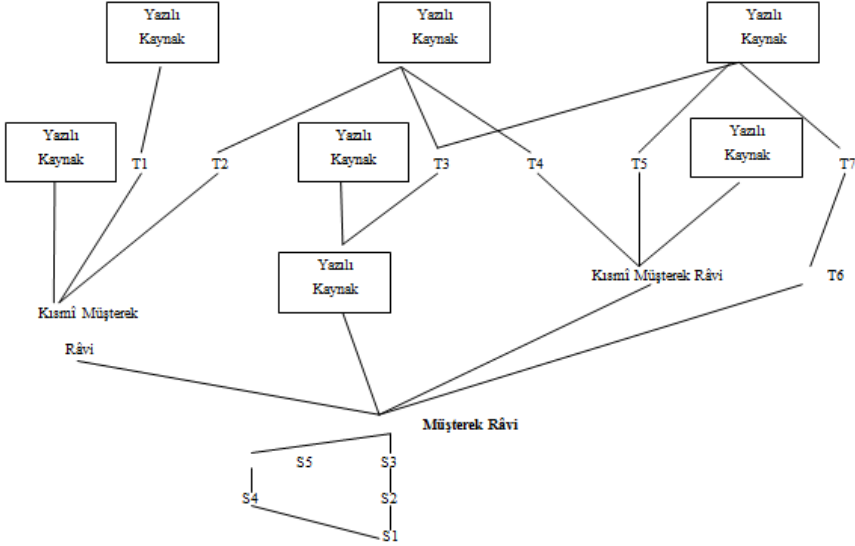


Resim 2: Tutarlı Rivayet

Benzer isnad zincirleri benzer metinleri ifade eder.

344

OMÜİFD



Resim 3: Değişik/Tutarsız Rivayet

Benzer isnad zincirleri benzer metinleri ifade eder.

Elbette bu, gaybî rivayetler tarihlendirilmeye çalışıldığında bizi geriye götürür: Biz metinleri esas alınarak kolaylıkla tarihlendirilebilen uydurma rivayetleri çalışmak istediğimizde, daha çok 2 ve 3 formundaki isnad demetlerini (tutarsız ve sıra dışı demetler), daha az 1 formundaki isnad demetlerini (tutarlı demetler) bulmayı umarız. Böylece, gaybî rivayetlerin metin esas alınarak tarihlendirilmesi daha kolay olabileceken, onları –doğaları sebebiyle- isnadlarını esas alarak tarihlendirme daha zor olacaktır. Bu, kolay bir şekilde aşılamayan metodolojik bir ikilemdir. İsnad esaslı tarihlendirmeye karşı metin esaslı tarihlendirmeyi test ettiğimizde rivayetin isnad demetlerinin belli bir ölçüde tutarlılık göstermesine ihtiyaç duyarız. Bu, her birine karşı tarihlendirmede iki metodu test etmede kullanabileceğimiz rivayetlerin sayısını oldukça azaltır. Yine de hala bu amaç için kullanılacak yeterli sayıda tutarlı rivayetler vardır. Onlardan birini bu makalenin geri kalan kısmında çalışacağız.

d. Gelecekte Haber Veren Rivayetlerde Metin Esaslı Tarihlendirme

345

OMÜİFD

Gaybî rivayetlerin metin esaslı tarihlendirilmesinde iki zorlukla karşılaşılır. Birincisi, ima edilen olay ya da olayları belirlemektir: Çoğu durumda kıyamet alametleri, Mehdî ve buna benzer rivayetler net olmayacaktır. Bir olay belirlense bile ikinci bir zorluk ortaya çıkar: Olaya işaret eden rivayetin ne zaman ortaya çıktığı sorusu. Çok detay veren ya da olağanüstü bir durumdan bahseden rivayette, olayın söz konusu rivayetten daha önce olma ihtimalini göz ardı edebiliriz. Fakat olay kıyametin alametlerine delalet ediyorsa, rivayet olaydan çok kısa bir süre sonra üretilmiş olabilir. Olaydan birkaç nesil sonra kıyamet gelmemiş olmasına rağmen rivayetler açıkça hala kıyametle ilgili olarak düşünülmüştür. Aksi takdirde onlar rivayet edilmemiş olacaktı. Fakat rivayet olaydan sonraki bir veya iki nesille hala ilgiliyse, o zamanda da tedavüle girmiş olabilir. Bu, tabii ki, büyük oranda söz konusu rivayete bağlıdır.

Bununla birlikte genel bir kural olarak, belirli bir olayı kasteden rivayeti biçimlendiren ya da ortaya çıkaran kişinin olayın olduğu zamanda ya da az bir süre sonra yaşamış olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir rivayetin çeşitli tarîkleri toplandığında ve (tutarlı rivayet kullanılarak) isnad ve

metnin örtüştüğü tipik model ortaya çıktığında rivayetten sorumlu olan kişi müşterek râvi olacaktır. Böylece, isnad-metin analizinin gerçekliğini kanıtladığımızda bu analiz bizi aslında olayın olduğu zaman ya da çok az sonrasında yaşamış bir müşterek râviye ulaştırmalıdır. Eğer bu analiz bizi olaydan çok uzun süre sonra yaşamış ya da daha önce yaşamış birine ulaştırırsa, rivayeti tarihlendirirken müşterek râviyi çıkartmak zorunda kalırız.

Özetlersek, metin esaslı tarihlendirmeye karşı müşterek râviyle birlikte isnad esaslı tarihlendirme metodunu ciddi bir şekilde test etmeye teşebbüs ettiğimizde, rivayetin şu şekilde olmasına ihtiyaç duyarız;

- a. Genişçe açıklanmış,
- b. Farklı kaynaklarda bulunan,
- c. Konusu temelinde kesin bir şekilde tarihlendirilebilecek kadar net olan,
- d. Yaklaşık olarak tutarlı rivayet olan isnad çeşitlerinde belirli bir modeli gösteren. Birçok tutarlı rivayette olmasını beklemediğimiz uydurma rivayetlere baktığımızda, bu bize en azından tek bir müşterek râvinin olduğunu ve isnad ile metin arasında örtüşme olduğunda bazı kısmî müşterek râvilerin bulunabileceğini belirtir.

Bu özellikleri taşımayan bir rivayet uydurma olmak zorunda değildir. Bahsettiğimiz nokta bu özellikleri eksik olan bir rivayetin isnadları esas alınarak doğru bir şekilde tarihlendirilemeyeceğidir. Bununla birlikte, bu iki tarihlendirme metodunu birbirleriyle test etmek istersek, metinleri ve isnadları esas alınarak tarihlendirilebilen rivayetleri kullanmak zorundayız.

2. Michael Cook'un Bulgularını Yeniden Değerlendirme

Şimdi Cook'un makalesi ve bulgularına dönelim. Makalesinde, gelecekte haber veren üç rivayeti tartışmıştır. Yukarıdaki düşünceleri göz önüne aldığımızda, bu rivayetlerin ikisi müşterek râvi kullanıldığında oldukça problemlidir. Bu iki rivayet yalnızca tek bir kaynaktan zikredilir, Nuaym b. Hammâd'ın *Kitabü'l-Fiten'i*. Bu rivayetlerden ilki Jorge Aguadé

tarafından detaylı bir şekilde çalışılmıştır.¹⁰ Bu hadis, kıyamete yakın Endülüslülerin Mısır'ı istila edeceğini anlatan bir rivayettir. Aguadé bu rivayetin Endülüslü Müslümanların 199/814-815 ile 212/827-828 arasında çıkardıkları İskenderiye isyanıyla ilgili olduğunu belirtmiştir.

Rivayet sadece on yerde zikredilmiştir ki, müşterek râvî hakkında bilgi edinmek istiyorsak bu oldukça az bir sayıdır. Rivayetlerin tarîkleri oldukça farklıdır. Aslında rivayetler öyle bir şekilde ayrıdır ki, biri onun aynı rivayet olup olmadığını sorabilir. Örneğin B ve E rivayetlerini karşılaştırırsak, B rivayeti: İbn Vehb ve Rişdîn←İbn Lehâ←Ebû Kâbil←Abdullah b. Amr: "Endülüslüler denize gelecekler ve onların denizdeki gemileri elli mil uzunluğunda, on üç mil genişliğinde olacak ve onlar denizlerin derinliklerine yolculuk yapabilecekler."¹¹ E rivayeti: "Sizinle Vasim'de¹² savaşılır ve Allah onları yener. Sonra ikinci sene Habeşliler gelir."¹³ Rivayetlerin aynı olaydan bahsettiği farz edilse bile, rivayetler ayrılmalı ve isnad analizinde birbirine karıştırılmamalıdır.¹⁴

Rivayetin metin esaslı tarihlendirilmesi problemlidir. Söz konusu rivayetin tarihini 199 yılı veya daha sonrası olarak kabul edersek, bu rivayet sözde râvîlerin her birinden sonra olur. Nuaym b. Hammâd birçok kez Rişdîn b. Sa'd (ö. 188/804) ve Velîd b. Müslim'den (ö. 195/811) rivayet almıştır. Metin esaslı tarihlendirmeye göre, ikisinin de bu rivayete bir katkısı olamaz. Yani Nuaym b. Hammâd bu rivayette—tüm kelimeleriyle verdiği en az yedi isnadı ya da muhtemelen bütün rivayeti kendi üretmiş olmalıdır. Bundan başka, rivayet tarihî olayla tam bir şekilde örtüşmez. İskenderiye'den tüm rivayetlerde bahsedilmez ve Vasîm Kahire'ye yakındır. İstilacı bölgeden bahseden rivayetlerde açıktır ki, bunlar kâfirdir,

¹⁰ Jorge Aguadé, "Algunos hadices sobre la ocupación de Alejandria por un grupo de hispano-musulmanes" *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 12 (1976):159-180

¹¹ Nuaym, *Kitabü'l-fiten*, 2: 673 (çev.).

¹² Mısır yakınlarında bir kasaba adı. (çev.)

¹³ Nuaym, *Kitabü'l-fiten*, 2: 673-674 (çev.)

¹⁴ Cook, Mısır'a ait olmadığından dolayı B versiyonunun atılması gerektiğini düşünür. Cook, "Eschatology and the dating of Traditions," 27-29.

İskenderiye'deki tarihî olayda olduğu gibi Müslüman değillerdir.¹⁵ Bu sebeple bu rivayetin bahsettiği olayın İskenderiye isyanı olduğu şüphelidir.

İkinci rivayet Suriye'nin Bizans'ı işgal edeceğine dair gelecekte haber veren bir rivayettir. Rivayetlerde Bizans kralı, Jüstinyen'in oğlu olan Tiberius olarak tanıtılır. Rivayet, Cook'un ayrı bir makalesinde detaylı olarak çalışılmıştır.¹⁶

İsnad esaslı tarihlendirmeyi esas aldığımızda, bu rivayetin durumu ilkinden daha iyi değildir, çok az rivayeti vardır, sadece *Kitabü'l-fiten*'de yer alır, içeriğinde çok büyük farklılıklar vardır ve bir değil, iki müşterek râvisi vardır. Nuaym b. Hammâd'ın *Kitabü'l-fiten*'ine aldığı on üç rivayet arasında, bazıları aslında birbirinden bağımsız rivayetler değil, farklı bâblara konulmuş aynı rivayetlerdir. F10 rivayetinin kelimeleri, isnadında Tubay'ın olmaması hariç, F1 ile aynıdır.¹⁷ Bu muhtemelen Nuaym b. Hammâd'ın kendinin veya *Kitabü'l-fiten*'in müstensihlerinden birinin yaptığı hata sebebiyledir. Aslında diğer benzer görünen rivayetleri de (kelimelerinde küçük farklılıklarla) F3 ile F12 ve (bu rivayetlerin tarîklerinde daha büyük farklılıklar olmasına rağmen) F5 ile F13'tür. Bu sebeple, rivayetin tarîklerinin sayısı rivayetten sonuç çıkarmayı daha zor hale getirecek şekilde daha da azalmıştır.

İki durumda da Nuaym b. Hammâd rivayetleri kitabına birleştirilmiş isnadlarla almıştır (Örneğin, Rişdîn b. Sa'd ve Velîd b. Müslim, ikisi de İbn Lehîa'dan). Bu durumda iki rivayetin birbirlerine yakın ya da kelimelerinin aynı olup olmadığını söyleyemeyiz. Bu sebeple, bu birleştirilmiş isnadlar, metinler üzerinde yapılan çalışmayı imkânsız hale getirir.

¹⁵ Bu problemler Cook'un makalesi "Eschatology and the Dating of Traditions" 27-29'da tartışılmıştır.

¹⁶ Cook, "The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology" *al Qantara*, 13 (1992): 3-23

¹⁷ Cook'un alıntı yapılan makalesi "The Heraclian dynasty" 4, n. 5 ve 19-23. *Kitabü'l-fiten*'de örtüşen rivayetler (ed. M. Şûra): F1= 1079, F3= 1228, F5= 1253, F10= 1306, F12=1310 ve F13=1312.

Üzerinde durmamız gereken diğer bir nokta, iki rivayette de Abdullah b. Lehîa'nın belirgin özellikleri vardır. O, ilk rivayette anahtar bir kişi ya da müşterek râvî olma özelliğine sahiptir ve ikinci rivayette iki müşterek râviden biridir. Abdullah b. Lehîa, tedlis yapmakla ve bilinen bir hadisi alıp kendi isnadını koymakla bilinir. Bazı çalışmalar onun rivayetlerinin bilinen bir hadisi yeniden rivayet etmek şeklinde olduğunu göstermiştir.¹⁸ Biz tabii ki onun rivayet ettiği bütün hadisleri reddetmemeliyiz. Fakat onun bu iki rivayetteki gibi belirgin bir şekilde etkili olduğu rivayetler, isnadlar ve müşterek râviyi kabul ederek yaptığımız araştırmalarda iyi bir başlangıç noktası olmayabilir.

Bu sebeple, metodolojik bir bakış açısıyla, bu rivayetlerden sağlıklı sonuçlar bekleyemeyiz. İsnadları tek başına rivayetleri tarihlendirmek için uygun değildir.

Cook'un makalesinde çalıştığı üçüncü rivayet Wilferd Madelung tarafından detaylı bir şekilde çalışılmıştır.¹⁹ O rivayet, İbn Zübeyr'den, Mehdî'den bahsetmemesine rağmen, kendini Mehdî olarak tanımlamaya çalışan Abdullah b. Zübeyr'in (2/623-73/692) kariyeri üzerine inşa edilmiş sözde kehanetler içerir. Metodolojik bakış açısıyla, o diğer iki rivayetten oldukça uzaktır. O'nun birçok kaynağında, açık bir müşterek râvisi ve müşterek râviden sonra üç kısmî müşterek râvisi vardır. Bunun yanı sıra, bahsedilen rivayet Taberânî'de sadece Ubeydullah b. Amr ← Ma'mer ← Katâde şeklinde değil aynı zamanda Ubeydullah ← Leys ← Mücâhid şeklinde de bulunur.²⁰ Bu, bize rivayetin Katâde'nin rivayetinden daha eski olduğunu belirtebilir. Bazı tarîklerde Katâde, rivayeti Mücâhid'den ya da Salih aracılığıyla Mücâhid'den duyduğunu söylemiştir. Katâde (60/680-117/735) rivayet uydurulduktan biraz sonra yaşamışken, Mücâhid (21/642-100/718 veya 104/722) onu en iyi şekilde yapmış olabilir. Fakat

¹⁸ Andreas Görke, "Die frühislamische Geschichtsüberlieferung", 220 vd.; Görke, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya" 257 vd.; Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie*, 81-85.

¹⁹ Wilferd Madelung, "Abd Allah b. al-Zubayr and the Mahdî", *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981): 291-305.

²⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. H. el-Selefî (Musul: Mektebetü'l-ulum ve'l-hikem, 1983), 23: 390. (CD-Rom *el-Mektebetü'l-elfiye li el-sünne el-nebeviyye*'ye göre aktarılmıştır.)

isnadı Mücâhid'den nakleden sadece Taberânî olduğu için, biz onu sonradan oluşturulmuş bir dalış veya yayılma olarak (rivayetleri) atabiliriz. Biz bunu, Katâde'nin rivayetin elimizdeki halinden sorumlu olduğu şeklinde sonuçlandırmak zorundayız. Yukarıdaki sonuçlarımıza tekrar baktığımızda, yakın zamanda geçmiş olaylara işaret eden rivayeti yayan müşterek râvi açıklanabilir ve bu rivayetleri tarihlendirmede aracı olarak müşterek râviyi geçersiz kılmaz. Bu durumda, Katâde'nin tüm hikâyeyi uydurmuş olması muhtemel değildir fakat O'nun sistematik olarak yaymış olduğundan şüphelenmek için bir sebep yoktur.

3. Bir Uygulama

Metodu teste tâbi tutarsak, ben isnad ve metin temelinde tarihlendirilerek yeteri kadar zikredilmiş olan rivayeti seçerim. (Buradaki isnad esaslı tarihlendirme metindeki anlamları değil, kelime farklarını dikkate alır.)

350
OMÜİFD

Söz konusu rivayetin nispeten farklı tarîkleri vardır ve Mehdî'nin isminin Peygamber'in ismiyle ve babasının isminin de Peygamber'in babasının ismiyle aynı olacağını, yani Mehdî'nin isminin Muhammed b. Abdullah olacağını belirtir. Sadece isminin aynı olacağını anlatan başka rivayetler de vardır.²¹

Genellikle bu rivayetler otorite olarak Peygamber'in kendisine atfedilir. Fakat Mehdî fikri çok sonraki zamanlarda geliştiğinden,²² Muhammed'in (s.a.v.) kendisinin Mehdî'nin ismini söylemiş olma ihtimalini hariç tutabiliriz. Eğer durum böyleyse, rivayetler Muhammed veya Muhammed b. Abdullah isimli kişilerin otorite olduğu iddiasını desteklemek için ortaya çıkmışlardır. Muhammed b. Abdullah deyince Mehdî lakabı verilen iki kişi akla gelir: en-Nefsü'z-Zekiyye Muhammed b. Abdullah b. Hasan (93/711-712--145/762) ve üçüncü Abbâsî halifesi Muhammed el-Mehdî (127/744-745 169/785; 158/775-169/785). Bunların ilkinin söz konusu rivayetteki kişi olması daha muhtemeldir. Muhammed b. Abdullah b.

²¹ Kaynaklar için aşağıya bakınız.

²² Krş. W. Madelung, "al-Mahdî" in *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1954), 5: 1230-1238.

Hasan 145/762'de Abbâsilere karşı muhalifti, Ali ailesinin umudunu liderlik için kullandı. Mehdî lakabını ona babası verdi. Mehdî olduğunu iddia eden kişiler içerisinde Muğîre b. Saîd (ö. 119/737) de vardı.²³ Bunun sebebi öncü âlimlerin çoğunun desteğini almaktır. Söz konusu hadis bu davayı desteklemeye yardımcı olmuş olmalıdır.

Diğer taraftan Abbâsî halifesi el-Mehdî'nin, böyle bir rivayetin uydurulmasını istemesi için bir sebep yoktur. Ona muhtemelen yaklaşık 145/762 yılında el-Mehdî lakabı verildi. Bu yıldan itibaren, Mehdî lakabının Muhammed veliahdi için kullanıldığına dair paradan elde ettiğimiz kanıtlara sahibiz. Muhammed b. Abdullah b. Hasan ve kardeşi İbrahim'in isyanından sonra ona bu unvanın verilmiş olması muhtemeldir.²⁴ Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ın iddiasına karşı koymak için ona bu unvanın verildiğini belirten rivayetler vardır.²⁵ Bu isimdeki başka bir adam öldükten hemen sonra, Abbâsî halifesinin lehine bu rivayetin tedavüle çıkmış olması muhtemel değildir. Rivayetin birçok tarîki Mehdî'nin ehl-i beyt'ten yani Peygamber Muhammed'in [s.a.v.] ailesinden olacağını belirtir. Muhammed b. Abdullah b. Hasan aslında direk Peygamber torunuyken, Abbâsî halifesi değildi. Bu yüzden biz bu rivayetin Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ın iddiasını savunmak için uydurulduğunu farz edebiliriz. Bu durumda, rivayet onun yaşadığı zamana tarihlendirilmelidir. Büyük ihtimalle o çocukken Mehdî olarak görülmüyordu²⁶ fakat ona bu lakabın Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ın Mehdî olduğunu iddia eden Muğîre b. Saîd'in öldüğü yıl olan 119/737'den çok önce verilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Böylece, rivayetin yaklaşık olarak ortaya çıktığı 110/728-729 ile 145/762 yılları arasında kapsayan zaman aralığını azaltabiliriz. Bu rivayetin kaynağı olan yeri belirlemek, hadisi haricî zemine

²³ F. Buhl, "Muhammad b. 'Abdallâh b. Al-Hasan" in *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1954), 7: 388-389.

²⁴ Bkz. Jere L. Bacharach, "Laqab for a Future Caliph: The Case of the Abbasid al-Mahdî" *Journal of the American Oriental Society*, 113 (1993): 271-274.

²⁵ Bkz., Örneğin, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilü't-tâlibiyyin*, thk. A. Sakr, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1987), 212.

²⁶ Bunu iddia eden rivayetler olmasına rağmen, genellikle doğumunda Mehdî olduğu düşünülür. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilü't-tâlibiyyin*, 210-217.

oturtmak kolay değildir. Muhammed'in isyanının gerçekleştiği Medine, kardeşi İbrahim'in aynı zamanda isyan ettiği Basra, Muğire b. Saîd'in Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ın Mehdî olduğunu iddia ettiği ve Şii akımların güçlü olduğu yer olan Kûfe muhtemel bölgelerdir.

İsnad esaslı tarihlendirme: Bu rivayetin tarîkleri birçok kaynakta bulunabilir. Rivayetin Mehdî'nin kendisinin ve babasının isminin Peygamber'in ve babasının ismiyle örtüştüğü otuz tarîki vardır.²⁷ Bu tarîkler yirmi farklı kaynakta bulunabilir. Bu yüzden isnad-metin analizi uygulanabilir. Babasının isminden bahsetmeyen rivayetlerle çok karşılaşıldığından, bu tarîkler çalışılacaktır. Diğer rivayetler elliye ulaşır, artarak giden sayılarıyla en az yirmi sekiz kaynakta seksen rivayet bulunabilir.²⁸

²⁷ Rivayet aşağıdaki eserlerde bulunabilir (bu referanslar CD-ROM *el-Mektebetü'l-elfiye li'l-sünne el-nebeviyye*'ye göre verilmiştir): İbn Hibban, *Sahih*, thk. Şuayb el-Arnaûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 15: 236; Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-sahîha yn fi'l-hadis*, (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifü'l-Nizâmiyye, 1915-1924), 4: 442, 464; Heysemî, *Mevâridü'z-zaman ilâ zevâidi İbn Hibban*, thk. M. Abdurrezzak Hamza, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 464; Ebû Dâvûd, "Mehdî," 2; İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-musannefi'l-hadis ve'l-athâr*, thk. K.Y. el-Hût, (Riyad Mektebetü'r-Rüşd: 1988), 7: 513; el-Şâî, *Müsned*, thk. M. Zeynullah, (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1989), 2: 110; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. A. El-Huseynî, (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1994), 2: 55; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 10: 133, 135; 19: 32; İbn Asâkir, *Târihu medineti Dımaşk*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995-1998), 53: 414; Hayseme b. Süleyman, *min hadisi Hayseme b. Süleyman el-Kureşi*, thk. U. Abdusselam, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1980), 192; el-Dânî, *es-sünenü'l-vâride fi'l-fiten gavâilihâ ve's-sâati ve eşrâtiha*, thk. D. el-Mübârekpûrî, (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1995), 5: 1054; Nuaym b. Hammâd, *Kitâbü'l-fiten*, thk. M. el-Şûrî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1010, 1017, 1018, 1021; Beyhâkî, *el-İ'tikâd ve'l-hidaye*, thk. A. İsam el-Kâtib, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980), 215, 216; el-Cürçânî, *el-Kâmil fi'd-duafâi' r-ricâl*, thk. Y. M. Gazâvî, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 3: 99; 4: 28, 197; Ebû'l-Şeyh el-Ensârî, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi isbahan ve'l-vâridîne aleyha*, thk. A. El-Belûşî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992), 3: 95; el-Kazvinî, *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvin*, thk. A. El-Atâridî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1: 431; Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, (Kahire, Bağdat Mektebetü'l-Hancî, 1931), 1: 370; 5: 391; Hatîb Bağdâdî, *Muvazzahu evhami'l-cem ve't-tefrik*, thk. Emin Kalacî, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1986), 2: 71; İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-hadisî'l-vâhiye*, thk. Kh. el-Meys, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 2: 856; İbn Haldûn, *Târihu'l-allâme*, A. ve H. el-Zeyn, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Lübânîyye, 1967-68), 1: 557, 573.

²⁸ Babasının isminden bahsetmeyen rivayetler aşağıdaki kaynaklarda bulunabilir. (Kaynaklar CD-ROM *el-Mektebetü'l-elfiye li'l-sünne an-nebeviyye*'den alınmıştır): İbn Hibbân, *Sahih*, 13: 284; Heysemî, *Mevâridü'z-zaman*, 464; Tirmizî, "Fiten", 52; Ebû Dâvud,

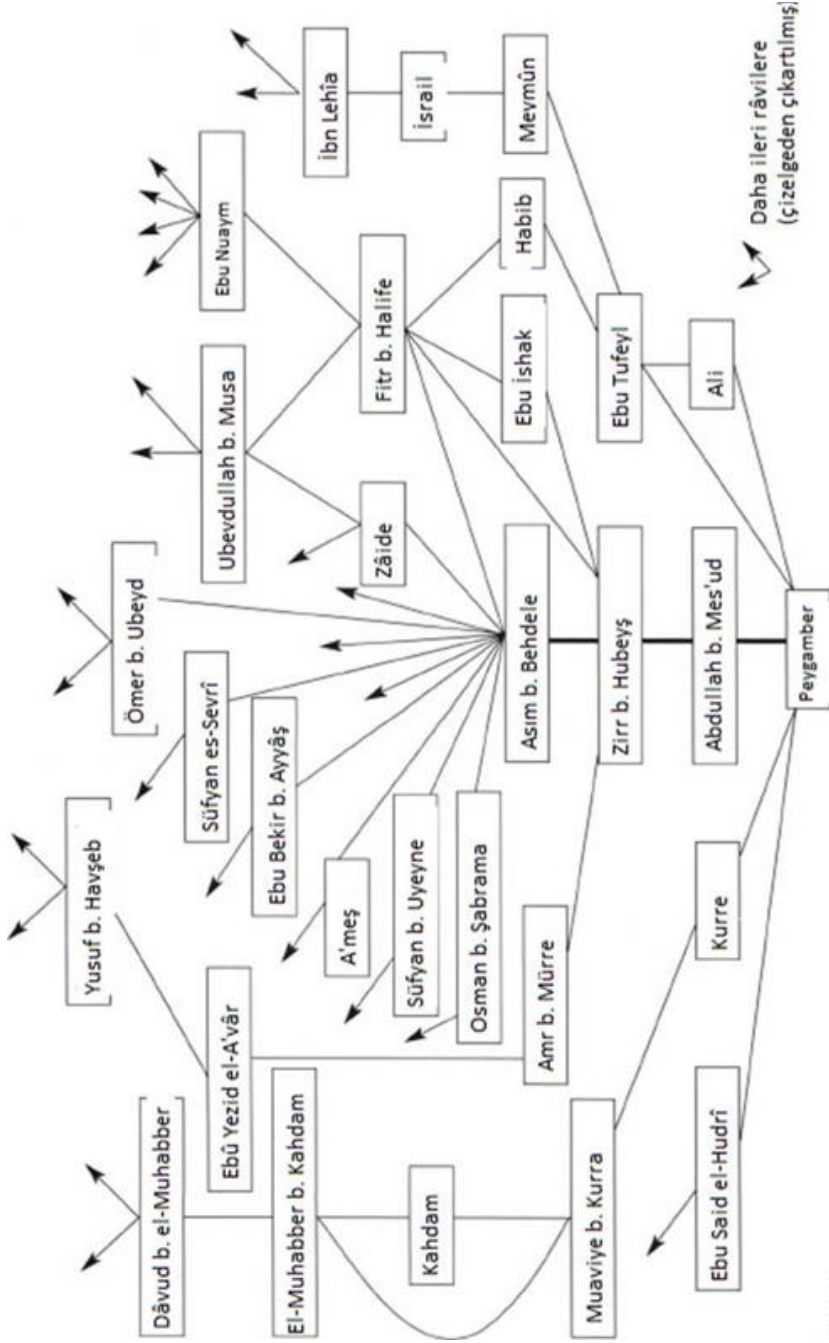
Bu açıkça uydurulmuş bir rivayet olduğundan, biz isnad ve metin arasında mükemmel örtüşen bir model bulmayı beklememeliyiz. Farklı râviler isnadı değiştirmeye kalkışabilir. Rivayetin Muhammed b. Abdullah b. Hasan lehine uydurulduğu varsayımımız doğruysa, bazı râviler bu bağlantıyı daha açık yapmaya çalışabilirken diğerleri buna karşı koymaya çalışabilirler. Bunun yanı sıra, bu tarîklerin dikkatli bir çalışmayla tespit edilebileceğini ümit ediyoruz.

Tek başına (yani metin çeşitlerini göz ardı ederek) isnad analizi üç anahtar kişide kendini gösterir: müşterek râvi olarak görünen Âsım b. Ebî'n-Necûd (Âsım b. Behdele diye de bilinir), onun başka otoritelere rivayeti aktaran râvilerinden biri olan Fitr b. Halîfe ve rivayeti birçok kez Fitr ve Zâide otoritelerine ileten Ubeydullah b. Musa. İsnadlar Resim 5'te gösterilmiştir. Babasının isminin örtüştüğünden bahseden otuz rivayetin içinde yirmi ikisi Âsım b. Behdele← Zir b. Hubeyş← Abdullah b. Mes'ûd kaynağından gelir. Rivayetin diğer bölümleri daha az yaygındır: Rivayetin üç tanesi Muaviye b. Kurre← Kurre, iki tanesi Meymûn← Ebû't-Tufeyl ve birer tanesi Fitr← Zir, Fitr← Ebû İshak←Zir ve Fitr←Habîb←Ebû't- Tufeyl← Ali b. Ebî Talib kanalıyla gelir.

Bu rivayetin daha net bir fotoğrafına bakmak için Mehdî'nin isminin Peygamber'in ismiyle aynı olduğu, babasının isminden bahsedilmediği rivayetleri göz önünde bulundurmalıyız. Toplamı elli tane olan bu rivayetlerin kırk üç tanesinin isnadı Âsım← Zir← Abdullah b. Mes'ûd şeklindedir. Rivayetlerin ikisi Muaviye b. Kurre← Kurre şeklinde, dört tanesi

“Mehdî, 2; Şâşi, *el-Müsned*, 2: 110, 111; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 10: 31, 134, 135, 136, 137; İbn Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: 1955), 1: 376, 377, 430, 448; Ebû Bekir el-İsmâîlî, *el-Mu'cem fi esami şüyühi Ebî Bekr el-İsmailî*, thk. Z. M. Mansûr, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1989), 2: 512, 513; Dâni, *es-Sünenü'l-vâride*, 5: 1041, 1042, 1046, 1047, 1048, 1050, 1051, 1052; Nuaym b. Hammâd, *Kitâbü'l-fiten*, 1018, 1020; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-eoliyâ*, thk. M. A. Hancî, (Beirut: Dâru'l-Kitabü'l-Arabî, 1967), 5: 75; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1982-1985), 11: 472; Cürçânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, 2: 86; 5: 147; 7: 168; Vâsıtî, *Târihu Vâsıt*, thk. K. Avâd, (Beirut: Âlemu'l-Küttüb, 1985), 105; İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 2: 857; İbn Haldûn, *Târihu'l-allâme*, 1: 557; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâi*, thk. M. Accac Hafîb, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1984), 329, 330.

Yusuf b. Havşeb← Ebû Bekr el-A'ver← Amr b. Musa← Zir şeklinde ve biri Ebû Saîd el-Hudrî'den kusurlu bir isnadla gelir. İsnadlara dayanarak bir yargıya varırsak, bu rivayet açıkça Âsım b. Ebi'n-Necûd'dan gelmektedir. Bu rivayeti en az on altı kişi ondan duyduğunu iddia etmektedir. Babasının isminin örtüştüğünü anlatan rivayet Âsım'ın on iki öğrencisi tarafından rivayet edilmiştir.



Resim 5

Bu rivayetlerin büyük çoğunluğu Fitr kanalıyla gelmektedir. Rivayetlerin neredeyse yarısı onun otoritesine dayanır. Fitr ve Zâide sadece babasının isminden bahseden rivayetlerin tek otoritesidirler ve Fitr bu rivayeti sadece Âsım'dan duyduğunu iddia etmez fakat üç farklı kaynaktan aldığını belirtir. Bu rivayeti Âsım'dan duyan diğer kişiler bazen babasının isminden bahseden rivayetleri söylerken, başka yerlerde babasının ismi olmadan rivayet ederler. Bazen kelimedeki bu farklılıklar kombine isnad verildiği zaman söz konusu olur.

Burada iki senaryo mümkün gözükmemektedir: Şu açıktır ki Âsım bu hadisin rivayetinde anahtar figürdür, muhtemelen rivayeti üreten odur. Bu kanıtlanmış olamaz, yani, rivayetin sadece isimden bahsedip bahsetmediği ya da babasının ismini içerip içermediği bilinemez. Babasının ismini içeren rivayetin on iki râvisi aslında bu rivayeti iyi bir şekilde ondan aktarmış olabilir. Diğer taraftan, bu bölümü aktarmayan dört râvi vardır ve bu parçayı ileten râvilerin çoğu rivayeti bu ifade olmadan aktarırlar. Her durumda Fitr babasının isminin örtüştüğünü vurgulamıştır. Babasının ismini içeren diğer rivayetler bazen Fitr tarîkinden etkilenmiştir ya da sonraki çalışmalarda babasının ismi çıkartılmıştır. Âsım ya da diğer otoriteler olmadan direk Zir b. Hubeyş'e giden rivayetler sonuç çıkarmaktan uzak olacak kadar sayı olarak çok azdır. Yine, ondan gelen kopya rivayette başka bir olaya sahip olduğumuza işaret edebilecek olan diğer tarîklerinden birinde İbn Lehîa'yı görüyoruz. İsnadda Amr b. Murre'den bahseden tarîklerin hepsi bu tarîkler için uygun olduğu düşünülen Yusuf b. Havşeb'ten rivayet edilmiştir. Kurre'ye giden rivayetler ise sadece Dâvûd b. Muhabber'den rivayet edilmiştir. Yusuf b. Havşeb ve Dâvûd b. Muhabber, Âsım'dan sonra yaşadılar ve büyük ihtimalle onun tarîkini veya Fitr ve Zâide'den gelen tarîki bir daha çalıştılar.

Dikkatli bir isnad- metin analizi olayın ilk görüldüğünden biraz daha karışık olduğunu gösterir. Rivayetlerde birkaç farklılık vardır, örneğin bazı rivayetler "Bir gün (veya bir gece) kalsa da bir adam gelecek..." şeklindeyken diğerlerinde "Hüküm süren bir adam gelene dek kıyamet kopmayacak..." ya da "Hüküm süren bir adam gelmedikçe dünya yok

olmayacak..." ifadeleri vardır. Kelimeler farklı olsa da rivayetler aynı manayı iletirler. Bazı tarîkler ek ifadeler içerir, örneğin Mehdî adaletle hükmedecek gibi. Şimdi, müşterek râviden sonra rivayetin tarihî olduğunu varsayarsak (yani, isnadların rivayetin doğru yolunu belirttiğini), isnadlarla örtüşen tarîkler bekleriz. Örneğin, biz Süfyân b. Uyeyne'den gelen rivayetlerdeki kelimelerin her birinin yakın olduğunu varsayarız, fakat Fitr yoluyla rivayet edilen tarîkler farklı olabilir.

Fakat bu râvilerin sadece ikisi için doğrudur. Zâide, Fitr, Osman b. Şebre ve Ömer b. Ubeyd'den rivayet edilen tarîkler genelde homojendir. Diğer taraftan, Ebû Bekir b. Ayyâş veya Süfyân b. Uyeyne'den gelen daha büyük tarîkler mevcuttur. Bu durumların çoğunda güvenilir ifadeler çıkartmak için oldukça az tarîke sahibiz. Başlangıçta verdiğimiz genel değerlendirmeye dönersek, söz konusu rivayette biraz tahrifat olduğu sonucuna ulaşmak zorundayız. İsnadların bazılarının rivayetin doğru yolunu belirtmediği görülmektedir. İsnad- metin analizi bize çok açık bir model sağlamaz. İsnad demeti tamamen tutarlı değildir. Bunun yanı sıra, rivayet aşağıdaki sonuçları çıkarmak için yeterince tutarlı gözükmemektedir: Fitr ve Zâide açıkça babasının ismini içeren rivayeti yaymışlardır ve rivayet büyük ihtimalle Âsım'dan gelmiştir.

Şimdi isnad esaslı tarihlendirme ile metin esaslı tarihlendirmeden çıkan sonuçları karşılaştıralım. Biz rivayeti metne dayanarak 93/711-712 ve 145/762 yılları arasında yaşayan Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ın zamanına tarihlendirdik. Büyük ihtimalle o çocukken Mehdî olarak görülmemişti, fakat Mehdî olduğu 119/737'den önce iddia edildi, böylece biz onun söylenme süresini 110/728-729 ve 145/762 arasına düşürebiliriz. İsnadlar temelinde büyük ihtimalle Âsım'ın rivayetten sorumlu olduğu ve her durumda onu Fitr'in desteklediği sonuçlarına ulaştık. Âsım 127/744-745 yılında öldü ki bu tarih metin esaslı tarihlendirmeye mükemmel bir şekilde uyumludur. Fitr'in Şia'ya meylettigi söylenir ve o, 155/762 veya 157/773-774'te ölmüştür.²⁹ Rivayetin 145/762 yılında Muhammed b. Abdullah isyanı sırasında çok popüler olması muhtemeldir,

²⁹ Fitr b. Halife için bkz. Zehebî, *Siyer*, 7: 30-33.

bu yüzden biz isnadlarda Fitr'in şöhretine mükemmel bir dış sebep olarak sahibiz. İsnad kümesindeki bütün anahtar kişiler (Âsım, Zaide, Fitr b. Halife, Ubeydullah b. Musa, Ebû Nuaym) Kûfe'lidir. Fitr b. Halife ve Ubeydullah b. Musa Şia'ya meyletmişlerdir.³⁰

Tarihlendirmenin iki metodu bu rivayette birlikte mükemmel bir şekilde uygulandı. Juynboll'un çalıştığı rivayette, yani tarîklerin ve kaynakların sayısı temelinde, sonuçlar aynı şekilde cesaret kırıcıydı: İsnad esaslı tarihlendirme metin esaslı tarihlendirmeye mükemmel şekilde örtüştü.³¹ Cook'un çalışmasında diğer sonuçları ele alma sebebi açıklandı.

Tarihî etkileri öğrendiğimiz yukarıdaki çalışmadan sonuçlar çıkarabiliriz. Sonuçlar baskın olmayabilir, fakat onlar Nefsü'z-Zekiyye Muhammed b. Abdullah'ın isyanını kuşatan durumun daha açık bir resmini çizmeye yardım edebilir: Muhammed b. Abdullah kariyerinin erken zamanlarında aslında Mehdî olarak desteklendi. Âsım b. Ebü'n-Necûd büyük ihtimalle onun iddiasını destekleyen kişiler arasındaydı. Bu rivayeti büyük ihtimalle isyan sırasında yayan Fitr b. Halife de böyleydi.

Sonuç

1-) Rivayetleri tarihlendirme şekli olarak müşterek râviyi kullanmak kompleks bir iştir. Bazen bu daha apaçık görülebilir, fakat birçok durumda böyle değildir. Kaynakları seçme konusunda birçok nokta, rivayet sırasında hadislerdeki değişmeler, örnek almalar ve uydurmalar göz önüne alınmalıdır.

2-) Tutarlı rivayetleri tutarlı olmayanlardan ayırmak mümkündür. Tutarlı rivayetlerde, isnadlar aynı grupta olan metinlerle örtüşürler. Bu rivayetlerde, isnadlar çoğunlukla rivayetin doğru yolunu belirteceklerdir. Diğer taraftan tutarsız rivayetlerde, isnadlar rivayetlerin doğru yolunu belirtmez.

³⁰ Zehebî, *Siyer*, 7: 31; 9: 554.

³¹ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 207-213.

3-) Diğer rivayetlerde bu mümkün değilken, -özellikle tutarlı tipte- müşterek râvinin tarihlendirmede kullanılabildiği rivayetler vardır. Birçok durumda, yanlış isnadların, kopya rivayetlerin vb. (isnad- metin analizi temelinde) saptanabildiği rivayetlerin tarîklerini detaylı ve çok dikkatli bir çalışmayla belirlemek mümkün olacaktır.

4-) Aslında, rivayetin doğru yolunu göstermeyen isnadlara sahip tutarsız rivayetler, bu rivayetlerin çok geçe tarihlendirilmesi gerektiği ya da uydurulmuş olduğu anlamına gelmez. Tek kabul edilebilecek sonuç bu durumda isnadların güvenilir olmadığıdır.

5-) Bununla birlikte isnadları güvenilir olmayan rivayetlerin varlığı bu isnadlara hiçbir şekilde güvenilemeyeceği anlamına gelmez. Bazı örnekler, yani bu tutarlı rivayetler, aslında hadis naklinin gerçekten isna da belirtilen yolla gerçekleştiği farz edilerek açıklanabilir. İsnad kümesi modeli ve metin çeşitleri isnadın uygun olup olmadığını belirtir.

6-) Gaybî rivayetler isnad esaslı ve metin esaslı tarihlendirme metotlarını karşılıklı test etmek için iyi (ve aslında büyük ihtimalle tek) bir yoldur. Bunun yanı sıra, zihinde iki şey doğar. Birisi, gaybî rivayetlerde, metin esaslı tarihlendirmeyi zor hale getirebilecek düzeltme, yeniden şekillendirme, üretme süreçlerinin geçirilmesi çok muhtemeldir. Diğeri ise, metin esaslı tarihlendirilebilen bu gaybî rivayetler, uydurulmuş rivayetlerdir. Böylece gaybî rivayetlerin, isnad esaslı tarihlendirmede zorluklara sebep olan tutarlı rivayet modelinde olması daha az muhtemeldir. Bu durum gaybî rivayetlerin (zorluğuna rağmen) metin esaslı tarihlendirilebilirken, onların -diğer rivayetlerin aksine- isnad esaslı tarihlendirmeye daha az uygun olduğu anlamına gelir.

7-) Tutarlı ve tutarsız rivayetleri ayırt eden bu metot, isnadları temelinde asılları çalışılan birçok rivayeti dışarıda bırakır. Diğer taraftan, bu temellerde tutarlı rivayetleri tarihlendirirken güçlü anlamlar sağlar. Çünkü bu metodun, (doğaları gereği problemlili olan) gaybî rivayetlerde başarılı olduğu kanıtlanmıştır, farz-ı muhal bu metot daha az problemlili (ör-

neğin hukukî veya tarihî) rivayetlerde uygulandığında çok daha iyi sonuçlar doğuracaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *El-Müsned*. Şrh. Ahmed Muhammed Şâkir. 16 cilt. Kahire: Darü'l-Maârif, 1374/1955.
- Alexander, Paul J. "Medieval Apocalypses as Historical Sources" *The American Historical Review*. 73 (1968): 997-1018.
- Bacharach, Jere L., "Laqab for a Future Caliph: The Case of the Abbasid al-Mahdî" *Journal of the American Oriental Society*. 113 (1993): 271-274.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdadi. *Târihu Bağdat*. 14 cilt. Kahire, Bağdat: Mektebetü'l-Hancî, 1349/1931.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdadi. *Muvazza-hu evhâmî'l-cem ve't-tefrik*. Thk. Emin Kalacî. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1406/1986.
- OMÜİFD Bashear, Suliman, "Muslim apocalypses and the Hour: A Case-Study in Traditional Reinterpretation" *Israel Oriental Studies*, 13 (1993): 75-99.
- Bashear, Suliman. "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources" *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/1 (1991): 173-307.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-İ'tikâd ve'l-hidaye ila sebîlî'r-reşad*. Thk. A. İsam el-Kâtib. Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1400/1980.
- Buhl, F., "Muhammad b. 'Abdallâh b. Al-Hasan" in *The Encyclopedia of Islam*, 7: 388-389. Leiden: E.J. Brill, 1954.
- Cook, Micheal, *Early Muslim Dogma*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Cook, Micheal, "Eschatology and the Dating of Traditions" *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1 (1992): 23-47.
- Cook, Micheal, "The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology" *al Qantara*, 13 (1992): 3-23.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevi. *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten gavâülhâ ve's-saati ve eşrâtiha*. Thk. D. El-Mübârekpûrî. 6 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1995.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. Thk. Muhammed Avvame. 5 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1418/1998.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahani Ebû Nuaym İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ*. Thk. M. A. Hancî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabü'l-Arabî, 1386/1967.
- Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyan. *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi İsbahan ve'l-vâridîne aleyha*. Thk. A. el-Belûşî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1412/1992.
- Görke, Andreas, "Die frühislamische Geschichtsüberlieferung zu Hudaibiya" *Der Islam*, 74 (1997): 221.
- Görke, Andreas, "The Historical Tradition about al-Hudaybiya: A Study of 'Urwa b. Al-Zubayr's Account" in *the Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki. Leiden: E.J. Brill, 2000.
- Görke, Andreas, *Das Kitab al-Anwâl. Entstehung und Werküberlieferung*. Doktora Tezi, Hamburg, 2000, 36 nolu müsvedde.
- Hâkim en-Nisâburî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn fi'l-Hadis*. 4 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifü'l-Nizâmiyye, 1333-1342/1915-1924.
- Hayseme, Ebü'l-Hasan Hayseme b. Süleyman b. Haydere Hayseme b. Süleyman. *Min hadisi Hayseme b. Süleyman el-Kureşi*. Thk. U. Abdus-selam. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1400/1980.
- Herevi, Kâsım b. Sellam el-Ezdî Ebû Ubeyd. *Kitabü'l-emwâl*. Thk. Muhammed İmâre. Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 1409/1989.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr. *Mevâridü'z-zaman ilâ zevâidi İbn Hibban*. Thk. M. Abdürrezzâk Hamza. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.
- İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec. *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*. Thk. Abbas Ahmed Sakr. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1407/1987.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürcanî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Thk. Y. M. Gazâvî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târihu medineti Dimaşk*, U. el-Amvarî. 74 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415-1418/1995-1998.

- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-hadîsi'l-vâhiye*. Thk. Kh. el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *Kitâbu'l-musannef fi'l-hadîs ve'l-athâr*. Thk. K.Y. el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1408/1988.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Tarîhu'l-allâme*, A. ve H. el-Zeyn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 1386-87/1967-68.
- İbn Balaban, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban b. Abdullah. *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibban*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1413/1993.
- İsmâîlî, Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhim b. İsmail. *el-Mu'cem fi esami şüyuhu Ebî Bekr el-İsmailî*. Thk. Z. M. Mansûr. 3 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1989.
- Jorge Aguadé, "Algunos hadices sobre la ocupation de Alejandria por un grupo de hispano-musulmanes" *Boletín de la Asociación Espanola de Orientalistas*, 12 (1976): 159-180
- Juynboll, G.H.A. "Nafi', the mawlâ of İbn 'Umar, and His Position in Muslim Hadith Literature" *Der Islam*, 70 (1993): 213
- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Lawrence, I. Conrad, "Portents of the Hour: Hadith and History in the First Century A.H." yayınlanamamış yazı.
- Kazvinî, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm. *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvin*, thk. A. el-Atâridî, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Madelung, Wilferd, "The Sufyânî between Tradition and History" *Studia Islamica*, 63 (1986): 31 vd.
- Madelung, Wilferd, "Abd Allah b. al-Zubayr and the Mahdî" *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981): 291-305
- Madelung, Wilferd, "al-Mahdî" in *The Encyclopedia of Islam*. 5: 1230-1238. Leiden: E.J. Brill, 1954.
- Mitter, Ulrike, "Unconditional Manumission of Slaves in Early Islamic Law", *Der Islam*, 78 (2001): 35-72.

- Motzki, Harald, "Qou vadis Hadit-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: "Nâfi", the mawlâ of İbn 'Umar and his position in Muslim hadith literature", *Der Islam*, 73 (1996): 219-221.
- Motzki, Harald, "The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam*, 78 (2001): 1-34.
- Motzki, Harald, "The Prophet and The Cat: On Dating Mâlik's Muvatta' and Legal Traditions" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 38-83;
- Motzki, Harald, "The Murder of İbn Abil-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some Maghazi-Reports" in *The Biography of Muhammad*, 170-239.
- Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdullah Nuaym b. Hammad b. Muaviye. *Kitabü'l-fiten*. Thk. Semîr b. Emin ez-Züheyri. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhid, 1411/1991.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâi*, thk. M. Accac Hatîb Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1404/1984.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Schoeler, Gregor. *Charakter und Authentie der Muslimischen Überlieferung Über das Leben Mohammeds*. Berlin: de Gruyter, 1996.
- Şâşî, Ebû Saîd Heysem b. Küleyb b. Süreyc. *el-Müsned*. Thk. M. Zeynulah. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1409/1989.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. H. el-Selefi. 25 Cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1403/1983.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Thk. A. el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1414/1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1998.
- Vâsitî, Ebü'l-Hasan er-Rezzaz Eslem b. Sehl b. Eslem Bahşel. *Târihu Vâsit*. Thk. Korkîs Avvâd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1986.
- Zaman, İftikhar, "The Science of Rijal as a Method in the Study of Hadiths" *Journal of Islamic Studies*, 5 (1994): 1-34.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402- 1405/1982-1985.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**TASAVVUF TARİHİNDE NAZARÎ İRFAN
GELENEĞİ -TARİH, TEORİ VE PROBLEMLER-**

Güldane Gündüzöz, Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği -Tarih,
Teori ve Problemler-
(Ankara: Fecr Yayınları, 2018)

Değerlendiren / Reviewed by

FATIMA ELİF KAVASOĞLU

[Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD.
Res. Asst., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Sufism
f_elif@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0634-4950>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 6 Mart/March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Haziran/June 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 365-369

Atıf/Cite as: Kavasoglu, Fatıma Elif.. "Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği -Tarih, Teori ve Problemler-" yazar Güldane Gündüzöz (Kitap Değerlendirmesi) – Review of Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği -Tarih, Teori ve Problemler- by Güldane Gündüzöz. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 46 (Haziran-June 2019): 365-369.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.536567>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Güldane Gündüzöz, Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği -Tarih,
Teori ve Problemler-
(Ankara: Fecr Yayınları, 2018)

İlk ortaya çıkışında İslam'ın temel dinamiklerinden beslenen sade bir zühd hayatını ifade ederken, ardından süreç içerisinde felsefî bir boyut kazanan¹, teorik ve pratik alana sahip olan tasavvuf geleneği bugüne kadar pek çok tartışmaya ve bununla birlikte pek çok esere konu olmuştur. Sûfilerin seyr u sülûkleri boyunca uyguladıkları metodlar tasavvufun pratik yani amelî boyutunu oluştururken, bu eğitim sürecinde elde edilen keşf bilgisi teorik yani nazarî boyutunu oluşturmaktadır. Bahsi geçen ikinci boyuta nazarî irfanın yanı sıra doktriner tasavvuf, tasavvuf metafiziği, teosofik tasavvuf gibi isimlendirmeler de yapılagelmiştir. Nitekim tasavvuf da konu itibariyle daha çok fizikötesi ilimlerle ilgilenir². Örneğin

366 Allah, varlık olmak bakımından âlem ve insan tasavvufun başlıca konularından sayılır.

OMÜİFD

Mükâşefe sonucunda elde edilen özel bilgilerin gizli kalması gerektiğine inanan âlimler, filozoflar hatta bazı mutasavvıflar tasavvufun nazarî boyutuna karşı çıksalar da üst düzey bir bilgi olarak görenler, onu muhafaza ederek günümüze dek taşımayı başarmışlardır³. Nazarî irfan geleneğinin tarihi incelenecek olursa geleneğin Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) ile ortaya çıktığı görülmektedir. Asıl mihenk taşını ise kaleme aldığı *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* isimli eserleri ile İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) oluşturmaktadır.

¹ Ali Bolat, "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001): 363.

² Mahmut Erol Kılıç, "Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 1/1 (2004): 107.

³ Seyyid Hüseyin Nasr, "Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2004): 2.

İbnü'l-Arabî, tasavvufu fıkıh-kelâm geleneği karşısında bilim olma meşruiyeti arayan bir düzeyden, bütün İslâmî bilimler için düzenleyici ilkeler koyan bir metafiziğe dönüştürmüş, kaynak olarak kabul ettiği geleneği omuzlayarak bu geleneğin eksikliklerini tamamlamış, yeni konu ve kavramlar eklemiş, hatta kendisinden sonraki tasavvufun gidişatını da belirlemiştir⁴. İbnü'l-Arabî'den sonra Mağrib'te İbn Acîbe (ö. 1224/1809), Yemen'de Abdülkerim el-Cilî (ö. 832/1428), Osmanlı Anadolu'sunda Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Hindistan'da Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385), Güneydoğu Asya'da Hamza Fansûrî (ö. 1000/1592), Çin'de Wang Tai-yü (ö. 1660[?]), İran'da İbn Türke (ö. 830/1437) gibi âlimlerin bu geleneği devam ettirdikleri görülmektedir⁵.

İşte bu geleneği ülkemizde akademik düzeyde ele alan ilk çalışma, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği* adıyla Güldane Gündüzöz tarafından kaleme alınmıştır. Sözü edilen eser dört ana bölümden oluşmaktadır. Yazar "Puslu Havada Yürümek" başlığını verdiği ilk bölümde nazarî irfanın tanımı, konusu ve amacından, tasavvuf metafizığının karakteristiğinden ve tasavvufun entelektüel birikiminin önde gelen şahsiyetlerinden bahsetmektedir. Ona göre Tasavvuf Tarihi, İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır. Öncesinde zühd ve ahlak tasavvufunun ağırlıklı olduğu ilim, sonrasında evrilerek temelde tasavvuf metafiziğini işler hale gelmiştir (s.15). Bu evrilmede ise asıl dinamizi Muhammed el-Gazzâlî düşüncesi oluşturmaktadır. Bu iki isimden önce tasavvuf metafiziğinin hiyerarşik konumunu belirleyen ise İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ ârifi, zühdü ve ibadeti sayesinde kâmil hâle gelen bir filozof olarak görür (s.18).

Gündüzöz, Gazzâlî dışında entelektüel birikimin öne çıkan şahısları arasında ilk dönem sûfilerinden Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?]), tasavvufu felsefeye yaklaştıran ilk kişi olarak kabul edilen Muhâsibî (ö. 234/857), teosofik mistisizmin babası sayılan Zünnûn el-Mısrî (ö.

⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Filozof ve Sûfi Metafizik Üzerine*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), ss. 13-14.

⁵ Nasr, "Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", ss. 7-14.

245/859[?]), hakkında tartışmaların en çok yapıldığı sûflerden biri olan Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), kaleme aldığı *Taarruf* adlı eseriyle nazarî irfanın mühim meselelerine değinen Kelâbâzî (ö. 380/990), Herevî (ö. 481/1089), İmâm Muhammed el-Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126) ve onun talebesi Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131)'yi ele almakta ve kısa biyografilerine yer vermektedir.

Yazar, "Ufka Doğru Seyrüsefer" ismini verdiği ikinci bölümde nazarî irfan tarihindeki üç temel geleneği konu edinmiş olup, bu bölüm eserin en önemli kısmını teşkil etmektedir. Burada nazarî irfan geleneğini, Sühreverdi el-Maktûl (ö. 587/1191), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) ve İbnü'l-Arabî ile üçlü sacayağına oturtan yazar, İshrâkî Gelenek ve Molla Sadrâ Okulu'un temel parametrelerinden ve İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminden bahsetmektedir. Gündüzöz'ün aktardığına göre Sühreverdi, nefsin kemâlinin nazarî bilgi olmaksızın gerçekleşemeyeceğini, amelî hikmetle ilgili bilginin de temelinde nazarî irfanın olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple tasavvufun nazarî boyutuna vakıf olan sûfînin, rûhânî mücâhadesine de devam etmesi gerekir (s. 88). Kendisinin bu irfanla ilgili fikirlerini ortaya koyduğu temel çerçeve, âlemin yaratılışı, mahiyetin önceliği, nefsin ölümsüzlüğü, sebeplilik ve gayelilik teorisi, hissî, aklî ve zevkî idrak gibi konularla şekillenmektedir (s. 91).

Sühreverdi'den sonra Meşşâilik, İshrâkîlik ve Ekberîlik ekollerini mezceden Molla Sadrâ ve ekolünün temel parametreleri üzerinde duran yazarın ifade ettiğine göre Molla Sadrâ'nın düşüncesi, kısaca belirtmek gerekirse varlığın önceliği ile mahiyetin itibarî olması, varlıkta teşkik, varlıktaki illet bağıntısı ilişkileri ve cevherî hareket olmak üzere dört mesele etrafında şekillenir (s. 112). Bu bölümde son olarak İbnü'l-Arabî ve düşünce sistemini inceleyen Gündüzöz tasavvuf metafiziğinin onun sayesinde olgunluk dönemine ulaştığını dile getirir. İbnü'l-Arabî, özellikle vahdet-i vücûd, insan-ı kâmil, hazerât-ı hamse öğretileri ile kendisinden sonraki dönemlerde nazarî irfanın tartışmasız bir otoritesi sayılır (s.130).

“Nazarî İrfanın Temel Kavramları” başlığına sahip olan üçüncü bölüm a’yân-ı sâbite, âlemler ve taayyünler, nefes-i Rahmânî, ‘amâ, heyûlâ-i ûlâ, levh-i mahfûz, arş, kürsî gibi konulara ayrılmıştır. A’yân-ı sâbite fikrini terim anlamıyla ortaya atan ilk Müslüman düşünür yine İbnü’l-Arabî’dir. Kendisi bu kavram ile Allâh’ın ilmindeki hakikat, zât ve mahiyetleri kastetmektedir (s. 155). Bunun gibi diğer kavramları da açıklayan Gündüzöz, “İrfan Atlası” olarak başlıkladığı dördüncü bölümde ise, nazarî irfanın coğrafi dağılımına yer vererek bir nazarî irfan haritası ortaya çıkarmıştır. İslam’ın Batı yakasını temsil eden Endülüs, İslam öncesinde ve sonrasında önemli bir medeniyet merkezi olan Yemen ve Şii irfanının merkezi olan İran’ı ele alan yazar, bu topraklardaki tasavvufun tarihine ve kodlarına değinmiştir.

Gündüzöz, sonuç ve değerlendirme kısmıyla eserini noktalamış ve kitabı alanla ilgilenen araştırmacı ve okuyucuların istifadesine sunmuştur. Nazarî irfanın serencâmında büyük rol oynayan İbnü’l-Arabî şârihi Sadreddin Konevî’ye (ö. 673/1274) gerektiği kadar yer verilmemekle birlikte eser, bu gelenekle ilgili hem kapsamlı hem de toparlayıcı bir çalışma niteliğindedir. Aynı zamanda bu alanda ilk çalışma olması açısından da bundan sonraki çalışmalara ışık tutacak mahiyettedir.

Kaynakça

- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği –Tarih, Teori ve Problemler-*. 2.Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye Filozof ve Sûfi Metafizik Üzerine*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Bolat, Ali. “Muhâsibî’nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001): 363-389.
- Kılıç, Mahmut Erol. “Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 1/1 (2004): 91-109.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2004): 1-25.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**BECOMING “GOOD MUSLIM” THE TABLIGHI
JAMAAT IN THE UK AND BANGLADESH**

Bulbul Siddiqi, *Becoming “Good Muslim” The Tablighi Jamaat in the UK and Bangladesh*
(Singapore: Springer, 2018).

Değerlendiren / Reviewed by

HARUN BİÇAKCI

[Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu
Yönetimi Bölümü

Res. Asst., Ondokuz Mayıs University Faculty of Economics Administrative Sciences
harunbicakci@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9222-6124>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 5 Aralık/December 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Haziran/June 2019

Yayın Tarihi / Published: 18 Haziran/June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 46 *Sayfa / Pages:* 371-382

Atıf/Cite as: Biçakcı, Harun. “Becoming “Good Muslim” The Tablighi Jamaat in the UK and Bangladesh” yazar Bulbul Siddiqi- Review of Becoming “Good Muslim” The Tablighi Jamaat in the UK and Bangladesh by Bulbul Siddiqi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 46 (Haziran-June 2019): 371-382.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.492569>

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/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Becoming "Good Muslim" The Tablighi Jamaat in the UK and Bangladesh
(Bulbul Siddiqi, Singapore: Springer, 2018).

Bulbul Siddiqi, Bangladeş'te North South Üniversitesinde Siyaset Bilimi ve Sosyoloji Bölümü'nde Yardımcı Doçent olarak görev yapmaktadır. İngiltere'deki Cardiff Üniversitesi'ndeki doktora araştırmasını Birleşik Krallık'ta ve Bangladeş'te Tebliğ Cemaati'ni (Tablighi Jamaat) anlamak için uzun süren bir saha çalışmasıyla yapmıştır. Doktora araştırmasının başlığı "Bangladeş ve Birleşik Krallık'taki Tablighi Cemaati: İslami Bir Reform Hareketi Etnografik İncelemesi"dir¹. Bu kitap da yazarın doktora çalışmasının bir ürünüdür. Eser, din, devlet ve toplum ilişkilerinin gözler önüne serilmesinde teori ve gözlemlere dayalı olarak önemli bilgiler sunmaktadır.

Kitap, 12 başlık altında dört bölümden oluşmaktadır. Birinci sırada Giriş, İkinci sırada Tebliğ Cemaati'ne Erişim, 3. ve 7. bölümler arası Bölüm 1 (Part 1) açıklamasıyla Bangladeş başlığını taşımakta, 8. ve 12. bölümler ise Bölüm 2 (Part 2) Birleşik Krallık ismini taşımaktadır. 3. Bölüm Bangladeş'te İslami Reformlar, 4. Bölüm Chilla²'ya Katılmak: Bir Tebliğ Üyesi Olmak, 5. Bölüm Tebliğ Cemaati'nde Ruhi Yolculuk, 6. Bölüm İslam Haccının Yeni Bir Biçimi Olarak Bishwa İjtema, 7. Bölüm Topumsal Cinsiyet İlişkilerini Yeniden Yapılandırma, 8. Bölüm Birleşik Krallık'ta Tebliğ Cemaati, 9. Bölüm Haftalık Gasht: Tebliğ'in Omurgası, 10. Bölüm İngiltere'de Tablighi Cemaatinin Sonuçları, 11. Bölüm Küresel Bir Kimlik Arayışı ve 12. Bölüm ise Sonuç başlığını taşımaktadır.

Yazar Giriş'te çalışmanın arkaplanı hakkında bilgiler vermektedir. Öncelikle Tebliğ Cemaati'nin ortaya çıkışı ve temel ilkelerini ortaya koymaktadır. Tebliğ Cemaati'nin "bir inanç yenileme hareketi" (faith renewal movement) olarak betimlendiğini ifade ettikten sonra Tablighi Cemaat'in kurucusu, Moulana Muhammed İlyas'ın (1885-1944), 1920'lerde Hindistan'daki Tebliğ hareketini Müslümanları "gerçek Müslümanlar" haline getirme arzusuyla başlattığını ve bu hareketin genellikle

¹ Dr. Mohammad Bulbul Ashraf Siddiqi, erişim: 28/11/2018, <http://www.northsouth.edu/faculty-members/shss/pss/mohammad.siddiqi.html>

² Chilla, "kırk" anlamına gelen Farsça 'chahal' kelimesinden türeyen ve İslam'da, genellikle Sufi geleneği bağlamında, kırk günlük sofu ritüeli süreci. Tebliğ Cemaati bağlamında, kırk gün sürecek bir Tebliğ (dawah) yolculuğu anlamına gelmektedir.

Müslümanları gerçek Müslümanlara dönüştürmek istediğini belirtmektedir. Tebliğ Cemaat'ine göre, asıl amaçları "bireysel ruhsal arındırmadır" (individual spiritual purification). Tebliğcilerin bir dizi başka ritüelleri de sürdürmek zorunda olduğuna bunların da "Beş Görev" olarak bilindiğine dikkat çekmektedir: 1. Her hafta iki adet gashts (vaaz ziyareti) yapmak; 2. Her gün iki ta'leems (çalışma seansları) yapmak; 3. Her ay Tebliğ (dawah) yolculuğunda en az üç gün geçirmek; 4. Camide günlük toplantıya (mashoara) katılmak; 5. İnsanları dua etmeleri ve Tebliğ Cemaatine katılmaları için her gün iki buçuk saat harcamak. Moulana İlyas'ın bu kuralları geliştirdiği ve takipçilerinin bunları dünyanın her yerinde sıkı bir şekilde sürdürmesinin beklendiği vurgulanmaktadır. Yazar, Tebliğ Cemaati'nin küresel genişlemesinin ise İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra 1940'lar da başladığını belirtmektedir (1-3).

Giriş bölümünün ikinci kısmında ise önce Birleşik Krallık ve Bangladeş dışında Tebliğ Cemaati hakkında yapılan önceki çalışmalardan bazılarını sonrasında ise Birleşik Krallık ve Bangladeş üzerine yapılan çalışmaları genel hatlarıyla tartışmaktadır (4-8). Ancak, Tebliğ Cemaati hakkında Bangladeş'te ya da Birleşik Krallık'ta önemli etnografik çalışmalar bulunmadığını ifade ederek çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

İkinci bölüm, araştırmada uygulanan metodolojiyi ortaya koymaktadır. Bu bölüm, yazarın alanda geçirdiği duruma genel bir bakış sunmaktadır. Saha çalışmasının birden fazla alanı içerdiği ve Tebliğcilerin günlük etkinliklerini gözlemek ve anlamak için ijtema, gasht, derinlemesine mülakat, odak grup görüşmeleri ve chilla sırasında katılımcı gözlemin kullanıldığı görülmektedir (19). Yazar, Bangladeş'in kuzey kesiminde ardı ardına kırk gün boyunca bir Tebliğ grubuyla birlikte chilla'ya katılmıştır. Bangladeş bağlamında yerel bir araştırmacı olarak Tebliğcilere erişme ve onlardan bilgi edinme işinin kolay olduğunun düşünülmemesi gerektiğini de belirtmektedir (11). Çünkü, Araştırmanın ilk dönemlerinde neden bu konuda çalışma yaptığı ile ilgili şüpheli sorgulamaları aşmak durumunda kaldığını vurgulamaktadır (13). Ayrıca kendisinin aktif olarak yönlendirdiği bir Tebliğ faaliyetine de diyalog olarak eserde yer vermektedir (13-16).

Yazarın Bangladeş'teki saha çalışması alanları Dakka, Manikganj, Faridpur ve Kurigram olmak üzere dört bölgedir. Dakka'da Tablighi Cemaatinin çeşitli etkinliklerine katılmak için 12 farklı bölgeyi ziyaret etmiştir. İngiltere'de, Cardiff'teki üç camide düzenli olarak gasht ve dawah etkinliklerine katılmıştır. Bunlar Shahjalal, Umaar ve Uthman Camileridir. Shahjalal cami ağırlıklı olarak Bangladeşli bir cami iken, Cardiff'teki Pakistanlı ve Hintli Müslümanlar esas olarak diğer ikisine hakimdir (19). Ayrıca, Birleşik Krallık'ta Tebliğ grubu bulma sürecinin Bangladeş'le karşılaştırıldığında zor olduğunu da söylemektedir (27).

Üçüncü bölüm, Bengal'deki İslamlaşma'nın tarihsel bağlamına odaklanarak araştırmaya ayrıntılı bir arka plan sunmaktadır. Daha sonra 19. yüzyılın sonlarında ve Bengal'de yirminci yüzyılın başlangıcında İslami dirilişin bağlamını tartışmaktadır. Tebliğ Cemaati'nin, bu İslami canlanma sürecinin önemli bir parçası olduğunu belirtmektedir (31). 1927 civarında, Tebliğ Cemaati'nin, Hindistan'ın kuzey kesiminden Bengal'e geldiğine dikkat çekmektedir (36). Ayrıca, 1927'de, aylık bir dergi "Tabligh" adı altında Kolkata'dan Bengal dilinde yayınlanmaya başladığını ve ilk sayısında Kur'an ayetlerinden alıntı yaparak tebliğin önemine yer verdiğini açıklamaktadır (37).

Diğer yandan, Bengal'de farklı isimlerle yapılan birçok reform çabasının uzun sürmediğini bu konuda Moulana Ilyas dikkat çekici bir başarı elde ettiğini ortaya koymaktadır. Tebliğ görevine başlayabilmek için Moulana Ilyas'ın, Tasavvuf'tan aldığı fikirlerle kendi fikirlerini harmanladığını ortaya koymaktadır. Ilyas'ın Chishtiyah Sufi tarikatının bir takipçisi olduğunu ve Tebliğ Cemaati'nin faaliyetlerindeki sufi etkisine de değinmektedir (41). Moulana Ilyas ilk olarak Delhi'deki Meo halkı arasında Tebliğ faaliyetlerine başlamıştır. Yazar, marjinalleştirilmiş ve ötekileştirilmiş Meo halkına güçlü bir Müslüman kimliği ve daha geniş bir alan sağlama yeteneği sağlamanın, Mewat'daki Tebliğcilerin başarısının ardındaki nedenlerden olduğunu vurgulamaktadır. Bir zamanlar, Mewat'ın "yarı Müslümanları"nın Tebliğ faaliyetleri aracılığıyla artık dindarlıklarıyla tanındığının altını çizmektedir (43-45).

Ayrıca, 1971'de Bangladeş'in bağımsızlığından sonra hükümet dine dayalı tüm faaliyetleri yasaklamasına karşın bu stratejisini uzun süre devam ettiremediğini tartışmaktadır. Bunun sebebi ise mali zorluklar

nedeniyle, Suudi Arabistan dahil olmak üzere petrol zengini Arap ülkelerinden yardım almak zorunda kalınması olarak açıklanmaktadır. Suudilerin, yardımlarının bir karşılığı olarak Bangladeş hükümetlerine kamusal alanlarda İslam'ın rolünün tanınması için baskı yaptıklarına dikkat çekilmektedir (39). Bununla birlikte, ülkenin 1970'ler ve 1980'lerdeki askeri rejimlerin, nüfusun çok büyük bölümü kendini Müslümanlıkla özdeşleştirdiği için dini öğretileri halklara rejimlerini meşrulaştırma aracı olarak kullandıklarını da ifade etmektedir (45).

Dördüncü bölümde ise Bangladeş'in kuzeyinde katılmış olduğu Chilla deneyimi hakkındaki gözlemlerini detaylı olarak betimlemektedir. Yazar, Tebliğcilerin chilla'yı yeni başlayanlar için bir eğitim dönemi ve adanmış bir Tebliğ takipçisi olmaları için bir uygulama olarak değerlendirdiğini aktarmaktadır (49). Birçok Tebliğ üyesinin, chilla'yı "sıradan" yaşamlarını Tebliğ hayatına dönüştüren bir yaşam değiştirme deneyimi olarak tanımladıklarını vurgulamaktadır (62). Yazar, katıldığı grupta on sekiz Tebliğ üyesi bulunduğunu ve bunun bir chilla için nispeten büyük bir sayı olduğunu belirtmektedir. Çünkü, genel olarak, bir chilla grubunun üye sayısı yaklaşık on ikidir (50-51). Böylelikle, Chilla, çeşitli yerlerden insanlarla tanışma fırsatı da sağlamaktadır.

Chilla süresince, grup üyelerinin, genellikle İslami bir kıyafet kuralına uymaları istenmektedir. Fakat adanmış takipçiler her zaman Sünneti korumak için Peygamber gibi giyinmeyi tercih ederler. Ayrıca, her grup meşruiyetini sağlamak için yerel bölgeden üst düzey bir Tebliğ Cemaati üyesinden bir tavsiye mektubu almak zorundadır. Çünkü, geçmişte bazı insanların esnekliklerinden yararlandığı ifade edilmektedir. Örneğin, insanların Tebliğci gibi davrandıkları ve birçok camiden değerli şeyler aldıkları bazı olaylar söz konusudur. Dahası, birçok insanın politik kimliklerini gizlemek için de Tebliğcilerin arasına katıldığına dikkat çekilmektedir (52).

Vaaz ziyaretinden geri dönüldüğü zaman, ekip toplantısı için zaman olduğunu ve grubun liderinin günlük her bir üye için çeşitli görevleri planladığı ve dağıttığını belirtmektedir. Buna market alışverişi, yemek pişirme, gasht, ta'leem, vb. dahildir. Böylelikle de bütün günü çeşitli aktivitelerle birçok bölüme ayırmaktadırlar (54-55). Ayrıca, yazar,

chilla süresince, grup üyelerinin sürekli aynı kitapları³ okuduğunu da gözlemlemiştir.

Beşinci bölüm ise çeşitli türlerde Tebliğ yolculuğuna ve Tebliğ Cemaatinin diğer faaliyetlerine katılmanın toplumsal etkilerine odaklanmaktadır. Alt sosyo-ekonomik sınıftan birçok üyenin Tebliğ faaliyetlerine katılarak farklı sınıflardan insanlarla karışarak toplumsal statü kazandığı ifade edilmektedir. Tebliğ yolculuğunun (3 gün veya kırk gün-chilla) daha az hiyerarşik bir atmosfer yaşattığını söylemektedir (61). Örneğin, Tebliğ yolculukları sırasında, grup üyeleri birlikte yemek yapar, birlikte pişirir ve aynı camide birlikte kalırlar. Yazar, sınıf ve statü duygusunu etkisiz hale getirilmesi adına üyelerin birbirlerini "kardeş" olarak adlandırdıklarını belirtmektedir. Benzer bir durum kadın Tebliğ Cemaati üyeleri arasında da bulunabilir. Ta'leem sırasında, farklı toplumsal kökenden gelen kadınlar birbirleriyle çok yakın oturmaktadırlar. Bangladeş toplumunda, orta ve üst sınıftaki insanların, alt sınıflardan gelen insanlarla fiziksel mesafeyi korumaya özen gösterdiklerini, ancak bu sınıfsal durumu kadınların en azından ta'leem'de görmezden geldiklerini belirtmektedir. Yazara göre bu nokta, Bangladeş toplumundaki Tebliğ Cemaatinin toplumsal etkilerini anlamak için dikkate alınması gereken önemli bir alandır. Ayrıca, Tebliğ Cemaatinin tamamen hiyerarşi içermediğini kabul etmek zordur. Çünkü, Tebliğ üyeleri yolculukları boyunca bir grup liderini (ameer/emir) hiç sorgulamaksızın dinlemektedir ve bu izledikleri iç hiyerarşinin varlığına işaret etmektedir (62-64).

Camii temelli faaliyetlerle Tebliğ Cemaati'nin, Müslümanlara nispeten daha kolay ulaşabildiğine ve üyelerinin çoğunu camiler aracılığıyla topladığına dikkat çekilmektedir. Çünkü Tebliğcilerin düzenli faaliyetleri, camiye düzenli olarak gelen insanlara Tebliğ Cemaatini görünür kılmakta; bu sayede camiye gelen birçok kişi Tebliğ takipçileriyle zaman geçirmeye başlamaktadır (66). Bununla birlikte, caminin yanında, yakın dönemde Tebliğ Cemaati'nin, takipçilerine birçok yönden doğrudan yarar sağlayan çeşitli kurumlar kurmaya odaklandığı da görülmektedir. Khidmah (Hızır) hastanesi Tebliğ takipçileri için İslami bir ortam sağladığını iddia etmekte ve takipçileri için istihdam olanağı

³ Belirtilen kitaplar, Fazayele Amal, Hekayete Sahaba, Muntakib Hadis, Fazayele Hajj'dır (95).

oluşturmaktadır. Yazar, bu kurumun, hizmet sağlayarak dolaylı olarak yeni Tebliğ takipçilerinin çekilmesine de yardımcı olduğunu vurgulamaktadır (75).

Altıncı bölüm ise Tebliğ Cemaatinin ijtema⁴'sının dünya genelinde Müslüman topluluk arasında yeni bir hac düşüncesi oluşturduğunu ileri sürmektedir. Yazar, yirminci yüzyılın başlarında ijtema'ya başladığını aktarmaktadır. Tongi'deki Bishwa Ijtema'da (dünya birlikteliği-topluluğu), Tebliğcilerin yılda üç günlük bir araya gelişi, dünyanın her yerinden milyonlarca insanı kendine çekmesi dikkat çekicidir. Örneğin, Bangladeş medyası ve Tebliğ takipçileri, 2010 yılında Tongi'deki ijtema'nın, otuz bin yabancı ile birlikte ülkenin dört bir yanından yaklaşık beş milyon katılımcı çektiğini iddia etmektedir. Yazar, bu rakam gerçekçi ise, Bishwa Ijtema hac dışındaki en büyük uluslararası Müslüman topluluğudur demektedir. Çok sayıda katılımcısıyla, ijtema'nın Tebliğcilerin bir sembolü haline geldiğine işaret etmektedir. Katılımcılar, ijtemaya katılarak Allah'tan nimet ve merhamet almayı beklemektedirler. Ayrıca, Biswa Ijtema'nın popüleritesinin ve küresel katılımın, Tebliğcilere popüler bir imaj yarattığını ve birçok Müslüman'ı Tebliğ faaliyetlerine katılmaları için çeken yardımcı etken olduğu vurgulanmaktadır (77-78). Yazar katılımın bu kadar yüksek olmasının bir sebebi olarak da Bangladeş'teki yoksul Müslümanlar için hacca gitmekten çok daha ucuz olduğu için ijtema'ya katılmanın daha kolay olduğunu belirtmektedir (94). Bu üç gün boyunca ise tüm toplumsal sınıflardan katılımcılar aynı yerde yemek yemek ve kalmaktadırlar. Katılımcılara temel dini konular hakkında bilgi verilmesinin amaçlandığına işaret edilmektedir (96).

Yazar, ijtema'yı daha sonrasında insanları Tebliğ yolculuğuna motive etmek önemli bir aktivite olarak betimlemektedir. Birçok erkeğin, her yıl ijtemaya katılarak adanmış bir Tebliğ takipçisine dönüştüğü ileri sürülmektedir. Örneğin, 2010 yılında, ijtema'dan sonra Bangladeş'in farklı yerlerine çeşitli sürelerde (üç chilla, chilla ve üç günlük) Tebliğ yolculuklarının gerçekleştirilmesi için yaklaşık 4002 grup (jamaats) kurulduğu söylenmektedir (86-87).

Toplumsal cinsiyet ilişkilerini yapılandırma başlığını taşıyan yedinci bölüm, Bangladeş'te Tebliğ hareketiyle meşgul olanların hayatında

⁴ Arapça kelime ijtema "topluluk" veya "toplanma" anlamına gelir.

toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinde önemli bir etkisinin olup olmadığını sorgulamaktadır (101). Aile hayatıyla ilgili olarak, genç Tebliğ takipçilerinin makul ölçüde mümkün olan en kısa sürede evlenmeleri beklendiğini ve evliliğin kontrollü ve disiplinli bir hayatın sürdürülmesinde önemli bir rol oynadığının düşünüldüğünü belirtmektedir. Bu anlamda da Tebliğ takipçilerinin evliliği hem kadın hem de erkek için bir koruma görevi gördüğünü aktarmaktadır. Yazar, çoğu genç Tebliğ takipçisinin Tebliğ geçmişi olan biriyle evlendiğine dikkat çekmektedir. Özellikle kızlar için erken evlilik düşüncesinin Bangladeş'teki ataerkil değerlerle aynı doğrultuda olduğuna da vurgu yapmaktadır (102). Yazar, kadınların evlilikle ilgili olarak erkeklerden daha az seçeneğe sahip olduğunu belirtmek adına "Gerçekte, Bangladeş'teki İslami uygulamada, kızlar genellikle hiçbir seçeneğe sahip değildir" demektedir (113).

Ayrıca, Tebliğ faaliyetlerini aileden başlatmanın önemini vurgulandığını ifade etmektedir. Takipçilerine göre, Tebliğ'in başlangıcı evde aile fertlerinin katılımıyla yapılan ta'leem'dir (107). Diğer yandan, yazar, Bangladeş bağlamında kadın Tebliğ takipçilerinin kamusal alanda görünmediğine de eserde değinmektedir (109). Ev dışında çalışan evli bir kadın Tebliğ Cemaati takipçisi bulmanın çok zor olduğunu iddia etmektedir (111).

Birleşik Krallık'I kısmını kapsayan bölüm 2'nin ilk kısmında, yazar, Tebliğ Cemaati'nin Birleşik Krallık'taki varlığını tarihsel bir perspektifle ele almaktadır. Tebliğcilerin, 1946 yılında, faaliyetlerine ilk nesil Güney Asya Müslümanları tarafından başladığını belirtmektedir. Bu nedenle de Tebliğ Cemaati'nin, Birleşik Krallık'taki bu ilk nesil Güney Asya Müslüman göçmenleri arasında yaygın bir şekilde popüler olduğuna değinmektedir. Ayrıca, Britanya doğumlu Müslüman takipçilere sahip olduğunu da aktarmaktadır (119). Birleşik Krallık'taki Tebliğ takipçilerinin toplam sayısı hakkında resmi bir tahmin bulunmamaktadır. Ancak yazar, yapılan bir rapora göre Tebliğcilerin Avrupalı takipçilerinin yaklaşık 150.000 ya da daha fazla olduğunun tahmin edildiğini belirtmekte ve Avrupa'da, Birleşik Krallık, Fransa ve İspanya'nın Tebliğcilerin en önemli varlığa sahip yerler olduğunu ifade etmektedir. Yazar, bir başka tahminin ise Fransa'nın 100.000 Tebliğ takipçisi olduğunu gösterdiğini ve

bu iki tahmin doğruysa, Birleşik Krallık'taki Tebliğ takipçilerinin yaklaşık 50.000 veya daha az olabileceğini ileri sürmektedir (123).

Birleşik Krallık'ta Londra, Leicester, Birmingham, Glasgow ve Blackburn'da bulunan beş Tebliğ bölgesel merkez (merkez) vardır. Bunların her birinin, her yıl bir bölgesel ijtema ve her perşembe haftalık toplantılar düzenlediklerini belirtmektedir (124). Yazara göre, Tebliğ Cemaati'nin burada gelişmesi, bir Batı toplumunda İslamiyetin uygulanması için Müslüman yaşam tarzının yaşanabileceği bir ortamın olması gerekliliğiyle de bağlantılıdır. Bu bağlamda, camilerin kurulması ve camiler için dini personel ihtiyacı, Tebliğ Cemaatinin gelişiminde rol oynayan iki faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Birleşik Krallık'ın birçok bölgesinde çeşitli Sufi inançlarının da kuvvetle varolduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle, yazar, Tebliğcilerin, Müslümanların iyi Müslüman olmak için "gerçek İslam"ı yansıtmayan uygulamaları terk etmelerini istediğine de dikkatimizi çekmektedir (126).

Haftalık Gasht bölümünde ise Cardiff'teki camide katıldığı haftalık etkinliklere ilişkin gözlemlerini sunmaktadır (129). Grupla biraz zaman geçirdikten sonra, Cardiff'te haftalık gasht yapmanın Bangladeş'le kıyaslandığında bazı farklılıklar içerdiğine değinmektedir. Örneğin, Birleşik Krallık'taki ortamın ve Tebliğ grubunun etnik çeşitliliğinin vaaz ederken bazı yönlerde esnek olmaya ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmektedir (129). Ayrıca, komşu Müslümanların ev numarasını ve sokak adını içeren isim kartları yapıldığı ve bu kartların camide bir kutuda tutulduğunu da gözlemlemiştir. Bu uygulamanın Bangladeş'ten farklı olduğunu belirtmektedir. Çünkü, takipçiler Bangladeş'te herhangi bir adres kartı bulundurmaz. Çoğu ailenin Müslüman olmadığı Birleşik Krallık'ta, adres kartlarını tutmanın Müslümanları davet etmenin etkili bir yolu olarak benimsenmektedir (132). Diğer yandan, Birleşik Krallık'taki Tebliğciler de dünya çapındaki gasht'larda olduğu gibi hareketin üyelerine rehberlik eden aynı temel kitapları takip etmektedir (130). Giyim tarzı da Bangladeşli Tebliğ takipçilerinininkiyle neredeyse aynıdır (131).

Onuncu bölüm, Birleşik Krallık'taki adanmış takipçilerin, alternatif bir değer sistemi sunan Tablighi yaşamını Batı yaşam tarzına karşı bir koruma kalkanı olarak gördüklerini göstermektedir. Bu bölümde, Tebliğ

Cemaatinin bir Tebliğ ortamı yaratmadaki rolü de tartışılmaktadır. Ayrıca, Birleşik Krallık'taki Tebliğciler cami merkezli bir topluluk kurmayı amaçladıkları aktarılmaktadır. Böylelikle de, camiler, ibadet yerinden ayrı olarak toplumsal ağları için bir merkez haline gelmektedir (135). Başka bir deyişle, Cami, Tebliğ takipçileri için bir toplumsal merkez ve tüm Tebliğ faaliyetlerinin merkezidir. Ayrıca, camilerin, genç Müslüman çocuklar için eğitim merkezleri olarak kullanılmaktadır. Eserde, Cardiff'teki Bangladeşlilerin yönettiği camilerin Bengalce dilini öğrenmeye teşvik eden aktivitelere sahip olduğuna da dikkat çekilmektedir. Bunların yanında, Tebliğ camilerinde yapılan haftalık toplantılar, günlük toplantılar ve hadislerden okumalar cami temelli etkinlikler olarak sunulmaktadır. (136).

Bu bölümde yazar yapmış olduğu iki mülakatı okuyucaya tanıtarak Tebliğ öğretilerinin ve rehberlerinin bireylerin hayatlarını dönüştürmeye nasıl katkıda bulunduğunu yansıtmaktadır. Ailenin ve toplumsal hayatın sürdürülmesi için yol gösterici ilkelere göre nasıl hareket edildiğini Abdul örneğinde helal bir mesleğin bulunması ve Abdül Aziz örneğinde ise uygun bir gelin bulunması faaliyetlerine değinilmektedir (147). Buna karşılık, Tebliğcilerin başarı göstergelerinin, Birleşik Krallık için aynı olmayabileceği; burada ijtema'nın, Bangladeş'teki gibi çok sayıda katılımcıyı çekmediği ifade edilmektedir. Ayrıca, batılı bir yaşam tarzından kaynaklanan güvensizlik, karmaşıklık ve hayal kırıklığına çözüm sağlama yeteneğinin Birleşik Krallık'taki takipçileri cezbetmektedir (167).

Onbirinci bölüm, İngiliz Müslümanlar arasında Tebliğ ve Müslüman kimliği sorununu tartışmaktadır. Yazar, çok kültürlü bir toplumda azınlık olarak yaşamamanın, pek çok Müslüman'ı ulusal ve etnik kimlik sınırlarının dışında daha geniş bir platform arayışına soktuğunu ifade etmektedir. Dine dayalı bir kimliğin, onlara daha geniş ve küresel bir topluluğa ait olmayı sağladığı görülmektedir. Bu noktada Tebliğ Cemaatinin, Avrupa'da Müslümanlara kimliklerini ifade etme olanağı sağladı denilmektedir. Birlikte ve paylaşımlı yapılan Tebliğ faaliyetlerinin bu kimlik oluşumuna katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir (149-150). Çünkü, yazara göre ortak Tebliğ kurallarının ve normlarının izlenmesi, takipçiler için ortak anlamlar yaratır ve Tebliğ Cemaatinin homojen bir görüntüsünü oluşturur. Bu sayede de Tebliğciler ortak bir dili, ortak bir

metafor havuzunu ve ortak bir açıklama tarzını paylaşmaktadırlar (158). Böylelikle, çeşitli etnik ve sınıfsal geçmişlerden insanların, herhangi bir çatışma olmaksızın birlikte paylaşılan Tebliğ etkinliklerini yürüttüğünü iddia etmektedir. Örneğin, yazar, Dewsbury'deki ijtema'da insanların birbirleriyle tek bir tabaktan yemek yemediğini, birbirleriyle yakın bir şekilde oturduğunu, vaazları dinlediğini ve birlikte caminin içinde yerde yattıklarını gözlemlemiştir (163). Bütün bu pratikler de insanlara ortak bir İslam deneyimi sunmaktadır. Böylelikle de Tebliğ'e dayalı bir yaşamı temel alan yeni bir ortam inşa edilmektedir.

Yazar, Tebliğ takipçilerinin birlikteliklerini Tebliğ grupları içinde tuttuğunu ve Bangladeş'te olduğu gibi Britanya'da da Tebliğ çevresinin dışında çok arkadaşlarının olmadığını gözlemlediğini aktarmaktadır (160). Çünkü, Tebliğ yaşam tarzının, onları Birleşik Krallık'taki mevcut, baskın toplumsal yaşamın etkilerinden koruduğunun ifade edildiğini bizlere sunmaktadır. Adanmış takipçilerine göre ise Tebliğ'in sunduğu bu değer sistemini, onları Birleşik Krallık'taki Batı yaşam tarzının etkileri dahil olmak üzere tüm İslami olmayan faaliyetlerden korumaktadır (162).

Sonuç başlığını taşıyan on ikinci bölüm ise çalışmaya dair genel bir değerlendirme sunarak eserini tamamlamaktadır. Eser, dinin bireyin ve toplumun hayatını nasıl şekillendirdiği ve yönlendirdiğini Tebliğ Cemaati örneğinde yapılan saha araştırmasıyla kapsamlı şekilde gözler önüne sermektedir. Ancak, Bangladeş bölümüne ilişkin gözlemler daha doyurucu ve resmin tamamını ortaya koyucu iken, Birleşik Krallık bölümü daha kısırdır. Örneğin, Birleşik Krallık'taki araştırması boyunca kadın takipçilerin ta'leem çalışmalarına katılamaması ve gözlemleyememesi önemli bir eksikliklerdir. Aynı şekilde Bangladeş ve Britanya'daki kadın Tebliğcilerle mülakatların olmaması da resmin tümüyle betimlenmesini engellemektedir. Yazar da bu sınırlılığın farkındadır. Diğer yandan, eserde fazla tekrar söz konusudur. Neredeyse her bölümün sonuna bir sonuç (conclusion) yazılması ve ayrıca onikinci bölüm olarak da yine bir Sonuç başlığı yazılarak daha önceki şeyleri tekraren aktarılması kitaptan verimli istifade edilmesini sağlama adına küçük bir sınırlılık olarak ifade edilebilir. Diğer yandan, eser her ne kadar yazarın 2014 yılında yaptığı doktora çalışması olsa da eserin 2018'de basıldığını dik-

kate aldığımızda 2015⁵ yılında Birleşik Krallık'taki Londra Merkez'in bir Şura Heyeti oluşturması sonrasında Londra Merkez'le Hindistan'taki cemaat merkezi ile takipçileri arasında önemli ayrılıklardan bahsedilmemesi önemli bir eksiklik teşkil etmektedir. Çünkü, bu farklılıklar sadece Tebliğ cemaatinin takipçileri için değil, aynı zamanda Britanya'daki Tebliğ merkezlerinde ilk defa bölünmeye de neden oldu. Bu noktanın eserde nedenleri ve sonuçları itibariyle tartışılması gerekmektedir. Buna karşılık eser Tebliğ Cemaati hakkında gerek teorik gerekse katılımcı gözlemlerle metoduyla elde edilen bilgilerin kapsamlı ve sistematik aktarımıyla alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.



⁵ Tablighi Jamaat in Britain splits sharply in two factions, erişim: 07/11/2018, <https://www.thenews.com.pk/latest/354706-tablighi-jamaat-in-britain-splits-sharply-in-two-factions>

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ

1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.
3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayımlanabilir.
4. OMÜİFD'nde telif; çeviri; sadeleştirme; edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
5. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler; Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
7. Hakemlerden biri veya her ikisi; "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse; gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.

- Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
8. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
 9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
 10. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık; 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
 11. OMÜİFD yayımlanan yazıların dil; üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
 12. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar; hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar; PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfa (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm; sağdan 3 cm; üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi; 12 puntoyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla; dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı; eser adı (*italik*); çeviri ise çevirenin adı (çev.); tahkikli ise (tahk.); sadeleştirme ise (sad.); edisyon ise (ed. veya haz.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi (örnek; İstanbul 2004); cildi (örnek; c. IV); sayfası (s.); sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise; Yazar adı; eser adı (*italik*); Kütüphanesi; numarası (no.); varak numarası (örnek; vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

- 4.2. Makale; Yazar adı soyadı; makale adı (tırnak içinde); dergi veya eser adı (*italik*); çeviri ise çevirenin adı (çev.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi; cildi (örnek; c. IV); süreli yayının ise (örnek; sayı: 3); sayfası (s.).
- 4.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri; makalenin referans verilmiş düzeneyle aynı olmalıdır.
- 4.4. Dipnotlarda ikind defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı; eserin kısa adı; cilt ve sayfa numarası yazılır.
- 4.5. Arapça eser isimlerinde; birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük; diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça; İngilizce; vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- 4.6. Ayetler sure adı; sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek; el-Bakara; 2/10).
- 4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.); karşılaştırınız (krş.); adı geçen eser (*age*); Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DA*); MEB İslâm Ansiklopedisi (*IA*); Kütüphane (Ktp.); numara (no.); ölümü (ö.); tarihsiz (ts.); aleyhi's-selam (s).