

## MAKALELER / ARTICLES

ABDURRAHİM KOZALI

*Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde  
İmam Şâtibî*

GİZEM YAKIŞIR - VEJDİ BİLGİN

*Dini Gruplar, Medya ve Propaganda: Türkiye'deki Dört Dini  
Grup Üzerine Göstergibilimsel Bir Çözümleme*

OĞUZ YILMAZ

*Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve  
Eserleri*

MEHMET EFE

*Hadîd Sûresindeki Kıraat Farlılıkları ve Manaya Etkisi*

MEHMET AKİF ALPAYDIN

*Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî ve Müşkilü'l-Kur'ân'a Dair Risâlesi*

MUSTAFA SOYCAN

*Tefsir-Siyer İlişkisi ve Taberî Örneği*

ABDULVAHİT İMAMOĞLU - NİMET FERAH

*Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din*

SULAIMAN TAAN

*الرواية العربية إشكاليات النشأة والريادة والإنجاز*

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

28  
2019/2

ISSN: 1301-3394

e-ISSN: 2667-680X

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ DERGİSİUludağ University  
The Review of The Faculty of Theology

Cilt ▪ Volume: 28

Sayı ▪ Issue: 2

Yıl ▪ Year: 2019



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University  
The Review of The Faculty of Theology



Cilt • Volume: 28

Sayı • Issue: 2

Yıl • Year: 2019

# Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Uludağ University The Review of The Faculty of Theology

Cilt/Volume: 28 Sayı/Number: 2 Yıl/Year: 2019 Aralık/December

ISSN: 1301-3394 e-ISSN: 2667-680X

## SAHİBİ / PUBLISHER

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına  
Dekan Prof. Dr. Bilal Kemikli

## EDİTÖR / EDITOR

Mehmet Birgül

## YARDIMCI EDİTÖRLER / ASSISTANT EDITORS

Ulvi Murat Kılavuz  
İlhami Oruçoğlu

## ALAN EDİTÖRLERİ / DISCIPLINE EDITORS

Vejdi Bilgin  
Salih Çift  
İsmail Güler  
Saadet Maydaer  
Tahir Ayas  
Zeynep Sena Kaynamazoğlu  
Humeyra Mermer  
Mehmet Şakar  
Merve Yavuz

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Ali İhsan Akçay (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Aytakin Özel (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Halil İbrahim Hañçabay (İstanbul Üniversitesi)  
Hidayet Peker (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
İbrahim Gürses (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Kadir Gömbeyaz (Kocaeli Üniversitesi)  
Kemal Ataman (Marmara Üniversitesi)  
Kenan Özçelik (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
M. Salih Kumaş (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Muhammet Tarakçı (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Nimetullah Akın (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Seyit Mehmet Uğur (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Sezai Engin (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Veysel Kaya (İstanbul Üniversitesi)

## REDAKSİYON / PROOFREADING

Mehmet Şakar  
Abdulkerim İskender Sarıca

## YAZIŞMA / CORRESPONDENCE

Adres/ Address: Fethiye Mah. Kırılmaç Sok. No: 2 16140 Nilüfer/Bursa, TÜRKİYE  
Telefon/Phone: +90 224 243 1066 Faks/Fax: +90 224 243 1573  
E-posta: ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd>

## BASKI YERİ ve YILI / PUBLICATION PLACE and DATE

Bursa Uludağ Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü 2019

UÜİF Dergisi yılda iki kez (Temmuz ve Aralık) yayımlanan ulusal, hakemli, akademik bir dergidir.  
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

UÜİF Dergisi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, EBSCO HOST Uluslararası Veri İndeksi ve ASOS Akademia Sosyal Bilimler İndeksi tarafından taranmaktadır.



# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

ABDURRAHİM KOZALI • 311

**Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtıbî / Imam Shâṭibî in the Dilemma of Literal and Teleological Interpretation in Understanding Divine Texts**

GİZEM YAKIŞIR - VEJDİ BİLGİN • 337

**Dini Gruplar, Medya ve Propaganda: Türkiye'deki Dört Dini Grup Üzerine Göstergibilimsel Bir Çözümleme / Religious Groups, Media and Propaganda: A Semiotic Analysis on the Four Religious Groups in Turkey**

OĞUZ YILMAZ • 371

**Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri / The Life and Works of 'Alî 'Orfî Who is One of the Poets in the Late Period of Malâmatîyya**

MEHMET EFE • 415

**Hadîd Sûresindeki Kıraat Farklılıkları ve Manaya Etkisi / Qirâ'at Differences in Surah Al-Ḥadîd and its Influences on Meaning**

MEHMET AKİF ALPAYDIN • 437

**Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî ve Müşkilü'l-Kur'ân'a Dair Risâlesi / 'Alâ'î b. Muḥibbî al-Shîrâzî and His Risâlah on the Mushkil al-Qur'an**

MUSTAFA SOYCAN • 471

**Tefsir-Siyer İlişkisi ve Taberî Örneği / Tafsir- Sîrah Relation and al-Ṭabarî Example**

ABDULVAHİT İMAMOĞLU - NİMET FERAH • 497

**Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din / The Mental Health and Religious in Divorce Process**

SULAIMAN TAAN • 531

الرواية العربية إشكاليات النشأة والريادة والإنجاز / Arabic Novel; Problematics of  
Emergence, Leadership and Achievement

**KİTAP VE BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMELERİ /**  
**BOOK AND SYMPOSIUM-CONFERENCE REVIEWS**

MURAT BIYIKLI • 555

**Vahit Celal**, *İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası Harezmi Me'mun Akademisi*,  
Ankara: Araştırma Yayınları, 2018

RUMEYSA KÜÇÜK • 561

**Mustafa Köylü - Cemil Oruç**, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, Ankara: Nobel  
Yayıncılık, 2017

# Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtîbî

Abdurrahim Kozalı

Doç. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı  
Bursa/Türkiye  
akozali@hotmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-9934-027X>

## Öz

Modern dönemde genelde İslam düşüncesi, özelde ise İslam hukuk düşüncesinin donuklaşma sürecine girdiği şeklinde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bu vakıa büyük ölçüde İslam dininin temel naslarının teleolojik olmaktan ziyade literal bir yoruma tabi tutulmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda geleneğe hâkim olan lafzî yorum yaklaşımının, gâî yoruma yaptığı vurguyla en fazla ön plana çıkarılan alternatifinin İmam Şâtîbî olduğu bir gerçektir. Bu makalede, Şâtîbî'nin temel eseri olan *el-Muvâfakât*'tan hareketle fakihimizin söz konusu iki yorum türü çerçevesindeki duruşu ortaya konmaya çalışılmıştır. Neticede müellifimizin lafzî yorum ile gâî yorum arasında orta yolcu bir tutumu benimsediği ve önerdiği, adı geçen eserin çeşitli bölümlerindeki görüşlerinden hareketle ortaya konmaya gayret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Şâtîbî, Lafzî Yorum, Gâî Yorum.

**Geliş Tarihi/Received Date:** 15.01.2019 **Kabul Tarihi/Accepted Date:** 26.02.2019

## Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf/Citation:** Kozalı, Abdurrahim. "Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtîbî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019): 311-335.

## Imam Shāṭibī in the Dilemma of Literal and Teleological Interpretation in Understanding Divine Texts

### Abstract

In the modern era, there is a widespread belief that Islamic thought in general and Islamic legal thought in particular enter into a dull process. This phenomenon has largely been linked to the literal interpretation of the basic features of Islam rather than teleological. In this context, it is a fact that Imam Shāṭibī is the most prominent alternative of the lexical interpretation approach that prevails in the tradition with his emphasis on the teleological interpretation. In this article, the vision of Imam Shāṭibī is tried to be examined in the framework of these two types of interpretation, by studying al-Muwāfaqāt, which is the basic work of Shāṭibī. As a result, based on the opinions of the author in various parts of his work, it has been tried to put forward that he adopts and proposes a common ground between the literary comment and the teleological comment.

**Keywords:** Islamic Law, Uṣūl al-fiqh, Shāṭibī, Literal Interpretation, Teleological Interpretation

Immanuel Kant (ö. 1724), kendi zamanı için, hukukçuların hala hukukun tanımını aradıklarını söylemişti.<sup>1</sup> Hukukun, klasik mantıktaki tanım ölçülerine göre, yani cins ve fasilla tanımının ne kadar mümkün ve vâkı olduğu meselesi bir yana, fonksiyonlarından hareketle bir tanımının ortaya konması mümkün görünmektedir ve yapılmıştır da. Bilindiği üzere hukuk, bir yönü topluma, bir yönü kanuna, bir yönü ise ideye (adâlet) müteveccih olan sosyal düzen kurallarından ibarettir. Bu üç boyutu içermesi sebebiyledir ki, biz hukukun “adâlete hâdim bir cemiyet nizamı” şeklindeki tanımını amaca uygun buluyoruz.<sup>2</sup> Bu üç husus aynı zamanda hukukun fonksiyonlarını içermektedir ve bir hukuk sisteminin bütünüyle bu fonksiyonlardan birisini esas almaktansa bunları dengelemesinin yerinde olacağı vurgulanmıştır.<sup>3</sup> Haddizatında başlıca hukuk ekolleri de bu fonksiyonlardan birisine ağırlık vermeleri ile karakterize olmaktadır. Yani hukukun adâlet fonksiyonuna ağırlık

<sup>1</sup> “Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe von Recht”, Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1787, 3/479’dan nakleden Schur Jan C., *Rechtsdogmatik als Wissenschaft* (Berlin: Duncker & Humblot, 2006), 25 (Dipnot: 26).

<sup>2</sup> Orhan Münir Çağlı, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1966), 8. Ayrıca hukukun tanımı konusundaki karmaşaya dair bk. Theo Mayer-Maly, *Einführung in die Rechtswissenschaften* (Berlin: Springer, 1993), 5-10.

<sup>3</sup> Gustav Radbruch, *Fünf Minuten Rechtsphilosophie*, 8. Aufl., hrsg. von Erik Wolf und Hans Peter Schneider (Stuttgart: b.y. 1973), 327 vd., Abdurrahim Kozalı, *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 20.

veren akım “doğal hukuk ekolü”, sosyal boyutuna ağırlık veren ekol “tarihçi hukuk ekolü” ya da “sosyolojik hukuk ekolü” ve nizam/yasa boyutuna ağırlık veren ekol ise “hukuksal pozitivizm” ekolüdür.<sup>4</sup> Peki İslâm hukuku açısından bakıldığında bu fonksiyonlar nasıl değerlendirilmelidir? İslâm hukukunun topluma dönük tarafı açıktır. Başta örf olmak üzere daha birçok enstrümanla (maslahat, örfe dayalı istihsan, bir bakış açısına göre makâsîd v.dğr.) fıkıh aynı zamanda toplumsal ihtiyaçları gidermeyi amaçlamıştır. Fıkıhın yasa/hukuk güvenliği boyutu kanaatimizce teorik açıdan fıkıh usulü, pratik açıdan ise bilhassa kamu otoritesi tarafından mer’î kabul edilen bir mezhebe ait fıkıh kitapları, kanunnameler ve bu çerçevedeki iftâ usûlü ile açıklanabilir görünmektedir. Hukukun ideal boyutuna gelince, bu boyut pek net görünmemektedir. Daha doğrusu İslâm hukuku açısından değerlendirildiğinde, soyut bir adâlet idesinin olması gereken (*sollen*) kategorisini belirlemesine mesafeli bakıldığı içindir ki, hukukun idesini nasların mı, yoksa şeriatın üst amaçlarının mı (*makâsîdû’ş-şerîa*) gerçekleştirdiği hususu pek net değildir.<sup>5</sup> Hukuk idesinin naslarda mündemiç olduğunun düşünülmesi durumunda ise, bunların zahirinin mi, yoksa gayesinin mi esas alınması gerektiği de ayrı bir mevzu olacaktır. Her hâlükârda idenin naslar olduğu ifade edildiğinde durum daha kolaydır; zira naslar nettir, büyük ölçüde sarihdir. Ancak *makâsîdû’ş-şerîa*’nın ide olarak belirlenmesi durumunda durum bu kadar kolay görünmemektedir; çünkü şeriatın üst amaçları gelenekte pek de sarîh olmayan bir mahiyet arz etmektedir.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Rona Serozan, *Hukukta Yöntem* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015), 65, 66; Kozalı, *Doğal Hukuk*, 28.

<sup>5</sup> Hukukun işlevlerini İslâm hukuku açısından ele alan önemli değerlendirmeler için bk. Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 63-104.

<sup>6</sup> *Makâsîdû’ş-şerîa*’nın söz konusu müphem niteliğinden kaynaklanabilecek sıkıntılarla ilgili kaygılar ve bunları gidermeye matuf birtakım kriterler meselesinin, istislah konusu bağlamında Gazzâlî’yi meşgul ettiği görülmektedir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi’l-usûl*, (Medine: ts.), 478 vd. Ayrıca konuyla ilgili çağdaş iki çalışma olarak şu makalelere de bakılabilir: Ahmet Yaman, “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Marife* 2/1 (2002): 25-51; Ali Pekcan, “Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları* 3 (2004): 113-142. Benzer bir kaygıyla olsa gerek İbn Âşûr kendisiyle amel edilebilmeye müsait maksatlar için sâbit, zâhir, mundabıt ve muttarid olma şartlarını koymuştur. Bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdû’ş-şerîati’l-islâmiyye* (Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Mısri, 2001), 251 vd.



Günümüz ilahiyat akademiyasında etkin bir yaklaşıma göre ki, bu yaklaşımın temelleri Ernst Renan'a (ö. 1892) kadar götürülebilir,<sup>7</sup> bilhassa hukuki anlamda İmam Şafîi'nin (ö. 204/820), teolojik planda ise İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ve özellikle İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) etkisi ile İslâm düşüncesi dogmatik bir karakter kazanmış, bunun bir sonucu olarak İslâm hukukuna lafzî yorum egemen olmuştur ki, bu durum İslâm medeniyeti açısından bir talihsizlik olarak görülmüştür.<sup>8</sup> Bu telakkiye

<sup>7</sup> Ernst Renan, "İslâmlık ve Bilim", *Nutuklar ve Konferanslar*, trc. Ziya İshan (Ankara: Milli Eğitim, 1946), 183-205.

<sup>8</sup> Benzer yaklaşımlara örnek olarak bk. Mehmed Seyyid (Bey), *Medhal* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 60. "Lakin yukarıda söylediğim gibi mea't-teessüf bizim şark ulemâsının sonradan gelenleri müşarun ileyh İbrahim Şâtîbî'nin tuttuğu yolu takip etmemiş, bilakis işi lafız ve cedel kavgasına dökmüş olduklarından açtığı çığı şâhrâh edecek (geniş ve işlek hale getirecek) kimse zuhûr etmemiştir"; Musa Carullah, "el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz", *el-Muvâfakat: İslâmî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 1: XX-XXIII; Abdullah Dıraz, (Şâtîbî neşrine yazdığı mukaddime) (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ts.), 5-6; Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, trc. Alparlan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 80, 85, 86, 228; Reşid Rızâ'nın ilgili görüşleri ve tenkidi konusunda bk. Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşid Rızâ Örneği-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 60, 61; M. Hayri Kırbaoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfîi'nin Rolü* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 7-11; a.mlf., "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfîi'nin Rolü*, ed. M. Hayri Kırbaoğlu, (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 217-268; Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "İmam Şafîi ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", trc. Salih Özer, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfîi'nin Rolü*, ed. M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 89-148; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001), 699, 700; Kırbaoğlu, *Çağdaş Arap İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, trc. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar (İstanbul: Kitabevi, 2011), 68, 69. Burada *el-Muvâfakât*'ı Türkçe'ye çevirmek suretiyle büyük bir hizmete vesile olan Mehmet Erdoğan'ın iki makalesi, müellifin, bir yandan metinde vurguladığımız hususa iştirak ettiğini gösterirken (Mehmet Erdoğan, "Makâsıd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 391. Diğer yandan ise Şâtîbî'nin konununun modern dönemde abartılı bir şekilde olduğundan farklı gösterildiğini ifade etmektedir (Mehmet Erdoğan, "Şâtîbî'nin el-Muvafakatını Yeniden Okuma ve Anlama", *Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 2/553, 554. Bu arada gâî yorumun ilk izlerinin Şâtîbî'den önce de bilhassa Cüveynî ve talebesi Gazzâlî'de görüldüğüne dair bk. Ahmed Reysûnî, "Makâsıd ve İctihâd: Şâtîbî Merkezli Bir Bakış", trc. Ahmet Yaman, *Diyanet İlmî Dergi* 39/3 (2003): 67-70; Abdurrahman Haçkalı, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazzâlî'nin İctihat Anlayışında Maslahatın İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar* 8/3-4 (2000): 451-466.

göre, böyle olmayıp da, genel olarak İslâm düşüncesinde Endülüs çizgisi ve özelde, hukuk alanında Şâtîbî'nin temsil ettiği gâî yorum (Câbirî'nin (ö. 2010) ifadesiyle, Beyan yerine Burhan) eksen alınmış olsaydı,<sup>9</sup> İslâm hukuku daha verimli bir niteliğe sahip olabilirdi. İslâm hukukunda gâî yoruma yer açma çabasının kuşkusuz çeşitli motivasyonları olabilir. Kanaatimizce bunların başında, İslâm hukukunun, bilhassa furûunun çağdaş değerler ve gerçekler ekseninde yeniden değerlendirilmesi çabası gelmektedir.<sup>10</sup> İslâm hukukunun Şâtîbî örneğinde görüldüğü üzere gâî yorum ekseninde gelişmesi beklentisi, kuşkusuz Şâtîbî'nin -bugün modern manada anlayabileceğimiz- bir gâî yorum temsilcisi olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Biz bu çalışmada bu iddiayı ele almaya çalışacağız: Lafzî ve gâî yorum, diğer bir deyimle tikeller ve tümeller geriliminde (*Spannungsfeld*) Şâtîbî'nin konumunu inceleme konusu yapacağız. Ama öncesinde konuya hazırlık olması bakımından bazı hususlarda temel bir takım bilgileri paylaşmakta yarar görüyoruz.

Bilindiği üzere hukukta gâî<sup>11</sup> ve lafzî yorum -hangisinin esas alınması ya da hangisine ağırlık verilmesi konusunda hukuk sistem ve telakkilerine göre farklı yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte- hukuk tarihi boyunca esas alınan en temel yöntemlerden<sup>12</sup> olagelmıştır. Bu yorum türlerinin tatbiki ve geçerliği, yasaların yorumlanması bağlamında tartışılmıştır. Söz konusu olan kutsal kitap, özellikle de Kur'ân-ı Kerim olunca mesele daha özel bir boyut kazanmaktadır.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Şâtîbî'nin modern dönemde yeni bir algıya tâbi tutularak, âdeta ikinci bir Şâtîbî oluşturulduğuna dair bk. Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 277-279; Erdoğan, "Şâtîbî'nin el-Muvafakatını Yeniden Okuma ve Anlama", 553, 554; Ahmet Yaman, "Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtîbî", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/25-26, (2015): 257-277.

<sup>10</sup> Bu bağlamda Nasr Hâmid Ebû Zeyd tarafından "Şeriatin Külli Maksatları", bir diğer deyimle makâsıdın içeriği olarak rasyonalite, adalet ve özgürlük kavramlarının belirlenmiş olması dikkat çekici bir teşebbüstür. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Universal Principles of Sharia (A New Reading)", *el-Arabi*, (Mayıs 1994).

<sup>11</sup> Hukukta gâî yorum bağlamında şu eserlere işaret etmekte yarar vardır: Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1964); Ertuğrul Boynukalın, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998); Abdurrahman Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları 2004).

<sup>12</sup> Hukukta yorum türleri konusunda bk. Norbert Horn, *Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie* (Heidelberg: C.F. Müller, 2011), 176-192; Serozan, *Hukukta Yöntem*, 104.

<sup>13</sup> Gazzâlî'nin *el-Müstaşfâ* eserinin sistematüğünde hükmün semere/ürün olarak isimlendirilmiş olması ve hükmün genel olarak, "Şâri'in hitabının sonucu" (Bk. Yunus

İslâm'ın ilk dönemlerinde ilim dendiğinde ezberlenen, kayda alınan ve aktarılan malzeme, bilgi; fıkıh dendiğinde ise bu malzemenin aklî bir ameliye ile değerlendirilmesi ve yorumlanmasının anlaşıldığı<sup>14</sup> dikkate alındığında İslâm hukuku baştan beri nasların aklen değerlendirilmesi ve bunlardan pratiğe müteallik sonuçlar (hükümler) çıkarılması şeklinde bir işleve sahip olagelmıştır.<sup>15</sup> Mamafih bu işlev, doğrudan gâî yorum şeklinde anlaşılmalıdır. Maruf Devâlibî'nin (ö. 2004) taksimini hatırlayarak söylemek gerekirse, ictihâd beyânî, kıyâsî ve istislahî olmak üzere üç temel kısımda değerlendirildiğinde<sup>16</sup> bu üç kısımdan daha ziyade üçüncüsünün, yani istislahî ictihadın gâî yorumla irtibatlandırılabilceği, ilk ikisinin ise lafzî yorum kapsamında değerlendirilmesinin daha yerinde olacağı şeklinde bir sonuca ulaşabiliriz.<sup>17</sup>

Elimizde mevcut ilk usûl eseri İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si olmakla birlikte, bibliyografik kaynaklardan *er-Risâle*'den önce kaleme alınmış

---

Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 132) olarak tanımlanması dikkate alındığında, hukukî (ayrıca itikadî ve ahlâkî) normların kaynağının şer'î hitap olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda naslarda yer alan ifadeler, en ince ayrıntısına kadar önem arz etmekte, naslara daha çok gâî yorumla mı, yoksa lafzî yorumla mı yaklaşılabileceği, elde edilecek sonuçlar/hükümler üzerinde doğrudan etkili olabilmektedir.

<sup>14</sup> İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 111.

<sup>15</sup> Nakli-aklî delil ayrımının, asılları itibariyle olması, yoksa her ikisinin de birbirine muhtaç olduklarına dair bk. Ebû İshâk İbrâhim Şâtıbî b. Mûsâ, *el-Muwâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1417/ 1997), 3/227 (5. Mesele).

<sup>16</sup> Bk. Muhammed Maruf ed-Devâlibî, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-fıkıh* (Dimeşk: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1965), 422-449.

<sup>17</sup> Devâlibî'nin terminolojisinde *ictihâd-ı kıyâsî*, kıyasın (Analogie) devrede olduğu bir yorum yöntemi olup, biz bu yöntemin son tahlilde ve geniş anlamda lafzî yorum kapsamında olduğu kanaatindeyiz. Duman her ne kadar İslâm hukukçularının geneline göre kıyasın lafzî yorum bittikten sonra uygulanacak bir yöntem olduğunu ifade etmiş olsa da ve bize göre de lafzî yorum dar manada alındığında bu, yerinde bir tespit olarak değerlendirilebilirse de, kendisinin de işaret ettiği üzere Gazzâlî, İbn Rüşd ve Şâtıbî'nin kıyası son tahlilde lafzî yoruma ırcâ etmelerini daha yerinde buluyoruz. Usûl âlimleri arasında mütedâvel olan "kıyas delil-i müsbit değil, delil-i muzhirdir" ifadesi de kanaatimizce bunu tespit eder niteliktedir. Bk. Soner Duman, "Modern Hukukta Kıyas-Yorum İlişkisinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010): 283. Devâlibî'nin kullandığı ictihâd-ı beyânînin lafzî yoruma tekâbül ettiği ise zaten açıktır.

eserlerin isimleri hakkında bilgi alma imkânına sahip bulunuyoruz. Bu isimlerin “rey” ve “kıyas” kavramları üzerinde yoğunlaştığı dikkate alındığında,<sup>18</sup> ilk dönemlerden itibaren nasların yorumunda aklın yetkisi ve sınırı üzerinde ciddî bir mesai sarf edildiği dikkati çekmektedir. Şafii'nin *er-Risâle*'sinde ifadesini bulan ve daha sonraki usûl geleneği tarafından da büyük ölçüde benimsenmiş görünen telakkiye bakıldığında, fakih ve usûlcülerin nasların yorumu bağlamında daha çok lafzî yorumu öncelikleri ifade edilebilir. *er-Risâle*'nin mihverini “Beyân teorisi”nin oluşturması ve gelenekte elfâz bahislerinin hatırı sayılır bir yer tutması bunu desteklemektedir. Devâlibî'nin “ictihad-ı kıyası” olarak isimlendirdiği kıyas yönteminin de lafzî yorum kapsamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.<sup>19</sup> Zira mantıktaki ifadesiyle analogiye tekabül eden kıyas işleminde, müctehidin dikkati öncelikle nasta olmakta, analoginin belkemiği olan illet, nastan hareketle belirlenmektedir.<sup>20</sup>

Bu noktada bir takım sorular sorulabilir:

İslâm hukukunda gâî yorum ihmâl mi edilmiştir?

Şayet böyle ise, bunun özel bir nedeni var mıdır?

Bilhassa modern dönemde, asırlardan beri ihmâl edilen bu yaklaşımın panzehiri gibi görülen Şâtıbî,<sup>21</sup> *el-Muvâfakât*'taki tavrıyla gerçekten gâî yorumun bir temsilcisi olarak değerlendirilebilir mi?<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Bk. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Doçentlik Tezi, İstanbul, 2001), 195-201.

<sup>19</sup> Bununla birlikte kıyasta illeti belirleme yollarından “münasebet”in lafzî ve gâî yorumun buluşma noktası gibi değerlendirilebileceğine dair bk. Ertuğrul Boynukalın, “Makâsîdü's-Şerîa”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 425; Kâşif Hamdi Okur, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997).

<sup>20</sup> Analoginin ikinci bir adımda sillojizm'e dönüştürülüp kıyas-ı fukaha ile elde edilen sonuca genel-geçerlik kazandırılmaya ve böylece mantıkçıların analogiye yönelik, bunun zayıf bir delil olduğu şeklindeki eleştirilerin bertaraf edilmeye çalışıldığı ifade edilebilir.

<sup>21</sup> Benzer mülâhazalarla ismi ön plana çıkarılan bir fakih de Necmeddin et-Tûfî'dir (ö.716/1316).

<sup>22</sup> Şâtıbî'nin bu eseri sebebiyle “bid'atçı” olarak nitelenmesi ve kendisini savunmak amacıyla *el-İtisâm*'da bid'at mevzuunu işlemesine dair bk. Mehmet Erdoğan, “el-Muvâfakât”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 407. Ayrıca toplumda yaygın kimi kültürel görünlere fetvalarıyla sert tepki vermiş olması da Şâtıbî'nin dışlanma nedenlerinden birisidir. Bk. Şâtıbî, *el-İtisâm* (b.y.:

Biz bu çalışmada, ilk iki sorunun cevabını başka çalışmalara bırakarak, *el-Muvâfakât* adlı eserini eksen alarak,<sup>23</sup> Şâtıbî'nin düşüncesini<sup>24</sup> ve çağdaş algısını değerlendirmeye çalışacağız.

Makalemizin başlığında “Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde (*Spannungsfeld*)” ifadesi yer almaktadır. Baştan belirtmek gerekirse, gerçekten de Şâtıbî'nin yaygın kanaatte de yer aldığı gibi gâî yorumun mu, yoksa gelenekte yer alan fakih ve usulcülerin birçoğu gibi lafzî yorumun mu mümessili olduğu, *el-Muvâfakât* adlı eserden hareket

---

Mektebetü't-tevhîd, 1421), 1/12-15; Ahmed Reysûnî, Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şâtıbî İbrâhîm b. Mûsâ”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 373. Şâtıbî'nin fetvaları ve ilgili değerlendirmeler için bk. Muhammed Halid Mesud, *İslâm Hukuk Teorisi*, trc. Muharrem Kılıç (İstanbul: İz Yayıncılık 1997), 113-133.

<sup>23</sup> Makalede Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân neşri esas alınmıştır (Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997). Nâşirin tahkikin başında *el-Muvâfakât*'ın kaynaklarına dair kaleme aldığı yazı için bk. Ebû Ubeyde Âlü Selmân, “Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'taki Kaynakları Üzerine”, trc. Burhan Baltacı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2006): 181-189. Çevirilerde, aslıyla da karşılaştırarak Mehmet Erdoğan tercümesinden yararlanılmıştır. (Ebû İshâk Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 1990). Kaynakların karışmaması için, Türkçe çeviriye atıflarda “*el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*” ifadesi kullanılmıştır.

<sup>24</sup> Makâsîd düşüncesinin bibliyografik sürecine dair bk. Ali Pekcan, “Makâsîd Literatürüne Dair”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008): 417-438. Makâsîd düşüncesinin tarihî seyrine dair değerlendirmeler için bk. Abdurrahman Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsîd İctihadının Tarihi Seyri”, *Makâsîd ve İctihad* ed. Ahmet Yaman (İstanbul: Yediveren Kitap, 2010), 259-303; Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/1 (2005): 93-123.; Rahmi Yaran, “Cüveynî'den İbn Abdisselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006): 191-214; Rahmi Yaran, “Karâfî'den Şâtıbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 / 45 (Mayıs 2014): 5-30. Ömer Yılmaz, “Cüveynî'nin Makâsîd Düşüncesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, ed. Sami Erdem (İstanbul: İFAV, 2009), 129-136. Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ın gelenekte niçin pek tutulmadığına dair önemli değerlendirmeler için bk. Abdurrahman Haçkalı, “el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010): 371-384; Yaman, “Geleneğin Unuttuğu Bir Âlim”, 257-277. Diğer yandan Yahudi şeriatindeki makâsîd düşüncesi üzerinde hususen Gazzâlî'nin makâsîd anlayışının etkisi hakkındaki şu Arapça makale de ilginçtir: Yusuf Kellâm, “İmâm Gazzâlî ile İbn Meymûn Arasında Makâsîdü'ş-şeria Meselesi”, 900. *Vefat Yılında İmam Gazzâlî (Tartışmalı İlmî Toplantı 7-9 Ekim 2011)* (İstanbul: İSAV, 2012), 849-868.

ettiğimizde pek de net görünmemektedir. Kendisi daha ziyade her iki yaklaşımı dengelemeye çalışan bir anlayışa sahip görünmektedir. Her şeyden önce şunu belirtmekte yarar vardır ki, “lafzî ve gâî yorum” tabirleri Batı hukuku, özellikle de Kıta Avrupası hukuku bölgesine ait kavramlardır; dolayısıyla diğer birçok kavram ve kurumda olduğu gibi, bunların aynıyla İslam hukuk sisteminde de yer aldığını ifade ederken ihtiyatlı olmak gerekmektedir. Bununla birlikte biz, maksadımızı ifade ettiğini düşündüğümüz için, çalışmamızda bu iki kavramı eksen olarak konuyu ele almaya çalışacağız.

Öncelikle, Şâtıbî'nin gâî yorum yanlısı olarak değerlendirilmesine elverişli görünen ifadelerinde küllilere yaptığı vurgu dikkati çekmektedir.<sup>25</sup> Müellif küllilere genelde tümevarım (*istikrâ*) yoluyla ulaşmaktadır.<sup>26</sup> Ancak kimi yerlerde geçen “bu tüm akıl sahiplerince kabul edilen bir husustur” şeklindeki ifadeleri<sup>27</sup> kendisinin küllileri kimi zaman *a priori* ya da sağduyu (*common sense*) temelli esaslar olarak da anladığı izlenimini vermektedir ki, bu durumun küllilere hümanistik bir karakter verdiği düşünülebilir. Diğer yandan tümevarım yoluyla ulaşılan küllilerin hareket noktası aklî değil vaz'î, yani şer'î tikellerdir. Bu yönüyle pür rasyonel karakterli *maxim*leri esas alan Batı düşüncesi ile esaslı bir fark olduğu düşünülebilir. Ancak söz konusu şer'î tikellerden küllilere ulaşma işlemi hümanist bir işlemdir; yani bu küllileri tespit eden insandır. Nitekim bu yönüyle hareket noktası aklî ya da şer'î de olsa ulaşılan *maxim*lerin birçoğunun neredeyse özdeş olması manidardır.

Şâtıbî, *el-Muvâfakât* adlı eserinde, gâye meselesiyle ilgileneneğini, eserin hemen başında kitabın öyküsünü anlatırken beyan etmiştir:

“Ben de öteden beri Kitâb ve Sünnet'te gözetilen maksatları beyân amacıyla içime doğan bu surlardan nâdir ve değerli olanları bazan tafsilatıyla bazan da özet olarak kaydediyor, kaynaklarda bulunan şâhidlerini açık ve net bir şekilde topluyordum. Bunları yaparken

<sup>25</sup> Şâtıbî'nin küllî olarak ifade ettiği genel prensipleri biz bazen “küllî” bazen de “maxim” olarak ifade edeceğiz.

<sup>26</sup> Külliler meselesi ve istikrâ yöntemi Şâtıbî'nin sisteminde epistemolojik olarak belki de en önemli kısmı teşkil eder. Bu bağlamda eserine “*el-Muvâfakât*” ismini vermesinde de metodolojilerinde, ehl-i hadisten farklı biçimde, prensip olarak küllî düşünme biçimini esas alan iki mezhebin (Mâlikî ve Hanefî) görüşlerini birleştirme gayesinin yattığına dair bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/10-11; ilgili yorumlara dair bk. Haçkalı, “*el-Muvâfakât*’ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine”, 372; Sait Duran, “Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Mânevî)”, *Uluslararası Tarih ve Sosyal araştırmalar Dergisi* 16 (2016): 177-196.

<sup>27</sup> Örnek olarak bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/28-31; 2/64, 65.

cüz'î delillerle yetinmiyor, külli istikrâlara dayanıyordum; onların nakle dayalı esaslarını güç ve kabiliyetim nisbetinde bir takım akli önerme ve izahlarla beyan ediyordum. Sonra yüce Allah'a istiharede bulunarak, bu nâdir ve değerli surları telif etmek, sonuçları esaslarına bağlayacak başlıklar altında bir araya toplamak istedim.”<sup>28</sup>

Nitekim klasik ve çağdaş birçok fıkıh usûlü eserinde rastlayabileceğimiz bir kabul, müellifimiz için de fikrî bir temel olarak değerlendirilebilir:

“(Yalnız İslâm dini değil) Tüm şeriatler kulların maslahatı içindir”.<sup>29</sup>

Şeriatte bir takım *maxim*lere ulaşma gayretinde Şâtıbî'nin bizzat Kur'ân'ın üslubundan etkilenmiş olması da bir ihtimaldir. Zira müellifin haklı tespitine göre Kur'ân-ı Kerim -genel olarak- küllî bir niteliğe sahiptir; yani âyetler kısa, öz ve ayrıntıya girmeyen genel esaslar şeklindedir. Hiç kuşkusuz, Kur'ân'da -az da olsa- ayrıntı hükümler de yer almaktadır; ancak müellife göre bu tür hükümler de aslında bir takım *maxim*lere dayanmaktadır.<sup>30</sup> Mamafih Kur'ân'ın bu yönüyle beyana ihtiyaç duyduğu, sünnet bir kenara bırakılarak sadece Kur'an'la yetinilemeyeceğini ifade ederek Şâtıbî, ilk bakışta ikircikli gibi değerlendirilebilecek bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/9; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1/17.

<sup>29</sup> Müellif bu ifadeyi mübah konusunu ele aldığı kısımda 5. Mesele altında zikretmiştir: “Şeriatlar, ancak ve ancak kulların maslahatlarını temin için getirilmişlerdir. Emir, nehiy, tercihe bırakma bunların hepsi mükellefin hazzı ve onun maslahatlarına yöneliktir.” (Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/234; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1/137)”.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> “Kur'ân'ın şer'î hükümleri ortaya koyması genel olarak küllilik esasına dayanır; cüz'îlik ilke olarak benimsenmemiştir. Eğer cüz'î (tikel) bir hüküm gelmişse, o sonuç itibarıyla yine bir külliyeye dayanmaktadır. Bu da ya itibar yoluyla ya da aslın mânâsı yoluyla olmaktadır. Ancak husûsî bir delil ile şahsa özel olduğu belirtilmişse, bu bir istisna teşkil eder. Hz. Peygamber'e has olan bazı hükümler gibi. (Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/180; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/353)”.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> “Buna göre Kur'ân'dan hüküm çıkarılırken sadece onunla yetinilip, onun beyanı olan sünnete bakmamak doğru olmaz. Çünkü Kur'ân küllî olduğundan ve namaz, zekât, hac, oruç ve benzeri mücmel hükümler içerdiğinden, mutlaka bunların açıklanması için araştırma yapılması zorunludur. Bunun için de tabii ilk başvurulacak kaynak sünnet olacaktır. Eğer sünnette yeterli açıklama bulunamazsa, o takdirde selef-i sâlihîn yapmış olduğu açıklamalara bakacaktır; çünkü onlar Kur'ân'ı anlama konusunda diğerlerinden daha ileri bir konumda bulunuyorlardı. Yok (konu beyana ihtiyaç göstermeyen kısımdan ise o zaman), elde edebilen kimse için Arap diline mutlak vukûfiyet, maksadı

Şâtîbî'nin bizzat Kur'ân'ın üslubunda tespit ettiği küllîlik vasfı, yine ona göre teşriin Mekke döneminin de karakteridir. Bilindiği gibi, Mekke dönemi teşriine hâkim olan karakter küllîlik iken, Medine döneminde tafsilî/cüz'î/tikel meseleler daha fazla teşriin konusu olmuştur. Şâtîbî'nin dikkat çekici bir katkı olarak nitelendirilebilecek bir tesbiti, Mekke dönemi teşriinin evrensel olana gönderme yapan birincillik (*primär*) ve temellik vasfıdır.<sup>32</sup> Yine müellifin tespitine göre bu alan gerek teorik gerek pratik olarak tasavvuf ilminin inceleme ve uğraş alanı olmuş, fakihler ise dikkatlerini daha çok Medine döneminin karakteristik hükümleri olan tafsilî hükümlere vermişlerdir. Şâtîbî bu durumu eleştiri konusu yapmamakta, bu yaklaşımın fakihlerin helal-haram sınırını koruma gayretlerinin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup>

Yalnızca İslâm hukuk sistemi açısından değil bütün hukuk sistemleri bakımından *maxim*lerin esas alındığı bir yaklaşım gündeme geldiğinde akla gelebilecek ilk sorun olan kesinlik ve görecelik konusu Şâtîbî'nin de ele aldığı problemlerden birisi olmuştur. Şâtîbî önem ve kesinlik bakımından ilmin kısımlarını ele aldığı dokuzuncu mukaddimede "ilmin esas ve özünü teşkil eden kısım" başlığı altında şeriatin üst amaçlarını/*maxim*lerini de ele alır. Buna göre *maxim*ler, müellifin "ilmin

---

anlamaya yeterli olacaktır." (Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/183; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/ 355)"

<sup>32</sup> "Şöyle ki: Mekke döneminde teşri edilen hükümler ki bunlar ilk olma özelliğine sahiptirler; genellikle mutlak olup, herhangi bir kayıt taşımamaktadırlar. Bunlar, akl-ı selim sahiplerince yapılagelmekte olan âdetlerin gereği doğrultusunda cari olan, üstün ahlâk ilkelerinin gerekli kıldığı kabilden bulunan şeyler olmaktadır. Dolayısıyla bunlar akılla bilinmesi imkânsız bulunan namaz ve benzeri şeylerin izah ve belirlenmesi dışında câri bulunan âdetlerin iyilerine yapışmak, kötü ve çirkin olanlarından da uzak durmak gibi şeylerdir. Bunların büyük çoğunluğu, o âdetlerle ilgili olmak üzere mükelleflerin kendi değerlendirmelerine ve şahsî ihtihâdlarına havale edilmiştir. Böylece her bir mükellefin, kendince uygun olanı ve o küllî güzellikler içerisinden güç yetirebildiği kadarını alabilmesine ve edinebildiği faziletlerle tek olan Yaraticısına yönelebilmeye imkân hazırlanmış olmaktadır. Namazı farzı ile nâfileleriyle Kitap ve sünnetin beyan ettiği şekilde kılmak, muhtaçlara yardımcı olmak, fakirlere, yoksullara maddî destekte bulunmak için şeriatla belirlenmiş bir miktar (oran) aramsızın infakta bulunmak, sağduyu sahiplerince güzel görünen sıla-ı rahim ilişkilerini sürdürmek ve onların uzak ya da yakın olduklarına bakmamak, komşu haklarına riayet etmek, bütün toplumun, uzak yakın herkesin haklarını gözetmek, insanlar arasında bir ayırım yapmaksızın herkesin arasını bulmaya çalışmak, tartışmaya girmemek ve en güzel yollarla karşılık vermek." (Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 5/234 vd.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 4/234 vd.)

<sup>33</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 5/238 vd.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 4/237 vd.



özü, ilim tahsilinin amacı, en güvenilir kısım" olarak nitelediği bu kısma dahildir. Şâtıbî bu bağlamda, anlamlı bulduğumuz şu soruyu da sormaktadır: Aklî *maxim*lerin kesinliğinden söz edebiliyoruz (mantığın temel ilkeleri gibi); ele almakta olduğumuz *maxim*ler ise aklî değil, vaz'îdir (Tikel şer'î naslardan tümevarım yoluyla elde edilmiştir). Vaz'î *maxim*lerin kesinliğinden nasıl söz edilebilir? Şâtıbî'nin bu soruya verdiği cevap şudur:

"Çünkü vaz'î olanlar da, kesinlik ifâde etme konusunda bazan aklı veriler paralelinde yer alabilirler. Şeriat ilmi de işte bu cümledendir. Çünkü şeriat ilmi, pek dağınık ve çeşitli türden olan cüziyyâtın genel ve kapsamlı bir şekilde istikraya tabi tutulması neticesinde elde edilmekte ve neticede akılda, bidüziye (mutterid), genel ve sabit, zeval bulmaz ve değişmez, hep hâkim konumda küllî esâslardan oluşan bir koleksiyon (mecmua) vücûda gelmektedir. Bu zikrettiğimiz vasıflar ise aklî külliyyâtın (genel esaslar) özellikleridir. Yine aklî külliyyât varlık âleminde alınmışlardır; bu ise vaz'î bir iştir; aklî değildir. Bu itibarla da şer'î külliyyât ile aklî külliyyât eşitlik arz ederler. Dolayısıyla da aralarında fark kalmaz."<sup>34</sup>

Görüldüğü üzere, Şâtıbî'ye göre şer'î *maxim*lere bu niteliği veren üç temel özellik bulunmaktadır. Bunlar, "Genellik ve bidüziyelik (mutteridlik)"; "Sabitlik ve değişmezlik"; "Mahkûm değil, hâkim konumda olmak"tır.

Şâtıbî'nin geleneksel bir usul âlimi gibi, eserinde elfâz bahislerine hatırı sayılır bir yer vermiş olması,<sup>35</sup> onun gerçekte gâî yoruma pek de sıcak bakmadığı şeklinde yorumlanabilirdi. Ancak, kanaatimizce müellifin mevzuları ele alış biçimi böyle bir yorumu zora sokmaktadır. Elfâz bahislerinin en tipik konularından olan umûm-husûs meselesinde ele aldığı konulara, diğer klasik eserlerde rastlamak zor görünmektedir. Bu konulardan birisi hemen az önce incelediğimiz mesele ile alakalıdır; yani vaz'î konularda da aklî konularda olduğu gibi tümevarımlar yapmanın ne kadar yerinde olacağı meselesidir. Şâtıbî umûm-husûs bahsinin altıncı meselesinde -başka usûl eserlerinde rastlanması pek mümkün görünmeyen- bir tespitle konuya giriyor. Şöyle ki, müellif umûmluğun yalnızca âmm lafızların sîgasıyla değil, aynı zamanda istikrâ yoluyla zihinde oluşan küllî ve âmm sonuçlarla da meydana geleceğini,

<sup>34</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/107 vd.

<sup>35</sup> Nitekim müellif eserinin (Türkçe çeviriye göre) bilhassa 4. cildinde elfâz konularını ele almıştır.

bu genel sonucun tıpkı âmm lafızlar gibi kabul edileceğini ifade eder.<sup>36</sup> Müellif işte bu noktada vârid olabilecek bir itirazdan söz eder. Bu itiraza göre tikellerden tümellere ulaşmak aklî konulara mahsus olup, vaz'î/şer'î konularda böyle bir şey olamaz. Şâtîbî bu itirazı selevin tutumundan hareketle tıpkı aklî konularda olduğu gibi şer'î konularda da küllîlere ulaşılabileceğini ifade ederek cevaplamıştır.<sup>37</sup>

Şâtîbî'nin şeriat alanında küllîlere ulaşma amacı ve çabası içinde olduğu müsellemidir. Ancak kannatimizce müellifin hukuk anlayışını asıl belirleyecek olan, bir *maxim* ile tikel bir durum, bilhassa bir nas çeliştiğinde hangisinden yana tavır alınması gerektiği konusundaki tercihidir. Eserinde fakihimizin böyle bir durumla ilgili kanaatine dair ipucu verebilecek bir ifadeye rastlıyoruz. Bunlardan birisi “Umûm-husûs” başlığı altında yer almaktadır. Bu başlık altında müellif bir küllî ile -kendisinin “*kadıyyetü'l-âyn*” tabir ettiği- tikel bir durumun tearuz etmesi durumunda izlenmesi gereken yolu şöyle izah etmektedir:

“Umumi ya da mutlak bir kaide sabit olduktan sonra, *kadıyyetu'l-âyn* tabir edilen özel uygulamaların ve nakledilen davranışların o kaideye ters düşmesi, onun Umumiliğine ya da mutlaklığına etki etmez.”

“Kaide bilfarz kesin olduğuna hükmedilen bir şeydir. Çünkü biz kesin ve küllî olan esaslar hakkında konuşuyoruz. *Kadâyâ a'yân* denilen özel uygulamalar ise zannî ya da vehmî şeylerdir. Zannî olan bir şeyin, katî olan bir şey karşısında durması ve ona tearuz teşkil etmesi mümkün değildir.”<sup>38</sup>

Bir küllî ile tikel bir durumun çelişmesi meselesine “Teâruz” başlığı altında da değinilmiştir. Bu başlığın üçüncü meselesinde bir küllî esasın, kapsamına giren bir cüz'î ile tearuzu durumuna temas edilmiş, bu konunun “Deliller” bahsinde ele alındığı ifade edilmiştir. “Deliller”

<sup>36</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/57; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/277 vd. Oysa ki âmm lâfzın tanımı Hanefî usûle göre kaleme alınmış metinlerden birisi olan *el-Menâr*'da, “واما العام فما يتناول أفرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول” (Sınırları bir olan fertleri şümûl yoluyla içine alan lâfız) şeklinde geçerken (Ebû'l-Berekât Nesefî, *el-Menâr* (İstanbul: Âsitâne, 1329), 34), Müttekellim usûlüne göre yazılmış muhtasar bir eser olarak *el-Varakât*'ta da, “İki veya daha fazla şeyi kapsayan lâfızdır (واما العام فهو ما عم شيئين فصاعدا)”, şeklinde yer almaktadır. (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Varakât* (İbnü'l-Firkâh, Tâcuddîn Abdurrahmân, *Şerhu'l-Varakât* içinde) (Kuveyt: 1997), 161. Cüveynî daha sonra bir lâfzın umûm ifade etmesinin lâfız yoluyla bilinebileceğine vurgu yaparcasına “âmm ifade eden lâfızlar dörttür (والفاطه أربعة)”, şeklinde metne devam etmektedir (age., 161).

<sup>37</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/60 vd.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/283.

<sup>38</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/8; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/243, 244.

bahsinin ilgili yerine bakıldığında ise müellifin ne külliden ne de cüz'iden vazgeçemeyen bir izah tarzı geliştirmiş olduğu görülmektedir.<sup>39</sup> Bu yönüyle müellifin aynı anda hem küllileri hem de cüz'ileri birlikte işletme yanlısı olduğunu ortaya koyan bir durum söz konusu olmaktadır.<sup>40</sup>

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmı, Şâtıbî'nin, hareket noktası olarak *maxim*leri esas alan bir yaklaşıma sahip olduğu izlenimini vermektedir. Ancak eserin birçok yerinde mevcut olan değerlendirmelerinden hareketle aksi bir yaklaşımı da savunmak mümkün görünmektedir.

Her şeyden önce *el-Muvâfakât*'ı okumaya başlayan bir kimsenin dikkatini müellifin ilk cümleleri ile Şâfî'nin *er-Risâle*'sinin girişi arasındaki benzerlik çekecektir. Şâtıbî tıpkı Şâfî gibi "nûr" ve "karanlık" metaforlarını kullanmış ve -yine tıpkı Şâfî gibi- insanoğlunun vahiy olmaksızın karanlıklarda kalmaya mahkûm olacağını ifade etmiştir.<sup>41</sup> Bu giriş kısmında genel olarak aklın sınırlılığı, haber-i sâdıkın (vahiy) kaçınılmazlığı, Kur'ân'ın Arapça nâzil olması ve Hz. Muhammed'in tebliğ görevi gibi konulara değinilmiş ve böylece geleneksel bir usûl âlimi duruşu sergilenmiştir. Girişte yalnızca değinilerek geçilen aklın konumu ve sınırlılığı meselesi onuncu mukaddimede ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Buna göre akıl-nakil ilişkisinde nakil metbû, akıl ise tâbi olur.

<sup>39</sup> "İtiraz sadedinde ileri sürülen husus genelde doğrudur: Çünkü küllî esas, herhangi bir cüz'î yüzünden ihlâlâ uğramaz. Cüz'î, küllinin etki alanı dâhilindedir. Ancak bu, bizzat küllî ve cüz'inin zatına nisbetle böyledir; haricî durumlara göre ise böyle değildir. Çünkü insan meselâ, bizzat canlılık özelliğine sahiptir; canlılık irade ile hareket etmek demektir. Bu özellik bazen hastalık vb. bir engelden dolayı ortadan kalkabilir. Bu durumda küllî, haddizatında sahiptir. Cüz'ilerinden birinin, haricî bir engelden dolayı küllinin mahiyetini dışa vurmaktan geri kalması başka bir durumdur. Bir doktor, küllîye ancak cüz'ideki cereyan ediş ya da etmeyiş açısından bakar; cüz'îye de ona götüreceği yolla küllîye ulaştırması noktasından bakar. Bir doktor olarak o, nasıl ki küllîyi incelerken cüz'îyi ele almadan edemezse, keza cüz'îyi incelerken küllîyi dikkate almadan yapamazsa, şer'îatta da durum aynıdır. Şâfî en büyük doktordur." (Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/177; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/10).

<sup>40</sup> Şâtıbî'nin ilgili ifadesi için bk. *el-Muvâfakât*, 3/180 (فالحاصل انه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها) (وبالعكس. وهو منتهى نظر المجتهدين باطلاق).

<sup>41</sup> "İlmin nuru ile bizleri cehalet karanlıklarından kurtaran, kendisinden edinilen basiretle sapıklığın kör çukurlarına düşmekten koruyan, sevgili peygamberimiz Hz. Muhammed ile gönderdiği şeriatında bizler için en yüce âlâmetler, en açık deliller koyan yüce Rabbimize hamdolsun. Bu hamdediş, O'nun bize olan sayısız ve pek değerli nimetleri içerisinde en üstünü olmaktadır." (Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/3 vd.; Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 1/13, 14).

Akıl, inceleme ve araştırma konusunda naklin müsaadesi ölçüsünde katkı sağlayabilir. Müellif aklın konumu bağlamında kelâm ilmi çerçevesinde işlenen “husun-kubuh” (iyilik ve kötülük niteliklerinin kaynağı) meselesine değinmiş ve bu konuda aklın yetki sahibi olmadığını ifade etmiştir.<sup>42</sup>

İnsanoğlu için vahye dayalı bilginin ki, akaid kitaplarında haber-i sâdık olarak ifade edilmektedir,<sup>43</sup> kaçınılmazlığı üzerinde durulurken, klasik kaynaklarda karşımıza genelde “*hevâ*” kavramı çıkmaktadır. Nitekim Şâfiî de bu kavramı kullanmış, bilhassa istihsân delilini eleştirirken, bunun hevâyâ dayalı bir delil olduğunu iddia etmiştir.<sup>44</sup> Şâtîbî de, Necm suresinin 3 ve 4. ayetlerinden<sup>45</sup> hareketle, bilgi kaynaklarının vahiy ve hevâdan ibaret olduğunu söylemiş, doğru yolu (Hakk) bulmak için vahye tâbi olmanın gerekliliğini vurgulamıştır.<sup>46</sup> Bununla birlikte müellifin insanlığın ortak tecrübesine (*common sense*) vurgu yaparak hevâyâ tâbi olmanın tarih boyunca akl-ı selim sahipleri tarafından da doğru bulunmadığına vurgu yapması<sup>47</sup> dikkate alındığında, Şâtîbî’nin anlayışında hevânın yalnızca vahyin değil, aynı zamanda akl-ı selimin de karşıtı olduğu düşüncesi akla gelmektedir. Oysa Şâfiî’de hevâ daha kesin bir şekilde vahyin karşısında konumlanıyordu. Şâtîbî’nin söz konusu yaklaşımı, kuşkusuz *maxim*lerin teşkilinde vahyin yanında aklın da etkin olabileceği bir sürece kapı aralayabilecektir.

*el-Muvâfakat*’ta Şâfiî’yi çağrıştıran konulardan birisi de Arap dilinin ehemmiyetine yapılan vurgudur. Klasik usûl eserlerinde ilk ve temel kaynak olan Kur’ân’ın (Kitab) tanımından sonra, Kitab’ın yalnız manadan ibaret olmayıp lafız ve mananın bütünü olduğu şeklindeki vurgu malumdur.<sup>48</sup> Bu vurgu ile Ebu Hanîfe’ye nisbet edilen bir fetvaya<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/125 vd.

<sup>43</sup> Bk. Sa’duddin Mes’ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu’l-akâid* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1304), 16-20.

<sup>44</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’-nefâis, 1969), 274; a.mlf., *İbtâlü’l-istihsân* (el-Ümm içinde) (Beyrut: 1983), 7/298.

<sup>45</sup> “وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ / إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ” (O, hevâdan (arzularına göre) konuşmaz./ O(nun konuşması kendisine) vahyedilenden başkası değildir.)

<sup>46</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/291.

<sup>47</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/292.

<sup>48</sup> Örnek bk. Neseî, *el-Menâr*, 2-5.

<sup>49</sup> Bu fetva ve değerlendirmesi konusunda bk. Ebû Bekr Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: ts.), 1/37; Kâşif Hamdi Okur, “Ebû Hanîfe’nin Kur’ân ve Ana Dilde İbâdet Anlayışı”, *Devirleri Aydınlatan Meş’ale: İmâm-ı A’zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (28-30 Nisan 2015) (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015),

cevap verilmesinin amaçlandığı ifade edilir.<sup>50</sup> Hiç kuşkusuz usul âlimlerinin söz konusu vurgu ile kastettikleri aslında, Kur'ân'ın yalnızca mana olarak kabulü durumunda lâfzın bağlayıcılığının ortadan kalkabilme endişesidir. İlk olarak *er-Risale*'de gördüğümüz, ama daha sonraki bütün usul geleneğine aktarılan, Kur'ân'ın dili olması hasebiyle Arap dilinin ehemmiyetine yapılan vurguda da benzer bir kaygı olduğu söylenebilir. Sonraki dönemlerde fıkıh usulü konuları içinde elfâz bahislerinin önemli bir yer tutması, kanaatimizce Kur'ân'ın yapısıyla alakalı söz konusu tavrın etkisiyle gerçekleşmiştir.

Şâtıbî'nin eserinin hamdele cümlesinde Kur'ân'ın Arapça oluşunu da zikrettiğini yukarıda söylemiş ve bu girişin *er-Risâle*'yi çağrıştırdığını da ifade etmiştik. Aslında bu durum çağrışımın öte, müellif tarafından açıkça da zikredilmiştir. Kendisi "*Makâsıd*" konusunu işlediği kısımda Kur'ân'ın anlaşılması bakımından Arap dilinin ehemmiyetine ilk işaret eden kişinin İmam Şâfiî olduğunu ifade etmiştir.<sup>51</sup>

Eserin başındaki telmihten sonra, müellifin Arap dilinin ehemmiyetini açıkça işlediği başlık, eserin başında yer alan mukaddimelerden dördüncüsüdür. Müellif burada Kur'ân'dan hüküm istinbâtı için Arapça'nın kaçınılmazlığını ifade etmekte, Arapçası bir kenara bırakılarak Kur'ân'ı anlama çabalarının Şâri'in maksadından ayrılmaya neden olacağını belirtmektedir.<sup>52</sup>

Buraya kadar lâfzın ehemmiyetine vurgu yapan Şâtıbî'nin deyim yerindeyse "ikircikli" gibi görünen tavrı kendisini bir kez daha göstermektedir. Şöyle ki, İslâm dininin "ümmî" niteliğini ele aldığı kısımda ise Arapça'daki eş anlamlılık konusu üzerinde durmakta ve Kur'ân'ın yedi harf üzere inmiş olması meselesine değinmektedir.<sup>53</sup> Böyle bir yaklaşımın lâfzı geri plana itip manayı önceleyeceği açıktır.

Şâtıbî'nin temel meselesinin şeriatte küllilere/*maximlere* ulaşmak olduğu artık açık bir şekilde ortadadır. Ancak burada bu küllilerin mahiyetinin bir nebze de olsa irdelenmesinde yarar görüyoruz. Yazımızın başında söz konusu küllilerin aklî değil vaz'î olduğunu ifade etmiştik. Daha açık bir anlatımla Şâtıbî açısından küllilerin hareket

139-147; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2004), 305-307.

<sup>50</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1308), 1/23-25.

<sup>51</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/104.

<sup>52</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/38, 39.

<sup>53</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/131 vd.

noktasının tikel naslar olduğunu belirtmiştik. Böyle olunca küllîler, asılları itibarıyla ilahî kaynaklı bir özelliğe sahip olmaktadırlar.

Söz konusu küllîler pür rasyonel karakterli olmadıkları gibi, seküler de değildirler. Zira müellif küllîleri sürekli yalnız bu dünyayı esas alarak değil, aksine hep öte dünyayı dikkate alarak oluşturma gayreti içindedir.<sup>54</sup> İslâm dininin insanoğlunun dünyadaki varlığını açıklama sadedindeki temel kavramlarından olan “*teklîf*” in (ibtîlâ, imtihân) amacı müellife göre şöyledir: “Mükellefin hevâ ve hevesinden koparılıp, kendi ihtiyarı ile Allah'a kul olmasını sağlamaktır”.<sup>55</sup> Nitekim müellif bir başka yerde de Allah'a itaatın aslı maksatları temin ettiğini, isyanın ise bu maksatları def' ettiğini ifade ederek,<sup>56</sup> makâsîd ile kulluk kavramı arasında sıkı bir irtibat kurmuştur.

Şâtîbî'nin hukuk telakkisinin netlik kazanması bağlamında yukarıda bir soru sorulmuş ve denmişti ki, müellifin *maxim* teşkili yönündeki cehdi müsellemlerle birlikte bu *maxim*lerin değeri ve işlevi konusundaki tutumu kendisini bir *maxim*le tikel bir nassın çelişmesi durumunda gösterecektir. Müellifin kanaatine ışık tutabilecek konulardan birisi de, kanaatimizce, kendisinin pratik söz konusu olduğunda hangi kritere göre hareket etmeyi uygun gördüğüdür: Küllî nitelikteki *maxim*lere göre mi, yoksa cüz'î nitelikteki naslara göre mi?

Öncelikle şunu hatırlamalıyız ki, müellife göre “küllî kaideler konulurken ve onların yürürlükleri istenirken dikkate alınan husus, onların çerçevesi içine giren cüz'î meseleler olmaktadır. Çerçeve içerisine giren cüz'î meseleler dikkate alınmadığı zaman, küllî kaidenin konulmasından beklenen netice ortadan kalkacaktır.”<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/300.

<sup>55</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/279.

<sup>56</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/343.

<sup>57</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/96. Tam da bu noktada naslardan hareketle elde edilen küllîlerin sağlaması konusunda Şâtîbî'nin yaklaşımı ile, yöntem olarak Şâtîbî'yi örnek gösteren Fazlurrahman (*İslâm ve Çağdaşlık*, 80) arasındaki bir farka işaret etmek istiyoruz. Şöyle ki, metinde de ele alındığı üzere Şâtîbî'ye göre tümellerin sağlaması tikel naslarla yapılmaktadır. Fazlurrahman'a göre ise tümellerin sağlaması olgularla yapılmaktadır (*a.mlf.*, *İslâm ve Çağdaşlık*, 65). Bu şu anlama gelmektedir ki, naslardan hareketle elde edilen tümel kurallar şayet somut olgularda istenen neticeyi vermiyorsa bu durumda tümellerin tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Fazlurrahman'ın bu konudaki yaklaşımı hukuk felsefesinde, hukukun fonksiyonlarından özellikle (belki de sadece) toplumsal ihtiyaçları karşılamayı ön plana çıkaran ve bu yönüyle tenkide tâbi tutulan sosyolojik hukuk okulunu çağrıştırmaktadır. Nitekim Çağıl, bu hususa “Adâlet de hukukun bir gayesidir, fakat hedef gayesidir. Doğrudan doğruya beşerî hayattan doğan

Hüküm istinbâtı konusunda küllî esaslar mı yoksa cüz'î naslar mı ölçüdür, şeklindeki sorumuza dönecek olursak, açıkça söylemek gerekirse Şâtîbî bu sorunun cevabında da çok da açık olmayan bir tutum içinde görünmektedir. *el-Muvâfakat'* ta müellifin ifadesi şöyledir:

“Küllî esası gözardı ederek cüz'îye yapışan kimse hata ettiği gibi, cüz'îye aldırmaksızın küllî prensipten hareketle hükme ulaşmak isteyen kimse de hata etmiş olacaktır.”<sup>58</sup>

Bu noktada Boynukalın'ın, “Makâsîd fikrine karşı bu ihtiyatlı tavrın temelinde, maslahata gereğinden fazla önem atfedenler tarafından istismar edilerek nasların zâhirî mânalarının tamamen iptaline kapı açılmasının önüne geçme çabası yatmaktadır. Bu sebeple klasik dönem İslâm âlimleri, gösterdikleri ihtiyata bağlı olarak anlamı ve sübûtu kesin olan Kur'an ve Sünnet naslarını ve üzerinde ilk dönemden itibaren bütün İslâm âlimlerinin icmâ ettikleri hususları (zarûrât-ı dîniyye) makâsîd konusunda sınırlayıcı ölçüler kabul etmişlerdir.”, şeklindeki tespiti<sup>59</sup> yerinde görünmektedir.

Haddizatında *maxim*lerin mutlaklaştırılmaması, sürekli olarak cüz'îlerle birlikte değerlendirilmesi gereği, Şâtîbî tarafından da ifade edilmiştir. Bu bağlamda kendisi şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

“Şâri'in kasdı, insanların genel kaidelere raptedilmesidir. Âdetler konusunda ise, sünnetullah, Umumi olarak değil de ekseriyet üzere

---

gayeler ise vasıta gayelerdir”, diyerek işaret etmiştir (Orhan Münir Çağıl, “Hukukun Mahiyeti ve Fonksiyonu Hukuk: Nizam, Emniyet, Beşeri Hayat ve Adalet”, *Makâsîd ve İctihad* ed. Ahmet Yaman (İstanbul: Yediveren Kitap, 2010), 28). Hukukun özellikle toplumsal boyutunu yücelten bir yaklaşıma örnek olarak bk. Henri Levy-Bruhl, *Hukuk Sosyolojisi*, trc. Hüsnü Dilli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991). Fazlurrahman'ın “kamu yararının başıboş bırakılmayıp şeriat prensipleriyle sıkı sıkıya bağlanması gerektiği” (Fazlurrahman, “İslam'da Hukuk ve Ahlâk”, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, trc. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu, 1997), 143, 144) şeklindeki önerisi de durumu pek fazla değiştirmemektedir; zira bu teklifte de somut olan durum soyut ilkelerle denetlenmektedir ki, Fazlurrahman'ın düşünce sisteminin eleştiriye en açık kısmını, söz konusu ilkelerin içeriği ve tespiti konusu oluşturmaktadır. Öte yandan İbn Âşûr'un makâsîdın gayesi olarak “toplumun düzeni (نظام الأمة)” işaret etmesinin sosyolojik anlamdan öte, tıpkı Şâtîbî'nin de işaret ettiği gibi (*el-Muvâfakat*, 279; 300) uhrevî boyutu da kapsayan bir manada olduğu, izahatından açıkça ortaya çıkmaktadır. (Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdu's-şeriatil-islâmiyye* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısri, 2001), 405 vd.

<sup>58</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, 3/174; Şâtîbî, *el-Muvâfakat: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/5. Benzer değerlendirmeler için bk. Erdoğan, “Şâtîbî'nin el-Muvâfakâtını Yeniden Okuma ve Anlama”, 551, 552.

<sup>59</sup> Boynukalın, “Makâsîdü's-Şerîa”, 27:426.

cereyan etmektedir. Şeriat da, bu vaziyetin gereği (ekseriyet) üzere konulmuştur. Bunun sonucunda, dikkate alınacak hususlardan biri de, kaideleri âdetlerle ilgili Umumilik esasî üzere icra etmek, hiçbir cüz'î hakkında farklılık göstermeyen küllî Umumilik üzere yürüme-  
mek olacaktır".<sup>60</sup>

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, Şâtîbî küllîlerin mutlak ve kesin genel-geçerliğinden ziyade esneyebilirliğinden (*Flexibilitât*) yanadır.

Yazının başında Şâtîbî'nin, *el-Muvâfakât* adlı eserinden hareketle mutlak olarak gâî ya da lafzî yorum yanlısı olarak nitelenemeyeceği, doğru olanın, müellifin bu ikisi arasındaki bir dengeden yana olduğu vurgulanmaya çalışılmıştı. Nitekim bu tutumu destekler nitelikte bazı değerlendirmeler eserde dikkati çekmektedir.

Şâtîbî'nin bu bağlamdaki en dikkat çekici değerlendirmelerinden birisi emir-nehiy konusu bağlamında görülmektedir. Bilindiği üzere emir-nehiy konusu elfâz bahislerinin en önemlilerindedir. Ayrıca emir ve nehiy hâss lafızdırlar.<sup>61</sup> Bu demektir ki, emir ve nehiy sigalarının anlamlarına delâletleri kesindir.<sup>62</sup> Şâtîbî'nin "emir ve nehiylerde maslahatlar itibara alınır mı?" şeklinde bir tartışma açması, emir ve nehiyle gelenekte yerleşik kanaatlerin gözden geçirilmesi anlamına gelmektedir. Müellifin "Emir-Nehiy" bahsinin yedinci meselesi kapsamında ele aldığı bu konuda ilk bakışta çelişik gibi görünen, ama kanaatimizce telifi mümkün olan bir yaklaşımı vardır. Şöyle ki, müellif ilgili yerde öncelikle -aklın maslahatları idrak etme noktasındaki yetersizliği sebebiyle- emir ve nehiy sigalarına tutunmanın gerekliliğinden söz eder. Bu durum hükmü/hikmeti/illeti akılla kavranamayan (*taabbudî*) meseleler için zaten geçerli iken, hükmü/hikmeti/illeti akılla kavranabilen (*ma'kûlu'l-ma'nâ*) konular için dahi böyledir.

Bununla birlikte aynı bahsin ilerleyen kısımlarında müellif, tam tersi gibi görünen, yani emir ve nehiy sigalarında maslahatı gözetmenin gerekliliğini savunan bir tutum içine girmektedir. Buna göre, Şârî'in maksadına ulaşılabilmesi için emir ve nehiy sigaları, bunların barındırdığı maslahatlarla birlikte ele alınmalıdır. Diğer yandan emir ve nehiy sigalarının hangilerinin kesinliğe delâlet ettikleri ve hangilerinin etmediklerini tespit de yine, bunların içerdikleri maslahatla birlikte anlaşılabilir.

<sup>60</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/14; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 3/248.

<sup>61</sup> Neseî, *el-Menâr*, 10, 30

<sup>62</sup> Neseî, *el-Menâr*, 6; Cüveynî, *el-Varakât*, 134.



Kanaatimizce ilk bakışta çelişik gibi görünen bu iki görüşü -yine Şâtıbî'nin ifadelerinden hareketle- şu şekilde telif etmek mümkündür: Bir emir veya nehiy sigası ile sonuçta ortaya çıkması istenen mana, o emir ya da nehiy sigasının bütünüyle ihmâlini gerektiriyorsa, bu durumda böyle bir maslahata itibar edilmez; aksi takdirde maslahatlara itibar edilebilir. Diğer yandan maslahatların son tahlilde ilgili naslar çerçevesinde belirlendiği dikkate alındığında da, maslahatların sınırını da zaten naslar tarafından belirlenmiş olmakta, böylece son tahlilde bir çelişki gündeme gelmemektedir.

Küllî-cüz'î ilişkisine dair Şâtıbî'nin meseleyi en fazla somutlaştırdığı yerlerden birinin bu bahisler olduğunu söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere müellif burada sigalardan/elfâzdan vazgeçmeyen, ama maslahatı da ihmal etmeyen bir orta yol izlemeye çalışmıştır. Bu tutumun teorik ifadesi, "Şer'î Deliller" bahsinin, ilk meselesinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Küllî-cüz'î ilişkisine tahsis edilmiş bu kısımda müellif dengeli/dengeci tutumunu açık bir şekilde gösterir tarzda şu ifadelerle yer vermiştir:

"İstikra neticesinde bir kaideye ulaşılır ve sonra cüz'î bir mesele hakkında, bu kaideye herhangi bir şekilde ters düşen bir nass gelirse; mutlaka aralarının telif edilmesi yoluna gidilecektir. Çünkü Şâri', o cüz'î hakkında nass koyarken, mutlaka öbür taraftan o küllînin korunmasını da istemiştir. Zira onun külliliği şer'î maksatları kavradıktan sonra zorunlu olarak bilinmektedir. Bu durumda -hal böyle iken- Şâri'in dikkate aldığı bir şeyi ihmal ederek kaidelerin ihlâl edilmesi mümkün değildir. Bu sabit olunca da, küllî dikkate alınırken, cüz'înin ilga edilmesi mümkün değildir."<sup>63</sup>

Şâtıbî'nin söz konusu denge arayışı, "Kur'ân'ın bir zâhiri, bir de bâtını vardır", şeklindeki rivayetin<sup>64</sup> yorumu bağlamında da görülmektedir. Müellife göre bu sözün anlamı şudur: "Zahirden maksat, Arap dili açısından ondan anlaşılan şeydir; bâtın ise, kelâm ve hitapta Allah'ın gözettiği maksattır."<sup>65</sup>

Hiç kuşkusuz nasların anlaşılması ve değerlendirilmesinde hem zâhirin hem de bâtının bir arada gözetildiği bir yaklaşım ciddi bir formasyonu gerektirmektedir. Şâtıbî bu mertebeye ancak, ilim tahsilinin üçüncü mertebesinde ulaşabileceğini ifade etmiştir. Çok kısa zikretmek gerekirse, Şâtıbî'ye göre ilim yolcusu üç merhaleden geçer. Tâlip, ilk

<sup>63</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/176.

<sup>64</sup> Rivayetle ilgili olarak nâşir Ebû Ubeyd'in açıklamaları için bk. *el-Muvâfakât*, 4/208 (Dipnot 2).

<sup>65</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/208 (8. Mesele).

merhalede ezberlediği konular hakkında yavaş yavaş düşünmeye ve onların sebeplerini araştırmaya başlar. İkinci merhale araştırma, inceleme ve değerlendirme sonucunda tahsil edilen şeylerin mânâsını, şer'î burhanın kendisini ulaştıracağı şekil üzere tahkiki mertebesidir. Bu aşamaya ulaşan ilim talibi için artık kesin bilgi (*yakîn*) hâsıl olur ve konu ile ilgili hiçbir şüphesi bulunmaz. Üçüncü ve son aşamayı müellif şöyle anlatır:

“Küllîyyât ile cüz'îyyât arasında dengeyi kurabilme aşaması: Bu mertebeye ulaşan ilim adamı her iki tarafın da daldığı yere dalar, şer'î mânâları elde eder ve onları ferî cüz'î olaylara indirgeyebilir; iki uçtan birinde derinleşmesi, diğer taraftaki derinleşmesine mani olmaz, hem küllîyyâtı, hem de cüz'îyyâtı bilir. Tek bir umûm üzere yürüyüp gitmez, aksine onları birbirine vurur; sonra elde ettiği şeyleri, uygun düşecek şekilde mükelleflerin fiilleri üzerine indirger. Aslında o, yükseldiği mertebeye raci olmaktadır; ancak bu her bir cüz'ide hem umumi hem de husûsî olarak gözetilen şer'î maksada dair olan ilimle birlikte olmaktadır.”<sup>66</sup>

Sonuç olarak denebilir ki, *el-Muvâfakât* adlı eserinden hareketle Şâtîbî'nin mutlak olarak ne lafzî ne de gâî yorum yanlısı şeklinde anlaşılması uygun görünmektedir. Müellifin bunun yerine her iki yaklaşımı da bir arada bulunduran, dahası her iki yaklaşımın sürekli birbirini denetlediği bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek daha yerinde görünmektedir<sup>67</sup> ve bizzat müellif tarafından da ifade edildiği üzere, bu düzeyde bir bakış açısı ciddî bir birikim ve formasyon gerektirmektedir.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 5/232; Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, 4/233. Şâtîbî'nin burada ifade ettiği küllî-cüz'î ya da gâye-lâfız dengesi modern hukuk metodolojisinde lojik-teleolojik yorum dengesini çağrıştırır niteliktedir. Bk. Serozan, *Hukukta Yöntem*, 4.

<sup>67</sup> Benzer tespitler için bk. Erdoğan, “Şâtîbî'nin El-Muvâfakât'ın, Yeniden Okuma ve Anlama”, 2/551; Abdurrahman Haçkalı, *Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkah Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 145-150.

<sup>68</sup> Müellifin teorik olarak önerdiği bu duruşun, pratikteki yansımalarını görebilmek açısından, söz gelimi fetvalarından hareketle yapılacak bir çalışma ilginç sonuçlar ortaya koyabilecektir. Bk. Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *Fetâvâ'l-İmâm eş-Şâtîbî*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân (Tunis: Matbaatu'l-kevâkib, 1985).

## Kaynakça

- Boynukalın, Ertuğrul. "Makāsıdü'ş-Şeria". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27: 423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Buhârî, Abdülaziz. *Keşfu'l-Esrâr*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1308.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Trc. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar. İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *el-Varakât*. (İbnu'l-Firkâh, Tâcuddîn Abdurrahmân, *Şerhu'l-Varakât* içinde). Kuveyt: 1997.
- Çağıl, Orhan Münir. "Hukukun Mahiyeti ve Fonksiyonu. Hukuk: Nizam, Emniyet, Beşeri Hayat ve Adalet". *Makâsıd ve İctihad*. Ed. Ahmet Yaman. İstanbul: Yediveren Kitap, 2010.
- Çobanoğlu, Rahmi. *Hukukta Gaye Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1964.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1966.
- Devâlibî, Muhammed Maruf. *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-fıkh*. Dımeşk: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1965.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2004.
- Duman, Soner. "Modern Hukukta "Kıyas-Yorum İlişkisi'nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010): 271-291.
- Duran, Sait. "Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Mânevî)". *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 16 (2016): 177-196.
- Ebû Ubeyde Âlü Selmân. "Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'taki Kaynakları Üzerine". Trc. Burhan Baltacı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006): 181-189.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi". Trc.: Salih Özer. *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. ed. M. Hayri Kırbaoğlu. 89-148. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "Universal Principles of Sharia (A New Reading)". *el-Arabi*, Mayıs 1994.

- Erdoğan, Mehmet. "Makâsîd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*. 391-403 Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Erdoğan, Mehmet. "el-Muvâfakât". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. "Şâtîbî'nin el-Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama el-Muvâfakât (Fî Usûlî's-Şerî'a)". *Dinî ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yayınları, 2012.
- Fazlurrahman. "İslâm'da Hukuk ve Ahlâk" Trc. Adil Çiftçi. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*. Ankara: Ankara Okulu, 1997.
- Fazlurrahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. Trc. Alparslan Açıkgenç, Mehmet Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. Medine: ts.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Gayeci Yaklaşım: Gazzâlî'nin İctihât Anlayışında Maslahatın İşlevselliği". *İslâmî Araştırmalar (Gazzali Özel Sayısı) 8/3-4 (2000)*: 451-466.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihât Metodunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt, 2004.
- Haçkalı, Abdurrahman. "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010): 371-384.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsîd İctihâdının Tarihî Seyri". *Makâsîd ve İctihâd*. Ed. Ahmet Yaman. 259-303. İstanbul: Yediveren, 2010.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsîdu's-şerîati'l-islâmiyye*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-mısırî, 2001.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. by.: 1787.
- Kavak, Özgür. *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi -Reşid Rızâ Örneği-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kellâm, Yusuf. "İmâm Gazzâlî ile İbn Meymûn Arasında Makâsîdu's-şeria Meselesi". 900. *Vefat Yılında İmam Gazzâlî (Tartışmalı İlmî Toplantı 7-9 Ekim 2011)*. 849-868. İstanbul: İSAV, 2012.
- Kırbasoğlu, M. Hayri. "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi". *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Ed. M. Hayri Kırbasoğlu. 217-268. Ankara: Kitâbiyât, 2000.

- Kırbaşoğlu, M. Hayri (ed.). *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Kotan, Şevket. *Kur'ân ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyân Yayınları, 2011.
- Kozalı, Abdurrahim. *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Levy-Bruhl, Henri. *Hukuk Sosyolojisi*. Trc. Hüsnü Dilli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mayer-Maly, Theo. *Einführung in die Rechtswissenschaften*. Berlin: Springer, 1993.
- Mehmed Seyyid (Bey). *Medhal*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333.
- Mesud, Muhammed Halid. *İslâm Hukuk Teorisi*. Trc. Muharrem Kılıç. İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât (ö. 710/1310). *el-Menâr*. İstanbul: Âsitâne 1329.
- Norbert Horn. *Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie*. Heidelberg: C.F. Müller, 2011.
- Okur, Kâşif Hamdi. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Ebû Hanîfe'nin Kur'ân ve Ana Dilde İbâdet Anlayışı", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2015)* 139-147. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. Doçentlik Tezi, İstanbul, 2001.
- Pekcan, Ali. "Makâsıd Teorisinin Temel Parametreleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları* 3 (2004): 113-142.
- Pekcan, Ali. "Makasid Literatürüne Dair". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008): 417-438.
- Radbruch, Gustav. *Fünf Minuten Rechtsphilosophie*. 8. Aufl., hrsg. von Erik Wolf und Hans Peter Schneider. Stuttgart: b.y. 1973.
- Renan, Ernst. "İslâmlık ve Bilim". *Nutuklar ve Konferanslar*. Trc. Ziya İshan Ankara: Milli Eğitim, 1946.
- Reysûnî, Ahmed. "Makâsıd ve İctihâd: Şâtıbî Merkezli Bir Bakış". Trc. Ahmet Yaman. *Diyanet İlmî Dergi* 39/3 (2003): 67-70.
- Ahmed Reysûnî. Ali Hakan Çavuşoğlu. "Şâtıbî İbrâhîm b. Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: yy., ts.
- Schur Jan C.. *Rechtsdogmatik als Wissenschaft*. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.
- Serozan, Rona. *Hukukta Yöntem*. İstanbul, 2015.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dârru'n-nefâis, 1969.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *İbtâlü'l-istihsân (el-Ümm içinde)*. Beyrut: 1983.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. Trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim. *el-Muvâfakât* nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân 4 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1417/ 1997.
- Teftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-akâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1304.
- Türcan, Talip. *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Yaman, Ahmet. "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine". *Marife* 2/1 (2002): 25-51.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005): 93-123.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî'den İbn Abdisselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi". *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006): 191-214.
- Yaran, Rahmi. "Geleneğin Unuttuğu Yeni Zamanların İstismar Ettiği Bir Âlim: Şâtîbî". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/25-26 (2015): 257-277.
- Yaran, Rahmi. "Karâfî'den Şâtîbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 / 45 (Mayıs 2014): 5-30.
- Yılmaz, Ömer. "Cüveynî'nin Makasîd Düşüncesi". *M.Ü. İlâhiyât Fakültesi Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, İstanbul 2009, s. 129-136.



# Dini Gruplar, Medya ve Propaganda: Türkiye'deki Dört Dini Grup Üzerine Göstergibilimsel Bir Çözümleme

Gizem Yakışır

*Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı*  
Bursa/Türkiye  
gizem.yakisir@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-2086-6472>

Vejdi Bilgin

*Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı*  
Bursa/Türkiye  
vbilgin@uludag.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0002-2161-4875>

---

## Öz

Propagandanın kullanımı yüzyıllar öncesine uzansa da bilimsel olarak inceleme konusu yapılması yeni bir gelişmedir. Özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında siyasi liderler tarafından yoğun bir şekilde kullanılan propaganda tekniklerinden dolayı kavram, 20. yüzyılda siyasal bilimlerin ve sosyolojinin inceleme konusu olmuştur. Bugün siyasi partilerin yanı sıra çeşitli kuruluşlar, sivil toplum örgütleri, farklı amaçlarla bir araya gelen sosyal gruplar, mesajlarını hedef kitlelere iletmek, üye sayılarını artırmak, toplumda görünürlük kazanarak varlıklarını sürdürmek gibi amaçlarla propaganda tekniklerini kullanmaktadırlar. Kamusal alanda dernek, vakıf, şirket gibi kurumsal kimlikler aracılığıyla görünürlük elde eden dini gruplar bunun bir istisnası değildir. Bu çalışmada ülkemizde ilk olarak basım-yayın çalışmalarını ile kitle medyasında varlık gösteren, daha sonra değişen toplumsal şartlarla çeşitli iletişim araçlarını kullanıp şirketleşme yoluna giden dört dini grubun iletişim ve propaganda faaliyetleri göstergibilimsel açıdan analiz edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Propaganda, Medya, Göstergibilim, Din, Dini Grup

---

**Geliş Tarihi/Received Date:** 18.03.2019

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 02.05.2019

## Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf/Citation** Yakışır, Gizem - Bilgin, Vejdi. "Dini Gruplar, Medya ve Propaganda: Türkiye'deki Dört Dini Grup Üzerine Göstergibilimsel Bir Çözümleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019): 337-369.



## Religious Groups, Media and Propaganda: A Semiotic Analysis on the Four Religious Groups in Turkey

### Abstract

Although the use of propaganda extends for centuries, it is a new development to conduct a scientific investigation. Because of the propaganda techniques used extensively by political leaders during the First World War years, the concept has been the subject of political science and sociology in the 20th century. Today, in addition to political parties, various organizations, non-governmental organizations, social groups that come together for different purposes, use propaganda techniques to convey their messages to target audiences, increase the number of members, and maintain their presence by gaining visibility in the society. There is no exception to religious groups in the public sphere, which have become visible through institutional identities such as associations, foundations, and companies. In this study, communication and propaganda activities of four religious groups in Turkey will be analysed by semiotics.

**Keywords:** Propaganda, Media, Semiotics, Religion, Religious Group

### Giriş

Türkiye’de özellikle 1990’lardan itibaren iletişim alanında meydana gelen gelişmeler, bireyleri olduğu kadar sosyal grupları da etkilemiştir. Medya araçları, kamusal düzenin değişen yapısında önemli bir yer edinirken adeta yeni düzenin bireylerini bir araya getiren mekân olma özelliği kazanmıştır. Araçların mekân hüviyeti kazanması, günümüz yaşam koşullarında genellikle eğitim ve iş olanaklarından kaynaklı olarak bireylerin farklı coğrafyalara dağılımının bir sonucudur. Dünyanın “küresel köy”e dönüşmesinin bir sonucu olarak benzer düşünce ya da yaşam biçimini savunan insanların bir araya gelmesini sağlayan araçlar, dönemlere göre değişiklik göstermekte; kullanılan medya araçlarının mekânlaşması genelde sosyal grup üyelerini, özelde de dini grup üyelerini doğrudan ilgilendirmektedir.

Matbaanın yaygınlık kazanmasıyla basım faaliyetlerinde meydana gelen ilerleme sonucunda mekân olma özelliğini kazanan ilk araçların dergi ve gazeteler olduğu görülmektedir. Birinci Dünya Savaşı’nda radyonun yükselen gücü ve sonrasında televizyon ile sese eklenen görünürlük, medya araçlarını farklı bir konuma taşımıştır. Televizyondaki yüzler gündelik hayata dâhil olarak ‘bizden biri’ne dönüşmüş; yemek yerken, sohbet ederken yahut boş zamanlarda kulak kesilen kimseler haline gelmişlerdir. Ancak günümüzde tüm bu araçları içine alan ve bambaşka bir mekân algısı oluşturan medya aracı şüphesiz ki internettir. Bazen mekân bazen de ortam olarak tanımlanan web siteleri, bireysel ve kurumsal kimliklere görünürlük

sağlamakla kalmamakta; kullanıcılarına interaktif bir iletişim de sunmaktadır.

Bu çalışma hem grup üyelerine hem de grup dışındaki kimselere kendilerini ifade etmek amacıyla medya ortamında görünürlük kazanan dini grupların, bu araçlara yaklaşımını, iletişim ve propaganda faaliyetlerini nasıl ve ne tür içeriklerle ortaya koyduklarını konu edinmektedir. Çalışma Süleymanlık, Erenköy Cemaati, Menzil Cemaati ve Nurculuğun bir kolu olan Yeni Asya grubu ile sınırlıdır. Burada amaç, grupların iletişim ve propaganda faaliyetleri hakkında herhangi bir değer yargısında bulunmak olmayıp, dini grupların siyasi ve sosyal konjonktürle paralellik gösteren anlam dünyalarını sunmaktır. Grupların sahip oldukları medya araçlarının aldıkları isimlerin, kullanılan logo ve sloganların incelenmesinde göstergebilimsel yaklaşım benimsenmiş; sembollerin kullanımı, bağlam ve tarihsel koşulları gözetilerek yorumlanmıştır.

Dini grupların iletişim araçlarını kullanımına geçmeden önce tarihi süreçte propaganda kavramı, iletişim ve propaganda faaliyetleri ile bu faaliyetlerde kitle medyasının etkinliği hakkında bilgilendirmede bulunulacaktır.

### **1. Bir İletişim Yöntemi Olarak Propaganda**

Propaganda kelimesi Latince *propagare* sözcüğünden türetilmiş olup yeni bitkilerin yetiştirilmesi için bitki filizlerinin toprağa dikilmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan propaganda kelimesi, belli düşünceleri ortaya çıkarmak ve yaymak olarak ifade edilebilir.<sup>1</sup> Yayılan inanç ya da düşünceler kendiliğinden ortaya çıkmayıp başkaları tarafından yetiştirilmiş veya yapay bir şekilde oluşturulmuş düşüncelerdir.<sup>2</sup>

Propaganda, bir düşünce doğrultusunda insanları etkilemek amacıyla mevcut tüm iletişim araçlarını ve imkânlarını kullanarak özellikle de duygulara hitap ederek gerçekleştirilen bir iletişim yöntemidir.<sup>3</sup> TDK tarafından *yaymaca* olarak dilimize kazandırılan kelime, "Bir öğreti, düşünce veya inancı başkalarına tanıtmak, benimsetmek ve yaymak amacıyla söz, yazı vb. yollarla gerçekleştirilen çalışma" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Nejdet Atabek, "Propaganda ve Toplumsal Kontrol", *Selçuk İletişim* 2/4 (Mayıs 2014): 5.

<sup>2</sup> J.A.C. Brown, *Siyasal Propaganda*, trc. Yusuf Yazar (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 11.

<sup>3</sup> Arsev Bektaş, *Siyasal Propaganda: Tarihsel Evrimi ve Demokratik Toplumdaki Uygulamaları* (Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2002), 19.

<sup>4</sup> Türk Dil Kurumu, "Propaganda", Erişim: 3 Mart 2019, [http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_karsilik&view=karsilik&kategori1=karsilik\\_liste&ayn1=bas&kelime1=propaganda](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_karsilik&view=karsilik&kategori1=karsilik_liste&ayn1=bas&kelime1=propaganda)

Halkla ilişkiler ve pazarlama alanının öncüsü olarak kabul edilen Edward Bernays *Propaganda* adlı eserinde kavramın dört şekilde tanımlandığını ifade etmiştir.

1) Bir kardinaller topluluğu, yabancı heyet yöneticileri; ayrıca, 1627 yılında Roma'da Papa VIII. Urban tarafından misyoner rahiplerin eğitimi için kurulan okul; *Sacred College de Propaganda Fide*.

2) Dolayısıyla, bir doktrin veya sistemi yayma amacındaki her kurum veya düzen/tasarı.

3) Bir görüş veya bir hareket tarzı için halk desteğini elde etme yönünde sistemli bir şekilde sarf edilen çaba.

4) Bir propaganda aracılığıyla ileri sürülen ilkeler.

Bernays, kelimenin eskiden güzel bir anlamı olmasına karşın İngiliz dilinde son derece saptırılmış bir anlam ifade ettiği üzerinde durmaktadır. Çalışmada kelimenin anlamındaki değişime neden olarak 1812-1815 yılları arasında ABD ile Büyük Britanya arasındaki savaş gösterilmektedir.<sup>5</sup> Bu dönemde propagandayı yapanlar nazarında kelimeye olumlu, propagandaya maruz kalanlar tarafından olumsuz bir anlam yüklendiği söylenebilir. Bernays'a göre modern propaganda, kamunun bir kuruluş, fikir veya grupla ilişkilerini etkilemek amacıyla olaylar meydana getirmek veya mevcut olanı şekillendirmek için gösterdiği tutarlı ve sürekli bir çabadır.<sup>6</sup>

Yanlış bilgilendirmenin tarihteki bilinen ilk örnekleri Atinalılar ile İranlılar arasında görüldüğünden propagandanın yanıltıcı niteliği modern propagandaya has bir özellik değildir.<sup>7</sup> Fakat Birinci Dünya Savaşı'nda propaganda tekniklerinin yaygın olarak kullanılmasıyla tamamen olumsuz anlam yüklenen kavram, kelimenin anlamı üzerinde duran araştırmalar vesilesiyle bu olumsuz çağrışımdan arındırılmaya çalışılmıştır. Arındırma faaliyetleri sonucunda, "belli çıkarları olan bireylerin ya da grupların, başkalarının kanaatlerini ve davranışlarını etkilemek amacıyla, önceden tasarlayarak, ikna ve telkin yöntemlerini kullanarak yaptıkları eylem" tanımında görüş birliğine varılmıştır.<sup>8</sup>

Jowett ve O'Donnell kendilerinden önce propagandanın, teknik yönü veya psikolojik etkileri üzerinden tanımlandığını öne sürerek propagandayı bir iletişim biçimi olarak ele almaktadırlar. Günümüzde de kabul edilen bir tanım

<sup>5</sup> Edward Bernays, *Propaganda* (New York: Horace Liveright, 1928), 21.

<sup>6</sup> Bernays, *Propaganda*, 25.

<sup>7</sup> Garth S. Jowett, Victoria O'Donnell, *Propaganda ve İkna*, trc. Rana Kahraman Duru vd. (İstanbul: Artes Yayınları, 2017), 84.

<sup>8</sup> Bektaş, *Siyasal Propaganda: Tarihsel Evrimi ve Demokratik Toplumdaki Uygulamaları*, 20.

olarak onlara göre propaganda, “kasıtlı ve sistemli olarak algıları şekillendirme, idraki manipüle etme girişimi olmakla beraber propagandacının amacına ulaşmasını kolaylaştıran doğrudan bir eylem” dir.<sup>9</sup> Qualter’e göre ise propaganda, “bir bireyin veya grubun başka bireylerin veya grupların tutumlarını belirleyip biçimlendirmek, kontrol altına almak veya değiştirmek için, haberleşme araçlarından yararlanarak ve bu bireylerin veya grupların belirli bir durum veya konumdaki tepkilerinin kendi amaçlarına uygun tepkiler şeklinde olacağını umarak giriştikleri bilinçli bir faaliyet” şeklinde tanımlanabilir.<sup>10</sup>

Propagandayı olumsuz yargılardan arındırma çabalarının sonucunda kime propagandacı denilebileceği sorusuna da yanıt vermek çalışma için faydalı olacaktır. Qualter’e göre bir kimse, belli bir topluluğun inanç ve davranışları üzerinde etkide bulunmayı amaçlıyorsa bu kişi propagandacı olarak nitelendirilebilir.<sup>11</sup> Propagandacı bir konuyla ilgili tartışmaya girdiğinde, bir yanıt bulma çabasına girmez, onun yanıtı zaten belirlidir. Propagandacının gündemi, hedef kitlenin sahip olduğu hassasiyetlere hitap ederek kitleyi, savunduğu doktrin doğrultusunda harekete geçirmektir.<sup>12</sup>

Bugün sendikalar, kadın haklarını savunan oluşumlar, sağlık kuruluşları, hükümetler vb. toplumsal propagandayı kullanarak toplumsal davranışları etkilemeyi amaçlamaktadırlar. Bu propaganda türü siyasal propagandaya nazaran daha az hareket ve bağlılık içermektedir. Bununla birlikte kilise gibi dini oluşumların bir aidiyet bilinci kazandırdığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bağlılık konusu propagandayı yapan örgüte göre değişebilmekte, siyasal ve toplumsal propaganda teknikleri birbiriyle iç içe geçebilmektedir. Günümüzde kurumsal şirketler tarafından halkla ilişkiler, reklamcılık faaliyetleriyle birlikte sürdürülen propaganda, holdingleşme yoluna giden dini gruplar tarafından da etkili bir şekilde kullanılmaktadır. Özellikle son yirmi yılda iletişim alanındaki yenilikler, ekonomik ilerleme ve siyasi tavır, dini grupların bu sahada etkin bir konumda olmasını sağlamıştır.

## 2. Dini Gruplara Ait Medya Araçları

1950’lerden bu yana değişen toplumsal yaşamı ekonomideki davranış değişiklikleriyle açıklayan Fransız filozof Guy Debord ekonominin toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin önceleri *var olma*’dan *sahip olma*’ya dönüştüğünü,

---

<sup>9</sup> Jowett ve O'Donnell, *Propaganda ve İknâ*, 30.

<sup>10</sup> Terence H. Qualter, “Propaganda Teorisi ve Propagandanın Gelişimi”, trc. Ünsal Oskay, *AÜSBFD* 35/1 (1980): 279.

<sup>11</sup> Qualter, “Propaganda Teorisi ve Propagandanın Gelişimi”, 283.

<sup>12</sup> Brown, *Siyasal Propaganda*, 14.

günümüzde ise “gibi görünür olmaya” geçiş gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>13</sup> Ona göre “Gösteri, öyle bir birikim aşamasındaki *sermaye*dir ki imaj haline gelir.”<sup>14</sup> Günümüzde gösteri, klasik ve yeni medya aracılığıyla insanlara bir hayat biçimi sunmak, o hayat biçimini benimsemelerini ve sürdürmelerini sağlamak için üretilen bir gerçekliktir. Gösteriye dâhil olan hedef kitle hangi aracın kullanıldığı pek de fark etmeksizin sunulan mesajı bir izleyici konumunda kabul etmekte, böylece kitle ile iletişim her ortamda sürdürülme imkânı bulmaktadır.

Gösterinin egemen olduğu günümüz toplumunda medya araçlarına “makro” seviyede bir propaganda aracı olarak işlev yüklenmekte iken; “mikro” seviyede bu araçlar daha yerel ve kişilerarası iletişimi sağlamaları dolayısıyla grup üyeleri arasında sadakat bağları oluşturmada kullanılmaktadır. Bu nedenle bilhassa yeni medya sembolik bir ilişkiye can vermektedir.<sup>15</sup> Bunu da doğrudan veya dolaylı iletişim aracılığıyla gerçekleştirmektedir.

Dini grupların medya araçlarını kullanırken yaptıkları bir çeşit “kültür bozumu” olarak ifade edilebilir. Lievrouw kültür bozumunu, “popüler kültürün eğlence, reklamcılık, sanat ve müzik, edebiyat ve sinema gibi unsurlarını ödünç al(ma), bunları yorumla(ma) ve yıkmaya çalış(ma)” şeklinde açıklamaktadır.<sup>16</sup> Bu çalışmada kültür bozumu, dini grupların, ana akım tarafından kullanılan araçları kullanarak kendi “anlatı fabrikası”nı oluşturmasını ve kendi düşünce yapılarına uygun içerikler üretmelerini ifade etmektedir.<sup>17</sup> Böylece kültür bozumu, popüler kültürün şeklini almakta ancak benimsediği kültürü eleştirmekte ve kendine göre biçimlendirmektedir.<sup>18</sup> Dolayısıyla dini grupların önce karşı oldukları medya araçlarını sonradan benimsemeleri, bu araçlar ile kendilerine özgü logolar, sloganlar ve ürünler oluşturmaları ve bunları ticari kaygıyla değil de değerler uğruna yapmaları kültür bozumuna işaret etmektedir.<sup>19</sup>

Herhangi bir dini grup geleneksel veya yeni medya araçlarını kullanırken kendi farklılıklarını, benimsedikleri türler ile ortaya koymaktadır. “Tür, belirli

<sup>13</sup> Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trc. D. Nicholson-Smith, 13, erişim: 23/7/2018, <https://theanarchistlibrary.org/library/guy-debord-the-society-of-the-spectacle.pdf> .

<sup>14</sup> Debord, *The Society of the Spectacle*, 17.

<sup>15</sup> Leah A. Lievrouw, *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*, trc. İlkay Sevgi Temizalp (İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2016), 159.

<sup>16</sup> Lievrouw, *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*, 28.

<sup>17</sup> Kalle Lasn, *Kültür Bozumu*, trc. Cem Pekman, Ahmet Ilgaz (İstanbul: Bağımsız Yayınlar, 2004), 138.

<sup>18</sup> Lievrouw, *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*, 79.

<sup>19</sup> Lievrouw, *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*, 32.

bir topluluğun üyeleri arasında ya da belirli bir durumda kullanışlı/veya anlamlı olan bir ifade ya da iletişim biçimidir.”<sup>20</sup> Benimsenen türler kültürün bir ürünü oldukları için bir topluluk veya toplumsal bağlam yaratmaya hizmet ederek mesajın sürdürülebilirliğini sağlamaktadırlar. Böylece oluşturulan tür, aslında bir tema olarak farklı medya araçlarına aktarılma imkânı doğurmakta ve mesajın yayılımını artırmaktadır.<sup>21</sup> Tür, bir nevi kültürel sermayenin bir yansımasıdır ve “belirli bir türün tanınması, belirli bir topluluğa olan aidiyetin de işaretidir.”<sup>22</sup>

Yayınevi, vakıf, şirket vb. kurma faaliyetinde bulunan dini gruplar, kurdukları bu oluşumlara isim verirken sembolik anlamlar da yüklemişlerdir. Ernst Cassirer’in ifadesiyle “Simgesel ifade ileriye ve geriye dönük bakışa olanak tanır, çünkü ‘ayrım’ın konulup bırakılmaması, ayrıca bilinçle sabitlenmesi yalnızca simge sayesinde” mümkün olmaktadır. Ona göre simge, düşünceyi kalıcılaştıran temel unsurdur.<sup>23</sup> Gadamer ise simgeyi “kendimizin yeniden tanınma imkanının işlenilmesi” olarak ifade etmektedir. Bir sembol üzerine yüklenen tarihsel anlam, iletişim için bir ön başarı sağlamaktadır.<sup>24</sup> Bu nedenle dini gruplar kurmuş oldukları şirketlerde, yapmış oldukları yayınlarda kullandıkları isim ve sembollere büyük özen göstermişlerdir. Grupların kullandıkları propaganda araçlarını incelerken bu hususa özellikle dikkat edilecek, kullanılan kavram ve sembollere yüklenen anlamlar yorumlanmaya çalışılacaktır.

## **2.1. Yayınevi ve Kitaplar**

Kamusallığın alt yapısını değişime uğratan önemli hususların başında basılı medya araçlarının yaygınlaşması gelmektedir.<sup>25</sup> İlk zamanlar gücü elinde bulunduran kimselerin sahip olduğu araçlar, zamanla demokratik zeminin oluşması ve ekonomik sermayenin artmasıyla farklı çevreler tarafından da ulaşılır hale gelmiştir. Dolayısıyla dini grupların kamusal alanda varlıklarını ortaya koydukları sahaların başında yayıncılık faaliyeti gelmektedir ve geçmişte üyeleriyle daha çok basılı yayın yoluyla iletişime geçmişlerdir.

---

<sup>20</sup> Lasn, *Kültür Bozumu*, 142.

<sup>21</sup> Lievrouw, *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*, 30.

<sup>22</sup> Kevin Crowstone- Marie Williams, “Reproduced and Emergent Genres of Communication on the World-Wide Web”, *The Information Society* 16/3 (2000): 203.

<sup>23</sup> Ernst Cassirer, *Dil ve Mit*, trc. Onur Kuzgun (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 48.

<sup>24</sup> Hans-George Gadamer, *Güzelin Güncelliği: Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat*, trc. Fatih Tepebaşı, 2. Baskı (Konya: Çizgi Yayınevi, 2017), 21.

<sup>25</sup> Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, trc. Tanıl Bora, Mithat Sancar, 14. Baskı (İstanbul: İletişim, 2017), 291.



Fotoğraf 1: Erkam Yayınları'nın logosu

Erkam Yayınları'nın sahibi Erenköy Cemaati'nin, yayınevine isim seçerken, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin gizli tebliğ döneminde önemli bir yeri olan Daru'l-Erkam'ı esas aldığı görülmektedir. Yayınevi aldığı isimle misyonunu tanıtmakta, izleyeceği usul hakkında bilgi vermektedir. Daru'l-Erkam nasıl gizli tebliğ dönemini akıllara getiriyorsa Erkam Yayınları da aldığı isimle, gerektiğinde davasını bir gizlilikle sürdürebilen, sosyal yaşamda eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü bir mekân olmaktadır. İslam'ı tebliğ etmenin zor olduğu zamanlarda Daru'l-Erkam'ın üstlendiği misyon gibi Erkam Yayınları'nın da iyi-kötü, tüm koşullarda var olmayı hedeflediği yorumu yapılabilir.<sup>26</sup> E ve Y harflerinden oluşturulan logo da bacası bulunan bir ev yahut minaresi bulunan bir mescid görünümü vermektedir.

Gruba ait olan *Altınoluk* dergisinde yapılan bir mülakatta Dursun Aksoy, yayınevinin kuruluş amacının, Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Osmanlı Türkçesi ile yazıldığı için istinsah edilmesi ve okunması zor olan eserlerinin yeni yazı ile yazılıp basılması olduğunu ifade etmiştir. Musa Topbaş'ın "Kimisi namazla terakki eder. Bazısının oruç tutmak çok hoşuna gider. Bazıları irfanla, bazıları neşriyatla. Hele bu zamanda neşriyat en önde gelen hizmetlerdendir." sözü, grubun dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak yayıncılık faaliyetine verdikleri önemi göstermektedir.<sup>27</sup> Basılan ilk eserin *Halid bin Velid* adında olması ayrıca dikkate şayandır. Bilindiği üzere Halid b. Velid, İslam fütuhatında önemli bir isimdir ve Erkam Yayınları ile yeni bir alana açılan grubun, İslami tebliğde yayınevi aracılığıyla çağının fetih anlayışını uygulamaya koyduğu görülmektedir.<sup>28</sup> Yayınlanan

<sup>26</sup> İslam&İhsan, "Darül Erkam Nedir?", erişim: 5 Mart 2019, <http://www.islamveihsan.com/darul-erkam-nedir.html>.

<sup>27</sup> Sadık Dâna, *Allah Dostunun Dünyasından: Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1999), 103, 180-181.

<sup>28</sup> İslam&İhsan, "Erkam Yayınevi Nasıl Kuruldu?", erişim: 5 Mart 2019, <http://www.islamveihsan.com/erkam-yayinevi-nasil-kuruldu.html>.

eserler ya doğrudan Erkam Yayınları ya da *Altınoluk* dergisi için oluşturulan kütüphane dolayısıyla *Altınoluk* ismiyle çıkarılmaktadır.

Erkam Yayınları slogan olarak “Kitaplardan Kitaba Ulaşsın Yolunuz” cümlesini kullanarak maksatlarının Kur’an-ı anlamak olduğunu, yayınlarının da bu yönde olacağını göstermektedir. “Kitab” a yapılan vurgu dini grubun Kur’an merkezli bir din anlayışını benimsediğine işaret etmektedir. Ancak burada Kur’an’ın merkeze alınmasından kastedilen “Kur’ancılık” değildir. Grubun faaliyetlerinin bütününe bakıldığında, İslam’ın temel kaynakları olan Kur’an-ı Kerim ve Peygamber sünnetinin merkezi konumda olduğu bir din anlayışına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Liderlerin yayın içerikleri incelendiğinde pek çok farklı alanla ilgili eser verdikleri görülmektedir. Mahmud Sami Ramazanoğlu’nun eserleri arasında tefsir çalışmaları önemli yer tutmaktadır. Bu nedenle kimi çalışmalarda grubun tefsir merkezli bir anlayışa sahip olduğu söylenmektedir.<sup>29</sup> Ramazanoğlu’nun *Musahabe* adıyla yayımlanan altı ciltlik eseri ile Musa Topbaş’ın *Altınoluk Sohbetleri* isimli külliyesi, grubun söze, peygamberî tebliğ yöntemine verdiği önemi göstermekte, dolayısıyla yayınlar da günümüz şartlarında daha çok sayıda kişiye hitap etmek amacıyla sözlü geleneğin yazıya dökülmüş ifadesi olmaktadır.



*Fotoğraf 2: Çamlıca Yayınları’nın logosu*

Süleymancılık grubuna ait olan Çamlıca Basım Yayın’ın ismi, Süleyman Hilmi Tunahan’ın İstanbul Çamlıca’da açmış olduğu Kur’an kursundan gelmektedir. “Doğru bilgi doğru kaynaktan alınır” sloganıyla faaliyette bulunan yayınevi çoğunlukla tarih alanında eserler yayınlamaktadır. Yayınevinin internet sitesinde *Yedikıta* dergisine bilhassa vurgu yapılmakta,

---

<sup>29</sup> Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslami Oluşumlar*, 11. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 60.



arşiv temelli titiz bir çalışmanın ürünü olduğu belirtilerek derginin içeriği detaylı bir şekilde ziyaretçiye sunulmaktadır.<sup>30</sup>

Grubun kitap satış platformu olan Çamlıca Kitap'ta Süleyman Hilmi Tunahan'a ait eserler aratıldığında *Kur'an Harf ve Harekeleri ile Silsile-i Sâdât'ın 33. ve Son Halkası Süleyman Hilmi Tunahan (k.s.)* görüntülenmektedir. Kitapların ilki Tunahan'ın kendisine aitken; ikinci kitap, liderlerini bir silsileye dayandırma isteğinde olduğu anlaşılan grubun oluşturduğu bir heyete aittir. Sitede *Silsile-i Sâdât'ın 33. ve Son Halkası Süleyman Hilmi Tunahan (k.s.)* kitabının İngilizce ve Arapça çevirileri de satışa sunulmuştur.<sup>31</sup>

Çamlıca Basım Yayın tarafından basılan kitapların çoğunlukla araştırma ve inceleme alanında olduğu görülmekte; bu alandaki kitapların muhtevası ise genelde Selçuklu ve Osmanlı devletleri döneminde gerçekleşen olaylardan oluşmaktadır. Öne çıkan Osmanlı padişahları için ciltli ayrı bir seri bulunmakla birlikte farklı başlıklar altında yine padişahların hayatına dair eserler basılmaktadır. İslam tarihine yönelik eserler, Hz. Muhammed ve Dört Halife dönemi şeklinde sınıflandırılmıştır. Yayınevi Nadir Eserler Kitaplığı adındaki alt markası ise hadis, hukuk ve kelim alanında eserler vermektedir.



Fotoğraf 3: Semerkand Yayınları'nın logosu

Menzil Cemaati'ne ait olan Semerkand Yayınları, grubun şirketlerinin de çatı ismidir. Semerkand Şirketler Grubu'nun diğer şirket faaliyetlerine bakıldığında, "mekânın poetikası"nın grubun kurumsal işleyişinin her kolunda sergilendiği görülmektedir. Gaston Bachelard'ın deyişiyle bir konut olan ruhumuz imgelemden beslenir ve sembolik de olsa ikamet edilen yer,

<sup>30</sup> Çamlıca Basım Yayın, "Hakkımızda", erişim: 5 Mart 2019, <https://www.camlıcabasım.com/hakkımızda/>.

<sup>31</sup> <https://www.camlıcakitap.com/arama?q=Süleyman+Hilmi+Tunahan>, (15.04.2019).

sahip olduğu değerleri açığa çıkarır, onunla konumlanan kişinin ne olup olmadığını somutlaştırır.<sup>32</sup>

Yayınevinin ismi, İslam tarihinde önemli bir yer olan Semerkant şehriden gelmektedir ve şirketin faaliyetleri ile mekânlaştırılan coğrafyanın birbiriyle örtüştüğü görülmektedir. Semerkant, tarihte ticaret yolları üzerinde bulunması nedeniyle bir ilim ve sanat şehri olmuş, İslam topraklarındaki en kaliteli kâğıt orada üretilmiştir. Özellikle itikad ve ilmihal konularına yer veren grubun marka ismi, Eş'arî ve Maturidî mütekellim ve muhaddislerin çıkmış olduğu bir coğrafya olan Semerkant ile paralellik arz etmektedir.<sup>33</sup> Aslında Kürt bir aile tarafından kurulan şirketin isminin bir Türk şehriden alınması, grubun içinde bulunduğu milletin değerlerini benimsediğinin, Semerkant'ın Eş'arî ve Maturidî geleneği bir arada bulundurması gibi farklı kimlikleri bir arada bulundurabilmeyi hedeflediğinin göstergesidir. Grubun kullanmış olduğu logo, gruptaki mürid-mürşid ilişkisinin sembolik bir anlatımıdır. Yayınevinin isminin baş harfinden elde edilen logo, iki kalbin birleşiminden oluşmakta, müridin mürşide bağlılığını sembolize etmektedir.

Yeni Asya grubuna ait olan Yeni Asya Neşriyat'ın, isimlendirmede kendisine coğrafya olarak Asya'yı seçmesi; grubun, Asya'nın tarihi geçmişini sahiplenmesi ve anlam dünyasını o temel üzerine inşa etmesi anlamına gelmektedir. "Yeni" Asya olarak nitelenmesi ise grubun gelecek ve değişim odaklı anlayışının yansımasıdır. Zira grup "müceddidlik" anlayışını benimsemektedir. Logosunda bulunan kitap ve onu okuyan insan, grubun otorite figürü olan Risale-i Nur'a işaret etmektedir. Yeni Asya Neşriyat web sitesinde yayınevini tanıttığı bölümünde, Said Nursi'den yapılan "Hüküm ve kuvvet, ilmin eline geçecek. Beşer bütün kuvvetini ilimden alacak." alıntısıyla düşüncesini temellendirmekte, gelecekte entelektüel bayrağın el değiştireceğine işaret etmektedir. Grubun yayın faaliyetlerinin ilk sırasında Risale-i Nur Külliyyatı bulunmakta; ayrıca siyaset, tarih, aile hakkında kitaplar basıldığı görülmektedir.

---

<sup>32</sup> Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, trc. Alp Tümertekin, 4. Baskı (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 30.

<sup>33</sup> Osman Aydın, "Semerkant", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 36:483.



*Fotoğraf 4: Yeni Asya Neşriyat'ın logosu*

Gruplara ait yayınevleri incelendiğinde özellikle Semerkand Yayınları ve Çamlıca Basım Yayın'ın yayın metotları benzerlik göstermekte, yayın içeriklerine göre farklı isimlerle markalaştıkları görülmektedir. Semerkand Yayın Grubu çatısı altında Semerkand Yayınları, Semerkand Çocuk, Mostar, Eşik, Haşimi, Hacegan, Şadırvan; Çamlıca Basım Yayın çatısı altında ise Çamlıca, Çamlıca Çocuk, Çamlıca Genç, Fazilet Çocuk, Fazilet Neşriyat, Hasbahçe, İnsan ve Hayat, Nadir Eserler Kitaplığı, Sarayburnu Yayınevi bulunmaktadır. Kullanılan isimler yine kendilerini temellendirdikleri tarihi bağlamı göstermektedir. Yeni Asya Grubu, Bizim Aile Kitaplığı, Can Kardeş Yayınları şeklinde ayrılırken Erkam Yayınları yalnızca *Altınoluk* için ayrı bir yayın politikası benimsemiştir. Dolayısıyla Yeni Asya ve Erkam Yayınları'nın, sadece yayınladıkları dergilerin kitaplığını oluşturmak amacıyla farklı isimlerde yayın faaliyetinde buldukları söylenebilir. Süleymancılık diğer gruplardan farklı olarak sahip olduğu dersaneler dolayısıyla İsbet Yayınları altında eğitime yönelik yayınlar da yapmaktadır.

Örnekleme olarak aldığımız dört grubun dergi ve kitap basımlarının yanı sıra kendi yayınevleri aracılığıyla çıkardıkları takvimleri bulunmaktadır. Süleymancılık Fazilet Neşriyat etiketiyle çıkarılmaya başlandığı için Fazilet Takvimi ismini kullanırken diğer gruplar da mevcut yayınevlerini isim olarak kullanmaktadırlar. Takvim, namaz vakitlerini, önemli gün ve geceleri düzenlemesi, grubun benimsediği anlayışın takvim yapığında metinlerle işlenmesi gibi fonksiyonlara sahip olduğundan her grupta farklı şekillerde

aynı amaca, zamanın yönetimine de etki eden bir anlam dünyası oluşturmaya hizmet etmektedir. Namaz vakitlerini ehl-i sünnet içtihadına göre belirlediklerini ifade eden yayınevlerinin, takvim aracılığıyla aidiyet pekiştirdikleri, oluşturdukları takvimleri grup kimliklerini yansıtan bir aracı olarak kullandıkları görülmektedir.

## **2.2. Dergi ve Gazete Yayıncılığı**

Gazete ve dergiler, gündelik yaşamdaki zaman-mekân bağlantısını kopararak hedef kitlenin mekânsız eşzamanlılığı keşfetmesini sağlayan araçlardır.<sup>34</sup> Sohbet havasında bir içeriği mümkün kılmasıyla ise mekânsız eş zamanlılıkta sözlü kültürün samimiyetini iletişim medyasına aktarmakta ve aidiyet duygusunu beslemektedir. Hedef kitlenin geçmiş duygusu dergi ve gazete aracılığıyla dolayımı sembolik biçimlere bağlanmakta, zaman ve mekânda ortak bir köken ve kader paylaşımı mümkün kılmaktadır. Günlük, haftalık, aylık periyotlarla sunulan sayılarıyla bu araçları takip etmek; gündelik hayatı oluşturan rutinler haline gelmekte, eylemde sürekliliği sağlamaktadır.<sup>35</sup>

Günümüz dünyasında dindar çevrelere hitap etmeyen dergi ve gazete yayınları, dini grup mensuplarının güvenle kabul edebileceği yayınlara ihtiyaç duymalarına sebep olmuştur. Bu nedenle dini grupların 20. yüzyılda en fazla kullandıkları iletişim araçlarının dergi ve gazeteler olduğu söylenebilir. Makalelerindeki sohbet havası, yüz yüze muhabbetin yakınlığını verdiği için dergiler, iletişimde sürekliliği sağlayan elverişli araçlardır. Yazılı basının diğer iletişim araçlarına göre hem basımının hem de hedef kitle tarafından alınımın ekonomik ve kolay olması da yaygınlaşmalarında oldukça etkilidir.

Grupların kurmuş oldukları yayınevleri gibi çıkardıkları dergilere konulan isimlerin de genellikle bir mekân ile ilişkilendirildikleri görülmektedir. İkamet edilen her mekân kendinde ev kavramının özünü barındırdığı için, oluşturulan sembolik mekân “biz”i meydana getirerek grup üyelerinin aynı çatı altında bulunmasını sağlamakta ve böylece muhayyile ile yaşanan an mezcedilmektedir.<sup>36</sup> Mekân, burada hedef kitleye korunaklı bir alan sunmakta, “peteklerinin binlerce gözünde, zamanı sıkıştırılmış olarak tut (tuğu için)” tabiatı gereği geleceğe dönük olan insana istikrar sağlamaktadır.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> John B. Thompson, *Medya ve Modernite*, trc. Serdar Öztürk (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 57.

<sup>35</sup> Thompson, *Medya ve Modernite*, 61, 68.

<sup>36</sup> Bachelard, *Mekânın Poetikası*, 35.

<sup>37</sup> Bachelard, *Mekânın Poetikası*, 39.

Erenköy Cemaati'ne ait olan ve 1986 yılında yayınlanmaya başlayan *Altınoluk* dergisi, İslam dininin en önemli simgesi olan Kâbe'nin damındaki altın ile kaplanmış oluktan ismini almıştır. Dergi, bütün Müslümanların Kâbe'nin etrafında bir araya gelmesi, orada "ümme't ufku"nun oluşması düşüncesinden yola çıkarak "*Altınoluk'ta buluşalım*" sloganıyla mekânlaştırılmıştır.<sup>38</sup> "Bir Gönül Çağrısı" alt başlığı, derginin tasavvufi yönünü ön plana çıkarırken "aylık mecmua" ifadesi geleneğe olan bağlılığa işaret etmektedir. Derginin takdim yazısının son cümlesi "*Altınoluk ayı*" şeklinde bir tanımlamayla biterken okuyucunun idrak ettiği zamanı da derginin yeni sayısı ile çevrelemekte, okuyucunun aidiyetini pekiştirmektedir.<sup>39</sup>

Hasan Kâmil Yılmaz gibi Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalışan bir ismin *Altınoluk'un* yazar kadrosunda bulunmasının yanı sıra grubun, DİB'in kutlu doğum gibi etkinlik haftalarını benimsediği ve DİB'in sloganı olan "Din Samimiyettir" sözünü ayın kapağı yaptığı görülmektedir.<sup>40</sup> *Altınoluk* dergisi de toplumsal ve siyasi olayları işlemekte "Din Toplum Politika" gibi başlıkların bulunduğu sayılara imza atmaktadır.<sup>41</sup>

*Altınoluk* dergisi yıllık abonelik karşılığında her ay kadınlar için Şebnem, çocuklar için *Altın Çocuk* dergilerini ve o yıl için kararlaştırılan bir kitabı okuyucularına armağan etmektedir. Dergi, yayın hayatının yirmi sekizinci yılında yirmi sekiz cilt eser armağanıyla övünmekte, dergi ve hediye kitaplarla okuyucusuna bir kütüphane kazandırdığını belirtmektedir.<sup>42</sup> *Yedikıta* ve *Semer kand* dergilerine bakıldığında benzer bir hediye kitap kültürünün olduğu görülmektedir.

Erenköy Cemaati'nin *Altınoluk* ile bağlantısı gözükmeyen fakat yine Erkam Yayınları tarafından çıkarılan *Genç Dergisi*, farklı iletişim kanallarıyla gençlere özel bir platform sunmaktadır. Dergi, belli bir yaş aralığındaki insanlar yerine "ümidini kaybetmemiş, gözlerindeki ışıltıyı korumuş" olan tüm yaş gruplarını hedef kitlesi olarak belirlemiştir.<sup>43</sup> Yazar kadrosuna ve işlenen konulara bakıldığında da bu anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Dergide hem Türkiye hem de dünya gündemi irdelenmekte, İslami bir anlam

<sup>38</sup> Altınoluk, "Hakkımızda", erişim: 5 Mart 2019, <https://www.altinoluk.com.tr/hakkimizda>.

<sup>39</sup> Ahmet Taşgetiren, "Takdim", *Altınoluk* 11 (Ocak 1987): 1. Ayrıca derginin takdim yazılarını kaleme alan isim için bkz. Ahmet Taşgetiren, "En Sancılı Zamanların Yazıları" erişim: 9 Mart 2019, <https://medium.com/@AhmetTasgetiren/en-sancili-zamanlarin-yazilari-2419b1f8d9c7>

<sup>40</sup> Ahmet Taşgetiren, "Aziz Okuyucu", *Altınoluk* 338 (Nisan 2014): 1.

<sup>41</sup> *Altınoluk*, 170 (Nisan 2000).

<sup>42</sup> Ahmet Taşgetiren, "Aziz Okuyucu", *Altınoluk* 337 (Mart 2014): 1.

<sup>43</sup> Genç, "Genç", erişim: 5 Mart 2019, <http://gencdergisi.com/yazar1-genc.html>.

dünyasına göre şekillenen modern hayat okuyucuya sunulmaktadır. Derginin mutlaka Youtube'da yer alması görüşüyle ilgili röportaj<sup>44</sup>, "Bizim Amerika'daki Gibi Barajlarımız Yok" sloganıyla reklamı yapılan *Fabrikafa*, eleştirilen modern yaşam tarzını iyi bir içselleştirme örneği ve bir kültür bozumu olarak karışımıza çıkmaktadır.<sup>45</sup>



*Fotoğraf 5: Yedikita dergisinin logosu*

Süleymanlık'a ait olan *Yedikita* "milli ve manevi değerler" vurgusuyla tarihi ve kültürel konuları işleyen bir dergidir. İsmi ise ulaşmak istediği hinterlandtan almaktadır.<sup>46</sup> Derginin içeriği incelendiğinde kullanılan başlıkların Osmanlı kültürünü yansıtmayı amaçladığı gözlenmektedir. Grubun geçmişte *Ufuk*, *Yeni Sabah* ve *Anadolu* isimlerinde gazeteler çıkardığı bilinmekte olup,<sup>47</sup> günümüzde gazete çıkarmayı sürdürmedikleri görülmektedir.

*Yedikita* Dergisi, 2008 yılında yayın hayatına başlamış, 2008 ve 2009 yıllarında sabit bir kapak tasarımı ile basılmıştır. Dergi, 2010 yılında hem yayında çeşitliliğe hem de yılın ikinci yarısında dergi tasarımında yeniliğe gitmiştir. Derginin ilk sayısında "ictimai ilimler merkezli bir yayın çizgisi" takip edileceği, İbnü'l-Esîr'in "ümmü'l-ulûm" olarak ifade ettiği tarih ilminin yerinin ise daha özel olacağı belirtilmiştir. Ayrıca tarihin tekrerrür ettiği düşüncesiyle önceki örneklerin bilinmesinin ahlâki açıdan kişileri geliştireceği hususuna işaret edilerek, tarih ve kültür dergisi olmasının

<sup>44</sup> *Genç* 142 (Temmuz 2018).

<sup>45</sup> *Genç TV*, "Bizim Amerika'daki Gibi Barajlarımız Yok", erişim: 5 Mart 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=fY0Bwc1oftw>.

<sup>46</sup> *Yedikita*, "Hakkımızda", erişim: 14 Mart 2019, <http://yedikita.com.tr/hakkimizda/>.

<sup>47</sup> Âdem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi (Isparta Örneği)* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013), 264.

temeline ahlâk gelişimi koyulmuştur.<sup>48</sup> Dergi, 2010 yılında *İnsan ve Hayat* adlı bir eki, 2016 yılında ise *Çamlıca Çocuk* adında müstakil bir dergiyi süreli yayınlarına eklemiştir. *İnsan ve Hayat* da sonraki sayılarda müstakil bir dergi halini almıştır.

Kurumsal iletişimin yenilikçi anlayışına sahip olan dergi, yüzüncü sayısında “100. sayımızda yeni yüzümüzle” sloganıyla gençlere hitap eden *Genç Hayat* dergisine hayat vermiştir.<sup>49</sup> *Yedikıta* dergisi ile *İnsan ve Hayat*’a ait e-dergi formatı bulunurken *Genç Hayat* ve *Çamlıca Çocuk* dergileri yalnız basılı yayın yoluyla takip edilmektedir. Yayınlarında en çok eğitime vurgu yapan grubun alternatif çocuk yayınlarına sahip olduğu görülmektedir. *Çamlıca Çocuk*, *Rüzgâr Güllü* isimli bir ek ile farklılık sunarken, grup Ekim 2018 itibarıyla üç ay süreli olarak *Çamlıca Kids* adıyla İngilizce bir dergi çıkarmaya başlamıştır. Grubun diğer dergilerinde değil de çocuk dergisinde dilde çeşitliliğe gitmesinin altında, Batı’ya önceden göç eden kitlelerin çocuklarının Türkçe hususundaki yetersizliklerinin gözetildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla dergi, genç nesillerin ilgisini çekecek yeni iletişim araçları inşa etme gereksinimine grup tarafından üretilmiş bir çözüm olarak düşünülebilir.

*Yedikıta* dergisinin internet sitesi de bulunmakla birlikte makalelerin tamamı sitede yayınlanmamakta, okuyucuya bir ön izleme olanağı sağlanmaktadır. Özellikle son iki asrın tartışmalı konu ve isimleri gerek dosya konusu olarak gerekse makale içeriği şeklinde gündeme getirilmektedir. 2010 Eylül sayısında içerik açısından bir yeniliğe giden derginin okuyucusuna tekrar hatırlattığı “Geçmişe dair hiçbir güzellik gözünüzden kaçmasın, asırları kat eden geçmiş sizden uzak kalmasın!” düsturu, oluşturulan anlam dünyasını açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>50</sup> Dergi Marshall Planı, İttihâd-ı İslâm gibi siyasi konulara da değinmekte, zaman zaman kapak sayfasına bu tür başlıkları taşımaktadır. Dergide en dikkat çeken husus, işlenen her konunun bir şekilde Osmanlı Devleti tarihsel bağlamında ele alınmış olmasıdır.

Siyasi, tarihi, edebi, sanatsal konuların yanı sıra dergide dosya konusuyla ilgili sorulardan oluşmuş “Testgâh” başlıklı bir bölüm ve bulmaca sayfası bulunmaktadır. Derginin internet sitesinde de bulmaca için ayrı bir butonun bulunması ve ödüllendirmeler yapılması, okuyucuyla interaktif iletişimde bulunmak amacıyla bu tür etkinliklere önem verildiğini göstermektedir. Önceleri mektuplar, son zamanlarda ise sosyal medya aracılığıyla her ay “Sosyal Dergi” başlığı altında okuyucuların Twitter, Facebook, Instagram

<sup>48</sup> Ömer Faruk Yılmaz, “Yedikıta’dan”, *Yedikıta* 1 (Eylül 2008): 3.

<sup>49</sup> *İnsan ve Hayat*, 100 (Haziran 2018).

<sup>50</sup> Selman Kılınç, “Editörden”, *Yedikıta* 25 (Eylül 2010): 5.

paylaşımlarının dergiye taşınması da bu minvalde değerlendirilebilir.<sup>51</sup> Bunların yanı sıra farklı oluşumlar veya gruplar tarafından düzenlenen tarih ve edebiyat alanlarındaki konferans, sempozyum gibi etkinlikler dergi aracılığıyla zaman zaman okuyucuya duyurulmaktadır.<sup>52</sup>

*İnsan ve Hayat* (Aktüel Kültür Dergisi) ise sağlık, eğitim, yemek, teknoloji, ibadetler gibi gündelik hayatla doğrudan ilgili konuları ele alan makaleler içermektedir. Örneğin derginin 33. sayısında işlenen “İnsanın Çocukla ve Çocuksuz İmtihanı Tüp Bebek” dosya konusu tıbbi ve dini yönleriyle ele alınmakta, konu ile ilgili olarak peygamberlerin hayatlarından örnekler verilmekte, gruba ait olan Hisar Hospital’ın doktorlarıyla yapılan röportajlarla okuyucunun bilinçlendirilmesi amaçlanmaktadır.<sup>53</sup>

“Simgeler ve Semboller Çağında Sinema” başlıklı bir yazıda İslâmi (ezani) saatin yerini batılı dünyanın saat anlayışının almasının boş zaman kavramını ortaya çıkardığına değinilmekte, yaşam biçimindeki değişiklik ifade edilmektedir. Televizyon ve sinema sektörünün gelişip yaygınlaşmasıyla medya araçlarının bir propaganda aracı olarak kullanıldıkları ifade edilmektedir. Bundan dolayı yayınların içeriğindeki sembollerin farkında olmaları, çocukları bu tür yayınlardan uzak tutmaları konusunda yetişkinler uyarılmaktadır.<sup>54</sup> Derginin 44. sayısında ise futbol dosya konusu yapılmış, oyun hem seyirci hem de futbolcu açısından ele alınmış; futbolun nasıl bir “afyon,” futbolcuların da bu doğrultuda nasıl “heba edilmiş” hayatlarının olduğu yazılarak günümüz futbol kültürü eleştirilmiştir.<sup>55</sup> Bunların yanı sıra dergide sık sık çeşitli veçheleriyle eğitime değinilmekte; benzetmeler, tarihten anekdotlarla okuyucuya farklı bakış açıları kazandırılmaya çalışılmaktadır.

*İnsan ve Hayat*, “Soy Ağacı”nı dosya konusu olarak belirlediği 56. sayısında özellikle büyük şehirlere göçle oluşan akrabalık bağlarındaki zayıflığa dikkat çekmektedir. Çağımızda dini gruplara duyulan gereksinimin temelinde bulunan olguya bir dini grubun değinmesi kayda değerdir.<sup>56</sup> “Kendi ile Selfie” başlıklı öyküleyici makale, “self” kelimesinin sözlük anlamlarını inceleyerek bir kültür panoraması sunmaktadır. “Doğu görür, fakat susar; Batı, görmez; ancak konuşur” sözüyle fotoğraf kültürüne işaret

---

<sup>51</sup> “Sosyal Dergi”, *Yedikta* 93 (Mayıs 2016): 6.

<sup>52</sup> “Gelecek Programlar”, *Yedikta* 105 (Mayıs 2017): 11.

<sup>53</sup> Ömer Demir, Hüseyin Güney, “İnsanın Çocukla ve Çocuksuz İmtihanı Tüp Bebek”, *İnsan ve Hayat* 33 (Kasım 2012): 12.

<sup>54</sup> Mustafa Gündüz, “Simgeler ve Semboller Çağında Sinema”, *İnsan ve Hayat* 33 (Kasım 2012): 36.

<sup>55</sup> Kemal Aydın, Sercan Türkan, “Ümidin, Acının ve Hüznün Çocukları Futbol Oyuncakları”, *İnsan ve Hayat* 44 (Ekim 2013):10-16.

<sup>56</sup> Ümit Yüksel, Mehmet Huzeyfe Sırlı, “Yakınlık”, *İnsan ve Hayat* 56 (Ekim 2014): 1.



eden yazıda, Batı'nın Doğu üzerinden kazandığı Pulitzer ödüllerine işaret edilerek selfie kültürü olumsuzlanmaktadır.<sup>57</sup> Selfie aslında burada bir semboldür ve bu kelime üzerinden "self" odaklı Batı kültürünün benimsenmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>58</sup>

Menzil Cemaati'ne ait Semerkand dergisinin dosya konularına bakıldığında sık sık kapağa taşıdığı konulardan ilmiyal merkezli bir din anlayışı sergilediği ve okuyucusunun bu konuda dikkatini çekmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Son zamanlarda derginin "Bitmeyen Milli Mücadele", "Neden Bir ve Beraber Değiliz", "15 Temmuz ve Ötesi", "Yeniden İslam Toplumu" gibi dosyalar ile siyasi ve sosyal açıdan birlik ve beraberliği vurgulayan konulara yer verdiği görülmektedir.

Semerkand dergisinin başyazarlarını grubun mevcut lideri (şeyh) yerine oğlu Muhammed Mübarek el-Hüseyini kaleme almaktadır. Yazıların büyük çoğunluğunun ayet ve hadislerden iktibasla oluşturulduğu görülmektedir. *Altınoluk Dergisi*'nde karşılaşılan, vefat etmiş kişilerin yazıları için ayrılmış köşe Semerkand Dergisi'nde de söz konusudur. Fakat diğer dergide vefat ettiği halde yazıları devam ettirilenler dergâhın şeyh silsilesinde yer alan isimlerken burada dergâhın sadece müntesibi olan emekli asker Mehmet İldırar'dır.

Dergide işlenen konular diğer grupların dergileriyle paralellik göstermektedir. Örneğin Zaman dosya konulu sayısında "Kitab ve Sünnete dayalı bir zaman anlayışı"ndan bahsedilmekte ve zamanı kullanmada müflis olunmaması gerektiği hatırlatılmaktadır. Burada da Batılılaşma hareketi eleştirilmekte, miladi takvim ve alafranga saat uygulamasının yanlışlığı dile getirilmektedir. Makalenin devamında ise "Kıyamete ayarlı saat" retorikleriyle alt başlık oluşturulmuş, önemli olanın zamanın idrakiyle yaşamak olduğu, bu idrak olmadıkça takvim değişse de bir anlam ifade etmeyeceği belirtilerek günümüz şartları benimsenmiştir.<sup>59</sup>

Dini grupların yayınlarına süreç odaklı bakıldığında kullanılan dilde değişim gözlenmektedir. Örneğin Semerkand dergisi, 2017 Haziran sayısında dergi kapağında "Selim ve Münib Kalp", "Özü Başka Sözü Başka Münafıklar" gibi dini terminolojinin ağırlıklı olduğu bir dil kullanırken sonraları dilde sadeleştirmeye gitmiş, "İç Sıkıntısı Kalp Huzuru", "Dil Edebi", "Nezaketimiz Nerede?"<sup>60</sup> gibi daha olumlu ve toplumsal bir dil kullanmaya başlamıştır. Bu değişim dergilerin içeriğine de yansımakta, metinlerde sosyolojik bakışın yoğunluk kazandığı görülmektedir. Ayrıca okuyucuya sunulan düşünce,

<sup>57</sup> Ümit Yüksel, "Kendi ile Selfie", *İnsan ve Hayat* 56 (Ekim 2014): 48-49.

<sup>58</sup> Cemile Özdemir, "Başka Bayramımız Mı Var?", *İnsan ve Hayat* 56 (Ekim 2014): 19.

<sup>59</sup> Ahmet Nafiz Yaşar, "Müslüman Zamanı", *Semerkand* 224 (Ağustos 2017).

<sup>60</sup> *Semerkand* 237 (Eylül 2018).

zaman zaman Batılı bir düşünürden veya bir Türk aydınından yapılan alıntılarla pekiştirilmektedir. Örneğin Yeni Asya'da yayınlanan ve Cemil Meriç'in ağzından aktarılan "Dini ve Metodu Bediüzzaman'dan Öğren" başlıklı yazıda toplum tarafından önemsenen bir ismin kaynak gösterilerek otoriteye dayanma metodunun uygulandığı ve böylelikle mesajın etkisinin artırılmak istendiği görülmektedir.<sup>61</sup>

Diğer dini gruplar dergi merkezli bir yayın anlayışıyla kamusal alanda görünürlük kazanırken Nurculuk'un Yeni Asya grubu, *Yeni Asya Gazetesini* mekân olarak belirlemiştir. Gazetenin kuruluş tarihi, 1962 yılına kadar götürülmektedir. Haftalık gazete olarak İrşad ismiyle medyada var olan grup, dönemin şartlarından dolayı defalarca kapatılan gazetelerini farklı isimlerle yeniden okuyucuyla buluşturmuştur. *İhlas, Zülfikar, Uluvvat, Hareket, Vahdet, İttihat* neredeyse aynı yıllar içerisinde grubun çıkardığı gazetelerin isimleridir. Grup, *Yeni Asya* ismini ilk kez 1970 yılında kullanmış fakat bu gazete de kapatılınca isim değişikliğine gidilerek gazete, *Yeni Nesil* şeklinde adlandırılmıştır. *Yeni Nesil*'in kapatılmasıyla *Tasvir* olarak isimlendirilen gazete, 1990 itibariyle yeniden Yeni Asya adıyla çıkarılmaya başlanmıştır.<sup>62</sup>

Çeşitli medya araçlarında verdikleri bilgilerde grubun gazeteyi bir tebliğ aracı olarak gördüğü ve dini gruplarda sıklıkla vurgu yapılan bir "dava"nın ürünü olduğu ifade edilmektedir.<sup>63</sup> *Yeni Asya Gazetesinin* web sitesinde gruba ait olan diğer iletişim araçlarının bağlantısının olması da gazetenin, grubun iletişim araçları arasında merkezi konumda olduğunu göstermektedir. "Gerçekten Haber Verir" sloganıyla günlük haberleri okuyucusuna ileten gazete, internet sitesinde bulunan "Asya'nın Bahtının Miftahı, Meşveret ve Şuradır" alt başlığıyla sahip oldukları düsturu açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>64</sup> Gayelerinin sahip oldukları çizgiden şaşmadan mahşerde Allah'ın huzuruna varmak olduğunu ifade eden gazete, dini terminolojiyi kullanmaktan çekinmeyen bir duruşa sahiptir.<sup>65</sup>

Grubun dergisi *Köprü*'nün semantiğine bakıldığında yine bir anlam dünyası üzerine inşa edildiği hemen fark edilecektir. Dünyada bir anlam

---

<sup>61</sup> Yeni Asya, "Cemil Meriç: Dini ve Metodu Bediüzzaman'dan Öğren", erişim: 5 Mart 2019, [http://www.yeniasya.com.tr/dizi/cemil-meric-dini-ve-metodu-bediuzzaman-dan-ogren\\_476608](http://www.yeniasya.com.tr/dizi/cemil-meric-dini-ve-metodu-bediuzzaman-dan-ogren_476608).

<sup>62</sup> Risale-i Nur Enstitüsü, "Gazetelerimiz", erişim: 6 Mart 2019, <http://www.risaleinurenstitusu.org/gazetelerimiz/#more-2125>.

<sup>63</sup> Yeni Asya International, "Neden Yeni Asya?", erişim: 6 Mart 2019, <http://www.yeniasya-international.de/neden-yeni-asya/>.

<sup>64</sup> Yeni Asya, erişim: 6 Mart 2019, <http://www.yeniasya.com.tr>.

<sup>65</sup> Yeni Asya International, "Neden Yeni Asya?", erişim: 6 Mart 2019, <http://www.yeniasya-international.de/neden-yeni-asya/>.

dünyasına sahip olan tek varlık olan insan için fenomenolojik açıdan köprü, “kendine özgü bir tarzda, Yeryüzü ve Gökyüzünü, Tanrısal olanları ve Ölümlüleri kendinde bir araya toplayan)” bir yapı olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla köprü, bu dünyada yaşayan farklı düşüncedeki insanları ve bu dünyayı kapsayıcı bir şekilde kuşatan Varlık’ı bir araya getiren bir semboldür.<sup>66</sup> Bu metafor ile derginin, grup üyeleri ve grup dışındaki hedef kitle için bir köprü inşa ettiği, farklılıkları bir araya getiren bir mekân olduğu söylenebilir. Derginin 126. sayısında işlenen Toplumsal Hareketler ve Bir Arada Yaşama konusu hakkındaki editör yazısı, Köprü’nün bahsi geçen işlevine vurgu yapmaktadır. Özellikle “Birarada yaşama olgusu; farklı inanç, kültür, gelenek, ırk ve zihin haritalarına sahip fertlerden oluşan toplumların barış ve huzur içinde yaşamasını sağlayan Kur’ânî bir yaklaşımdır.” ifadesi, benimsenen düsturu ortaya koyarken Köprü dergisi ve konuyla ilgili yapılan kongreler, ötekileştirici, dışlayıcı ve otoriter anlayışlara karşı bir set çekmeyi amaçlamaktadır.<sup>67</sup>

Farklı anlayıştaki Nurcular tarafından Risale-i Nur Külliyyatı dışında yayın faaliyetlerinde bulunmasıyla eleştirilen grup, yayın faaliyetlerini Said Nursî’ye atfedilen müceddidlik özelliğiyle bağdaştırmaktadır. Gruba göre Said Nursî’nin kalbine matbuat lisanıyla konuşmanın gerekliliği ihtar edilmiştir ve günümüzdeki medya araçları kullanılarak Risale-i Nur, tecdid misyonunu yerine getirmektedir.<sup>68</sup>

### 2.3. Radyo ve Televizyon

Radyo, diğer iletişim araçlarına kıyasla kurulumu ve ulaşılması açısından uygun ve ucuz olduğu için demokratik bir araç olarak nitelendirilmektedir. Özellikle okuma yazmanın yeterince yaygın olmadığı toplumlarda farklı kimliklere sahip toplulukların kültürlerini sürdürmeleri ve haklarını aramaları amacıyla kullanışlıdır. Radyo, tarihte hem yeniliklerin duyurulmasını hem de benimsenmesini sağlayıcı bir işleve sahip olmuş, bu nedenle de sosyal değişime için önemli bir araç olarak görülmüştür. Ancak radyo her zaman değişimi kolaylaştıran bir araç olmamış; gerektiğinde var olan anlayışı sağlamlaştıran, değişime karşı hâkim anlayışı ayakta tutan bir bariyer de olmuştur.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Köprü metaforu için bkz. Martin Heidegger, “İnşa Etmek Oturmak Düşünmek,” trc. Erdal Yıldız v.dğr., *Kutağubiliğ* 6 (Ekim 2004): 50.

<sup>67</sup> Ahmet Dursun, “Toplumsal Hareketler ve Bir Arada Yaşama”, *Köprü* 126 (Yaz 2014): 1.

<sup>68</sup> Yeni Asya Euro Nur Web TV, “Risale-i Nur”, erişim: 6 Mart 2019, <http://www.euronur.tv/matbuat-lisaniyla-konusmak-lazim-geldigi-kalbime-ihtar-edildi/>

<sup>69</sup> Huriye Kuruoğlu, *Propaganda ve Özgürlük Aracı Olarak Radyo* (İstanbul: Nobel Yayın, 2006), 1-4.

Televizyon evlerdeki konumuyla yeni bir kamusalılık biçimi oluşturarak kamusalılık ve görünürlüğü yan yana getirmesiyle “geleneksel bir aradalık kamusalılığı”nı çağrıştırmaktadır.<sup>70</sup> Televizyon, takip edilen şahısları hedef kitle için “canlı” olarak görünür kılmakta, iletiye verilen dikkat seviyesini yükseltmektedir.<sup>71</sup> Böylece medya dolayısıyla kazanılan görünürlük, sadece bilgi aktarımını sağlamamakta, gündelik yaşamın bir parçası haline gelerek kaynak ile hedef kitle arasında simbiyotik bir ilişkiye olanak tanımaktadır.<sup>72</sup> Ancak bireylerin gündelik hayatlarındaki bağlamın dışında bir içerik sunması, televizyon kamusalılığını önceki kamusalılıktan farklı kılmaktadır.<sup>73</sup>

Tarihi sürece bakıldığında farklı kamusalılıklar arasında alt kültür olarak bulunan dini grupların hem ekonomi hem de söylem bazında başat kültür tarafından getirilen sınırlamalar ile Foucaultcu anlamda bir “dışlama”<sup>74</sup>ya maruz kaldıkları ve kenara itildikleri görülmektedir. Ekonomi alanında ve söylemde güç elde ettikleri vakit ise ortaya çıktıkları ilk zamanlar tepki gösterdikleri medya araçlarını sahiplenmiş, farklı program içeriklerini benimseyerek kullanır olmuşlardır. Aslında bu, parçalanmış anlam dünyası içerisinde bir yer edinme arayışıdır.<sup>75</sup> Yayıncılık faaliyetleriyle ortaya koydukları matbu eserler doğrudan şahsa hitap ederken görsel medya bir “siz” oluşturarak hedef kitleye hitap etmekte, bu nedenle de iletişimde daha etkili olmaktadır.<sup>76</sup> “Hayatı kolaylaştıran otoriteler” olarak görülen iletişim araçları özel hayatı yeniden şekillendirme gücüne sahip oldukları için<sup>77</sup> dini gruplar da bu araçlardan faydalanmaktadır.

Dünya çapında yaygın bir aktivist medya projesi olan Indymedia'nın “Medyadan nefret etme-onu ele geçir” sloganı, ana akım medyaya karşı olan oluşumların medya araçlarına yönelik tepkilerinin değişmesine güzel bir örnektir.<sup>78</sup> Bu minvalde dini gruplar kendi medya içeriklerini kendileri oluşturuyor olsalar da reklam gibi tüketimi özendirici değerleri de kitleye

---

<sup>70</sup> John B. Thompson, *Medya ve Modernite*, trc. Serdar Öztürk (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 197.

<sup>71</sup> Thompson, *Medya ve Modernite*, 209.

<sup>72</sup> Eric Maigret, *Medya ve İletişim Sosyolojisi*, trc. Halime Yücel, 5. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 279.

<sup>73</sup> Thompson, *Medya ve Modernite*, 198.

<sup>74</sup> Dışlama kavramı için bkz. Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, trc. Işık Ergüden, 4. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 216-217.

<sup>75</sup> Maigret, *Medya ve İletişim Sosyolojisi*, 274.

<sup>76</sup> Habermas, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, 291.

<sup>77</sup> Habermas, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, 293.

<sup>78</sup> Lievrouw, *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*, 125.

sunmaları, kültür üstü medya dilini benimsediklerini göstermekte, dolayısıyla dini gruplar “melez kültürler”in bir tezahürü olmaktadır.<sup>79</sup>

Menzil Cemaati 2003 yılında Radyo Onbeş adıyla radyoculuk faaliyetine başlamış, grubun yönettiği kuruluşların bir marka altında toplanması sonucunda radyonun ismini Semerkand Radyo olarak değiştirmiştir. Radyo, “Hayatın kalbine...” sloganıyla dinleyicilerine dini-tasavvufi sohbetler, tarih, kültür-sanat, müzik, aktüel haber alanlarında programlar sunmaktadır.<sup>80</sup> Bizim Petek adlı programda çocuklara iki kadın tarafından hikâyeler, masallar anlatılmakta, bilmece sorulup oyunlar oynatılmaktadır. Evin Sesi adlı program ile kadınlara yönelik yayınlar yapılmakta, kadın-erkek mahremiyetinden ev dekorasyonuna kadar aile ile ilgili pek çok konu işlenmektedir.<sup>81</sup> Farklı ortamlardaki etkinliklerinde tiyatroyu bir propaganda aracı olarak kullanan grubun, radyo kanalında da bir süre radyo tiyatrosu formatında mesajını aktardığı görülmektedir.<sup>82</sup>

Televizyonun insanlara etkisinin radyodan çok daha fazla olduğunun farkında olan grup, 2010 yılında Semerkand TV adıyla yayıncılık faaliyetlerini çeşitlendirmiştir. Televizyonculuk hususundaki idealleri diğer dini gruplarla benzerdir. Yayın grubunun kendi ifadesiyle grup tarafından “insanın yaratılış amacını bir an olsun aklından çıkarmadan, genel geçer televizyon dilinin esiri olmak yerine kendi has anlayışını toplumsallaştırmaya çalışan bir yayıncılık” amaçlanmaktadır.<sup>83</sup> “Kalbe doğru, kalpten ‘doğru’” sloganıyla grubun varoluş esasına işaret edilmekte, kalpten gelen “sahih bilgi” vurgulanmaktadır. Televizyon programlarının, içerik bakımından radyo programlarından daha zengin olduğu görülmektedir. Programlar Çocuk Kuşağı, Dini Programlar, Kadın Kuşağı ve Kültürel Programlar başlıklarıyla kategorilere ayrılmıştır.<sup>84</sup> *Menzil’de Bir Sultan* programı doğrudan grubun önceki lideri Muhammed Raşit’in hayatını anlatmakta, *Yüzyılım Âlimleri* isimli program yine tarikattaki önemli isimleri izleyiciye tanıtmaktadır.

<sup>79</sup> Thompson, *Medya ve Modernite*, 259-260.

<sup>80</sup> Semerkand, “Semerkand Radyo”, erişim: 6 Mart 2019, <http://www.semerkand.com.tr/semerkand-radyo/>.

<sup>81</sup> Semerkand Radyo, “Evin Sesi”, erişim: 6 Mart 2019, <https://www.semerkandradyo.com.tr/program-detayi/evin-sesi/67>.

<sup>82</sup> Semerkand Radyo, “Radyo Tiyatrosu”, erişim: 6 Mart 2019, <https://www.semerkandradyo.com.tr/program-detayi/radyo-tiyatrosu/58>.

<sup>83</sup> Semerkand, “Semerkand TV”, erişim: 6 Mart 2019, <http://www.semerkand.com.tr/semerkand-tv/>.

<sup>84</sup> Semerkand TV, “Kadın Kuşağı”, erişim: 6 Mart 2019, <http://www.semerkandtv.com.tr/programlar#kadin-kusagi>.

Erenköy Cemaati kurumsal kimliğini radyo yayınında da sürdürmekte, Erkam Radyo ismiyle iletişim faaliyetinde bulunmaktadır. İnternet sitesinde “Bir Gönül Çağrısı” sloganını benimseyen radyo, hedef kitleyle iletişimde duygulara öncelik vermektedir. Osman Nuri Topbaş’ın vermiş olduğu sohbetlerin radyo yayınına aktarılmasıyla gerçekleştirilen *Gönül Bahçesinden* programı bu anlayışı devam ettirmektedir. Programda Topbaş, tarihi bağlama da dikkat ederek tematik sohbetlerde bulunmakta, belli bir mekânda yapmış olduğu sohbetleri radyo aracılığıyla daha fazla kişiye ulaştırmaktadır. Grubun öne çıkan isimlerinden Ahmet Taşgetiren *Eğitim Konuşmaları* ve *İslam’dan Hayata Ölçüler* adlı programlarla radyo yayınında bulunmaktadır. İlim, sanat, aile, tarih, eğitim, ekonomi, ülke ve dünya gündemine dair pek çok konuda yayın yapan radyo, akademisyenlerin yanı sıra dindar camiada son dönemde oldukça görünürlük kazanan Ebubekir Sifil, Nureddin Yıldız gibi isimlere de bünyesinde yer vermektedir.



*Fotoğraf 6: Erkam Radyo'nun logosu*

Süleymancılık ve Yeni Asya grupları ise radyo ve televizyonculuk alanında herhangi bir faaliyette bulunmamaktadır. *Tercüman Gazetesi*'yle yaptığı röportajda Kemal Kacar, televizyonu hiçbir açıdan tasvip etmediklerini ifade etmektedir. Röportajda bu bakış açısının esas sebebinin, televizyonda müstehcen yayınların bulunuyor olmasının etkili olduğu görülmektedir.<sup>85</sup>

<sup>85</sup> Mehmet Fahri Sertkaya, “Merhum Kemal Kacar ile Tercüman gazetesinin 1989 yılında yaptığı mülakat”, erişim: 6 Mart 2019, [https://gerceksuleymanhilmitunahan.blogspot.com/2015/04/merhum-kemal-kacar-ile-tercuman-gazetesinin-yaptigi-mulakat-akademi-dergisi-mehmet-fahri-sertkaya-suleyman-hilmi-tunahan-suleymancilar-cemaati-humeyni-musulman-degildi-flort-etmek-haramdir-said-i-nursi-mesrutiyet-abdulhamid-han-nazli-ilicak-.html?fbclid=IwAR1rU9y8f5SVR7r\\_N1zSCdcE192XNxZNL8lrJKAv0yk7Mm2wbIedJerJI](https://gerceksuleymanhilmitunahan.blogspot.com/2015/04/merhum-kemal-kacar-ile-tercuman-gazetesinin-yaptigi-mulakat-akademi-dergisi-mehmet-fahri-sertkaya-suleyman-hilmi-tunahan-suleymancilar-cemaati-humeyni-musulman-degildi-flort-etmek-haramdir-said-i-nursi-mesrutiyet-abdulhamid-han-nazli-ilicak-.html?fbclid=IwAR1rU9y8f5SVR7r_N1zSCdcE192XNxZNL8lrJKAv0yk7Mm2wbIedJerJI).

## 2.4. Web Siteleri ve Sosyal Medya

Mektup yazma, telefon aracılığıyla konuşma gibi etkileşim biçimleri “dolayimli etkileşim” olarak ifade edilirken; web tabanlı iletişim, “yarı dolayimli etkileşim” şeklinde adlandırılmaktadır. Yarı dolayimli etkileşim, sembolik bir içeriğe sahip olduğu için bireylerin iletişim ve bu sembolleri alımlama sürecinde sosyal bir durum sağlamaktadır. Mesajın her bir alıcısı kendi muhayyilesi çerçevesinde kod açımında bulunduğu yani iletiye anlam yüklediği için yarı dolayimli etkileşim monolojik özelliklidir.<sup>86</sup> İletiyi oluşturan taraf, hedef kitleye imaj ve enformasyon sunarak ortama nüfuz etmektedir.<sup>87</sup> Geleneğin sembolik içeriği, iletişim medyasına aktararak benliğin oluşma sürecine katılmakta, gelenek de böylece kişiler üzerindeki varlığını devam ettirmektedir.<sup>88</sup>

Günümüzde toplulukların oluşmasında fiziksel mekân yerine haberleşme araçlarının önem kazandığı bir gerçektir. Web tabanlı iletişim, etkili bir mekân oluşturma ortamı sağlamakta, iletişim araçlarını tek bir platformda bir araya getirerek erişimi kolaylaştırıp iletişimi hızlandırmaktadır. Web siteleri sadece istenilen zamanda veri yüklemeyi ve veriye ulaşımı kolaylaştırmakla kalmayıp uluslararası tanıtıma da imkân vermektedir.<sup>89</sup> İncelediğimiz dini gruplara baktığımızda aktif şekilde kullanılan web siteleri aracılığıyla hem sahip oldukları araçların bir aradalığını sağladıkları hem de ziyaretçilere bütünüyle bir anlam dünyası sundukları görülmektedir.

Dini grupların yeni medyayı kullanmaktaki en önemli nedenleri, medyanın sosyal bir rekabet ortamında “aynı anda her yerde olma”yı mümkün kılmasıdır. Yeni medya, her yerde ve herkes tarafından aynı oranda kullanılan bir şey olmamasına rağmen dini gruplara her zaman ve her yerde görünürlük<sup>90</sup> kazandırmaktadır. Toplumsal katılım için fiziksel mekân ortaklığının bir ölçü olmamasının yanı sıra elektronik topluluklarda iletişime katılım var olmakla eş değer görülmektedir.<sup>91</sup> Sanal ortamdaki katılım aynı zamanda grubun çevrimdışı faaliyetlerini de desteklemektedir.<sup>92</sup> Flickr, Facebook, Twitter, Instagram gibi sosyal paylaşım ağları “sosyal ağ temelli sanal topluluklar” şeklinde ifade edilmekte, bu ortamlarda bireylerin aidiyet

<sup>86</sup> Thompson, *Medya ve Modernite*, 132-134.

<sup>87</sup> Thompson, *Medya ve Modernite*, 179.

<sup>88</sup> Thompson, *Medya ve Modernite*, 274-275.

<sup>89</sup> Yeşim Güçdemir, *Sanal Ortamda İletişim: “Bir Halkla İlişkiler Perspektifi”*, 3. Baskı (İstanbul: Derin Yayınları, 2015), 88.

<sup>90</sup> Lievrouw, *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*, 21.

<sup>91</sup> Güçdemir, *Sanal Ortamda İletişim: “Bir Halkla İlişkiler Perspektifi”*, 66.

<sup>92</sup> Mutlu Binark, Koray Löker, “Sivil Toplum Örgütleri için Bilişim Rehberi”, 16, erişim: 1 Ağustos 2018, <http://panel.stgm.org.tr/vera/app/var/files/b/i/bilisimkitapweb.pdf>.

duyguları yeniden inşa edilmekte ve bilgiye erişimleri kolaylaşmaktadır.<sup>93</sup> Sanal mekânlarda gerçekleştirilen kurumsal iletişim bir yandan kitleye ulaşmayı ve onları etkilemeyi kolaylaştırırken diğer yandan da kurumun ve markanın değerini arttırmaktadır.<sup>94</sup>

Grupların sahip olduğu Web sitelerinin ve diğer iletişim araçlarının isimlerini ve kullanılan sembolleri, daha çok edebiyat incelemelerinde görülen poetik imge vasıtasıyla değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Zira “Poetik hayalin hep bir bağlamı vardır. Bu bağlam hayali yorumlarken onu poetik logostan başka bir dile çevirir.” ve poetik imge, bir hayale kapı aralar. Kullanılan logo, web sitesinde ziyaretçiyi, diğer iletişim araçlarında okuyucuyu/izleyiciyi sembol üzerinden imgelem oluşturmaya sürükler ve böylece “Hayal kuran bilinç, sahip olduğu bu yaratıcılık dolayısıyla çok basit ama çok da saf bir biçimde bir köken haline gelir.”<sup>95</sup> Bu nedenle web siteleri, postmodern medya kültüründe, imgelerin heryerdeliğini sağlayan en önemli araçlardır.<sup>96</sup>

Web sitesi, Facebook, Twitter, Instagram gibi farklı mekânlarda görünürlük elde eden gruplar, hedef kitlelerindeki bireylerin tercihlerine göre bir etkileşimde bulunurlar. Sosyal medya, geleneksel iletişim ortamının tek yönlü iletişim modelinin aksine çift yönlülüğüyle kaynak ve alıcı arasında bir etkileşimi mümkün kılmaktadır. Hedef kitlenin iletişime etkisi, etkileşim (beğen/paylaş) butonlarını kullanımında ve böylece iletişim sürecine “katılarak” daha çok ne tür içerikleri görmek istediğini belirleyebilmesinde yatmaktadır. Yeni medyanın hedef kitleyi bu pasiflikten çıkardığı esas nokta ise anlık bir paylaşım ile iletişimin eyleme dönüşmesini mümkün kılmasıdır.<sup>97</sup>

Dini grupların son zamanlarda en fazla faydalandığı medya ortamlarının başında YouTube gelmektedir. “Broadcast Yourself” (kendini yayınl) sloganıyla özellikle alt kültürler ve bireysel girişimciler için önemli bir ortam sunan YouTube, kendi televizyon kanalları olsun veya olmasın dini grupların sohbet, vaaz gibi etkinliklerini grup üyelerine ulaştırma imkânı sağlamakta, geleneksel mekân anlayışındaki sınırları ortadan kaldırmaktadır.

---

<sup>93</sup> Güçdemir, *Sanal Ortamda İletişim: “Bir Halkla İlişkiler Perspektifi”*, 67, 70.

<sup>94</sup> H. Buluthan Çetintaş, *Kurumsal İletişim Stratejisi ve Kurumsal Bloglar* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2014), 3.

<sup>95</sup> Bachelard, *Mekânın Poetikası*, 15-16.

<sup>96</sup> Dan Laughey, *Medya Çalışmaları*, trc. Ali Toprak (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010), 97.

<sup>97</sup> Laughey, *Medya Çalışmaları*, 22.



Yeni medya araçlarıyla sağlanan mobilizasyon, bir propaganda tekniği olan canlı kampanyalara imkân vermekte ve özellikle grup içi ilişkilerin ve grup liderinin gücünü genişleterek gruba hareket sağlamaktadır. Toplumsal hayatta görüşleri benimsenen dini lider sosyal medyaya taşınmakta, bir “itibar sermayesi” barındıran bu mecrada itibarını sürdürmekte ve arttırmaktadır. Böylece çevrimdışı olan ile çevrimiçi olan bir araya getirilmekte ve medya aracılığıyla mobilizasyon sağlanmaktadır.<sup>98</sup> Zira sosyal medya, kimlik odaklı yapısıyla diğer toplumsal gruplarda olduğu gibi dini grupların da aktivizmini güçlendirmektedir.<sup>99</sup>



Fotoğraf 7: [www.islamveihsan.com](http://www.islamveihsan.com) internet sitesi

Erenköy Cemaati'nin aktif olarak kullandığı resmi internet sitesi [www.islamveihsan.com](http://www.islamveihsan.com)'dur. Grubun, sitenin ismine de uygun olarak tercih ettiği “İslam’dan İhsana” sloganıyla, ziyaretçilerine, Müslümanlığın ilk aşaması olan İslam’ın şartlarının kabulünden ihsan derecesine ulaşmak için bir çağrıda bulunduğu söylenebilir. Sitenin logosunda kullanılan yeşil ile renklendirilmiş cami simgesi Mescid-i Nebevî’yi anımsatmakta, grup instagram paylaşımlarında da genel olarak Mescid-i Nebevî’yi içeren görseller kullanılmaktadır. Logoda bulunan çiçek simgesi ise hem latif bir görünüm sağlamak hem de Hüdayi Vakfı gibi grubun diğer kuruluşları

<sup>98</sup> Lievrouw, *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*, 162.

<sup>99</sup> Lievrouw, *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*, 35.

arasında bir bağlantı kurmakta, markalaşan grubun logosu haline gelmektedir.

Sitenin “Hakkımızda” kısmında, internet ortamında bulunuş amaçlarının yaygın olarak kullanılan bir araç aracılığıyla İslam’ın “emr-i bi’l-ma’ruf, nehy-i ani’l-münker” düsturunun sorumluluğunu yerine getirmek olduğu görülmektedir.<sup>100</sup> Sitenin ana sayfasında en üst kısımda “Kur’anımız”, “Peygamberimiz”, “Tarihimiz”, “Hayatımız”, “Çocuğumuz” gibi bölümler bulunmakta; kullanılan retorikle siteyi ziyaret edenlere biraderlik tekniği uygulanmakta, “biz” duygusu aşılacaktır. İnternet sitesinin isminin hemen altında yer alan kısımda “Anasayfa” butonunun yanında “İslam”, “İman” ve “İhsan” butonları yer almakta ve butonların isimleri bize İslam’ın temel esaslarını içeren Cibril Hadisi’ni anımsatmaktadır.<sup>101</sup> Bahsedilen bölümün devamında “Dualar ve Zikirler”, “İlim”, “Tefekkür”, “Hizmet”, “Güncel” başlıklı butonlar bulunmakta; “İlim” başlığı incelendiğinde genellikle tıbbi bilgilerin işlendiği görülmektedir. “Hizmet” kısmında “Vakıf” ismi altında Hüdayi Vakfı’nın faaliyetleri, “İnfak” kısmında ise yardımlaşmaya teşvik edici mesajlar görüntülenmektedir.

Sitede kullanım kolaylığı açısından en başta sahibi olduğu ve dindar camiada oldukça yaygın olarak dinlenen Erkam Radyo, hemen yanında sitenin Apple ve Android marka teknoloji araçlarına göre uygulamaları (application), tam bir TV formatında işlemiyor olsa da gruba ait olan İlam TV’nin, sitenin Facebook, Twitter, Instagram, Youtube, Vimeo bağlantılarının kısa yolları bulunmaktadır. Dolayısıyla grubun, web siteleri arası bağlantılar aracılığıyla kurumsal iletişimi etkili bir şekilde kullandığı söylenebilir.

Erenköy Cemaati’nin mevcut lideri Osman Nuri Topbaş’ın kendi ismine özel açılmış ayrı bir internet sitesi de bulunmaktadır.<sup>102</sup> www.islamveihsan.com web sitesinde lidere dair bir köşe oluşturmak yerine başka bir sitenin oluşturulması ilgi çekicidir. Bu, dini grubun, liderinin karizmasından beslenmeyip grubun kurumsal bir şekilde var olma arzusunu göstermektedir. Zira hoca efendinin hayatı, eserleri, makaleleri şahsi internet sitesi üzerinden sunulmakta, liderin otoritesi ayrı bir şekilde sembolize edilmektedir. “Eserleri” başlığını incelediğimizde Türkçe eserlerinin dışında bazı eserlerinin kırk farklı dile çevrildiği görülmektedir. Eserlerinin en çok çevrildiği diller sırasıyla Azerice, Arapça, Rusça, İngilizce, Arnavutça’dır. Bir Doğu Afrika dili olan Svahilice’nin Almanca ve Fransızca gibi dillerden daha çok esere sahip olması dikkat çekicidir. Eserlerin tercüme edildiği diller, dini

<sup>100</sup> İslam&İhsan, “Hakkımızda”, erişim: 6 Mart 2019, <http://www.islamveihsan.com/hakkimizda>.

<sup>101</sup> İslam&İhsan, Erişim: 6 Mart 2019, <http://www.islamveihsan.com>.

<sup>102</sup> Osman Nuri Topbaş, Erişim: 6 Mart 2019, <http://www.osmannuritopbas.com>.

grubun hedef kitlesinin yayılım coğrafyası ile ilgili bilgi verebilmektedir.<sup>103</sup> Yabancı dillerdeki eserlerin bağlantısına tıklanıldığında sayfa menüsü o dilde görüntülenmekte, sitenin birçok farklı dilde kullanımına imkân tanınmaktadır. Yabancı dillerdeki eserlerin internet ortamında PDF'leri ziyaretçilere sunulurken, Türkçe eserlerde ziyaretçiler bir bağlantı ile Erkam Yayınları'nın online satış sitesine yönlendirilmektedirler.

Liderin Türkçe eserlerinin isimlerine bakıldığında *Altın Silsile, Şah-ı Nakşibend, Halid-i Bağdadi, İmam-ı Rabhani, Beyazid-i Bistami, Cafer-i Sadık* gibi Nakşibendiliğin önde gelen isimlerine mahsus kitaplar kaleme aldığı görülmektedir. Bu isimler, dini grubun hangi silsileye dayandığını göstermekte ve propagandasını Nakşibendilik geleneğinin otorite isimlerine dayandırdığını ortaya koymaktadır.<sup>104</sup> Grubun kurucu lideri olarak bilinen Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun hayatı incelendiğinde de Ramazan Oğulları'ndan Nureddin Şekur yoluyla Halid b. Velid'e bağlandığının ifade edilmesi benzer tavra işaret etmektedir.<sup>105</sup>

Yeni Asya grubu, geleneksel medya araçlarındaki propaganda faaliyetlerini *Yeni Asya Gazetesini* merkeze alarak ortaya koyduğu gibi yeni medyada da benzer bir harekette bulunmaktadır. *Yeni Asya Gazetesi*'nin internet sitesinin alt bölümündeki bağlantılı siteler kısmında gruba ait olan şirket ve oluşumlar, bağlantı linkleriyle ziyaretçilere sunulmaktadır.

Menzil Cemaati'ne ait olan [www.semerkand.com.tr](http://www.semerkand.com.tr) , "Aydınlık Bir Hayata Doğru" sloganıyla grubun bütün şirketlerini hedef kitlesine tek bir platformda sunmaktadır. İletişim araçlarını Medya Grubu ve Yayın Grubu şeklinde ayıran grup, kurumsal iletişimi başarılı bir şekilde kullanmaktadır. Gruba ait farklı web siteleri de bulunmaktadır. Grup, [www.semerkandonline.de](http://www.semerkandonline.de) ve [www.erolmedien.de](http://www.erolmedien.de) uzantısıyla Almanya'da bulunan hedef kitlesine erişim sağlamaktadır.

Genel olarak grupların iletişim araçları incelendiğinde, her derginin kendine ait bir web sitesi bulunmaktadır. Erenköy Cemaati'ne ait *Altınoluk, Şebnem* ve *Altın Çocuk*; Menzil Cemaati'ne ait *SemerKand, SemerKand Aile, SemerKand Çocuk, Mostar, Genç Okur*; Süleymancılara ait olan *Yedi Kıta* ile *İnsan ve Hayat*; Yeni Asya Gurubu'na ait *Köpriü, Bizim Aile, Genç Yorum, Can Kardeş* basılı yayınları dışında web siteleri de olan başlıca dergi yayınlarıdır.

<sup>103</sup> Osman Nuri Topbaş, "Tüm Dillerde Eserleri", erişim: 6 Mart 2019, <http://www.osmannuritopbas.com/tum-dillerde-eserleri.html>.

<sup>104</sup> Osman Nuri Topbaş, "Türkçe Eserleri", erişim: 6 Mart 2019, <http://www.osmannuritopbas.com/portfolio-category/turkce-eserleri>.

<sup>105</sup> İslam&İhsan, "Mahmud Sami Ramazanoğlu Kimdir?", erişim: 6 Mart 2019, <http://www.islamveihsan.com/mahmud-sami-ramazanoğlu-kimdir.html>.

Yeni medyayı kitle medyasının bir adım önüne geçiren unsur gündem belirlemedeki gücüdür.<sup>106</sup> Bu nedenle kişisel web sitelerinin yanında dini grupların önde gelen bazı isimleri kişisel Twitter hesabına sahiptir. Menzil Cemaati şeyhinin oğlu Muhammed Saki el-Huseyni Twitter hesabını bizzat kendisi kullanırken<sup>107</sup>, Erenköy Cemaati'nin lideri Osman Nuri Topbaş'ın hesabının başkaları tarafından yönetildiği anlaşılmaktadır.<sup>108</sup>

### **Sonuç**

Türkiye'de 90'lı yıllarda yaygınlık kazanan iletişim ve medya araçları belli bir ekonomik güce sahip olan dini grupların propagandalarını yürütebilecekleri temel araçlar olmuştur. Devlet tarafından resmi olarak tanınmayan dini gruplar, kamusal alanda medya araçları aracılığıyla görünürlük kazanma imkânı bulmuşlardır.

Genelde dünyanın küresel bir köy haline gelmesi, özeldel ülke nüfusunun çeşitli sebeplerle farklı ülkelere göçü, dini grupların farklı coğrafyalardaki üyeleri ile iletişim kurmada medya araçlarını önemli konuma getiren bir diğer faktördür. Bu nedenle Türkiye'nin siyasi ve sosyal konjonktürüyle bağlantılı olarak yayınevleri aracılığıyla yeni kamusal düzende kurumsal bir kimlik edinen dini gruplar zamanla farklı medya araçlarının sahibi olmuş, bu alanda holdingleşme yolunu tutmuşlardır.

Sahip oldukları medya araçlarının isimleri, kullandıkları sloganlar grupların sahip oldukları anlam dünyasını göstermektedir. Özellikle hedef gösterme tekniği üzerine inşa ettikleri propaganda faaliyetlerinde, kendilerini modern-seküler düşünce ve yaşam biçiminin karşısında konumlamakta, kullandıkları retorikle mesajlarının etkisini güçlendirme yoluna gitmektedirler. Ancak bunu, karşısında oldukları kültürün araç ve yöntemlerini kullanarak yapmaları, bir kültür bozumu gerçekleştirdiklerini göstermektedir.

---

<sup>106</sup> Lievrouw, *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*, 165.

<sup>107</sup> Twitter, "Muhammed Saqi Elhuse", erişim: 6 Mart 2019, <https://twitter.com/HasemiErol>.

<sup>108</sup> Twitter, "Osman Nuri Topbaş", erişim: 6 Mart 2019, <https://twitter.com/osmannuritopbas>.

## Kaynakça

- Altınoluk 170, (Nisan 2000).
- Altınoluk. "Hakkımızda". Erişim: 5 Mart 2019.  
<https://www.altinoluk.com.tr/hakkimizda>.
- Atabek, Necdet. "Propaganda ve Toplumsal Kontrol". *Selçuk İletişim* 2/4 (Mayıs 2014): 4-12.
- Aydın, Kemal- Türkan, Sercan. "Ümidin, Acının ve Hüznün Çocukları Futbol Oyuncakları". *İnsan ve Hayat* 44 (Ekim 2013).
- Aydınlı, Osman. "Semerkant". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 481-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bachelard, Gaston. *Mekânın Poetikası*. Trc. Alp Tümertekin. 4. Baskı. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Bektaş, Arsev. *Siyasal Propaganda: Tarihsel Evrimi ve Demokratik Toplumdaki Uygulamaları*. Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2002.
- Bernays, Edward. *Propaganda*. New York: Horace Liveright, 1928.
- Binark, Mutlu - Löker, Koray. "Sivil Toplum Örgütleri için Bilişim Rehberi". Erişim: 1 Ağustos 2018.  
<http://panel.stgm.org.tr/vera/app/var/files/b/i/bilisimkitapweb.pdf>.
- Brown, J.A.C.. *Siyasal Propaganda*. Trc. Yusuf Yazar. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Canlar, Sadık. "Kitaba Dokunmak". *İnsan ve Hayat* 56 (Ekim 2014).
- Cassirer, Ernst. *Dil ve Mit*. trc. Onur Kuzgun. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Crowstone, Kevin - Williams, Marie. "Reproduced and Emergent Genres of Communication on the World Wide Web". *The Information Society* 16/3: 201-215.
- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*. 11. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Çamlıca Basım Yayın. "Hakkımızda". Erişim: 5 Mart 2019.  
<https://www.camlicabasim.com/hakkimizda/>.
- Çetintaş, H. Buluthan. *Kurumsal İletişim Stratejisi ve Kurumsal Bloglar*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2014.
- Debord, Guy. *The Society of the Spectacle*. Trc. D. Nicholson-Smith, 1994. Erişim: 23/7/2018. <https://theanarchistlibrary.org/library/guy-debord-the-society-of-the-spectacle.pdf>.
- Demir, Ömer - Güney Hüseyin. "İnsanın Çocukla ve Çocuksuz İmtihanı Tüp Bebek". *İnsan ve Hayat* 33 (Kasım 2012).

- Dursun, Ahmet. "Toplumsal Hareketler ve Bir Arada Yaşama". *Köprü* 126 (Yaz 2014).
- Efe, Âdem. *Dini Gruplar Sosyolojisi (Isparta Örneği)*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*. Trc. Işık Ergüden. 4. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Gadamer, Hans-George. *Güzelin Güncelliği: Oyun, Sembol ve Festival Olarak Sanat*. trc. Fatih Tepebaşı. 2. Baskı. Konya: Çizgi Yayınevi, 2017.
- "Gelecek Programlar". *Yedikıta* 105 (Mayıs 2017).
- Genç* 142 (Temmuz 2018).
- Genç. "Genç". Erişim: 5 Mart 2019. <http://gencdergisi.com/yazar1-genc.html>.
- Genç TV. "Bizim Amerika'daki Gibi Barajlarımız Yok". Erişim: 5 Mart 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=fY0Bwc1oftw>.
- Güçdemir, Yeşim. *Sanal Ortamda İletişim: "Bir Halkla İlişkiler Perspektifi"*. 3. Baskı. İstanbul: Derin Yayınları, 2015.
- Gündüz, Mustafa. "Simgeler ve Semboller Çağında Sinema". *İnsan ve Hayat* 33 (Kasım 2012).
- Habermas, Jürgen. *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. Trc. Tanıl Bora - Mithat Sancar. 14. Baskı. İstanbul: İletişim, 2017.
- Heidegger, Martin. "İnşa Etmek Oturmak Düşünmek". *Kutadgubilig* 6 (Ekim 2004): 45-84.
- İnsan ve Hayat* 100 (Haziran 2018).
- İslam&İhsan. Erişim: 6 Mart 2019. <http://www.islamveihsan.com>.
- İslam&İhsan. "Darül Erkam Nedir?". Erişim: 5 Mart 2019. <http://www.islamveihsan.com/erkam-yayinevi-nasil-kuruldu.html>.
- İslam&İhsan. "Erkam Yayınevi Nasıl Kuruldu?". Erişim: 5 Mart 2019. <http://www.islamveihsan.com/erkam-yayinevi-nasil-kuruldu.html>.
- İslam&İhsan. "Hakkımızda". Erişim: 6 Mart 2019. <http://www.islamveihsan.com/hakkimizda>.
- İslam&İhsan. "Mahmud Sami Ramazanoğlu Kimdir?". Erişim: 6 Mart 2019. <http://www.islamveihsan.com/mahmud-sami-ramazanoglu-kimdir.html>.
- Jowett, Garth S - O'Donnell, Victoria. *Propaganda ve İnkna*. Trc. Rana Kahraman Duru vd. İstanbul: Artes Yayınları, 2017.
- Kılınç, Selman, "Editörden". *Yedikıta Tarih ve Kültür Dergisi* 25 (Eylül 2010).
- Kuruoğlu, Huriye. *Propaganda ve Özgürlük Aracı Olarak Radyo*. İstanbul: Nobel Yayın, 2006.

- Lasn, Kalle. *Kültür Bozumu*. Trc. Cem Pekman - Ahmet Ilgaz. İstanbul: Bağımsız Yayınlar, 2004.
- Lievrouw, Leah A.. *Alternatif ve Aktivist Yeni Medya*. trc. İlkey Sevgi Temizalp. İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2016.
- Maigret, Eric. *Medya ve İletişim Sosyolojisi*. Trc. Halime Yücel. 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Özdemir, Cemile. "Başka Bayramımız mı Var?". *İnsan ve Hayat* 56 (Ekim 2014).
- Qualter, Terence H.. "Propaganda Teorisi ve Propagandanın Gelişimi". Trc. Ünsal Oskay. *AÜSBFD* 35/1 (Ankara 1980): 255-307.
- Sadık Dâna. *Allah Dostunun Dünyasından: Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1999.
- Semer kand* 237 (Eylül 2018).
- Semer kand. "Semerkand Radyo". Erişim: 6 Mart 2019. <http://www.semerkand.com.tr/semerkand-radyo/>.
- Semer kand. "Semerkand TV". Erişim: 6 Mart 2019. <http://www.semerkand.com.tr/semerkand-tv/>.
- Semer kand Radyo. "Evin Sesi". Erişim: 6 Mart 2019. <https://www.semerkandradyo.com.tr/program-detayi/evin-sesi/67>.
- Semer kand Radyo. "Radyo Tiyatrosu". Erişim: 6 Mart 2019. <https://www.semerkandradyo.com.tr/program-detayi/radyo-tiyatrosu/58>.
- Semer kand TV. "Kadın Kuşağı". Erişim: 6 Mart 2019. <http://www.semerkandtv.com.tr/programlar#kadin-kusagi>.
- Sertkaya, Mehmet Fahri. "Merhum Kemal Kacar ile Tercüman Gazetesinin 1989 yılında yaptığı mülakat". Erişim: 6 Mart 2019. [https://gerceksuleymanhilmitunahan.blogspot.com/2015/04/merhum-kemal-kacar-ile-tercuman-gazetesinin-yaptigi-mulakat-akademi-dergisi-mehmet-fahri-sertkaya-suleyman-hilmi-tunahan-suleymancilar-cemaati-humeyni-musluman-degildi-flort-etmek-haramdir-said-i-nursi-mesrutiyet-abdulhamid-han-nazli-ilicak-.html?fbclid=IwAR1rU9y8f5SVR7r\\_N1zSCdcE192XNxZNL8lrkJKA0ykv7Mm2wbledJerJI](https://gerceksuleymanhilmitunahan.blogspot.com/2015/04/merhum-kemal-kacar-ile-tercuman-gazetesinin-yaptigi-mulakat-akademi-dergisi-mehmet-fahri-sertkaya-suleyman-hilmi-tunahan-suleymancilar-cemaati-humeyni-musluman-degildi-flort-etmek-haramdir-said-i-nursi-mesrutiyet-abdulhamid-han-nazli-ilicak-.html?fbclid=IwAR1rU9y8f5SVR7r_N1zSCdcE192XNxZNL8lrkJKA0ykv7Mm2wbledJerJI).
- "Sosyal Dergi". *Yedikıta* 93 (Mayıs 2016).
- Taşgetiren, Ahmet. "Takdim". *Altınoluk* 11 (Ocak 1987).
- Taşgetiren, Ahmet. "Aziz Okuyucu". *Altınoluk* 337 (Mart 2014).
- Taşgetiren, Ahmet. "Aziz Okuyucu". *Altınoluk* 338 (Nisan 2014).
- Thompson, John B.. *Medya ve Modernite*. Trc. Serdar Öztürk. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.

- Topbaş, Osman Nuri. Erişim: 6 Mart 2019.  
<http://www.osmannuritopbas.com>.
- Topbaş, Osman Nuri. "Tüm Dillerde Eserleri". Erişim: 6 Mart 2019.  
<http://www.osmannuritopbas.com/tum-dillerde-eserleri.html>.
- Topbaş, Osman Nuri. "Türkçe Eserleri". Erişim: 6 Mart 2019.  
<http://www.osmannuritopbas.com/portfolio-category/turkce-eserleri>.
- Türk Dil Kurumu. "Propaganda". Erişim: 3 Mart 2019.  
[http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_karsilik&view=karsilik&kategori1=karsilik\\_liste&ayn1=bas&kelime1=propaganda\\_](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_karsilik&view=karsilik&kategori1=karsilik_liste&ayn1=bas&kelime1=propaganda_)
- Twitter. "Muhammed Saqi Elhuse". Erişim: 6 Mart 2019.  
<https://twitter.com/HasemiErol>.
- Twitter. "Osman Nuri Topbaş". Erişim: 6 Mart 2019.  
<https://twitter.com/osmannuritopbas>.
- Yaşar, Ahmet Nafiz. "Müslüman Zamanı". *Semer kand* 224 (Ağustos 2017).
- Yedikita. "Hakkımızda". Erişim: 6 Mart 2019.  
<http://yedikita.com.tr/hakkimizda/>.
- Yeni Asya. "Cemil Meriç: Dini ve Metodu Bediüzzaman'dan Öğren". Erişim: 5 Mart 2019. [http://www.yeniasya.com.tr/dizi/cemil-meric-dini-ve-metodu-bediuzzaman-dan-ogren\\_476608](http://www.yeniasya.com.tr/dizi/cemil-meric-dini-ve-metodu-bediuzzaman-dan-ogren_476608).
- Yeni Asya Euro Nur Web TV. "Risale-i Nur". Erişim: 6 Mart 2019.  
<http://www.euronur.tv/matbuat-lisaniyla-konusmak-lazim-geldigi-kalbime-ihtar-edildi/>.
- Yeni Asya International. "Neden Yeni Asya?". Erişim: 6 Mart 2019.  
<http://www.yeniasya-international.de/neden-yeni-asya/>.
- Yılmaz, Ömer Faruk. "Yedikita'dan". *Yedikita*. 1 (Eylül 2008).
- Yüksel, Ümit. "Kendi ile Selfie". *İnsan ve Hayat* 56 (Ekim 2014).
- Yüksel, Ümit - Sırlı, Mehmet Huzeyfe. "Yakınlık". *İnsan ve Hayat* 56 (Ekim 2014).





# Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri\*

Oğuz Yılmaz

Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı  
Ana Bilim Dalı

Isparta/Türkiye

oguzyilmaz@sdu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-3162-3924>

---

## Öz

Bu çalışma; Son Dönem Melâmîliğinin kurucusu Muhammed Nûru'l-Arabî'nin (öl. 1305/1887) Selânik'teki halifesi Ali Örfî'nin (öl. 1305/1887) hayatının, şahsiyetinin, edebî kişiliğinin ve vahdet-i vücûd eksenli kaleme aldığı eserlerinin nüsha yerleriyle birlikte biçim ve içerik açısından tanıtımını konu edinmektedir. Çalışmanın amacı; çıkan ilmi veriler ve bulgular ışığında; kaynaklarda ya hiç olmayan ya da bazı hususlarda tespit edilen eksikliklerin tekmili, yanlışlıkların tenkidi ve tashihiyle hakkında fazla araştırma yapılmamış olan Ali Örfî'nin hayatı ve eserlerine dair bilgilerin güncellenmesidir. Ayrıca eserleri vasıtasıyla meydana çıkan şairliği, şârihliği, mütercimliği (müelliflik) yönüyle Son Dönem Melâmîliğine ve Türk Tasavvuf Edebiyatına yaptığı katkı bağlamında Örfî'nin bu gelenekteki yerinin ve öneminin tespit edilmesi de hedeflenmektedir. Çalışmanın önemi ise; özellikle tasavvufî ve edebî bağlamda Ali Örfî'ye ve eserlerine dair biraz daha net ve spesifik bilgiler verecek, değerlendirme ve tespitler yapma imkânı sağlayacak olmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Türk Tasavvuf Edebiyatı, Melâmet, Vahdet-i Vücûd, Son Dönem Melâmîliği, Muhammed Nûru'l-Arabî, Ali Örfî.

---

Geliş Tarihi/Received Date: 19.05.2019 Kabul Tarihi/Accepted Date: 20.06.2019

## Araştırma Makalesi/Research Article

**Atf/Citation:** Yılmaz, Oğuz. "Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019): 371-413.

---

\* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak 13 Haziran 2019 tarihinde tarafımızca savunması yapılan "Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri (İnceleme-Tahlil-Metin)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

## The Life and Works of ‘Alī ‘Orfī Who is One of the Poets in the Late Period of Malamatiyya

### Abstract

This study aims to examine life, personality and literary identity of ‘Alī ‘Orfī, who is the founder of the late period Malamatiyya and successor of Muḥammad Nūr al-‘Arabī in Thessalonike. Moreover, his waḥdat al-wujūd based works will be introduced in terms of form and content. Besides that, the aim of the study is to eliminate deficiencies seen in the light of the scientific data and to criticize the mistakes which found and to correct the identified errors, and also to update the informations about the life and works of ‘Orfī. Additionally, the study has the purpose to determine the place of ‘Alī ‘Orfī who is poet, commentator and interpreter in the late period Malamatiyya and in Turkish sūfī literature with regard to his contribution through his life and works. The study has importance especially from the point of that it will give clearer and specific informations and make remarks and determinations about ‘Alī ‘Orfī and his works in the Sufism and literary context.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Turkish Sūfī Literature, Malāmat, Waḥdat al-Wujūd, the Late Period of Malāmātiyya, Muḥammad Nūr al-‘Arabī, ‘Alī ‘Orfī.

### Giriş: Melâmet ve Son Dönem Melâmîliği

L-v-m (لام/لوم) kökünden türeyen ve ism-i mef‘ul manasında mimli mastar olan *melâm/melâmet* (ملامة/ملام) kelimesi sözlükte; kına(n)mak, azarla(n)mak, kınanmaya müstehak olmak, ta‘n etmek/edilmek, dil uzat(ıl)mak, rüsvaylık, serzeniş, karala(n)mak<sup>1</sup>; nispet eki alması (melâmî-ملامي/melâmetî-ملامي) halinde; başkaları tarafından kınanmaya, azarlanmaya maruz/mensup kişi gibi anlamlara gelmektedir. Melâmet kavramı ıstılahi açıdan ise; gösterişe/riyaya düşme endişesiyle ya da şöhretten kaçınmak amacıyla iyilikleri/sâlih amelleri gizlemek, nefsiyle mücadele etmek ve onu değersizleştirmek/hakir görmek adına kötülükleri/işlediği günahları ise açığa vurarak<sup>2</sup> bu izhâr ve ibtân sebebiyle meydana gelmesi muhtemel olan kınayanın kınaması

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* 1-6, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 5: 4100-4101; Mustafa Muslihuddin Ahterî, *Ahterî-i Kebîr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293), 913; Şemseddin Samî, *Kâmûs-i Tûrkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), 140; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001), 241-242.

<sup>2</sup> Ebü Sa‘d el-Harkûşî, *Kitâbu Tehzîbi'l-esrâr*, thk. Bessâm Muhammed Bârûd (Abu Dabi: el-Mecme‘u's-Sikâfi, 1999), 39.

durumuna aldırış etmemek, daima kendi nefsinin kusurlarıyla ilgilenmek ve onu kınamak/muhalefet etmek<sup>3</sup> demektir.<sup>4</sup>

Yaptığı etkiyle ilerleyen dönemlerde bazı tarikat ve tarikat kollarında bir neşve/meşreb şeklinde de tezahür edecek olan *melâmet* düşüncesinin; ilk dönem tasavvufunda (zühd) yer almayan *zikir*, *tac*, *hırka*, *sûf* gibi nişanelerle farklılaşma ya da değişik sohbet halkalarıyla toplumdan ayırışma sonucu sûfilerin, insanların gözünde belli grubu temsil eden kişiler haline gelmesi sonucu,<sup>5</sup> bu tasavvuf ehline bir tepki/aksülamel<sup>6</sup> olarak III. (IX.) yüzyılda, Horasan/Nişâbur'da ortaya çıkmıştır. Tasavvuf ilmi ve literatürü bağlamında bakıldığında Melâmîlik geçirdiği dönüşümler ve dönemler itibariyle; İlk, Orta/İkinci ve Son<sup>7</sup> şeklinde üçlü tasnif ele alınmıştır.<sup>8</sup> Bu dönemlerin birbirleriyle isim ve bazı uygulama/prensip benzerliği (*tac*, *hırka* vb. giyinmeye muhalefet etme, şekilcilğe karşı olma vb.) dışında tarihî bir ilişkisinin bulunmadığını<sup>9</sup> da

---

<sup>3</sup> Bunun yanı sıra ıstihali tanımlar da dikkate alındığında özellikle; “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bu dönüş sebebiyle onların yerine) Allah; kendisinin onları, onların da O’nu sevdiği, müminlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı izzetli, Allah yolunda cihad eden ve **kınayanın kınamasından korkmayan** bir kavim getirir (...)” (el-Mâide 5/54) ve “**Kendini kınayan nefse yemin ederim ki**” (el-Kiyâme 75/2) ayetleri, Melâm(et)iliğin temel dayanak noktasını oluşturmuştur.

<sup>4</sup> Sülemî (öl. 412/1021) eserinde, genel itibariyle bu hususlarla bağlantılı 45 melâm(et)îlik ilke ve esasına yer vermiştir. Ayrıca bk. Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye (el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve içinde)*, haz. Ebu'l-Alâ Afîfi (Beyrut: Menşûrâtu'l-Cümel, 2015), 105-126.

<sup>5</sup> Dolayısıyla melâmetin temelinde, öncelikle mensuplarınca tasavvufî hayatta meydana geldiği düşünülen dejenerasyon olgusunun yattığı söylenebilir.

<sup>6</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 5. Baskı (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013), 23.

<sup>7</sup> Son Dönem Melâmîliği, tasavvuf literatüründe geçtiği şekliyle Melâmîliğin müstakil bir dönemini karşılamak üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla çalışmada Melâmîliğin tarikat mı, bir tarikatin kolu mu, bir meşrep mi, tarikatlar üstü bir yol olduğu gibi tartışmalara girilmemiştir. Bir tartışma örneği için bk. Sâdık Vicdânî, *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomâr-ı turuk-i aliyeye)*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 74-79.

<sup>8</sup> Ayrıca bk. Ebu'l-Alâ Afîfi, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* (Beyrut: Menşûrâtu'l-Cümel, 2015), 50.

<sup>9</sup> Örneğin Melâmîliğe belli oranda âdâb ve erkân soktukları ve bazı hususlarda kendilerinden ayrıldıkları için Bayrâmî Melâmîlerinin Son Dönem Melâmîlerine mensup kişileri; “Melâmîlik taslayanlar” anlamına gelen “mütelâmiyye” sıfatıyla nitelendirmeleri, Orta ve Son Dönem arasındaki irtibatsızlığın göstergelerinden biridir.

söylemek gerekmektedir. Kaynakların verdiği bilgilere göre Melâmîliği gerçekte ilk kuran kişi Hamdûn el-Kassâr'dır (öl. 271/884).<sup>10</sup> Nitekim İlk Dönem Melâmîliği, Kassâr'ın kuruculuğuna atfen *Melâmîyye-i Kassâriyye* olarak da adlandırılmıştır. Kassâr'dan başka ilkelere bakış açıları ve melâmete dair bazı farklı yorumlarıyla ön plana çıkan Yahyâ b. Mu'âz (öl. 258/871-72), Ebû Hafs Haddâd (öl. 270/883), Ebû Osman el-Hîrî (öl. 298/910) ve Ahmed b. Hadraveyh (öl. 240/854)<sup>11</sup> Melâmîliğin yayılmasına katkıda bulunan ve bu yolun en ileri gelenleri arasında gösterilen diğer önemli şahıslardır.<sup>12</sup>

*Bayrâmî* ve *Hamza'î Melâmîliği* olarak da adlandırılan *Orta/İkinci Dönem Melâmîliği* ise, Anadolu'da Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (öl. 833/1456) vefatından sonra Akşemseddin (öl. 863/1459) ve Emîr Sikkînî (öl. 880/1475) arasındaki hilâfet makâmına kimin geçeceği tartışmalarını içeren ve iki rivayete/menkabeye<sup>13</sup> dayanan hadiseler sonucu ortaya çıkmış ve bu iki şahıs önderliğinde Bayrâmîlik; Şemsiyye ve Bayrâmî Melâmîliği olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bayrâmî Melâmîliğinde, pîr ya da şeyh gibi statülerden daha geniş bir anlam dairesinde tasavvur edilen kutup<sup>14</sup> anlayışı bulunmaktadır. Bu kutbun, sadece Bayrâmî Melâmîliği mensuplarını ya da belli bir kesimi değil Allah'ın yeryüzündeki halifesi

---

Konu hakkında bk. DİA, "Melâmîyye (Üçüncü Devre Melâmîliği)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 34.

<sup>10</sup> Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1969), 123-129.

<sup>11</sup> Bu isimlerin hayatları için bk. Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, 107-122, 170-175.

<sup>12</sup> Bu isimlerden başka Melâmîliğe zemin hazırlayan ve bu mensup önemli kişiler için bk. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 41-72, 77-79.

<sup>13</sup> Hadiselerin değişik rivayetleri için ayrıca bk. Abdurrahman el-Askerî, XV-XVI. *Asır Bayrâmî-Melâmîliğ'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'ı*, haz. İsmail E. Erünsal (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 201; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü'l-â'lâmî'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-nu'mânî'l-muhtâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 630, 450a-451a; Sarı Abdullah Efendi, *Ceheretü'l-bidâye ve dürretü'n-nihâye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 213, 133b-136a; Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fu'âd fi'l-mebde' ve'l-me'âd* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288), 241-244; Abdülbâkî La'lizâde, *Tarîkat-i 'aliyye-i Bayrâmîyyeden tâ'ife-i Melâmîyye (Sergüzeşt)*, İBB Atatürk Kitaplığı, nr. HCE Osm, 00316, 18-20; Süleyman Sâdeddîn Müstakîmzâde, *Risâle-i ahvâl-i Melâmîyye-i Şuttâriyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 481, 3a-5a.

<sup>14</sup> Melâmî kutupları için bk. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 34-166, 178-186.

sıfatıyla tüm insanları ve kâinatı idare eder bir konumda olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ve takipçilerinin Osmanlı topraklarındaki tasavvufî yapıları etkileri de göz önünde bulundurulduğunda, ilerleyen zamanlarda melâmet düşüncesine; *vahdet-i vücûd* eksenli bir varlık tasavvurunun dolayısıyla tasavvufun nazarî/ilmî yönünün girdiği görülmektedir. Örneğin kutupluk, rehberlik ve kalbe bakıcılık gibi bir hiyerarşinin ortaya çıkması, tarike kabul edilebilmek için şartların konması ya da gizli faaliyetlerle örgütlenmeye gidilmesi gibi yönleriyle melâmet düşüncesinin bir hareket altında, giderek kurumsallaşmaya/tarikatlaşmaya başladığı görülmektedir.<sup>15</sup>

Bayrâmî Melâmîliği, Osmanlı tasavvuf hayatı içinde varlığını sürdürmekle birlikte XIX. yüzyılda aslen Mısırlı olan Muhammed Nûru'l-Arabî'nin<sup>16</sup> (öl. 1305/1887) eliyle, *Melâmîyye-i Nûriyye* ya da *Son/Üçüncü Dönem Melâmîliği*<sup>17</sup> olarak da bilinen yeni bir melâmet hareketi ortaya çıkmıştır. Hacca gittiği sırada melâmîliğin kendisine telkin edildiğini, daha sonra 1287/1870 yılında Tikveş'te<sup>18</sup> iken kendisine Melâmî kutupluğunun verildiğini belirten Nûru'l-Arabî; Nakşi, Halvetî, Üveysî ve Ekberî<sup>19</sup> tarikatlarından da icazetlidir. Bu bağlamdan ve

<sup>15</sup> Bu bağlamda konu hakkında fikir sahibi olunabilmesi adına Bayrâmî Melâmîliğinde yer alan bazı temel esaslar için bk. Abdürrezzak Tek, "Bayrâmî Melâmîliğinin Temel Özellikleri", "Bayrâmın Şimdi" Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 14-16 Aralık 2012) (İstanbul: TÜRKAD İstanbul Şubesi, 2013), 3-12.

<sup>16</sup> Nûru'l-Arabî'nin hayatı, eserleri, şahsiyeti, tasavvufî görüşleri, teslik tarzı ve halifeleri için ayrıca bk. Muhammed Nûru'l-Arabî, *Menba'u'n-nûr fî rû'yeti'r-Resûl*, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 123/1; Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, *Tibyânü vesâ'ilî'l-hakâ'ik fî beyânî selâsîlî't-tarâ'ik* 1-3, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 430-432, 3: 214b-217a; Bursalı Mehmed Tâhir, *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî beyân-ı melâmet ve ahvâl-i melâmîyye*, haz. Mustafa Tatcı - Burak Anılır (İstanbul: H Yayınları, 2016); Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 231-339; Ali Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: H Yayınları, 2015).

<sup>17</sup> Ayrıca bk., DİA "Melâmîyye (Üçüncü Devre Melâmîliği)", 29: 34-35.

<sup>18</sup> Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 237, 239.

<sup>19</sup> Nûru'l-Arabî'nin Nakşibendî, Halvetiyye-i Şa'bâniyye, Ekberîyye ve Üveysiyye tarikatlarına ait silsileleri için bk. Bursalı, *Menâkıb*, 15-19. Tabîbzâde ise Nûru'l-Arabî'nin şeyhlerinden İbrahim eş-Şamârikî'nin Bayrâmî Melâmîliğine bağlanan silsilesine yer vermiştir. Tabîbzâde Mehmed Şükrü Efendi, *Silsilenâme-i alîyye-i meşâyihi-sâfiyye*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdâî, 1098, vr. 11b. Muhtemelen şeyhinin yer

eserlerindeki konuları bazen bu tariklere de atıfla açıklamasından hareketle onun, az çok bu tarikleri de bünyesinde mezceden tasavvufi bir yapı kurduğu söylenebilir. Bununla birlikte oluşturduğu tasavvufi muhitte diğer tariklere nazaran *Ekberî geleneğin* dolayısıyla *vahdet-i vücûd* ve *insân-ı kâmil* düşüncesinin önemli bir ağırlığının olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî<sup>20</sup> ve Nûru'l-Arabî'nin<sup>21</sup> melâmet hakkındaki görüşlerinin hemen hemen paralel olması da bu hususu destekler niteliktedir.

Nûru'l-Arabî'ye göre Melâmet muhitine/ocağına girmek isteyen sâlik; bir mürşid-i kâmile bağlanıp zikir telkini almadan önce, ehl-i sünnet itikadı üzere ibadet edebilecek kadar şer'î bilgiye sahip ve her yönüyle mücâhede halinde olmalıdır. Bundan sonra mürşidinden zikir telkinini alarak ism-i zâtı *nefes-i hârici* ile açıktan dudakları muntazam olduğu halde zikre devam eder. Sâlik, bilinçli ya da bilinçsiz bütün hallerde (*zikr-i dâimî/kalbî/vücûdî*), her halde Hakk'ın huzûrunda olduğunun bilincine ulaşınca kadar zikri<sup>22</sup> sürdürmelidir. Nûru'l-Arabî, mürşidin telkin ettiği; üçü *makâmât-ı tevhid/makâmât-ı terakkî/makâmât-ı fenâ*, üçü de *makâmât-ı ittihâd/makâmât-ı tedellî makâmât-ı /bekâ* olmak üzere altı makâmı esas alan teslik tarzını benimsemiştir. *Makâmât-ı tevhid* (*seyr ilallâh*); *tevhid-i ef'âl*, *tevhid-i sıfât* ve *tevhid-i zâtan*; *makâmât-ı ittihâd* ise, *cem'* (*seyr billâh*), *hazretü'l-cem'* (*seyr fillâh*) ve *cem'u'l-cem'* (*seyr lillâh*) makâmlarından<sup>23</sup> oluşmaktadır. Bunun yanı sıra *bekâ* mertebesi içinde *ehadiyyetü'l-cem'* makâmı (*seyr maallâh*) vardır ki bu makâmı sadece Hz. Peygamber telkin edebilir.<sup>24</sup>

Melâmî seyr ü sülûkünü tamamlayan sâlik, tevhid/vahdet sırrına ererek sonunda eşyayı değil Hakk'ı müşâhede edecektir. Bu teslik

---

almasına atfen Muhammed Nûru'l-Arabî de bu silsileye dâhil edilmiştir. Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî*, 23 (64 no'lu dipnot).

<sup>20</sup> İbnü'l-Arabî'nin melâmet yorumu için ayrıca bk. Ali Bolat, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 457-469.

<sup>21</sup> Nûru'l-Arabî'nin melâmet yorumu için ayrıca bk. Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî*, 118-127.

<sup>22</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, *er-Risâletü'l-İsmâ'îliyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 542/7, 45a-45b.

<sup>23</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 293-296.

<sup>24</sup> Ayrıca bk. Muhammed Nûru'l-Arabî, *Risâle-i Sâlihîyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. 123/2; Ali Örfî, *Tevhid Mertebeleri*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1958/3, 12b-16b.

tarzıyla<sup>25</sup> Melâmîlik, Nûru'l-Arabî ile Bayrâmî Melâmîliğine nazaran daha da ilmi bir hal almıştır. Melâmet düşüncesine ters gözükten bu durum, daha sonraları öyle bir hal almıştır ki Melâmîler, mürşitlerinden bu mertebeleri tetricen ders gibi almışlar, sohbetlerinde ve şühûtlarında bunu zevk etmeye çalışmışlardır. Böylelikle Nûru'l-Arabî, bu düşünceye kısmen şekli sokmuş ve Melâmîlik neşve/meşreb olmaktan ziyade seyr ü sülûk gibi usulleri ve esasları olan bir tarikat yapısına evrilmiştir.<sup>26</sup>

Nûru'l-Arabî, çevresinde -kendisinden sonra da Melâmî faaliyetlerini sürdürerek bu tarikin yayılmasını sağlayacak olan- önemli tasavvufî ve entelektüel bir yol/muhit/gelenek<sup>27</sup> inşa etmiştir. Onun oluşturduğu bu yol; Anadolu'nun bazı bölgeleri dâhil olmakla birlikte özellikle Ege Bölgesi, Rumeli/Balkanlar ve İstanbul'da yaygınlık göstermiştir. Bu bölgelerin bazılarında tekkelerin oluşması, Nûru'l-Arabî'nin seyr ü sülûkten sonra Melâmîliğe getirdiği bir diğer yeniliktir. Buralar, bir tekkeden ziyade mürşidin ailesiyle birlikte oturduğu ya da Melâmîlerin toplanarak sohbet ettikleri mekân işlevlerini görmektedir. Bu tarz tekkeler yoğunluklu olarak; Ustrumça, Doyran, Köprülü, Tikveş, İştîp, Prizren, İnefçe Köyü, Üsküp, Manastır ve İstanbul'da bulunmaktadır.<sup>28</sup> Bu bağlamda Melâmîyye-i Nûriyye; Bektaşılık ve Halvetilikten sonra oran olarak bu bölgelerde Nûru'l-Arabî'den sonra da varlığını sürdüren "orta büyüklükteki" altı tarikattan biri olarak zikredilmektedir.<sup>29</sup>

Nûru'l-Arabî'nin kurduğu Son Dönem Melâmîliği asker-sivil bürokratlar, aydınlar, şairler, yazarlar hatta değişik tarikatlara mensup sûfiler tarafından benimsenmiştir. Bu kişilerden bazıları, onun tarafından Ustrumça, Tikveş, İştîp, Prizren, Üsküp, Manastır ve İstanbul gibi çeşitli bölgelerde irşat faaliyetlerinde bulunmaları için halifelik ile görevlendirilmiştir. Onun halifesi olarak Melâmîlik faaliyetlerini yürütenlerden biri de Selânik'te yaşayan sûfi şair ve yazar Ali Örfî'dir.

---

<sup>25</sup> Bayrâmî Melâmîlerinde böyle bir telkin olmayıp onlar, vuslat için *sohbet* ve *gönül beklemeyi* esas alan bir usülü benimsemişlerdir.

<sup>26</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 297-298.

<sup>27</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî'den sonra özellikle Cumhuriyet döneminde Melâmîlerin onun geleneği nasıl taşıdığı ve yeni düzene nasıl uyum sağladıklarına dair bir çalışma için bk. Rüya Kılıç, "Osmanlıdan Cumhuriyete Son Dönem Melâmîleri: Geleneğin Taşınması ve Uyum Meselesi", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 747-761.

<sup>28</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 299-303.

<sup>29</sup> Nathalie Clayer-Alexandre Popovic, "Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2014), 320.



## 1. Ali Örfî'nin Hayatı ve Şahsiyeti

### 1.1. Hayatı

Doğum tarihi bilinmeyen Örfî'ye dair kaynaklarda<sup>30</sup> göze ilk çarpan husus, onun Arnavutluk sınırlarına dâhil Görice'nin (Korçe)<sup>31</sup> Polyan köyünde doğduğu bilgisidir. Sonraları ticaret için Mısır'a gittiği belirtilen Örfî'nin burada hangi ticaret koluyla ilgilendiği bilinmemektedir. Mısır'da bir süre kalan Örfî, daha sonra Selânik'e yerleşmekte karar kılmıştır. Bursalı Mehmed Tâhir ve Abdülbaki Gölpınarlı, onun Nûru'l-Arabî'ye Selânik'e geldikten sonra intisâb ettiğini söylerken, Hüseyin Vassâf bu intisâbın Mısır'da gerçekleştiği bilgisini vermektedir. Örfî, Nûru'l-Arabî'ye intisâb edip hilâfet aldıktan sonra Selânik Yalılar Mahallesiindeki evini tekkeye<sup>32</sup> çevirerek burada irşat faaliyetleriyle hizmete başlamıştır. Kaynaklar, Örfî'nin mezar taşındaki *Kıldı el-Hâc 'Alî 'Örfî behiştî âşiyân* mısra'sının delâleti olan 1305 (1887-88) tarihinde vefat ettiğini ve Selânik'te Yenikapı Mevlevihânesi yakınındaki mezarlığa defnedildiğini belirtmektedir.

Mısır'a gittiği bilgisinde ihtilaf olmamakla birlikte Örfî'nin Nûru'l-Arabî'ye nerede intisâb ettiği hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Vassâf, bu intisâbın Mısır'da; Bursalı ve Gölpınarlı ise, Selânik'te gerçekleştiğini söylemektedir. Bu iki farklı bilgiye göre Örfî, Nûru'l-Arabî ile Mısır'da tanışarak intisâb etmiş olabileceği gibi; Mısır'da sadece tanışmış olabilir. Daha sonra, Bursalı ve Gölpınarlı'nın verdiği bilgilerden hareketle, Nûru'l-Arabî'nin Selânik'e yaptığı ziyaret neticesinde ona intisâb edip hilâfet almıştır. Burada önemli olan noktalardan biri; Nûru'l-Arabî ile Örfî'nin tanıştıktan sonra irtibatlarının ne şekilde sürdüğüdür. Diğer bir önemli nokta ise Nûru'l-Arabî'nin çeşitli zamanlarda Selânik'e yaptığı ziyaretlerdir. Vassâf tarafından nakledilen intisâbın Mısır'da gerçekleştiği bilgisine göre, eğer Örfî ile Nûru'l-Arabî arasındaki irtibat Mısır'da tanıştıktan sonra kopmamışsa

<sup>30</sup> Kaynaklarda Ali Örfî'nin doğum tarihi, ailesi, ilmî yönü, tasavufî yönü, edebî kişiliği, müellifliği ya da eserlerinin tanıtımları gibi hayatına ve şahsiyetine taallük eden hususlar ya hiç yoktur ya da çok kısıtlıdır. Dolayısıyla çalışmada öncelikle elde olan bilgiler kullanılmış, bu bilgilerin yetersiz kaldığı durumlarda özellikle Örfî'nin eserlerinden veya müşîdinin hakkındaki bilgilerden hareketle bazı çıkarımlar ve değerlendirmeler yapılmıştır.

<sup>31</sup> Görice hakkında ayrıca bk. Machiel Kiel, "Görice", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 14: 157-158.

<sup>32</sup> Gölpınarlı, bu evin Selânik'in kaybedilişine kadar (1912) ihvanın toplandığı bir yer olduğunu belirtmiştir. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 301.

mürşidi, onun Selânik'te bulunduğunu bildiği için burayı bilinçli olarak ziyaret etmiş ve halifesiyle görüşmeyi amaçlamış olabilir. Ya da bu irtibat kopuk bir şekilde sürmüş ve Nûru'l-Arabî Selânik'te Örfî'ye tesadüfen rastlamıştır. Bu rastlantıdan sonra ise Örfî, Nûru'l-Arabî'den hilâfet almıştır. Vassâf'ın eserinde Örfî'nin hilâfet aldığına dair bir bilgi olmadığı için bu ihtimallerin ne kadar doğru olabileceği bilinmemektedir. Kanaatimizce Örfî, Mısır'a gitmiş olsa dahi Nûru'l-Arabî'nin Selânik'i ziyareti sırasında ona intisâb etmiş ve şeyhinin buradaki halifesi olmuş olma ihtimali daha yüksektir. Nitekim Nûru'l-Arabî'nin hayatına bakıldığında onun çeşitli seyahatler sonunda Mısır'a tekrar döndüğü fakat burada çok fazla durmadan şeyhinin onu Rumeli'de irşat faaliyetleri yapmak üzere görevlendirdiği<sup>33</sup> görülmektedir. Bu bağlamda Nûru'l-Arabî'nin Mısır'da iken melâmet bir yana icazetli olduğu herhangi bir tarikten hilâfet verme gibi bir yetkisinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden onun Selânik'i ziyareti sırasında Örfî ile tanışıp ona hilâfet verdiği bilgisi doğru gözükmemektedir.<sup>34</sup>

Bazı çalışmalarda Örfî'nin mezarının nerede olduğu ve halifeliğini nerede sürdürdüğüne dair yanlış bilgiler mevcuttur. XIX. yüzyılda Osmanlı'nın tasavvufi hayatına dair yapılan bir çalışmada; Yenikapı Mevlevîhânesi civarına defnedilmesi hasebiyle Örfî, Nûru'l-Arabî'nin İstanbul'daki halifeleri arasında zikredilmiştir.<sup>35</sup> Farklı bir çalışmada da aynı yanlış sürdürülmüştür.<sup>36</sup> *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*'ndeki Örfî maddesinde ise onun İstanbul'da vefat ettiği<sup>37</sup> belirtilmiştir. Neticede Örfî'nin medfûn olduğu yer ile ilgili kaynaklarda bulunan *Selânik Yenikapı Mevlevîhânesi civarı* bilgisini, ilgili çalışmaların; İstanbul Yenikapı Mevlevîhânesi olarak anladıkları görülmektedir.

<sup>33</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 234.

<sup>34</sup> Buraya kadar yapılan açıklamalar, şu eserlerdeki bilgiler derlenerek ve yorumlanarak yapılmıştır: Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* 1-3 (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 134; Bursalı, *Menâkıb*, 11; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* 1-5, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 3: 125-126; Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî* 1-2, haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı (İstanbul: Bizim Büro Yayınları, 2001), 2: 658; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 310.

<sup>35</sup> Hür Mahmut Yücer, *19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 370.

<sup>36</sup> Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 306.

<sup>37</sup> Müjgân Cunbur, "Örfî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* 1-8 (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2007), 3: 120.

Genelde Son Dönem Melâmîliğinin özelde ise Ali Örfî'nin Mason cemiyetlere destek olduklarına dair bir iddia da bulunmaktadır. Bu iddiada bulunan Zorlu, Sabetaycı toplumlarda dinî yapının giderek etkisini yitirmesi, grup üyelerini yeni arayışlara ittiğinden dolayı bu kişilerin Masonluk ve Melâmîliğe karşı ilgi gösterdiklerini, bu ilginin ise şaşırtıcı olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Melâmîlerin, Sabetay Sevi'nin fikirdaşı olarak lanse ettiği Niyâzi-i Mısırî'ye karşı duydukları ilgiyle beraber Sabetayistlerin de Mısırî'nin tarikatine ilgi duyduğu iddiasını ortaya atmıştır. Bu bağlamda o, muhtemelen Son Dönem Melâmîlerinin Niyâzi-i Mısırî'ye (öl. 1105/1694) olan yakınlığını da göz önüne alarak, Örfî'nin, Selânik'teki yalısını tekkeye dönüştürmesi hadisesini Sabetayistlere yapmış olduğu *maddi destek* şeklinde değerlendirmiş ve onu Sabetaycı cemaatinin ileri gelenlerinden biri olarak tanıtmıştır.<sup>38</sup> Fakat bilimsel ve etik çerçevede delillendiremediği bu iddiaların objektiflikten uzak olduğu kanaatindeyiz.

Ali Örfî'nin hayatı konusunu, şiirlerinde kullandığı mahlasına yönelik kısa bir açıklamayla bitirmek istiyoruz. Rastgele seçilmeyen mahlaslarda şairler, karakterini veya önde gelen bir eğilimini yahut gönlünde yaşattığı bir vasfı aksettirmeye dikkat etmişler, mahlaslarını bilerek ve özenerek almışlardır.<sup>39</sup> Onda da bu bilincin tezahür ettiği söylenebilir. Bu bağlamda o, şiirlerinde *marifet ilmîne talip/tâbi, bu ilmin yolunda olan* vb. şekillerde anlamlandırabileceğimiz *Örfî/Urfî* mahlasını kullanmıştır. Yani o, mahlasıyla eserlerinde vahdetle birlikte sıkça vurguladığı *irfan* kavramına atıf yapmak istemiş de olabilir.

## 1.2. Tasavvufî Yönü

Manevî hal ve makamları kendisinde iyice yerleştirmiş (istikamet) bir kişi (*ehl-i temkîn*)<sup>40</sup> olarak tanıtılan Örfî'nin tasavvufa ilgisinin ilk olarak nerede ve ne zaman başladığı bilinmemektedir. Dolayısıyla onun tasavvufa meyline mürşidi Nûru'l-Arabî'nin etken olduğu anlaşılmaktadır. O muhtemelen, öncesinde olduğu gibi Örfî'nin yaşadığı XIX. yüzyılda da tasavvufî hayat ve tarikatlar açısından kozmopolit bir muhit olma özelliğini devam ettiren<sup>41</sup> Selânik'e yerleşmiş, bir vesileyle Nûru'l-Arabî

<sup>38</sup> Ilgaz Zorlu, *Evet, Ben Selanikliyim* (İstanbul: Belge Yayınları, 1999), 45.

<sup>39</sup> Mahlas seçimi ve müteallik konular için bk. Ömer Faruk Akün, *Dîvân Edebiyatı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 45-50.

<sup>40</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 134.

<sup>41</sup> Selânik'te bulunan tarikatler ve tekkeler için bk. Mark Mazower, *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyan, Müslüman ve Yahudiler*, trc. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, 95; Muharrem Varol, *Islahat-Siyaset-Tarikat: Bektaşiliğin İlgası Sonrasında*

ile tanışarak ona intisâb etmiş, mürşidi de kendisinde olan ehliyet ve liyâkatı görmüş ve stratejik bir merkezde kendisine hilâfet vermiştir. O da aldığı bu hilâfet göreviyle buradaki evini, Melâmî ihvan ile olan ilişkilerini, sohbet ve ders gibi irşat faaliyetlerini yürüttüğü bir mekân/muhit haline getirmiştir.

Örfî, *tevhîd-i hakîkî* olarak adlandırılan Son Dönem Melâmîliği sülûkünü, usul ve esaslarını gerek sohbetleriyle gerek kaleme aldığı eserler vasıtasıyla müritleri irşat gayretinde olmuştur. Yani o sohbet ve telkinleriyle müride pratik anlamda rehberlik ettiği gibi eserleri vasıtasıyla tasavvufî pratiklerin teoriyle desteklenmesi gerektiğine inanarak onları bu yönden de kemâlete erdirme amacını gütmüştür. Bununla birlikte onun yetiştirdiği kişiler hakkında çok fazla bilgi sahibi değiliz. Sadece Gölpınarlı, Örfî'nin göndermiş olduğu bir mektuptan hareketle müritlerinden birinin Yenişehirli Vehbî Efendi adında bir şahıs olduğunu belirtmektedir.<sup>42</sup>

Eserlerinden hareketle bakıldığında; Örfî'nin tasavvufî görüşleriyle Nûru'l-Arabî'nin özellikle Melâmîlik çerçevesinde amelî ve nazarî tasavvufa dair belirttiği görüşler arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Karşılaştırmalı bir gözle bakıldığında bu hususu ve eylem-söylem birliğini *melâmet*, *zikir*, *vahdet-i vücûd*, *varlık mertebeleri*, *insân-ı kâmil* gibi nazarî ya da *tevhîd-i hakîkî sülûkî* gibi amelî konularda görmek mümkündür. Örneğin Örfî, *Tevhîd Mertebeleri*<sup>43</sup> eserini; şariat, tarikat ve hakikat dengesini de gözeterek tevhîd-i hakîkî sülûkünde yer alan *fenâ* ve *bekâ* mertebelerini açıklamak üzere kaleme almıştır. Bu eserinde o, Melâmî teslikindeki *fenâ/tedennî* ve *bekâ/tedellî* mertebelerine dair teorik açıklamalarda bulunmuş, insanın aşama kaydettikçe avâm, evliyâ ve enbiyâ mertebelerinden hangisinde bulunacağına işaret etmiştir. Örfî, vahdet-i vücûd nazariyesi ekseninde ele aldığı bu mertebeleri; *merâtib-i vücûd (hazerât-ı hams)* ile de ilişkindirerek mertebelerin hangi hazrete karşılık geldiğini de belirtmiştir. Sâlikin bunları pratiğe dökebilmesinin mürşid-i kâmil telkini ve bu telkinden sonra onun gözetimi ve rehberliğiyle gerçekleşeceğine de vurgu

---

*Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866-Yanya-Selanik-Edirne Tatbikatı)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 327.

<sup>42</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 311.

<sup>43</sup> Ali Örfî, *Tevhîd Mertebeleri*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1958/3, 12b-16b.

yapmıştır. Paralel ifadelerle aynı bilgileri Nûru'l-Arabî'nin eserlerinde de görmek mümkündür.<sup>44</sup>

Türkçe kaleme aldığı tasavvufî eserler vasıtasıyla, Nûru'l-Arabî'nin görüşlerini ve uygulamalarını bu şekilde müride aktarmakla birlikte Örfî'nin, eserlerini daha çok Arapça kaleme alan müşhidinin mecâzen tercümanlığını üstlendiği de söylenebilir. Bu bağlamda Örfî'nin bu gibi konularda öncelikle direkt müşhidinden daha sonra yine müşhidiyle de bağlantılı bir şekilde dolaylı olarak İbnü'l-Arabî ve muakkiplerinden kendisine tevârüs eden ilmî ve tasavvufî düşünce geleneğini, irşadıyla yükümlü olduğu kimselere, onların anlayabilecekleri bir dil ve üslupla aktarmıştır. Dolayısıyla tasavvufî nazariyâta kafa yorsa da bu konulara dair herhangi bir orijinalite/özgünlük getirmediği, yazdığı eserlerde böyle bir iddiayı taşımadığı da söylenebilir.

### 1.3. İlmî Yönü

Kaynaklar, Örfî'nin ilim ve irfanı herkes tarafından teslim edildiği, âlim ve fâzıl bir zat olduğu hususunda hemfikirdirler.<sup>45</sup> Fakat Nûru'l-Arabî'ye intisâbı bulunması hasebiyle *irfan* yönünü nasıl geliştirdiği az çok belli ise de onun kimlerden ve hangi vasıtalarla ilim tahsilinde bulunduğu bilinmemektedir. Fakat *âlim*, *ilm ü irfân sahibi* gibi genel ifadelerin dışında dinî, tasavvufî ya da edebî açıdan bilgi birikiminin ne derecede olduğu/olabileceğine dair tespitler/değerlendirmeler/ihtimaller bir nebze de olsa, şekil ve muhteva itibariyle, eserlerinin onun bilgi birikimine yönelik çıkarımlarda bulunmaya imkân tanıdığı düşünülmektedir. Bu bağlamda Örfî Arapça'yı, derin konuları da içeren kaynak metinlerden tercüme yapabilecek kadar bilmektedir. İlmî yönünü yansıtmayı bakımından onun ilgili kaynak metinlerdeki bilgilere vâkıf olduğu da söylenebilir. Onun edebî metinleri şerh edebilecek ya da manzumeler söyleyebilecek derecede nazım sanatına; içerikleri yönüyle telif, şerh ve tercüme eserler kaleme alabilecek derecede bu sahalara hâkim ve bu sahalarda bilgi-birikimi bulunan biri olduğu da anlaşılmaktadır.

İşlediği ya da telmih yaptığı konular özelinde, genellikle tasavvufî ve hikmet eksenli olsa da Örfî, eserlerinde mukteza-yı hale uygun bağlamlarla; ayetlere, Hz. Peygamber'in hadislerine, itikâdî/kelâmî, fikhî, dinî-tarihî olaylara, konulara, şahıslara vb. yer vermiştir. Bu gibi

<sup>44</sup> Nûru'l-Arabî'nin tasavvufî görüşleri için ayrıca bk. Muhammed Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî*, 75-251.

<sup>45</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 134; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 125; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 311.

İslamî ilimlere dair konularda aklî ve naklî delillerle, birtakım rivayetlerle yorumlarda, atıflarda ve göndermelerde bulunarak geniş bir perspektifle eserlerini yazması hususları göz önüne alındığında onun, yer yer temel ve orta yer yer yüksek anlama ve kavrama kabiliyeti isteyen din ve tasavvuf nazariyâtının derinlikli ya da girift meselelerine vâkıf olduğu görülmektedir. Şu da var ki bu yorum/tespit, belirtildiği üzere eserlerindeki amaca, muhtevaya, kullandığı dil, üslup ve anlatımdaki tercihlerine dayanarak yapılmıştır. Bunun yanı sıra Nûru'l-Arabî'nin, kendisini halifelik görevini teslim edecek kadar insanları irşâd edebilecek nitelikte ve seviyede (ehliyet-liyâkât-kabiliyet) görmesi de bu ihtimali destekler niteliktedir. Son olarak tüm bu hususların, bir cümleyle de olsa onun ilmine dair Gölpınarlı'nın; "...bütün âsârı ilim ve temkînine burhandır."<sup>46</sup> ve Bursalı'nın; "...bu zâtın dahi ilim ve irfanı cümle indinde müsellemdir."<sup>47</sup> şeklindeki ifadeleriyle örtüştüğü de görülmektedir.

#### 1.4. Edebi Kişiliği

Örfî, gerek mensur gerek manzum kaleme aldığı eserler ile özelden Son Dönem Melâmîliği Zümre Edebiyatı, genelde ise Türk Dîni-Tasavvufî Edebiyatı<sup>48</sup> ya da Tekke Edebiyatı<sup>49</sup> geleneği olarak isimlendirilen zümre içinde yer almaktadır. Örfî'nin nâsırlığına ya da şairliğine az da olsa sadece Gölpınarlı değinmiştir. O, Örfî'nin nesirlerinde lisânının selis, ifadesinin vâzih ve muntazam olduğunu ifade etmekte ve müridine gönderdiği mektubu<sup>50</sup> bu hususa delil olarak göstermektedir. Fakat buradaki *selîs, vâzih ve muntazam* sıfatlarının görecelik arz ettiği de söylenebilir. Söz gelimi ele aldığı konular ve içerdiği ıstılahlar dikkate alındığında onun eserleri tercih ettiği düzgün, akıcı, açık ve muntazam olduğu ifade edilen dilin anlaşılabilmesi için özellikle tasavvufî açıdan alt yapıya sahip olmanın göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla onun dil ve üslubu, ele aldığı muhtevalardan bağımsız değerlendirilmemelidir.

<sup>46</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 311.

<sup>47</sup> Bursalı, *Menâkıb*, 11.

<sup>48</sup> Bu başlıkta Türk Tasavvufî Edebiyatı tabiri, daha çok nazım sanatı çerçevesinde ele alınmıştır. Nitekim Örfî'nin nâsırlığına yönüne işaret eden mensur eserleri, edebî olmaktan ziyade sade ve anlaşılır bir şekilde mesajlarını iletmek amacıyla sanattan uzak bir şekilde yazılmıştır.

<sup>49</sup> Tasavvufî Edebiyatı için bk. A. Azmi Bilgin, "Tekke Şiiri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) 33: 559-562; Erman Artun, *Tasavvufî Halk Edebiyatı* (Adana: Karahan Kitabevi, 2011).

<sup>50</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 311.

Bir mesaj verme kaygısı taşımalarından ötürü de tasavvuf edebiyatında lirizmden ziyade olabildiğince anlaşılır bir şekilde talimî nitelikli ürünler yazılmıştır. Fakat bu hususlar, sûfî şairin ya da yazarın tamamen lirizmden uzak ya da edebî sanatları, dil oyunlarını vb. hiç kullanmadan eserler verdiği şeklinde de anlaşılmalıdır. Bu yönüyle sûfî şair, meramını daha iyi ve etkili anlatabileceğini düşündüğü durumlarda vecd ve manevi coşkunun da etkisiyle dinî-tasavvufî lirizmden ya da nazım sanatları gibi unsurlardan yararlanmasını da bilmiştir.

Gölpınarlı, Örfî'nin edebî kişiliğine dair tespitini; Nûru'l-Arabî'nin damadı ve halifesi olan Fedâî'nin Kevser suresine yaptığı tefsirinden bahsederken kullandığı "Keşke bu risâleden başka risâle yazmasaydı; hele nazma hiç özenmeseydi."<sup>51</sup> ifadelerini üzerinden bir karşılaştırmayla yapmaktadır. Buna göre o, Örfî'nin şairliğini "Urfî Efendî'nin manzumeleri de vardır. Bunlar vezin ve kafiye nokta-i nazarından Abdürrahim Efendî'nin manzumelerinden hallicedir."<sup>52</sup> şeklindeki açıklamasıyla değerlendirmektedir. Özellikle vezinleri kullanmadaki başarı seviyesi dikkate alındığında büyük oranda doğru olduğu görülen bu tespit dışında, Örfî'nin edebî yönüne dair kaynaklarda herhangi bir yorum bulunmamaktadır. Bu bağlamda Örfî'nin nazım sanatı açısından edebî kişiliğini, dil ve üslubunu yansıtabilecek tek manzum eser *Dîvân*'ıdır.

Kendine özgü yanları olmakla birlikte gelenekteki anlatım tekniklerinden de yararlanarak söylediği şiirlerin dinî ve sûfiyâne olması hasebiyle Örfî'nin bu şiirlerde pek çok Arapça, Farsça lafız ve tamlama kullandığı görülmektedir. O yaptığı ayet ve hadis iktibas ya da telmihlerinde, kullandığı tasavvufî ıstılahi, sembolik ve mecâzî söyleyişlerle din ve tasavvuf dilinden -bir kısmı da artık Türkçeleşen Arapça ve Farsça kelimelerden- istifade ederek şiirler söylemiştir. Bunun yanı sıra söylediği şiirlerle genelde bilinçli, bazen de kendinden geçip (vecd) bilinçsiz olarak içinde bulunduğu manevi halin tasvirini yapan<sup>53</sup> sûfî bir şair olduğu için söylemiş olduğu şiirlerde şekilden, sestten, sanattan ziyade içeriğe ve öğreticiliğe önem vermiştir. Fakat az önce geçtiği üzere bu husus lirizme yer vermediği anlamına da gelmemektedir. Ondaki dinî-tasavvufî lirizmin yansımaları özellikle münâcât türü şiirlerde açıkça görülmektedir. Bu bağlamda o, tasavvufî umdeleri ve tecrübelerini aktarma gayesiyle hikmet-âميز, ârifâne,

<sup>51</sup> Gölpınarlı *Melâmîlik ve Melâmîler*, 305.

<sup>52</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 310.

<sup>53</sup> Bilal Kemikli, *Dost İkinden Gelen Ses* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004), 12.

sûfiyâne şiirler söylediği gibi vahdet anlayışının ve melâmet neşvesinin hâkim olduğu âşıkâne üslubu da şiirlerinde kullanmıştır:

*Men 'arefe nefsehû fekad 'arefe rabbehû  
Bulmadan maḥlûkı bulsun Ḥâliki ister zâhid<sup>54</sup>*

*Cümle eşyâ bir zuhûrdur ol zuhûr zuhûridir  
Mîrat-ı esmâ eşyadan meşhedîñ göster bana<sup>55</sup>*

*Ser-encâmım muhtaşarı budur taṭvîl eylemem  
Başıma geldi söylerim ğayr[ı] tafşîl idemem<sup>56</sup>*

*Zevk-i 'Örfî budur şâhım kaçdın tecrübe ise  
Vâridi mevrûd görende ğaflet olmaz bir vaḳf<sup>57</sup>*

*Ḳurtar yâ Rab beni benden bu heykel esâretinden  
Cümle esmâ âşârından ğayr[ı] görüp söylemeden<sup>58</sup>*

*İlâhî ism-i tevḥîdîñ göster görem cüz 'ıyyâtda  
Esmâ ' eşyâ bilâ perde surnîñ göster kâ 'inâtda<sup>59</sup>*

Sûfi şairler tasavvufun ana usul ve esaslarını, seyr-i sülûk hallerini ya da daha temel ya da avâma nispetle girift nitelendirilebilecek nazari konuları işledikleri şiirlerde doğrudan bir anlatımı ve daha açık bir dili tercih etmişlerdir. Öte yandan ehl-i tasavvuf dışındakilere mahrem olan sırların ifşa edilmemesi, anlatımın zenginleştirilmesi, mana katmanlarının arttırılması, derinleştirilmesi gibi nedenlerden ötürü metinlerini bazen sembolik, mecâzî ya da metaforik olarak nitelendirilebilecek bir dil ve üslup üzerine inşa etmişlerdir. Örfî de *Dîvân'*ında bu gibi imge, sembol, rumuz, mecâz ya da metaforlardan yer yer istifade ederek dolaylı ya da kapalı diyebileceğimiz anlatımlara başvurmuştur. Örneğin Örfî'nin şathiye ve devriye türü şiirleri bu kategoride değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra Örfî, klasik ya da tasavvuf edebiyatında çeşitli temsil, istiâre, teşbih vb. açılardan mazmun ya da mefhum olarak kullanılan noktanun ya da bazı harflerin sembolizminden de istifade etmiştir:

54 Ali Örfî, *Dîvân*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 527/1, 7a.

55 Ali Örfî, *Dîvân*, 2a.

56 Ali Örfî, *Dîvân*, 26a.

57 Ali Örfî, *Dîvân*, 4b.

58 Ali Örfî, *Dîvân*, 20b.

59 Ali Örfî, *Dîvân*, 22a.



**Nedir ol kaşr-ı bî-hemtâ** sâdedir naqşı lâ-yuḥşâ  
‘Âciz kalur bunda dâna maḳâlde bahşı lâ-yücüzâ

**Üç müşkili ḥall iden** ikisiñ bire ḳıl iden  
Bende olur ‘Örfî aña odur ‘âlim-i lâ-yuḥṭâ<sup>60</sup>

Noḳṭadandır bu ḥurûf bu kelimât  
Noḳṭaya ḳalem virir bu tafşîlât<sup>61</sup>

Kâf oldu ümm-i ümmehât kâfdan buldı her şey neşâf  
Kâfdandır lâhût u ervâḥ kâfdandır ‘arz ile semâ<sup>62</sup>

Sûfî şairlerin tasavvuf ehli dışındakilere mahrem olan halleri ve tasavvufun sırlarını ifşa etmeden aktarmak isterken, yaşadıkları derin tasavvufî tecrübeleri tasvirde dilin sınırlarından dolayı güçlük çekerken<sup>63</sup> ya da vecd halindeyken, söyledikleri dilin sembolik, rumûzlu, mecâzî olmasının bir diğer yansıması, tezat ve paradoksal bir dil kullanmaları şeklinde tezahür etmektedir. Genellikle günlük dilin yetersizliğinden kaynaklanan paradoks, mantığa aykırı gibi görünen fakat hakikatte doğru olabilen söz, düşünce ve durum demektir. Bu ifadeler ilk etapta çelişkiliymiş gibi görünür ve garip karşılanır. Paradoks, iki zıtlıktan oluşur ve görünüşte doğru kabul edilen argümanlardan oluşan önermeler içerir.<sup>64</sup> Sûfî bir şair olan Örfî de benzer sebeplerden<sup>65</sup> ötürü tasavvufun bu karakterdeki dilinden ve üslubundan yer yer yararlanmıştı:

**Bir küfr var ki izhâr ile küfr ider**  
**O küfrdür ki mü ’min imânını taşhîḥ ider**

**Bir küfr var ki mü ’minler andan ider firâr**  
**O küfrdür ki ehl-i yakîñ rüz [u] şeb arar**

<sup>60</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 2b.

<sup>61</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 4b.

<sup>62</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 3a.

<sup>63</sup> Sûfîlerin yaşadıkları derunî tecrübeleri aktarmada yaşadıkları zorluklar ve bunları ifade etmenin imkânı konusu için bk. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014): 85-122.

<sup>64</sup> İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil (Mevlânâ Örneği)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 138-139.

<sup>65</sup> Paradoksal dil kullanımının nedenleri, bu dilin mantığı hakkında ayrıca bk. Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, 141-147.

**İmāna küfî küfre imān itmeyen** ‘Örfî  
*Odur lā Allāh ed-dīn-i hālîş görür*<sup>66</sup>

Örfî tasavvufî umdeleri her ne kadar açık, yer yer mütevazî, doğrudan ya da kapalı bir dille aktarmış olsa da bazı yerlerde kınayıcı, umursamaz, görmezden gelici, olumsuz gördüğü bazı niteliklere sahip kişilere karşı eleştirel bir dil kullanmaktan da geri kalmamıştır. Örfî bu dili, özellikle sūfî edebî gelenekte yer alan, dinin ve tasavvufun şekli ritüellerine takılı kalan fakat kendine göre asıl maksat olan vahdet sırrının irfanîyetinden yoksun kişileri temsil eden *sūfî-zâhid* yahut zaman zaman bu kavramları karşılayacak şekilde ele alınan *vaiz* tiplere üzerinden kullanmaktadır. Bu dili kullandığı yerlerde daha çok Melâmîliğin esas ve usullerine de atıflarda bulunmakta ve diğer tiplerle karşılaştırmalar yaparak bu tarikin üstünlüğüne yer vermektedir:

*Kendinden lā olmadan lā-ḥavf olmak ister zâhid*  
*Mā-sivādan geçmeden vuşlat bulmak ister zâhid*

*Halka menfūr olmadan maqbūl-i Ḥaḳ olmak diler*  
*Lā illādan geçmeden lā-ḥüzn olmak ister zâhid*<sup>67</sup>

*Hakḳıñ yüzi zâhir iken görür inkâr iden şūfî*  
*İder taşdıḳ her zerrede ‘ârif-i billāh olan herkes*<sup>68</sup>

*Guşūna irmez ‘âşıḳa vâ‘iziñ itdiği va‘z*  
*Şeyhinden almışdır dersi te‘şîr eylemez elfâz*<sup>69</sup>

Melâmetin dinî ya da tasavvufî diğer yollardan üstün olduğunu belirten Örfî, şiirlerinde bu tarikin istilahi anlamı olan kınayanın kınamasından korkmamak, halkın nefret ya da övgüsünü önemsememek, gösteriş ve riyaya düşmemek, nefsinde varlık görmemek, tac, hırka, tekke, âyin vb. şekilsel unsurlardan ve ritüellere değer atfetmemek, resm ü eşyâdan âzâde olmak, yaptığı amellere karşılık beklememek, fakr halinde bulunmak, sebeplere takılı kalmamak, sūreti değil sîreti esas almak, söhretten kaçınmak gibi melâmet ilke ve esaslarına gerek bazı şiirlerinde dolaylı veya melâmete hasrettiği müstakil şiirlerde doğrudan emas etmiştir:

<sup>66</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 11a.

<sup>67</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 7.

<sup>68</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 12b.

<sup>69</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 14a.

*Gayriyyet libāsını şoy giy melāmet hırkasıñ  
Şüretden geç sîrete baķ ne görürsün kendin<sup>70</sup>*

*Gerçi t̄ac u hırķa lafz-ı şeyhden āri bize  
Cümleye cāmī' olmuşuz bir kırmızı fes ile<sup>71</sup>*

*Fakr [u] ğnādanāriyim 'izz [ü z]illetden beri  
Hest ü nistten ħāliyim resm ü şöhretten tehr<sup>72</sup>*

Her şair gibi Örfî de şiirlerinde ifadeleri ahenkli, canlı hale getirmek, zenginleştirmek, kuvvetlendirmek, mesajın muhatap zihninde iyice yer etmesini sağlamak vb. amaçlarla bilinçli ya da bilinçsiz olarak edebî sanatlarla ifadeleri süsleyerek merâmını anlatmayı da amaçlamıştır. Fakat yukarıda da belirtildiği üzere sūfî şairin asıl gayesi sanat yapmaktan ziyade manayı önceleyerek mesajını açık ve net bir biçimde muhatabına aktarmaya çalışmaktır. Her ne kadar bu gayeye matuf olarak şiirlerini kaleme alsada da gerek söylediği şiirlerle gerekse de tasavvufî nitelikli pek çok şiire yapmış olduğu şerhlerle onun klasik edebiyat bilgisinden ve bu sanatlardan habersiz olması düşünülemez. Bu bağlamda Örfî, *Dîvân'*ında; tahkiye, teşbih, tekrîr, istifhâm, mecâz, istiâre, telmih, iktibâs, nidâ, ta'rîz, tenâsüp, tecâhül-i ârif gibi söz ve anlama dayalı çeşitli edebî sanatlardan istifade etmiştir. Bunun yanı sıra gerek klasik gerek tasavvuf edebiyatının klasikleşmiş mazmun ve mefhum ya da telmih unsurlarını da bir anlatım unsuru olarak kullanmıştır:

*Bâĝ-ı vuşlat ğülünden şem itmeden mest eyledi  
Ħâl ü ħaddiñ nārına bîmâr oldum yâ Rab meded<sup>73</sup>*

*Şüfiyâ gel cām-ı cem' den bir kadeĥ nüş eyle gör  
Ol mir'atdan zâhir olur sâ 'iķiñ nişân-gâh<sup>74</sup>*

*Ülfet-i sivâ idemez mülk-i Süleymân olsa  
Küşe-i vahdet sarây-ı Belķısdan gelür lezi<sup>75</sup>*

<sup>70</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 26a.

<sup>71</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 21b.

<sup>72</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 24a. Diğer bazı örnekler için bk. Ali Örfî, *Dîvân*, 2b, 9b, 11a-11b, 20a, 23b, 24a.

<sup>73</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 6b.

<sup>74</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 25a.

<sup>75</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 7b.

*Şūfiyâ ħarmena gel yektâ kıalan ħabbeye bak*  
*Ten libâsından çıkup 'üryân kıalan dâneye bak*<sup>76</sup>

Örfî'nin edebî kişiliğini yansıtan bir diğer nokta; tasavvufî edebiyat geleneğinin izlerini süren sūfî bir şair olarak; biçim, kelime kadrosu, muhteva, izlek, konuları ele alış tarzı gibi hususlarda önceki ya da kendi dönemindeki bazı sūfî şairlerden etkilenmesidir. Bir geleneği takip etmesi hasebiyle ve *eski şiir* kavramının dinamiklerini, nazîre geleneğini, şairin yetişme ortamı gibi unsurlar göz önüne alındığında bu etkinin kaçınılmaz olduğu da açıktır. Örfî'nin bu bağlamda kaleme aldığı eserlerden de hareketle dolaylı ve direkt olmak üzere iki türlü etki altında kaldığı görülmektedir. Ona dolaylı etki edenlerin; başta şiirlerini şerh ettiği Hacı Bayrâm-ı Velî, Sâlih Lütfî ve Üftâde gibi isimler olduğu söylenebilir. Doğrudan etki eden şairler ise Türk Edebiyatında sūfî olan ya da olmayan pek çok şairin etkisi altında kaldığı Yunus Emre ve onun muakkiplerinden, özellikle kendisinden sonraki sūfî şairleri de etkileyen Niyâzî-i Mısırî'dir. Örfî'nin özellikle bu iki şairin şiirlerine nazîre olabilecek tarzda aynı ya da benzer rediflerle ve aynı konu bütünlüğüyle söylediği şiirleri bulunmaktadır. Onun bazı beyitleri ise Rûhî-i Bağdâdî (öl. 1014/1605-06) ya da Şemseddin Sivâsî (öl. 1006/1597) gibi şairlerin şiirlerini de çağrıştırır özelliكتedir. Tüm bu hususlar; az ya da çok Türk Tasavvuf Edebiyatı geleneğinin her sūfî şairdeki yansıması olarak da değerlendirilebilir. Sonuç olarak edebî açıdan; söylediği şiirlerle Örfî'nin de bu gelenekte bir yer edindiği söylenebilir:

*Fenâ fillâh olmağa fehm itmege ârif gerek*  
*Nuṭṭ-i ehlullâhı bilmek sâlike tevḥîd gerek*

*Olmağa meyyit gibi nisbetden ba'îd*  
*Lâ-mevcûde illâ hû telḳînine mürşid gerek*<sup>77</sup>

*Zenb-i ekberdir vücûduñ ten zünnârın kesmeden*  
*Zümre-i tevḥîde girmek şirk ile ister zâhid*<sup>78</sup>

*Zıkr-i esmâdan geçüp envâr ârzûlar gönül*  
*İsm ü şüretten şoyunup esrâr ârzûlar gönül*

<sup>76</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 15b.

<sup>77</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 16b.

<sup>78</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 7a.

*Halka-i tevhîde girüp seyr ma' allâh ister  
Lâdan illâ remzinde karar ârzûlar gönûl<sup>79</sup>*

*Kaşr-ı didâr nârına düşdüm yandım yâ Rab meded  
Hüsni gülzâr zârına girdim yandım yâ Rab meded<sup>80</sup>*

*Vech-i âdem mir 'âtıdır râ 'î mer 'î sendedir  
İnsânı bulmaksızın Raḥmânî ârzûlar zâhid*

*Kendinden lâ olmadan lâ-ḥavf olmak ister zâhid  
Mâ-sivâdan geçmeden vuşlat bulmak ister zâhid*

*Halka menfûr olmadan maḳbûl-i Haḳ olmak diler  
Lâ illâdan geçmeden lâ-ḥüzn olmak ister zâhid<sup>81</sup>*

*Zâhid[â] ta' n itme bizi kârımız taḳvâ degil  
Derd-mendiñ derdiñ bilmek kâr-ı etkiyâ degi<sup>82</sup>*

*Şirke vuşlat istersin lâ yağfiru men yüşrik dirsın  
Hâneñ pâk u şâf olmadan olur mı şâhiñ teşrif<sup>83</sup>*

## 2. Ali Örfî'nin Eserleri

Ali Örfî, şair, şârih ve mütercim sıfatını haiz velûd bir sûfî müelliftir. Nûru'l-Arabî'nin halifesi olarak Selânik'te tekkeye çevirdiği evinde varlık/yaratılış (vahdet) ve bilgi (marifet) nazariyâtı, tevhîd-i hakîkî sülûkü ve mütealliki amelî konuları, melâmet prensiplerini ya da kendisinin tasavvufî tecrübe ve müşâhedeleri gibi amelî tasavvufa dair konuları çeşitli sohbetler şeklinde sözlü irşat faaliyetleriyle aktardığı gibi bu konulara dair eserler de kaleme almış ve eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. Bugüne kadar onun tespit edilebilen tüm eserlerinin biçim ve içerik yönünden ele alınarak tanıtıldığı bir çalışma yapılmamıştır. Örneğin Bursalı, Vassâf ve Gölpinarlı<sup>84</sup> onun sekiz eserine sadece isimleriyle yer vermişlerdir. Mustafa Tatcı ise Örfî'nin *Es'ile ve Ecvibe-i*

<sup>79</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 17a-17b.

<sup>80</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 6b.

<sup>81</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 7a.

<sup>82</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 17b.

<sup>83</sup> Ali Örfî, *Dîvân*, 27a.

<sup>84</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 134; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3, 125-126; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 310.

*Mutasavvifâne* adlı eseri üzerine yaptığı çalışmada on üç eserin ismini, nüsha yerleriyle birlikte verdikten sonra "... daha başka eserleri de vardır."<sup>85</sup> demekle yetinmiştir. Yine aynı yazar, Örfî'nin *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı Şerhi'* ne dair yaptığı çalışmada<sup>86</sup> on yedi eserini kaydetmiştir.

Örfî'nin telif, tercüme, şerh ve ona atfedilenler olmak üzere biri manzum yirmisi mensur yirmi bir eseri tespit edilebilmiştir. Bazı çalışmalarda ya da yazma nüshalarda yer alan başlıklarda Örfî'ye atfedilen beş mensur eserden ikisi ona ait değil iken birinin aidiyetinde de şüphe bulunmaktadır. Atfedilen diğer iki eser ise aksi yönde başka bir bilgi ya da kayıt bulunmadığı için şimdilik ona ait eserler arasında sayılmıştır. Bu bağlamda çoğu kaynakta yer aldığı fakat nüshasının tespit edilememiş olduğu ihtimaline binaen aidiyeti şüpheli olan eseri ve atfedilen iki şerhle birlikte Örfî'nin toplam on dokuz eserinin olduğu söylenebilir.

## 2.1. Telif (Özgün) Eserleri

### 2.1.1. *Dîvân-ı İlâhiyyât*

Değişik tarikatlara mensup bazı mutasavvıflar tasavvufî düşünce, tecrübe, müşâhede ve mükâşefelerini havi dîvânlar kaleme alarak dinî-tasavvufî neşveyi terennüm etmişlerdir. Sûfiler, nutuklarını ilâhî neşve ile söyledikleri ve kendi yorumlarınca ilâhî hakikatleri dile getirdikleri için onların şiirlerini bir araya getirdikleri mecmualara *Dîvân-ı İlâhiyyât* denmektedir. Ayrıca bu nutuklardan bazılarının ilâhî şeklinde okunması hasebiyle de bu adı aldıkları söylenebilir. Bu meyanda Örfî'nin de orta hacimli bir *Dîvân-ı İlâhiyyât'ı* bulunmaktadır. Kütüphanelerde *Dîvân'ın İBB Atatürk Kitaplığı*, Osman Ergin Yazmaları, 527/1, 1622/2 ve *Süleymaniye Kütüphanesi*, Yazma Bağışlar, 7724 numaralarında kayıtlı üç nüshası<sup>87</sup> tespit edilebilmiştir.

<sup>85</sup> Ali Urfî Efendi, *Tasavvufî Sorulara Cevaplar (Es'ile ve Ecoibe)*, haz. Mustafa Tatcı-İbrahim Özay (İstanbul: Sahhâflar Kitap Sarayı, 2006), 10-11.

<sup>86</sup> Ali Örfî Efendi, *Dîvân-ı Niyâzî-i Mısrî Şerhi*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul H Yayınları, 2018), 2-11.

<sup>87</sup> *Şerh-i Dîvân-ı Niyâzî-i Mısrî* eserine yapılan çalışmada Ali Örfî'nin eserlerinin nüsha kayıtlarına da yer verilmiştir. İlgili çalışmada yukarıdaki nüshalara ek olarak *Dîvân'ın İBB Atatürk Kitaplığı*, Osman Ergin Yazmaları 328 ve 742 numaralarda kayıtlı olan nüshaları olduğu da belirtilmiştir. Fakat kütüphanede yapılan inceleme sonucu bu nüshalarda başka eserlerin kayıtlı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bu nüshalara ulaşılamamıştır. Ali Örfî Efendi, *Dîvân-ı Niyâzî-i Mısrî Şerhi*, 4. Bunun yanı sıra *Dîvân'ın* İştîpli Abdürrahim Efendi'de bulunan bir nüshası olduğundan da bahsedilmektedir.

*Dîvân'*ında yüz yirmi yedi şiir<sup>88</sup> bulunan Örfî; *gazel* (121), *mesnevî* (1), *murabba'* (1) ve *dörtlük* (4) nazım şekillerini kullanarak *tevhîd*, *münâcât*, *nutuk*, *ilâhî*, *devriyye*, *şathiyye*, *vahdet-nâme*, *medhiyye*, *pendiyye*, *lugaz*, *muamma* gibi nazım türlerine girebilecek özellikte, daha çok açık, samimi, yer yer sohbet ya da nasihat havasında şiirler söylemiştir. *Dîvân'*ının muhtevasını ise dinî unsurlar da bulunmakla birlikte daha çok tasavvufî içerik üzerine kurgulamıştır. Onun Melâmî muhite mensup olmasının yansımalarını da şiirlerinde görmek mümkündür. Muhteva açısından - diğer eserlerinde olduğu gibi- *Dîvân'*ında hareket noktası, asıl vurgusu ve ağırlık merkezi daha çok *tevhîd*, *vahdet-i vücûd*, *marifet-hakikat* ve *melâmet* düşüncesidir. Örfî, bu konularla bağlantılı ele aldığı diğer pek çok hususu, ana hedefe (*vahdet-vuslat-marifetullâh*) ulaşmak için malzeme olarak kullanmıştır. Bu bağlamda o *Dîvân'*ında; *Allah*, *tevhîd*, *vahdet*, *kesret*, *nûr-ı Muhammedî*, *hakikat-i Muhammedî*, *yaratılış*, *tecellî*, *taayyünât*, *hüviyyet*, *inniyet*, *devr*, *melâmet*, *aşk*, *âşık*, *maşûk*, *seyr ü sülûk*, *menâzil-i sâlikin*, *mürşid-i kâmil*, *mürît*, *cem'*, *fark*, *fenâ*, *bekâ*, *şühûd*, *telvîn*, *temkîn*, *fakr*, *acz*, *irfan*, *fürkat*, *vuslat*, *zâhir*, *bâtın*, *kalb/gönül*, *zikir*, *nefs*, *zâhid*, *sûfî*, *cennet*, *cehennem*, *dünyâ*, *ukbâ*, *cehâlet*, *gafllet*, *şirk*, *küfür*, *imân*, *şeriat*, *tarikat*, *hakikat*, *marifet*, *terk*, Hz. Peygamber, Hz. Âdem, Hz. Hızır-Mûsâ, Hz. Yûsuf, Hz. İbrâhim-Hz. İsmâil, *Hallâc-ı Mansûr*, *Niyâzî-i Mısri*, *Nûru'l-Arabî* gibi imânî-İslâmî-ahlakî, tasavvufî unsurlara (asl), bu unsurlara taalluk eden konulara ve şahıslara (fer') direkt ya da dolaylı, yer yer ayet ve hadislerle de destekler bir şekilde yer vermiştir.

---

Aslı görülemeyen bu nüsha; İzmirli İhtiyar Ali Efendi tarafından 23 Ekim 1970 tarihinde günümüz alfabesine aktarılmış, Orhan Cin tarafından da 28 Mart 1973 tarihinde daktilo edilmesi sonucunda nüshanın bir kopyası meydana getirilmiştir. Fakat bu daktilo kopyada çok fazla yanlış okuma bulunmaktadır. Daktilo edilmiş metnin fotokopisi Burak Anılır'da bulunmaktadır. Bu daktilo nüshadan bizi haberdar ettiği ve bir kopyasını tarafımıza verdiği için kendisine teşekkür ederiz.

<sup>88</sup> Bu sayı, tez çalışmasında tenkitli metin oluşturulurken esas alınan **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 527/1 numarada kayıtlı olan nüsha göz önünde bulundurularak verilmiştir. Bunun yanı sıra **Süleymaniye Kütüphanesi**, Yazma Bağışlar, 7724 numaralı nüshada tamamı, esas alınan nüshada da bulunan doksan dokuz şiir yer almaktadır. **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 1622/2 numaralı nüshada ise, nüsha farklılıkları dışında, seksen dokuzu esas alınan nüshadaki şiirlerle aynı; benzerlik göstermekle birlikte müstakil şiir sayılabilecek kadar çok farkın olduğu iki şiir ve sadece bu nüshada yer alan bir şiir olmak üzere toplam doksan iki şiir bulunmaktadır. Bu sayılar dikkate alındığında Ali Örfî'nin *Dîvân* nüshalarındaki toplam şiir sayısının yüz otuz olduğu söylenebilir.

### 2.1.2. *Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne*

Son Dönem Melâmîliği, vahdet-i vücûd nazariyesini esas alan bir tariktir. Eserlerinin muhtevasına bakıldığında Örfî'nin de tevhîd ve vahdete ağırlık verdiğini dolayısıyla açıklama, fikir ve yorumlarını vahdetle örülü düşünce üzerine bina ettiği görülmektedir. O, tarikat mensuplarının Allah, insan ve âlem (varlık, yaratıcı-yaratılan vb.) ilişkisi, zât-sıfât-ef'âl, kesret, ilim-irfan, ibadet gibi konularda bilinçli ve irfan sahibi olmasına önem vermiştir. Açıklama gerektiren yerlerde de özellikle mübtedî ve Arapça bilmeyen ihvan için eserler kaleme almıştır. Nitekim o, eserlerine başlamadan önce irfan bilincini aşılacak bilgilerden ihvanları mahrum bırakmamaya yönelik vurgularda bulunmuştur. Bu bağlamda Örfî bu amacı matuf, risale hacmindeki *Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne* adlı eserini kaleme almıştır. Eserin **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 486/2 numarada kayıtlı<sup>89</sup> tek nüshası tespit edilebilmiştir.

Eser kısa bir girizgâh, 12 soru ve bu soruların cevaplarından oluşmaktadır. Girizgâh/mukaddimedede Allah'ın zat, sıfat ve isimlerinde olduğu gibi din hususunda da ortak kabul etmediğini, Resûl'ün teklîğinden (hakîki, tek insân-ı kâmil) ötürü dinin de tek olduğunu dile getirmektedir. Örfî burada bazı yorumlarla, *farq* ve *cem'* gibi tasavvufî unsurlarla birlikte din konusuna da vurgu yapmaktadır. Daha sonra sırasıyla; *zâhir-bâtın*, *âfâk-enfüs*, *taklîdî-tahkîkî iman*, *sıdkıyyet*, *şeriat-tarikat-hakikat-marifet*, *hazerât-ı hamse* ve *vahdet* gibi konulara kısaca değinmektedir. Bunları açıkladıktan sonra soru ve cevaplara geçmektedir. Sorduğu 12 soruda; *zât*, *sıfât*, *ef'âl*, *vahdet*, *kesret*, *tecelli-zuhûr*, *tevhîd-i ehadiyyet*; rû'yetullâhun ilm-i bâtının akla ve nakle uygun olup olmadığı; irfan, Resûl'ün ve âriflerin ibadet ve riyâzeti; Hakk'a şükür ve Rabb'e minnet için yapılan ibadetin mahiyeti; Hakk'tan Hakk'a Hak için ibadetin nasıl yapılacağına dair sorular yer almaktadır. Vahdete dair cevapların genel özelliği; kafa karışıklığı oluşturabilecek, zâhiren tenâkuz/teâruz olduğu fikrine düşürebilecek konularda sâlikin aklında

<sup>89</sup> Eserle ilgili sadeleştirme türünde bir çalışma yapılmıştır: Ali Urfi Efendi, *Es'ile ve Ecvibe (Tasavvufî Sorulara Cevaplar)*, 11. Bu çalışmada da eserin tek nüshasına ulaşıldığı bilgisi bulunmaktadır. Fakat burada, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 3609 numarada kayıtlı olan nüshanın esas alındığı belirtilmiştir. İlgili kayıt incelendiğinde nüshanın Niyâzi-i Mısri'nin *Es'ile ve Ecvibe* isimli eserinin *Risâle-i Tasavvuf* olarak künyelendiği görülmüştür. Muhtemelen kütüphanenin katalog tasnifi sonradan değiştirilmiş ve aynı numaraya başka eser kaydedilmiştir. İlgili çalışmadaki nüshaya ulaşılmadığı için eserin tek nüshasının tespit edilebildiği kaydı konulmuştur.



soru işareti bırakmayarak onun manevî yoldaki eğitimine bu yönlü bir katkıda bulunmasıdır.

### 2.1.3. *Tevhîd Mertebeleri*

*Tevhîd Mertebeleri* Örfî'nin vahdet ve melâmet neşvesinden izler taşıyacak özellikte kaleme aldığı bir diğer eseridir. Aslında onun bu eserinin, tevhîd-i hakîki sülûküne dair Nûru'l-Arabî'nin aynı konudaki eserlerinden farkı bulunmamaktadır. Fakat herkesin üslubunun bazı yönleriyle farklılık gösterdiği gerçeğini de göz ardı etmemek gerekmektedir. Örfî de bu olgunun bir tezahürü olarak eserinde; fenâ/teedennî ve bekâ/teedelli mertebelerini, bu mertebelerdeki tevhîd-i efâli sıfât, zât, cem', cem'u'l-cem', hazretü'l-cem' ve ehadiyyetü'l-cem' makamlarına avâm, evliyâ ve enbiyâ olmak üzere üç kısma ayırdığı insanlardan kimlerin nail olabileceğini ve her bir mertebenin-makamın muktezâsını şeriat, tarikat ve hakikat dengesini gözeterik anlaşılır bir üslupla ele almıştır. Eserin tespit edilebilen tek nüshası **İBB Atatürk Kitaplığı** Osman Ergin Yazmaları, 1958/3 numarada kayıtlıdır.

### 2.1.4. *Tasavvufa Dâir Risâle*

Örfî'nin telif eserlerinden biri de; tasavvufî bazı temel konuları ele aldığı risalesidir.<sup>90</sup> Eserin tespit edilebilen tek nüshası **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 1958/4 numarada kayıtlıdır. O, eserini on bâba tasnif etmiş, bâbları fasıllara, bu fasılları da bazen kendi içinde tekrar bâblara ayırmıştır. Baştan iki buçuk bâbın eksik olduğu nüshada ilk olarak; üçüncü bâbın fasıllarından olan tevbe konusunun işlendiği görülmektedir. Bu konudan sonra üçüncü bâb, müritlerin tövbeleri faslıyla devam etmektedir. Bu bâbdaki diğer fasıl ise ihlâs hakkındadır. Dördüncü bâb muhabbet, beşinci bâb şevk, altıncı bâb ise aşk konularını açıklamaktadır. Yedinci bâb; riyâzâtın keyfiyeti hakkındadır ve tezkiye-i nefis ve ruh başlıklı iki fasıldan oluşmaktadır. Sekizinci bâb; halvet ve şartlarına dair olup tecelliyyât-ı ilâhiyye ve vuslat başlıklı iki fasıldan oluşmaktadır. Buradan sonra sayfa sayılarında herhangi bir eksilme olmaksızın nüsha onuncu bâba geçmektedir. Bu bâb ise, marifet, hâl, makâm ve bunların lafızlarının tefsiri hakkındadır. Görüldüğü üzere Örfî bu eserde usûl-i aşereye dair bazı konulardan, tasavvufî hal ve erkânlardan bahsetmektedir.

<sup>90</sup> Eser, kayıtlı olduğu kütüphane tarafından bu şekilde künyelenmiştir. Fakat kaynaklarda Örfî'nin böyle bir eserinden isim olarak bahsedilmemektedir. Başka bir kayıt olmadığından dolayı eser ismi için kütüphanedeki künye esas alınmıştır.

### 2.1.5. *Namaz Hakkında Bazı Müşkilâtın Su'âl*

Örfî, dinin ibadât alanına giren konulara dair de bir eser kaleme almıştır. Fakat o, konulara bir fakihten ziyade sûfi karakterini yansıtacak şekilde yaklaşmıştır. Bu meyanda o, *Namaz Hakkında Bazı Müşkilâtın Su'âl* isimli küçük bir risale kaleme almıştır. Örfî, bu eserde de müridin aklına takılabilecek bazı soruları; aklî ve naklî ilimleri de esas almakla birlikte *ledünnî ilim* ve *hikmet* eksenli cevaplamıştır. Sorulara verilen cevaplar genellikle; *vahdet-kesret*, *zâhir-bâtın*, *tevhîd çeşitleri* ya da *cem* mertebeleri bağlamındadır. Bu bağlamda her bir sorunun bu mertebelere karşılık gelen cevapları bulunmaktadır. Eserin tespit edilebilen tek nüshası; **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 0830/02 numarada kayıtlıdır. Eserde sorulan sorular şu şekildedir:

- 1) İftitâh tekbiri dünyayı arkaya atıp oradan çıkmaya işaret olduğunu vaizler her zaman dile getirmektedirler. Ancak dünya nasıl ve nereye atılır. Ayrıca dünyadan çıkınca nereye girilmiş olur?
- 2) Diğer tekbirler kalp ya da dil ile alınır. Bu başlangıç tekbiri (neden) işaretle alınır?
- 3) Elleri kulakların yumuşak yerlerine karşılık gelecek şekilde kibleye doğru açmak müstehaptır. Daha yukarı açmak (neden) müstehap değildir?
- 4) Her hayırlı işe besmele ile başlamak sünnet iken namazın başlangıcında “sübhane-kallahümme” (duasını) okumanın hikmeti nedir?

### 2.2. *Tercümeleri*

Tasavvufî mensur kaynak eserlere tercümeler kaleme alan Örfî'nin bu sahada sekiz eseri bulunmaktadır. Hepsi Arapçadan aktarılan bu eserler ya direkt kaynak metnin ya da kaynak metne yapılan şerhlerin tercümesi şeklindedir. Bu kaynak metinlere bakıldığında onun tercüme için tasavvuf tarihinde rağbet gören, nasihat verici ve talim edici yönleriyle faydaları başkaları tarafından da tecrübe edilen eserleri seçtiği görülmektedir. Örfî'nin bazen sâdık/kelimesi kelimesine fakat daha çok serbest (ihtisâr-ekleme-genişletme-şerh yollu vb.) metodu kullanarak yaptığı tercümelerindeki ana sebepler ve amaçlar, Türk Edebiyatı tercüme geleneğiyle de paralellik göstermektedir. Buna göre o tercümelerini genel ifadeyle; dikkate aldığı Arapça bilmeyen müritlerin, muhtevası ince ve anlaşılması fazla dikkat gerektiren (rakîk ve dakik) konulardan oluşan kaynak metinlerin istifadesinden mahrum kalmamaları sebebiyle ve onları eğitime amacıyla kaleme almıştır.

### 2.2.1. *Terceme-i el-İnsânü'l-Kâmil*

Örfî'nin mütercimlik yönünü yansıtan en önemli ve hacimli diyebileceğimiz eserlerinden biri; Abdülkerim el-Cilî'nin (öl. 832/1428) genel itibariyle Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi (varlık)<sup>91</sup> açıklamak amacıyla kaleme aldığı *el-İnsânü'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâil*'e yaptığı tercümedir. *İnsân-ı Kâmil*'in dolayısıyla Cilî'nin tesirinin takip edilebileceği en önemli göstergelerden biri bu esere yapılan şerhlerdir. Bu yönüyle Cilî, kendisinden sonra görüşleriyle müessir olmuş, düşünceleri başka sûfilerce dikkate alınmış mutasavvıf<sup>92</sup> bir müelliftir. Şerhlerinin yanı sıra Osmanlı sahasında *İnsân-ı Kâmil*'e yapılan tercüme<sup>93</sup> de bulunmaktadır. Cilî'nin vahdet-i vücûd eksenli eserini tercüme ederek bu literatürün gelişmesine katkıda bulunanlardan biri de Örfî'dir. Kendi ifadesiyle muhtasar olarak nitelendirilen<sup>94</sup> bu tercümenin; **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 1119, 719, 328, 830/1, 605 ve **İSAM Kütüphanesi**, Külliyyât-ı Melâmîyye, 82588/18 demirbaş numaralarına kayıtlı altı nüshası tespit edilebilmiştir.

### 2.2.2. *Terceme-i Şerh-i Hikem-i Atâyî*

Örfî'nin bu eseri, Atâullâh İskenderî'nin (öl. 709/1309) *Hikem*'ine Halvetî şeyhlerinden Abdullah eş-Şarkâvî'nin (öl. 1226/1812), yapmış olduğu *el-Minehu'l-Kudsiyye alâ Hikemi'l-'Atâiyye*<sup>95</sup> adlı şerhin muhtasar bir tercümesidir.<sup>96</sup> Eserin **İBB Atatürk Kitaplığı** Osman Ergin Yazmaları,

<sup>91</sup> *İnsân-ı kâmil* hakkındaki görüşler için bk. Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cilî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 193-281; Reşat Öngören, "el-İnsânü'l-Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 22: 332-333.

<sup>92</sup> Abdülkerim b. İbrâhim el-Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın - Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 9-12.

<sup>93</sup> Bu tercüme<sup>93</sup> yapanlar arasında La'lizâde Abdülbâki, Muhammed Said Efendi, Seyyid Hüseyin Fevzi Paşa ve Abdülaziz Mecdi Tolun gibi isimler yer almaktadır.

<sup>94</sup> Tolun'un tercümesini yayına hazırlayanlardan Ekrem Demirli, bu tercümenin girişinde (18) Örfî tercümesinin **kısmi ve tamamlanmamış** olduğunu belirtmiştir. Buradaki *kısmî* ifadesi doğru olmakla birlikte tercümenin *tamamlanmamış* olduğu bilgisi yanlıştır. Nitekim Örfî, muhtasar da olsa, altmış üç babın hepsini tercüme etmiştir.

<sup>95</sup> *Hikem-i Atâyî*'nin muhtevası, tercüme ve şerhleri için ayrıca bk. İbn Atâullah İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler: Hikem-i Atâyîye*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 73-85.

<sup>96</sup> Ali Örfî'nin bu tercümesi sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Abdullah Şarkavî, *Hikmete Yolculuk-Hikem-i Atâyîye Şerhi*, trc. Ali Örfî Efendi, haz. Tahir Hafizoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

371, 310 ve **İSAM Kütüphanesi**, Külliyyât-ı Melâmiyye, 82588/6 demirbaş numaralarında kayıtlı üç nüshası tespit edilebilmiştir. Osman Ergin Yazmaları, 371 numaralı nüshanın ferağ kaydındaki notta; Örfî'nin 1296 senesi Recep ayının başlarında başladığı tercümeyle Ramazan ayının sonunda tamamladığı<sup>97</sup> (Eylül 1879) anlaşılmaktadır. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'ndeki maddede tercümenin, **İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi**, TY. 849 numarada kayıtlı bir nüshası olduğu belirtilmişse de bu nüshaya ulaşılamamıştır. Bunun yanı sıra aynı yerde *Hikem*'in Türkçeye ilk defa Örfî tarafından tercüme edildiği bilgisi<sup>98</sup> bulunmaktadır. Fakat Örfî, bizzat *Hikem*'i değil, Şarkâvî'nin bu esere yaptığı *şerhi* tercüme etmiştir.<sup>99</sup>

### 2.2.3. Terceme-i Hamretü'l-Hân ve Rannetü'l-Elhân

Örfî'nin tercümesine kaynaklık eden *Hamretü'l-Hân ve Rannetü'l-Elhân*, Abdülganî b. İsmail Nablusî'ye (öl. 1143/1731) ait olup kendisi gibi Dimeşki olan Şeyh Raslân'ın (Arslan/Ruslân) (öl. 550/1155-1156) *tevhîd, şirk-i hafî, şeriat, tarikat, hakikat, marifet, mümin-ârif, makâm, ilim-amel, fenâ, yakîn-imân, ihlâs, muhabbet, belâ-nimet, kul-Rab, avâm-havâs-havâssu'l-havâs* konularını vahdet-i vücûd anlayışına<sup>100</sup> yakın bir şekilde kaleme aldığı *Risâle-i Tevhîd*<sup>101</sup> adlı risalesinin *şerhidir*.<sup>102</sup> Nablusî, Şeyh Arslan'ın kısa ve öz olarak anlattığı derinlikli konuları ayrıntılı bir

<sup>97</sup> Ali Örfî, *Şerh-i Hikem-i Atâyî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 371, 136a.

<sup>98</sup> Bu bilgiler için bk. Mustafa Kara, "el-Hikemü'l-Atâiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998,) 17: 502.

<sup>99</sup> Müstakil bir şekilde, *şerh* gibi bir üst metin olmaksızın Osmanlı sahasında *Hikem*'e yapılan ilk tercümenin (3 Muharrem 1317) Mustafa Enver Bey'e (öl. 1326/1909) ait olduğu söylenebilir. Aynı yıl (23 Zilkade 1317) *şerh* niteliği de taşıyan bir tercüme ise Kastamonulu Ahmed Mâhir Efendi tarafından mensur-manzum tarzda kaleme alınmıştır. Ayrıca bk. Ahmet Murat Özel, "Osmanlı Tasavvuf Kültüründe Şâzeliyye Literatürü ve Mustafa Enver Bey'in (ö. 1909) *Hikem-i Atâyî* Tercümesi", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 177-184.

<sup>100</sup> Vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî ile özdeşleşen ve onun sistemleştirdiği bir varlık-bilgi doktrini olsa da Şeyh Raslân'ın yaşadığı dönemde bu doktrinin nüvelerinin tezahür etmeye başladığı görülmektedir.

<sup>101</sup> Eserin bir nüshası için bk. Şeyh Raslân, *Risâle-i Tevhîd*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 569/05.

<sup>102</sup> *Risâle-i Tevhîd*'e Muhammed Nûrî'l-Arabî de Türkçe bir *şerh* yapmıştır. Yapılan diğer *şerhler* için bk. Süleyman Derin, "Şamlı Bir Sûfî: Şeyh Arslan Dımaşkî ve Tevhîd Risâlesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/2 (2010): 105-106. Bu *şerhlerin* en meşhuru Nablusî'ye ait olan eserdir.

şekilde ele alarak geniş bir şerh yapmıştır. Örfî ise bu şerhin tercümesini, bazı konularında kısaltmaya giderek muhtasar bir şekilde yapmıştır. Tercümenin tespit edilebilen iki nüshası; **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 1865 ve **İSAM Kütüphanesi**, Külliyyât-ı Melâmiyye, 82588/3 demirbaş numaralarına kayıtlıdır. Nüshaların sonunda yer alan ibarelerden, Örfî'nin bu tercümei **8 Zilhicce 1287 Cumartesi/1 Mart 1871** tarihinde tamamladığı anlaşılmaktadır.

#### 2.2.4. *Terceme-i el-Letâifü't-Tahkikât fi Şerhi'l-Vâridât*

Eser, Nûru'l-Arabî tarafından Şeyh Bedreddin'in (öl. 823/1420) meşhur *Vâridât*'ına<sup>103</sup> yapılan şerhin<sup>104</sup> tercümesidir.<sup>105</sup> Örfî'nin, ilgili şerhi ihtisara gitmeden tam bir şekilde tercüme ettiği söylenebilir. Tercümenin tespit edilebilen nüshaları; **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 542/1, 269/13, 1958/5, 419/4, **Millet Kütüphanesi**, 34 Ae Şeriyeye 983 ve **İSAM Kütüphanesi**, Külliyyât-ı Melâmiyye, 82588/21 numaralarda kayıtlıdır.

#### 2.2.5. *Terceme-i Şerhu Şi'ri İbn Arabî*

Eser, *Fusûsu'l-Hikem*'in "Kelime-i İseviyedeki Nebevî Hikmet" başlıklı faslında yer alan<sup>106</sup> "**fe-Levlâhu ve levlânâ/le-mâ Kânellezî kânâ**" matla'lı şiirine Nûru'l-Arabî tarafından yapılan şerhin tercümesidir. Örfî, mukaddimede; İbnü'l-Arabî'nin izdivâc-ı hüviyyet (hüviyyet ile inniyyetin birleşmesi) beyanında söylediği şiiri, mürşidi Nûru'l-Arabî'nin Arapça şerh yaptığını, kendisinin de mümkün olduğunca Türkçe tercüme etmeye çalıştığını ifade etmektedir. Örfî'nin tercümesinin tespit

<sup>103</sup> Muhtevası, eser çerçevesindeki tartışmalar ve hakkında yapılan çalışmalar için bk. Semih Ceyhan, "Vâridât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 520-522.

<sup>104</sup> Şerh, Nûru'l-Arabî'nin müritleri Âbid ve Abdürrahim Fedâi tarafından nazmen de tercüme edilmiştir. Ayrıca bk. Cihan Okuyucu, "Âbid ve Manzûm Vâridât Tercümesi", *I. Türk Kültürü Kongresi Bildiriler Kitabı* (İstanbul, 13-14 Ekim 2014), ed. Fatih İyiyol (İstanbul: Süleyman Şah Üniversitesi Yayınları, 2014), 1019-1051; Abdürrahim Fedâi, *Terceme-i Şerh-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 717.

<sup>105</sup> Örfî'nin şerhe yaptığı tercüme, Mûsâ Kâzım Efendi'nin (öl. 1338/1920) *Vâridât* tercümesi ile birlikte sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, haz.: H.Rahmi Yananlı, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013).

<sup>106</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1946), 143.

edilebilen tek nüshası; **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 1958/1 numarada kayıtlıdır.<sup>107</sup>

### 2.2.6. *Terceme-i Mecâlî'z-Zehrâ ale-s-Salavâti'l-Kübrâ*

*Mecâlî'z-Zehrâ*, İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber'e salat ve selam getirme niyetiyle kaleme aldığı ve "Allahümme efiz şilate şalavâtike ve selâmete teslîmâtike" şeklinde başlayan eserine Nûru'l-Arabî'nin yapmış olduğu şerhtir. Örfî ise bu şerhi kısaltmaya gitmeksizin tercüme etmiştir. O, Nûru'l-Arabî'nin eserindeki mukaddimeyi atlamış ve direkt şerh metninin tercümesinden başlamıştır. Tercümenin tespit edilebilen iki nüshası **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 1800 ve 1095 numaralarında kayıtlıdır.

### 2.2.7. *Terceme-i el-Mebde' ve'l-Meâd*

Eser, Nûru'l-Arabî'nin ilk yaratılan şey: 'amâ, heyûlâ, tabiat cisimleri, anâsır, mevâlid, haşr, tenâsühiyye, temâsühiyye, terâsühiyye ve tefâsühiyye zihniyetine sahip kişiler, burûz gibi ontolojik temelli konuları tevâhid-vahdet-i vücûd doktrini ekseninde kaleme aldığı, iki fasıl ve hatimedden oluşan *Kitâbü'r-Reşâd fi'l-mebde' ve me'âd* adlı eserine yapılan tercümedir. Örfî, mürşidinin isteğiyle kaleme aldığı bu eseri, şerhe yakın bir şekilde tercüme etmiştir. Eserin **Ankara Milli Kütüphane** Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 7753/4; **İBB Atatürk Kitaplığı** Osman Ergin Yazmaları, 580/11 ve **İSAM Kütüphanesi**, Külliyyât-ı Melâmiyye, 82588/20 numaralarında kayıtlı üç nüshası tespit edilebilmiştir.

### 2.2.8. *Terceme-i Risâle-i-Ehadiyye*

Örfî'nin bu eseri, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd bağlamıyla *vahdâniyyet*, *ferdâniyyet*, Allah-âlem-insan arasındaki ilişki, insanın nefsi, ilahi isimler, *zât*, *sıfât*, *ef'âl*, *zâhir*, *bâtın*, *vâcidü'l-vücûd*, *mevcûd*, *hadîs*, *kadîm*, *kevn*, *mâsivâ* gibi birbiriyle bağlantılı konular eşliğinde; "men 'arefe nefsehü fe-şâd 'arefe rabbeh"<sup>108</sup> hadîsini vahdet-i vücûd bağlamında açıklamak amacıyla kaleme aldığı risalenin<sup>109</sup> tercümesidir. Örfî, risaleyi kaynak metne sadık olarak değil, şerhe yaklaştıracak açılımlar

<sup>107</sup> İlgili şiir on bir beyittir. Fakat nüshada şiirin altı beytine yapılan şerhin tercümesi bulunmaktadır. Nüshası tespit edilemediği için Nûru'l-Arabî'nin şiirin hepsine şerh yapıp yapmadığı bilinmemektedir. Bunun yanı sıra tercüme nüshanın eksik olma ihtimali de bulunmaktadır.

<sup>108</sup> İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs 'amme's-tehara mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs 1-2* (Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1998), 2: 262.

<sup>109</sup> Örnek nüsha için bk. İbnü'l-Arabî, *Risâle-i Ehadiyye*, **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1638.

yapmak suretiyle serbest şekilde tercüme<sup>110</sup> etmiştir. Tercüme'nin tespit edilebilen altı nüshası **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları 1596/1, 1070; **Süleymaniye Kütüphanesi**, Kemal Edip Kürkcüoğlu, 54/1, Yazma Bağışlar, 2997/1; **Milli Kütüphane**, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 3740 ve **İSAM Kütüphanesi**, Külliyyât-ı Melâmiyye, 82588/1 numaralarında kayıtlıdır.

### 2.3. Şerhleri

Klasik Türk Edebiyatında gerek Türkçe gerek yabancı dilden mensur ya da manzum kaynak metinlere mensur, manzum ya da mensur-manzum tarzın birlikte yer aldığı türde şerhlerin kaleme alındığı görülmektedir. Örfî'nin Türkçe şiirlere şerhler yapmasından ötürü konuya bu açıdan bakıldığında; Klasik Türk Edebiyatında Türkçe manzumeleri şerh etme geleneğinin; sûfî şairlerin şiirlerinin yine sûfî şârihlerce şerh edilmesiyle tamamen tasavvufî çerçevede gerçekleşen ve gelişen bir edebî faaliyet<sup>111</sup> sonucu ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda metot ya da söylem gibi açılardan kendine özgü yönleri bulunmakla birlikte Örfî de bu gelenek çerçevesinde şerhler kaleme alan bir şârihtir. Hatta onun ismi; en fazla şiir şerh eden ve şiirleri en fazla şerh edilen isimler arasında<sup>112</sup> zikredilmektedir. Dolayısıyla onun şerh geleneğine; kendi yaptığı şerhlerle direkt, dokuz şiirine üç farklı şârih tarafından yapılan şerhler<sup>113</sup> vasıtasıyla dolaylı bir katkısı söz konusudur. Bu hususun Örfî'nin şerh geleneğindeki yerini gösterdiği de söylenebilir.

Klasik Türk Edebiyatındaki metin şerhlerinin metot ve usulleri bir hayli farklılık arz etmektedir. Bu farklılıktan sonucu ortaya çıkan problemin giderilmesi adına yapılan bir tasnife göre şerhlerin; **metot** (dört dörtlük/geleneksel şerh, tercümeğe yakın/hall-i müşkilât ve

<sup>110</sup> *Risâle-i Ehadiyye'*ye Örfî dışında tercüme yapanlar da bulunmaktadır. Bu tercümelerden ikisinin müellifi belli değildir (İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 43, nr. 1082, nr. 1266/5). Diğer tercümelerden biri Balabanî'ye (Ahmed Balabanî, *Risâle-i Ehadiyye Tercümesi*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar, nr. 1663, 569/3), biri de Receb Ferdî'ye (*Risâle-i Ehadiyye Tercümesi*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1375) aittir.

<sup>111</sup> Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 18.

<sup>112</sup> Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, 18-19.

<sup>113</sup> Örfî'nin şiirlerine yapılan şerhler için bk. Hacı Maksûd Efendi, *Şerh-i Gazel-i Ali Örfî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 361/2, nr. 1612/4; İsmail Hakkı, *Şerh-i Gazel-i Ali Örfî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 742/3, nr. 1612/15; *Şerh-i Manzûme-i Ali Örfî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1622/9; *Ali Örfî Şiir Şerhleri*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1958/2.

benzeri, modern şerhler), **kaynak metnin yazım türü** (manzum, mensur), **kaynak metin dili** (Türkçe, Arapça, Farsça) ve **kaynak metnin muhtevası** (dinî, tasavvufî, edebî, diğer bilimlerle alakalı) olmak üzere dört kategoride ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda Örfî'nin genellikle Son Dönem Melâmîliği ve vahdet-i vücûd zemininde yaptığı şerhler; metoduna göre hall-i müşkilât ve benzeri; kaynak metnin yazım türü olarak manzum; dil açısından Türkçe; muhtevalar itibariyle de tasavvufî ve edebî şerhler<sup>114</sup> kapsamında değerlendirilebilir. Amaç, metot, söylem vb. yönleriyle tasavvufî şerh geleneğini genellikle takip ettiği gibi metot ve açılımlarla onun bu gelenekten ayrıldığı ve kendine özgü noktaların olduğu da görülmüştür.

Örfî, genel itibariyle tasavvufî şiirlere yaptığı şerhlere; kaynak metinler şairlerin lisanyla söylendiği için tarikate yeni girmiş (mübtedî) ihvanın şair sözü diyerek bu şiirleri anlayacakları ihtimali ve bu metinlerin istifadesinden mahrum kalacakları düşüncesini sebep olarak göstermektedir. Dolayısıyla o bu şerhleri, muhtevalarında tevhîde dair konular geçmesinden ötürü, müritlerin derslerinde zevk, istiğrâk kazanması ve mertebelerinin terakkî bulması kasdıyla kaleme almıştır. Şerhlerde filolojiden ziyade *anlam*, vermek istediği *mesaj* ve *delâlet* üzerine odaklanarak müritleri eğitime amacı gütmüştür. Sonuç olarak o, müridini Melâmî sülûkündeki fenâ-bekâ mertebelerine bir nevi hazır hale getirmeyi, bilinçlendirmeyi ve bu yolda ona yardımcı olmayı amaçlamıştır.<sup>115</sup>

### 2.3.1. Şerh-i Dîvân-ı Niyâzî-i Mısırî

Örfî'nin şârihlik yönünün tezahür ettiği eserlerden ilki; Türk Tasavvuf Edebiyatında nutukları en fazla okunan, şerh edilen, bestelenen, bu nutuklarına nazîreler söylenen sûfî şairlerden biri olan Niyâzî-i Mısırî'nin *Dîvân*'ına yaptığı şerhte görülmektedir.<sup>116</sup> Örfî, esas aldığı Bulak baskısındaki Mısırî'ye ait 189 nutkun bazılarını muhtasar açıklamalarla şerh etmiş, bazılarını da nesre aktarmakla yetinmiştir. Şerhin tespit

<sup>114</sup> Atabey Kılıç, "Dağılan İncileri Toplamak: Şerh Tasnifi Denemesi", Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına I. Uluslararası Klasik Edebiyat Sempozyumu (İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, 12-13 Nisan 2007) (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire Başkanlığı Yayınları, 2007), 363-369.

<sup>115</sup> Şerhlerin sebep ve amaçları için bk. Ali Örfî, *Şerh-i Dîvân-ı Sâlih Lütîfî*, 175b; Ali Örfî, *Şerh-i Nutk-i Üftâde*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdayî Efendi, 658, 1b.

<sup>116</sup> Şerh metni, yer yer sadeleştirilip latin harflerine aktararak yayımlanmıştır. Ali Örfî Efendi, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi*, haz. Mustafa Tatcı, (İstanbul: H Yayınları, 2018).



edilebilen iki nüshası;<sup>117</sup> **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 527/5 ve **İSAM Kütüphanesi**, Külliyyât-ı Melâmiyye, 82588/51 numaralarında kayıtlıdır.

Halvetî bir mürsid olan Mısır'ı, diğer tarikatlara mensup sûfiler gibi Son Dönem Melâmîleri de özel ilgi göstermiş ve onun nutuklarına- eserlerine ayrı bir önem atfetmişlerdir.<sup>118</sup> Nitekim eski Türkçe ile *Mısırî Dîvânı*'nın tamamının sadece Nûru'l-Arabî<sup>119</sup> ve Örfî tarafından şerh edilmesi, bu meşrebe mensup kişilerin ona verdiği önemi açıkça göstermektedir.

### 2.3.2. Şerh-i Dîvân-ı Sâlih Lütî

Örfî'nin Halvetî tarikatına mensup kişilere yakınlığı, Selânik'te komşusu da olan Halvetîliğin Sinânî koluna mensup ve Pazar Tekkesi'nin de postnişini olan Sâlih Lütî'nin<sup>120</sup> *Dîvânı*'nda yer alan 90 şiiri şerh etmesinde de görülmektedir. Eserin tespit edilebilen dört nüshası **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları 527/6, 1959, 1622/02 ve **İSAM Kütüphanesi**, Külliyyât-ı Melâmiyye 82588/57 numaralarında kayıtlıdır. Bir nüshada Örfî, şerhin yazım tarihinin 1300/1883<sup>121</sup> olduğunu belirtir bir ifade kullanmıştır.

### 2.3.3. Şerh-i Nutk-i Üftade

Eser, *Üftade* (öl. 988/1580) *Dîvânı*'nda yer alan iki nutka yapılan şerhlerden oluşmaktadır. Örfî, bu şerhlerde *etvâr-ı seb'anın* Son Dönem

<sup>117</sup> Şerhin İştîpli Abdürrahim Efendî'de bulunan bir nüshası olduğundan da bahsedilmektedir. Aslı görülemeyen bu nüshanın İzmirli İhtiyar Ali Efendi tarafından latinize edilen metin, Orhan Cin tarafından 1995 yılında daktiloya aktarılmıştır. Ali Örfî, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi*, 2. Daktilo edilmiş metnin fotokopisi Burak Anılır'da bulunmaktadır. Bu daktilo nüshadan bizi haberdar ettiği için kendisine teşekkür ederiz.

<sup>118</sup> Mısırî'nin bir veya birkaç nutkunu şerh edenler de olmuştur. Bu şerhler için ayrıca bk. Abdullah Çaylıoğlu, *Niyâzî-i Mısırî Şerhleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000).

<sup>119</sup> Nûru'l-Arabî'nin şerhleri, sohbet meclisinde Mısırî nutuklarını ele aldığı derslerin kaydedilmesiyle meydana gelmiştir. Bu kayıtlardan hareketle hazırlanan çalışmalar için bk. Seyyid Muhammed Nûr, *Edebî ve Tasavvufî Mısırî Niyâzî Dîvânı Şerhi (Tam Dîvân ile Birlikte)*, haz. M. Sadettin Bilginer - H. Mustafa Varlı (İstanbul: Esmâ Yayınları, 1976); Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî, *Niyâzî-i Mısırî Dîvân Şerhi*, haz. Mustafa Tatcı-İbrahim Özey (İstanbul: H Yayınları, 2014).

<sup>120</sup> Salih Lütî'nin hayatı için bk. Vassâf, *Sefîne-i Eoliyâ*, 4: 274; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 408.

<sup>121</sup> Ali Örfî, *Şerh-i Dîvân-ı Sâlih Lütî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 527/6, 187b.

Melâmîliği seyrindeki fenâ ve bekâ mertebelerinde yer alan makamlardan hangisine karşılık geldiğini, bu makamların hükümlerini ve bu seyirde nasıl yol alınması gerektiğini açıklamıştır. Bunun yanı sıra şerhi; *Nûr-ı Muhammedî, esmâ, sıfât ve ef'âl, mâsivâ, zikir* gibi konularla ve kâmil mürşide yaptığı vurgularla zenginleştirmiştir. Örfî'nin, ilk nutkun şerhinde öncelikle teorik bilgiyi verdiği; ikinci nutukta ise teorinin pratiğe nasıl geçirilebileceğinin yolunu vahdet neşvesi ve kendi meşrebince açıklamaya çalıştığı söylenebilir. Eserin tespit edilebilen tek nüshası **Süleymaniye Kütüphanesi**, Hüdayi Efendi, 658 numarada kayıtlıdır. Şerh edilen biri 5 diğeri 7 beyitlik iki nutkun matla' beyitleri şu şekildedir:

Yine dūş oldu gönül yârîñ cemâl-i şem'ine  
Götürüp yüzden niğâbı ğarğ olup envârına

.....

Aşlını bilen kişi itmez bu yollarda karar  
Anuñ-cün mâ-sivâdan bu gönül eyler fırâr

## 2.4. Ali Örfî'ye Atfedilen Eserler

### 2.4.1. Şerh-i Nutk-ı Hâcî Bayrâm-ı Velî

Eser; Hacı Bayrâm-ı Velî'nin sembolik bir dil kullandığı, *İlâhî Taksîm* olarak da adlandırılan "Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde" mısrasıyla başlayan şiire<sup>122</sup> yapılan şerhi içermektedir. Herhangi bir kaynaktan, katalogta ya da kütüphane kaydında yer almayan bu şerhin, araştırmalar esnasında **İSAM Kütüphanesi**'nde *Külliyyât-ı Melâmîyye* 82588 numarada kayıtlı mecmuanın 526-528 sayfaları arasında; "Şerh-i Nutk-ı Hâcî Bayrâm-ı Velî li'ş-Şeyh 'Alî 'Örfî Efendi" olarak başlıklandırıldığı görülmüştür. Külliyyât, genelde Nûru'l-Arabî'nin eserlerinden oluştuğu ve onun da Hacı Bayrâm'ın bu şiirine yaptığı bir şerh bulunduğu için Örfî başlıklı şerh, öncelikle Nûru'l-Arabî'nin şerhiyle<sup>123</sup> daha sonra ise ilgili şiire yapılan diğer şerhlerle karşılaştırılmış ve ilgili şerhin diğerlerinden farklı olduğu görülmüştür. Şimdilik aksi bir

<sup>122</sup> Bu şiire yazılan şerhler için bk. Mustafa Erdoğan-Hacer Sağlam, "Çalabım Bir Şar Yaratmış" Ya da Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Bir Şiirine Yazılan Şerhler Üzerine", *I. Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 1-2 (Ankara, 25-26 Mayıs 2016), ed. Ahmed C. Haksever (Ankara: Kalem Neşriyat, 2016), 2: 493-526.

<sup>123</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî'nin bu şiire yaptığı şerhin nüshası ve metnin yayımlandığı bir çalışma için bk. Muhammed Nûru'l-Arabî, *Şerh-i Gazel-i Hâcî Bayrâm-ı Velî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 542/18; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayrâm Velî* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 75-77.

bilgi çıkmadığı ve mecmuadaki başlığın Örfî adına kayıtlı olduğu için şerh, tarafımızca Örfî'ye atfedilmiştir.

Örfî, Hacı Bayrâm'ın şiirini musralara bölerek, şiirde geçen remizlerin manalarını, Melâmîlik ilke ve esaslarıyla paralel bir şekilde açıklamaya çalışmış, görece kısa ve öz denebilecek bir şerh yapmıştır. Kısacası onun bu şerhle; şiirde geçen kelimelerden istifade ederek kendi değer ve anlam dünyasına uygun bir şehir inşa etmeye çalıştığı söylenebilir.

#### 2.4.2. Şerh-i Manzûme-i Ali Örfî

Yukarıdaki şerh gibi bu şerh de *Küllîyyât-ı Melâmîyye* adlı mecmuada (524-526) yer almaktadır.<sup>124</sup> Metin; “Meclis-i cânânda idim dün gice tâ şubha dek/Yâr ile hem-bezm idim ben dün gice tâ şubha dek” matla'lı yaratılış, zuhûr, hazerât-ı hams ve devr gibi birbiriyle bağlantılı konuları ele aldığı şiirine kendisi tarafından yapıldığı belirtilen muhtasar bir şerhten oluşmaktadır. Hacı Bayrâm-ı Velî ilahisine yaptığı söylenen şerhte olduğu gibi bu şerhi de Örfî'den başkasının yaptığına dair herhangi bir bilgi ya da karîne bulunmadığı ve başlıkta da eser sahibi olarak onun ismi olduğu için bu metin de şimdilik ona atfedilmiştir.

#### 2.4.3. Terceme-i Maksadü'l-Aksâ

Tercemeye kaynaklık eden *Maksadü'l Aksâ*; Aziz Neseffî'nin (öl. 680/1282'den sonra) 673 ya da 680 tarihinde yazdığı tahmin edilen ve girişinde sâlik, sülûk, insân-ı kâmil, sonrasında ise Allah'ın zâtı, sıfâtı, fiilleri, peygamberlik (nübüvvet), erenlik (velâyet), insân ve ölümden sonraki hayat (mebde' ve me'âd) konularını vahdet-i vücûd çerçevesinde ele aldığı eseridir.<sup>125</sup> Tercüme; Mehmed Tâhir, Vassâf, Gölpinarlı ve Tatçı'nın çalışmalarında Örfî'nin eserleri arasında zikredilmiştir. Tatçı, tercümenin **Hacı Selim Ağa Kütüphanesi**, Hüdâyî Bölümü, 290, 391 ve **Millet Kütüphanesi**, Ali Emîri Koleksiyonu, 34 Ae Şeriyye 868/1 numaralarda kayıtlı üç nüshası olduğunu belirtmiştir. Bu nüshalara ek olarak; **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 660/3,<sup>126</sup> 577/6,

<sup>124</sup> Şerh, “Merhûm el-Hâc ‘Alî ‘Örfî Efendiniñ Divânından Bir Baħrine Kendiniñ Şerhidir” şeklinde başlandırılmıştır. Daha muayyen olması açısından esere “Şerh-i Manzûme-i Ali Örfî” başlığının konması uygun görülmüştür.

<sup>125</sup> İbrahim Düzen, *Aziz Neseffî'ye Göre Allah-Kainat-İnsan* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2000), 34-35.

<sup>126</sup> Tercüme nüshasının başında “ve Hâzâ Risâle-i Makşad-ı Akşâ fi ‘t-Tasavvuf” başlığı, sonunda ise müellif, müstensih ve tarih kaydı bulunmaktadır. “(...) Bu risâle’i ‘Azîz Muħammed en-Neseffî taşnif itmiş bu za’îf **İbrâhîm bin ‘Abdullâh Tûrkîye terceme itdim**. Beyt: Burda çünkim tamâm oldı kitâb/Hüner budur vallâhu a’lemu bi’ş-şavâb. Ketebehü ez’afu’l-

359/1;<sup>127</sup> **İBB Atatürk Kitaplığı**, Muallim M. Cevdet Yazmaları, 387; **Milli Kütüphane**, 06 Mil Yz A 2581/1;<sup>128</sup> **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 622 numarada *Terceme-i Maksad-ı Aksâ* adıyla kayıtlı başka nüshalar da tarafımızca tespit edilmiştir.

Tespit edilen nüshaların Tatcı'nun belirttiği nüshalarla karşılaştırılması sonucu; **İBB Atatürk Kitaplığı**, Osman Ergin Yazmaları, 622 numarada 1107/1695-96 tarihiyle Abdullah b. Receb adına kayıtlı olan nüsha hariç, tüm nüshalarda, nüsha farkı olarak addedilebilecek değişiklikler dışında herhangi bir farkın bulunmadığı görülmüştür. Bu nüshaların sadece birinde yer alan kayıta mütercimın İbrahim b. Abdullah olduğu ve kaynak metnin Receb 906/Kasım 1500 tarihinde Türkçeye aktarıldığı ifade edilmektedir. Bu ise diğer nüshaların da bu kişinin tercümesinden instinsah edildiğini gündeme getirmektedir. Nüshalardaki tarih kayıtları da bu tercümenin Örfî'ye aidiyetinin mümkün olamayacağını göstermektedir. Kaynakların ona ait böyle bir tercümeden bahsetmeleri muhtemelen yanlış bilgiden ya da Örfî böyle bir tercüme kaleme almışsa eserinin herhangi bir nüshasının henüz tespit edilememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra tercümeleler, Farsçadan Türkçeye aktratılmıştır. Diğer tercümeleleri de dikkate alındığında Örfî'nin Farsçadan herhangi bir tercüme yapmadığı görülmektedir. Sonuç olarak Örfî'ye ait olduğunu gösteren bir nüshasına ulaşılammış olması, kaynakların onun eserleri arasında bu tercümelele de sayması fakat ona ait olduğu söylenen nüsha kayıtlarındaki metinlerin başkalarına ait çıkması ve onun tercüme yapabilecekle kadar Farsçaya hâkim olup olmadığının bilinmemesi, bu eserin Örfî'ye aidiyetini şüpheli bir hale getirmektedir. Bununla birlikte kaynaklarda geçmesi ve nüshasına ulaşılammış olma ihtimali hasebiyle bu eser de şimdilik Örfî'ye ait olarak kaydedilmiştir.

#### 2.4.4. Şerh-i Evrâdu Kebîr

Kaynak metin olan *Evrâdu Kebîr/Evrâdu Usbû'îyye*, İbnü'l-Arabî'ye atfedilen ve haftanın her günü için ayrı evrâdı içeren bir eserdir. Esere yapılan bu şerh ise esasen Nûru'l-Arabî'nin eserleri arasında yer

---

küttâb Ahmed bin İbrâhîm tahîren fî evâsîti şehri rebî'î'l-âhîr min şühür sene sitte ve tis'a mi'eh. İbrahim b. Abdullâh, *Terceme-i Maksadü'l-Aksâ*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 660/3, 193b.

<sup>127</sup> Tercümenin sonunda 1129 Cemâzilâhir (Mayıs-Haziran 1717) tarihli bir kayıt bulunmaktadır.

<sup>128</sup> Tercümenin sonundaki kayda göre nüsha 15 Receb 1179 (28 Aralık 1765) tarihinde instinsah edilmiştir.

almaktadır. Tatcı, yapmış olduğu iki çalışmasında,<sup>129</sup> daha önceden **İBB Atatürk Kütüphanesi**, Osman Ergin Yazmaları, 361/1 numarada Örfî adına kayıtlı olan bu şerhi onun eserleri arasında zikretmiştir. Fakat nüsha incelenirken, şerhteki dil ve üslubun Örfî'nin diğer eserlerinden farklı olduğu dikkati çekmiştir. Bu bağlamda Nûru'l-Arabî'nin aynı isimle bir eserinin ve birden fazla nüshasının<sup>130</sup> olmasını da dikkate alarak yapılan inceleme ve nüsha karşılaştırmaları sonucu Örfî adına kayıtlı olan eserin aslında Nûru'l-Arabî'nin şerhinin farklı bir nüshası olduğu tespit edilmiş ve ilgili kütüphane ile iletişime geçilerek hatalı kaydın düzeltilmesi sağlanmıştır. Sonuç olarak bu eserin Örfî'ye aidiyeti bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra diğer kaynaklarda da onun böyle bir eserinden bahsedilmemektedir.

#### 2.4.5. Tezkiyetü'l-Meşâyih

Eser, aslında nüshasının kapağında ve ferâğ kaydında da geçtiği üzere Kâdirî Tarikatı'na mensup Ali Râmiz'e ait olup İstanbul'un son şeyhleri hakkında kaleme alınmıştır. Fakat kütüphane kaydında<sup>131</sup> bu eser bir zamanlar Örfî'ye ait gösterildiği için muhtemelen nüsha incelenmeden kayıta bu şekilde geçmesinden hareketle onun eserleri arasında zikredilmiştir. Şimdilik tespit edilebildiği kadarıyla, yine Tatcı'nun bir çalışmasında<sup>132</sup> *Tezkiyetü'l-Meşâyih*'in ona atfedildiği görülmektedir.

#### Değerlendirme ve Sonuç

XIX. yüzyılda yaşayan, ilm ü irfanı herkes tarafından tescil edilen Ali Örfî, Nûru'l-Arabî'nin kurucusu olduğu Son Dönem Melâmîliğine mensup sûfî bir şahıstır. O, bu sûfî şahsiyetini “biricik varlığı ve insanı” merkeze alarak telif ettiği manzum ve mensur tasavvufî eserlerin niteliğiyle şairlik, şârihlik ve mütercimlik sıfatlarıyla taçlandırmış, bu bağlamda müelliflik yönüyle de tanınmıştır. Eserlerinden hareketle onun, şeriata olduğu gibi İslam'ın *ihsân* boyutunu temsil eden tasavvuf yoluna gönül verdiği ve bu yolun insan için hedeflediği tahakkukî ve tahallukî gereklilikleri yerine getirebilmek kısacası hakîkî insan-ı kâmilin niyâbetine nail olabilmek için gayret gösterdiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Örfî siyasî, dinî, kültürel vb. açılardan tarih boyunca stratejik bir

<sup>129</sup> Ali Urfî Efendi, *Es'ile ve Ecvibe*, 10-11; Ali Örfî Efendi, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi*, 8.

<sup>130</sup> Nüsha örnekleri için bk. Muhammed Nûru'l-Arabî, *Şerh-i Evrâd-ı Usbû'îyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1548/3, 711; Muhammed Nûru'l-Arabî, *Şerh-i Evrâd-ı Kebîr*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 361/1.

<sup>131</sup> Ali Râmiz, *Tezkiyetü'l-meşâyih*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1397.

<sup>132</sup> Ali Örfî, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi*, 10.

konumda olan Selânik'teki evini ihvana açmış ve müşdidinin kendisine tevdi ettiği halifelik göreviyle Melâmîlik irşat faaliyetlerini yürütmüştür.

Ali Örfî, Selânik'teki irşat faaliyetlerinde Melâmî ihvânı daima gözetmiş ve dinî-tasavvufî açıdan onları bilinçlendirmeyi, gönüllerini uyandırmayı amaçlamıştır. Tasavvuf, her ne kadar *hâl ilmi* şeklinde nitelendirilip vurgu bu yöne yapılsa da, eserlerinden hareketle Örfî'nin; teori ile pratiğin birbirini desteklemesi gerektiği düşüncesinde bir sûfi görüntüsü çizmiştir. Tasavvuf istilâhına vâkıf bir yazar görüntüsü çizen Örfî, müritlerini, özellikle de mübtedi sâlik olarak tavsif ettiği kişileri göz önünde bulundurmuş özellikle vahdet-i vücûd ekseninde aklına takılabilecek konularda ve tecrübe ettiği hususlarda onları *hâlin* yanı sıra açık ve anlaşılır bir şekilde *kâl* ile aydınlatmayı gaye edinmiştir.

Örfî'nin genellikle müşdidî Nûru'l-Arabî'nin emri, feyzi, himmeti ve iznine istinaden kaleme aldığı eserleri; yazım türleri, esas aldığı kaynak metinlerin dilleri gibi yönleriyle çeşitlilik göstermektedir. İlmî, tasavvufî ve edebî yönüne işaret eden manzum ve mensur nitelikteki eserlerinin hepsini Türkçe kaleme alan Örfî, öncelikle müstakil telif (özgün) eserleri ile "müellif" sıfatını haizdir. Bu bağlamda manzum telifi olan *Divân'*ını kaleme alması yönüyle Örfî'nin "şairlik" yönü de bulunmaktadır. Bunun yanı sıra o, tercüme ettiği Arapça mensur tasavvufî eserler ile "mütercimlik", Türkçe tasavvufî şiirlere yaptığı şerhlerle de "şârihlik" vasfını sahiptir. Son Dönem Melâmîliğine mensup olsa da Örfî'nin Halvetî, Halvetî-Mısıryye, Halvetî-Sinâniyye, Celvetîlik ve Bayrâmîlik gibi farklı tarikat ve tarikat kollarına mensup müelliflerin eserlerine yönelik çalışmalar da kaleme aldığı görülmektedir. Bu eserlerde onun yaratılış, varlık, bilgi, ahlak gibi nazarî tasavvufun temel konularına eğilmekten müstağni kalmadığı görülmektedir.

Son Dönem Melâmîliğine mensup müellifler arasında en fazla eser veren kişilerden biri oluşu da düşünüldüğünde; XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda dinî-tasavvufî değerlerin artık bir kenara atılarak modernleşme sürecinin başladığı ve dinî-tasavvufî edebiyatın giderek silinmeye yüz tuttuğu bir dönemde bu edebî geleneğin ve literatürün sürekliliğine katkı sağlaması yönüyle Örfî'nin eserleri ayrı bir öneme sahiptir. Daha özele inilirse katkısının ve öneminin tezahürü; eserlerinin türü itibariyle özgün telif, şerh, tercüme ve şiir gelenekleri yönüyle de ortaya çıkmaktadır. Şerh bağlamında; Türk Edebiyatında en fazla şerh yapan şârihlerden biri olan Örfî'nin tasavvufî-edebî metinlere yaptığı şerhlerle Türk Tasavvufî şerh geleneğine direkt, kendi şiirlerine yapılan şerhlerle de dolaylı bir katkısı olmuştur. Şerhlerinin yanı sıra, Türkçeye aktardığı Arapça kaynak metinlerin niteliği ve çalışmalarının niceliği itibariyle tercüme geleneği ve literatürüne de hatırı sayılır bir katkı sağlamıştır. Hâsılı Örfî, tasavvuf literatürünün sönmeye yüz tutmuş ateşini,

eserleri vasıtasıyla yeniden alevlendirmeye gayret göstermiştir. Gerek yaşadığı dönemin gerekse de Osmanlı'nın yazın tarihine ve literatürüne bakıldığında tüm bu hususlar, onun Türk Tasavvuf Edebiyatındaki yeri ve önemini gösterir niteliktedir.

Örfî, orta hacmine nazaran geniş muhtevaya sahip bir *Dîvân* kaleme almıştır. *Dîvân'ı* muhtevasıyla dikkat çekici olsa da şiirlerinin şekil özellikle de vezin kullanımı bakımından aynı başarıda olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bunların yanı sıra onun özellikle Yunus Emre ve Niyâzî-i Mısrî gibi Türk Edebiyatında önemli izler bırakmış sûfi ve şairlerden etkilendiği söylenebilir. Bu bağlamda söylediği şiirlerle Örfî'nin, genelde Türk Tasavvuf Edebiyatı özelde ise Son Dönem Melâmîliği zümre edebiyatı geleneği içinde kendisine yer bulduğu ve bu geleneklerin izlerini sürdürdüğü de görülmüştür.

Nüsha sayıları ve bu nüshalardaki bazı kayıtlar göz önüne alındığında Örfî'nin eserlerinin, kim oldukları net bir şekilde bilinmeyen kişiler, ki bunlar ihvân olarak da nitelendirilebilir, tarafından takip edilerek okunduğu anlaşılmaktadır.<sup>133</sup> Rağbet görerek belli bir kitlece takip ediliyor oluşu; eserlerinin tasavvuf ve kültür hayatındaki yerini ve önemini göstermesi açısından dikkate değer bir husus olarak da değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra güncel boyutuyla bakıldığında bu eserlerin günümüze ulaşması sayesinde genelde tasavvuf tarihi ve edebiyatına özelde ise Son Dönem Melâmîliğine dair daha fazla bilgi ve belge de elimize geçmiş bulunmaktadır.

Örfî, tasavvufa mensubiyetinden itibaren Nûru'l-Arabî'nin oluşturduğu tasavvuf ve kültür muhitinin çatısı altında kendisine verilen halifelîği sorumluluk duygusu içinde layıkıyla yerine getirmeye çalışmış, bu görev için gereken ehliyete ve liyâkata sahip olduğunu göstermiştir. Sonuç olarak gerek hayatından gerek şahsiyetinden gerekse de kaleme aldığı eserlerden hareketle Son Dönem Melâmîliği mesleğini içselleştiren ve mürşidine mutlak manada teslim olan Örfî, şeriatın dışına çıkmadan (ilim); tarikat, hakikat ve marifet kapılarının (irfan) eşliğinde, takipçisi olduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin gölgesi ve çerçevesinde amelî ve nazarî yönleriyle Melâmîliğin yayılmasına katkı sağlayan sûfi profili çizmiştir.

<sup>133</sup> Örneğin Gölpinarlı, Örfî'nin eserlerinin bazı nüshalarının Melâmî ihvanında ve dağınık bir halde bulunduğuna değinmektedir. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 310.

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs 'amme's-tehara mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1998.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*. Beyrut: Menşûrâtu'l-Cümel, 2015.
- Ahterî, Mustafa Muslihuddin. *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293.
- Akün, Ömer Faruk. *Dîvân Edebiyatı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Ali Örfî Efendi. *Şerh-i Dîvân-ı Niyâzî-i Mısrî*. Haz. Mustafa Tatçı. İstanbul H Yayınları, 2018.
- Ali Örfî. *Dîvân*. Osman Ergin Yazmaları, 527/1: 1b-27b. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Ali Örfî. *Şerh-i Dîvân-ı Niyâzî-i Mısrî*. Osman Ergin Yazmaları, 527/5: 83b-175a. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Ali Örfî. *Şerh-i Dîvân-ı Sâlih Lütfî*. Osman Ergin Yazmaları, 527/6: 175b-210a. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Ali Örfî. *Şerh-i Hikem-i Atâyi*. Osman Ergin Yazmaları, 371: 1b-136a. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Ali Örfî. *Tevhîd Mertebeleri*. Osman Ergin Yazmaları, 1958/3: 12b-16b. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Ali Urfî Efendi. *Tasavvufî Sorulara Cevaplar (Es'ile ve Ecvibe)*. Haz. Mustafa Tatçı-İbrahim Özyay. İstanbul: Sahhâflar Kitap Sarayı, 2006.
- Artun, Erman. *Tasavvufî Halk Edebiyatı*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Askerî, Abdurrahman. *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*. haz. İsmail E. Erünsal. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Bilgin, A. Azmi. "Tekke Şiiri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 559-562. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bolat, Ali. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 457-469.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bolat, Ali. *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: H Yayınları, 2015.
- Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayrâm Veli*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.



- Ceyhan, Semih. "Vâridât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceylan, Ömür. *Tasavvufi Şiir Şerhleri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Cîlî, Abdülkerim b. İbrâhim. *İnsân-ı Kâmil*. Trc. Abdülaziz Mecdi Tolun. Haz. Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Clayer, Nathalie-Popovic, Alexandre. "Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. 301-321. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Cunbur, Müjgân. "Örfî". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. 8 Cilt. 3: 120. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Yoğun Tasavvufi Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014): 85-122.
- Çaylıoğlu, Abdullah. *Niyâzî-i Mısri Şerhleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Derin, Süleyman. "Şamlı Bir Sûfi: Şeyh Arslan Dımaşki ve Tevhid Risâlesi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26/2 (2010): 91-124.
- DİA. "Melâmiyye (Üçüncü Devre Melâmîliği)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Düzen, İbrahim. *Aziz Nesefti'ye Göre Allah-Kainat-İnsan*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2000.
- Emiroğlu, İbrahim. *Sûfi ve Dil (Mevlânâ Örneği)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Erdoğan, Mustafa-Sağlam, Hacer. "Çalabım Bir Şar Yaratmış" Ya da Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Bir Şiirine Yazılan Şerhler Üzerine". *I. Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (KALEM, Ankara, 25-26 Mayıs 2016). 2 Cilt. Ed. Ahmed C. Haksever. 2: 493-526. Ankara: Kalem Neşriyat, 2016.
- Fedâî, Abdürrahim. *Terceme-i Şerh-i Vâridât*. Osman Ergin Yazmaları, 717: 1b-69a. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. 5. Baskı. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013.
- Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddin, *Tıbyânu vesâilî'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâik*. 3 cilt. İbrahim Efendi, 430-432. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Harkûşî, Ebü Sa'd Abdülmelik b. Muhammed İbrahim en-Nisâbüri. *Kitâbu Tehzîbi'l-esrâr*. Thk. Besâm Muhammed Bârûd. Abu Dabi: el-Mecme'û's-Sikâfi, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. thk.: Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-hikem*. 2. Baskı. Thk. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Risâle-i Ehadiyye*. Osman Ergin Yazmaları, 1638. İBB Atatürk Kitaplığı.
- İbrahim b. Abdullâh, *Terceme-i Maksadü'l-aksâ*, Osman Ergin Yazmaları, 660/3: 163b-193b. İBB Atatürk Kitaplığı.
- İskenderî, İbn Atâullah. *Tasavvufî Hikmetler: Hikem-i Atâiyye*. Haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- İzeti, Metin. *Balkanlar'da Tasavvuf*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Kara, Mustafa. "el-Hikemü'l-Atâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü'l-a'âmî'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-nu'mânî'l-muhtâr*. Halet Efendi, 630. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kemikli, Bilal. *Dost İlinden Gelen Ses*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.
- Kılıç, Atabey. "Dağılan İncileri Toplamak: Şerh Tasnifi Denemesi", *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına I. Uluslararası Klasik Edebiyat Sempozyumu* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul, 12-13 Nisan 2007). 363-369. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kılıç, Rüya. "Osmanlıdan Cumhuriyete Son Dönem Melâmîleri: Geleneğin Taşınması ve Uyum Meselesi". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfler*. haz.: Ahmet Yaşar Ocak. 747-761. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Kiel, Machiel. "Görice". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 157-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- La'lizâde, Abdülbâkî. *Tarîkat-i 'aliyye-i Bayrâmiyyeden tâ'ife-i Melâmîyye (Sergüzeşt)*. HCE Osm, 00316. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Mazower, Mark. *Selanik: Hayaletler Şehri, Hristiyan, Müslüman ve Yahudiler*. Trc. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

- Mehmed Tâhir, Bursalı. *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî beyân-ı melâmet ve ahvâl-i Melâmiyye*. Haz. Mustafa Tatçı-Burak Anılır. İstanbul: H Yayınları, 2016.
- Mehmed Tâhir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Muhammed Nûr, Seyyid. *Edebî ve Tasavvufî Mısırî Niyâzî Dîvânı Şerhi (Tam Dîvân ile Birlikte)*. Haz. M. Sadettin Bilginer-H. Mustafa Varlı. İstanbul: Esmâ Yayınları, 1976.
- Müstakîmzâde, Süleyman Sâdeddîn. *Risâle-i ahvâl-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*. Osman Ergin Yazmaları, 481. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. *er-Risâletü'l-İsmâ'iliyye*. Osman Ergin Yazmaları, 542/7: 43b-47b. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. *Menba'u'n-nûr fî rü'yeti'r-Resûl*. Belediye Yazmaları, 123/1: 1b-6a. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. *Risâle-i Sâlihiyye*, Belediye Yazmaları, 123/2: 7b-13a. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. *Şerh-i Evrâd-ı Usbû'îyye*. Osman Ergin Yazmaları, 1548/3: 16b-70a, 711. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. *Şerh-i Gazel-i Hâcî Bayrâm-ı Velî*. Osman Ergin Yazmaları, 542/18: 198b-200a. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Nûru'l-Arabî, Seyyid Muhammed. *Niyâzî-i Mısırî Dîvân Şerhi*. Haz. Mustafa Tatçı-İbrahim Özey. İstanbul: H Yayınları, 2014.
- Okuyucu, Cihan. "Âbid ve Manzûm Vâridât Tercümesi". *I. Türk Kültürü Kongresi Bildiri Kitabı* (İstanbul, 13-14 Ekim 2014). Editör: Fatih İyiyol. 1019-1051. İstanbul: Süleyman Şah Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Öngören, Reşat. "el-İnsânü'l-Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 332-333. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özel, Ahmet Murat. "Osmanlı Tasavvuf Kültüründe Şâzeliyye Literatürü ve Mustafa Enver Bey'in (ö. 1909) *Hikem-i Atâyî* Tercümesi". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. Ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. 175-185. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Sarı Abdullah Efendi. *Cevheretü'l-bidâye ve dürretü'n-nihâye*. Halet Efendi, 213. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sarı Abdullah Efendi. *Semerâtü'l-fu'âd fî'l-mebde' ve'l-me'âd*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Risâletü'l-Melâmetiyye (el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütuvve içinde)*. Haz. Ebu'l-Alâ Affî. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cümel, 2015.

- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. 2. Baskı. Thk. Nureddin Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1969.
- Şarkavî, Abdullah. *Hikmete Yolculuk-Hikem-i Atâiyye Şerhi*. Trc. Ali Örfî Efendi. Haz. Tahir Hafızoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Şeyh Raslân. *Risâle-i Tevhîd*. Osman Ergin Yazmaları, 569/05: 40b-41b. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Tabîbzâde, Zâkir Mehmed Şükri. *Silsilenâme-i alîyye-i meşâyih-i sûfiyye*. Hacı Selim Ağa Hüdâyî, 1098. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Tek, Abdürrezzak. "Bayrâmî Melâmîliğinin Temel Özellikleri". *"Bayrâmım Şimdi" Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara Büyükşehir Belediyesi&TÜRKKAD, Ankara, 14-16 Aralık 2012). 3-12. İstanbul: TÜRKKAD İstanbul Şubesi, 2013.
- Tuman, Mehmet Nail. *Tuhfe-i Nâîlî*. Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı. 2 Cilt. İstanbul: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Varol, Muharrem. *Islahat-Siyaset-Tarikat: Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866-Yanya-Selanik-Edirne Tatbikatı)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Vicdânî, Sâdık. *Tarîkatlar ve Silsileleri (Tomâr-ı turuk-i alîyye)*. Haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Yücer, Hür Mahmut. *19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Zorlu, İlgaz. *Evet, Ben Selanikliyim*. İstanbul: Belge Yayınları, 1999.



# Hadîd Sûresindeki Kıraat Farlılıkları ve Manaya Etkisi

Mehmet Efe

*Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı*  
Bursa/Türkiye

hafizefe1969@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-0154-2069>

---

## Öz

Kur'ân-ı Kerîm'deki kıraat farlılıkları, "kirâat-i aşere" (on kıraat) olarak meşhur olmuş ve Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla nakledilerek gelmiştir. Kıraat farlılıklarının önemli bir kısmı, manaya etkisi olmayan şive, telaffuz ve okuyuş farklarından kaynaklanan şifahî farlılıklardır. Kıraat farlılıklarının çok az kısmının manaya etkisi vardır. Bu durum anlamda bir tezat ve çelişki oluşturmayıp, bilakis manaya zenginlik katmakta ve daha kapsamlı bir mana elde edilmesini sağlamaktadır. Makalemizde Hadîd sûresindeki kıraat farlılıkları ve manaya etkisi bağlamında bu hususun gösterilmesi hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Kıraat Farlılıkları, Hadîd Sûresi, Mana.

---

Geliş Tarihi/Received Date: 15.02.2019 Kabul Tarihi/Accepted Date: 26.11.2019

## Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf/Citation:** Efe, Mehmet. "Hadîd Sûresindeki Kıraat Farlılıkları ve Manaya Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019): 415-435.

## Qirā'at Differences in Surah Al-Ḥadīd and its Influences on Meaning

### Abstract

The differences of qirā'at in Holy Qur'ān are called Al-Qirā'at al-Ashr al-Mutawatir and reported from Prophet Muhammad via an uninterrupted chain of reliable transmitters. Most of differences in qirā'at do not have any sort of influences on understanding of the holy text on the contrary they are related to accent, pronunciation and qirā'at which are based on oral differences. Very few of the differences in qirā'at have an influence on the meaning. For his reason, the differences in qirā'at do not cause any paradoxes and inconveniences, on the other hand enable to get a wide understanding and variety of meanings. The main aim of this article is to mention to this reality in the context of surah Al-Ḥadīd.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ān, The Differences of Qirā'at, Surah al-Ḥadīd, Meaning.

### Giriş

Hadīd sûresi, Kur'ân-ı Kerîm'in 57. sûresi olup, "müsebbihât" sûreleri denilen sebbeha-yüsebbihu kelimeleriyle başlayan beş sûrenin ilkidir.<sup>1</sup> Bu sûrelerin faziletiyle ilgili olarak, Hz. Peygamber'in yatmadan önce müsebbihâtı okuduğu ve bu sûrelerde bin âyetten faziletli bir âyetin bulunduğunu söylediği rivayet edilmiştir.<sup>2</sup> 25. âyetinde demir manasına gelen "hadīd" (حَدِيد) kelimesi geçtiği ve demirin önemine işaret edildiği için sûreye bu isim verilmiştir. Medine'de nâzil olmuştur ve 29 ayettir.<sup>3</sup>

Hadīd sûresinde semâvât ve arzın Allah'ı tesbih ettiği, mülkiyetinin O'na ait olduğu, evvel ve âhir, zâhir ve bâtın olanın O olduğu, semâvât ve arzı altı günde yarattığı, semadan ineni ve arzdan çıkanı bildiği, nerede olursa olsunlar kullarını bildiği ve onlarla beraber olduğu zikredilmektedir. Yine ilk altı âyetin âyet sonlarında yüce Allah'ın çok güçlü, hüküm ve hikmet sahibi, hayat veren ve öldüren, her şeye kadir, her şeyi bilen, yaptıklarımızı gören, bütün işler kendisine dönen, gönüllerde olanı bilen olarak zikredilmektedir.

Yüce Allah'ın semâvât ve arzın hakiki mirasçısı olduğu, (el-Ḥadīd, 57/10) emanetçi olan insanın, infak etmekten kaçınmaması gerektiği belirtilmektedir. Yine 11. ve 18. âyetlerde karz-ı hasen (Allah'a güzel bir borç verme), ayrıca bu sûrede çokça zikredilen semâvât ve arz

<sup>1</sup> Diğerleri el-Ḥaşr 59/1, es-Saf 61/1, el-Cum'a 62/1 ve et-Tegâbü'n 64/1 sûreleridir.

<sup>2</sup> Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. A. Muhammed Şâkir (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1962), "Fedâilü'l-Kur'ân", 21; "Da'avât", 22.

<sup>3</sup> Bk. Ali Özek v.dğr., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 1993; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 5: 234.

kelimeleriyle gerçekte mülkiyeti Allah'a ait olanı infak etmek suretiyle insan, emanetinde olanı gerçek sahibine vermiş olmaktadır. Böyle bir dünyada, dünya hayatının insan için oyun ve eğlenceden, süslenmeden, övünmeden, mal ve evlat çoğaltmadan ibaret olduğu, nihayetinde sahip olunan şeylerin çerçöp haline geleceği ve insanoglunun dünya metana (kâinatın gerçek sahibini düşünerek) aldanmaması gerektiği belirtilmektedir (el-Hadîd, 57/20).

Hadîd sûresi 22, 23 ve 24. âyetlerde yeryüzünde vuku bulan ve insanların başına gelen her şeyin yaratılmadan önce bir kitapta yazılı olduğu, dolayısıyla insanların ellerinden çıkana üzülmemeleri ve Allah'ın kendilerine verdiği nimetten dolayı şımarmamaları, cimrilik etmemeleri istenmekte, Allah'ın kendini beğenip, böbürlenlen kimseleri sevmediği, aslında O'nun zengin ve hamde layık olduğu belirtilmektedir.

Sûrenin son kısmında (el-Hadîd, 57/25-29), Yüce Allah'ın peygamberleri açık delillerle gönderdiği, insanların yeryüzünde adaleti yerine getirmeleri için kitabı ve mizanı indirdiği, süreye isim olan demirin insan için faydaları, Hz. Nûh ve Hz. İbrâhim aleyhisselâm ile onların soylarına kitap ve nübüvvet verdiği, ardından Meryem oğlu İsa'yı peygamber olarak gönderdiği belirtilmektedir.

Hadîd sûresinde, kâinatta olan biten her şeyin Allah'ın bilgisi ve gözetiminde, kuşatması altında olduğu bütün âyetlerde hissedilmektedir.<sup>4</sup>

Kur'ân-ı Kerim sûrelerinin önemli bir kısmı gerek tez çalışmalarında, gerek makalelerde, kıraat farklılıkları ve tefsire etkisi bakımından incelenmiştir. Hadîd sûresinin, söz konusu tez ve makalelerde çalışılmamış olması, bizim bu sûredeki kıraat farklılıklarını ve manaya etkisini incelememizde etkili olmuştur.

## 1. Hadîd Sûresindeki Kıraat Farklılıkları

### 1.1 Hadîd Sûresindeki Manaya Etki Etmeyen Usulî Kıraat Farklılıkları

“Asl” kelimesinin çoğulu olan “usul” lügatte; prensipler, kaideler, ilkeler, kurallar, aslî kurallar gibi anlamlara gelmektedir.<sup>5</sup> Ayrıca kendisine ihtiyaç duyulan ve başkasına muhtaç olunmayan anlamında da kullanılır. Kıraat ilminde, kıraat imamlarının uyguladığı belli ve

<sup>4</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Emin Işık, “Hadîd Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 15: 13-14.

<sup>5</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “asl”, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1990) 11: 16; Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-hadîs, Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 18.



düzenli kaideleri ifade etmektedir.<sup>6</sup> Cüz'î hükümlerin kendilerine nisbet edildiği küllî kaideler şeklinde de ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Yani kıraatte imamların kendilerine ait değişmeyen kaideleri şeklinde ifade edilebilir. Makalemizde, sözü edilen usul kaideleri âyetlerde sırası geldikçe izah edilmiştir. Bunu yaparken âyetlerin akışının bozulmaması esas alınmıştır.

Kırâat-i aşere, aşağıda isimlerini ve râvilerini belirttiğimiz on kıraat imamına göre okuyuş farklılıklarını ihtiva etmektedir.<sup>8</sup> Bu imamlardan ilk yedisine göre okuyuş farklılıklarına kırâat-i seb'a denilmektedir. Makalemizde kırâat-i aşere'ye göre; Hadîd sûresindeki usulî kıraat farklılıkları belirtilmiş olup, manaya etkisi olan ferşî kıraat farklılıkları ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Bütün Kur'ân'da aynı uygulamalar geçerli olduğu için, çalışmamızda öncelikle kıraat imamlarının medd-i munfasıl ve medd-i muttasıl ile ilgili uygulamalarını belirtmek istiyoruz.

### 1.1.1. Kırâat-i aşere'de Medd-i munfasıl ve Medd-i muttasıl

Kırâat-i aşere'de medd-i munfasıl ve medd-i muttasıl ile ilgili iki usul vardır. Kur'ân-ı Kerim'in yarısına yani Meryem sûresine kadar "merâtib-i erba'a" (dört mertebe) olup, Meryem sûresinden başlayıp, Kur'ân-ı Kerim'in sonuna kadar "mertebeteyn" (iki mertebe) vardır.

#### a) Merâtib-i erba'a

Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Cafer ve Ya'kûb medd-i munfasılı bir elif (aslî med ile), medd-i muttasılı iki elif (aslî med üzerine bir elif ziyadesiyle) okumuşlardır.

<sup>6</sup> Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlimleri Sözlüğü* (Konya: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 46.

<sup>7</sup> Recep Koyuncu, *Kıraat İlimi ve Takrîb Usûlü* (Konya: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 173.

<sup>8</sup> Makalemizde gereksiz tekrarlardan azami ölçüde kaçınmak amacıyla, kıraat imamlarının isimlerini, rumuzlarını ve vefat tarihlerini burada belirtmekle yetindik. **1)** Nâfî' (ö. 169/785) ح a) Dûrî (ö. 248/862) ط b) Sûsî (ö. 261/874) ی **4)** İbn Âmir (ö. 118/736) ك a) Hişâm (ö. 245/859) ل b) İbn Zekvân (ö. 242/857) م **5)** Âsım (ö. 127/745) ن a) Ebû Bekir Şu'be (ö. 193/809) ص b) Hafs (ö. 180/796) ع **6)** Hamza (ö. 156/773) ف a) Halef (ö. 229/844) ض b) Hallâd (ö. 220/835) ق **7)** Kisâî (ö. 189/805) ر a) Ebû'l-Hâris (ö. 240/854) س b) Hafs Dûrî (ö. 248/862) ت **8)** Ebû Cafer (ö. 130/748) جع a) İsa b. Verdân (ö. 160/776) عى b) Süleyman b. Cemmâz (ö. 170/786) جم **9)** Ya'kûb (ö. 205/821) بع a) Ruveys (ö. 238/852) بس b) Ravh (ö. 235/849) حه **10)** Halefû'l-Âşir (ö. 229/844) خل a) İshak (ö. 286/889) سح b) İdris (ö. 292/905) سه; Bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 11. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 321; Mehmet Rüştü Aşıkutlu, *Aşere Kaideleri Mısır Tarîki Şeyh Atâullah Mesleği*, 1 (Basılmamış ders notları).

Ayrıca Kâlûn ve Dûrî'nin (Ebû Amr'ın râvisi) medd-i munfasılı iki elif okuyuşları da vardır.<sup>9</sup> İbn Âmir, Kisâi ve Halefû'l-Âşîr medd-i munfasıl ve medd-i muttasılı üç elif (aslı med üzerine iki elif ziyadesiyle); Âsım dört elif (aslı med üzerine üç elif ziyadesiyle);<sup>10</sup> Hamza ve Verş beş elif (aslı med üzerine dört elif ziyadesiyle)<sup>11</sup> okumuşlardır.

### b) Mertebeteyn

Meryem sûresinden başlayıp Kur'ân-ı Kerîm'in sonuna kadar olan *mertebeteyn* göre medd-i munfasılı aslı med ile okuyanlar, merâtib-i erba'ada olduğu gibi Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Cafer, Ya'kûb'dur. Medd-i munfasılı, aslı med üzerine iki elif ziyadesiyle okuyanlar Kâlûn, Dûrî, İbn Âmir, Âsım, Kisâi ve Halefû'l-Âşîr'dir.

Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Kisâi, Ebû Cafer, Ya'kûb, Halefû'l-Âşîr medd-i muttasılı, aslı med üzerine iki elif ziyadesiyle (üç elif) okurlar. Hamza ve Verş medd-i munfasıl ve medd-i muttasılı, aslı med üzerine dört elif ziyadesiyle (beş elif) okumuşlardır.<sup>12</sup> Dolayısıyla makalemizin konusu olan Hadîd sûresindeki medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl olan yerlerdeki farklı okuyuşlarda "mertebeteyn" usulü geçerli olacaktır. Medlerle ilgili farklı kıraatleri bütün olarak verdikten sonra şimdi sırasıyla âyetlerdeki diğer usulî kıraat farklılıklarını verebiliriz.

### 1.1.2. Nakil

Nakil, kelimedede hemze harfinden önce gelen sakin harfe, hemzenin harekesini verip, hemzeyi hazfetmektir. *Nakil* okuyuşu, kıraat imamları arasında sadece imam Nâfi'in râvisi Verş rivayetinde mevcuttur.<sup>13</sup>

1. âyette "وَالْأَرْضِ" kelimesini "وَالْأَرْضِ" şeklinde vakıf halinde nakil yaparak okuyanlar Verş ve Hamza'dır, vasıl halinde sadece Verş nakil yapar. Sözü edilen kelimelerde vakıf halinde Hamza'nın sekteli okuyuşu vardır, vasıl halinde ise Hamza'nın sekteli okuyuşu ve Hamza'nın râvisi Hallâd'ın sekteli okuyuşu yanında ayrıca Hallâd'ın sektesiz okuyuşu da

<sup>9</sup> Adı geçen kıraat imamlarına (Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Cafer, Ya'kûb), *ashâb-ı hadr* (hadr kıraatıyla okuyanlar) denir.

<sup>10</sup> İbn Âmir, Âsım, Kisâi ve Halefû'l-Âşîr'e *ashâb-ı tedvîr* (tedvîr kıraatıyla okuyanlar) denir.

<sup>11</sup> Hamza ve Verş'e *ashâb-ı terfil* denir.

<sup>12</sup> Aşikkutlu, *Aşere Kaideleri Mısır Tarîki Şeyh Atâullah Mesleği*, 2.

<sup>13</sup> Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Teyisîr fi'l-kırâ'âtî's-seb'*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1984), 140.

vardır. Burada olduğu gibi lâm-ı ta'riften sonra gelen hemzeli kelimelerde bütün Kur'ân'da aynı durum geçerlidir.<sup>14</sup>

8. âyetteki “وَمَدَّ أَعْدَدَ” ifadesinde olduğu gibi sakin harften sonra hemze (hemze-i münekkere) gelirse Verş nakil yapar, vakıf halinde Hamza da nakil yapar. Bu tür yerlerde (Hamza'nın râvisi) Halef'in sekteli ve sektesiz (vaslen ve vakfen aynıdır) iki türlü okuyuşu vardır.<sup>15</sup> Sıla bahsinde geçen cem'i gâib ve muhatap zamirlerinden sonra hemze geldiğinde Verş beş elif çekerek sila yaptığı yerlerde nakil yapmaz, vakıf halinde sadece Hamza nakil yapar.<sup>16</sup>

1. âyetteki “وَهُوَ” kelimesini burada olduğu gibi “هو”nin başında “و” ve “ف” olduğu zaman “وَهُوَ” şeklinde Kâlûn, (Nâfi'in râvisi) Ebû Amr, Kisâi, Ebû Cafer bütün Kur'ân'da “ه” (he) harfini sakin olarak okumuşlardır.<sup>17</sup>

Yine 1. âyetteki “وَشَيْءٌ” kelimesini Verş tavassut ve tûl ile okur, Hamza sekte yapar, Hamza'nın râvisi Hallâd'ın sekteli ve sektesiz okuyuşu vardır.<sup>18</sup>

### 1.1.3. Terkîk

Terkîk, rakkaka (رَقَقَ) rubâi fiilinin masdarı olup lügat anlamı; inceltmek, ince yapmak, arıtmak, yumuşatmak, konuşmasını tatlı dilli yapmak, yumuşak bir dil kullanmak anlamlarına gelmektedir.<sup>19</sup> Kıraat istilahında ise harflerin sıfatlarından olup, harfi ince okumaya denir. Zıddı tefhîmdir.<sup>20</sup>

3. âyette “الْأَجْرُ” ve “الظَّاهِرُ” kelimelerindeki “ra” harflerini Verş terkîk ile (ince) okur. Diğer terkîk örnekleri âyetlerin akışı içinde yeri geldikçe belirtilmiştir.

<sup>14</sup> “الأرض” kelimesi için ayrıca bk. el-Hadîd 57/2, 4, 5, 10, 21, 22; “الأول، الأخر” kelimeleri için el-Hadîd 57/3; “الأجرة” kelimesi için el-Hadîd 57/20; “الأماني” kelimesi için el-Hadîd 57/14; “الأمم” kelimesi için el-Hadîd 57/16; “الآيات” kelimesi için el-Hadîd 57/17; “الاولاد، الاموال” kelimeleri için el-Hadîd 57/20; “الأنجيل” kelimesi için el-Hadîd 57/27.

<sup>15</sup> Hemze-i münekkere için bk. el-Hadîd 57/8. âyette (iki tane vardır), 10. âyette (iki tane), 14. âyette (iki tane), 20, 25, 26. âyetlerde vardır. Ayrıca el-Hadîd 57/7, 18, 19 ve 27. (iki tane) âyetlerdeki hemzelerde Verş beş elif çekerek sila yaptığı için nakil yapmaz.

<sup>16</sup> Bk. Dimyâti, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer*, 534; Abdülfettâh Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, (İstanbul: Hilal Yayınları, ts.), 133.

<sup>17</sup> Bk. el-Hadîd 57/2, 3, 4, 6. Kıraat farklılıkları için bk. Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâti, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'ate aşer* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1971), 534; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 133.

<sup>18</sup> Bk. el-Hadîd 57/3, 29.

<sup>19</sup> Mutçalı, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-hadîs*, 334.

<sup>20</sup> Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 120.

### 1.1.4. Medd-i bedel

“إيمان، أمنا، آمنا” gibi kelimelerde olan medlere *medd-i bedel* denir. Bunun sebebi, med, sakin hemze harfinden bedel olduğu içindir.<sup>21</sup>

3. âyette “الْأَجْرُ”daki ikinci hemzeye Verş kasr, tavassut, tûl şeklinde (1 elif, 3 elif ve 5 elif uzatarak) üç vecih okur. Bu hemzeye diğer kıraat imamları da kasr ile 1 elif uzatarak okurlar. Kıraat imamlarının “أ، إ، ة” şeklinde bir elif uzatarak okudukları medd-i bedel olarak isimlendirilen bu tür hemzeleri Verş bu kelimeye olduğu gibi bütün Kur’ân’da üç vecih okur.

### 1.1.5. Taklîl

Taklîl, fetih olarak da isimlendirilen normal, düz okuyuş ile imâle arası bir okuyuştur. Bu şekil okuyuşa “beyne beyne” veya “imâle-i suğrâ” da denir. Uygulamasının ehil bir hocadan (fem-i muhsinden) öğrenilmesi gerekir.<sup>22</sup>

4. âyette “إستوى” kelimesini Verş taklîl ile okur, Hamza, Kisâî, Halefû'l-Âşir imâleli okurlar.<sup>23</sup> Şimdi imâlenin ne olduğu hususunda bilgi verilecektir.

### 1.1.6. İmâle

“İmâle” (الإمالة), “امال، يميل” fiilinin mastarı olup, bir yerden bir yere meyletmek, bozmak, değiştirmek, eğmek gibi anlamlara gelmektedir. Kıraat istilahında ise fethayı kesreye, elifi de yâ harfine meylederek okumaktır. İmâlenin “imâle-i kübrâ” ve “imâle-i suğrâ” olmak üzere iki şekli vardır. İmâle-i kübrâ; elifteki fethayı kesreye daha fazla yaklaştırarak okumaktır. İmâle-i suğrâ ise, elifteki fethayı yâ harfinin kesresine az bir şey yaklaştırmaktır.<sup>24</sup> Örnek yukarıdaki taklîl ile ilgili ayette verilmiştir.

Ayrıca kıraat imamlarından taklîl ve imâle yapanlar, kelimelere göre değişebildiğinden, geçtiği her ayette ayrı ayrı gösterilmiştir.

<sup>21</sup> Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 4. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 115.

<sup>22</sup> Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 156.

<sup>23</sup> Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 132.

<sup>24</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 72.

### 1.1.7. İdgam

İdgam, bir şeyi diğer bir şeye katmaktır. Bir harfi diğer bir harfe katıp, tek bir kelimeymiş gibi okumaktır.<sup>25</sup> Âsım kıraatinde sakin olan birinci kelimenin son harfini, ikinci kelimenin baş harfine katmaktır. Kıraat istilahında idgam ikiye ayrılmaktadır:

*İdgâm-ı sağîr*: Aynı cins iki harften birincisinin sakin, ikincisinin harekeli olduğu idgamdır.

*İdgâm-ı kebîr*: Aynı cins iki harften birincinin de, ikincisinin de harekeli olduğu idgamdır. Bu idgama büyük idgam denilmesinin sebebi, Kur'ân'da çokça geçmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur'ân'da hareke, sükûndan fazla geçmektedir.<sup>26</sup>

Sûsî aynı harf yan yana harekeli geldiğinde de idgam yapmaktadır. Örneğin; 4. âyette “يَعْلَمُ مَا يَلِجُ” ifadesindeki harekeli “mim”leri (Ebû Amr'ın râvisi) Sûsî idgam ederek okur.<sup>27</sup>

### 1.1.8. Sıla

4. âyette “وَهُمْ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ” kelimelerinde geçen “كُنْتُمْ” zamirinde olduğu gibi, cem'i gâib ve muhatap zamirlerini Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Cafer “كُنْتُمْ” şeklinde uzatarak okurlar. Bu okuyuş şekline kıraat ilminde *sıla* adı verilir.<sup>28</sup> Kâlûn'un sıla yapmaksızın “كُنْتُمْ” şeklinde normal okuyuşu da vardır. Yine bu çeşit zamirlerden sonra yukarıda geçtiği gibi hemze gelirse, Verş de beş elif uzatarak sıla yapar. Ayrıca devamında hemze bulunan sılalarda (Hamza'nun râvisi) Halef'in sekteli ve sektesiz okuyuşu vardır. Bu tür zamirlerde vaslen sıla yapılır, vakfen yapılmaz. Zamirin sonundaki sakin harf başka bir kelimeyle birlikte gelmesi sebebiyle harekeye dönüşmüşse de sıla yapılmaz.

<sup>25</sup> Ahmed Mahmûd Abdüssemiş' el-Hafyân, *Eşherü'l-mustalahât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâ'ât* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001), 230.

<sup>26</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 1: 274-275; İbrahim b. Saîd ed-Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li-mu'cemi mustalahâti'l-kırâ'ât* (Riyad: Dârü'l-hadâre li'n-neşr ve't-tevzî', 2008), 19.

<sup>27</sup> Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 132.

<sup>28</sup> Hadîd sûresinde 57/4 ve 7. âyetinde (üç tane sıla var), 8. âyetinde (dört tane), 9. âyetinde (iki tane), 10. âyetinde (iki tane), 12. âyetinde (üç tane), 13. âyetinde (üç tane), 14. âyetinde (yedi tane), 15, 16. âyetlerinde (iki tane), 17, 18. âyetlerinde (iki tane), 19. âyetinde (iki tane), 20, 21, 22, 23, 26. âyetlerinde (iki tane), 27. âyetinde (dört tane) ve 28. âyetinde (iki tane) toplam kırk beş tane sıla vardır. Sıla kavramı için bk. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 147.

20. âyetteki “فَرَّيْتَهُ” kelimesindeki “ه” zamirini burada olduğu gibi İbn Kesîr bütün Kur’ân’da sıla yaparak (uzatarak) okur.<sup>29</sup> “الْآخِرَةَ” ve “مَغْفُورَةً” kelimelerinin “ر” harflerini Verş terkîk ile okur.

### 1.1.9. İbdâl

İbdâl, sakın hemzeyi mâkablının harekesi cinsinden bir harf-i medde dönüştürmektir.<sup>30</sup>

8. âyette üç tane “و” (vav) harfine ibdâl vardır. “لَا تُؤْمِنُونَ” (lâ tü’minûne) kelimesindeki hemze “لَا تُؤْمِنُونَ” (lâ tûminûne) şeklinde “و” (vav) harfine dönüşmüştür. Aynı âyetteki “لَتُؤْمِنُوا” ve “مُؤْمِنِينَ” (li-tü’minû, mü’minîn) kelimelerinde de durum aynıdır. İbdâl eden kıraat imamları vasıl halinde Verş, Sûsi, Ebû Cafer’dir. Vakıf halinde Hamza da ibdâl eder.<sup>31</sup>

9. âyette “آيَاتٍ” ve “لَزُؤْفٌ” kelimelerinde Verş (1 elif, 3 elif, 5 elif) medd-i bedel yapar. Ayrıca “لَزُؤْفٌ” kelimesindeki “ؤ” harfini uzatmadan -ki buna “adem-i işbâ” denilir.<sup>32</sup> “لَزُؤْفٌ” şeklinde okuyan kıraat imamları Ebû Amr, Ebû Bekir Şu’be b. Ayyâş (Âsım’ın birinci râvisi), Hamza, Kisâî, Halefü’l-Âşîr’dir.

10. âyette “مِيرَاتٌ” kelimesindeki ra harfini Verş terkîk ile (ince) okur. “وَكَلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسْبَىٰ” ifadesindeki “وَكَلًّا” den sonra gelen “و” dan dolayı oluşan idgâm-ı ma’a’l-gunneyi (Hamza’nın râvisi) Halef, bi-lâ gunne yaparak okur.<sup>33</sup> “الْحَسْبَىٰ” kelimesinde Ebû Amr ve Verş taklîl yaparak okur. Ayrıca Verş’in fetih/düz okuyuşu da vardır. Hamza, Kisâî, Halefü’l-Âşîr aynı kelimeyi imâleli okurlar.

12. âyette “تَرَىٰ” kelimesinde Sûsî’nin imâleli ve imâlesiz (feth/düz) okuyuşu vardır. “يَسْمَعَىٰ” kelimesinde de Verş’in taklîl ile ve düz okuyuşu olup, aynı kelimedede Hamza, Kisâî ve Halefü’l-Âşîr’in imâleli okuyuşu vardır. “بَشَرِيكُمْ” kelimesinde yine Verş’in taklîli ve Ebû Amr, Hamza, Kisâî

<sup>29</sup> İbn Kesîr burada olduğu gibi müfred-müzekker-gâib zamirlerini bütün Kur’ân-ı Kerîm’de harekesine uygun med harfiyle uzatarak okur. Bu, sıla veya zamir sılası şeklinde isimlendirilir. Malum olduğu üzere İbn Kesîr kıraati dışında, diğer kıraatlerde mâkabli sakın müfred-müzekker-gâib zamiri (bazı istisnaları dışında) uzatılmaz, sadece mâkabli harekeli olanlar uzatılır. Bk. Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 195-198; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 147.

<sup>30</sup> İbdâl kavramı için bk. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 84.

<sup>31</sup> Pâlvî, *Zübdetü’l-irfân*, 132.

<sup>32</sup> Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, 97.

<sup>33</sup> “نَمُو” idgâm-ı ma’a’l-gunne harflerinden “و” harflerinde Halef bütün Kur’ân-ı Kerîm’de idgâm-ı bi-lâ gunne yaparak okur. Bu yüzden “و” harflerinde idgâm-ı ma’a’l-gunnenin hükmü caizdir. Ayrıca kıraatin takrîb tarihinde, Kisâî’nin râvisi Hafs Dürî’nin Ebû Osman ed-Darîr tarihiyle sadece “ي”li olan idgâm-ı ma’a’l-gunnede, idgâm-ı bi-lâ gunne yaparak okuyuşu vardır.

ve Halefû'l-Âşir'in imâlesi vardır. “أَيُّدِيَهُمْ” kelimesindeki zamirin ha'sını Ya'kûb “أَيُّدِيَهُمْ” şeklinde zammeli okumuştur.

### 1.1.10. İşmam

İşmam, sözlükte; bir kimseye bir şeyi koklatmak<sup>34</sup> anlamındadır. Tecvid ilminde, sükûndan sonra zamme harekeye işaret etmek üzere, dudakları öne doğru toplamak, demektir.<sup>35</sup>

Üç çeşit işmam vardır:

1) Vakıf halinde, kelimenin ötre harekesine işaret etmek üzere yapılan işmam.

2) Bir hareketin diğer bir harekeye karıştırılmasıyla yapılan işmam.

3) Bir harfin diğer bir harfe karıştırılmasıyla yapılan işmam.<sup>36</sup>

3. âyette “فَلِ” kelimesinde Hişâm (İbn Âmir'in râvisi), Kisâî, Ruveys (Ya'kûb'un râvisi) işmam yaparlar. Buradaki işmam, bir harfin diğer bir harfe karıştırılmasıyla yapılan işmamdır. “فَضْرُوبِيَهُمْ” ifadesindeki “ب” harflerinde Sûsî'nin idgamı vardır. “وَطَّاهِرٌ” nun “ر” sını Verş terkik ile (ince) okur.<sup>37</sup>

14. âyette “بَلَى” kelimesinde Verş'in taklîli ve Ebû Amr, Hamza, Kisâî ile Halefû'l-Âşir'in imâlesi vardır. “جَاءَ” kelimesinde de sadece İbn Zekvân (İbn Âmir'in râvisi), Hamza ve Halefû'l-Âşir'in imâlesi vardır. “الْأَمَانِي” kelimesini Ebû Cafer “الْأَمَانِي” şeklinde şeddesiz med ile okumuştur.<sup>38</sup>

### 1.1.11. Teshîl

Teshîl (التسهيل) rubâîi bablardan olup lügat olarak, araziyi/toprağı düzlemek, düz hale getirmek, kolaylaştırmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>39</sup> Kıraat ıstılahında ise hemzede varit olan değişikliğe/değiştirmeye denir. Başka bir tarife göre teshîl, hemze ile he arası bir okuyuşa denir.

14. âyetteki “جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ” ifadesinin ikinci hemzesini Verş, Kunbül, Ebû Cafer ve Ruveys teshîl ile okurlar. Verş ile Kunbül'ün ibdâl ile okuyuşları

<sup>34</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *Kâmus Tercümesi*, trc. Mütercim Âsım Efendi (İstanbul: Matbaa-i Bahriyye, 1304-1305), 4: 359.

<sup>35</sup> Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 222.

<sup>36</sup> Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 224.

<sup>37</sup> Bk. Dimyâtî, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 534; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 133.

<sup>38</sup> Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 287; Dimyâtî, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 534; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 133.

<sup>39</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 70.

da vardır. Kâlûn, Bezzî ve Ebû Amr birinci hemzeyi iskât, ikinci hemzeyi tahkik ile okurlar.

15. âyette “مَأْوِيكُمْ” ve “بُنْسَ” kelimelerinde Verş, Sûsî ve Ebû Cafer’in ibdâli vardır. Yine “مَأْوِيكُمْ” ve “مَوْلِيكُمْ” de Verş’in taklil ve fetih iki vecih okuyuşu olup, Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşîr'in de imâlesi vardır. “فِدْيَةٌ” da Halef'in idgâm-ı bi-lâ gunnesi vardır.

### 1.1.12. Tağlîz

Tağlîz, harfi telaffuz ederken ağızda bir dolgunluk, kalınlık oluşturmaktır. Tağlîza, *tefhîm* de denilmektedir. Ancak çoğu zaman *tefhîm* “ر” (ra) harfi için, tağlîz de “ل” (lâm) harfi için kullanılmaktadır. “الصلوة”, “الطلاق” ve “الظلم” örneklerinde olduğu gibi, sakin veya fethalı “ص” (sâd), “ط” (tâ) ve “ظ” (zâ) harflerinden sonra gelen fethalı “ل” (lâm) Nâfî'in râvisi Verş kıraatine göre kalın okunur. Bu şekilde kalın okunan “ل” (lâm) harfine “lâm-ı mugallaza” denilmektedir.<sup>40</sup>

16. âyetteki “فَطَالَ” nin “ل” harfini Verş tağlîz<sup>41</sup> ve terkik ile iki vecih okur. “عَلَيْهِمْ” ifadesindeki “عَلَيْهِمْ” kelimesini Ebû Amr “عَلَيْهِمْ” şeklinde “م” in kesresiyle okur, Hamza, Kisâi, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşîr “عَلَيْهِمْ” şeklinde “ه” nin zammesiyle okurlar. “وَكثيرٌ” kelimesinin “ر” harfini Verş terkik ile okur.

18. âyette “حَسَنًا يُضَاعَفُ” ifadesindeki idgâm-ı ma'a'l-gunneyi Halef, belîğ (idgâm-ı bi-lâ gunne) ile okur. “يُضَاعَفُ” kelimesini İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Cafer, Ya'kûb “يُضَعَّفُ” şeklinde elifsiz ve ayın'ın şeddesiyle okurlar.<sup>42</sup>

20. âyette iki defa geçen “الْكُتُبَا” kelimesinde Verş ve Ebû Amr'ın taklil okuyuşu olup, Verş'in fetih (düz) okuyuşu da vardır. Yine aynı kelimedede Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşîr'in imâlesi vardır. “فَقَرِيهٌ” kelimesinde de Verş'in taklil okuyuşu olup, Ebû Amr, Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşîr'in imâlesi vardır.<sup>43</sup>

21. âyette “مُعْرِفَةٌ” kelimesinde Verş “ر” harfini terkik ile okur ve “أَمْثُوا” kelimesinde de medd-i bedel yapar. “يُؤْتِيهِ” kelimesinde Verş, Sûsî ve Ebû

<sup>40</sup> İbrahim Muhammed el-Ceremî *Mu'cemu ulûmi'l-Kur'ân* (Şam: Dârü'l-kalem, 2001) 96-97; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 95.

<sup>41</sup> Lâm-ı mugallaza: Fer'î harflerden olup, Lâm-ı mufahhame de denir. Zıddı terkiktir. Bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 95.

<sup>42</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 4. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1987), 8: 169; Dâni, *et-Teyssîr*, 208; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vüçûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.) 4: 64; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 287.

<sup>43</sup> Bk. Dimyâtî, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 534; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 133.



Cafer ibdâl ederler.<sup>44</sup> Kelimenin sonundaki zamirde İbn Kesîr sıla yapar. “يَشَاءُ” kelimesinde Halef’in belîğ okuyuşu vardır. Ayrıca “يَشَاءُ” kelimesinin hemzesinde Hişâm ve Hamza’nın ibdâl, teshîl, revm okuyuşları vardır. Yukarıda ibdâl ve teshîlin ne olduğu hususunda bilgi verilmişti. Şimdi burada revm ile ilgili bilgi verilecektir.

### 1.1.13. Revm

*Rvm*, harekeye ses vermek anlamına gelmektedir. Kurrânın bazılarına göre harekenin birazını telaffuz etmektir. Bazılarına göre ise harekeye ses verirken sesin büyük çoğunluğunu zayıflatmaktır. Aslında iki görüş de aynı şeyi yansıtmaktadır. Nahivcilere göre ise harekeye gizli bir ses vermektir.<sup>45</sup>

23. âyette “لِكَيْلَا تَأْسَوْا”deki “تَأْسَوْا” kelimesinde Verş, Sûsî ve Ebû Cafer ibdâl ederler. “يَمَاتِيكُمْ” kelimesinde Verş taklîl ile ve düz (fetih) okuyup, hemzede de medd-i bedel yapar. Yine aynı kelimedeki Hamza, Kisâî ve Halef’ül-Âşîr’in imâlesi vardır. Ayrıca buradaki hemzeyi Ebû Amr medsiz okur.<sup>46</sup>

25. âyette “لَقَدْ أَرْسَلْنَا” ifadesindeki “رَسَلْنَا” kelimesini Ebû Amr “س”in sükûnuyla “رَسَلْنَا” şeklinde okumuştur. “فِيهِ”deki “ه” zamirinde İbn Kesîr sıla yapar. “بِأَسْمَاءَ” kelimesinde Verş, Sûsî ve Ebû Cafer ibdâl ederler. “شَدِيدًا” ve “وَمَنْفَعًا” ifadelerinde Halef idgâm-ı bi-lâ gunne (belîğ) yapar.<sup>47</sup> “لِلنَّاسِ” kelimesinde Dûrî’nin imâlesi vardır.

26. âyette “نُوحًا وَابْرَاهِيمَ” ifadesinde Halef’in bi-lâ gunne okuyuşu vardır. “ابْرَاهِيمَ” kelimesindeki “ي” harfini Hişâm “ابْرَاهِيمَ” şeklinde “ا” ile okur. Yine “الْأَنْبِيَاءَ” kelimesini Nâfi’ “الْأَنْبِيَاءَ” şeklinde hemze ile okur. “وَيَكْبُرُ” kelimesinin “ر” harfini Verş terkik ile okur.<sup>48</sup>

27. âyette “أَمْوَالًا ، فَأَتَيْنَا ، أَنْبِيَاءَنَا ، أَنْبِيَاءَنَا ، أَنْبِيَاءَنَا” kelimelerinde Verş, medd-i bedel yapar. “عَلَيْهِمْ” üzerinde de taklîli vardır. Ebû Amr ve Hafs Dûrî “ع” üzerinde imâle ederler. “رُسُلَنَا” kelimesini Ebû Amr daha önce 25. âyette geçtiği şekilde “س” harfinin sükûnuyla “رُسُلَنَا” olarak okumuştur. “الضُّعُفَاءَ”nun zamirini İbn Kesîr sıla ile okur. “رَأْفَةً وَرَحْمَةً” ifadesinde Sûsî ve Ebû Cafer hemzeyi elife ibdâl eder. “وَرَحْمَةً” kelimesinde Kisâî vakfen imâle eder. “عَلَيْهِمْ” kelimesini

<sup>44</sup> Bk. Palûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 133.

<sup>45</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 121.

<sup>46</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-mesîr*, 8: 173; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 287.

<sup>47</sup> “ي” harfinin olduğu idgâm-ı ma’a'l-gunneleri, aşere tarîkinde Halef’in bi-lâ gunne yapmasının yanı sıra, takrîb tarîkinde Kisâî’nin râvisi Hafs Dûrî, Ebû Osman ed-Darîr tarikiyle bi-lâ gunne (belîğ) yapar.

<sup>48</sup> Dimyâti, *lthâfû fuzalâ'i'l-beşer*, 534.

Hamza ve Ya'kûb "ه"nin zammesiyle "عَلَيْهِمْ" şeklinde okumuşlardır. "كَيْفٍ" kelimesinin "ر" harfini Verş terkîk ile okur.<sup>49</sup>

29. âyette "بَلَّأَ" kelimesini Verş, "بَلَّأَ" şeklinde okumuş olup, "يَقْدُرُونَ"nin "ر" harfini terkîk ile okumuştur. Yine Verş'in, "عَلَى شَيْءٍ" ifadesinde tavassut ve tûl okuyuşu vardır. Aynı kelime, Hamza'nın sektesi olmakla birlikte, râvisi Hallâd'ın ayrıca sektesiz okuyuşu da vardır. "مَنْ يَشَاءُ" ifadesini Halef, bi-lâ gunne ile okur, bir de "يَشَاءُ"nın hemzesinde Hişâm ve Hamza'nın ibdâl-teshîl-revm uygulaması vardır.<sup>50</sup>

Buraya kadar usulle ilgili kaideleri izah etmeye çalıştık. Usulle ilgili kaidelerin mana üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını söylemek gerekir. Ferş-i hurûfla ilgili yerlerde ise çoğunlukla manaya etki etmeyip, bir kısmı manaya etki etmektedir. Manaya etkisi olmayan bazı ferşî farklılıklara da, usul kısmında ayetlerin akışı içinde işaret edilmiştir. Şimdi süredeki ferş-i hurûfla ilgili olup, manaya etki eden âyetleri izah etmeye çalışacağız. Buna geçmeden önce ferş-i hurûfla ilgili kısa bilgi vermek yerinde olacaktır.

**Ferş-i hurûf:** Belli bir kaideye dayanmadan Kur'ân'da dağınık olarak bulunan kelime farklılıklarına denir. Cüz'î kaidelerden oluşarak küllî kaidelere tabi olmaması ve sûrelerde dağınık olarak gelmesi sebebiyle "ferş" denilmiştir.<sup>51</sup>

Kıraate dair çalışmalarda Bakara'dan Nâs'a kadar sûre sûre bu kelimeler ele alınmıştır. Fâtiha sûresi ise kıraat kitaplarında usul kaideleri içerisinde ele alınmaktadır. Mesela İbnül-Cezerî "ed-Dürretü'l-mudhiyye" adlı eserini iki kısma ayırarak birinci kısımda usul, ikinci kısımda ise sûrelerdeki ferşle ilgili kelimelerin tahlilini yapmıştır.<sup>52</sup>

## 1.2. Hadîd Sûresindeki Manaya Etki Eden Ferşî Kıraat Farklılıkları

### 1.2.1. el-Hadîd 57/5

لَهُ مَلَكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

"Göklerin ve yerin mülkü O'nundur. Bütün işler ancak O'na döndürülür."

Bu âyette geçen "تُرْجَعُ" kelimesini İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Ya'kûb, Halefû'l-Âşir "تُرْجَعُ" şeklinde okumuşlardır. Adı geçen kıraat imamaları meçhul sîgasıyla "تُرْجَعُ" şeklindeki kelimeyi malum sîgasıyla "تُرْجَعُ" şeklinde okudukları için mana "Bütün işler ancak O'na döndürülür."

<sup>49</sup> Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 133.

<sup>50</sup> Dimyâtî, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer*, 534; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 133.

<sup>51</sup> İbrahim Muhammed el-Ceremî *Mu'cemu ulûmi'l-Kur'ân*, 204.

<sup>52</sup> Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Dürretü'l-mudhiyye fi'l-kırâ'âti's-selâsi'l-mütemmimime li'l-aşr* (Medine: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 1993), 22.

yerine “Bütün işler ancak O’na döner.” şeklinde olmaktadır.<sup>53</sup> Dolayısıyla “تُؤْتِجُ” şeklindeki meçhul sığasıyla Allah’ın azametini daha güçlü bir vurgu olduğu görülmektedir.

### 1.2.2. el-Hadîd 57/9

هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...

“Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için kuluna apaçık âyetler (tedricen) indiren O’dur. Şüphesiz Allah, size karşı çok şefkatli, çok merhametlidir.”

“نَزَّلَ” kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya’kûb “يُنَزِّلُ” şeklinde okumuşlardır.

a) “يُنَزِّلُ” okunuşuna göre mana; “...apaçık âyetleri bir defada indiren O’dur.”

b) “نَزَّلَ” okunuşuna göre mana; “...apaçık âyetleri (tedricen) peyderpey indiren O’dur.”<sup>54</sup> Bu âyette de kıraat farklılığı daha kapsamlı bir mana elde edilmesini sağlamıştır.

Ayrıca tef’îl babının teksîr manasına kullanıldığı da dikkate alındığında mana; “... çokça, peyderpey indiren O’dur.” şeklinde de anlaşılabilir.

### 1.2.3. el-Hadîd 57/10

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ لَا يَسْتَوِي مَنكُم مَّنْ أَنْفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ ۗ أُولَٰئِكَ أَكْبَرُ ۚ أَعْلَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِن بَعْدِ وَقَاتِلُوا ۗ وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Ne oluyor size ki, Allah yolunda harcamıyorsunuz? Hâlbuki göklerin ve yerin mirası Allah’ındır. Elbette içinizden, fetihten önce harcayan ve savaşanlar, daha sonra harcıyıp savaşanlara eşit değildir. Onların derecesi, sonradan infak eden ve savaşanlardan daha yüksektir. Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı vadetmiştir. Allah’ın yaptıklarınızdan haberi vardır.”

a) “وَكُلًّا” kelimesini İbn Âmir mübtedâ olarak “وَكُلًّا” şeklinde okumuştur. Bu durumda “وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ” okuyuşuna göre mana “Bununla beraber hepsi, Allah’ın en güzel olanı vadettiği kimselerdir.”<sup>55</sup> şeklindedir.

<sup>53</sup> Dâni, *et-Teyssîr*, 208; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 287.

<sup>54</sup> Nehhâs, Ahmed b. Muhammed, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 3. Baskı, nşr. Zühayr Gâzî Zâhid (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1988), 4: 351-352; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kur’âti’l-aşr*, 287; Dimyâtî, *İthâfû fuzalâ’i’l-beşer*, 534; Pâlûvî, *Zübdetü’l-irfân*, 133.

<sup>55</sup> Dâni, *et-Teyssîr*, 208; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 62-63; Nâsiruddîn Ebü’l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1314), 2: 496.

b) İbn Âmir dışındaki diğer kıraat imamlarına göre mana; “ وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ ”<sup>56</sup> “Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı vadedmiştir.” şeklinde olup, kıraat farklılığı âyetin manasında köklü bir değişikliğe sebep olmamakta, Kur’ân’ın ifade zenginliğini göstermektedir.

#### 1.2.4. el-Hadîd 57/11

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ

“Kim Allah’a güzel bir ödünç verecek olursa, Allah da onun karşılığını kat kat verir ve ayrıca onun çok değerli bir mükâfatı da vardır.”

a) Âsım’ın “فَيُضَاعِفُهُ” şeklinde okuyuşuna göre anlamı; “(Allah Teâlâ) onun için onu kat kat arttırsın.”<sup>57</sup>

b) Nâfî’, Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Halefû’l-Âşir’in “فَيُضَاعِفُهُ” şeklinde “ف” harfinin zammesiyle okuyuşlarına göre anlamı; “Allah da onun karşılığını kat kat artırır.”

c) İbn Kesîr ve Ebû Cafer “فَيُضَاعِفُهُ” şeklinde “ع” harfinin şeddesi ve “ف” harfinin zammesiyle okuyuşlarına göre “فَيُضَاعِفُهُ” ile aynı anlamdadır.

d) İbn Âmir ve Ya’kûb “فَيُضَاعِفُهُ” şeklinde “ع” harfinin şeddesi ve “ف” harfinin fethasıyla okuyuşlarına göre “فَيُضَاعِفُهُ” ile aynı anlamdadır.<sup>58</sup>

#### 1.2.5. el-Hadîd 57/13

يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ نَابٌ بَاطِنَةٌ فِيهَا الرَّحْمَةُ وَظَاهِرَةٌ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ

“Münafık erkeklerle münafık kadınların, müminlere ‘Bizi bekleyin, nurunuzdan bir parça ışık alalım.’ diyeceği günde kendilerine ‘Arkanıza dönün de bir ışık arayın!’ denilir. Nihayet onların arasına, içinde rahmet, dışında azap bulunan kapılı bir sur çekilir.”

a) Hamza’nın “أَمْوَالُنَّظَرُونَا” şeklinde<sup>59</sup> hemzeye fethalı olarak “ظ” harfini de kesreli olarak okuyuşuna göre anlamı “Bizi bekleyin de sizin nurunuzdan yararlanalım.”

b) Hamza dışında diğer kıraat imamlarının “أَمْوَالُنَّظَرُونَا” okuyuşlarına göre anlamı “Bize bakın da sizin nurunuzdan yararlanalım.”<sup>60</sup>

<sup>56</sup> İbn Hayyân el-Endelüsî, Esîrüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 2. Baskı. (Beirut: Dâru İhyâ’i’t-tûrâsî’l-Arabî, 2005), 5: 230,

<sup>57</sup> İbn Hayyân el-Endelüsî, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 5: 231; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 8: 164.

<sup>58</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2. Baskı (Beirut: Âlemü’l-kütüb, 1980), 3: 132; Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 4: 353; Mutçalı, *el-Mu’cemü’l-Arabiyyü’l-hadîs*, 506.

<sup>59</sup> Dimyâtî, *İthâfû fuzalâ’i’l-beşer*, 534; Pâlûvî, *Zübdetü’l-irfân*, 133.

Birinci okuyuşa göre “bizi bekleyin” şeklindeki mana, ikinci okuyuşta “bize bakın” şekline dönüşerek, daha kapsamlı bir mana elde edilmesini sağlamıştır.

### 1.2.6. el-Hadîd 57/15

فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا، مَا وَأَلَّكُمْ النَّازِهُنَّ مَوْلَاكُمْ، وَمَنْ مِّنَ الْمُصِيبِ

“Bugün artık ne sizden ne de inkâr edenlerden bedel kabul edilir, varacağınız yer ateştir. Size yaraşan odur. Ne kötü bir dönüş yeridir!”

“لا يُؤْخَذُ” kelimesini İbn Âmir, Ebû Cafer, Ya’kûb “لا يُؤْخَذُ” şeklinde “ت” ile okurlar. Burada “فِدْيَةٌ” nâib-i fâili ile meçhul fiil arasına “مِنْكُمْ” harf-i cer ve mecrûru geldiği için, fiilin “لا يُؤْخَذُ” veya “لا يُؤْخَذُ” şeklinde müzekker ve müennes gelmesi caizdir.<sup>61</sup> Her iki durumda da aynı manaya gelmektedir.

### 1.2.7. el-Hadîd 57/16

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلَ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

“İman edenlerin Allah’ı anma ve O’ndan inen Kur’ân sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar. Onların üzerinden uzun zaman geçti de kalpleri katılaştı. Onlardan birçoğu yoldan çıkmış kimselerdir.”

a) “وَمَا نَزَلَ” kelimesini Nâfi’ ve Hafs, yukarıdaki âyet-i kerîmede geçtiği şekilde okurlar ve manası “ Hakk’dan inen Kur’ân sebebiyle...” şeklinde olur.

b) “وَمَا نَزَلَ” şeklinde İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Bekir Şu’be b. Ayyâş, Hamza, Kisâî, Ebû Cafer, Ya’kûb, Halefû’l-Âşîr “ز”nin şeddesiyle okumuşlardır. Bu okuyuşa göre mana “Hakk’dan tedricen (peyderpey) inen Kur’ân sebebiyle...” şeklinde olur.

c) “وَلَا يَكُونُوا” kelimesini Ruveys, “وَلَا يَكُونُوا” şeklinde okur. Buna göre; “...Onlar daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar...” şeklindeki mana, Ruveys’in “وَلَا يَكُونُوا” okuyuşuna göre; “...Siz daha önce

<sup>60</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3: 133; İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-mesîr*, 8: 165; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 2. Baskı (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954) 27:224; Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 4: 357; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 63; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 3. Baskı (Kahire: Dârü’l-kalem, 1966), 27: 245; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 2: 497; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsîri Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 361.

<sup>61</sup> Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 4: 358.

kendilerine kitap verilenler gibi olmayın...” şeklindedir.<sup>62</sup>

Burada gâib ve muhatap sîgalarıyla ashâb-ı kirâm (müminler) kastedilmiştir. Bu ifadelerle, âyetin mana bütünlüğü çerçevesinde, ashâb-ı kirâm ikaz edilmeyip, teşvik edilmiştir.<sup>63</sup>

### 1.2.8. el-Hadîd 57/18

إِنَّ الْمَصَّدِّقِينَ وَالْمَصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ

“Sadaka veren erkeklere ve sadaka veren kadınlara ve Allah’a güzel bir ödünç verenlere, verdiklerinin karşılığı kat kat ödenir ve onlara değerli bir mükâfat vardır.”

“إِنَّ الْمَصَّدِّقِينَ وَالْمَصَّدِّقَاتِ” ifadesindeki her iki kelimedede bulunan “ص” harflerini İbn Kesîr ve Ebû Bekir Şu’be b. Ayyâş şeddesiz olarak tahfîf ile okurlar. Diğer kıraat imamları yukarıda yazıldığı gibi “ص” harflerini şeddeli okumuşlardır.<sup>64</sup>

a) İbn Kesîr ve Ebû Bekir Şu’be’nin okuyuşuna göre anlamı; “(Allah’ı ve elçisini) tasdik eden erkekler ve tasdik eden kadınlar” olur.

b) Diğer kıraat imamlarının şeddeli okuyuşuna göre anlamı; “Sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar” şeklinde olur.<sup>65</sup>

Burada tasdik ve sadaka kelimeleri arasında şöyle bir anlam ilişkisi de kurulabilir. Âyette “إِنَّ الْمَصَّدِّقِينَ وَالْمَصَّدِّقَاتِ” kıraatiyle ifade buyurulan “sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar” imanlarına sadâkatlerini göstermek suretiyle tasdik etmiş olurlar.

### 1.2.9. el-Hadîd 57/20

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُورِ

“Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlât sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı

<sup>62</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3: 134; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 8: 168. Kıraat farklılıkları için bk. Dâni, *et-Teyisîr*, 208; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 287.

<sup>63</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 7: 4745.

<sup>64</sup> Dâni, *et-Teyisîr*, 208; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 287; Dimyâtî, *İthâfî fuzalâ’i’l-beşer*, 534; Pâlûvî, *Zübdetü’l-irfân*, 133.

<sup>65</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3: 135; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 8: 169; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 27: 229; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 27: 252; Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, 4: 359-360; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 64; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Me’âfîhu’l-gayb (et-Tefsîru’l-kebîr)*, Mısır: y.y., ts: 29: 230. Ayrıca bk. Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 361-362.

bir yağmur gibidir ki, bitirdiği ziraatçıların hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah'ın mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatici bir geçimlikten başka bir şey değildir.”

Bu âyetteki “رَضَوَانٌ” kelimesinin “ر” harfini Ebû Bekir Şu'be, “رَضَوَانٌ” şeklinde zammeli okur.<sup>66</sup>

Ebû Bekir Şu'be'nin “رَضَوَانٌ” şeklinde okuyuşu ve diğer kıraat imamlarının “رَضَوَانٌ” şeklindeki okuyuşlarına göre; her iki okuyuş da “رَضِيَ” fiilinin mastarı olduğundan her iki kelime de aynı manaya gelmektedir.<sup>67</sup>

### 1.2.10. el-Hadîd 57/23

لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

“(Allah bunu) elinizden çıkana üzülmesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şırmarmayasınız diye açıklamaktadır. Çünkü Allah, kendini beğenip böbürlenmiş kimseleri sevmez.”

“بِمَا آتَيْكُمْ” ifadesini Ebû Amr, hemzeyi uzatmadan “بِمَا آتَيْكُمْ” şeklinde okumuştur.

a) Ebû Amr'ın “بِمَا آتَيْكُمْ” şeklinde okuyuşuna göre anlamı; “...size gelenle şırmarmayasınız.”

b) Diğer kıraat imamlarının “بِمَا آتَيْكُمْ” şeklindeki okuyuşlarına göre; “...Allah'ın size verdiğiyle şırmarmayasınız...” şeklindedir.<sup>68</sup> Âyet-i kerîmedeki kıraat farklılıkları manayı daha kapsamlı kıldığı ve zenginleştirdiği görülmektedir.

### 1.2.11. el-Hadîd 57/24

الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ ۗ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَنِيءُ الْحَمِيدُ

“Onlar cimrilik edip insanlara da cimriliği emrederler. Kim yüz çevirirse şüphesiz ki Allah zengindir, hamde lâyıktır.”

a) “بِالْبُخْلِ” kelimesini Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir “بِالْبُخْلِ” şeklinde “ب” ve “خ” harfinin fethasıyla okumuşlardır. “بِالْبُخْلِ، بِخُلْ، بَخُلْ” nün mastarı “بِالْبُخْلِ، بِخُلْ، بَخُلْ”

<sup>66</sup> Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 287; Dimyâtî, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 534; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 133.

<sup>67</sup> رَضَوَانٌ kelimesi çok razı olmak anlamında sadece Allah için kullanılır. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, “rzy”, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, 3. Baskı (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 2002), 356; İbn Manzûr, “rzy”, *Lisânü'l-Arab*, 14: 324; İbrahim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 351.

<sup>68</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3: 136; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8: 173; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 27: 235; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 4: 365; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 66; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29: 239; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 27: 258; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 362.

şekillerinde<sup>69</sup> gelmektedir. Dolayısıyla Hamza, Kisâi ve Halefû'l-Âşir'in "بِالْبِخْلِ" okuyuşları ile diğer kıraat imamlarının "بِالْبِخْلِ" okuyuşları aynı anlama gelmektedir.

b) "فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" ifadesini, Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Cafer "هو"yi okumadan "فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ" şeklinde okumuşlardır.<sup>70</sup> "Şüphesiz ki Allah zengindir, hamde lâyıktır." Âsım kıraatinin de içinde olduğu diğer kıraat imamlarının okuduğu "هو" lafzı daha güçlü bir anlam elde etmemizi sağlamaktadır.

### Sonuç

Kur'ân'ın farklı yorumlanmasına etki eden faktörlerden biri insan; insanın kişisel özellikleri, yetiştiği çevre, bilgi ve kültür seviyesi, mensup olduğu mezhep ve meşrebidir.

Diğeri de; Kur'ân'ın eşsiz üslubundan kaynaklanan başkaca hususların yanında, makalemize konu olan kıraat farklılıklarıdır. Kıraat farklılıklarının önemli bir kısmı; izhar, ihfâ, idgam, imâle feth, terkîk, tefhîm, nakil, sekte, iskân, iskât, hazif, sıla, med, kasr... gibi manaya etki etmeyen şifahî ihtilaflardan oluşmaktadır. Manaya etki eden kıraat farklılıkları daha ziyade müfred-cemî', müzekker-müennes, malum-meçhul, gâib-muhâtab gibi sığa farklılıkları, kelimelerdeki takdim-tehir, hareke ve harf değişimlerinden kaynaklanmaktadır.

Makalemize konu olan Hadîd sûresinin mana ve muhtevasında; olan biten her şeyin Allah'ın bilgisi ve gözetiminde, kuşatması altında olduğu bütün âyetlerde hissedilmektedir. Sûredeki toplam 29 âyetteki bütün kıraat farklılıklarını gösterdikten sonra manaya etki eden; el-Hadîd 57/5, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 18, 20, 23, 24. âyetlerden oluşan on bir âyet tespit ettik. Sûredeki diğer kıraat farklılıklarını belirlemek suretiyle, manaya etkisi olan farklılıkların az sayıda olduğunu gördük. Bu âyetlerde kıraat farklılıklarından kaynaklanan anlam değişimlerinin, birbiriyle çelişen zıt manalar olmayıp, aksine anlam ve yoruma zenginlik ve derinlik kattığını, daha kapsamlı bir mana elde edilmesini sağladığını gözlemledik.

Hadîd sûresi özelinde tespit ettiğimiz bu husus, bütün Kur'ân'daki kıraat farklılıkları için geçerlidir. Ayrıca bu kadar farklı okuyuşa rağmen, kıraat farklılıklarının Kur'ân'ın manasında bir tezat oluşturmamasını, Kur'ân'ın mucize oluşunun bir delili olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekici olduğunu müşahede ettik.

<sup>69</sup> İbn Manzûr, "bhl", *Lisânü'l-Arab*, 11: 47; Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrafî'l-elfâz* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1993) 1: 185; İbrahim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasît*, 41.

<sup>70</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3: 136; Dâni, *et-Teysîr*, 96, 208; Dimyâti, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 534.



### Kaynakça

- Aşikkutlu, Mehmet Rüştü. *Aşere Kaideleri Mısır Tarîki Şeyh Atâullah Mesleği*. (Basılmamış ders notları).
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1314.
- Ceremî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu ulûmi'l-Kur'ân*. Şam: Dârü'l-kalem, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. 11. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Devserî, İbrahim b. Saîd. *Muhtasarü'l-ibârât li-mu'cemi mustalahâti'l-kırâ'ât*. Riyad: Dârü'l-hadâre lî'n-neşr ve't-tevzî', 2008.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'ate aşer*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 2. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1980.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlimleri Sözlüğü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmus Tercümesi*. Trc. Mütercim Âsım Efendi. İstanbul: Matbaa-i Bahriyye, 1304-1305.
- Hafyân, Ahmed Mahmûd Abdüssemî'. *Eşherü'l-mustalahât fi fenni'l-edâ'i ve ilmi'l-kırâ'ât*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Işık, Emin. "Hadîd Suresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 13-14. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- İbn Hayyân el-Endelüsî, Esîrüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *İ'râbü'l-Kur'ân*, 2. Baskı. Beyrut: Dâru ihyâ'î't-türâsî'l-Arabî, 2005.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 4. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Dürretü'l-mudîyye fi'l-kırâ'âti's-selâsi'l-mütemmîme li'l-aşr*. Medine: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 1993.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-aşr*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbrahim, Mustafa - ez-Zeyyât, Ahmed Hasan - Abdülkâdir, Hâmid - en-Neccâr, Muhammed Ali. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmî ve Takrîb Usûlü*. Konya: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 3. Baskı. Kahire: Dârü'l-kalem, 1966.
- Mutçalı, Serdar. *el-Mu'cemü'l-Arabîyyü'l-hadîs, Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nehhâs, Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'ân*. 3. Baskı. Nşr. Züheyr Gâzî Zâhid. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Özek, Ali - Karaman, Hayrettin - Turgut, Ali - Çağrı Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Pâlûvî, Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Hilal Yayınları, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. 3. Baskı. Dimaşk: Dârü'l-kalem, 2002.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb, (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. Mısır: y.y., ts.
- Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrâfi'l-elfâz*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 2. Baskı. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*. 4. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Nşr. A. Muhammed Şâkir. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1962.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî. *el-Keşşâf an hakâ'iki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.



# Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî ve Müşkilü'l-Kur'ân'a Dair Risâlesi

Mehmet Akif Alpaydın

Dr., T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

İstanbul/Türkiye

akifalp@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-4499-3035>

## Öz

Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî XVI. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Aslen Şîrâzlı olduğu anlaşılan müellifin Acem diyarından Osmanlı coğrafyasına hangi tarihlerde ve niçin geldiğine dair herhangi bir bilgimiz bulunmamaktadır. Farsça, Arapça ve Türkçe'ye şiir inşâd edebilecek düzeyde vâkıf olan Âlâî, farklı sahalara dair birçok eser telif etmiştir. *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe fi ilmi't-tefsîr ve'l-hadis*, müellifin Silâhdâr Cafer Paşa'ya (ö. 995/1587) ithafen, Müşkilü'l-Kur'ân ve Müşkilü'l-hadis ilimlerine dair Türkçe olarak telif ettiği eseridir. İki bölümden oluşan eserin ilk kısmında, âyetlerde müşkil gibi görünen bazı noktaların tavzihine yer verilmiştir. Müellif, yüz yirmi soru ve bu sorulara verdiği cevaplarla âyetlerle alakalı değerlendirmelerini yapmıştır. Alâî'nin, eserini telif ederken Vâhidî, Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî gibi meşhur müfessirlerden istifade ettiği görülmektedir. Fıkıhta Hanefî, itikatta Mâtürîdî olan ve Mevlevî tarikatine müntesip olan Alâî, âyetlerin fıkıh, kelâm, belâgat ve tasavvuf gibi ilimlere taalluk eden yönlerine dair kendi perspektifi paralelinde görüşlerini belirtmiştir. Alâî, âyetlerin özellikle kelâm ilmiyle irtibatlı yönlerine dair ayrıntılara yer vermeye özen göstermiştir. Bu bağlamda yeri geldiğince Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmaları zikretmiş ve Mu'tezile'nin görüşlerini hatalı bulduğunu ifade etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Osmanlı, Alâî, Müşkilü'l-Kur'ân, Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe.

Geliş Tarihi/Received Date: 21.12.2018 Kabul Tarihi/Accepted Date: 14.02.2019

## Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf/Citation:** Alpaydın, Mehmet Akif. "Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî ve Müşkilü'l-Kur'ân'a Dair Risâlesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019): 437-469.

## 'Alā'ī b. Muhibbī al-Shīrāzī and His Risālah on the Mushkil al-Qur'ān

### Abstract

'Alā'ī b. Muhibbī al-Shīrāzī was an Ottoman scholar lived in 16<sup>th</sup> century. As understood he was from Shiraz but we are unable to get any information about when and why he migrated to Ottoman territory from Iran. 'Alā'ī, who was highly competent in Persian, Arabic and Turkish languages, produced many works in various fields. Risālah al-as'ila wa'l-acviba fī 'ilm at-tafsīr wa'l-ḥadīth was one of his studies in the mushkil al-Qur'ān and mushkil al-ḥadīth, was dedicated to Silahdar Ca'fer Pasha (d. 995/1587) in Turkish. This study was composed of two sections. In the first section, he brought explanations to some difficult points in the verses of the Qur'ān. He did this by answering one hundred twenty questions. We can see that he had benefited from the works of some famous interpreters like Vāhidī, Zamakhsharī, Rāzī and Bayḍāvī while compiling this book. As a follower of Ḥanefi fiqh, Māturidī faith and Mevlevī sect, 'Alā'ī stated his specific ideas about the aspects of the verses concerning the fields of fiqh, kalam, rhetoric and mysticism. 'Alā'ī especially cared for giving details regarding the aspects of the verses related to kalam. In this context, he sometimes mentioned the debates between Ahl al-sunnah and Mu'tezile and found Mu'tezile faulty.

**Keywords:** Tafsir, Ottoman, 'Alā'ī, Mushkil al-Qur'ān, Risālah al-as'ila wa'l-acviba.

### Giriş

Osmanlılar, İslâm'ın ilk yıllarında Hazreti Peygamber öncülüğünde teşekkül etmeye başlayan ve takip eden asırlarda neşvünemâ bulan İslâm medeniyetinin gelişimine birçok açıdan önemli katkılar sunmuş bir millet olarak tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır. Osmanlı ulemâsının özellikle de ilmî sahada gösterdiği gayretler takdire şâyândır. Osmanlı âlimleri İslâm medeniyetinin muhassalası olarak tevârüs ettikleri birikimi iyi bir biçimde sentezlemişler ve bu sahaya yeni bir soluk getirmişlerdir. Ayrıca külliyyâtın, mihenk taşı mesâbesinde olan eserleri üzerine kaleme aldıkları şerh, hâşiye ve ta'lîka türü çalışmalarla mevcut hazineyi daha da zengin hâle getirmişlerdir.

Osmanlı ulemâsının gerek aklî, gerekse naklî ilimlere dair tarih sürecinde ortaya koyduğu söz konusu çalışmalara henüz tam anlamıyla vakıf olunamaması, yer yer, *Osmanlılar'ın ilmî sahada pek fazla üretken olmadığı* yahut *ortaya konulan eserlerin özgün olmadığı* şeklindeki değerlendirmeleri beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, Osmanlı döneminde husûle gelen ilmî çalışmaların, küllî bir şekilde tespit ve değerlendirilmesinin elzem olduğu izahtan varestedir. Bu makalede bir Osmanlı âlimi olan Alâ'ī b. Muhibbī eş-Şīrāzī'nin ulûmü'l-Kur'ān'a dair kaleme aldığı *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe fî ilmi't-tefsîr ve'l-ḥadîs* isimli eseri değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

## 1. Müellifin Hayatı

Kaynaklarda hayatına dair pek fazla bilgi bulamadığımız müellifin<sup>1</sup> kendisinin ve babasının ismi Muhammed'dir.<sup>2</sup> Fakat eserlerinin birçoğunda kendisini şöhret bulduğu Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî eş-Şerîf<sup>3</sup> ismiyle tanıtılmaktadır. Alâî ve Muhibbî şöhretlerinin, Alâüddin ve Muhibbüddin isimlerinin kısaltılmış halleri olduğunu kabul ederek tam isminin Alâüddin Muhammed b. Muhibbüddin Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şerîf olduğunu söyleyebiliriz.

Aslen Şîrâzlı olduğu anlaşılan müellifin Acem diyarından Osmanlı coğrafyasına hangi tarihlerde ve niçin geldiğine dair herhangi bir bilgimiz bulunmamaktadır.<sup>4</sup> Bazı kaynaklar Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî'nin Hanefî

<sup>1</sup> Müellife dair bilgiler için bk. Ahmed Ahdî b. Şemsî-i Bağdâdî, *Gülşen-i Şuarâ*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, nr. 223, 230-231; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: MEB, 1971), 1: 193, 337, 755; 2: 1239, 1588, 1705; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 427, 88a-b; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (İstanbul: MEB, 1951), 2: 744; a.mlf. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfü'z-zünûn* (İstanbul: MEB, 1972), 1: 83; Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî* (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 2: 694; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ - Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), 7: 204; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm kâmûsü terâcim* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002), 5: 11; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985), 23-24; Emrah Dokuzlu, *Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî'nin "Düstûru'l-Vüzerâ" İsimli Siyasetnâmesinin Metin ve Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012), 19-24; Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 108-110.

<sup>2</sup> "وبعد فيقول اقل الخليفة محمد بن محمد الشهر بعلاي بن محي الشيرازي ... " Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî, *Hâşiye şâfiye alâ dîbâceti'l-Vâfiye fi şerhi'l-Kâfiye*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 887/2, 31b. Ayrıca bk. a.mlf. *Fütûhu'l-irşâd li-tullâbi'r-reşâd*, Topkapı Sarayı Yazmaları, Hazine, nr. 250, 120b; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1239.

<sup>3</sup> Bazı örnekler için bk. Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-evcibe fi ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 110, 2a; *Netîcetü's-sülûk fi nasîhati'l-mülûk*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertevniyal, nr. 1011, 1a; *Düstûrül-vüzerâ*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 4421, 2b. İsminde zikrettiği "eş-Şerîf" ifadesinden müellifin, Hz. Hasan tarîkiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v) soyundan geldiği anlaşılmaktadır.

<sup>4</sup> İstinsah ettiği bazı eserlerin ferâğ kaydı müellifin farklı tarihlerde Konya'da ve Osmanlı'nın pâyitahtı olan İstanbul'da bulunduğunu göstermektedir. Konya için bk. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Farsça Yazmalar, 1284, 107a. İstanbul için bk. İbn Melek, *Mebâriku'l-ehzâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 1062, 335b; Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî, *Mevâhibü'r-Rahmân fi i'râbi cüz'i'l-ahîr mine'l-Kur'ân*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed, nr. 16/3, 40a.

mezhebi müntesibi ve müfessir olduğu bilgisini vermişlerdir.<sup>5</sup>

Müellifin mesleğine dair ipuçlarına elimizde bulunan eserleri üzerinden ulaşmaktayız. Şîrâzî'nin bazı eserlerinde kendisini vâiz olarak tanıttığını görmekteyiz.<sup>6</sup> Bunun dışında iyi bir hattat olduğunu istinsah ettiği bazı nüshalardan anlamaktayız.<sup>7</sup> Telif ve tercüme ettiği eserlerin münderacâtına bakarak İslâmî ilimler sahasında kendisini iyi yetiştirdiğini, anadili olan Farsça'nın yanısıra şiir inşâ edebilecek düzeyde Arapça ve Türkçe'ye vâkıf olduğunu kabul edebiliriz. Müellifin Mevlevî tarikatine intisâb ettiği, Mesnevî'deki ihtisâsından mütevellit mesnevîhan olarak vazifelendirildiği de müellife dair tespit edebildiğimiz bilgilerdendir.<sup>8</sup>

Telif ettiği bazı eserlerinin ithâfâtına bakarak Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî'nin devlet adamları ile de irtibatının bulunduğunu söyleyebiliriz. *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe fî ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs* isimli eserini Silâhdar Cafer Paşa'ya<sup>9</sup> (ö. 995/1587), *Düstûrü'l-vüzerâ* isimli eserini Lala Mustafa Paşa'ya<sup>10</sup> (ö. 988/1580) ve *Neftcetü's-sülûk fî nasîhati'l-mülûk* isimli eserini de Sultan II. Selim'e<sup>11</sup> (ö. 982/1574) ithafen kaleme almasını burada örnek olarak zikredebiliriz. Vefât

<sup>5</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 744; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 7: 204.

<sup>6</sup> Şîrâzî, *Mevâhibü'r-Rahmân*, 40a; Ayrıca bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zümûn*, 2: 1588.

<sup>7</sup> İstinsah ettiği bazı nüshalar Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî'nin nesih, sülûs ve özellikle ta'lik yazı çeşitlerindeki maharetini ortaya koymaktadır. Bazı örnekler için şu nüshalara bakılabilir:

i. Muhammed b. Mahmûd el-Gilânî, *Menâzirü'l-inşâ*, Topkapı Sarayı Yazmaları, Hazine, nr. 1031, (946 Safer).

ii. Muhammed b. Mahmûd el-Gilânî, *Riyâzü'l-inşâ*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1116, (947 Rebiülevvel).

iii. *Mecmû'a*, Dârü'l-kütübî'l-Mısıriyye, Mecâmî'-i Fârisî, nr. 3, (947-Kostantiniyye).

iv. İbn Melek, *Mebâriku'l-ehzâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 1062, (Recep 948-Kostantiniyye).

v. Sa'dî Şîrâzî, *Bostân*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 711, (949).

vi. Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları, nr. 2008, (955 Cemâziyelâhir).

vii. *Neftcetü's-sülûk fî nasîhati'l-mülûk*: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertevniyal, nr. 1011, (966).

viii. *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe fî ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 110.

<sup>8</sup> Ahdi, *Gülşen-i Şuarâ*, 230; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, 23-24.

<sup>9</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 110, 3a.

<sup>10</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu, nr. 788/2, 92a.

<sup>11</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertevniyal, nr. 1011, 5b.

tarihi tam olarak bilinmeyen<sup>12</sup> Şîrâzî'nin farklı sahalarda eserleri bulunmaktadır.

## 2. Eserleri

Alâî'nin tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân, hadis, Kelâm, Arap dili, mantık, İslâm tarihi, tasavvuf, siyaset gibi ilimlere dair Farsça, Arapça ve Türkçe eserler telif ettiğini görmekteyiz. Şimdi bu eserlerden tespit edebildiklerimizi sıralayacağız.

### 2.1. Tefsir ve Kur'ân İlimleri

#### 2.1.1. *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe fî ilmi't-tefsîr ve'l-hadis*

Bu eserle alakalı değerlendirmelerimizi çalışmamızın takip eden bölümünde ayrıntılarıyla sunacağız.

#### 2.1.2. *Tefsîru sûrati Leyleti'l-Kadr*

Eser Alâî'nin ağırlıklı olarak Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl'*inden istifade ile kaleme aldığı Kadir sûresi tefsiridir. Müellif, eserin nüshasının zahriyesinde yaptığı takdimde, tefsirini muteber tefsirlere ve kendi dirâyetine müracaatla kaleme aldığını ifade etmektedir. Bu bağlamda eserde Beyzâvî'nin dışında Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi müfessirlerin eserlerinden de istifade edildiği görülmektedir. Alâî âyetlerin tefsirinde soru-cevap üslûbunu ağırlıklı olarak kullanmış ve lafızlarda mündemiç olan lügavî nükteleri izah etmeye çalışmıştır. Eserin başlamadan bir önceki varlığında Beyzâvî'nin Kadir sûresini tefsiri nakledilmiş, eserin sonuna ise Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) Kadir sûresini tefsiri eklenmiştir. Arapça kaleme alınmış olan eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi koleksiyonundadır.<sup>13</sup>

#### 2.1.3. *Mevâhibü'r-Rahmân fî i'râbi cüz'i'l-ahîr mine'l-Kur'ân*

Müellifin Kur'ân ilimlerine dair kaleme aldığı eser Kur'ân-ı Kerim'in son cüz'ünün i'râbını ihtiva etmektedir. Fakat son cüzün i'râbına başlamadan önce isti'âze, besmele ve Fâtiha sûresinin i'râbı da yapılmıştır. Müellif eserin mukaddimesinde şu kaynaklardan istifade ettiğini ifade etmiştir: İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), Sa'lebî (ö.

<sup>12</sup> Mezkûr kaynaklarda müellifin vefat tarihi 945/1538 senesi olarak zikredilmektedir (bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 193; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 744; a.mlf. *Îzâh*, 1: 83). Bu bilgi pek sıhhatli görünmemektedir. Çünkü müellifin "*Düstûrü'l-vüzerâ*" isimli eserinin müellif hattı nüshasının istinsah tarihi 966/1559 senesidir (bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertevniyal, nr. 1011, 387b). Dolayısıyla müellifin vefatının 966/1559 senesinden sonraki bir tarihte olması gerekmektedir.

<sup>13</sup> Bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 887/4, 108a-119b.



427/1035), Saîd el-Hûfî (ö.430/1038), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219), Kevâşî (ö. 680/1281), Sefâkusî (ö. 742/1342), Tîbî (ö. 743/1343), Çârperdî (ö. 746/1346). Arapça olarak telif edilen eserin müellif hattı olan nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed koleksiyonunda kayıtlıdır.<sup>14</sup>

#### 2.1.4. *Şerhu Âyeti'l-kürsî*

Eser Alâî'nin Bakara sûresinin 255. âyeti üzerine kaleme aldığı tefsiridir. Eserin bir nüshası Mısır'da Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye'de kayıtlı, Alâî'nin müellif hattı olan mecmuası içinde yer almaktadır.<sup>15</sup>

### 2.2. Kelâm

#### 2.1.1. *Risâle fî me'ânî esmâillâhi'l-hüsnâ*

Alâî'nin Arapça telif ettiği bu eser Allah'ın isim ve sıfatlarının izahına dairdir. Müellif bab başlıkları altında esmâ-i ilâhîyi zâtî, sübûtî ve selbî oluşları veçhesinden tahlil etmektedir. Eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi koleksiyonundadır.<sup>16</sup>

#### 2.1.2. *Risâletü mevâkifi'l-gâyât fî esrâri'r-riyâzât*

Eser müellifin esmâ-i hüsnâyâ dair kaleme aldığı diğer bir eseridir. Eserde Allah'ın isimlerine tasavvufî açıdan izahlar getirilmektedir. Arapça üzerine kaleme alınan eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi koleksiyonundadır.<sup>17</sup>

### 2.3. İslam Tarihi

#### 2.3.1. *Lübbü's-Siyer li-ahvâli seyyidi'l-beşer*

Eser Cemâleddin Atâüllâh el-Hüseynî el-Kâzerûnî'nin (ö. 758/1357), Hz. Peygamber'in hayatına dair kaleme aldığı *Ravzatü'l-ahbâb fî siyeri'n-Nebiyyi ve'l-âli ve'l-ashâb* isimli eserin Alâî tarafından telhis edilmiş halidir. Farsça olan bu eserin 945/1539 senesinde istinsah edilmiş müellif hattı nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları, 114 numarada bulunmaktadır.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed, nr. 16/3, 40a-163a.

<sup>15</sup> Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, Mecâmî' -i Fârisî, nr. 3, 20-39.

<sup>16</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 887/6, 123a-137a.

<sup>17</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 887/10, 146a-166b.

<sup>18</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967), 1: 24-25. Diğer bir nüsha için bk. Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları, nr. 89.

## 2.4. Arap Dili

### 2.4.1. Hâşiye şâfiye alâ Dîbâceti'l-Vâfiye fî Şerhi'l-Kâfiye

Eser Radiyyüddin Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî'nin (ö. 688/1289'dan sonra), İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* isimli eseri üzerine yaptığı üç şerhten biri olan ve *Şerhu'l-mütevassıt* ismiyle de bilinen *el-Vâfiye fî şerhi'l-Kâfiye* isimli eserin dîbâcesi üzerine kaleme alınmış bir hâşiyedir. Müellif, Arapça yazılan bu eserini telif ederken Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *el-Vâfiye* üzerine kaleme aldığı hâşiyede yer alan nüktelerden istifade ettiğini ifade etmektedir. Eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi koleksiyonundadır.<sup>19</sup>

## 2.5. Mantık

### 2.5.1. Hâşiye latîfe alâ Şerhi Âdâbî'l-bahs li-Mes'ûd er-Rûmî

Mantık ilmine dair olan eser Şemseddin es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *Âdâbü'l-bahs* isimli eseri üzerine Kemâleddin Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şîrvânî'nin (ö. 905/1500) kaleme aldığı şerhe yapılmış bir hâşiyedir. Müellif eserini basiret sahiplerine öğüt olması temennisiyle öz bir muhteva üzerine telif ettiğini ifade etmektedir. Arapça olan bu eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi koleksiyonundadır.<sup>20</sup>

## 2.6. Tasavvuf

### 2.6.1. Ezhâr-ı Mesnevî ve envâr-ı ma'nevî

Eser Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî'nin (ö. 672/1273) *Mesnevî*'sinde bulunan bazı müşkil kelimelerin izahını ihtiva etmektedir. Müellif, *Mesnevî*'de yer alan Arapça ve Farsça garib kelimeleri alfabetik olarak sıralamış ve bu kelimelerin Türkçe karşılıklarını zikretmiştir.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 887/2, 31a-46b.

<sup>20</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 887/1, 5a-30a.

<sup>21</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1588. Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (Ankara: İnkılap Kitabevi, 1953), 147. Müellif ayrıca Mevlânâ'nın babası Bahâüddin Veled'in daha önce tek cilt olan *Ma'ârif* isimli eserini 965 senesinde 268 bölümden müteşekkil 3 cilt halinde yeniden düzenlemiştir. Alâî bu eserin daha önce bir cilt olarak iştihar ettiğini, ikinci ve üçüncü ciltleri ise kendisinin Sultan Veled'in intişâr etmiş sözlerini cem' etmek sûretiyle tanzim ettiğini ifade etmektedir. Bu tanzimi Konya'da Bahâüddin Veled'in türbesi civarında yaptığını da belirtmektedir. Bk. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Farsça Yazmalar, 1284, 107a. Ayrıca bk. Abdülbaki Gölpinarlı, *Mesnevî Şerhi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2000), 1: XXVII; Rıza Kurtuluş, "Maârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989) 27: 271.

### 2.6.2. Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî

Eser Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin mukaddimesine yapılmış bir şerhtir. Kâtib Çelebi, *Ezhâr-ı Mesnevî ve envâr-ı ma'nevî*'nin baş tarafında *Mesnevî*'nin mukaddimesinin şerhinin yapıldığını ifade etmektedir.<sup>22</sup> Bu eserin müstakil bir eser olmayıp *Ezhâr-ı Mesnevî*'nin parçası olması muhtemeldir. Fakat *Ezhâr-ı Mesnevî*'nin herhangi bir nüshasına ulaşamadığımız için mukayese etme imkânımız olmadı. Türkçe telif edilmiş olan *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî*'nin bir nüshası Ankara Üniversitesi Yazmaları arasında yer almaktadır.<sup>23</sup>

### 2.6.3. Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-ervâh fî zikrillâhi'l-kerîmi'l-fettâh

Alâî'nin zikrullah konusuna dair kaleme aldığı eser iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm zikrin mâhiyeti ve beyanına, ikinci bölüm ise zikir mefhûmunun şerh edilmesine dairdir. Her iki bölümde "fasıl", "asıl", "bahs" ve "bab" olarak isimlendirilmiş alt başlıklar bulunmaktadır. Müellif, bu sahada okuyucuların ihtiyacı tam manasıyla karşılayacak eser bulunmadığından ve bir dostunun böyle bir eser telif etmesini kendisinden talep etmesinden hareketle kitabını telif ettiğini ifade etmektedir. Dili Arapça olan bu eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi koleksiyonundadır.<sup>24</sup>

### 2.6.4. Fütûhu'l-irşâd li-tullâbi'r-reşâd

*Fütûhu'l-irşâd*, müellifin tasavvuf disiplini ait bazı istihlahlar üzerine kaleme aldığı eseridir. Müellif bu eserine aldığı kelime ve kavramları alfabetik olarak tasnif etmiş ve izah etmiştir. Arapça olarak telif edilmiş bu eserin 939/1540 senesinde istinsah edilmiş müellif hattı nüshası Topkapı Sarayı Yazmaları, Hazine koleksiyonu, 250 numarada kayıtlıdır.<sup>25</sup>

### 2.6.5. Usûlü'l-fusûl li-neyli'l-vüsûl

Eser müellifin tasavvuf istihlahlarını izah ettiği diğer bir eseridir. Ayrıca eserde sahâbe, ehl-i beyt ve bazı tasavvuf büyüklerinin faziletlerinden ve menakıbından bahsedilmektedir. *Mesnevî*'den istihlahların da yer aldığı eserin 930/1530 senesinde istinsah edilmiş müellif hattı bir nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Yazmalarında bulunmaktadır.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1588.

<sup>23</sup> Ankara Üniversitesi Yazmaları, nr. B35/VI, 33b-36b.

<sup>24</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 887/3, 47a-102b.

<sup>25</sup> Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1239. Ayrıca bk. Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1966), 3: 183.

<sup>26</sup> Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları, nr. 114/3, 107a-148b.

## 2.6.6. *Mevâhibü'l-fettâh fi istimdâdi'l-eşbâh min kemâlâtî'l-ervâh*

Eserde enbiyânın ve evliyânın ruhlarının bu dünya üzerindeki tasarruflarının, ahirete irtihallerinden sonra da devam etmesi meselesi ele alınmaktadır. Müellif mütekaddim ulemanın beyanlarından istifadeyle konuyu izah etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda ruhun mahiyeti, ruh ve beden ilişkisi ve nefsin mertebeleri gibi mevzular da risâlede değerlendirilmektedir. Dili Arapça olan bu eserin tespit edebildiğimiz bir nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi, 3467 numarada bulunmaktadır.<sup>27</sup>

## 2.7. Siyaset

### 2.7.1. *Düstürü'l-vüzerâ*

*Düstürü'l-vüzerâ*, Alâî'nin Lala Mustafa Paşa'ya (ö. 988/1580) ithafen kaleme aldığı siyasetname türü bir eserdir. Eser bir mukaddime üç bab ve bir hatimedden müteşekkildir. "Vezir" kelimesinin lügavî tahlili ile başlayan eserde, vezirde bulunması gereken meziyetler, vezirlerin vazifeleri, geçmiş meşhur vezirlerin hayatlarından kesitler vb. malumata yer verilmiştir. Kâtib Çelebi eserin 966/1559 senesinde telif edildiğini ifade etmiştir.<sup>28</sup> Eserin dili Türkçe'dir. Yazma eser kütüphanelerinde nüshaları bulunan eser üzerine<sup>29</sup> Emrah Dokuzlu yüksek lisans çalışması yapmıştır.<sup>30</sup>

### 2.7.2. *Nefîcetü's-sülûk fî nasîhati'l-mülûk*<sup>31</sup>

Müellif diğer bir siyasetnamesi olan bu eserini de Sultan II. Selim'e (ö. 982/1574) ithafen telif etmiştir. Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) et-*Tibru'l-mesbûk fî nesâihî'l-mülûk* isimli Farsça siyasetnamesi esas alınarak telif edilen eser bir mukaddime, iki makale ve yedi babdan müteşekkildir.<sup>32</sup> Bu bölümler de kendi içinde "asıl", "mesele" ve "misal" gibi alt başlıklara ayrılmaktadır. İdareciler için manzum ve mensur öğütleri içeren eserin 966/1559 senesinde istinsah edilmiş müellif hattı nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertevniyal koleksiyonu, 1011 numarada kayıtlıdır.

<sup>27</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3467/8, 74a-80a.

<sup>28</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 755.

<sup>29</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, nr. 4421; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu, nr. 788/2, 90b-123b.

<sup>30</sup> Emrah Dokuzlu, *Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî'nin "Düstûru'l-Vüzerâ" İsimli Siyasetnâmesinin Metin ve Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012).

<sup>31</sup> Nüshaların mukaddimelerinde eser adı "*Nefîcetü's-sülûk fî nasîhati'l-mülûk*" olarak zikredilmektedir. Fakat müellif hattı olan, Pertevniyal koleksiyonu 1011 numaralı ferâğ kaydında eser adı "*Nefîcetü's-sülûk fî tercemeti nasîhati'l-mülûk*" olarak zikredilmektedir. Bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertevniyal, nr. 1011, 387b.

<sup>32</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 337.

Eserin farklı yazma eser kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır.<sup>33</sup> Eser üzerine Muhammed Salih İzgöer yüksek lisans çalışması yapmıştır.<sup>34</sup>

Bu eserlerin dışında Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları 1366 numarada kayıtlı, Burhâneddin el-Merginânî'ye (ö. 593/1197) ait olan *el-Hidâye şerhu'l-Bidâye* isimli eserin nüshasının ve yine aynı kütüphanede 2109 numarada kayıtlı Mevlânâ'ya ait olan *Fîhi mâ fih* isimli eserin nüshasının sayfa kenarlarında müellifin kaleme aldığı hâşiye mahiyetinde notlar yer almaktadır.<sup>35</sup> Söz konusu *Fîhi mâ fih* nüshasının sayfa kenarlarında yer alan hâşiyelerden müellifin *Semeratü'l-hakâyık* isimli bir tefsirinin olduğunu da anlamaktayız.<sup>36</sup> Fakat bu tefsirin herhangi bir nüshasına ulaşamadığımız için eserin mahiyetine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

Kaynaklarda Hanefî ve müfessir olduğu ifade edilen müellife, bir tefsir eserinin daha nispet edildiğini görmekteyiz. Bu eser *Misbâhu't-ta'dîl fi keşfi Envâri't-tenzîl* isimli Beyzâvî hâşiyesidir.<sup>37</sup> Fakat eserin yazma eser kütüphanelerindeki nüshalarını<sup>38</sup> mütalaa ettiğimizde eserin Alâî'ye nisbetinin hatalı olduğu kanaatine vardık. Bu kanaatimizin temel sebebi Şehid Ali Paşa, 187 numaralı nüshanın, 860/1456 senesinde istinsah edilmiş olmasıdır. Müellifin 970/1563 senesinden sonraki bir tarihte vefat etmiş olması bu eserin Alâî'ye nisbetini ihtimal dışı bırakmaktadır.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Bazı nüshalar için bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertevniyal, nr. 423; Hüsrev Paşa, nr. 313; Lala İsmail, nr. 245; Nuruosmaniye, nr. 2256; Berlin Königlichen Kütüphanesi, Ms. or. quart. 1720, 1752; Topkapı Sarayı Yazmaları, Bağdat Köşkü, nr. 187, 351; Mehmed Reşad, nr. 929; III. Ahmed, nr. 3097; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1278; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 1384.

<sup>34</sup> Muhammed Salih İzgöer, *Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî'nin "Netîcetü's-Sülûk fi Terceme-i Nasihati'l-Mülûk" Adlı Eseri ve Siyaset Düşüncesi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017).

<sup>35</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Gölpinarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, 1: 150-151, 2: 171; a.mlf. *Mesnevî Şerhi*, 1: XXVII.

<sup>36</sup> Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, *Fîhi mâ fih*, Konya Mevlânâ Müzesi Yazmaları, nr. 2109, 53b, 90b.

<sup>37</sup> Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 193; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 744.

<sup>38</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 147; Şehid Ali Paşa, nr. 187; Nurbanu Sultan, nr. 32; Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 147.

<sup>39</sup> Kütüphane kayıtlarında Alâî'ye nispet edilen iki tefsir eseri daha görülmektedir. Bunlardan birisi *Ta'lîka alâ Tefsîri'l-Kâdî*, (nüsha için bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 1102, 345-401) diğeri ise *Hâşiye alâ tefsîri sûrati'l-Fâtiha li'l-Beyzâvî* (nüsha için bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 249) isimli eserlerdir. Yaptığımız mukabelede bu iki nüshanın da aynı eserin farklı iki nüshası olduğunu tespit ettik. Eserin müellifi ise Sadru'l-Hüseynî eş-Şîrâzî isimli başka bir müelliftir. Sadru'l-Hüseynî eş-Şîrâzî'ye ait olan *Risâle fi isbâti'l-Bârî Te'âlâ* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hâlet Efendi Eki,

### 3. Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe fî ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs İsimli Eseri

*Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, müellifin Müşkilü'l-Kur'ân ve Müşkilü'l-hadîs ilimleri bağlamında kaleme aldığı ve Silâhdar Cafer Paşa'ya<sup>40</sup> (ö. 995/1587) ithafen<sup>41</sup> Türkçe olarak telif ettiği eserdir. Yaptığımız kütüphane ve katalog taramaları, risâlenin bu alanda Türkçe olarak telif edilmiş bilinen en erken tarihli eser olduğunu göstermektedir. *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe* kısa bir mukaddime ile başlamaktadır. Alâî'nin bu kısa mukaddimesinin büyük kısmı eserini ithaf ettiği Silâhdar Cafer Paşa'ya methiye mahiyetindedir. Alâî böyle bir eser kaleme almasındaki gerekçesini ise tefsir ilmini ve hadis ilmini eşref ve esbak ilimler olarak görmesiyle beyan etmektedir.<sup>42</sup>

Eser adı metin içerisinde sarâhâten zikredilmemektedir. Devr-i Hamîdî kataloglarında eser "*Es'iletü'l-Kur'ân ve ecvibetühâ*" olarak isimlendirilmiştir.<sup>43</sup> Eserin, Cumhuriyet döneminde yapılmış katalog kayıtlarında ise "*Es'ile ve Ecvibe-i Tefâsîr ve Ehâdis Risâlesi*" şeklinde isimlendirildiği görülmektedir. Bu isimlendirmeler müellifin kendisine ait olmayan ve eserin münderecâtı bağlamında kataloglamada kolaylık sağlaması adıyla kütüphane görevlileri tarafından yapılmış isimlendirmelerdir. Biz de muhtevasını ve bölüm başlıklarını<sup>44</sup> esas alarak risâleye "*Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe fî ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs*" şeklinde yeni bir isimlendirme yapmayı uygun gördük.

Yaptığımız taramalar sonucunda eserin bir tek nüshasını tespit edebildik. Bu nüsha ise Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye

---

nr. 239, 211-240) isimli eser de kütüphane kataloglarında yine hatalı bir şekilde Alâî'ye nisbet edilmiştir. Alâî'ye yapılan diğer yanlış bir nisbet *Tuhfetü'l-mülûk ve's-selâtin* isimli eserde görülmektedir. Müellif adı nüshada sarâhâten zikredilmeyen bu eserin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reîsülküttâb, 995 numaralı nüshasının istinsah tarihinin 843/1440 senesi olması eserin Alâî'ye nisbetinin hatalı olduğunu göstermektedir.

<sup>40</sup> Cafer Paşa ile alakalı bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 2: 70-71.

<sup>41</sup> "... âlâf-ı avâyyid ve esnâf-ı fevâyyid ile müstefid olduktan sonra hâtır-ı fâtura hutûr etti ki Kur'ân-ı Mecîd'in mevâzî'-ı gavâmızasına vârid olan es'ile-i dakîka ve ecvibe-i şerîfeyi kütüb-i tefâsîrden istihrâc eyleyip ve hem ehâdis-i nebevîyyeden bir nice hadîs ihtiyâr edip cemâl-i bâ-kemâlınden gubâr-ı işkâli giderip tuhfetü'l-fakîr edinip onun vasıtasıyla bârigah-ı felek... Hazret-i Cafer Paşa..." Alâî b. Muhibbî eş-Şîrâzî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe fî ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 110, 2b-3a.

<sup>42</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 2b.

<sup>43</sup> *Nuruosmaniye Kütüphanesi Devr-i Hamîdî Kataloğu*, (by: ts), 9. Bu isimde benzer üslup üzere daha önce telif edilmiş bir eser bulunmaktadır. Fakat Arapça olan bu eserin müellifi Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkâdir er-Râzî'dir (ö. 666/1268'den sonra).

<sup>44</sup> Bk. Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 5b; 97a.

koleksiyonu 110 numarada kayıtlıdır. Müellif hattı<sup>45</sup> olduğu anlaşılan nüshada herhangi bir tarih bulunmamaktadır. Nüshanın serlevhası lacivert zemin üzerine müzehhep ve müzehherdir, cetvellerde ise altın yıldız ve lacivert mürekkep kullanılmıştır. Ta'lik hattıyla yazılan nüshanın söz başlarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. 128 varak olan ve her varığında 9 satır bulunan nüshanın ölçüleri 196x132 mm, 122x061 mm şeklindedir.

### 3.1. Eserin Kaynakları

Alâî'nin eserin telifi esnasında, ele aldığı konuya dair mütekaddim ulemânın beyanlarına sıkça atıfta bulunduğu görülmektedir. Fakat genel olarak hangi âlimin hangi eserinden istifade ettiğini belirtmemekte ve "Ba'zı müfessirler buyurmuşlar ki", "Müfessirlerden bir tâyife buyururlar ki", "Mütekellimîn buyururlar ki", "Ba'zı 'ulemâ demişler ki" gibi genel ifadeler kullanılmaktadır. Fakat müracaat ettiği bazı eserlerin isimlerini de zikretmiştir. Şimdi kısa örneklerle müellifin kaynaklarına atıfta bulunacağız.

#### 3.1.1. et-Tefsîru'l-basît

Eser Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) tarafından 446/1054 senesinde telif edilmiştir. Müellifin üç tefsirinden en kapsamlısı olan bu eserinde hadisler, esbâb-ı nüzul, sahâbe ve tâbiûn kavli, mütekaddim ulemânın tefsir nakilleri gibi rivayet unsurlarının, âyetlerin tefsirinde esas kabul edildiği görülmektedir. Lafızların dil açısından tahlillerini de yapan müellif yeri geldiğinde kelâmî ve fikhî meselelerde görüşlerini beyan etmiştir. *el-Basît*'te kıraat farklılıkların da belirtildiği görülmektedir. Rivayet tefsirlerinin zayıf karnı olan asılsız bazı rivayetlerin de tefsirde nakledildiği ifade edilmiştir. Vâhidî'nin ağırlıklı olarak es-Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Eser üzerine yapılmış akademik çalışmalar bulunmaktadır.<sup>46</sup>

Alâî'nin şu ifadelerini bu eserden istifadesine örnek olarak zikredebiliriz:

**Suâl:** Mûsâ aleyhisselâmın hikâyetinde buyurur ki " قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ " <sup>47</sup>

Bu âyette zâhir Hakk te'âlâ'nın rü'yetinin adem-i cevâzına delâlet eder, [42a] iki vecihle. Biri oldur ki " لَنْ " lafzı te'bîde delâlet eder. Dahî oldur ki Mûsâ hazretleri suâlden i'tizâr etti. Âyetin te'vîli ne vecihledir?

**Cevâb:** " لَنْ " kelimesinin te'bîde delâleti yoktur. Ve İmâm Vâhidî buyurur ki " لَنْ " kelimesinin te'bîde delâletini da'vâ eylemek sahîh da'vâ değildir, lügat haysiyetinden. Ve Kur'ân bu da'vâyı ibtâl eder, zirâ Hakk te'âlâ buyurur

<sup>45</sup> "تمت هذه الرسالة على يد مؤلفها وجامعها علاء بن محيي الشريف الشرازي عفى عنهما" (Bu risâle, müellifi ve câmi'i olan Alâî b. Muhibbî eş-Şerîf eş-Şirâzî'nin elinde tamamlanmıştır). Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 128a.

<sup>46</sup> Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012) 42: 438-439.

<sup>47</sup> "Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuşunca 'Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!' dedi. (Rabbi): 'Sen beni asla göremezsın...' (el-A'râf 7/143).

ki "وَلَنْ نَّعْتَبُوهٗٓ اٰنٓدًا" <sup>48</sup> bunun birle ki yehûd tâyifesi ölümü bulmak temennâ etseler gerek. <sup>49</sup>

### 3.1.2. el-Keşşâf an hakâ'iki't-tenzîl

Dirâyet tefsirlerinin en önemlilerinden addedilen eserin müellifi Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî'dir (ö. 538/1144). Müellif âyetlerin tefsirinde lafızların lügavî açıdan tahlil edilmesine büyük ihtimam göstermiş ve bu bağlamda Arap şiirinden sıklıkla istifade etmiştir. Hadisler, sahâbe ve tâbiûn kavilleri, esbâb-ı nüzûl gibi rivayet unsurları müellifin öncelikli başvuru kaynakları arasındadır. Müellif fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerinde hassas davranmadığı gerekçesiyle tenkide tabi tutulmuştur. Kur'ân'ın i'câzına dair derinlemesine analizler yapan Zemaşerî, yeri geldiğince nesih, müteşâbihat ve kıraate dair nüktelere de değinmiştir. Ahkâm âyetlerinin tefsirinde Hanefî fikhını esas alan müellif, kelâmî meseleleri Mu'tezile perspektifiyle ele almıştır. Eser kendisinden sonra yazılan birçok tefsire kaynaklık etmiş, pek çok âlim eser üzerine şerh, hâşiye ve ta'lîka türlerinde eserler kaleme almışlardır. <sup>50</sup>

Müellifimizin bu eserinde en fazla *Keşşâf*'a atıf yaptığımızı görmekteyiz. Şu alıntıyı örnek olarak zikredebiliriz:

**Suâl:** Hakk te'âlâ İbrâhîm hazretinin hikâyetinde buyurur ki İbrâhîm aleyhisselâm buyurdu "قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ". <sup>51</sup> Ya'ni küçük putları büyük put siddi. Tâ'inler eydürler ki hâl şöyle değil idi, belki İbrâhîm onları siddi. Pes peygamberden kizb sâdir olmak nice câyizdir? [49b]

**Cevâb:** Sâhib-i *Keşşâf* eydür ki İbrâhîm aleyhisselâm bu sözü tehekküm tarikiyle buyurdu. Nitekim iyi yazı yazan kimse bir nice iyi satırlar yaza. Bir kimse ki yazı yazmak bilmez, ondan suâl ettiğinde ki bu yazıyı sen mi yazdın, iyi yazan kimse tehekküm tarikiyle eydür ki ben yazmadım sen yazdın. Veyâhûd İbrâhîm hazreti bu sözü ondan ötürü buyurdu kim kâfirler çün kim büyük puta artık ibâdet ederlerdi. İbrâhîm hazreti ondan artık incinip küçücek putları siddiğna sebep ol olup mecâz tarikiyle kesrin isnâdını büyüğe etti. <sup>52</sup>

<sup>48</sup> "Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler yüzünden **ölümü hiçbir zaman temenni edemezler...**" (el-Bakara 2/95).

<sup>49</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 41b-42a.

<sup>50</sup> Eserle alakalı ayrıntı için bk. Ali Özek, "Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 25: 329-330.

<sup>51</sup> "İbrâhîm **dedi ki: Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır.** Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!" (el-Enbiyâ 21/63).

<sup>52</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 49a-b.



### 3.1.3. Mefâtihu'l-gayb

*et-Tefsîru'l-kebîr* ismiyle şöhret bulan eserin müellifi Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî'dir (ö. 606/1210). Daha ziyade felsefi-kelâmî meseleler etrafında yoğunlaşan bu hacimli tefsir birçok farklı ilme dair bilgilerin cem' edildiği bir ansiklopedi mahiyetindedir. Fâtiha sûresi tefsirinin sadece bir cilt olduğu bu eserde âyetlerin filolojik tahlilleri, kelâmî ve fikhî vecheleri, Kur'ân ilimlerine taalluk eden yönleri tafsîlî bir şekilde ele alınmaktadır. Râzî'nin âyetlerin pozitif bilimlerle olan irtibatına değinmiş olması da bu tefsiri farklı kılan sebeplerden birisidir. Kelâmî meselelerde Eş'arî, fikhî meselerde ise Şâfi'î mezhebinin görüşlerini önelemiştir. Müellif bu eserinde Mu'tezile ekolüne de ciddi eleştiriler getirmektedir. Çeşitli baskıları bulunan eser üzerine birçok akademik çalışma yapılmıştır.<sup>53</sup>

Alâî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'dan istifadesiyle alakalı şu örneği burada zikredebiliriz:

**Suâl:** İsmâ'îl hazretinin hikâyetinde buyurur ki “ *لَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَكُونُ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى* ” el-âyeh.<sup>54</sup> İbrâhîm aleyhisselâmın azîmeti İsmâ'îl aleyhisselâmın zebhine düş görmekle [63b] nice câyizdir? Ve hâl oldur ki düşûn sıhhatte ve fesâda ihtimâli vardır. Ve hem İbrâhîm hazreti zebhe me'mûr idi yâhûd zebhin mukaddemâtına. Eğer zebhe me'mûr olup zebh vâkı' olmadı pes niçin Hakk te'âlâ buyurdu “ *فَدَّ صَدَّقْتُ الرُّؤْيَا* ”.<sup>55</sup> Ve eğer zebhin mukaddemâtına me'mûr idi pes “ *فَدَّ* ” lafzına ne ihtiyâc? Ve hem İbrâhîm hazreti ancileyin müşkil vâkı'ayı üç yaşında olan oğlu ile meşveret eylemekte ne hikmet vardır?

**Cevâb:** Enbiyânın düşü vahiydir, fesâda muhtemel değildir. Ve İmâm Fahrüddîn-i Râzî buyurur ki veledin zebhi bir müşkil emirdir. Evvel vâkı'ada ona gösterdiler, tâ kim [64a] gönlüne âsân gele. Sonra ba'îd değildir ki zebh için sarîh vahiy gelmiş ola. Ve İbrâhîm aleyhisselâm zebhe me'mûr idi ve “ *فَدَّ صَدَّقْتُ الرُّؤْيَا* ” dan murâd zebhin vücûbuna itikâd edip ve mukaddemâtına iştiğâldir. Ve bu mes'elenin murâd üzere tahkiki usûl-i fıkıhta nesh-i kable'l-İmtisâl mes'elesinde olmuştur. Ve İsmâ'îl

<sup>53</sup> Eserle alakalı ayrıntı için bk. Lütfullah Cebeci, “Mefâtihu'l-Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28: 348-350.

<sup>54</sup> “Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, ‘Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?’ dedi. O da, ‘Babacığım! Emrolduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın’ dedi.” (es-Sâffât 37/102).

<sup>55</sup> “Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız.” (es-Sâffât 37/105).

aleyhisselâmla meşveret ettiği oldur ki tâ onun sabrının kemâli ve Hakk te'âlânın emrine inkiyâdı zâhir ola."<sup>56</sup>

### 3.1.4. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*

Kâdî Beyzâvî ismiyle meşhur Nâsîrüddin Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) telifi olan eser Osmanlı coğrafyasında en fazla rağbet görmüş tefsir eseridir. Bu tefsiri, Zemahşerî'ye ait *Keşşâf*'ın, Mu'tezilî görüşlerden arındırılmış hali olarak da addedenler olmuştur. Eserde dil ve belâgatla alakalı mütâalalara ihtimam gösterildiği görülmektedir. Eş'arî anlayışına sahip olan Beyzâvî kelâmî konularda Mu'tezilî'yi tenkide tabi tutmuş ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerini esas almış, ahkâm âyetlerini ise Şâfi'î fıhkı müvacehesinde ele almıştır. Müellif, tefsirinde Zemahşerî'nin dışında Râzî ve İsfahânî gibi âlimlerin eserlerinden de istifade etmiştir. Tefsirde, *Keşşâf*'ta olduğu gibi, mevzû fezâil rivayetleri ve bazı İsrâilî bilgilerin bulunduğu mütâlaa edilmiştir. Özellikle medrese eğitiminde okutulmasına çok önem verilen tefsir üzerine serh, hâşiye ve ta'lîka türlerinde 250'den fazla çalışma yapılmıştır.<sup>57</sup>

Müellifin *Envârü't-tenzîl*'e müracaatına dair aşağıdaki ifadelerini örnek olarak verebiliriz:

**Suâl:** Hakk te'âlâ buyurur ki “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ”.<sup>58</sup> Kur'ân ancak kadir gecesinde nâzil olmadı, belki gayrı vakitlerde dahî nâzil oldu. Pes Kur'ân'ın nüzûlünü kadir gecesine tahsis eylemekte sebep nedir?

**Cevâb:** Bu âyette vâkı' olan nüzûlden murâd Kur'ân'ın cümlesi levh-i mahfûzdan semâ-i dünyâyâ nüzûlüdür. Ve ol kadir gecesinde vâkı' oldu. Sonra âyet âyet hâl muktezasınca ve makâm sebebi ile gayrı vakitlerde yirmi üç yıl miktarınca Rasûl aleyhisselâm hazretine nâzil oldu. Ve Kâdî hazretleri tefsirinde buyurur ki “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ” in ma'nâsı budur ki “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ”. Ya'nî Rasûlullâh 'aleyhisselâma ilk nâzil olan Kur'ân kadir gecesinde idi. Pes kelâmda bir takdîr vardır ki ol “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ”dır. Ve bu takdîrle suâl vârid olmaz.<sup>59</sup>

### 3.1.5. *Miftâhu'l-ulûm*

Eser Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) Arap grameri ve belâgatına dair eseridir. Eser üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde sarfın mahiyeti ve tarifi, harfler ve mahreçleri, kelimelerin teşekkülü, kalıp ve

<sup>56</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 63a-64a. Müellif ayrıca Fahreddin er-Râzî'nin *Mevâ'iz* isimli bir eserinden bahsetmektedir. Fakat Râzî'nin eserleri arasında böyle bir eser bulunmamaktadır. Bk. Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 76b.

<sup>57</sup> Eserle alakalı ayrıntı için bk. İsmail Cerrahoğlu, “Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995) 11: 260-261.

<sup>58</sup> “Şüphesiz ki biz O'nu (Kur'ân'ı) Kadir Gecesi indirdik.” (el-Kadr 97/1).

<sup>59</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 80a-81a.

vezinleriyle sarfın tamamlayıcısı niteliğinde kabul edilen iştikak konusu incelenmiştir. İkinci bölümde nahvin tarifi ve faydası, âmil, ma'mûl, i'rab ve i'rab alâmetleri gibi Arap dilinin söz dizimi kurallarına ve sebeplerine dair mantıkî izahlar yapılmıştır. Üçüncü bölümde meânî ve beyân ilimlerinin tarifleri ve bu ilimlerle irtibatlı mefhumlar izah edilmiştir. Sekkâkî eserin telifinde Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz'* ile *Esrârü'l-belâğ'a'sı*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ve Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-icâz'* gibi eserlerden istifade etmiştir. Osmanlı medreselerinin de temel ders kitaplarından birisi olan eser üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yapılmıştır.<sup>60</sup>

Alâî'nin Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm'*undan yaptığı istifadelere şu örneği zikredebiliriz:

**Suâl:** Peygamber aleyhisselâmın vasfında buyurur ki “وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا”.<sup>61</sup> “يَلِّسُ” kelimesinin takdîmi tahsise müfiddir. Pes lâzım gelir ki Peygamber aleyhisselâm cin üzere mürsel olmaya, ancak inse mürsel ola.

**Cevâb:** Sekkâkî *Miftâh'*ında buyurur ki “ناس” lafzında olan lâm-ı ta'rîf istiğrâk içindir. Pes tahsîsin ma'nâsı oldur ki gönderildi götürü inse, ne kim ba'zı insana, fekat ki ol Arabdır. Nitekim dalâlet ehli derler ki Muhammed aleyhissalâtü vesselâm Arab'ın sınıfına rasûldür, götürü nâsa değildir. Pes âyette olan tahsîsin ma'nâsı budur, ne kim insi tahsîs edip cin hâric olmak ma'nâsındadır.<sup>62</sup>

### 3.2. Eserin Metodolojisi

İki bölümden oluşan eser, Alâî'nin “Müşkilü'l-Kur'an” ve “Müşkilü'l-Hadîs” ilimlerine dair telif ettiği eseridir. Müellif bu eserinde âyetlerde ve hadislerde ilk bakışta sanki bir çelişki varmış izlenimi uyandıran ifadelerin izahını yapmaktadır. Eserin adından da anlaşılacağı üzere bu müşkil ifadeler soru-cevap üslûbu kullanılarak tahlil edilmektedir.

Eserin ilk bölümünü oluşturan ve Müşkilü'l-Kur'an'la alakalı olan kısmında, 120 adet soru ve cevapla lafızların üzerindeki işkâl giderilmeye çalışılmaktadır. Müellif bu soru-cevap üslûbunu -besmeleden başlamak

<sup>60</sup> Eserle alakalı ayrıntı için bk. Mehmet Sami Benli, “Miftâhu'l-Ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005) 30: 20-21.

<sup>61</sup> “Sana gelen iyilik Allah'tandır. Ve sana gelen kötülük ise nefsendendir. **Seni insanlara elçi gönderdik**; şahit olarak da Allah yeter.” (en-Nisâ 4/79).

<sup>62</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 29b-30a. Müellif istifade ettiği bir kaynağa daha atıf yapmaktadır. Bu eser, Sekkâkî'nin *Miftâh'*ının üçüncü bölümünün telhisi olan ve Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) tarafından telif edilmiş *Telhîsü'l-Miftâh* isimli eserin şerhidir. *Telhîsü'l-Miftâh* üzerine başta müellifin kendisi olmak üzere Bahâüddin es-Sübki (ö. 773/1372) Sa'düddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve İsmâüddin el-İsferâyîni (ö. 945/1538) gibi âlimlerin şerhleri bulunmaktadır. Fakat Alâî istifade ettiği bu şerhin hangisi olduğunu belirtmemiştir.

süretiyle- mevcut Mushaf tertibini esas alarak Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar devam ettirmiştir.

### 3.2.1. Âyetin Âyetle İzahı

Müellifin âyetlerdeki işkâlin tavrîhi sadedinde yaptığı izahlarda, sıklıkla ilgili başka âyetlere müracaat ettiğini görmekteyiz. Hâsılı, ehl-i tefsir katındaki “en makbul tefsirin, âyetin âyetle tefsiri olduğu kabulünün” Alâî'nin metodolojisinde belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi söz konusu durumu birkaç örnekle açıklamaya çalışalım. Müellif Bakara sûresinin 19. âyeti bağlamında küffârın îmâna davetindeki hikmeti Nisâ sûresinin 165. âyetine müracaatla şu ifadelerle izah eder:

**Suâl:** Hakk celle ve alâ küffârın vasfında buyurur ki “ إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا سَوَاءً عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ ۖ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ”<sup>63</sup> çün kim kâfirlerin adem-i îmânı maktû'un bihîdir. Onları îmâna da'vet etmekte ne fâyide vardır?

**Cevâb:** Onları dîne da'vet etmekte fâyide oldur ki onlara ilzâm-ı hüccet ola, tâ kim kıyâmet gününde demeyeler ki bizi kimse dîne da'vet etmedi. Kâlallâhu te'âlâ “لَقَدْ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حِجَّةٌ”<sup>64</sup> Ve bir fâyide dahî oldur ki kâfirler ile gazâ etmek ve onlardan cizye almak müvecceh ola.<sup>65</sup>

Müellif, A'râf sûresinin 11. âyetinde, zamirin merciini tayin edememe sebebiyle oluşması muhtemel bir işkâle şu ifadelerle cevap vermiştir:

**Suâl:** Hakk te'âlâ buyurur ki “ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ”<sup>66</sup> nin lafzı terâhî içindir. Pes delâlet eder ki Âdem hazretlerine secde etmek emri bizi halk ettikten sonra ola. Ve hâl oldur ki şöyle değildir.

**Cevâb:** “خَلَقْنَاكُمْ” dan murâd bizim aslımızın halkıdır, ya'nî Âdem aleyhisselâm. Nitekim Peygamber aleyhisselâmın zamânında vâki olan yehûdlara hitâb etti ki “ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ ”.<sup>67</sup> Ve hâl oldur ki onlar üzerine Tûr'u ref' etmedi, belki babalarının üzere ref' etti idi. Pes âyette eğerçe hitâb

<sup>63</sup> “Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar.” (el-Bakara 2/6).

<sup>64</sup> “Biz o elçileri rahmetimizin müjdecileri, cezamızın habercileri olarak gönderdik. Ta ki resullerden sonra, **artık insanların Allah'a karşı ileri sürebilecekleri bir bahaneleri kalmamın.** Allah Aziz ve Hakîmdir.” (en-Nisâ 4/165).

<sup>65</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 7a-b.

<sup>66</sup> “**Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklere, 'Âdem için saygı ile eğilin' dedik.** İblis'ten başka hepsi saygı ile eğildiler. O, saygı ile eğilenlerden olmadı.” (el-A'râf 7/11).

<sup>67</sup> “Bir zaman **üzerinize Tur dağına kaldırıp** sizden kesin söz almıştık: ‘Size verdiğimiz şeyi kuvvetle tutun, dinleyin!’ demiştik...” (el-Bakara 2/93).

bizedir, emmâ murâd aslımızdır ki Âdem'dir. Ve bu tevcihle suâl mündefi' olur.<sup>68</sup>

Zümer sûresinin 71 ve 73. âyetlerin arasında yer alan bir nüansa ise şöyle değinilmiştir:

**Suâl:** Hakk te'âlâ cennet vasfında buyurur ki "حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُيْحَتْ أَبْوَابُهَا".<sup>69</sup> Ve cehennem vasfında buyurur ki "حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُيْحَتْ أَبْوَابُهَا".<sup>70</sup> Evvelki âyette "وَفُيْحَتْ" vâvla zikir olundu ve ikinci âyette vâvsız. Fark nedir?

**Cevâb:** Cennetin kapıları mü'minler henüz ona varmadan açılrsa gerek. Pes hâl vâvı gerektir. Zîrâ âhirette buyurur ki "جَنَّاتٍ عَدْنٍ مُّتَّحَةً لَهُمُ الْأَبْوَابُ".<sup>71</sup> Ve cehennem kapıları düzahiler ona vardıktan sonra açılrsa gerek. Pes vâv gerekmez.<sup>72</sup>

Nûr sûresinin 32. âyetinde yer alan, nikâhla birlikte Allah'ın ganî sıfatının tecellisine mazhar olma durumu müellif tarafından şu şekilde açıklanmaktadır:

**Suâl:** Hakk celle ve alâ buyurur ki "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِيمَانِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ".<sup>73</sup> Bu âyette nikâh edicileri gınâya va'de etmiştir. Ve çok görürüz ki fakîr olan kimse tezevvüc eder ve ganî olmaz. Pes âyeti ne vecihle tevcih ederiz?

**Cevâb:** Ba'zılar buyurmuşlar ki zinâdan ganî olur, tezevvüc sebebinden. Ve ba'zılar buyurmuşlar ki âyette olan va'de meşrûttur Hakk'ın meşîyyetine. Ya'nî "يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ". Nitekim gayrı âyette buyurur ki "وَإِنْ جِئْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ".<sup>74</sup> Ve ba'zılar buyurmuşlar ki bu âyet hükmi-gâlibin beyânındadır. Ve gâlib oldur ki tezevvüc dirliğin âsân olmağına mücibdir. Pes ol âsânlık gınâdır.<sup>75</sup>

<sup>68</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 39b-40a.

<sup>69</sup> "Rab'lerine karşı gelmekten sakınanlar ise bölük bölük cennete sevk olunurlar. **Nihâyet oraya varıp da kapıları açılınca...**" (ez-Zümer 39/73).

<sup>70</sup> "Kâfirler bölük bölük cehenneme sürülür. **Nihâyet oraya varıp da kapılar açılınca...**" (ez-Zümer 39/71).

<sup>71</sup> "Kapıları yalnızca kendilerine açılmış Adn cennetleri vardır." (es-Sâd 38/50).

<sup>72</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 67b.

<sup>73</sup> "Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir." (en-Nûr 24/32).

<sup>74</sup> "... Eğer fakirlikten korkarsanız, bilin ki Allah dilerse sizi bol nimetiyle zenginleştirecektir. Allah şüphesiz bilendir, hakîmdir." (et-Tevbe 9/28).

<sup>75</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 54b-55a.

### 3.2.2. Âyetin Hadisle İzahı

Alâî âyetlerin tefsiri esnasında konuya müteallik hadislere değinmeyi de ihmâl etmemiştir. Meselâ, Felak sûresi bağlamında ele aldığı soru ve cevapları değerlendirirken Buhârî' de geçen şu hadîs-i şerîfe yer vermesini zikredebiliriz:

**Suâl:** Hakk te'âlâ buyurur ki "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ" ilâ âhiri's-sûre.<sup>76</sup> Bu mevzî' de hikmet nedir ki "رَبُّ الْفَلَقِ" kelimesini zikirde tahsîs eyledi ve gayrı nesne zikir eylemedi? Meselâ "رَبُّ الْعَالَمِينَ" yâhûd "رَبُّ السَّمَاءِ" veyâhûd "رَبُّ الْأَرْضِ" ve gayruhumâ demedi? Ve hem bu sûrede vâkı' olan "مِنْ شَيْءٍ مَا خَلَقَ" hûd "مِنْ شَيْءٍ مَا خَلَقَ" dandır. Sebep nedir ki bu üç nesneyi dahî zikirde ifrâd eyledi. Ve hem "غَايِبِي" ve "غَايِبِي" lafzını münekker buyurdu ve "الْغَائِبَاتِ" lafzını mu'arref zikir etti. Bu ihtilâfa sebep nedir? Ve "إِذَا حَسَدَ" lafzının fâyidesi nedir? Ve ma'lûmdur ki bir kimse hased etmeyince ona hâsîd demezler. Pes "وَمِنْ شَيْءٍ خَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ" lafzının ma'nâsı nedir?

**Cevâb:** ... Ve "خَاسِدٍ" lafzı onun için münekker oldu ki ona işâret ola ki cemî' hasedler mezmûm değildir, belki ba'zı hased vardır ki memdûhtur. Meselâ hayrâtta olan hased gibi ve ilimde olan hased gibi. Nitekim Rasûlullâh aleyhissalâtü vesselâm buyurur: "لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يُعْمُومُ بِهِ آتَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ" <sup>77</sup> "وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَا لَمْ يَكُنْ يُنْفِقُ مِنْهُ آتَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ"

Müellif, Hazret-i Âdem'in isyan ettiğini ifade eden Tâhâ sûresinin 121. âyetini peygamberlerin ismet sıfatı bağlamında değerlendirirken İbn Mâce'de yer alan bir hadise şöyle atıf yapmaktadır:

**Suâl:** Hakk celle ve alâ Âdem hakkında buyurur ki "وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى".<sup>78</sup> Ve dahî buna benzer nice âyetler buyurdu ki Âdem hazretinin isyânına delâlet eder. Ve meşhûr ve mukarrerdir ki enbiyâ ma'sûmdurlar, nitekim kütüb-i kelâmda müsbettir. Pes bu vâkı'anın te'vîli nicedir?

**Cevâb:** ... Ve ikinci fırka buyurmuşlar ki bu fiil Âdem'den hatâ-i ictihâdî idi. Ve bu kavî akrebdir ve ehl-i tahkîkin merzîsidir. Ve hatâ-i ictihâdînin

<sup>76</sup> "De ki: Yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfürüp büyü yapan üfürükçülerin şerrinden ve kışkandığı vakit kışkanç kişinin şerrinden **sabahın rabbine sığınırım!**" (el-Felak 113/1-5).

<sup>77</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 93b-95a. İşâret edilen hadis için bk. Buhârî, "Tevhîd", 45; Müslim, "Müsâfirin", 266 (Yalnız şu iki kişiye gıpta edilmelidir: Biri, Allah'ın kendisine verdiği Kur'ân ile gece gündüz meşgul olan kimse, diğeri Allah'ın kendisine verdiği maldan gece gündüz infâk kimse).

<sup>78</sup> "Bunun üzerine ikisi de o ağacın meyvesinden yedi, ayıp yerleri görünürverdi. Cennet yapraklarıyla örtünmeye koyuldular. **Âdem, rabbine başkaldırdı ve yolunu şaşırdı.**" (et-Tâhâ 20/121).

ma'nâsı oldur ki çün Hakk te'âlâ buyurdu "وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ"<sup>79</sup>. Hakk'ın murâdı şecerenin nev'ine işâret idi. Nitekim Rasûl aleyhisselâm bir pâre harîr ve bir pâre altın eline aldı ve buyurdu: "هَذَانِ جَلٌّ لِإِنَّا نَأْتِي حَرَامًا عَلَى ذِكْرِهِمْ"<sup>80</sup>. Ve Hazret'in murâdı altının ve harîrin nev'inden nehy idi. Ya'nî altın ve harîrin nev'î harâmıdır ümmetimin zükûruna. Ne kim mübârek elinde tuttuğu altın ve harîre işârettir ancak.<sup>81</sup>

Alâî, şehit olan kimselere "ölüler" demekten nehy eden Bakara sûresinin 154. âyetini izah ederken konuya dair bir hadise şöyle müracaat etmektedir:

**Suâl:** Hakk te'âlâ şehîdlerin ahvâli hakkında buyurur ki "وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ" <sup>82</sup>. Ve biz onların mevtini müşâhede ile ma'lûm ederiz. Ve hem onların hâtunları idde çekerler ve ere varırlar. Ve verese onların emvâlini kısmet ederler. Pes onların hayâtını ne vecihle te'vîl ederiz?

**Cevâb:** Oldur ki mevt ki infisâl-i ervâh-ı ecsâddendir, onlara vâkı' olur ve zikr olunan ahkâm onun sebebi ile sâbit olur. Ve hayâtle onları vasf etmekten garaz onların ahvâlini hayâtın hâline teşbîh etmektir. Ve vech-i teşbîhte ulemâ nice vecihle söz söylemişler. Ba'zı derler ki onların ervâhı şehâdet vaktinden cennette iltizâza meşgûldür, ehyâ gibi. Nitekim Peygamber aleyhisselâm buyurdu: "أرواح الشهداء من يوم موتهم في أجوف طيرٍ حُضِرَ يطيرون في الجنة"<sup>83</sup>. "فياكلون ويشربون"

### 3.3.3. Dilbilimsel İzah

Alâî soru ve cevaplar muvacehesinde yaptığı değerlendirmelerde lafızların lügavî tahlilleri üzerinde ehemmiyetle durmaktadır. Müellifin recâ ifade eden "لعل" lafzının Allah'a (c.c) izâfeten kullanımıyla ilgili getirdiği izahı bir örnek olarak zikredebiliriz:

**Suâl:** Hakk te'âlâ buyurur ki "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ"<sup>84</sup>. Ve Hakk te'âlâ allâmu'l-ğuyûbdur. O'nun hakkında recâ mümkün değildir. Onun için ki râcî ona derler ki işin âkıbetini bilmeye. Pes bu âyette vâkı' olan لعل lafzının te'vîli ne vecihledir?

<sup>79</sup> "Dedik ki: 'Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama **şu ağaca yaklaşmayın**, yoksa zalimlerden olursunuz.'" (el-Bakara 2/35).

<sup>80</sup> Şu ikisi ümmetimin kadınlarına helâl, erkeklerine haramdır. İbn Mâce, "Libâs", 19.

<sup>81</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 12a-13b.

<sup>82</sup> "Allah yolunda öldürülenlere **ölüler demeyin**, zira onlar diridirler, fakat siz farkında değilsiniz." (el-Bakara 2/154).

<sup>83</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 17b-18a. İşâret edilen hadis için bk. Müslim, "İmâre", 121; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 25 (Şehitlerin ruhları şehit olduklarında cennette uçan yeşil kuşların içine girerler. Cennette yer ve içerler).

<sup>84</sup> "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk ediniz ki, O'na karşı gelmekten korunmuş olabilesiniz." (el-Bakara 2/21).

**Cevâb:** Ba'zı müfessirler buyurmuşlar ki recâ mahlûka âyiddir. Ma'nâ şöyledir ki "وَخَلَقَكُمْ رَاجِعِينَ لِلنَّهْيِ"<sup>85</sup> Ve bu söz arabîyyet kâ'idesine rast gelmez. Belki hak cevâb oldur ki Hakk te'âlâ kullarını yaratıp onlardan takvâ rızâsını edip marzînin teşbihini mercüvve etti. Ve isti'âre-i tebe'iyye tarikiyle lafz-ı لعل itlak etti.<sup>86</sup>

Âl-i İmrân sûresinin 45. âyetinde Cebrâil için çoğul olan *melâîke* lafzının Hz. İsâ için ise *kelime* lafzının kullanılmasını şöyle izah eder:

**Suâl:** Allâhu te'âlâ buyurur ki "إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَيِّنُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ"<sup>87</sup> Müfessirler buyurmuşlar ki مَلَائِكَةٌ'den murâd Cebrâil aleyhisselâmdir. Öyle olsa *melâyikenin* lafzı cem'î'dir ve Cebrâil'in müfredidir. Cem'in itlâkı müfredde nice sahîhdir? Ve hem âyette vâkı' olan "كَلِمَةٍ" isti'mâlde lafza derler. Nitekim meşhurdur "الكَلِمَةُ لَفْظٌ" Pes İsâ aleyhisselâma kelimenin itlâkı ne vecihle câyizdir?

**Cevâb:** Melâyikeden murâd Cebrâil'dir ve cem'in itlâkı müfred üzerine tecevvüzen câizdir. Nitekim "فَلَان يَرْكَبُ الخَيْلَ" derler. Ya'nî filân atlara biner. Ve ma'lûmdur ki bir kimse hâlet-i vâhidede nice atlarda binmeye müte'azzirdir? Pes lafz-ı hayl eğerce ism-i cinstir ve mecmû'u'l-ma'nâdır. İsti'mâlde bir at üzerine itlâkı câyizdir. Ve İsâ aleyhisselâma *kelime* ondan ötürü buyurdu ki ol Hazret vâsita-i müte'ârifesiz ya'nî imtizâc-ı ebeveynsiz vücûda gelmiştir. Ya'nî vâsitasıyla ki ol lafz-ı *kündür* vücûda geldi, imtizâc-ı ebeveyn vâsitasıyla vücûda gelmedi.<sup>88</sup>

Alâî, Kur'ân'da gökten bahsederken çoğul kelimenin, yerden bahsederken ise tekil kelimenin kullanılması ile alakalı şu yorumu yapar:

**Suâl:** Hakk te'âlâ buyurur ki "خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ"<sup>89</sup>1 cem' lafzıyla ve اَرْضَ1 müfred lafzıyla niçin zikr etti? Ve hem *semâvâtı arz* üzerine niçin takdîm etti?

**Cevâb:** Muhakkiklerin ba'zıları buyurmuşlar ki semâvât ma'lûmü't-te'addüddür, muhtelifetü'l-harekât olan kevâkibin ihsâsı vâsitasıyla. Ve arzın te'addüdü mahsus değildir ve hiç vecihle hissini ona delâleti yoktur. Pes şol ecilden ki hitâb muhâtabın fehmine göre olur. Semâvâtın lafzını mecmû' zikr edip arzın lafzını müfred zikr etti. Ve ba'zıları buyurmuşlar ki her felek ecsâmın ecnâsından bir cinstir. Emmâ arz cem'îsi topraktır. Bu

<sup>85</sup> Sizi takvâyı recâ ediciler olarak yarattı.

<sup>86</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 8b-9a.

<sup>87</sup> "Hani melekler şöyle demişti: 'Ey Meryem! Allah, seni kendi tarafından bir kelime ile müjdeliyor ki, adı Meryem oğlu İsa Mesih'tir. Dünyada da, ahirette de itibarlı ve Allah'a çok yakın olanlardır.'" (Âl-i İmrân 3/45).

<sup>88</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 24b-25b.

<sup>89</sup> "Hamd, **gökleri ve yeri yaratan**, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar." (el-En'âm 6/1).



cihetten ifrâd ve cem'le lafzeynde ihtilâf vâkı' oldu. Ve ba'zıları derler ki semâ lafzını buluta ve ev sakfına itlâk ederler. Emmâ semâvât lafzını eflâkten gayrıya itlâk etmezler. Temyîz eclinden semâvâtı cem' etti. Emmâ arzın lafzını çün kim yerden gayrı nesneye itlâk etmezler, ol ecilden müfred zikr olundu. Ve semâvâtın yer üzerine takdîmi şeref içindir.<sup>90</sup>

Yûsuf sûresinin 4. âyetinde güneş, ay ve yıldızların secdesinin anlatıldığı ifadelerde yer alan bir nükteye ise şöyle değinilmiştir.

**Suâl:** Hakk celle ve alâ Yûsuf hazretinden aleyhisselâm hikâyet eder ki ol buyurdu "إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ"<sup>91</sup>. "91. "in lafzı cem'dir. Ve vâv ve nûn ile olan cem' 'ukalâya mahsûstur, nitekim nahviler buyurmuşlar. Ve bu âyette kevâkibe râcî'dir. Ve kevâkib ukalâdan değildir. Pes ne vecihle tevcih olunur?

**Cevâb:** Ulemâdan ba'zılar buyurmuşlar ki kevâkib ukalâdandır. Ve bu söz zayıftır. Zirâ ki Rasûl aleyhisselâmın kavli şuna vârid olmuştur. Emmâ ekser-i ulemâ-i tefsir katında oldur ki kevâkib cemâdâtır. Ve bu suâlin def'i bu vecihle etmişler ki çün secde ki cârihde ukalânın fi'lidir, kevâkibe isnâd etti, onları ukalâ idâdından add edip ukalânın hükmünü onlara icrâ edip cem'i vâv ve nûnla zikr eyledi.<sup>92</sup>

### 3.3.4. Şiirle İstişhâd

Üç dilde şiir inşâdına muktedir olan Âlâî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de yeri geldiğince şiirlere atflar yaptığı görülmektedir. Tefsir ilminin dilbilimsel izah çerçevesinde önemli bir enstrümanı olan şiirle istişhâdın bu eserdeki varlığına birkaç örnekle değinelim. Alâî Hz. İbrâhîm için Kur'ân'da ümmet lafzının kullanılmış olmasına şöyle açıklık getirir:

**Suâl:** Hakk te'âlâ İbrâhîm aleyhisselâmın vâsfinda buyurur ki "إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً"<sup>93</sup>. Bir kimseye nice ümmet sâdık olur ve hâl oldur ki ümmet cemâ'ate derler?

**Cevâb:** Ba'zılar buyurmuşlar ki kâmil olan vâhide, mecâz yüzünden cemâ'atin itlâkı câyizdir. Nitekim şâ'ir buyurur **Şi'r:** "لَيْسَ مِنَ اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ"<sup>94</sup>. Ve bu ma'nâyı teşbîh tarîkiyle derler. Meselâ derler ki filân kimse "فِي وَاحِدٍ"<sup>95</sup>. Ve ba'zılar buyurmuşlar ki ümmet, me'mûm ma'nâsınadır,

<sup>90</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 32b-33b.

<sup>91</sup> "Hani Yûsuf, babasına 'Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana secde ediyorlardı' demişti." (Yûsuf 12/4).

<sup>92</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 45a-b.

<sup>93</sup> "Kuşkusuz ki, İbrâhîm başı başına bir ümmet idi. Allah'a gönülden yönelip itaat eden bir muvâhiddi ve o müşriklerden değildi." (en-Nahl 16/120).

<sup>94</sup> Bütün âlemi birde toplamak, Allah için yadığanacak bir şey değildir.

<sup>95</sup> Bin gibi olan bir.

ya'nî maksûd ma'nâsına. Zîrâ "م"nin ma'nâsı "قصد"dir. Nitekim "نَحْنُ"nin ma'nâsı "مَنْخُوب"dur. Nitekim bu mevzî'de maksûd metbû' ma'nâsındadır.<sup>96</sup>

Müellif, Duhân sûresinin 95. âyetinde yer alan ve *ehl-i cennetin ölümü tadacak olması* ifadesine şöyle açıklık getirir.

**Suâl:** Hakk te'âlâ cennet ehlinin vafında buyurur ki: "لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا الْمَوْتُ إِلَّا الْمَوْتَةَ" <sup>97</sup>. "أَلْوَلَّى" Âyette mevte-i ûlâdan murâd ne nesnedir? Ve cennette hûd mevt olmaz pes istisnânın sıhhati nice olur?

**Cevâb:** Mevte-i ûlâdan murâd dünyâda müşâhede olan mevttir. Ve istisnânın te'vîli oldur ki murâd mevtin nefyidir, mübâlağa tarikiyle. Ya'nî eğer dünyâda olan mevtin vukû'u cennette mümkün ola hemân dünyadaki mevt olsa gerek. Lâkin vukû'u mümkün değildir. Pes cennette mevt yoktur aslâ, nitekim şâ'ir buyurur. **Şî'r:** "وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُبُوقَهُمْ ... بَيْنَ فُلُولٍ مِنْ فِرَاعِ الْكُتَابِ" <sup>98</sup> Ve bu sözün tahkiki bedî' ilminde te'kidü'l-medhi bimâ yüşbihu'z-zemm mebbasinde müstefvî beyân olunmuştur. Ve ba'zılar buyurmuşlar ki Mevte-i ûlâdan murâd mevtin tezekkürüdür. Ya'nî cennette dünyâda olan mevtin tezekkürü ederler mezîd-i ferâh için.<sup>99</sup>

Bakara sûresinin baş tarafında, Kur'ân'ın ilâhî oluşunda herhangi bir şüphenin olmayışı olgusu ise şöyle izah edilmektedir:

**Suâl:** Kitâb-ı Mecîd'in vafında buyurur ki "لَا رَيْبَ فِيهِ" <sup>100</sup> ve şekk değildir ki gümrâhlardan çok kimse kitâbın hakkında şekk u rayb ederler, cevâb ne vecihledir?

**Cevâb:** "لَا رَيْبَ فِيهِ" den murâd oldur ki kitâbın sıdkı ve hakîkatinin zuhûru şol derecede vâzihdir ki eshâb-ı ukûlün şekke mecâlleri yoktur. Nitekim güneş tulû' ettiğinde derler ki güneş tulû' etti ve tulû'unde şekk yoktur. Ya'nî ehl-i basar olanın şekke mecâli yoktur. Eğerçe kör olana şekk câyizdir. **Nazm:** "إِنَّمَا نَحْنُ لِلْمَرْءِ غَيْرٌ صَاحِبَةٌ ... فَلَا غُرُوبَ أَنْ يَرْتَابَ وَالصُّبْحُ مُسْتَوِرٌ" [Eğer birisinde sağlıklı bir göz yoksa sabahın aydınlığında bile şüphe duyması kaçınılmazdır]<sup>101</sup>

### 3.3. Eserin Muhtevası

*Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe'* nin ulûmu'l-Kur'ân'ın bir şubesi olan Müşkilü'l-Kur'ân'a dair olduğunu daha önce söylemiştik. Dolayısıyla eser ilm-i tefsîrin çatısı altında kaleme alınmış bir eserdir. Buradan hareketle *Tefsîr* adı altında

<sup>96</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 48a-b.

<sup>97</sup> "Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar. Allah, onları cehennem azabından korumuştur." (ed-Duhân 44/56).

<sup>98</sup> Onlarda düşmana karşı savaşmaktan dolayı kılıçlarının körelmiş olmasından başka bir ayıp yoktu.

<sup>99</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 68a-69a.

<sup>100</sup> "İşte o Kitap; kendisinde hiç şüphe yoktur; müttakiler için yol göstericidir." (el-Bakara 2/2).

<sup>101</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 6b-7a.

özel bir başlık açmayacağız. *Arap dili* ve unsurlarını nasıl kullandığını ise metodoloji bölümünde örneklendirdiğimiz için burada yeniden değerlendirmeye tabi tutmayacağız. Burada müellifin âyetleri tefsir ederken, âyetlerin mündercâtı doğrultusunda, diğer İslâmî ilimlerin terminolojisine nasıl atıflarda bulunduğunu örneklerle ortaya koymaya çalışacağız.

### 3.3.1. Kelâm

Alâî'nin bu eserinde âyetleri tahlil ederken çok defa kelâm ilminin sahasına girdiği ve buradan aldığı delillerle meseleleri vüzûha kavuşturmaya çalıştığı görülmektedir. Bazı meselelerde mezhepler arasındaki ihtilaflara da değinmektedir. Müellif yaptığı değerlendirmelerde Mu'tezile'nin görüşlerine muhalefet ederek Ehl-i Sünnet'in saflarında yer almaktadır. Eserde kulun fiilinin isnâdı meselesine dair yapılan mülâhazaları burada örnek olarak zikredebiliriz. Müellif bu örnekte ana kaynaklarından birisi olan Zemahşerî'ye itiraz ederek şunları söylemektedir:

**Suâl:** Hakk celle ve alâ şeytânın vasfında buyurur ki “*إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّبِينٌ*”.<sup>102</sup> Ve dahî buyurur ki “*يُرِيدُ الْمُنَاطَاةَ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا*”.<sup>103</sup> Bu âyetlerden ma'lûm olur ki idlâl şeytândandır. Ve “*يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا*”<sup>104</sup> âyetinden bize ma'lûm olur ki idlâl Hakk'tandır. Bu âyât mâ beyinde tevfiik ne vecihledir?

**Cevâb:** Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at buyururlar ki âsînin bâtil itikâdları Allâhu te'âlânın halkı iledir, emmâ kesbi âsînidir. Pes idlâlî Hakk te'âlâya isnâd eylemek hakîkattir ve şeytana isnâd etmek mecâzdir. Onun için ki âsî şeytânın vesvesesi sebebiyle ol bâtil itikâdları kesb eder. Ve Mu'tezile çün kim ef'âlin isnâdını ibâda ederler. İdlâlî Allahu te'âlâya isnâd etmeklikte nice vecihle te'vîl etmişler? Ba'zıları derler ki çün Hakk te'âlâdan ba'zı nesnelere sâdir olur ki âsî ol nesnenin sebebi ile isyân eder. Müteşâbihâtın inzâlî gibi ve ba'ûdaya ve ankebûta darb-ı mesel gibi. Ve ba'zı gazavâtta hezm-i asâkir-i İslâm gibi ve onlara benzer nesnelere gibi. Zîrâ ki bunların müşâhadesinden ba'zı kûtâh-nazar olan kimseler gümrâh olurlar. Pes mecâz tarikiyle idlâlin isnâdı Hakk'a câyizdir. Ve Mu'tezileden bir fırka derler ki “*أَضَلَّ اللهُ*”ın ma'nâsı “*ضَلَّلَ اللهُ*”dır. “*أَيُّ نَسْبَةٍ إِلَى الْإِضْطِلَالِ فَسَمَّيْتُهُ / أَيُّ نَسْبَتِي إِلَى الْفَسَقِ*” gibi. Ve bir fırka dahî derler ki “*أَضَلَّ اللهُ*”ın ma'nâsı “*وَجَدَّ اللهُ ضَلَالًا*”dır. Nitekim “*أَحْلَلْتُ*” derler. “*فَلَانَا وَأَحْمَدُهُ أَيُّ وَجَدْتُهُ بَجِيلًا وَوَجَدْتُهُ مُحَمَّدًا*”<sup>105</sup> hâricün anî'l-insâf.

<sup>102</sup> “...o apaçık, saptıran bir düşmandır...” (el-Kasas 28/15).

<sup>103</sup> “...şeytan onları büsbütün saptırmak istiyor.” (en-Nisâ 4/60).

<sup>104</sup> “... Allah bu misal ile birçoklarını şaşırır, yine onunla birçoklarını yola getirir; ancak bununla fâsiklardan başkasını şaşırılmaz.” (el-Bakara 2/26).

<sup>105</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 27b-28b.

Âlâî'nin Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki temel tartışmalardan birisi olan "rü'yetullah" meselesine dair görüşlerini de şu ifadelerle ortaya koyduğunu görmekteyiz:

**Suâl:** Mûsâ aleyhisselâmın hikâyetinde buyurur ki " قَالَ رَبِّ أُنظِرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ " <sup>106</sup> Bu âyette zâhir Hakk te'âlânın ru'yetinin adem-i cevâzına delâlet eder, iki vecihle. Biri oldur ki لَنْ lafzı te'bide delâlet eder. Dahî oldur ki Mûsâ hazretleri suâlinden i'tizâr etti. Âyetin te'vîli ne vecihledir?

**Cevâb:** "لَنْ" kelimesinin te'bide delâleti yoktur. Ve İmâm Vâhidî buyurur ki "لَنْ" kelimesinin te'bide delâleti da'vâ eylemek sahîh da'vâ değildir, lügat haysiyetinden. Ve Kur'ân bu da'vânın ibtâli eder, zirâ Hakk te'âlâ buyurur ki "وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَهْلًا".<sup>107</sup> Bunun birle ki yehûd tâyifesi ölümü bulmak temennâ etseler gerek. Mûsâ hazretinin i'tizârından cevâb oldur ki Mûsâ onun için i'tizâr etti ki vakitsiz suâl eyledi. Zirâ Hakk te'âlâyı görmeye iki mukaddime lâzımdır. Birisi Hakk te'âlâ gözlere bir kudret ve bir tâkat bağışlaya ki onunla Hakk'ı görmeye kâdir ola. Ve bu mukaddime dünyâda müyesser değildir. Egerce cevâzı vardır, emmâ vukû'u yoktur. İkinci mukaddime oldur ki Rasûl aleyhisselâm görmeyince kimseye görme nasîb olmaz. Pes Mûsâ hazreti aleyhisselâm bu iki mukaddimenin lüzûmuna âlim olduktan sonra ma'zeret etti ve buyurdu ki yâ Rabbi mahalsiz suâl ettim, beni afv eyle. Ve muhakkikler buyurmuşlar ki bu âyet ru'yetin cevâzına delîldir, iki vecihle. Evvelki oldur ki Mûsâ'nın kavli "أُرِي أَنظُرُ إِلَيْكَ" ru'yetin istid'âsıdır ki eğer mümkün olmayaydı iltimâs etmezdi. Onun için ki ru'yetin imtinâ'ı takdîrince eğer deriz ki Mûsâ aleyhisselâm ru'yetin imtinâ'ını bilmezdi bu mes'eledede -ki usûl-i mes'elelerinin ümmehâtındandır- Mûsâ hazretlerine cehl nisbetini etmiş oluruz. Ve hiç müslümân olan kimse râzı olmaz ki diyeler ki Mu'tezile bu mes'eleyi bilirler idi ve Mûsâ aleyhisselâm bilmez idi. Ve eğer deriz ki Mûsâ aleyhisselâm ru'yetin imtinâ'ını bilirdi, onun suâlini abes üzere haml etmiş oluruz. Pes sâbit oldu ki Hakk'ın ru'yeti câizdir. İkinci vecih oldur ki görelim ki dağın eczâsı Hakk'ın tecellisinden öndin müteferrik oldu ya sonra. Eğer dersen ki öndin oldu müsebbebin tekaddümü sebep üzere lâzım gelir ve ol muhâldir. Ve eğer dersen ki tecelliden sonra oldu pes ru'yet mümkündür.<sup>108</sup>

Müellifimiz peygamberlerin ismet sıfatı bağlamında Hz. Dâvûd hakkındaki İsrâîlî bir rivayeti ise şöyle değerlendirmektedir:

<sup>106</sup> "Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuşunca 'Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!' dedi. (Rabbi): 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!' buyurdu ..." (el-A'râf 7/143).

<sup>107</sup> "Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler yüzünden ölümü hiçbir zaman temenni edemezler. Allah, o zalimleri hakkıyla bilendir." (el-Bakara 2/95).

<sup>108</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 41b-43b. Müellifin rü'yetullah meselesine dair diğer mülâhazaları için bk. Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 36b-37b.

**Suâl:** Hakk te'âlâ Dâvûd hakkında buyurur ki " وَظَنَّ دَاوُدَ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ فَغَفَرْنَا لَهُ <sup>109</sup> "Râkima ve Ânâb fâğfarnâ hu. Tá'inler derler ki revâ değıldir ki Dâvûd aleyhisselâm Üriyâ'nın hâturnuna tama' edip Üriyâ'yı gazâyâ gönderip tâ kim şehid ola ve avratını nikâh eyleye. Ve bu âyet ol vâkı'aya işârettir. Pes bu vâkı'a nebî olanlardan nice câyizdir?

**Cevâb:** Bu zikrettiğiniz rivayet iftirâdır, melâhidenin düzmesidir. Ve hazreti Âli kerramallâhu vechehû buyurmuştur ki " مَنْ حَدَّثَكُمْ بِحَدِيثِ دَاوُدَ كَمَا يَرْوِيهِ <sup>110</sup> "الفصاض جلدته مائة وسبتين وهو حد الفرية على الأنبياء aleyhisselâm ol avratı nikâhına da'vet etti onun için ki ona demişler idi ol avrat Üriyâ ile nikâh olunmamıştır. Çün bildi kim onunla nikâh olunmuştur istiğfâr eyledi, adem-i tahkik ve tefahhusundan ötürü ve "فَتَنَّاهُ" buna işârettir. Ve İmâm Fahrüddîn-i Râzî buyurur ki Hakk te'âlâ Dâvûd hakkında buyurmuştur ki "إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ <sup>111</sup> "Eğer Üriyâ kıssasının iftirâsı gerçek olaydı Dâvûd hazreti hilâfete lâyük olmazdı. Pes Kur'ân-ı Mecîd ol rivayetin mükezzibidir. <sup>112</sup>

Müellif, İbrâhim aleyhisselâmın tekfirle itham edilmesine gerekçe gösterilen En'âm sûresinin 76 vd. âyetleri bağlamında meselenin aslına dair şu açıklamaları yapmaktadır:

**Suâl:** Hakk te'âlâ İbrâhîm hazretinden hikâyet eder ki buyurdu " فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ <sup>113</sup> "اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي küfürdür, İbrâhîm'den gelmemek gerek idi.

**Cevâb:** Muhakkiklerden ba'zı buyurmuşlar ki İbrâhîm aleyhisselâm bu sözü farz u takdîr tarîkiyle kevâkibin ulûhiyyetinin ibtâlinden ötürü buyurdu. Nitekim mütekellim ki âlemin hudûsüne kâyildir, felsefiye mukâbil ki âlemin kîdemine mu'tekiddir, eydür ki âlem kadîmdir. Pes niçin mütegayyirdir ve kadîm hûd tegayyüre kâbil değıldir. Öyle olsa bu sözden lâzım gelmez ki mütekellimin kîdem-i âleme itikâdı ola. Belki kîdemini farz edip tegayyürle ibtâl eder. Kezâlik İbrâhîm aleyhisselâm yıldızı kâfirlerin itikâdı mücibince Rabb farz edip dönüp rubûbiyyetini ibtâl eder. Ve ba'zılar

<sup>109</sup> "... Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi. Biz de bunu ona bağışladık. Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır." (es-Sâd 38/24-25).

<sup>110</sup> Kim Hz. Dâvûd hakkında kıssacıların rivayet ettiği sözü naklederse ona 160 sopa vururum. Peygamberlere iftira atmanın cezası odur.

<sup>111</sup> "Ona dedik ki: 'Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver...'" (es-Sâd 38/26).

<sup>112</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 64b-65b Peygamberlerin ismet sıfatına dair görüşleri için bk. Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 12a-14a; 45b-46b; 49a-50a; 59a-60b.

<sup>113</sup> "Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, 'Rabbim budur' dedi. Yıldız batınca, 'batanları sevmem' dedi." (el-En'âm 6/76).

buyurmuşlar ki İbrâhîm hazretinin kelâmında bir izmâr vardır. Bunlar üç fırka olmuşlar. Bir fırka derler ki kelâmında cârr ve mecrûr muzmerdir. Ya'nî "هَذَا رَبِّي فِي زَعْمِهِمْ". Ve fırka-i sâniye derler ki muzmer olan bir fiildir. Ya'nî "قَالُوا هَذَا رَبِّي". Ve fırka-i sâlise buyurmuşlar ki muzmer olan hemze-i inkârîdir. Ya'nî "أَهَذَا رَبِّي". Ve ba'zılar buyurmuşlar ki İbrâhîm hazreti bu lafzı tehekküm tarikiyle buyurdu. Nitekim câhile, zamânenin 'âlimidir tehekkümen derler. Ve örfte şunun nezâyiri çoktur.<sup>114</sup>

### 3.3.2. Fıkıh

Hanefî mezhebine müntesip olduğunu bildiğimiz müellifin yer yer âyetlerin ahkâma taalluk eden yönlerini Hanefî usûlüne göre değerlendirdiğini görebilmekteyiz. Fakat çoğu zaman Alâî'nin fikhî mensubiyetine dair bir ima görmek mümkün olmamaktadır. Üzerine Allâh'ın isminin anılmadığı kurbanın tahrîmine dair yaptığı değerlendirmeyi buna örnek olarak zikrederim:

**Suâl:** Hakk celle ve alâ metrûkü't-tesmiye olan mezbûhun eklini nehy eder. Buyurur ki "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ".<sup>115</sup> Ve Şâfiî rahimehullâh metrûkü't-tesmiye olan mezbûhu mutlakân helâldir der. Ve İmâm-ı A'zam rahimehullâh nisyânla olan metrûkü't-tesmiyenin ekli helâldir buyurmuştur. Bu iki ulu imâm âyet-i şerifenin zâhirine muhâlefet ne vecihle ettiler?

**Cevâb:** Şâfiî buyurur ki âyetten murâd mezbûh olmayandır. Ehadü'l-müteccâzeynin ismini âhara itlak etmek bâbındandır. Veyahut murâd sanem adıyla mezbûh olandır. Onun için ki ardınca buyurur "وَأِنَّهُ لَيَسْتَقُ" Ve fisk sanem adıyla mezbûh olanın eklidir. Nitekim buyurdu "وَأِنَّهُ لَيَسْتَقُ / أَهْلًا لِيَعْتَرُ" "الله به". Ve Ebû Hanîfe hazreti buyurur ki nisyânla olan metrûkü't-tesmiye mezkûru't-tesmiye hükmündedir. Delili Peygamber aleyhisselâmın kavlidir ki "ذَكَرَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِ الْمَسْلُوعِ سَمِيَّ أَوْ لَمْ يُسَمَّ" buyurdu.<sup>116</sup> Ya'nî Allâh'ın zikri müslûmânın gönlündedir. Gerek dille ansın gerek anmasın.<sup>117</sup>

Müellif Nûr sûresinin 3. âyeti bağlamında zina etmiş erkek ve kadının nikâhu üzerine şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

<sup>114</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 35a-36a.

<sup>115</sup> "Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin..." (el-En'âm 6/121).

<sup>116</sup> "Söylesin ve söylemesin zikrullah Müslümanın kalbindedir." Rivayet için bk. Ebû Abdullah Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 227, 426a.

<sup>117</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 38a-b.

**Suâl:** Hakk te'âlâ buyurur "الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ".<sup>118</sup> Bu âyette zânîyi zâniye üzerine takdîm etti. Ve geçmiş suâlde olan âyette te'hîr etti, fârik nedir? Ve hem eğer zânî olan kimse zâniyeden ve müşrikeden gayrı kimse alırsa câyizdir. Ve zâniye dahî eğer zânî ve müşrikten gayrı nikâh eylese revâdır. Pes âyette olan hasr nice rast gelir?

**Cevâb:** Bu âyet nikâhın hükmünün beyânındadır. Ve nikâhta asıl erdir. Onun için bu âyette *ez-zânî* mukaddem oldu. Ve emmâ hasrın ma'nası ba'zılar buyurmuşlar ki bu âyet mensûhtur "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ"<sup>119</sup> ve "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى"<sup>120</sup> nassıyla. Ve ba'zılar buyurmuşlar ki âyette olan hasr hükm-i gâlibin beyânı içindir. Hükm-i gâlibin ma'nası oldur ki yaramaz yaramaza rağbet u meyl eder. Pes âyetin ma'nası budur ki ağleb-i ahvâlde zânî olan kimse meyl etmez ve nikâh etmez illâ zâniye yâ müşrike olan kimseyi. Onun için ki "الْجَنَسُ إِلَى الْجَنَسِ تَمِيلٌ"<sup>121</sup> Şuncileyin zâniye dahî rağbet ü meyl eylemez illâ zânî yâ müşrik olan kimsenin nikâhına. Eğerce âyetin zâhirinden fehmi olunur ki zânî nikâh etmesin illâ zâniye yâ müşrikeyi emmâ bu ma'nâ murâd değildir, belki dediğimiz ma'nâ maksûd ve matlûbdur, tâ kim hasr mevzi'inde vâkî' ola.<sup>122</sup>

Alâî Bakara sûresinin 286. âyetinde münderiç olan bir nükteyi ef'âl-i mükellefîn çerçevesinde şöyle yorumlamaktadır:

**Suâl:** Hakk celle celâluhû duânın ta'lîminde buyurur ki "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ نَهَوْنَا أَنْ نَحْطَأَ".<sup>123</sup> Çün kim Muhammed aleyhissalâtü vesselâmın ümmetinden hatâ ve nisyân merfû'dur bu hadîs mûcibince ki "رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْحَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ"<sup>124</sup> Pes bu nev' duânın fâyidesi nedir?

**Cevâb:** Rasûl aleyhissalâtü vesselâmın ümmetinden merfû' olan taksîrsiz hatâ ve nisyândır. Emmâ taksîrle olan hatâ ve nisyân merfû' değildir. Meselâ bir atıcı kimse kendi atıcılığına itimâd edip ok atıp bir kimseyi öldürdü. Bu hatâ-i me'a't-taksîrdir. Bu nev' hatâ merfû' değildir ve şibh-i

<sup>118</sup> "Zina eden erkek ancak, zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır." (en-Nûr 24/3).

<sup>119</sup> "Ve eğer yetimlere, adil davranmamaktan korkuyorsanız, o zaman size helal olan diğer kadınlardan biriyle evlenin..." (en-Nisâ 4/3).

<sup>120</sup> "Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin..." (en-Nûr 24/32).

<sup>121</sup> Her cins kendi cinsine meyl eder.

<sup>122</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 53a-54b.

<sup>123</sup> "... Rabbimiz! Eğer unutacak veya yanılacak olursak bizi sorumlu tutma ..." (el-Bakara 2/286).

<sup>124</sup> Hata ve unutmaya ile yapılan fiillerin soumululuğu ümmetinden kaldırılmıştır. Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17.

amddir. Yâhûd bir kimse satranç u nerde meşgûl olduğu ecilden namazı unuttu. Bu nisyân-ı me'a't-taksirdir. Bu nev' nisyân ümmetten merfû' değıldir. Pes âyette vâkı' olan hatâ ve nisyânun afv olması ve onunla mu'ahâz u mu'âkab olmadığının talebi hatâ ve nisyân-ı me'a't-taksir olanlardır.<sup>125</sup>

### 3.3.3. Tasavvuf

Âlâî'nin Mevlevî tarikatine sâlik olduğunu daha önce söylemiştik. Müellifin sûfî meşreb oluşunu, eserlerinde yaptığı işârî yorumlardan da anlamaktayız. Müddessir sûresinde yer alan ve Kur'ân'ın müteşâbihlerinden kabul edilen “Üzerinde on dokuz vardır” ifadesine dair yapılmış olan şu yorumları burada örnek olarak zikredebiliriz:

**Suâl:** Hakk te'âlâ cehennemın zebâniyyesi hakkında buyurur ki “عَلَيْهَا تِسْعَةٌ وَعَشْرٌ”.<sup>126</sup> Hikmet nedir ki zebâniyye on dokuz oldu, eksik artık olmadı?

**Cevâb:** Ulemâdan ba'zılar buyurmuşlar ki bu adedin hikmeti beşerin ilminden mahcûbdur. Nassın hakikatine itikâd etmek gerek ve hikmetinin tefahhusundan sâkit olmak gerek. Ve ba'zılar buyurmuşlar ki bu adedin hikmetinin ma'rifeti râsih-i kâmilü'l-ilm olan kimseye hâsıldır. Ve bu tâyife nice vecih beyân etmişler. Evvelki oldur ki bedenın kuvâsı ki mükellef olan kimseyi nâ-meşrû' işlere emr eder, on dokuzdur. Beş havâss-ı zâhiredir ve beş havâssı bâtındedir. Ve câzibe ve mâsike ve hâzıme ve dâfî'a ve ğâziye ve nâmiye ve müvellede ve şehvet ve gazabdır. Pes bu kuvânın adedi mikdârı zebâniyyeler yaratıldı. İkinci oldur ki gece ve gündüzün sâ'atleri yirmi dördttür. Beş sâ'at beş namaza sarf olur. Pes mefsedenin imkânı on dokuz sâ'atte mutesavverdir. Ol ecilden zebâniyye on dokuz oldu. Üçüncü oldur ki cehennemın yedi kapısı vardır. Altısı kâfirlerin duhûlü içindir. Birisi ümmet-i Muhammed'in usâtı içindir. Ve ol altı kapının her birisinde üçer zebâniyye durur, onun için ki kâfirin üç haleli vardır. Birisi itikâdının fesâdı, ikinci dünyânın inkârı, üçüncü a'mâlinin terki. Pes her bir haleline mukâbil bir zebâniyye onun için halk olmuştur. Ve Muhammed aleyhisselâmın ümmeti için olan kapıda bir zebâniyye durur. Zîrâ ki müslim olanın haleli birdir ki ol cevârihle olan a'mâlin terkidir. Pes bu takdîrce zebâniyye on dokuz oldu. Ve bu vechi İmâm Fahrüddîn-i Râzî mevâ'izinde zikr eylemiştir ve Şâfîî hazretinin mezhebine münâsibdir.<sup>127</sup>

Bakara sûresinin 74. âyetinde kâfirlerin kalplerinin taşa benzetilmesinden maksûdu Alâî şu şekilde açıklamaktadır:

<sup>125</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 22a-23a.

<sup>126</sup> “Üzerinde on dokuz görevli vardır.” (el-Müddessir 74/30).

<sup>127</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 75a-76b.



**Suâl:** Hakk te'âlâ kâfirlerin gönülleri hakkında buyurur ki " ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِنْ بَعْدِ " 128. Çün kim murâd kâfirlerin kulûbu kasâvetle muttasif olmakta mübâlağadır. Niçin taşta teşbih edip demire teşbih etmedi ve hâl oldur ki demir taştan perkittir? Zîrâ ki hadîste vâridir ki melâyike Hakk te'âlâdan suâl ettiler ki dağdan bek nesne vardır? Hakk te'âlâ buyurdu ki demir ondan bektir. Pes bu teşbîhi ne vecihle te'vîl edersiniz?

**Cevâb:** Demire onun için teşbih etmedi ki demirde bir hâssiyet vardır ki kâfirlerin kalbinde yoktur. Ve ol hâssiyet oldur ki demir od ile mülâyim olur. Ve kâfirlerin kalbi mevâ'iz ve âyât ve mu'cizât ile yumuşak olmaz.<sup>129</sup>

Müellif Bakara sûresi 260. âyetinde yer alan Hz. İbrâhîm'in sualindeki hikmete dair şunları söyler:

**Suâl:** Hakk te'âlâ İbrâhîm 'aleyhisselâmdan hikâyet eder ki buyurdu " وَإِذْ قَالَ " 130. İbrâhîm hazretlerinin hûd ihyâ-i mevtâda şekki yoktu. Pes niçin buyurdu ki "أَرَبِّي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ" yâ Rabbi bana göster ki ölüyü nice diriltirsin? Ve Hakk te'âlâ dahî onun îmânını bildirdi. Niçin ona buyurdu ki "أَوَلَمْ نُنْزِلْهُ؟"

**Cevâb:** İbrâhîm aleyhisselâm diledi ki ihyâyı his ile müşâhede eyleye, tâ kim onun ilmü'l-yakîni aynü'l-yakîn ola. Zîrâ ki kalbin itmî'nânı ihsâsta hâsil olur. Bu sebebden ki buyurmuşlar ki "لَيْسَ الْحَيُّزُ كَالْمَيِّتَةِ".<sup>131</sup> Ve hem örfte budur ki bir kimse ki bir aceb nesneden haber vere, ona derler ki gözünle gördün mü? Pes "لَيُطَمِّئُونَ قَلْبِي"nin ma'nâsı budur. Ve Hakk te'âlânın Hazret-i İbrâhîm'e "أَوَلَمْ نُنْزِلْهُ؟" dediğinde fâyide oldur ki İbrâhîm aleyhisselâmın garazı ve itikâdî ehl-i âleme zâhir ola.<sup>132</sup>

## Sonuç

Soyu Hz. Peygamber'e dayanan Alâüddin Muhammed b. Muhibbüddin Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şerîf, Acem diyarından Anadolu'ya göç eden bir ailenin üyesidir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde bulunmuş fakat Mevlânâ muhabbeti dolayısıyla Konya'ya yerleşmiş ve bölgenin sevilen bir ismi haline gelmiştir. Alâî ismiyle şöhret bulan müellif, Konya'da Mevlevî âsitânesinde mesnevîhânlık ve vaizlik yapmıştır. Hüsn-i hatta kendisini yetiştirmiş olan Alâî'nin, istinsah ettiği nüshalardan iyi bir hattat olduğu da anlaşılmaktadır. Anadili Farsça'nın dışında, Arapça ve Türkçe'ye iyi derecede vakıf olduğu

<sup>128</sup> "Sonra kalpleriniz yine katılaştı, taş gibi, hatta daha da katı oldu ..." (el-Bakara 2/74).

<sup>129</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 14a-b.

<sup>130</sup> "Bir vakit de İbrâhîm: 'Ya Rabbi, ölüleri nasıl dirilteceğini bana gösterir misin?' demişti. Allah: 'Ne o, yoksa buna inanmadın mı?' dedi. İbrâhîm şöyle cevap verdi: 'Elbette inandım, lâkin sırf kalbim tatmin olsun diye bunu istedim.' ..." (el-Bakara 2/260).

<sup>131</sup> Bir şeyin haberi onu görmek gibi olmaz.

<sup>132</sup> Alâî, *Risâletü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, 21b-22a.

anlaşılan Alâî'nin, İslâmî ilimlerin farklı sahalarında telif ve tercüme ettiği eserlerine bakarak çok yönlü bir âlim olduğunu söyleyebiliriz.

*Risâletü'l-es'île ve'l-ecvibe fî ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs*, Alâî'nin tefsir ve hadis ilimlerine dair kaleme aldığı eseridir. İki bölümden oluşan eserin ilk kısmında âyetlerde müşkil gibi görünen bazı noktaların tavihine yer verilmiştir. Eserin bu kısmında müellif, yüz yirmi soru ve bu sorulara verdiği cevaplarla değerlendirmelerini yapmaktadır. Alâî, âyetleri tahlil ederken konu ile irtibatlı başka âyetlere sıklıkla müracaat etmiştir. Yine konu ile irtibatlı hadislerle de atflar yaptığı görülen müellifin lügavî izahatlarla meseleleri anlaşılır kılmayı esas kabul ettiği görülmektedir. Alâî'nin eserini telif ederken Vâhidî, Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî gibi meşhur müfessirlerin eserlerine de atflar yapmıştır.

Fıkıhta Hanefî, itikatta Mâtürîdî olan ve Mevlevî tarikatine müntesip olan Alâî, âyetlerin fıkıh, kelâm, belâgat ve tasavvuf gibi ilimlere taalluk eden yönlerine dair kendi perspektifi paralelinde görüşlerini belirtmiştir. Alâî, âyetlerin özellikle kelâm ilmiyle irtibatlı yönlerine dair ayrıntılara yer vermeye özen göstermiştir. Bu bağlamda yeri geldiğinde Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmaları zikretmiş ve Mu'tezile'nin görüşlerini hatalı bulduğunu ifade etmiştir.

*Risâletü'l-es'île ve'l-ecvibe fî ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs* Müşkilü'l-Kur'ân'a dair Türkçe olarak kaleme alınmış -tespit edebildiğimiz- en erken tarihli eserdir. Bir Osmanlı devlet adamı olan Silâhdar Cafer Paşa'ya ithafen XVI. yüzyılın ortalarında telif edilen bu eserin Osmanlı ilim dünyasına dair bir ışık tutmasını ümit etmekteyiz.

### Kaynakça

- Alâî, Alâüddin Muhammed b. Muhibbüddin Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şerîf. *Risâletü'l-es'île ve'l-ecvibe fî ilmi't-tefsîr ve'l-hadîs*. Nuruosmaniye, 110. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.
- Alâî, Alâüddin Muhammed b. Muhibbüddin Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şerîf. *Netîcetü's-sülûk fî nasîhati'l-mülûk*. Pertevniyal, 1011. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.
- Alâî, Alâüddin Muhammed b. Muhibbüddin Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şerîf. *Düstûrî'l-vüzerâ*, Yazma Bağışlar, 4421, 2b. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.
- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Ahmed Ahdî b. Şemsî el-Bağdâdî. *Gülşen-i Şuarâ*. Galata Mevlevihanesi, 223: 191a-33b. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: MEB, 1951.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zünûn*. İstanbul: MEB, 1972.
- Benli, Mehmet Sami. "Miftâhu'l-Ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 20-21. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Kâhire: Dârü'l-hadîs, ts.
- Cebeci, Lütfullah. "Mefâtihu'l-Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 260-261. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 438-439. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Dokuzlu, Emrah. *Alâî b. Muhibbî eş-Şirazî'nin "Düstûru'l-Vüzera" İsimli Siyasetnâmesinin Metin ve Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî. *es-Sünen*. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1988.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Veliyyüddin Efendi, 427: 1b-105a. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. Ankara: İnkılap Kitabevi, 1953.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevi Şerhi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2000.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dârü'l-hadîs, ts.
- Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1966.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: MEB, 1971.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ - Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Ayasofya, 227: 1b-549a. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.
- Kurtuluş, Rıza. "Maârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 271-272. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1308.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1997.
- Özek, Ali. "Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Tuman, Nail. *Tuhfe-i Nâilî*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm kâimûsu terâcim*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002.



# Tefsir-Siyer İlişkisi ve Taberî Örneği

Mustafa Soycan

*Dr., T.C., Millî Eğitim Bakanlığı*  
Bursa/Türkiye

mustafasoycan16@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3619-0005>

## Öz

Kur'ân, İslâmî ilimlere hem kaynaklık etmiş, hem de bu ilimlerle ilgili ilkeler, amaçlar tayin ederek çerçevesini belirlemiştir. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in örnekliliğini nazara vermesi ve sîreti hakkında bazen tafsîlî, bazen de icmâlî bilgiler vermesi siyer ilminin ortaya çıkmasını netice vermiştir. Kur'ân'ın konuları kendine özgü bir üslupla sunması siyerle ilgili âyetlerin tespitinin yapılmasını zorlaştırmaktadır. Klasik siyer kitaplarında siyerle ilgili âyetlere konuların takdiminde daha çok bağdaştırma amaçlı olarak yer verilmiş, âyetin bağlamı ve manaya delâletini tespit etme çoğunlukla söz konusu olmamıştır. Siyer yazımında Kur'ân'dan yararlanmak için hem konuyla ilgili âyetlerin bağlamının hem de manaya delâletinin vuzuha kavuşturulması gerekiyor. Bu güçlüğü aşmak için tefsir ilminden yararlanmamız gerekmektedir. Siyer-tefsir ilişkisini ortaya koyma adına ilk dönem tefsirinin zirvesi diyebileceğimiz Taberî tefsirinin önemli bir yeri vardır. Taberî, Kur'ân'ın bütünlüğü, âyetin bağlamı, sahih hadis, icmâ, tarihi ve sosyal gerçeklik, tabii gerçekler, akli gerçekler, Arapça'nın temel özellikleri, zâhir anlam, nesh gibi birtakım ilkelere başvurarak siyer-tefsir ilişkisini tespit etmeye çalışmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Siyer, Tarih, Taberî.

**Geliş Tarihi/Received Date:** 23.03.2018

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 14.08.2019

## Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf/Citation:** Soycan, Mustafa. "Tefsir-Siyer İlişkisi ve Taberî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019): 471-496.

## Tafsir-Sīrah Relation and al-Ṭabarī Example

### Abstract

The Qur'ān has been a source of Islamic sciences and has determined its framework by determining the principles and aims of these sciences. Because the Qur'ān mentions of the Prophet as a role model and gives some detailed and sometimes brief information about his life, the science of sīrah had emerged. The fact that the Qur'ān presents its subjects in a unique way makes it difficult to determine the verses related to the life of the Prophet. In the classical sīrah sources, verses related to the sīrah were mostly involved in reconciliation, and the context and meaning of the verse were often ignored. To use the Qur'ān in the sira writing, both the context of the verses and the meaning of the verses should be clarified. In order to overcome this difficulty, it is inevitable to benefit from the science of the Qur'ānic exegesis. To reveal the relationship between the sciences of sīrah and Qur'ānic exegesis, the tafsir of al-Ṭabarī, which can be called as the summit of exegesis of the Qur'ān in the early period, has an important place. Al-Ṭabarī tried to determine the relationship between the sciences of sīrah and Qur'ānic exegesis by referring to a number of principles such as integrity of Qur'ān, the context of the verse, authentic tradition, ijma' (consensus), historical and social reality, natural reality, the possibilities of Arabic language, apparent meaning, abrogation.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ān, Sīrah, History, al-Ṭabarī.

### Giriş

#### Siyer-Tefsir İlişkisi

Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanların kendilerini, varlığı, eşyayı ve evreni anlamlandırmalarının ve yorumlamalarının temel ölçütüdür. Kur'ân-ı Kerîm, sünnetle birlikte dinin temel kaynağıdır. Bütün dinî ilimler de süreç içerisinde bu iki temel kaynaktan vücuda gelmiştir. Bundan dolayı Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabasının bir ürünü olan tefsir ile Kur'ân'ı tebliğ, tebyin ve temsille görevli Resûlullah'ın sîreti birbirleriyle ilişki içerisinde olan ilmî çabalardır. Kur'ân-ı Kerîm, Resûlullah'ın yaşamı, İslâm'ı tebliğ süreci içerisinde yapması gerekenlere ve yaşadığı tecrübelerle farklı sûre ve âyetlerde ilâhî hitabın kendine özgü üslubuyla yer vermesi, Resûlullah'ın (s.a.v.) nezaretinde yazıya geçirilmesi ve tevâtüren nakledilmesi nedeniyle siyer için en güvenilir kaynaktır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1995), 1: 7-9; Muhammed Gazali, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, trc. Emrullah İşler (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 67; Adem Apak, "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi", *İSTEM* 16 (Aralık 2010): 10. Kur'ân'ın tarihin kaynağı olması hakkında değerlendirmeler için ayrıca bk. İmadüddin Halil, *İslam'ın Tarih Yorumu*, trc. Ahmet Ağrakça (İstanbul: Risale Yayınları, 1988), 7-21; Abdülhamid Sıddıkî, *Tarihin Yorumu*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Dübtaş Yayınları, 1978), 107-142.

Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın seçkin ve birbirinden farklı özelliklere sahip elçilerinin hayatları ve davetleri hakkında gönderilmiş oldukları toplumların sosyo-psikolojik yapıları ve dinî anlayışlarına göre bazen mufassal, çoğu zaman da muhtasar bilgilere yer vermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in risâleti öncesi yaşamına dair yer alan bilgiler daha çok mesajın vahiy kaynaklı olduğunu vurgulamak üzere muhtasar bir şekilde yer almıştır. Risâleti sonrası Mekke müşrikleriyle mücadelesinin seyri ve yöntemi, müşriklerin tutumları ve nedenleri, ilk Müslümanların karşılaştıkları zorluklar, hicret, hicret sonrası Medine'de İslâm toplumunun oluşması, savaşlar ve antlaşmalar; Ehl-i kitapla ve münafıklarla ilişkiler, sahâbenin hususiyetleri farklı sûre ve âyetlerde önem derecelerine göre yer almaktadır. Hem bu bilgiler, hem de Kur'ân'da Müslümanlara Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itaat etmeleri, kendilerine örnek almaları ve onu sevmelerinin emredilmesi Müslümanları onun hayatının tüm yönlerini incelemeye ve anlamaya yönlendirmiştir. Kur'ân'ın bu bilgilere yer vermesinin temel nedeni ise kendisine inananlara sünnetullahı, (tarihî olaylarda ilâhî irade ve kudretin taallukunu da nazara vererek) öğretmek, tarih şuuru kazandırmak; varlığı, olayları, insanı ve davranışlarının sonuçlarını nasıl yorumlamaları gerektiğinin ilkelerini ortaya koymaktır. Kur'ân'da yer alan bütün bilgilerden yola çıkarak siyer ve megâziyi nasıl anlamamız ve yorumlamamız gerektiğinin temel ilkelerini de tespit etmemiz mümkündür.<sup>2</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğru anlaşılması için temel kaynak Kur'ân'ın yanında diğer bilgi kaynağı siyere de müracaat etmemiz gerekmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in hayatı ve davetine yönelik çoğu zaman haber niteliği taşıyan icmâlî bilgiler yer almakta ki bu Kur'ân'ın "haber" yönünü ifade etmekte; neyin nasıl olması gerektiğini bildiren "inşâ" yönünün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatında nasıl bir karşılık bulduğunu öğrenmek için onun hayatını bütüncül bir şekilde tasvir etmeye çalışan siyer ilminden de yararlanmamız gerekmektedir. Fakat siyer kaynaklarının verdiği bilgilerin sıhhati konusunda sened-metin kritiği yapılmalı ve siyeri inşâda nihai ölçü Kur'ân-ı Kerîm olmalıdır.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına dair rivayetler sadece siyer eserlerinde yer almamış, farklı alanlarda telif edilen eserlerde de yer almıştır. Bu ilimler içerisinde özellikle Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabası içerisinde olan tefsir ilmi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatı, daveti ve misyonu hakkında göz ardı edilmemesi gereken önemli bir kaynaktır. "Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil

<sup>2</sup> Apak, "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi", 11; Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler* (İzmir 1985), 357-358.

<sup>3</sup> Apak, "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi", 11-13.



bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'ân ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur'ân'ın manalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilim"<sup>4</sup> olarak tanımlayabileceğimiz tefsirin siyere katkısını göz ardı edemeyiz. Kur'ân-ı Kerîm, mesajını çoğu zaman nâzil olduğu toplumun yaşadığı somut olaylar, sorular ve sorunlar üzerinden vermiştir. Müfessirler bu şekilde nâzil olan âyetleri Kur'ân ilimlerinden esbâb-ı nüzûl ile anlamaya çalışmışlardır. İşte tefsirde nüzûl sebeplerine verilen önem Kur'ân'ın siyerle ilişkisinin en açık göstergesidir. Bu ilişki aynı zamanda bize Kur'ân'ın çok zengin bir tarihî bilgi kaynağı olduğunu da göstermektedir.<sup>5</sup> Fakat Kur'ân-ı Kerîm, bütüncül bir metin olarak değil, yirmi üç yıllık bir sürede peyderpey nâzil olduğu için içeriğini oluşturan konular başından sonuna yayılmış, bu da siyerle doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi bulunan âyetleri bütüncül bir şekilde anlamamızı zorlaştırmıştır. Bu zorluğu aşmak için siyerle ilgili âyetlerin tespitinin yapılarak sistematik bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Bu yapılırken de Kur'ân'ın gönderiliş amacı ve bu amacı gerçekleştirmek için izlediği yöntem, içeriğini sunuş üslubu, kavramsal yapısı, âyetlerin nâzil olduğu ortam ve şartlar tespit edilerek zaman ve mekân boyutu dikkate alınmalıdır. Esbâb-ı nüzûl ile bu bir ölçüde yapılabilse de Kur'ân'da siyerle ilgili âyetlerin manaya delâletinin zannî veya kat'î olduğunu tam tespit edebilmek için tefsir, siyer, hadis ve fıkıh gibi ilimlerden de yararlanmamız gerekmektedir.

Modern dönemde Müslümanların yaşadıkları siyasî, sosyal, ekonomik gelişmeler ve Batı merkezli ilim anlayışının etkisiyle ideolojik peygamber tasavvurları ortaya çıkmıştır. Bir tarafta Hz. Peygamber'i (s.a.v.) tarihî bir şahsiyet olarak görüp sıradanlaştıran yaklaşımlar, diğer taraftan biraz da buna tepki olarak gelişen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mesajının evrenselliğini yerele hapseden korumacı anlayışlar söz konusudur. Bir diğer yaklaşım da İslâm'ın ilmî mirasını bize ulaştıran isnad sistemi hakkındaki kuşkuları nedeniyle Resûlullah'ın hayatını ve risâletini sadece Kur'ân-ı Kerîm'i esas alarak soyut bir şekilde anlamaya çalışan anlayıştır. Ayrıca günümüzde tarih içerisinde oluşan Hz. Peygamber'i (s.a.v.), erişilmesi ve örnek alınması mümkün olmayan olağanüstü özelliklere sahip birisi olarak kabul eden geniş bir kitlenin varlığı söz konusudur. Hâlbuki Kur'ân, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) yüce ahlak sahibi ve "üsve-i hasene" olarak takdim etmiş, bütün insanlığa rahmet olarak gönderilen "Son Nebî" vasfına dikkat çekmiştir. Bu ilâhî vurgu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mesajının belli bir zaman ve mekânla sınırlı

<sup>4</sup> Abdülhamit Birişik, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 281-290.

<sup>5</sup> Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 152-153.

olmadığını, hem de mesajını zaman ve mekân unsurları içerisinde somut olarak ortaya koyduğunu açıkça belirtmektedir. Kur'ân'ın hakemliğinde tefsir, siyer, hadis, fıkıh ve tarih kaynaklarından (usul, metot ve amaç doğru tespit edilerek) yazılacak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sîreti bizi bu mahzurlu yaklaşımlardan koruyabilir. Böylece Müslüman bilincinin ve varlık tasavvurunun oluşmasında birinci derecede etkili olan Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Kur'ân'ın bize takdim ettiği şekilde anlayabiliriz.<sup>6</sup> Bunu yapmadığımız takdirde günümüzde İslâm toplumlarında acı bir şekilde tecrübe edildiği üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mesajı birleştirici ve kuşatıcı değil ayrıştırıcı; rahmet değil, husumet nedeni olacaktır.

Resûlullah'ı (s.a.v.) Kur'ân-ı Kerim'in idrakimize sunduğu şekilde anlamamızı sağlayacak siyer anlayışı bizi öncelikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?" (ed-Duhâ, 93/7) âyetinde ifade edildiği şekilde başlayan manevî yolculuğunun, "Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsindir." (el-Kalem, 68/4) "Resûlullah'ta (s.a.v.) güzel bir örneklik vardır." (el-Ahzâb, 33/22) âyetlerinde tavsif edildiği şekilde nihaî kemâle nasıl ulaştığını ve davetin seyrinde meydana gelen olayları doğru bir şekilde anlayıp yorumlayarak İslâm'ın öngördüğü bir Müslüman bilincini oluşturmamıza önemli katkılar sağlayacaktır.<sup>7</sup>

Çalışmamızın konusu olan Taberî'nin "*Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*" isimli tefsiri çok büyük bölümü tâbiûndan olmak üzere Hz. Peygamber, sahâbe ve tebe-i tâbiünden gelen yaklaşık 37000 isnadlı rivayeti içermektedir. Taberî, tefsirini derlerken çok da seçici olmamıştır. Onun temel amacı, hicrî ilk üç asırda yaşayan insanların Kur'ân'ı anlama çabalarını İslâm ilim mirasına dâhil etmektir, diyebiliriz. Bundan dolayı Taberî'nin tefsirine kaydettiği bütün rivayetlerin sahih olmadığını bizzat kendisi âyetleri tefsir ederken yaptığı tercihlerde belirtmektedir.<sup>8</sup> Tefsirindeki bu rivayetlerin birçoğu doğrudan ve dolaylı olarak siyere konu teşkil etmektedir. Bu rivayetler incelendiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatının Mekke ve Medine dönemi hakkında ana hatlarıyla bir siyer eseri oluşturmamız mümkündür. Yine Taberî'nin tefsirindeki siyer rivayetlerini tespit etmemiz onun "*Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*" adlı meşhur eserindeki rivayetleri karşılaştırma ve değerlendirme imkânı verecektir. Örneğin Resûlullah'ın Benî Kaynukâ' Yahudilerini Medine'den sürgün etmesiyle sonuçlanan Kaynukâ' kuşatmasının nedeni hakkında Taberî, tefsirinde onların Bedir

<sup>6</sup> Selahattin Polat, "Siyer'in Neliği Bağlamında Siyer Yazıcılığının Sorunları", *Siret Sempozyumu 1, Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, ed. Tahsin Koçyiğit (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Vakfı, 2012): 257-270.

<sup>7</sup> Apak, "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'ân'ın Değeri ve Önemi", 11-13.

<sup>8</sup> Mehmet Akif Koç, "Taberî Tefsirini Anlamak Üzerine-1", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 81.

Savaşı sonrası Resûlullah'ı tehdit etmesi üzerine bu kararı aldığını ifade etmekte, tarihin de ise bu nedenin dışında "Antlaşma yaptığın bir kavmin hainlik etmesinden korkarsan, sen de antlaşmayı bozduğunu aynı şekilde onlara bildir. Çünkü Allah hainleri sevmez." (el-Enfâl, 8/58) âyetinin nâzil olmasını da nakletmektedir. Taberî, tefsirinde ise ilgili âyetin Benî Kureyza'nın Ahzâb ordusuyla Müslümanlara karşı işbirliği yapmayı kabul etmesi sonrası nâzil olduğunu ve onlarla yapılan antlaşmayı bozmasını emrettiğini belirtmektedir.<sup>9</sup>

### A. Taberî Tefsirinin Siyere Kaynaklığı Açısından Önemi

Hem tefsir hem de tarih ilminde otorite olan Taberî'ye göre tarih ilminin bilgi kaynağı akli deliller veya beşerî düşünceler değildir. Aksine tarihin verilerine müşâhede ve semâ yoluyla elde edilen, râvilerin naklettiği haber ve rivayetlerle ulaşılabilir. Yine Taberî'ye göre tefsirle tarih birbirleriyle sıkı ilişki içerisinde olan iki ilim dalıdır. Çünkü Allah'ın iradesi, insanın fiilleri üzerinde tarihle, kelâmındaki iradesi tefsirle açıklanır. Taberî bu yaklaşımına uygun olarak elde ettiği tarihî bilgileri "*Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*" adlı eserinde özellikle aynen muhafazaya gayret etmiş, "*Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*" adlı tefsirinde ise ulaşabildiği bilgileri kendi Kur'ân anlayışına göre tasnif edip değerlendirmiştir. Bu iki eserin temel özelliği İslâm tarihinin ilk üç asrında yazılan kitapların muhtevasını bize ulaştırmasıdır.<sup>10</sup>

Siyer-tefsir ilişkisini ortaya koyma, siyerde tefsir kaynaklarından yararlanma adına Taberî'nin tefsiri zengin bir muhteva sunmaktadır. Taberî'nin "*Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*" adıyla telif ettiği ve

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 5: 239-240; 11: 254-255. Konuyla ilgili olarak Vâkidi ve İbn Hişâm ise bu sebeplerin dışında Kaynukâ' Yahudilerinden birisinin Kaynukâ' pazarında bir kuyumcуда alış veriş yapan Müslüman bir kadını taciz etmesi sonucu bu Yahudi'nin Müslüman birisi tarafından öldürülmesi, sonrasında da Müslümanın Yahudiler tarafından öldürülmesini bu kuşatmanın bir diğer nedeni olarak nakletmektedirler. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkidi, *Kitâbu'l-Megâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: y.y., 1984), 1, 176-177; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1955), 3-4, 47-48; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.), 2, 480. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. W. N. Arafat, "Medine Yahudileri ve Benî Kureyza Hikâyesi Üzerine Yeni Bakışlar", trc. Şaban Öz, *İslâmî Araştırmalar* 17/2 (2004): 139-144, Mehmet Azimli, "Benî Kureyza Kuşatması ve Sonucu Hakkında Bazı Düşünceler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2008): 23-32.

<sup>10</sup> Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 317.

kendisine haklı olarak “imâmü'l-müfessirîn” lakabının verilmesine neden olan bu eseri, ilk dönem Kur'ân tefsiri için vazgeçilmez bir kaynaktır. Taberî, bu eserinde hicrî ilk üç asra ait tefsir rivayetlerine yer vermiş, hem de bu zengin muhtevayı kendine özgü bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Bundan dolayı onun bu eseri rivayet ve dirayet boyutuyla özgün bir kaynaktır. Kur'ân'ın nüzûlüne eşlik eden tarihi ve sosyal olaylara yer vermesi nedeniyle de bir nevi de tarihî tefsirdir. Tefsir ve tarih alanındaki otoritesi müsellem olan Taberî'nin bu iki eseri üzerinde yapılacak değerlendirme, hem yaşadığı dönemin, hem Taberî'nin tarih ve tefsir anlayışını öğrenme, hem de birçoğu günümüze ulaşmayan kaynaklarda yer alan bilgilere ulaşabilme imkânı verecektir.<sup>11</sup>

Siyer ilminin doğup geliştiği Hicaz bölgesinde başlangıçta yazının yeterince gelişip yaygınlaşmaması ve diğer nedenlerle bu ilimle ilgili rivayetlerin yazıya geçmeden önce, şifahî nakil süresince asliyetini koruyamama ve sağlıklı bir biçimde nakledilememe problemlerinin bulunduğu bilinen bir gerçektir. Taberî'nin tefsirinde siyerle ilgili âyetleri incelediğimizde aynı konu hakkında birden fazla ve birbirleriyle çelişen ve aralarının telif edilmesi mümkün olmayan birçok siyer rivayetinin söz konusu olduğunu görmekteyiz. Taberî'yi bu rivayetleri hem sened, hem de metin açısından yoruma zorlayan en önemli neden de bu sorunlardan kaynaklanmaktadır. Bu durum siyer rivayetlerine şifahî nakil sürecinde farklı nedenlerle müdahale edildiğinin göstergesidir. Her türlü iç ve dış müdahaleden uzak, ilâhî koruma altındaki Kur'ân için böyle bir şey söz konusu değildir.<sup>12</sup> Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm'deki siyere doğrudan ve dolaylı bir şekilde konu teşkil edebilecek âyetler Taberî'nin bu eserinden yararlanılarak bağlama ve manaya delâleti tespit edilerek konularına göre tasnif etmemize önemli katkılar sağlayacaktır.

İlk siyer kaynaklarında ve daha sonra bunlardan yararlanılarak telif edilen eserlerde Kur'ân'daki siyeri ilgilendiren âyetler, çoğu zaman bağlamları yeterince dikkate alınmadan bir olayın anlaşılmasının esasını değil, desteklenmesi ve tekidini ifade üzere yer almıştır. Yine bu eserlerdeki rivayetlerin bir kısmı Kur'ân'ın verdiği bilgilerle açıkça çelişmektedir.<sup>13</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de Resûlullah'ın (s.a.v.) hal ve tavırlarına, yaşadığı olaylara doğrudan veya dolaylı olarak işaret eden âyetleri,<sup>14</sup> esbâb-ı

<sup>11</sup> Adem Apak, *İslâm Tarihi Araştırmaları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 23; Hasan Kurt, “Taberî'nin Tarih Anlayışı”, *İslâmî İlimler Dergisi* 3/2 (Güz 2008): 89-103.

<sup>12</sup> İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarın Yayınları, 2015), 1: 14.

<sup>13</sup> Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1: 9-10.

<sup>14</sup> Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1: 9-14; Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, trc. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı, 1995), 124-125.

nüzûlden ve diğer rivayetlerden hareketle tespit edebilmek de özellikle muhatapların açıkça ifade edilmediği âyetler için bu mümkün olmayabilir.<sup>15</sup> Bundan dolayı Kur'ân merkezli bir siyer yazımında tefsir ilminin imkânlarından yararlanmamız Kur'ân'ın muhtevası ve amacı doğrultusunda farklı yerlerde ve farklı amaçlar üzerine nâzil olan âyetlerin hem sebebi-nüzûllerini, hem de bağlamalarını dikkate almamıza yardımcı olacaktır. Taberî de tefsirinde âyetlerin iniş zamanı, nüzûl sebebi ve manaya delâleti hakkında tefsirdeki ihtilaflara ve tartışmalara yer vermiş, bunu aşmak için de âyetlerin delâlet ettiği mânayı tespit adına bir takım yöntemlere başvurmuştur. O, âyetleri tevil ederken Kur'ân'ın bütünlüğü, âyetin bağlamı, sahih hadis, icmâ, tarih, toplumsal ve sosyal realite, tabii ve akli gerçekler, Arapça'nın temel özellikleri, zâhir (açık) anlam, umum (genel anlam), nesh gibi bir takım yöntemlere başvurmuştur.

İlk siyer kaynakları İbn İshâk, İbn Hişâm, Vâkîdî, İbn Sa'd'ın eserlerinde âyetlerin sebebi-nüzûllerine sıkça yer vermeleri<sup>16</sup> siyer-tefsir ilişkisinin açık bir göstergesidir. Bu ilk dönem müellifleri eserlerinde konuların anlatımında konuyla ilgili tespit edebildikleri âyetlere yer verilmesine karşın son dönem çalışmalarında bu durum değişmiş, bir yandan modernist yaklaşımların etkisi, diğer yandan da yüceltilmiş peygamber algısının etkisiyle konuların özünü teşkil etmesine rağmen bazı âyetlere yer verilmemiştir. Örneğin Bedir Savaşı öncesi Kureyş kervanını ele geçirmek üzere yola çıkan, hazırlıklarını da bu şekilde yapan Müslümanlar savaş söz konusu olunca; bazıları savaş için hazırlıklı olmadıklarını belirterek Resûlullah'la (s.a.v.) tartışmışlardır. "Nasıl ki, rabbini seni hak uğruna (savaşmak üzere) evinden çıkarmıştı. Müminlerden bir grup ise bu konuda kesinlikle isteksizlerdi. Gerçek apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi seninle o konuda tartışıyorlardı." (el-Enfâl,8/5-6) âyetleri Bedir Savaşı öncesi Resûlullah ile Müslümanlar arasındaki bu tartışmayı dile getirmektedir. İbn Hişâm ve Vâkîdî gibi ilk dönem müellifleri bu bilgiye yer vermelerine rağmen günümüzde siyer çalışmalarında öne çıkan eserlerin büyük çoğunluğunun bu Kur'ânî bilgiye yer vermedikleri görülmektedir. Hâlbuki savaş, mahiyeti itibarıyla her zaman arzu edilen bir şey değildir. Bu gerçek "Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı." (el-Bakara, 2/216) âyetinde açıkça ifade edilmiştir. Bedir Savaşı öncesi yaşanan bu gelişmeye günümüz siyer eserlerinde yer verilmemesi Kur'ânî ve insanî gerçekleri göz

<sup>15</sup> Adnan Demircan, "Kur'ân'ın Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine" *İSTEM* 4/2 (Aralık 2004): 55-58.

<sup>16</sup> Bedir Savaşı hakkında nâzil olan âyetler hakkında ilk siyer kaynaklarındaki rivayetler hakkında bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 666-676. Vâkîdî, *Megâzi*, 1: 131-137. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd., *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 2: 16-24.

ardı etmektir. Tefsir-siyer ilişkisi anlamlı bir şekilde kurulduğu zaman bu yaklaşım tarzının mahzurlarını görmemiz ve gidermemiz mümkün olacaktır. Taberî, tefsirinde bu âyetle ilgili müfessirlerin görüşüne yer vermiş ve bu Kur'ânî gerçeği açıkça ifade etmiştir.<sup>17</sup>

Kur'ân'da siyerle ilgili âyetlerin önemli bir kısmının çeşitli yönlerden tefsir edilmesi gerçeği karşısında ilk dönem müfessirleri bu âyetleri ilk kaynak Kur'ân'dan sonra hadis ve siyer kaynaklarından yararlanarak tefsir etmişlerdir. Bu müfessirler özellikle âyetlerin nerede, ne zaman, hangi olay üzerine ve kim hakkında nâzil olduğunu tespit edebilmek için Kur'ân'la birlikte vahyin geldiği ortamı bir bütünlük içinde ele alan siyer ilminden

<sup>17</sup> Taberî'nin konuyla ilgili naklettiği rivayetler ve kendisinin yorumu şu şekildedir: Mekke müşrikleriyle savaş ihtimalinin ortaya çıkması üzerine savaş için hazırlıklı olmadıklarını söyleyen bazı Müslümanlar, Resûlullah (s.a.v.) ile tartışmışlardır. Konuyla ilgili nâzil olduğu belirtilen "Nasıl ki, rabbini seni hak uğruna (savaşmak üzere) evinden çıkarmıştı. Müminlerden bir grup ise bu konuda kesinlikle isteksizlerdi. Gerçek apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi seninle o konuda tartışıyorlardı." (el-Enfâl, 8/5-6) âyetlerinin sebep-i nüzûlü hakkında farklı görüşler söz konusudur. Süddî'nin rivayetine göre bu iki âyet, Bedir'e çıkarken bazı Müslümanların müşrikleri takip konusunda Resûlullah'la (s.a.v.) tartışmaları üzerine nâzil olmuştur. Kûfeli lügat âlimlerinden bir kısmı âyeti "Nasıl ki Kureyş'in ticaret kervanına el koymak istediğinde arkadaşların istemediği halde kararını yerine getirdiyse, ganimet mallarının taksiminde de arkadaşlarının hoşuna gitmese de kararını yerine getir." şeklinde; bir kısmı da "Nasıl ki arkadaşların Bedir'de savaşma konusunda "Biz kervanı ele geçirmek için yola çıkardın, savaş için çıkarmadın diyerek seninle tartışıyorlardı. Şimdi ise ganimet hususunda tartışıyorlar." şeklinde yorumlamışlardır. Basralı lügat âlimlerinden bazılarına göre âyetin manası şu şekildedir: "Nasıl ki müminler istemediği halde rabbinin seni evinden çıkarması haklıdır. Allah zikredildiği zaman kalpleri ürperen, âyetleri okunduğunda imanları artan, sadece rablerine güvenen, namazlarını kılan ve verdiğimiz rızıklardan infak edenlerin mümin olmaları da haklıdır." Bazı âlimlere göre ise bu âyette yemin vardır ve âyet şu hususu ifade etmektedir: "Müminlerden bir grup istemediği halde seni evinden çıkaran rabbine yemin olsun ki onlar seninle savaş hususunda tartışırlar." Taberî, âyetle ilgili Mücâhid'in rivayetini tercih etmiştir. Mücâhid'in rivayetine göre Bedir öncesi Mekke müşrikleriyle savaş gerçeği ortaya çıkınca Medine'den isteksiz olarak yola çıkan bir grup Müslüman, düşmanla savaş hususunda Resûlullah (s.a.v.) ile tartışmışlardır. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 11: 34-35. İbn Hişâm ve Vâkidî'nin rivayetlerine göre bu âyet, kervanı takip için yola çıkan fakat müşriklerle savaş söz konusu olunca savaşmak için yola çıkmadıklarını söyleyerek Resûlullah ile tartışan kimseler hakkında nâzil olmuştur. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2: 666; Vâkidî, *Megâzî*, 1: 131. Konuyla ilgili incelediğimiz son dönem eserleri (M. Said Ramazan el-Bütî, *Fikhu's-Sîre*; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*; Ali Himmət Berki, Osman Keskiöğlü, *Hz. Muhammed ve Hayatı*; Salih Suruç, *Peygamberimizin Hayatı*) Bedir savaşı bahsinde bu Kur'ânî bilgiye yer vermemişlerdir.

yararlanmışlardır. Bundan dolayı ilk siyer kaynakları esbâb-ı nüzûl ilminin ilk kaynakları olarak kabul edilmiştir. Resûlullah ve ashâbını bütûn yönleriyle ele alması nedeniyle siyer diğer İslâmî ilimlerle de ilişki içerisinde olmuş ve onlara bu yönüyle kaynaklık etmiştir. Taberî de tefsirinde âyetlerin anlamını vuzuha kavuşturmak için siyer rivayetlerinden sıkça yararlanmış, Kur'ân anlayışı doğrultusunda bu rivayetleri belli ilkeler doğrultusunda yorumlamıştır.<sup>18</sup>

## B. Siyer Rivayetlerini Yorumlarken Taberî'nin Başvurduğu Temel İlkeler

Taberî, siyerle ilgili âyetlerin tefsirinde bazı yöntemlere başvurarak tercihlerini ve tevillerini temellendirmeye çalışmıştır. O, tercih ve tevillerini Kur'ân anlayışı doğrultusunda vahyin ilk muhataplarının dili Arapça'nın temel kurallarını göz önünde bulundurarak yapmıştır. Çünkü Taberî'ye göre ilâhî kelâmı anlamada asıl olan zâhir anlamdır.<sup>19</sup>

### 1. Kur'ân'ın Bütünlüğü

Taberî'nin tefsirinin mukaddimesindeki "Allah'ım! Bizi Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbihini, helal ve haramını, umum ve hassını, mücmel ve müfesserini, nâsîh ve mensûhunu, zâhir ve bâtını hakkında isabetli söz söylemeye, âyetlerin tevili ve müşkilinin tefsiri hakkında isabetli söz söylemeye muvaffak kıl. Yine bizlere Kur'ân'a sınımsız tutunma, muhkem âyetlerine sarılma, müteşâbih âyetlerine teslim olma konusunda yardım et."<sup>20</sup> ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kur'ân âyetleri ve sûreleri arasında sıkı bir anlam ilişkisi vardır. Fakat bu anlam ilişkisini tespit edebilmek için Kur'ân âyetleri ve sûrelerinin değişik yönlerden tefsir edilmesi gerekmektedir.<sup>21</sup> Bu anlam ilişkisini tespit etmek için Taberî âyetlerden maksut manayı ortaya koymak için Kur'ân'ın bütünlüğü ilkesine başvurmuştur. Kur'ân'ın bütünlüğü ifadesinden maksat bir âyetin manaya delâletini tam olarak tespit edebilmek için aynı siyâk üzerinde olmayan başka bir âyet ya da âyetler grubunun birlikte değerlendirilmesidir.<sup>22</sup> Taberî, tevil tercihlerinde sahih bir haber veya konuyla ilgili icmâ olmadığı sürece Kur'ân'ın bütünlüğünü esas alarak âyetleri sebab-i nüzûllerle tahsis etmemeyi tercih etmiştir.

<sup>18</sup> İsmail Yiğit, "Kur'an ve Siret'ü'n-Nebi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 96-100.

<sup>19</sup> Koç, "Taberî Tefsirini Anlam Üzerine-1", 92.

<sup>20</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1: 6-8.

<sup>21</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 1992), 21-22.

<sup>22</sup> Aydın Atik, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 140.

Tebük seferine katılmayan münafıklar hakkında “Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar Allah’ı ve Resûlü’nü inkâr ettiler ve fâsik olarak öldüler.” (et-Tevbe, 9/84) âyeti nâzil olmuştur. İlgili âyet Resûlullah’a sefere katılmayan münafıkların cenaze namazlarını kıldırılmamasını emretmiş, Resûlullah da âyette emredildiği şekilde bu kimselerin cenaze namazlarını kıldırılmamıştır. Böylece münafıklar manen ağır bir şekilde cezalandırılmışlardır.<sup>23</sup> Taberî, “Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar Allah’ı ve Resûlü’nü inkâr ettiler ve fâsik olarak öldüler.” (et-Tevbe, 9/84) âyetinin sürenin içeriğiyle daha uyumlu olduğu için Tebük seferinden geri kalan münafıklar hakkında nâzil olduğunu belirterek konuyla ilgili hem tefsirinde zikrettiği rivayetlere<sup>24</sup>, hem de bu âyetin Resûlullah’ın (s.a.v.) Abdullah b. Übey b. Selûl’ün cenaze namazını kıldırması üzerine nâzil olduğunu rivayet eden Vâkıdî, İbn Hişâm ve Buhârî’nin rivayetlerine göre farklı yorumlamıştır.<sup>25</sup>

## 2. Sahih Hadis

Kur’ân’da bazı âyetler de vardır ki onları Arapça’yı iyi bilenler zâhir anlamından yola çıkarak anlayabilseler de bu âyetin manasını tam olarak anlamamızı sağlayamayabilir. Örneğin “Onlara ‘Yeryüzünde düzeni bozmayın.’ denildiğinde, ‘Hayır, biz yalnızca ıslah edenleriz.’ derler.” (el-Bakara, 2/11) âyetini okuyan bir kimse “bozgunculuk yapmanın” kötü bir şey olduğunu, “ıslah etme”nin iyi bir şey olduğunu anlar. Fakat burada da kişi neyin ıslah anlamı taşıdığını, neyin de ifsâd anlamına geldiğini Resûlullah’ın bildirmesiyle bilebilir.<sup>26</sup> Taberî, Kur’ân’ı anlamada temel ölçü olarak âmm (genel) ve zâhir (açık ) anlamı kabul eder. Bu vasıf bazen sahih hadislerle tamamlanabilir veya ortadan kalkabilir. Çünkü Kur’ân ile Kur’ân’ın mübelliği Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen sahih hadisler birbirlerini

<sup>23</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 11: 610.

<sup>24</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 11: 610-614. Konuyla ilgili rivayetlerin özeti şu şekildedir: Abdullah b. Übey b. Selûl vefat edince Resûlullah onun cenaze namazını kıldırma için ayağa kalkmış, Ömer b. Hattâb, Resûlullah’a münafıkların cenaze namazını kıldırmasının yasaklandığını hatırlatmış, Resûlullah “Onlar için ister af ile ister dileme.” (et-Tevbe, 9/80) âyetinin kendisini muhayyer bıraktığını belirterek Abdullah b. Übey b. Selûl’ün cenaze namazını kıldırmıştır. Resûlullah cenaze namazını kıldırıldıktan sonra “Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar Allah’ı ve Resûlü’nü inkâr ettiler ve fâsik olarak öldüler.” (et-Tevbe, 9/84) âyeti nâzil olmuş, Resûlullah bir daha münafıkların cenaze namazını kıldırılmamıştır. Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 11: 610-614; Vâkıdî, *Megâzî*, 3: 1069-1070, İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4: 552; Buhârî, “Tefsîr”, 12-13.

<sup>25</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 3: 1070; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4: 552; Buhârî, “Tefsîr”, 9/12-13.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1: 67-70.



tamamlandılar. Bununla birlikte Taberî, bazen de sahâbe ve tâbiûndan yaygın kabulde gelen haberlerden de tevil tercihlerinde yararlanmışlardır.<sup>27</sup>

Resûlullah, hicret yolculuğunda Kubâ'ya uğramış, burada kaldığı süre içerisinde Kubâ mescidini inşa ettirmiş, daha sonra ilk cuma namazını kılarak buradan ayrılmıştır. "İlk günden temeli takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) üzerine kurulan mescit, içinde namaz kılmana elbette daha layıktır. Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz olanları sever." (et-Tevbe, 9/108) âyeti Resûlullah'ın (s.a.v.) Kubâ'da inşa ettirdiği bu ilk mescidin kutsiyetini belirtmektedir.<sup>28</sup> Müfessirler bu âyette bahsi geçen mescidin hangisi olduğu hakkında ihtilaf etmişlerdir. İbn Ömer, Saîd b. Müseyyeb, Hârice b. Zeyd, Sehl b. Sa'd, İbn Ebû Saîd, Übeyy b. Ka'b ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetlerine göre âyette bahsi geçen mescit Mescid-i Nebî'dir. İbn Abbas, Atıyye, İbn Büreyde, İbn Zeyd ve Urve b. Zübeyr ise ilk günden temeli takva üzerine kurulan mescidin Kubâ mescidi olduğunu rivayet etmişlerdir. Taberî ilgili rivayetler arasından birinci görüşü tercih etmiş, bu görüşü tercih etmesinin nedeni olarak ilk görüşle ilgili rivayetlerin daha sahih olmasını göstermiştir.<sup>29</sup> Buhârî, Resûlullah'ın Benî Amr b. Avf yurduna geldiği zaman temeli takva üzerine kurulan mescidin inşa edildiğini Taberî'nin konuyla ilgili rivayetini zayıf bulduğu Urve b. Zübeyr'den nakletmektedir. İbn Sa'd da eserinde konuyla ilgili rivayetlere yer vermiş, onun naklettiği rivayetlerde de bu iki farklı görüş yer almaktadır.<sup>30</sup>

Resûlullah'ın Mekke müşriklerine beddua etmesi üzerine nâzil olduğu belirtilen "(Ey Muhammed, şüphe içinde eğlenip duran kavminin müşrikleri için) göğün açık bir duman getireceği günü bekle. (O duman) insanları bürür. Bu, elem dolu bir azaptır. İnsanlar, 'Rabbimiz! Bu azabı bizden kaldır, çünkü biz artık inanıyoruz.' derler." (ed-Duhân, 44/10-12) âyeti hakkında farklı yorumlar söz konusudur. Müfessirlerden bazıları âyette geçen "duhân"ın henüz gelmediğini, bunun Allah'ın âyetlerinden bir âyet olduğunu, kıyametten önce vuku bulacağını ve inkâr edenlerin kulaklarına gireceğini, iman edenleri ise nezleye benzer bir şekilde etkileyeceğini söylemişlerdir.

<sup>27</sup> Atik, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, 161.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 11: 682- 687.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 11: 682-687. Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetine göre ise Benî Hudra'dan ve Benî Amr b. Avf'tan iki kişi temeli takva üzerine kurulan mescit hakkında tereddüde düşmüşler, Benî Amr b. Avf'tan olan bu mescidin Kubâ Mescidi olduğunu, Benî Hudra'dan olan Resûlullah'ın (s.a.v.) mescidi olduğunu söylemiş, sonrasında konuyu Resûlullah'a sormuşlar, Resûlullah da "O mescid, içinde bütün hayırların bulunduğu bu mesciddir." demiştir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 11: 687.

<sup>30</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 210-212. Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 45.

Diğer görüşe göre ise bu âyet Resûlullah'ın (s.a.v.) Kureys'e beddua etmesi üzerine nâzil olmuştur. Taberî, İbn Mes'ûd'un rivayeti olan ikinci görüşü tercih etmiş, Huzeyfe'nin rivayeti olan birinci görüşün sahih olmadığını söylemiştir. Ona göre âyetin siyâk ve sibâkı da böyle bir musibetin müşriklerin başına geldiği görüşünü desteklemektedir.<sup>31</sup> Vâkîdî ve İbn Sa'd, "Onları o en şiddetli yakalayışla yakalayacağımız günü hatırla. Şüphesiz biz öcümüzü alırız." âyetinde belirtilen en şiddetli yakalayışın Bedir Savaşı olduğunu nakletmektedirler.<sup>32</sup>

### 3. Müfessirlerin İttifakı (İcmâ)

Taberî'nin siyerle ilgili âyetleri tevil ederken başvurduğu ilkelerden birisi de "icmâ"dır. Taberî, âyetin sebab-i nüzûlü, âyetin okunuş şekli veya haberin sıhhati konusunda icmânın bulunması halinde tevil tercihinin icmâdan yana kullanmıştır. Taberî'nin icmâ anlayışı klasik fıkıh usulündeki icmâ anlayışını da içeren daha geniş bir muhtevaya sahiptir. O, âyetlerin maksut anlamı ve tarihî bilgilerin sıhhati konusunda müfessirlerin ittifak etmesini de icmâ olarak kabul etmektedir.

Tebük seferine katılmayan Ebû Lübâbe ve arkadaşları, seferden geri kalmalarından dolayı helâk olacakları endişesiyle pişmanlıklarını kendilerini mescidin direklerine bağlayarak ortaya koymuşlardır. Seferde mazeretsiz katılmayarak pişman olan bu kimselerin, Resûlullah (s.a.v.) kendilerini çözmedikçe bu hal üzere kalmaya devam edeceklerini söylemelerine Resûlullah'ın (s.a.v.) tepkisi "Allah'a yemin ederim ki Allah onları çözmedikçe ben de çözmeyeceğim, çünkü onlar benden yüz çevirdiler ve Müslümanlarla birlikte sefere katılmaktan geri kaldılar." şeklinde olmuştur. Resûlullah'ın (s.a.v.) bu tutumu üzerine bu kimseler "Allah'a yemin olsun ki Allah bizim bağımızı çözmedikçe buradan ayrılmayacağız." diyerek nedametlerini bildirmişlerdir. "Diğer bir kısmı ise, günahlarını itiraf ettiler. Bunlar sâlih amelle kötü ameli birbirine karıştırmışlardır. Umulur ki Allah tövbelerini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (et-Tevbe, 9/102) âyetinin nâzil olması üzerine Resûlullah (s.a.v.) bu kimselerin bağlarını çözmüş ve mazeretlerini kabul etmiştir.<sup>33</sup> Bu kişiler hakkında nâzil olan âyetin sebab-i nüzûlü hakkında farklı rivayetler söz konusudur. Konuyla ilgili olarak İbn Abbâs'ın rivayetine göre Tebuk seferine katılmayarak geride kalan on kişiden yedisi Resûlullah Tebuk seferinden dönerken kendilerini mescidin direklerine bağlamışlardır. İbn Abbâs'ın bir diğer rivayetine göre Tebuk seferine katılmayan Ebû Lübâbe ile beş arkadaşından ikisi pişmanlıklarından ötürü kendilerini mescidin direklerine

<sup>31</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 21: 18-22.

<sup>32</sup> Vâkîdî, *Megâzî*, 1: 136. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2: 16.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 11: 651-655.

bağlamışlardır. Zeyd b. Eslem'in rivayetine göre kendilerini mescidin direklerine bağlayanlar içlerinde Kerem, Mirdâs ve Ebû Lübâbe'nin de bulunduğu sekiz kişidir. Saîd b. Cübeyr'in rivayetine göre kendilerini mescidin direklerine bağlayanlar Hilâl, Kerem, Mirdâs, Ebû Lübâbe ve Ebû Kays'dır. Katâde'nin rivayetine göre ise Tebük seferinden geri kalanlar yedi kişidir. Bunlardan dördü sâlih amelle kötü ameli birbirine karıştırmışlardır. Bunlar Ensâr'dan Cedd b. Kays, Ebû Lübâbe, Cüzâm ve Evs'tir. Bazı rivayetlere göre ise bu âyet, Ebû Lübâbe'nin Kurayza Yahudilerine kalelerinden inmeleri halinde Resûlullah'ın (s.a.v.) kendilerini öldüreceğini söylemesi ve sonrasında pişman olarak kendini mescidin direklerine bağlaması üzerine nâzil olmuştur. Taberî, bu âyetin içlerinde Ebû Lübâbe'nin de bulunduğu Tebük seferine katılmayanlar hakkında nâzil olduğunu belirtmiş ve bu görüşü tercih etmesinin nedeni olarak âyette günahlarını itiraf edenler hakkında çoğul bir sığanın kullanılmış olması ve âyetin Tebük seferi hakkında nâzil olduğuna dair müfessirler arasında icmânın bulunmasını göstermiştir.<sup>34</sup> Taberî'nin bu tespitine karşın Vâkıdî, Tebük seferiyle ilgili indiğini rivayet ettiği âyetlerin sebab-i nüzûlünü zikrederken bu âyetin Benî Kurayza'nın kılıçtan geçirileceğini ima eden Ebû Lübâbe hakkında nâzil olduğunu nakletmektedir.<sup>35</sup> İbn Hişâm ise Tebük seferiyle ilgili âyetleri zikrederken bu âyetin Tebük seferine katılmayanlar hakkında nâzil olduğunu belirtmiş, Benî Kurayza kuşatması bahsinde ise âyetin Ebû Lübâbe hakkında nâzil olduğunu nakletmiştir.<sup>36</sup>

#### 4. Aklî Gerçekler

Taberî, siyerle ilgili âyetleri tevîl ederken başvurduğu yöntemlerden bir diğeri de aklî gerçeklik ilkesi olmuştur. Taberî, konuyla ilgili bir âyet hakkındaki farklı yorumları zikrettikten sonra âyetteki maksadın ne olduğunu herhangi bir aklî veriyi esas alarak âyetin delâlet ettiği anlamı ortaya koymaya çalışmıştır.

<sup>34</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 11: 651-658. Konunun detayları Zührî'nin rivayetinde şu şekilde yer almaktadır: Ebû Lübâbe, Tebük seferinden geri kalınca Resûlullah Medine'ye dönmeden kendini bir sütuna bağlamış, kendisini bu sütundan çözmeyeceğini, Allah tevbesini kabul etmezse ölüncüye kadar hiçbir şey yiyip içmeyeceğini söylemiştir. Yedi gün boyunca hiçbir şey yiyip içmeden orada kalmış ve sonrasında bayılmıştır. Daha sonra kendisine Allah'ın tevbesini kabul ettiği haber verince Resûlullah kendisini çözmediği sürece bağlı kalmaya devam edeceğini söylemiştir. Resûlullah'ın gelerek onu bağlı olduğu yerden çözmesi üzerine "Ya Resûlallah! Benim tövbem günah işlediğim kavmimin yanına hicret etmektir ve bütün malımı Allah ve Resûlüne sadaka olarak vermektir." demiş, Resûlullah ise ona, malının üçte birisini vermesinin yeteceğini söylemiştir. Taberî, *"Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân"*, 11: 658.

<sup>35</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 3: 1072.

<sup>36</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4: 237-238, 553-554.

Uhud Savaşı öncesi Müslümanların Resûlullah'a (s.a.v.) Bedir'de olduğu gibi meleklerin kendilerine yardım edip etmeyeceklerini sormaları üzerine nâzil olduğu belirtilen "Rabbinizin, indirilmiş üç bin melek ile yardım etmesi size yetmez mi?" diyordun. Evet, sabrettiğiniz ve Allah'a karşı gelmekten sakındığınız takdirde; onlar ansızın üzerinize gelseler bile Rabbiniz nişanlı beş bin melek size yardım eder." (Âl-i İmrân, 3/124-125) âyetlerinin sebebi nüzûlü hakkında müfessirler ihtilaf etmiştir. Katâde, İbn Abbâs ve Reb'e göre bu âyetler Bedir'le ilgilidir. Bedir Savaşı'nda Müslümanlara önce bin melek ile sonra üç bin melek ile daha sonra da beş bin melek ile yardım edilmiştir. Dahhâk'a göre bu âyetler Allah'ın Müslümanlara Uhud günü vaadini dile getirmektedir. Allah Müslümanlara sabretmeleri ve sakınmaları halinde önce üç bin, sonra da nişanlı beş bin melek size yardım edeceğini bildirmiştir. Uhud günü Müslümanlar geri çekildikleri için Allah onlara meleklerle yardım etmemiştir. İbn Zeyd'e göre ise sahâbenin, Uhud Savaşı öncesi Resûlullah'a (s.a.v.) "Allah bize Bedir'de yardım ettiği gibi yine yardım edecek mi?" diye sormaları üzerine Resûlullah (s.a.v.) ilgili âyeti okumuştur. Taberî'ye göre ise bu âyetler Bedir Savaşı hakkında nâzil olmuş, ama Müslümanların Bedir Savaşı'nda üç bin melek veya beş bin melek desteklendiklerine veya desteklenmediklerine dair sahih bir rivayet söz konusu değildir. Müslümanların Bedir'de bin melek desteklediği "Hani rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, 'Ben size art arda bin melek yardım ediyorum.' diye cevap vermişti." âyetiyle sabittir. Uhud Savaşı'nda Müslümanlara meleklerin yardım edip etmediği konusunda ise etmediği yönündeki deliller daha açıktır. Eğer meleklerin yardımı gelseydi hezimete uğramazlar ve daha önce elde ettikleri zaferi elde ederlerdi.<sup>37</sup> Buhârî'nin konuyla ilgili rivayetine göre ise bu iki âyet Uhud Savaşı hakkında nâzil olmuştur. Onun konuyla ilgili rivayetlerine göre melekler Uhud Savaşı'nda bulunmuşlar ve çarpışmışlardır. Vâkidî ve İbn Sa'd'ın konuyla ilgili rivayetlerine göre ise Müslümanlar, Bedir Savaşı'nda üç bin melek desteklenmişlerdir. Fakat Vâkidî, ilgili iki âyetin Uhud Savaşı hakkında nâzil olduğunu belirtmiştir. İbn Hişâm da ilgili iki âyetin Uhud Savaşı hakkında nâzil olduğunu nakletmektedir.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 6: 25-29.

<sup>38</sup> Buhârî, "Megâzî", 3, 17-18; Vâkidî, *Megâzî*, 1: 57, 319-320; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2: 14-15; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4: 106-107. Konuyla ilgili Vâkidî ve İbn Sa'd'ın rivayetlerine göre Bedir Savaşı'nda Cebrâil beraberindeki bin melek ile Resûlullah'ın yanında, Mikâil, bin melek Resûlullah'ın sağında, İsrâfil de Resûlullah'ın sol tarafında yer almışlardır. Vâkidî, *Megâzî*, 1: 57; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2: 14-15. Vâkidî'nin, Uhud Savaşı'nda meleklerin Müslümanlara yardım edip etmediklerine dair eserinde yer verdiği rivayetler şu şekildedir: Uhud günü Resûlullah sancağı Mus'ab b. Umeyr'e vermiş, günün sonunda Mus'ab'a "Öne geç, ey Mus'ab!" deyince melek dönüp "Ey Allah'ın Resûlü! Ben Mus'ab değilim." demiştir. Bunun

## 5. Siyâk-Sibâk İlişkisi

Siyâk-sibâk ilişkisi kısaca, “Bir kelimenin ve bir cümlelerin önündeki ve arkasındaki kelime ve cümlelerle irtibatı” demektir. Kur’ân’ın tertibinin tevkîfi olması nedeniyle her âyet bulunduğu yerde kendinden önceki ve sonraki âyetle anlam yönünden ilişki içerisindedir. Bu ilişki dikkate alınmadığı takdirde âyetleri anlamada yanlışlığa düşülebilir.<sup>39</sup> Taberî, siyerle ilgili âyetlerin tevîlinde bu bütüncül yaklaşımı göz önünde bulundurarak oldukça ufuk açıcı sonuçlara ulaşmıştır.

Bedir Savaşı öncesi yapılan mübâreze Müslümanların lehine sonuçlanmış ve bu mübâreze hakkında “İşte iki hasım taraf ki, rableri hakkında tartışmaya girmişlerdir. Bunlardan inkâr edenler için ateşten giysiler biçilmiştir. Başlarının üstünden de kaynar su dökülür.” (el-Hac, 22/19) âyetinin nâzil olduğu rivayet edilmektedir. Konuyla ilgili olarak Buhârî, İbn Sa’d ve Vâkidî, bu âyetin Bedir Savaşı öncesi mübâreze yapanlar hakkında nâzil olduğunu rivayet etmelerine karşın<sup>40</sup> Taberî, ilgili âyetin siyâk ve sibâkından hareketle âyeti şu şekilde yorumlamıştır: “Bu âyette bahsedilen taraflardan birisi hangi çeşidiyle olursa olsun ehl-i küfür, diğeri de ehl-i imandır. Çünkü bir önceki âyette “Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde etmektedir. Birçoğunun üzerine de azabı hak etmiştir. Allah kimi alçaltırsa ona saygınlık kazandıracak hiçbir kimse yoktur. Şüphesiz, Allah dilediğini yapar.” (el-Hac, 22/18). Çünkü bir önceki âyette Allah insanları iki sınıfa ayırmış, bir kısmının kendisine itaat edip secde ettiklerini (iman edenler), bir kısmının da isyan edip (inkâr edenler) üzerlerine azabın hak olduğunu bildirmiştir. Daha sonra da bu iki grup insanın akıbetlerinden bahseden “Onunla, karınlarının içindekiler ve derileri eritilir. Onlar için bir de demirden topuzlar vardır. Her ne zaman cehennemden, o ıstıraptan çıkmak isteseler, oraya geri döndürülürler ve

---

üzerine Resûlullah, onun Mus’ab’ı desteklemek için gelen bir melek olduğunu anlamıştır. Sa’d b. Ebû Vakkâs da Uhud Savaşı’nda meleklerin yardıma gelmesiyle ilgili olarak şunları nakletmiştir: Uhud Savaşı’nda ok atarken güzel yüzlü beyaz elbiseli bir adam bana okumu getiriyordu. Daha sonra onu hiç görmedim. Onun bir melek olduğunu anladım. Yine o gün üzerlerinde beyaz elbise olan iki adam gördüm. Onlardan birisi Resûlullah’ın sağında, diğeri de solunda savaşıyorlardı. Bu iki kişiyi de daha önce ve daha sonra hiç görmedim. Kureyşliler, Uhud’dan döndükten sonra kendi aralarında Bedir’de gördüğümüz alaca atları ve beyaz adamları görmedik demişlerdir. Ömer b. Hakem’in rivayet ettiğine göre Müslümanlar Uhud’da hiçbir şekilde meleklerle desteklenmemişlerdir. Vâkidî’nin naklettiği diğer bir rivayete göre melekler Uhud’da bulunmuşlar ama savaşmamışlardır. Vâkidî, *Megâzî*, 1: 234-235.

<sup>39</sup> Albayrak, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*, 155.

<sup>40</sup> Buhârî, “*Megâzî*”, 8; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2: 16; Vâkidî, *Megâzî*, 1: 70.

onlara, ‘Tadın yangın azabını’ denilir. Şüphesiz, Allah iman edip sâlih ameller işleyenleri içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacak, orada altından bileziklerle, incilerle süsleneceklerdir. Oradaki giysileri ise ipektir.” (el-Hac, 22/19-23) âyetlerinin bu âyeti müteâkiben gelmesi bizim bu tercihimizi desteklemektedir. Bu âyetin Bedir Savaşı öncesi yapılan mübâreze hakkında indiğine dair Ebû Zer rivayetinin sıhhatinde şüphe vardır. Belirtilen nedenlerden dolayı âyetin manası umumidir ve rivayet edilen bütün sebab-i nüzûlleri ve benzerlerini ihtiva etmektedir.<sup>41</sup>

## 6. Arap Dili

Genelde dilin temel mantığı, özelde ise Arapça’nın genel özellikleri Taberî’nin Kur’ân ve tevil anlayışının esasını oluşturmaktadır. Taberî, Arapça’nın Kur’ân’ın anlaşılmasındaki önemini vurgulamak üzere “*Kitâbü’l-Kırâât ve tenzîlü’l-Kur’ân*” adlı eserini telif etmiş, tefsirinde de hem kendi dil anlayışını ortaya koymuş, hem de kıraat âlimlerinin görüşlerine sıkça başvurmuş ve bu görüşleri kritiğe tabi tutmuştur. Taberî’ye göre Kur’ân-ı Kerîm’in nâzil olduğu dönemde Arapça daha önce yabancı dillerden aldığı kelimeleri kendi bünyesinde Arapçalaştırdığı için Kur’ân’da az sayıda bulunan bu tür kelimeler onun anlaşılmasına engel değildir. Bundan dolayı Arapça’yı iyi bilenler Kur’ân’ı anlamakta zorlanmazlar.<sup>42</sup> Taberî, Kur’ân ve sünnette bağlayıcı bir delil olmadığı sürece, Arap dilinin esaslarını göz önünde bulundurarak siyere dair âyetleri yorumlamıştır.<sup>43</sup>

Mekke’nin fethiyle “Ama Allah, yakın bir fetih veya katından bir emir getirir ve onlar içlerinde gizledikleri şeye (nifaka) pişman olurlar.” (el-Mâide, 5/52) âyetinde belirtildiği üzere Allah, küfür ve nifak ehline, sözünü mutlaka yücelteceğine ve kâfirlerin tuzaklarını etkisiz hale getireceğine dair hükmünü açıklamış olmuştur.<sup>44</sup> Bu âyette geçen “fetih” kelimesi müfessirlerden bazılarının göre “hüküm vermek” anlamına gelmekte, bazılarının göre de “Mekke’nin fethi” anlamına gelmektedir. Konuyla ilgili olarak Taberî, “fetih” kelimesinin Arapça’da “hüküm vermek” anlamına geldiğini, bu âyetteki “fetih” kelimesinin de “hüküm verme” manasına geldiğini belirtmiş, “Ey rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında gerçekle hükmet. Çünkü sen hükmedenlerin en hayırlısın.” (el-A’râf, 7/89) âyetini de yorumuna delil

<sup>41</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 16: 493-494. İlk dirayet tefsiri müellifi Mukâtil b. Süleyman’a göre “İşte iki hasım taraf ki, rableri hakkında tartışmaya girmişlerdir.” âyeti müminler ile Ehl-i kitap hakkında nâzil olmuştur. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Mahmûd Şehhâte, (Kahire, el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-kitâb, 1979), 3: 120.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1: 13-67.

<sup>43</sup> Atik, *İbn Cerîr et-Taberî’nin Kur’ân Anlayışı ve Te’vil Tercihleri*, 124.

<sup>44</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 8: 513-514.

olarak göstermiştir. Ayrıca âyetteki “fetih” kelimesinin Mekke’nin fethi manasına geldiğinin bir diğer delili de Allah’ın iman ehli ile inkâr ehli arasında verdiği en büyük hükümlerden birisi Mekke’nin fethedilmesine dair verdiği hükümdür.<sup>45</sup>

#### a. Âyetin Açık Anlamı (Zâhir Anlam)

Taberî’ye göre hitapta asıl olan muhatap tarafından anlaşılabilir olmasıdır. Muhatapları tarafından anlaşılması mümkün olmayan sözün bir değeri olamaz. Bundan ötürü Allah, insanlara anlayamayacakları bir şekilde hitap etmez. Allah, kullarına peygamberleri aracılığıyla onların anlayabilecekleri bir üslupla hitap eder. Maksadını tam ifade edemeyenler ancak acizlerdir. Allah ise böyle bir şeyden münezzehtir. Bu husus “İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın; bundan sonra Allah dilediğini sapkınlık içerisinde bırakır, dilediğini de doğru yola iletir. O, güçlüdür, hikmet sahibidir.” (İbrahim, 14/4) âyetinde açıkça belirtilmiştir. “Sana kitabı, özellikle ayrılığa düştükleri konuda onları aydınlatman için ve inanan bir topluluğa rehber ve rahmet olsun diye indirdik.” (en-Nahl, 16/64) âyeti ise Kur’ân’ın hidayet kitabı olması dolayısıyla anlaşılmamasının mümkün olmadığını açık bir kanıttır. Bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz: Allah, gönderdiği peygamberleri ve kitapları peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle göndermiştir. Resûlullah’ın dili Arapça olduğu için Kur’ân da Arapça nâzil olmuştur. Nitekim muhkem kitap Kur’ân’da bu husus “Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir.” (eş-Şuarâ, 193-195) âyetlerinde açıkça ifade edilmiştir. Netice olarak Kur’ân’ın ifade gücü beşeri ifade gücünün fevkinde olsa da Kur’ân’ın zâhirinin Arapça’nın zâhirine muvâfık olması gerekmektedir. Bu özelliği nedeniyle Kur’ân-ı Kerim Arapça’nın bütün nazım özelliklerini taşımaktadır.<sup>46</sup> Taberî’ye göre, asıl olan, sözün zâhiridir; zâhirin dışına çıkılması ancak geçerli bir delil ile söz konusu olabilir.<sup>47</sup> Taberî’nin âyetleri tevil ederken başvurduğu bir diğer tercih de âyetin zâhir anlamından yola çıkarak yorumlaması olmuştur.

Hudeybiye Antlaşması sonrası Allah “Henüz elde edemediğiniz (fethedemediğiniz) fakat Allah’ın, ilmiyle kuşattığı başka fethedeceğiniz beldeler de vardır.” (el-Fetih, 48/21), âyetiyle Müslümanlara fethetmek istedikleri fakat o günkü şartlarda mümkün olmayan Mekke’nin fethini

<sup>45</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 8: 513-514.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1: 11-13.

<sup>47</sup> Mustafa Öztürk, *Kur’ân, Tefsir ve Usûl Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 192-193. Atik, *İbn Cerir et-Taberî’nin Kur’an Anlayışı ve Te’vil Tercihleri*, 100.

müjdelemiştir.<sup>48</sup> Mekke'nin fethini müjdeleyen bu âyetteki "henüz fethedemediğiniz" yerin neresi olduğu hakkında müfessirler ihtilaf etmiştir. Bir kısmına göre bu âyette Müslümanlara fethi müjdelenen yerler Rum ve Fars ülkeleridir. Bazılarına göre Müslümanların kıyamete kadar fethedeceği yerler, bazılarına göre ise âyette Müslümanlara fethi müjdelenen yer Hayber'dir. Konuyla ilgili son görüşe göre de Mekke'dir. Taberî'nin de tercih ettiği bu görüşe göre âyette Müslümanlara fethi müjdelenen yer Mekke'dir. Taberî, âyette fethi müjdelenen yerin Mekke olduğunu şu şekilde yorumlamıştır: Bu âyet nâzil olmadan önce Resûlullah'ın (s.a.v.) Hayber'i fethetmek için gizli açık herhangi bir girişimde bulunmaması ve Müslümanların o günkü şartlarda bir an önce elde etmeyi isteyip de muvaffak olamadıkları en açık hedefleri Mekke şehriydi. Hem âyetin zâhiri, hem de akli deliller bunu açıkça göstermektedir.<sup>49</sup>

### b. Umum, Genel Anlam

Taberî'ye göre ilâhî hitabın beşer tarafından anlaşılır olması gerekir. Aksi takdirde ilâhî hitabın indiriliş maksadı hâsıl olmaz. Bundan dolayı hitapta asıl olan dilin inceliklerine vakıf olan herkesin anlayabileceği genel (umum) ve açık (zâhir) anlamdır. Aksine bir delil olmadıkça açık ve genel anlamın dışına çıkmak doğru değildir.<sup>50</sup>

Resûlullah (s.a.v), Necâşî'nin vefatını haber alınca "Kardeşiniz Necâşî öldü, kalkıp namazını kılın." demesi üzerine sahâbe "Müslüman olmayan ve bizim kiblemize karşı namaz kılmayan birisinin namazını mı kılacağız?" diye şaşkınlıklarını ifade etmişler, münafıklar da "Şuna bakın, kendisini hiç görmediği dinsiz bir Hıristiyanın cenaze namazını kılıyor." diye tepki göstermişlerdir. Bunun üzerine "Kitap ehlinden öyleleri var ki, Allah'a, size indirilene ve kendilerine indirilene, Allah'a derinden saygı duyarak inanırlar. Allah'ın âyetlerini az bir değere satmazlar. Onlar var ya, işte onların, rableri katında mükâfatları vardır. Şüphesiz Allah hesabı çabuk görendir." (Âl-i İmrân, 3/199) âyeti nâzil olarak Necâşî'nin Müslüman olduğunu, Resûlullah'ın (s.a.v.) onun cenaze namazını kıldırmasının bir mahzuru olmadığını bildirmiştir. Yine sahâbenin "O, bizim kiblemize karşı namaz

<sup>48</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 21: 286.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 21: 283-286. Konuyla ilgili olarak Vâkıdî bu âyete Hudeybiye bahsinde yer vermiş, fakat âyet hakkında her hangi bir yoruma veya rivayete yer vermemiştir. Vâkıdî, *Megâzi*, 2: 622. Çağdaş müfessirlerden Elmalı Hamdi Yazır'a göre bu âyette Müslümanlara fethi müjdelenen beldeler Hevâzin ve Fars'tır. Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayınları), 7: 152. Mukâtil b. Süleyman'a göre âyette fethine işaret edilen yerler Rum ve Fars ülkesidir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4: 74.

<sup>50</sup> Atik, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*, 113-114.



kılmıyordu.” demeleri hakkında da “Doğu da, batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.” (el-Bakara, 2/115) âyeti nâzil olarak asıl olanın Allah’a ve Resûlü’ne iman olduğunu bildirmiştir.<sup>51</sup>

Resûlullah’ın (s.a.v.) Necâşî’nin gıyabî cenaze namazını kıldırmasına sahâbe ve münafıkların farklı tepkiler ortaya koymaları üzerine nâzil olduğu nakledilen “Kitap ehlinde öyleleri var ki, Allah’a, size indirilene ve kendilerine indirilene, Allah’a derinden saygı duyarak inanırlar. Allah’ın âyetlerini az bir değere satmazlar. Onlar var ya, işte onların, rableri katında mükâfatları vardır. Şüphesiz Allah hesabı çabuk görendir.” (Âl-i İmrân, 199) âyetinin sebab-i nüzûlü hakkında farklı rivayetler ve yorumlar söz konusudur. Konuyla ilgili Katâde’nin rivayetlerinden ilkinde göre âyet, Resûlullah’ın (s.a.v.) Necâşî’nin gıyabî cenaze namazını kıldırarak istemesi üzerine Müslümanların işin hakikatini öğrenmek istemeleri hakkında nâzil olmuştur. Onun konuyla ilgili diğer bir rivayetine göre âyet, münafıkların Necâşî’nin gıyabî cenaze namazının kılınmasına tepki göstermeleri üzerine nâzil olmuştur. Katâde’nin konuyla ilgili son rivayetine göre ise bu âyet, Resûlullah’a (s.a.v.) iman eden Necâşî ve arkadaşları hakkında nâzil olmuştur. İbn Cüreyc’in rivayetine göre ise âyet, Resûlullah’ın (s.a.v.) Necâşî’nin cenaze namazını kıldırmasını münafıkların kınamaları üzerine nâzil olmuştur. Konuyla ilgili olarak İbn Zeyd’in rivayetine göre bu âyet Yahudilerden Müslüman olan Abdullah b. Selâm ve arkadaşları hakkında nâzil olmuştur. Mücâhid’in rivayetine göre ilgili âyet, Ehl-i kitaptan Müslüman olanlar hakkında nâzil olmuştur. Taberî, konuyla ilgili rivayetleri naklettikten sonra âyeti şu şekilde yorumlamıştır: Bu âyetin manası umumdur. Yahudi veya Hıristiyanlardan herhangi birisine tahsis edilemez. Bu âyette Müslüman olan bütün Ehl-i kitaptan bahsedilmektedir. Necâşî ile ilgili rivayetlerin isnadında nazar var. Şayet bu rivayetler sahih olsa bile bizim âyetle ilgili yorumumuza tezat teşkil etmez. Âyet konuyla ilgili bütün rivâyetlere teşmil edilebilir.<sup>52</sup>

## 7. Nesh

Taberî, siyere dair âyetleri yorumlarken âyetin hükmünün neshedilip edilmediğini kendi nesh anlayışı istikametinde yorumlar. Taberî, hükmü neshedildiği nakledilen konuyla ilgili âyetleri genelde Kur’ân’ın bütünlüğünü göz önünde bulundurarak tevil etmiş, neshi çok istisnâî bir durum olarak görmüştür.

Medine Yahudilerinin müşrik Arapları dini yönden etkilemeleri neticesinde Yahudiliği benimseyen bazı Arapları yakınlarının İslâm’a

<sup>51</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 6: 327-330.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 6: 327-330.

girmeye zorlamaları üzerine nâzil olduğu rivayet edilen “Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapımıştır. Allah, hakkıyla iştirakdir, hakkıyla bilendir.” (el-Bakara 2/256) âyeti hakkında farklı yorumlar söz konusudur. Konuyla ilgili rivayetlerden bazısına göre Resûlullah'ın (s.a.v.) Benî Nadîr hakkında sürgün hükmü vermesi üzerine daha önce Yahudi olan ensardan bazılarının çocuklarının Medine'den ayrılmasına izin vermemeleri üzerine bu âyet nâzil olmuştur. Konuyla ilgili diğer bir rivayete göre lâkabı “el-Husayn” olan ensardan Sâlim b. Avf'ın iki oğlu daha önce Yahudiliği benimsemişlerdi. Bütün çabasına rağmen oğulları Yahudilikte ısrar edince Resûlullah'a (s.a.v.) çocuklarını Müslüman olmaları için zorlamasının doğru olup olmadığını sorması üzerine bu âyet nâzil olmuştur. Ayrıca bu âyetin hükmünün nesh olup olmadığı hakkında ihtilaf söz konusudur. Müfessirlerden bir kısmına göre Ehl-i kitap cizye ödediği takdirde İslâm'a girmeye zorlanamaz ve dinleri üzere kalırlar. Bu âyette kastedilenler inkâr edenlerdir ve bundan dolayı hükmü neshedilmemiştir. Bazılarına göre ise bu âyetin hükmü neshedilmiştir. Taberî bu âyeti şu şekilde yorumlamıştır: Bir nassın mensûh olabilmesi, onu nesheden diğer nass ile tamamen çelişmesi ve aralarını telif etmenin imkânsız olması halinde söz konusu olur. Şayet iki nassın birini âmm (genel ifadeli) diğerini hâss (özel ifadeli) kabul etmek mümkünse, âyetlerin birbirlerini neshettiklerini söylemek isabetli değildir. Bu âyet de bu kabildendir. Yani, cizye vererek boyun eğen Ehl-i kitabı ve Mecusileri dine zorlamak caiz değildir. Buna mukabil cizye vermeyen veya ehl-i kitap ve Mecûsî olmayan kâfirleri dine girmeye zorlamak caizdir. O halde bu âyetle, kâfirleri öldürmeyi emreden âyetlerin arasını telif etmek mümkündür. Yine âyetin sebep-i nüzûlü olarak zikredilen İbn Abbâs'dan nakledilen ensarın çocuklarını İslâm'a girmeye zorlamaları ile ilgili rivayetler sahihtir. Bu âyet her ne kadar özel bir durum hakkında nâzil olsa da hükmü umumidir.<sup>53</sup>

## 8. Tarihi ve Sosyal Gerçekler

Taberî'nin tevil tercihlerinde tercih ettiği bir diğer ilke ise tarihî, sosyal ve tabii gerçeklerden yola çıkarak âyetleri anlama çabasıdır. Taberî bu ilkeden yola çıkarak Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine dair nakledilen rivayetlerin kritiğini yaparak nakledilen bilginin gerçekliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Uhud Savaşı sonrası Müslümanlar Resûlullah'ın çağrısı üzerine Mekke müşriklerini yaralı ve yorgun olmalarına rağmen emre itaat ederek Hamrâüleşed'e kadar takip etmişler, onların bu zor şartlarda Resûlullah'ın (s.a.v.) çağrısına kayıtsız şartsız itaat etmeleri “Onlar yaralandıktan sonra Allah'ın ve Peygamberinin davetine uyan kimselerdir. Onlardan güzel

<sup>53</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 4: 547-554.

davranıp iyilik edenlere ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara büyük bir mükâfat vardır." (Âl-i İmrân, 3/172) âyetiyle takdir edilmiştir. Bu âyette bahsi geçen takibin ne zaman olduğuna dair farklı yorumlar söz konusudur. Konuyla ilgili olarak Mücâhid ve İkrime'nin rivayetlerine göre Uhud Savaşı sonrası Müslümanlar ile Mekke müşrikleri bir yıl sonra Bedir'de buluşmak üzere sözleşmişler, verilen bu söz üzerine bir yıl sonra Müslümanlar Bedir'e gitmek üzere yola çıkmışlar, Kureyş'in büyük bir orduyla gelmekte olduğu haberini almaları üzerine "Allah bize yeter, O, ne güzel vekildir." diye mukabelede bulunmuşlardır. İşte 'İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun.' dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve 'Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!' dediler." (Âl-i İmrân, 3/173) âyeti Bedr-i suğrâ'da Müslümanların bu örnek tavrını haber vermektedir. Diğer bir rivayete göre ise bu âyet, Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı zaman söylediği sözlerden bahsetmektedir. Taberî, âyette Resûlullah'ın çağrısına icabet edenlerin yaralı olduklarının belirtilmesini ve Bedr-i suğrâ'da herhangi bir çatışmanın olmadığını göz önünde bulundurarak âyetin Uhud Savaşı sonrası müşrikleri takip eden Müslümanlar hakkında nâzil olduğunu belirtmiştir.<sup>54</sup> İbn Hişâm'ın konuyla ilgili rivayetine göre de bu âyet Müslümanların Uhud Savaşı sonrası Mekke müşriklerini Hamrâülesed'e kadar takip etmeleri ve savaşmadan geri dönmeleri üzerine nâzil olmuştur. Buhârî de bu âyetin Uhud savaşı sonrası Resûlullah'ın Mekke müşriklerinin geri dönmeleri ihtimaline karşı yetmiş arkadaşıyla düşmanı takip etmeleri hakkında nâzil olduğunu nakletmektedir. Konuyla ilgili olarak Vâkîdî'nin rivayetine göre ise Uhud Savaşı'nda bir sonraki yıl Bedir'de tekrar buluşmak üzere sözleşen Ebû Süfyân, Nuaym b. Mes'ûd'u Medine'ye Müslümanları savaştan vazgeçirmek için "Kureyş, büyük bir ordu toplamış, size doğru geliyor, ona karşı çıkmayın." mesajını iletmek üzere göndermiş, Resûlullah da (s.a.v.) "Kimse benimle yola çıkmasa bile tek başıma yola çıkarım." diyerek kararlılığını belirtmiş, bunun üzerine Müslümanlar Bedir'e doğru yola çıkmışlardır. Müslümanlar yola çıktıkları zaman Bedir'de ticaret panayırı kurulmuştu. Müslümanlar herhangi bir savaş olmadan kârlı bir ticaret yaparak Medine'ye dönmüşlerdir. Onun konuyla ilgili rivayetine göre ise bu âyet Bedr-i suğrâ hakkında nâzil olmuştur.<sup>55</sup>

Mekke müşriklerinin Müslümanların Kâbe'ye girmelerine ve onu korumalarına engel olmaları üzerine nâzil olduğu belirtilen "Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir." (el-Bakara 2/114) âyetinde bahsi geçenlerin kimler olduğu hususunda müfessirler ihtilaf etmiştir. İbn Zeyd, âyette bahsi geçenlerin Mekke müşrikleri olduklarını ifade etmektedir. Çünkü Mekke

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 6: 250-252.

<sup>55</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3-4: 121; Vâkîdî, *Megâzî*, 1: 327; Buhârî, "Megâzî", 25.

müşrikleri Hudeybiye seferinde Müslümanların Mescid-i Harâm'a girmelerine engel olmuşlardır. Abdullah b. Abbâs ve Mücâhid'e göre bu âyette bahsi geçenler Hıristiyanlardır. Hıristiyanlar, Mescid-i Aksâ'da inananların Allah'ın adını anmalarına ve namaz kılmalarına engel olmuşlar ve oraya eziyet verici şeyler atmışlardır. Katâde ve Süddî'ye göre ise mescitlerde Allah'ın isminin anılmasına engel olan ve oraların tahrip edilmesine çalışan kişiler Babil'de yaşayan ve Mecûsî olan Buhtunnasr ve ona yardımcı olan Hıristiyanlardır. Yahudilerin Hz. Zekeriyya'yı öldürmelerine kızan Hıristiyanlar, Buhtunnasr'a Kudüs'ün tahrip edilmesi hususunda yardım etmişlerdir. Taberî ise âyeti şu şekilde yorumlamıştır: Mescitlerde Allah'ın adının anılmasına engel olan ve oraların tahrip edilmeleri için çalışan kişiler Hıristiyanlardır. Kudüs'ün Buhtunnasr tarafından tahrip edilmesine Hıristiyanlar yardım etmişler ve Buhtunnasr'dan sonra da Yahudilerin orada ibadet etmelerine engel olmuşlardır. Bu âyetin Kureyş müşriklerine işaret ettiğini söylemek doğru değildir. Her ne kadar Kureyşliler, bazen Resulullah ve arkadaşlarının Mescid-i Harâm'da ibadet etmelerine engel olmuşlarsa da hiçbir zaman onun tahribine çalışmamışlar, bilakis orayı tamir etmişler ve bununla da övünmüşlerdir. Diğer yandan bu âyetten önceki âyet, Yahudi ve Hıristiyanların yaptıklarını kınamaktadır. O halde bu âyetin de Hıristiyanlara işaret ettiğini söylemek âyetler arasında irtibatı sağlama bakımından daha doğrudur. Her ne kadar âyet, özel bir şekilde Kudüs'ün yıkılmasına yardım eden ve orada müminlerin ibadetlerine engel olan Hıristiyanlardan bahsediyorsa da âyetin genel ifadesi Allah'ın mescitlerinde farz olsun nafile olsun ibadet eden müminlere engel olanları ve oraları tahrip edenleri kapsamaktadır. Dolayısıyla bu sıfatları taşıyan herkes en büyük zalimlerdenidir.<sup>56</sup>

## Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm İslâmî ilimler için en sahih bilgi kaynağıdır. Vahyin çoğu kez somut, yaşanan olaylar üzerinden nâzil olması Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemin tarihsel bir bilgi kaynağı olmasını gerekli kılmaktadır. Fakat Kur'ân-ı Kerîm nüzül keyfiyetinden ötürü siyerle ilgili bilgileri bir bütün halinde değil, amacını gerçekleştirmek için özgün bir üslupla sunmuştur. Bundan dolayı siyerle ilgili âyetlerin tespitinin yapılarak sistematik bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Bu yapılırken de Kur'ân'ın kendine

<sup>56</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2: 442-445. Kaynaklar Babil kralı Buhtunnasr'ın milattan önce 605-562 yılları arasında hüküm sürdüğünü, Yahudi Devleti'ni ortadan kaldırarak Kudüs'ü ve Süleyman Mâbedi'ni yakıp yıktığını belirtmektedirler. Taberî'nin Hıristiyanların Süleyman Mâbedi'ni yıkılması için Buhtunnasr'a yardım ettiklerine dair verdiği bilgiler tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Ömer Faruk Harman, "Buhtunnasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 380-381.

özgü bir kavramsal yapısı, âyetlerin nâzil olduğu ortam ve şartlar tespit edilerek zaman ve mekân bağlamı dikkate alınmalıdır. Kur'ân ilimlerinden sebab-i nüzûl bir ölçüde bunu yapmaya çalışmıştır. Kur'ân'da siyerle ilgili rivayetlerin tarihi bağlamını ortaya koymak için tefsirden ve siyerden yararlanmamız gerekmektedir. Tefsir ilminde hem sebab-i nüzûl bağlamında, hem de âyetleri açıklamak için siyer rivayetlerinden yararlanılması Kur'ân'ın siyerle sıkı ilişkisini göstermektedir. Fakat tefsir ve siyer kaynaklarıyla birlikte hadis, fıkıh gibi diğer İslâmî ilimlerden de yararlanmak gerekmektedir.

İlk dönem siyer kaynakları İbn İshâk, İbn Hişâm, Vâkîdî, İbn Sa'd'ın eserlerinde âyetlerin sebab-i nüzûllere sıkça yer vermeleri de siyer-tefsir ilişkisinin açık bir göstergesidir. İslâm dünyasında siyerle ilgili yazılan eserlerin büyük çoğunluğunun muhtevasını bu klasik eserler oluşturmuş, fakat bu kitaplarda yer alan siyerle ilgili âyetler konuların anlatımının ve anlaşılmasının esasını teşkil etmemiştir. Daha çok bağdaştırma amaçlı olarak konuların desteklenmesi ve tekidini ifade etmek üzere yer almıştır. Siyer yazımında âyetler arasındaki farklı detayları dikkate alan ve âyetlerin manaya delâletini güçlendirmeye ve ifade edilmek istenen manayı sağlamlaştırmaya yardımcı olan tefsirden yararlanarak âyetleri konuların takdiminde merkeze aldığımız takdirde muhtevasını insan hayatıyla iç içe sunan Kur'ân'ı ve Resûlullah'ı daha doğru anlama adına mütevazı bir adım atmış oluruz.

Siyer-tefsir ilişkisini anlamlı bir şekilde tespit ettiğimiz takdirde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sîretini Kur'ân merkezli inşa edebilir, böylece O'nun hayatında tali olandan ziyade esas olanı ve onu anlamının temel prensiplerini tespit etmemiz mümkün olabilir. Yine normatif yönü bulunan siyeri sadece bir tarih yazıcılığına indirgemekten, Hz. Peygamber'in sıradanlaştırılması ve yüceltilmesi gibi uç yaklaşımların tehlikelerini bertaraf edebiliriz.

Siyer-tefsir ilişkisini ortaya koyma, siyerde tefsir kaynaklarından yararlanma adına ilk dönem tefsir kaynaklarının zirvesi diyebileceğimiz İbn Cerîr et-Taberî'nin "*Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*" adını verdiği eseri en önemli kaynaklardan birisidir, diyebiliriz. Taberî, bu eserinde âyetlerin anlamını vuzuha kavuşturmak için siyer rivayetlerinden sıkça yararlanmış, hem de Kur'ân anlayışı doğrultusunda bu rivayetleri belli ilkeler doğrultusunda yorumlamıştır. Taberî, bu kaynak eserinde âyetlerin nüzûl sebepleri ve zamanı konusunda tefsirdeki ihtilaflar ve tartışmalara yer vermiş ve bunu aşmak içinde âyetlerin delâlet ettiği manayı ortaya koyma adına Kur'ân'ın bütünlüğü, âyetin bağlamı, sahih hadis, icmâ, tarihî ve sosyal gerçeklik, tabiî gerçeklik, Arap dili, zâhir ve umum anlam, nesh gibi bir takım ilkelere başvurmuştur.

Taberî tefsiri merkezli yaptığımız bu çalışmada görüldüğü üzere âyetlerin delâlet ettiği manayı tespit adına aynı âyet hakkında hem müfessirler arasında, hem de diğer ilimlerle ilgili telif edilen eserlerde birçok ihtilafın varlığı söz konusudur. Bu ihtilaflar hem sadece Kur'ân-ı Kerim esas alınarak bir siyer yazımını mümkün kılmamakta, hem de Kur'ân merkezli siyer yazımının zorluklarını ortaya koymaktadır. Bu durum siyer yazımında farklı kaynaklardan senkronize bir şekilde belli bir usul çerçevesinde yararlanılması gerektiğinin açık bir göstergesidir. Taberî'nin bu eseri ve eserindeki metodolojisinden yararlanılmasının bu tür çalışmalara önemli katkılar sağlayacağı muhakkaktır.

### Kaynakça

- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 1992.
- Apak, Adem. *İslâm Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Apak, Adem. "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi". *İSTEM* 16/8 (Aralık 2010): 9-18.
- Atik, Aydın. *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *Sahîh-i Buhârî*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1979.
- Demircan, Adnan. "Kur'ân'ın Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine" *İSTEM* 2/4 (Aralık 2004): 55-58.
- Derveze, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.
- Fayda, Mustafa. "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları." *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler*. (16-18 Eylül 1985 İzmir): 357-368. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Gazzâlî, Muhammed. *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. Trc. Emrullah İşler. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1995.
- Harman, Ömer Faruk. "Buhtunnasr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 380-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Halil, İmadüddin. *İslam'ın Tarih Yorumu*. Trc. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Risale Yayınları, 1988.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, 1955.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Koç, Mehmet Akif. "Taberî Tefsirini Anlam Üzerine-1". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 79-92.
- Kurt, Hasan. "Taberî'nin Tarih Anlayışı". *İslami İlimler Dergisi* 3/2 (Güz 2008): 89-103.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âhmedî li'l-kitâb, 1989.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. Trc. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı, 1995.
- Polat, Selahattin. "Siyer'in Neliği Bağlamında Siyer Yazıcılığının Sorunları". *Siret Sempozyumu, 1-, Türkiye'de Siret Yazıcılığı*. Ed. Tahsin Koçyiğit. 257-270. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Vakfı, 2012.
- Sıddıkî, Abdülhamid. *Tarihin Yorumu*. Trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Dübtaş Yayınları, 1978.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. "*Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*". Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecer, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. Thk. Marsden Jones. Beyrut: y.y., 1984.
- Yazır, Elmalı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayınları, 2001.
- Yiğit, İsmail. "Kur'an ve Siretü'n-Nebi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*. Ed. Bedrettin Çetiner. 91-100. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.

# Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din

Abdulvahit İmamoğlu

*Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı*

Sakarya/Türkiye

abdulvht@sakarya.edu.tr

<http://orcid.org/00-00-0001-5148-1076>

Nimet Ferah

*Dr., T. C., Adalet Bakanlığı*

Sakarya/Türkiye

nimetferah@sakarya.edu.tr

<http://orcid.org/00-00-0003-1092-7208>

---

## Öz

Araştırmanın temel problemi boşanma sürecindeki bireylerin yaşadıkları ruhsal sorunlar karşısında inancın ve dini yaşayışın yardımcı ve iyileştirici bir etkiye sahip olup olmadığıdır. Buna bağlı olarak makalenin amacı boşanma sürecindeki bireylerin ruh sağlığı ile dini duygu, düşünce ve davranışlarını birlikte ele almaktır. Bu problem ve amaç ile yola çıkarak nitel araştırma paradigmasına uygun bir şekilde boşanma süreci devam eden on katılımcı ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Mülakat tekniği ile elde edilen bilgiler örnek olaylar şeklinde öyküleştirilmiş ve araştırmanın amacına göre analiz edilerek yorumlanmıştır. Sonuçta boşanma sürecindeki bireylerin; evliliklerine ilişkin sorunları pişmanlık, üzüntü ve öfke ile aktardıkları, fiilen bitmiş evliliğe yoğun duygusal tepkiler verdikleri ve bunaldıkları, umutsuzluk, çaresizlik ve başarısızlık hissine kapıldıkları, kaçma ve kaçınma psikolojisi ile hareket ettikleri, bu süreçte stres ve kaygı yaşadıkları ve çökkünlük belirtileri gösterdikleri bulunmuştur. Boşanma sürecinde ortaya çıkan bu ruhsal belirtiler karşısında bireylerin dini ve vicdani boyutta sorgulamalar yaptıkları; içerisinde buldukları durumu ve olayları anlamlandırmada dini aktif bir şekilde kullandıkları; kendilerini din ile teselli ettikleri; dine ve ibadete yönelme, dua etme, Allah'a sığınma ve O'ndan yardım dileme gibi pratiklere başvurdukları; bu pratikler sonucunda ise ruhsal rahatlama yaşadıklarını ifade ettikleri tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Boşanma, Boşanma Psikolojisi, Ruh Sağlığı, Dindarlık.

---

**Geliş Tarihi/Received Date:** 11.09.2019

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 15.11.2019

## Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf/Citation:** İmamoğlu, Abdulvahit – Ferah, Nimet. "Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019): 497-530.



## The Mental Health and Religious in Divorce Process

### Abstract

The main problem of the study is that if belief and religious life have an supporting and healing effect in the face of the psychological problems experienced by the individuals in the divorce process. On dependent this, the purpose of this article is to deal with mental health and religious emotions, thoughts and behaviors of individuals in the process of divorce. By based on this problem, in accordance with the qualitative research paradigm, interviews were conducted with ten participants whose continued the divorce process. The information obtained through the interview technique was narrated as case studies and analyzed and interpreted in accordance with the purpose of the research. As a result were found that individuals in the process of divorce; they have expressed intense emotional reactions marital problems and they have experienced feelings of despair, helplessness and failure, acted with the psychology of escape and avoidance, and experienced symptoms of depression and anxiety -de facto- in breaking marriage. In the face of these psychological symptoms that emerged during the divorce process, individuals questioned in religious and conscientious dimensions; actively use religion to make sense of their situation and events; they consoled themselves with religion; that they resort to practices such as turning to religion and worship, praying, taking refuge in God, and asking for help; As a result of these practices, they stated that they experienced mental relaxation.

**Keywords:** Psychology of Religion, Divorce Psychology, Divorce, the Mental Healty, Religiosity.

### Giriş

Evliliğin sağlıklı ve dengeli bir şekilde sürdürülmesi birey ve toplum açısından arzu edilen temel değerlerden birisidir. Evlenmeye karar veren bireyler, aile kurarak daha huzurlu, mutlu ve geleceğe dönük bazı planların (çocuk sahibi olma, yalnız kalmama, ortak bir hayatı sürdürme vb.) beklentisi içinde hareket etmektedirler. Ancak evlilik hayatına ilişkin beklentiler bazen boşa çıkmakta, eşler sağlıklı bir aile yapısı oluşturamamaktadır. Gerçekleşmiş bir evliliğin çeşitli nedenlerle sürdürülememesi halinde boşanma ortaya çıkmaktadır.<sup>1</sup> Evlilik ile birlikte ortaya çıkan ve aile dengesini bozan, ilişkiyi ve evliliği sağlıksız kılan davranışlar, ekonomik sorunlar, cinsel problemler, hayal kırıklıkları, olumsuz düşünceler ve yoğun çatışmalar, anlaşmazlıklar gibi nedenler ve bütün bunların çözümlenememesi sonucunda ayrılık ve boşanma vuku bulmaktadır.

Toplumsal ve bireysel açıdan boşanma problemleri bir konudur. İstatistikler boşanma oranlarının arttığını ve yaygınlaştığını göstermektedir. Bununla birlikte boşanma; dini, hukuki, sosyolojik ve psikolojik yönleri olan karmaşık

---

<sup>1</sup> Semra Y. Demirhan v.dğr., "Boşanma Nedenleri Araştırması", Araştırma Raporu (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2009), 1.

bir olgudur. Birey, aile ve toplum boşanmadan etkilenmektedir. Her şeyden önce boşanma, birey için zorlayıcı ve yıpratıcı bir yaşam olayı, stresli ve kaygılı bir yaşam değişikliğidir. Dolayısıyla boşanma insanın ruh sağlığını olumsuz etkileyen bir süreci ifade etmektedir. Bu süreçte bireyler yasal prosedürlerle uğraşmak zorunda kaldıkları gibi ayrıldıkları eşleri ile çatışmalar ve anlaşmazlıklar yaşamakta, normal zamanlara göre daha fazla stres ve kaygı ile karşı karşıya gelmekte, ruh sağlıklarını bozucu yönde etki eden olumsuzluklarla mücadele etmek durumunda kalmaktadırlar. Boşanma ile hayatlarında sıra dışı bir değişiklikte birlikte ortaya çıkan bu olumsuzluklarla karşılaşan kişiler, psikolojik anlamda sorunların üstesinden gelmeye çalışmakta ve bu durumun ortaya çıkardığı yeni problemlerle mücadele etmektedirler. Boşanma, bireylerin farklı tarzlarda karşıladığı, uyum gösterdiği, üstesinden gelmeye çalıştığı bir süreçtir.<sup>2</sup>

### 1. Boşanma

Kavram olarak boşanma; yasalar çerçevesinde yapılmış bir evliliğin, eşlerin karı-koca olarak hiçbir bağları kalmaksızın fakat varsa ortak çocukların hakları saklı kalmak üzere yargıç kararıyla sona erdirilmesine ve tarafların başkalarıyla yeniden evlenmelerine imkân tanıyan hukuki bir işlemdir.<sup>3</sup> Ancak boşanma, basitçe yasal olarak hâkimin kararı ile olup bitiveren bir olay olarak düşünülmemelidir. Boşanma, işaret edildiği üzere öncesinde ve sonrasında kaygı ve stres yaratan bir süreci kapsamaktadır.<sup>4</sup> Bu sürecin kendine has psikolojik özellikleri ve riskleri vardır. Bu konuya değinmeden önce boşanmanın farklı yönlerine ve boşanma süreci ile birlikte ortaya çıkan bazı kavramlara kısaca değinmekte yarar vardır.

Hukuki bir kavram olmakla birlikte boşanma aynı zamanda psiko-sosyal bir süreç ve fiili bir durum niteliği de taşımaktadır. Bu süreçte eşlerden biri ya da her ikisi evliliği sürdürmemeye karar vermişlerse, fiilen ayrı yaşamaya başlamaktadırlar. Bilhassa bu aşamaya gelmiş anlaşmazlıklarda, eşler tekrar birleşmeye yanaşmadıkları sürece, ortada resmen bir evlilik bulunmasına rağmen fiilen bir aile birliğinden söz etmek mümkün olmamaktadır. Genellikle bu durum *fiili ayrılık* olarak isimlendirilmektedir.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Thomas H. Holmes - Richard H. Rahe, "The Social Readjustment Rating Scale", *Journal of Psychosomatic Research* 11/2 (1967): 213; Richard S. Lazarus - Susan Folkman, *Psychological Stress and The Coping Process* (New York: Springer, 1984), 13-14, 257-258.

<sup>3</sup> Çiğdem Arıkan, *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1996), 25.

<sup>4</sup> İbrahim E. Özgüven, *Evlilik ve Aile Terapisi*, 3. Baskı (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 280.

<sup>5</sup> Ahmet Battal, "Boşanma Sebepleri Bilimsel Araştırma Projesi Uygulama Sonuçları (Nihai Rapor)", *Araştırma Raporu* (İstanbul: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü ve Akademik Dayanışma Araştırma ve Geliştirme Vakfı, 2008), 21.

Resmi ayrılık sürecinde bireyler arasındaki taleplerin anlaşma yoluyla çözülemediği durumlarda, boşanma çekişmeli olarak ilerlemektedir. Bu duruma *çekişmeli boşanma* denilmektedir. Aksi durumda yani bireyler resmi olarak anlaşarak ayrılıyorsa *anlaşmalı boşanma* gerçekleşmektedir. Çekişmeli boşanmalarda nafaka, tazminat, mal paylaşımı, velayet, şahsi ilişki gibi sorunlar ön plana çıkan temel tartışma konuları olmaktadır. Ayrıca bu davalarda boşanma süreci oldukça uzayabilmektedir. Hukuki işleyişteki aksaklıklar, celse sayısının çokluğu, duruşmalar arası sürelerin uzun olması, şahitlerin davaya dâhil olması süreci uzatmaktadır, bu da boşanma sürecinin bireyler için ayrı bir stres kaynağı olmaktadır.<sup>6</sup>

Hukuki ve bağlayıcı yeni statüler ile birlikte boşanmanın sosyal, psikolojik ve ekonomik olmak üzere pek çok veçhesi ve türü vardır. Teorik olarak boşanmanın altı paralel süreçten (türden) oluştuğu ileri sürülmüştür: *Duygusal boşanma*; ilk aşamada ilişkiye dair duygusal yatırım (istek, arzu vs.) azalmaya başlamaktadır. Duygusal bağlar ve iletişim yerini yabancılaşmaya ve ilişkiden çekilmeye bırakmaktadır. Eşlerin problem çözmeye inancı azaldığı için çatışmalar azalmış gibi gözükmeyle birlikte eşler çatışmak yerine sorunlu ilişkiden kurtulmak için planlar yapmakta ve enerjilerini bu yönde sarf etmektedirler. *Hukuki boşanma*; bu aşamada boşanma davası açma, hukuki anlaşmalar, mülkiyet paylaşımı, çocuk velayeti gibi yasal adımlar yer almaktadır. Bu süreç belirtildiği üzere anlaşma sağlanırsa kısa bir sürede çözüme kavuşabilmektedir ancak aksi durumda boşanma karmaşık bir hal almakta ve uzamaktadır. Bu noktada süreç duygusal ve ekonomik açıdan ağır bir tabloya dönüşebilmektedir. *Ekonomik boşanma*; pratik olarak eşlerin ekonomik birliğinin sonlanması/çözülmesi ile ortaya çıkmaktadır. Boşanma ile birlikte ekonomik sorunların detaylı bir şekilde müzakere edilmesi gerekmektedir. Bu süreçte ortak mülkiyetin paylaşılması, ev eşyaları, kişisel eşyalar, yeni bir ev bulmak, bu eve taşınmak ve yerleşmek gibi sorunlar ayrılan eşler arasında temel çatışma sebepleri olarak ortaya çıkmaktadır. *Anne-baba olarak (ebeveyn) boşanma*; bu süreç boşanmanın ardından çocuklar konusunda eşlerin ebeveyn olarak yaşadıkları sorunlara ilişkindir. Eşler çocukları üzerinde tasarruf hakkını en üst düzeyde sürdürmek ve onlarla olabildiğince görüşmek ya da birlikte olmak istemektedirler. Bu da ayrılan eşler arasında çatışma yaratan bir diğer sorun olmaktadır. Bireyler, çocuklarının varlığı nedeni ile eski eşi ile iletişim kurmak durumunda kalmaktadırlar. Bu süreç oldukça kırılmalıdır. *Toplumsal boşanma*; boşanma eşlerin yuvasını parçaladığı gibi sosyal ilişkilerini ve sosyal statülerini de bozmakta ve etkilemektedir. Ayrıca boşanmaya ilişkin yaşanan zorluklar çevrenin etkisi ile daha da artabilir özelliğindedir. Bu süreçte bazı arkadaşlar

<sup>6</sup> ASPB, "Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması (TBNA 2014)", Araştırma Raporu (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2014), 135-141.

artık yakınlık kurmaktan çekinebilmektedir. Çünkü boşanmış bir kişinin tehdit oluşturduğu düşünülmemekte veya boşanma toplumda hoş karşılanmamaktadır. Bu aşamada eşler, sosyal açıdan yeni ilişkiler geliştirmek durumunda kalmaktadırlar. *Psikik boşanma*; bu aşama eski eşten duygusal olarak tamamen ayrılmayı psikolojik olarak özerkliğini ve bağımsızlığını yeniden kazanmayı ifade etmektedir.<sup>7</sup>

Boşanmanın bir diğer çeşidi ise manevi ya da dini boşanma olarak isimlendirilmektedir. Bu kavramsallaştırmadan kast edilen boşanma sürecinin manevi ya da dini boyutudur. Çoğu insan için evlilik kutsal bir yapıdır. Evliliğin bitmesi günah ya da suç gibi düşünülebilmektedir. Bu yönü ile boşanma bireyin inanç dünyasında krize sebep olabilecek bir etken olarak görülebilir.<sup>8</sup>

## 2. Boşanma Psikolojisi ve Ruhsal Sorunlar

Kişisel açıdan düşünüldüğünde evlilik gibi bir ilişkinin sonlanması ve ayrılık -özellikle psikolojik ve duygusal bağıllık gibi olgularla birlikte düşünülürse- insan için son derece yıkıcı olabilmektedir. Çünkü boşanma, öncelikle evlenmiş ve eş olmuş iki insan arasındaki duygusal ve kişisel beraberliğin sonlandırılma sürecidir. Bu süreçte yaşanabilecek bazı ortak duygular ve bunlara eşlik eden davranışlar söz konusudur. Genelde *boşanma öncesi dönem*, tatsız olan gerçeğin fark edildiği düşünme dönemidir. Önce tatminsizlik, hoşnutsuzluk, eşe ve ilişkiye karşı yabancılaşma görülebilirken; sonrasında yoğun korku, çok büyük acı/keder, şok, boşluk, kaos, yetersizlik ve düşük benlik değerinin deneyimlenmesi gibi durumlar kendini gösterebilmektedir. Bu duygularla baş ederken, ortaya bazı karakteristik davranış özellikleri çıkmaktadır. Eşle yüzleşmek, tartışmak, münakaşa etmek, inkâr, her şey yolundaymış gibi yapmak ve sevecenliği geri kazanmaya çalışmak, terapi arayışına geçmek, fiziksel ve duygusal olarak içe kapanmak gibi davranışlar bunlardan bazılarıdır. Bütün bunlar çatışmaya ve kötüleşen bir ilişkiye delalet ettiği gibi sağlıklı boşanabilmek için dahi ilişkideki bazı yönlerin düzeltilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Aksi halde çatışma ve ruhsal sorunlar devam ettiği müddetçe, boşanma zor ve sancılı bir süreç olmaktadır.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Paul Bohannon, "The Six Stations of Divorce", *Divorce and After*, ed. Paul Bohannon (New York: Doubleday and Company Inc., 1970), 33; Alison Clarke-Stewart - Cornelia Brentano, *Divorce: Causes and Consequences* (New Haven and London: Yale University Press, 2006), 21-22.

<sup>8</sup> Marilyn Coleman v.dğr., "Divorce and Postdivorce Relationships", *The Cambridge Handbook of Personal Relationships*, ed. Anita L. Vangelisti - Daniel Perlman (USA: Cambridge University Press, 2006), 161.

<sup>9</sup> Murat Dokur - Yael Profeta, *İlişki Denklemi Aileler ve Çiftler*, 4. Baskı (İstanbul: Goa Yayıncılık, 2014), 191-192.

Eşlerden birinin ya da her ikisinin müracaatı ile *mahkeme süreci* başlamaktadır. Eşler fiziksel olarak ayrılmaktadırlar/ayrılmışlardır. Bu aşamada eşlerden biri ya da her ikisi depresyona girebilir; kızgınlık, ümitsizlik hissedebilir, kendilerine acıyabilir, yoğun öfke, üzüntü ve yalnızlık duyabilirler. Uzmanlara göre bu duyguların ardından genelde bir yas tutma ve rahatlama sürecine geçilmektedir. Ancak bu dönemde çiftlerin pazarlık etmeleri, çatışmaya girmeleri, birbirlerini tehdit etmeleri, hatta bazen intihara teşebbüs etmeleri gibi sorunlar da görülebilmektedir. Bunların yanı sıra eşler ekonomik konularla ilgili ortaya çıkan sorunlarla da uğraşmak durumundadırlar. Diğer yandan genellikle akraba ile arkadaşlara sorun(lar) açıklanmak durumunda kalınır. Bu dönemde özellikle ailelerle temasta boşanma konusunun en az şekilde gündeme gelmesi ve eğer olmuyorsa, temasın azaltılması ve daha sessiz yaşanması tavsiye edilmektedir.<sup>10</sup>

Yapılan araştırmalarda boşanmanın ruh sağlığı için olumsuz sonuçları ayrıntıları ile ortaya konmuştur. Boşanma deneyimi, fiziksel ve ruhsal olarak bireyleri etkilemekte, genellikle strese, depresyona ve uyku düzensizliklerine neden olmakta, bağışıklık sistemini zayıflatmakta, madde kullanımını ve ölüm riskini arttırmaktadır.<sup>11</sup> Psikolojik açıdan boşanma deneyimi çoğu insan için benzer örüntülere sahiptir. Boşanmadan sonra, ilk yıl boyunca hem kadınlarda hem de erkeklerde düşük benlik saygısı, sosyal ve cinsel rollerde karışıklık, öfke, kaygı, duygusal karmaşa ve depresyon duyguları rapor edilmiştir. Buna karşın kişisel ve duygusal sorunların görünümü başlangıçta erkekler için daha şiddetlidir, kadınlarda ise bu sorunlar uzun süre devam edebilmektedir. Ayrıca bu süreçte erkekler, kişisel kimliklerinde yapısal eksiklik ve tutarsızlık, köksüzlük hissi, suçluluk duygusu ve kayıp gibi olgular bildirirken, kadınlar kendileri ile ilgili çirkinlik (*unattractive*) hissi, çaresizlik, kişisel ve sosyal olarak beceriksizlik gibi olgular bildirmiştir.<sup>12</sup> Boşanmış kişiler kendilerini suçlu, izole ve rencide edilmiş hissedebilirler. Nitekim boşanan kişilerin sosyal ilişkilerinin zayıfladığı, bu kişilerin toplum tarafından damgalandığı ve toplumda daha az hoşgörü ile karşılandıkları kaydedilmiştir.<sup>13</sup>

Kaslow genel anlamda duygusal açıdan boşanma sürecinde ortaya çıkan psikolojik etkileri *diyalektik* olarak isimlendirdiği bir model ile açıklamaya çalışmıştır (Tablo 1). Bu modelde boşanma sürecinde yaşanan olası duygular

<sup>10</sup> Dokur - Profeta, *İlişki Denklemi Aileler ve Çiftler*, 192.

<sup>11</sup> Amy Pieper Webb v.dğr., "Divorce, Religious Coping, and Depressive Symptoms in a Conservative Protestant Religious Group", *Family Relations* 59/5 (2010): 544.

<sup>12</sup> William H. Berman - Dennis C. Turk, "Adaptation to Divorce: Problems and Coping Strategies", *Journal of Marriage and the Family* 43/2 (1981): 180.

<sup>13</sup> Matthijs Kalmijn - Wilfred Uunk, "Regional Value Differences in Europe and the Social Consequences of Divorce: A Test of the Stigmatization Hypothesis", *Social Science Research* 36/2 (2007): 447.

ve bu duygulara karşılık gelen eylem ve görevler boşanma öncesi, boşanma süresince ve boşanma sonrası olmak üzere 3 ana bölümde tasnif edilmiştir.<sup>14</sup>

**Tablo 1: Boşanma Sürecindeki Duygusal Süreç ve Tepkiler**

Boşanma Aşamaları	Duygular	Eylem ve Görevler	
Boşanma Öncesi (Pre-divorce)	I	-Hayal kırıklığı -Memnuniyetsizlik -Yabancılaşma	-Surat asma, ağlama -Eşle yüzleşme -Çekişme/Tartışma -Terapi arayışı
	II	-Dehşet hissi -Izdırıp -Duygu karmaşası -Şok -Yokluk hissi -Yetersizlik -Kaos -Düşük özsaygı	-İnkâr -Geri çekilme (fiziksel ya da duygusal) -Umursamazlık (her şeyin yolunda olduğuna inanmak) -Sevgiyi geri kazanma girişimleri, -Aileden ve arkadaşlardan destek ( <i>advice</i> ) aramak
Boşanma Süresince (During Divorce)	III	-Depresif ruh hali -Ayrılmış/ayırışmış -Kızgınlık/Öfke -Umutsuz -Kendine acıma -Çaresizlik	-Pazarlık -Bağırma çağırma -Tehdit -İntihara teşebbüs -Avukata danışma
	IV	-Kafa karışıklığı -Öfke/Gazap -Üzüntü -Yalnızlık -Rahatlama	-Fiili ayrılık, -Dava açma, -Ekonomik kaygılar ve düzenlemeler, -Keder ve yas, -Akrabalara ve arkadaşlara durumu anlatma/izah etme -İş arama (işsiz kadınlar için)

<sup>14</sup> Florence W. Kaslow, "Stages of Divorce: A Psychological Perspective", *Villanova Law Review* Vill. L. Rev. 25/4 (1980): 749-750.

Boşanma Sonrası (Post-divorce)	V	-İyimserlik -Kabullenme -Telaş/Heyecan -Merak -Pişmanlık -Hüzün	-Boşanmanın sonlanması -Yeni arkadaşlar, -Yeni ilgi alanları oluşturmak -Yeni bir hayat dengesi yakalamaya çalışmak vs.
	VI	-Kabul ve sorumluluğu alma -Özgüven -Enerjik hissetme -Kendine değer verme -Bütünlük -Neşe -Bağımsızlık -Özerklik	-Kimliğin yeniden sentezi, -Psşik boşanmayı tamamlama, -Yeni ilişki arayışı, -Ebeveyn olarak çocuklarla ilişkileri düzenleme, -Eski eş ile ebeveynlik ilişkisini düzenleme.

Boşanma sürecinde, hayal kırıklığı, yabancılaşma, ızdırap, depresif duygular, umutsuzluk, çaresizlik, yalnızlık, öfke gibi olumsuz duygular tecrübe edilirken bunlara karşılık intihara varan davranışlar da baş gösterebilmektedir. Birey için bütün bunlar büyük bir kriz ve risk oluşturmakla birlikte boşanma sürecinin farklı aşamalarında bireyler kendilerini yaşamsal bir mücadelenin içerisinde hissedip var kalma refleksi ile hareket edebilmektedirler. Bireylerde boşanmayla ortaya çıkan bu tür sorunlar, yaşanan duygusal düzensizliklerle yakından ilişkilidir.<sup>15</sup> Ayrıca boşanmanın bireyler üzerinde, post-travmatik bozukluklar dâhil olmak üzere başka ruhsal sorunları da açığa çıkarabileceği bildirilmiştir.<sup>16</sup> Chiriboga ve Cutler, 252 kadın ve erkekte oluşan örneklemde yaptıkları analizler sonucunda boşanmada en travmatik dönemin ayrılık aşaması olduğunu, boşanma kararı alınmadan hemen önceki dönemde de travmatik etkilerden söz etmişlerdir.<sup>17</sup> Booth ve Amato (1991) ise boşanmadan sonraki birkaç yıl

<sup>15</sup> Meyer Elkin, "Postdivorce Counseling in a Conciliation Court", *Journal of Divorce* 1/1 (1977): 55.

<sup>16</sup> David A. Chiriboga - Sheila Krystal, "An Empirical Taxonomy of Symptom Types among Divorcing Persons", *Journal of Clinical Psychology* 41/5 (1985): 602.

<sup>17</sup> David A. Chiriboga - Loraine Cutler, "Stress Responses among Divorcing Men and Women", *Journal of Divorce* 1/2 (1978): 98-101.

boyunca bireylerde depresyonun, mutsuzluğun ve psikosomatik semptomların artış gösterdiğini bulmuşlardır.<sup>18</sup>

Çoğu zaman boşanmayla birlikte bir tür başarısızlık duygusu yaşanmaktadır. Her şeyden önce boşanan eşlerin mutlu bir evlilik sınavında başarısız olmuş olmanın psikolojisini yaşadıkları ve boşandıktan sonraki ekonomik, sosyal ve duygusal adaptasyonlarda zorlandıkları belirtilmektedir. Evlenmenin rol değişimi ve yeni rolleri gerektirmesi gibi, boşanma da rollerde ve statüde belirgin değişiklikler meydana getirmektedir. Bunun anlamı toplumsal bağların yeniden tanımlanması ve düzenlenmesidir. Bu noktada evliliğin aksine boşanmanın, toplumsal normlarla belirlenmiş kurumsal bir geçiş olmadığını altı çizilmektedir. Bu süreçte bireyler normatif ipuçları olmadan ve genelde dışarıdan pek yardım görmeden yeni rollerini kendi kendine düzenlemek durumunda kalmaktadırlar.<sup>19</sup>

Bu süreçte bireylerin algıları, değerlendirmeleri, davranış tarzları boşanmaya uyumu ve boşanma ile ortaya çıkan ruhsal tesiri etkilemektedir. Örneğin bu süreçte tutucu tarzda davranan bireylerin özgürlükçü davrananlara göre daha depresif ve daha mutsuz oldukları bulgulanmıştır. Bunun yanı sıra boşanma süreci üzerinde kontrol sahibi olanların ya da boşanmayı başlatanların boşanma ile ortaya çıkan uyum süreçlerine daha kolay adapte oldukları dahası bu kişilerin boşanmanın ardından yaşam kalitesinde artış olduğu kaydedilmiştir.<sup>20</sup> Boşanmayla ilgili -olumlu tutuma sahip olanlarla karşılaştırıldığında- olumsuz tutuma sahip olanlar, kendi boşanmalarını ahlaki (*moral*) bir başarısızlık olarak görme eğilimindedir. Bazıları bunu kişisel bir trajedi olarak görürken bazıları ise kişisel gelişim veya işlevsiz evlilikten kurtulmak için bir fırsat olarak görebilmektedirler.<sup>21</sup>

Ne var ki stresli zamanlar birey için bazen basit düzeyde ruhsal problemlere neden olurken bazen de bir travmaya veya krize dönüşebilmektedir. Dahası bunlar bireyde akut ya da kronik ruhsal sorunlara sebebiyet verebilmektedir. İnsan yaşamındaki en stresli olaylardan birisi olarak kabul edilen boşanma çoğu insan için zor, sancılı ve travmatiktir. Bu açıdan bireyin ruh sağlığı büyük risk altındadır.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Paul R. Amato, "The Impact of Divorce on Men and Women in India and the United States", *Journal of Comparative Family Studies* 25/2 (1994): 214.

<sup>19</sup> Özge Zeybekoğlu, "Sosyal Problem Boyutuyla Aile", *Sosyal Problemler Sosyolojisi*, ed. Nurşen Adak (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009), 44.

<sup>20</sup> Hongyu Wang - Paul R Amato, "Predictors of Divorce Adjustment: Stressors, Resources, and Definitions", *Journal of Marriage and Family* 62/3 (2000): 657.

<sup>21</sup> Ayşegül Sayan Karahan, *Boşanma Sonrası Yaşama Uyum* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2012), 34.

<sup>22</sup> Zeynep Deniz Yöndem, *Kişilik Dinamikleri ve Stresle Baş Etme* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2006), 15.



### 3. Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din

Geçmişten günümüze dinin ruh sağlığına etkileri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimileri dinin ruh sağlığına olumsuz yönde etki ettiğini hatta dinin başlı başına bir patoloji olduğunu savunurken kimileri ise dinin ruh sağlığına olumlu katkı sağladığını belirtmiştir. Bu konuda görüş farklılıkları olsa da genel bakış açısı dinin ruh sağlığı üzerinde geliştirici ve yararlı bir etkisi olduğu yönündedir.<sup>23</sup> “Dinin ilkesel olarak ruh sağlığını olumlu etkilediği iddia edilse de bireylerin din algısı, dindarlık düzeyleri, bu anlamda dini anlama ve yaşama biçimi söz konusu etkinin olumlu, olumsuz ya da nötr” olmasında etkilidir.<sup>24</sup>

Birçok araştırma ile ortaya konulduğu üzere yoğun stresli olaylar karşısında din ve maneviyat etkin ve destekleyici bir unsurdur. Geniş şekilde kabul gören bu anlayışa göre eğer din zorlukları aşma noktasında etkili ve sağlıklı bir şekilde kullanılırsa ruh sağlığını olumlu yönde etkilemektedir.<sup>25</sup> Özellikle dinî-ahlâkî değerlere bağlı insanlar, engellerin aşılmasında ya da belirsizliklerin giderilmesinde, dini inancından, dolayısıyla kendi üstünde var olan yüce bir gerçeklikten yardım istemekte ve bundan istifade edebilmektedirler.<sup>26</sup> Bireyin zorluklarla mücadelesinde temel bir kaynak olma özelliği gösteren din, ruhsal anlamda ona yardımcı olabilecek birçok öğeye sahiptir.<sup>27</sup> Bireyler, kontrol edemedikleri veya üstesinden gelemedikleri durumlarda, dine ve dinsel pratiklere müracaat ederek rahatlamaya ve huzur

<sup>23</sup> Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 18, 80-83; Zafer Cirhinlioğlu v.dğr., *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 86-93; Jeffrey S. Levin - Linda M. Chatters, “Research on Religion and Mental Health: An Overview of Empirical Findings and Theoretical Issues”, *Handbook of Religion and Mental Health*, ed. Harold G. Koenig (California: Academic Press, 1998), 35; Hasan Kayıklık, “İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003): 93. Sağlık ve din konusu tartışmalı bir konudur. Bu sorun din-bilim tartışması bağlamında temellendirilerek reddedilen ya da olumlanan ya da her iki yönü ile tasvir edilmeye çalışılan bir konudur. Bu konuda bk. Şahin Efil, *Din-Sağlık İlişkisinin İmkânı Sorunu* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 61-82. Ancak bu tartışma makalenin sınırlarını aşmaktadır. Yöntem başlığında açıklandığı üzere makalenin temel problemi; boşanma sürecindeki bireylerin dini yönelim ve davranışlarının onların ruh sağlığı açısından katkısının olup olmadığıdır.

<sup>24</sup> Asım Yapıcı, *Din ve Ruh Sağlığı Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 45-58; Asım Yapıcı - Ali Koçak, “Türkiye’de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta Analitik Bir Değerlendirme”, *Din Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 84-85.

<sup>25</sup> Doug Oman - Carl E. Thoresen, “Din ve Maneviyat Sağlığı Etkiler mi?”, *Din Psikolojisi ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, trc. ed. İhsan Çapcıoğlu-Ali Ayten, ed. Drl. Raymond F. Paloutzian - Drl Crystal L. Park, trc. Özer Çetin (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 304.

<sup>26</sup> Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 66.

<sup>27</sup> Kenneth I. Pargament - Curtis R. Brant, “Religion and Coping”, *Handbook of Religion and Mental Health*, ed. Harold G. Koenig (California: Academic Press, 1998), 125-126.

bulmaya çalışabilirler.<sup>28</sup> Din, travmatik deneyimlerin etkisini hafifletebilir. Gerek önleyici gerekse destekleyici öğeleri ile din, bireyin ruh sağlığını koruyucu yönde etki edebilir. Tanrı'ya yönelen ve dinden teselli bulan bireyler sarsıcı olayları daha az kaygı ve üzüntü ile karşılayabilir, dinden ve dini çevreden destek alarak sorunları ile mücadele edebilirler.<sup>29</sup> Bu çerçevede herhangi bir zorlu yaşam olayında, özellikle anlam ve kontrol duygusunun kaybedildiği durumlarda bireyler dinsel bir yönelimle, *yaşadıklarını kutsal bir alanla ilişkilendirme, sabretme, tevekkül etme, hayra ya da şerre yorma, imtihan edildiğini düşünme, cezalandırıldığı fikrine kapılma, ibadet etme, Allah'ın kudretine ve merhametine sığınma, Yüce Kudret'e öfkelenerek O'nun varlığı ve gücünü sorgulama, ümitsizliğe kapılma gibi olumlu ya da olumsuz yönden dinî ve manevî içerikli tutum ve davranışlar gösterebilmektedirler.*<sup>30</sup>

Dini inanca sahip olan bireyler kendilerini destekleyen ve koruyan bir referans olarak dini, bir başa çıkma yöntemi olarak kullanmaktadırlar. Zaten hayatın beklenmedik durumları, maddi zorluklar, doğal felaketler ve yakın ölümleri gibi durumlarda, insanlar inanca büyük önem atfederek Tanrı'ya sığınmakta ve ondan yardım gözetmektedirler. Bu gibi durumlar insanların çoğunda dua ve ibadete yönelme şeklinde kendini göstermektedir.<sup>31</sup> Boşanma süreci de bireyin zorluklarla mücadele ettiği, varoluşsal sorgulamalar yaşadığı bir problem olarak düşünüldüğünde bireylerin dine yönelimi sorunlar karşısında dini tutum ve davranışlar göstermeleri doğaldır. Nitekim boşanma sürecinde dindarlık, dini temalar, dini duygu ve düşünceler son derece etkin olabilmektedir. Temelde boşanma ile maneviyat ve din arasında yakın bir ilişki ve etkileşim vardır. Din ve maneviyat boşanmayı etkilemektedir. İnsanlar boşanmalarında dinsel referans ve hassasiyetleri gözetmekte, inançlarına göre hareket etmektedirler. Diğer taraftan boşanma da, bireyin inancını ve maneviyatını etkilemektedir. Bireyler bu süreçte dini çıkarımlarda ve değerlendirmelerde bulunmakta, ruhsal anlamda bu süreçte din ve maneviyata yönelmektedirler. Bu süreçte bireyler aktif veya pasif, olumlu veya olumsuz bir şekilde dini öğeleri kullanabilmektedir.

Diğer taraftan evlilik ve boşanma kavramı insana ve insanlığa aittir. Yani evlilik kurumu, insanların yaşantıları boyunca uyguladıkları ve geliştirdikleri değer yargılarına göre şekillenmiş dini ve sosyal öğelerle yüklüdür. Evlilik, din ve toplum tarafından onaylanan kadın(lar) ve erkek(ler) arasındaki bir

<sup>28</sup> Süleyman Altıntaş, *Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma Arasında İlişki Üzerine Bir Çalışma* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014), 32.

<sup>29</sup> Cırhinlioğlu v.dğr., *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite*, 86-93.

<sup>30</sup> Ali Ayten - Refik Yıldız, "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016): 283.

<sup>31</sup> Fatma Balcı Arvas, *Psikoloji Din ve Mutluluk* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 105-110.

ilişki türünü karakterize eden, dolayısıyla toplumun gelenek ve göreneklerine, değer yargılarına bağlı olarak şekillenen bir sözleşmedir.<sup>32</sup> Evliliğin başlangıcında ve devamında olduğu gibi sonlanmasında da dini aidiyet ve bağlılık belirleyici önemli bir güdü ve etken olabilmektedir.<sup>33</sup>

Çoğu insan için henüz boşanma kararı alma aşamasındayken dini ve manevi inançlar etkili olmaya başlamaktadır. Bell ve arkadaşları yaptıkları nitel araştırmada boşanma kararı aşamasında dinin/maneviyatın rolünü araştırmışlardır. Sonuçta katılımcıların çoğunun; boşanmayı ahlaken yanlış buldukları, haklı bir gerekçe bulana kadar ya da adil olduklarını hissedene kadar evliliklerini devam ettirmek için çaba gösterdikleri, boşanma kararı ile dinsel inançları arasında ikilem yaşadıkları, bu süreçte dinsel pratiklere (dua, affedicilik veya kiliseye katılım gibi) başvurdukları ortaya çıkmıştır. Ayrıca boşanma kararı alma sürecinde dini sosyal ilişkilerin de etkili olabildiğini ancak bunda dinsel benzerliklerin ve farklılıkların etkili olduğunu rapor etmişlerdir.<sup>34</sup>

Krumrei, Mahoney ve Pargament, boşanma sürecinde bir tür manevi stresin ortaya çıktığını, ahlaka aykırılık ve dinsel düşünceler boşanma ile oluşan tehdide eklenince boşanmanın daha stresli hale geleceğini ifade etmişlerdir.<sup>35</sup> Din(ler)in boşanma konusundaki baskılayıcı ya da olumsuz tavrı nedeniyle evliliklerinde ciddi problemler yaşayan eşlerin, kendilerini bu ilişkiye hapsedilmiş olarak hissetmesine neden olabilir. Oysa din/dindarlık ve evlilik doyumu arasında pozitif ilişkiler mevcut olmasına rağmen sağlıklı bir çatı altında yürütülen evliliklerde bu etkinin olmadığı iddia edilebilir.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Birsen Gökçe, "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1978): 7.

<sup>33</sup> Asım Yapıcı, "Eşlerin Dinsel Algı ve Yaşayışına Göre Evlilikte Dindarlık ve Maneviyat Huzur mu, Kusur mu?", *Turkish Studies* 13/2 (2018): 103-104. Yapıcı, nitel yöntemlerle elde ettiği bulgular sonucunda; aile içi ilişkilerde ortaya çıkan gerilim, çatışma, uyumsuzluk ve mutsuzluklarda dindarlık ve maneviyatın bağlamsal ve durumsal olarak olumlu etkileri olabileceği gibi olumsuz etkilerinin de var olduğunu, toplumsal değişim/dönüşüm/dejenerasyon ile birlikte "dindarlık ve maneviyatın aile içinde ortaya çıkması muhtemel sorunların önlenmesinde ve çözümlenmesinde "güvenli muhafaza kabı" olma özelliğini" zaman geçtikçe kaybetmeye başladığını, "aile içindeki ufak tefek sorunların çözümünde etkili olan dindarlık ve maneviyatın cinsellik temelli sorunlar başta olmak üzere tüketim, sahip olma ve hazırlıktan mülhem problemlerle başa çıkmada yetersiz" kaldığını, çoğu evliliğin "boşanmak da haktır" anlayışıyla sonlandırıldığını belirtmektedir.

<sup>34</sup> Natasha K. Bell v.dğr., "Divorce Decision-Making and the Divine", *Journal of Divorce & Remarriage* 59/1 (2018): 48.

<sup>35</sup> Elizabeth J. Krumrei v.dğr., "Spiritual Stress and Coping Model of Divorce: A Longitudinal Study", *Journal of Family Psychology* 25/6 (2011): 974.

<sup>36</sup> Ahmet Rifat Geçioğlu - Hasan Kayıklık, "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019): 213-214.

Aslında boşanma ile birlikte insanlar sadece sosyal bir bağı basitçe çözmüş olmamaktadır, daha derinlerde manevi bağ da kaybedilmiş hissedilebilmektedir. Bu süreçte kişi mahremiyetini kaybettiği duygusuyla insan ilişkilerine özellikle karşı cins ile ilişkilerine meydan okunduğunu, dahası Tanrı ile ilişkisinin de bu yönde bozulduğunu düşünebilmektedir. Yani boşanma bireyin Tanrı ile ilişkisini bozucu yönde etki eden manevi-varoluşsal bir sorun haline gelebilmektedir. Çünkü boşanma krizinin merkezinde sevginin ve güvenin yitirilmesi vardır. Dolayısıyla burada imanın ve Tanrı ile olan bağın zedelenmesi söz konusudur.<sup>37</sup>

Bu süreçte birey, (Tanrı ile, kendisi ile, çevresi ile) dinsel çatışmalara ve ikilemlere düşebilir, dini topluluğa yabancılaşabilir, dini sosyal çevresine karşı mesafe koyabilir, kendisini mensubu olduğu dini topluluktan yardım talep etme noktasında güçlükler içerisinde bulabilir. Bütün bunlar bireyin sadece kendi içsel yaşantısı ile ilgili ortaya çıkmaz, onun kültürel, sosyal ve dini çevresi de onu ve onun dinsel başa çıkma tarzını derinden etkileyebilir.<sup>38</sup>

Çoğu insan evliliğinin sonlanması ile ilgili dinî değerlendirmeler yaparken aynı zamanda bu konuda kendi rollerini de sorgulamaktadırlar. Bu süreçte kendini sorumlu hissetmeye bağlı olarak önemli derecede manevî başarısızlık ve dinî suçluluk duygusu yaşanabilmektedir. Örneğin geleneksel dinî nikâh akdini bozarak (zina, terk vs.) ayrılan eş, *şeytanlaştırılabildiği* (*demonization*) gibi onun kötü, şeytani güçlerle ilişkili olduğuna hükmedilirse daha yoğun olumsuzlukların ortaya çıkabileceği ifade edilmektedir.<sup>39</sup>

Boşanma, manevi yönden bireyleri son derece olumsuz etkileyebildiği gibi sağlıklı bir manevi yaşamı da işlevsiz kılacak özelliklere sahiptir. Yine de bireyler ortaya çıkan olumsuzluklar ile manevi yönden mücadele edebilir, bu süreçte inançlarından yardım alabilirler. Bir başa çıkma kaynağı olarak inanç, bu süreçte önemli derecede etkin bir şekilde kullanılabilir. İnsanlar inançları sayesinde bu olumsuz tabloyu olumluya çevirebilirler. Bazen de bireyler bu süreçte özellikle manevi desteğe ihtiyaç duyabilir.<sup>40</sup> Bu

<sup>37</sup> Jean M. Blomquist, "Exploring Spiritual Dimensions: Toward a Hermeneutic Divorce", *Pastoral Psychology* 34/3 (1986): 161-162.

<sup>38</sup> Kenneth I. Pargament v.d.ğr., "Red Flags and Religious Coping: Identifying Some Religious Warning Signs among People in Crisis", *Journal of Clinical Psychology* 54/1 (1998): 80.

<sup>39</sup> Annette Mahoney - Nalini Tarakeshwar, "Evlilikte ve Gündelik Hayat ve Aile Krizlerindeki Ebeveynlik", *Din Psikolojisi ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgi Alanları*, trc. ed. İhsan Çapçioğlu-Ali Ayten, ed. Drl. Raymond F. Paloutzian - Drl Crystal L. Park, trc. Fatma Zeynep Belen (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 387-388.

<sup>40</sup> Annette Mahoney v.d.ğr., "Broken Vows: Divorce as a Spiritual Trauma and Its Implications for Growth and Decline", *Trauma, Recovery, and Growth: Positive Psychological Perspectives on Posttraumatic Stress*, ed. Stephen Joseph - P. Alex Linley (New Jersey: John Wiley & Sons, 2008), 106.

dönemde kişilere yapılacak dini destek, duygusal travmanın etkisini azaltacağı gibi dini rahatlamaya da olanak sağlamaktadır.<sup>41</sup>

Bazı durumlarda ise boşanma, manevi bir travmaya dönüşebilmektedir.<sup>42</sup> Aslında bu, daha çok kişilerin evliliğe ve boşanmaya yüklediği ya da atfettiği manevi değerler ve düşüncelerle ilgilidir. Bu süreçte bireylerin son derece olumsuz manevi değerlendirmelerde/çıkarımlarda bulunabileceği bildirilmiştir. Boşanmanın daha dindarlar için daha az kabul edilebilir bir olay olduğu göz önünde tutulduğunda, evliliğin dağılması, bu aileler için özellikle bir kriz olabilmektedir. Daha dindar yetişkinler ve çocuklar boşanmayı manevî bir başarısızlık olarak deneyimleyebilir ve dinî değerler ile bu olayı yeniden bağdaştırmak için mücadeleye girişebilirler. Nihayetinde boşanmış olan yetişkinlerin ve bu kişilerin çocuklarının; dinî, reddetme olasılıklarının daha yüksek olduğu ve dinin sunduğu olumlu psiko-sosyal kaynaklara erişimlerinin daha düşük düzeyde kaldığı ifade edilmektedir.<sup>43</sup>

Ülkemizde Baynal (2018) tarafından doktora sonrası gerçekleştirilen “Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi” isimli nitel araştırmada ise dini başa çıkma açısından “bireylerin kişilik özellikleri ve boşanma sonrasında kullanılan başa çıkma stratejileri”ni ele almak hedeflenmiştir. Bu amaç doğrultusunda Baynal yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanarak İstanbul ilinde yaşayan 20 katılımcıya boşanma sonrasında yaşanan manevi ve maddi problemler ile ilgili sorular sormuş, sonuçta katılımcıların dini başa çıkma stili olarak “Allah’a karşı isyan etmedikleri; çoğunlukla dua edip Allah’tan yardım diledikleri” ancak katılımcıların çoğunluğunun; eski eşlerini “affedemedikleri, eski eşe karşı öfke ve nefret gibi duyguların sürdüğü, kırgınlıklarının devam ettiği ve bir şekilde yapılanların hesabının sorulacağını umut ettikleri” bulgularına ulaşmıştır.<sup>44</sup>

Boşanma süreci ile mücadelede dini başa çıkma önemli bir yaklaşımdır. Webb tarafından gerçekleştirilen araştırmada boşanmanın ardından bireylerin olumlu dini başa çıkma davranışları ile dinseliliğin artışı ve düşük düzeyde depresyonun ilişkili olduğu gösterilmekle beraber olumsuz dini başa çıkma davranışlarının dinseliliğin azalması ve depresyon artışı ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir.<sup>45</sup> Kesitsel bulgularda, boşananların %88 ağırlıkta

<sup>41</sup> Janet Weinglass v.dğr., “The Role of the Clergy in Divorce”, *Journal of Divorce* 2/1 (1978): 76.

<sup>42</sup> Mahoney v.dğr., “Broken Vows: Divorce as a Spiritual Trauma and Its Implications for Growth and Decline”, 105.

<sup>43</sup> Mahoney - Tarakeshwar, “Evlilikte ve Gündelik Hayat ve Aile Krizlerindeki Ebeveynlik”, 374-388.

<sup>44</sup> Fatma Baynal, “Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi”, *Bilimname* 35 (2018): 253-282.

<sup>45</sup> Amy Pieper Webb, *A Religious Coping Model of Divorce Adjustment* (Doktora Tezi, The University of Texas, 2008), vi.

olumlu, %78 ağırlıkta ise olumsuz dini başa çıkma yöntemlerini tercih ettikleri bulunmuştur. Boşanmaya dair çok sayıda olumlu dini başa çıkma metodu vardır. Bunlar farklı amaç ve beklentilerle ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte; kızgınlık, korku ve incinme duygularının üstesinden gelmek için dua ve ibadet etmek, özel manevi ritüellere başvurmak; kişisel bütünlük hissini yeniden kazanmak ve suçluluk duygularını azaltmak için manevi arınma ve (günahlar nedeniyle) affedilme arayışına girmek ve yalnızlık duygusunu yenmek üzere aşkın bir güce bağlanma ihtiyacı olumlu dini başa çıkma yöntemlerinden bazılarıdır. Buna mukabil boşanmayla beraber ortaya çıkan manevi görünümler olumsuz anlamda ve çeşitli biçimlerde mücadeleyle dönüşebilmektedir. Özellikle boşanma; Tanrı'nın bir cezalandırması olarak düşünülüyorsa ya da Tanrı'nın gücünün boşanma üzerinde etkin olamayacağı farz ediliyorsa, manevi açıdan suçluluk ve kafa karışıklığı varsa veya cemaatte ya da dinsel toplumda birey boşanma ile ilgili çatışmalar ve gerilim yaşıyorsa olumsuz bir mücadele ortaya çıkmaktadır.<sup>46</sup>

Boşanma sürecinde olumsuz manevi yaklaşımlar, stresi ve psikolojik sorunları arttırıcı bir etkiye sahiptir.<sup>47</sup> Oysa işaret edildiği üzere pozitif manevi değerlendirmeler ortaya çıktığında bu olumsuz tablo değişebilmektedir. Nitekim Nathanson, tüm boyutları ile maneviyatın boşanma deneyimini etkilediğini ve bu süreçte ruh sağlığına önemli ölçüde katkı sağladığını bulmuştur.<sup>48</sup> Ferah (2019) tarafından gerçekleştirilen çalışmada da boşanma sürecindeki bireylerin olumlu ve olumsuz dini başa çıkma davranışları irdelenmiş ve bunların stres, depresyon ve anksiyete ile korelasyonu gösterilmiştir. Buna göre boşanma sürecindeki bireylerin olumlu dini başa çıkma davranışları stres depresyon ve anksiyete düzeyleri ile negatif korelasyona sahipken olumsuz dini başa çıkma davranışları bu değişkenlerle pozitif bir korelasyona sahiptir.<sup>49</sup>

#### 4- Yöntem

Boşanma sürecindeki bireylerin ruh sağlığı ile dini duygu, düşünce ve davranışlarını birlikte ele almayı hedefleyen bu araştırmada nitel araştırma yöntem ve teknikleri kullanılmıştır. Nitel araştırma değişkenleri değil vakayı merkeze alan, olay yönelimli bir yaklaşımdır.<sup>50</sup> Bu yaklaşım betimleme

<sup>46</sup> Krumrei v.dğr., "Spiritual Stress and Coping Model of Divorce: A Longitudinal Study", 974.

<sup>47</sup> Robert E. Emery, *Cultural Sociology of Divorce: An Encyclopedia* (USA: SAGE Publications, 2013b), 1055.

<sup>48</sup> Irene G. Nathanson, "Divorce and Women's Spirituality", *Journal of Divorce & Remarriage* 22/3-4 (1995): 179.

<sup>49</sup> Nimet Ferah, *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019), 227.

<sup>50</sup> W. Lawrance Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*, trc. Sedef Özge, 6. Baskı (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013), 235.

yapmak ve nedensel süreçleri anlamak için araştırmacıya elverişli imkânlar tanır.<sup>51</sup>

Boşanma sürecindeki bireylerin dini davranışlarının ve dini yönelimlerini anlamak amacıyla nitel araştırma yöntemi olarak örnek olay yöntemi seçilmiş, böylece boşanma sürecine ilişkin yapılan aktarımların analiz edilmesi ve yorumlanması hedeflenmiştir. Örnek olay yöntemi ilginç, karmaşık ve özel bir olgunun ya da durumun kendi koşulları çerçevesinde incelenmesidir. Bu yöntem olgu, olay, durum ya da bireyin derinlemesine incelenmesine olanak tanımaktadır.<sup>52</sup> Bu yöntemle kuramsal model, belirli bir örnek olayı ya da tek bir durumu açıklayıp netleştirebileceği gibi paralel kanıtlanma yoluyla yani birden çok örnek olayı yan yana koyarak kuramın birden çok örnek olayda ortaya çıktığı/işlendiği de gösterilebilir. Örnek olayların bu şekilde kullanıldığı yöntemlere *örnekleyici* Yöntem adı verilmektedir.<sup>53</sup>

Belirlenen yöntem doğrultusunda örnek olayların elde edilmesi için 10 katılımcı ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış mülakat soruları hazırlanmış ve katılımcılardan nitel veriler elde edilmiştir. Mülakat, nitel araştırmalarda kullanılan yaygın bir tekniktir. Bu teknikte standartlaştırılmış sorular yerine (ölçeklerin aksine) açık uçlu sorularla araştırmanın problemine cevap olabilecek verilere ulaşılmaya çalışılır.<sup>54</sup> Araştırma kapsamında mülakat tekniğine uygun bir şekilde açık uçlu soru havuzu oluşturulmuş, mülakat esnasında bu soru havuzundan istifade edilmiştir. “Boşanma sürecinizden bahsedebilir misiniz?”, “Sizce ayrılmanıza ve boşanma sürecine girmenize neden olan evlilikteki temel problemler nelerdir?”, “Dindar mısınız?”, “Dini anlamda boşanma sürecinde neler hissettiniz?”, “Dua ettiniz mi?”, “Ne tür dileklerde bulundunuz?”, “Dini anlamda yardım arama ihtiyacı duydunuz mu?”, “Boşanma lafını duyduğunuzda ya da boşanma fikri aklınıza geldiğinde psikolojik olarak kendinizi nasıl hissettiniz?”, “Bu süreç sizi ne derecede üzdü?”, “Üzüntüden kurtulmak istediğinizde ne yaptınız?” hazırlanan sorulardan bazılarıdır. Bu ve bunun gibi sorulara verilen cevaplar not edilmiş ve örnek olay biçiminde öyküleştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış açık uçlu sorularla pilot uygulama yapılmış ve uygun sorular seçilerek mülakatlarda kullanılmıştır. Mülakatlar araştırmacı tarafından not edilmiş ve öyküleştirilmiştir.

<sup>51</sup> Hüseyin Bal, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 2. Baskı (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2012), 69.

<sup>52</sup> Veysel Sönmez - Füsün G. Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 82.

<sup>53</sup> Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1*, 677.

<sup>54</sup> Bal, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 69.

Olayları açık ve zengin bir biçimde tanımlama ve öyküleştirme örnek olay yönteminin özellikleri arasında yer almaktadır.<sup>55</sup> Bu özellik/öyküsellik, araştırmamızın cevap aradığı problemlere özgünlük sağlayacak, kişilerin boşanma sürecindeki dini davranışlarını ve içerisinde yer aldıkları özl psikolojiyi yansıtacak bir araç olarak tasarlanmıştır. Diğer taraftan boşanma öykülerinin analizinde yeri geldikçe içerik analizi ve betimsel analiz tekniği kullanılarak yorumlama esas alınmıştır.<sup>56</sup> Yorumlama; birinci, ikinci, üçüncü düzeyde gerçekleştirilecek bir çalışmadır. Nitel yorumlamada ilk amaç incelenen şeyin insanlar için anlamını keşfetmektir. Çünkü bir davranış söz konusu olduğunda insanların eylemleri, kişisel güdüler ve gerekçeleri ön plana çıkmaktadır. (Boşanma sürecindeki bireylerin dini yönelim ve davranışlarının tam olarak güdüsü ve gerekçesi nedir?) Bu, birinci düzeyde gerçekleşen yorumlamaya olanak tanımaktadır. İkinci düzeyde yorumlama ise birinci düzeyde yorumlamanın araştırmacı tarafından keşfi ve yeniden inşasıdır. Yani burada kişilerin olay aktarımında yaptıkları yorumların (güdülerin, gerekçelerin vs.) araştırmacı tarafından keşfedilmesi ve yeniden inşası söz konusudur. Burada araştırmacı tutarlı anlamları keşfetmek ve yorumlamak için olayın içerisine dâhil olur, onları belli bir bağlama/sürece oturtur. Bazı nitel araştırmacılar ise ikinci düzeyden daha ileri gitmeyi tercih ederler ve bir sonraki aşamada yani üçüncü düzeyde olayları genellemeye ve bir kurama bağlamaya çalışırlar.<sup>57</sup> Bu araştırmada da üçüncü düzeyde yorumlamalar hedeflenerek boşanma sürecindeki bireylerin örnek olay analizlerinin araştırmanın temel tezine bağlı olarak yorumlanması amaçlanmıştır. Kimi zaman içerik analizine kimi zaman da betimsel-yorumlayıcı analize tabi tutulan veriler anlayıcı geleneğe bağlı kalınarak yorumlanmıştır.<sup>58</sup>

## 5. Bulgular ve Yorum

Nitel verilerin elde edilmesi için 10 katılımcı ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Bu katılımcılardan 6'sı kadın, 4'ü erkektir. Katılımcılar K1, K2, ... K10 şeklinde kodlanmıştır. Mülakatlar kaydedilerek örnek olaylar şeklinde hikayeletirmiş ve çözümlemesi yapılmıştır.

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, katılımcıların sosyo-demografik özellikler<sup>59</sup> bakımından homojen bir görünüm arz ettiği

<sup>55</sup> Sönmez - Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 2011, 79-80.

<sup>56</sup> Veyssel Sönmez - Füsün G. Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 159.

<sup>57</sup> Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*, 237.

<sup>58</sup> Anlayıcı geleneğe bağlı gerçekleştirilen bu tür bir çalışma için bk. Yapıcı, "Eşlerin Dinsel Algı ve Yaşayışına Göre Evlilikte Dindarlık ve Maneviyat Huzur mu, Kusur mu?".

<sup>59</sup> Sosyo-demografik özellikler boşanma sürecindeki bireylerin din psikolojisi açısından önemli olabilir. Ülkemizde, Esmâ Salim tarafından gerçekleştirilen yüksek lisans çalışmasında, Isparta 1. Aile Mahkemesi'ne başvuran ve boşanma sürecindeki 105 bireyin stresle başa



söylenbilir. Katılımcıların çoğunluğu lise ve altında bir eğitim düzeyine sahiptir. Eğitimin boşanmaya etkisi karmaşık ve değişkenlik gösteren bir olgudur. Genel kanı düşük eğitim düzeyinin boşanma olasılığını arttırdığıdır ancak son yapılan araştırmalar kadının ve erkeğin eğitim düzeyine göre boşanma olasılığının değişkenlik gösterdiğine yöneliktir. Ayrıca eğitim düzeyinin etkisi ülkeler/bölgeler arasında da farklılaşmaktadır.<sup>60</sup> Yaş, boşanmada belirgin bir faktör olarak kabul edilmektedir.<sup>61</sup> Katılımcıların yaş aralığı 24 ila 51 arasında değişmektedir. Katılımcıların çoğunluğu orta yaşın altındadır. Gelir düzeyi açısından ise katılımcıların çoğunluğu asgari ücret düzeyindedir. Boşanma ile birlikte gelirin düşmesi, geçim sıkıntısı boşanmanın olası sonuçlarından birisidir.<sup>62</sup> Örneklem çoğunlukla düşük gelir grubunda yer almaktadır. Gelir düzeyleri karşılaştırıldığında kadınların erkeklerden daha dezavantajlı olduğu görülmektedir. Boşanma sürecindeki katılımcıların çoğu tanışarak evlenmiştir ve uzun evlilik sürelerine sahiptir. K5 ve K9 hariç diğer katılımcılar 5 yıl ve üzerinde bir evlilik süresine sahiptir. Fiilen ayrılık süreleri dikkate alındığında katılımcıların -K8, K7 ve K2 hariç- geneli kısa bir süre önce eşinden fiilen ayrılmıştır. Çocuk sayısı bakımından katılımcıların homojen bir görünüm sunduğu ancak K1 hariç 3 çocuklarının daha uzun fiili ayrılık süresine sahip olduğu belirlenmiştir. Bu genel bilgiler aşağıda tablo şeklinde verilmiştir.

---

çıkma stratejileri ve dini başa çıkma tarzları nicel yöntemle farklı ölçekler kullanarak incelenmiş ve sonuçta boşanma sürecindeki bireylerde cinsiyet, yaş, eğitim durumu, gelir durumu, öznel dindarlık algısı değişkenlerinin; bireylerin stresle başa çıkma ve dini başa çıkma tarzlarını etkileyen faktörler olduğu bulunmuştur. Bk. Esmâ Salim, *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017). Ayrıca Ferah (2019) tarafından gerçekleştirilen çalışmada da sosyo-demografik özelliklerin din psikolojisi ile ilişkisi istatistikî olarak gösterilmiştir.

<sup>60</sup> Emery, *Cultural Sociology of Divorce: An Encyclopedia*, 409.

<sup>61</sup> Robert E. Emery, *Evlilik, Boşanma ve Çocukların Uyumunu*, trc. Elif Okan Gezmiş (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013a), 18.

<sup>62</sup> Ferah, *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi*, 63.

**Tablo 2: Katılımcıların Sosyo-demografik Özellikleri, Evlilik ve Boşanmaya Dair Bilgileri**

Katılımcılar	Cinsiyet	Yaş	Eğitim	Meslek	Gelir (TL)	Evlenme Yöntemi	Evlilik Süresi (yıl)	Fiili Ayrılık Süresi (ay)	Çocuk Sayısı
K1	Erkek	51	İlkokul	İşçi	2500	Tanışarak	15	4	3
K2	Kadın	25	İlkokul	Kasiyer	2000	Kaçma/ Kaçırılma	10	18	3
K3	Kadın	32	Lise	İşçi	2000	Sosyal Medya	6	24	-
K4	Kadın	30	Lise	Garson	2000	Tanışarak	5	3	1
K5	Kadın	24	Lise	Çalışmıyor	Yok	Kaçma/ Kaçırılma	1	2	-
K6	Erkek	38	Lisansüstü	Öğretmen	4500	Tanışarak	8	1	1
K7	Kadın	44	İlkokul	Emekli	1500	Tanışarak	19	36 ve üstü	3
K8	Erkek	33	İlkokul	İşçi	2000	Görücü	13	30- 36	3
K9	Erkek	33	Lisansüstü	Akademisyen	5000	Tanışarak	1	3	-
K10	Kadın	30	Lisans	Memur	4000	Tanışarak	10	1	1

Tablo 2 katılımcıların sosyo-demografik özellikleri ile birlikte evlilik ve boşanmaya dair bilgilerini yansıtmaktadır.

Bu genel özelliklerin ve risk faktörlerinin yanı sıra bir evliliğin sonlanmasına etki eden bir birden fazla gerekçe ve duygu vardır (Tablo 3). Katılımcıların çoğunluğu kötü muamele, kavga, tartışma ve tehdit rapor etmiştir. Şiddet ve kötü muamele gibi ağır olgular evliliği katlanılmaz hale getirmekte ve boşanmalar için önemli ve yaygın bir gerekçe olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel tanımı ile şiddet, bireyin ilişkilerinde diğer bireyi isteği dışında zor/güç kullanarak kontrol altında tutmak amacı ile uygulanan davranışlardır. Bunlar fiziksel, cinsel, duygusal, ekonomik boyutta ortaya

çıkabildiği gibi ihmale ve istismara varan davranışları da kapsayabilmektedir.<sup>63</sup> Kötü muamele ise; eşe yapılan eziyetler, onun bedensel ve ruhsal sağlığını tehlikeye düşürecek -şiddet de dâhil- her türlü davranış ifade etmektedir. Eőini hapsetmek, aç bırakmak, şiddet uygulamak, anormal cinsel ilişkiye zorlamak bu kapsamda sayılan bazı eylemlerdir. Onur kırıcı davranışlar da bu kapsamda değerlendirilir; ağır hakaretler, eşin şeref ve haysiyetini kıran, onlara saldırı niteliğinde olan eylem ve davranışlar vs. Ayrıca hayata kast, yani eşlerden biri tarafından diğerinin canına karşı yapılmış olan davranışlar, eőü öldürmeye teşebbüs, onu intihara teşvik etmek önemli boşanma nedenleri arasında sayılmaktadır.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Zeybekoğlu, "Sosyal Problem Boyutuyla Aile", 48.

<sup>64</sup> ASPB, "Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması (TBNA 2014)", 30.

**Tablo 3: Katılımcıların Boşanma Sürecine, Evliliğe ve Eşe Dair Yakınma ve Şikayetler (Gerekçeler)**

Boşanma Sürecine, Evliliğe ve Eşe Dair Yakınma ve Şikayetler	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	K9	K10
Çocuk isteme/istememe	*	-	*	-	-	-	-	-	*	-
Cinsel Sorunlar	-	-	-	-	*	-	-	-	*	-
Kayınvalide/Kayınpeder	-	-	-	*	*	-	-	-	*	-
Alkol, Uyuşturucu	-	*	-	-	-	-	-	-	-	*
Ekonomik anlaşmazlıklar	*	-	*	-	-	-	-	-	*	-
Aldatma	*	*	*	-	-	-	*	*	-	-
Kavga ve Şiddetli Tartışma	*	*	*	*	-	-	*	-	*	*
Beni terk etti	*	-	-	-	*	-	-	*	*	-
Evi terk etmek zorunda kaldım	-	*	*	*	-	-	*	-	-	*
Ev ile ilgili sorumlulukları yerine getirmeme	*	*	*	-	*	-	-	-	*	-
Kötü muamele	-	*	*	*	-	-	*	-	-	*
Yalan söyleme	*	*	*	-	-	-	-	-	-	-
Eşten soğuma ve eşi istememe	-	-	*	-	-	*	-	-	-	*
Zorla evlendirilme	-	*	-	-	*	-	-	-	-	-
Anlaşmaya yanaşmıyor	*	*	*	*	-	-	-	*	-	-
Çocukları/Çocuğu göstermedi/göstermiyor	*	*	-	-	-	-	-	*	-	-
Velayet konusunda anlaşamıyoruz/anlaşamadık	*	*	-	*	-	*	*	*	-	-
Çocukları/Çocuğu bana karşı dolduruyor	*	-	-	-	-	-	-	*	-	-
Artık kurtulmak istiyorum	*	*	*	*	*	*	*	-	-	*
Tehdit	-	*	-	*	-	-	-	-	-	-
Dini endişeler	*	-	*	*	-	-	-	-	*	*

\* Var - Yok

Tablo 3 katılımcıların boşanma sürecine, evliliğe ve eşe dair yakınma ve şikayetlerini ya da diğer bir deyişle gerekçelerini göstermektedir. Buna göre bir evliliğin sonlanmasında birden fazla gerekçe ve duygu olduğu ve bunların iç içe geçmiş bulunduğu anlaşılmaktadır. Burada öncelikle her bir vakanın kendine has ve öznel olduğunu belirtmek gerekir. Ancak yine de kompleks olmakla birlikte bir takım ortak görünüm söz konusudur. K3 ve K7 örneğinde olduğu gibi bir evlilikte boşanma gerekçesi ekonomik sorunları, ihmali, şiddeti ve aldatmayı bir arada içerebilmektedir. Tabloda ortaya çıkan bir diğer dikkat çekici görünüm kavga, tartışma ve kötü muameleye uğrama şikâyet ve gerekçelerinin yaygınlığıdır.

**Tablo 4: Katılımcıların Boşanma Sürecindeki Ruhsal Sorunlarına Dair İfadeleri**

Ruhsal Sorunlara Dair İfadeler	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	K9	K10
Depresif (Çökkünlük) ifadeler(i)	*	*	*	-	*	-	*	*	*	*
Anksiyöz (Bunalıtı) ifadeler(i)	*	*	*	*	-	-	*	*	*	*
Stres (Zorlanma) ifadeleri	*	*	*	*	-	-	*	*	*	*
Öfke ifadeleri	*	*	*	-	-	-	-	-	*	-
Psikosomatik ifadeler	-	-	-	-	-	-	-	*	*	-
Varoluşsal sorgulamalar	*	*	*	*	-	-	*	*	*	*
Tükenmişlik hissi	-	-	*	-	-	-		*	*	-
İntihar girişimi veya düşüncesi	-	-	-	-	-	-	*	-	*	-

\* Var - Yok

Tablo 4 katılımcıların boşanma sürecinde yaşadıkları ruhsal sorunlara dair ifadeleri göstermektedir. Örnek olaylarla ortaya çıkan tablolar, boşanmanın niçin en stresli olaylar içerisinde üst sıralarda yer aldığını açıklar niteliktedir. Tablo 3 ve Tablo 4 birlikte değerlendirildiğinde ruhsal sorunların temel gösterge ve sebeplerinden bazıları şunlardır; çekişme, bunalım (K1, K2, K3, K4, K7, K8, K9, K10), öfke (K1, K2, K3, K9), tehdit altında hissetme (K2, K4), şiddet, işkence ve kötü muamele (K2, K3, K4, K7, K9, K10), aldatma (K1, K2, K3, K7, K8), sömürü (K3), zorla evlendirilme (K2, K5), çocukların alıkonması ve gösterilmemesi (K2, K8) vs.

Bununla birlikte örneklem grubundakiler bu süreçte yaşadıkları depresif duygularını bazen açık bazen de kapalı bir şekilde ifade etmişlerdir. Örneğin K2: "...stresli hissetmiyorum aksine biraz rahatlamış gibiyim ama üzgünüm, çocuklarım için üzgünüm, böyle bir kaderim olduğu için üzgünüm..." , K3: "...Bazen ağladım bazen bunaldım..." K5: "... Bu olaylar karşısında çok üzüldüm halen üzgünüm..." K10: "... Allah var gam yok..." demektedir. Diğer sorunlarla birlikte depresif duygular bazen psikiyatrik tedaviyi gerektirecek sonuçlar doğurmuştur. Örneğin; evlilik sorunları K7'yi<sup>65</sup> üzümü,

<sup>65</sup> Kadın, 44 yaş, ilkökul mezunu ve işçi emeklisidir. Katılımcı 7'nin hikâyesi diğerlerinden farklılık arz etmektedir. K7'nin boşanması ebeveyn boşanmasının bir örneğidir. Resmi boşanma 9 yıl önce gerçekleşmiştir. Ancak o şimdi en küçük çocuğunun velayeti için tekrar mahkemeye müracaat etmiş ve eski eşi aleyhine dava açmıştır. Eşi ile 19 yıl evli kaldığını belirten katılımcı, ondan resmi olarak ayrıldıktan sonra ikinci evliliğini yaptığını, ancak bu evliliğin birkaç ay sürdükten sonra sonlandığını, 4 yıl önce ise üçüncü evliliğini yaptığını ve halen aynı kişi ile hayatına devam ettiğini açıklamıştır. İlk evliliğinden 3 çocuk sahibi olduğunu söyleyen K7, iki çocuğunun rüşt yaşına eriştiğini ancak 16 yaşında olan en küçük kızının, baba yanında kalırken oradan ayrıldığını ve yaklaşık bir yıldır kendisi ile yaşadığını,

yıpratmış ve o derece bunalıma itmiştir ki intihara teşebbüs etmiştir. O intihar girişimini ve tedavi sürecini şu şekilde aktarmıştır.

“...Yine de bütün bunlar benim için sıkıntı verici; yeniden eski eşim ile muhatap olmak, mahkemeye gelip gitmek vs. Ayrıldığı dönem hatırlıyorum, anlattığım gibi eşimin hep başka kadınlarla ilişkisi oldu ve son ilişki yaşadığı kadın yüzünden evliliğim bitti. Ben yaşadığım sorunlar yüzünden bir keresinde intihara kalkıştım. Bileklerimi kestim. Beni hastaneye kaldırdılar. İntihara kalkıştım çünkü yaşadığım hayat beni o kadar bunalıtmıştı ki ben bunları hak edecek ne yaptım, neden benim başıma bunlar geliyor, neden normal ve mutlu bir yuvam yok diye düşüncelere dalıp üzüntüden durmadan ağlıyordum. Sonrasında psikiyatrik tedavi görmeye başladım...”

Anksiyete boyutuyla değerlendirildiğinde de çoğu katılımcının benzer şekilde kaygılarını ifade ettiği tespit edilmiştir. Örneğin; yaşadığı kaygılar neticesinde K8 varoluşsal bir bunalım yaşamış, K9 ise açıkça geleceği için endişe duyduğunu ifade etmiştir. Boşanmayı en az stres ile karşılayan K6 dahi çocuğu için endişelenmiş ve bir strateji geliştirme gereği duymuştur. K3, K8 ve K9 tükenmişlik hissi yaşadığını belirtmiştir.

Depresyon, anksiyete ve stres gibi ruhsal sorunlar birbiri ile ilişkilidir. Nitel sonuçlar açık bir şekilde olumsuz ruhsal duyguların/belirtilerin boşanma sürecindeki bireyler tarafından bir arada yaşandığını göstermiştir. Ayrıca depresyon, stres ve kaygının en somut göstergesi vücut üzerindeki etkisidir. Bu noktada K8 ve K9'un aktardığı bilgiler son derece ehemmiyetlidir. K9 üzüntüden mide spazmı geçirdiğini söylemiştir. K8,<sup>66</sup> sigaraya başladığını ve günde üç paket sigara içtiğini, yemek yemediğini ve yediklerini çıkardığını belirtmiştir:

“...eşimle aramda herhangi bir sorun yoktu. Benim sonradan öğrendiğime göre eşim ile yakın akrabası arasında çocukluktan başlayan bir yakınlaşma varmış. Çocuklarımı da alıp kaçtılar, onlardan 2,5-3 yıl haber alamadım. Çocuklarımı benden soğutmuşlar ve bana karşı doldurmuşlar. Onları bulduğumda benimle görüşmek istemediler. Mahkeme onların velayetini anneye verdi. Ben ise yapayalnız kaldım. Hem aldatıldım hem de çocuklarımdan mahrum kaldım. Ama Allah'ın adaleti büyük. Ben yıllarca eşimin yaptığı bu ihanet ile yaşamak zorunda kaldım. Sigaraya başladım. Günde üç paket sigara içiyordum. Kilo verdim. Doğru düzgün yemek

---

kızının artık oraya yani babasının yanına dönmek istemediğini, bu nedenle de velayetini almak için uğraştığını belirtmektedir.

<sup>66</sup> Erkek, 33 yaş, ilkökul mezunu ve asgari ücretle işçi olarak çalışmaktadır. 13 yıllık evli iken eşinin başka bir erkek ile kaçtığını, bu kişinin eşinin akrabası olduğunu, eşi giderken üç çocuğunu da götürdüğünü, onlardan 2,5-3 yıl haber alamadığını, bu nedenle resmi boşanmanın uzadığını bildirmiştir.

Yiyemiyor, yediklerimi çıkartıyordum. El gün içerisine çıkamıyordum. Millet bana farklı gözle bakıyormuş gibi geliyordu. Kendimi suçlu ve çaresiz hissediyordum. Arabesk dinleyip kendimi teselli etmeye çalışıyordum...”

Yaşanan olumsuz duyguların, hissedilen endişenin, ruhsal gerilimin, üzüntünün, bu somut göstergelerin ötesinde etkileri ve gözlenemeyen boyutları da vardır. Boşanma süreci, bireyleri varoluşsal bir sorgulamaya, bir anlam arayışına itmiştir. Çoğu katılımcı bunu açıkça ifade etmiştir. Örneğin K7, “Bunları hak edecek ne yaptım, neden benim başıma bunlar geliyor, neden normal ve mutlu bir yuvam yok?” diye düşünmüştür. K9, “Bunları hak edecek ne yaptım?” demiştir. Yıkıldığını ve mahvolduğunu tasavvur etmiş, bütün bunların anlamını sorgulamıştır.

Bu noktada bütün bu süreçlerin dini boyutu ve katılımcıların dini duygu düşünce ve davranışları açığa çıkmıştır. Bunlar bireyin dini başa çıkma mücadelesi olarak düşünülebilir. En yalın hali ile hatırlanacak olursa dini başa çıkma zor zamanlardaki anlam arayışı idi. Bu nedenle katılımcıların dinden bahsetmeye başladığı zaman ister istemez anlam arayışlarını dile getirmeleri manidardır. Zor zamanlarda, kendilerini aşan durumlarda, olayın üstesinden gelmekte zorlandıklarında bireyler ister istemez bu tür sorgulamalara girmekte ve kendilerinden üstün bir kuvvetten yardım alma gereği duymaktadırlar. Bu arayış, katılımcıların davranışlarında aşkın, Kadir-i Mutlak bir Tanrıya yönelmek, dua etmek şeklinde tezahür etmiş, bazılarını yakın çevreden ve yetkililerden manevi destek arayışına itmiştir. Kimi adalet, kimi kurtuluş istemiştir. Kimi diyanete müracaat etmiş, kimi ise din kardeşinden yardım görmüştür. Ancak hepsinin ortak yönü ruhsal bir rahatlama ve hafifleme yaşadıklarını söylemeleri olmuştur. Katılımcıların çoğu stres dolu boşanma sürecinde yaşadıkları onca olumsuz durumla mücadele etmek için dine ve dini pratiklere aktif bir şekilde müracaat etmiştir. Bu davranışlar ruhsal anlamda olumlu kabul edilebilir çünkü onlar için hafifletici ve rahatlatıcı bir etkiye sahiptir. Buna karşın katılımcılar dini anlamda olumsuz davranışlarda da bulunmuştur. Beddua etme, affetmeme, ceza odaklı düşünme vs. Katılımcıların boşanma sürecinde ortaya çıkan olumlu ve olumsuz bazı dini yönelimleri ve davranışları aşağıda tablo halinde verilmiştir.

Tablo 5: Katılımcıların Dini Yönelim ve Davranışlarına İlişkin İfadeler

Dini Yönelim ve Davranışlar (Duygu, Düşünce ve Davranış)	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	K9	K10
Dini anlam sorgulaması	*	*	-	*	-	*	*	*	*	*
Dua	*	*	*	*	*	-	-	*	*	*
Namaz	*	*	-	*	-	-	-	-	*	*
Başkalarından dini/Manevi Destek alma/Görme	-	-	-	*	-	-	-	*	*	-
Dini değişim ve dönüşüm (Dine Yönelme)	-	-	-	-	-	-	*	*	*	*
Ceza çektiğini düşünme	-	*	-	-	-	-	*	-	*	-
Beddua	*	-	*	-	-	-	-	-	-	-
Dini gruba katılma	-	-	-	-	-	-	*	*	*	-
Sabretme	*	*	*	-	-	-	*	*	-	-
Dini imtihan düşüncesi	*	-	-	-	*	-	-	*	*	-
Sadaka	-	-	*	-	-	-	-	-	-	-
Kuran okuma	-	-	-	-	-	-	*	*	*	*
Diyanete başvurma	-	-	*	*	-	-	-	-	-	-

\* Var - Yok

Zorlu yaşam olayları karşısında kişinin dini yönelimi çok farklı dinamiklerden beslenmekte ve karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Tablo 5'te görüldüğü üzere bazıları manevi destek ararken bazıları sabretmiş, bazıları beddua ederken bazıları Kuran okuma yoluna gitmiştir. Ayrıca çoğu dini davranış/yönelimin bir arada ortaya çıktığı anlaşılmıştır. En çok ortaya çıkan görünüm dua etme ve dini anlam sorgulama pratiğinde kendini göstermiştir. Saf bir şekilde bulunmayan bu davranışlarda kişinin karakteri, dindarlığı, Tanrı tasavvuru, yaşı, cinsiyeti, eğitimi, yetiştiği çevre etkili olmaktadır. Ayrıca bu davranışlar zamanla değişime uğrayabilmektedir. Bu noktada K3'ün <sup>67</sup> öyküsü dikkat çekicidir. Onun hikâyesi şu şekildedir:

“Eşimle internet üzerinde tanıştık ve 1,5 yıl görüştüğümüzden sonra evlenmeye karar verdik. Evliliğin daha başlangıcında sorunlar başladı. Sorunlarımız

<sup>67</sup> Kadın, 32 yaş, lise mezunu, asgari ücretle tekstil fabrikasında işçi olarak çalışmaktadır. Boşanmak istediği eşiyile (38 yaş) internette tanışmış ve 1,5 yıl sonra evlenmişlerdir. Çocukları yoktur. Katılımcı, eşiyile 6 yıl evli kaldıktan sonra, 2 yıl önce eşinden ayrılmış ve boşanmak için mahkemeye müracaat etmiştir.



daha çok ekonomikti ve buna bağılı olarak aramızda geçimsizlik ortaya çıktı. Hemen düğünümüzün ardından ekonomik olarak beni sömürmeye ve bana yalan söylemeye başladı. Düğün takılarını aldı ve ailesine verdiğini söyledi. Zamanla aşağılamalar ve küfürler başladı. Bir süre sonra onun kumar oynadığını ve bana yalan söylediğini öğrendim. Parasını bahis sitelerine ve iddia oyununa yatırıyormuş. Binlerce liralık kuponlar yapıyormuş. Zaten sürekli borçlandığını söylüyordu ve benden para istiyordu. Evin elektriğini, suyunu ve kirasını hep ben ödemek zorunda kalıyordum. Birkaç sefer kredi borçlarını da ben ödedim. Son aşamaya kadar ekonomik olarak beni kullanmaya ve borçlanmaya devam etti. Bana kredi çektiirmek istedi. Bu yüzden aramızda kavga çıktı ve bana şiddet uyguladı. Güya tefeciye borçlanmış ve mafya tarafından takip ediliyormuş. En sonunda bana kredi çektiirmek için bankaya götürdü. Asıl kırılmanın yaşandığı nokta da burası oldu. Ben bankadan kaçtım ve ailemin yanına sığındım. Sonra ailesi geldi ve beni yatıştırdılar. Böylelikle ben eve dönmüş oldum. Öğrendiğime göre babasını ikna etmiş ve ona kredi çektiirmiş. Evliliğimde buna benzer birkaç kırılma yaşadım, her seferinde ailesi araya giriyordu ve beni bir şekilde ikna ediyorlardı. Evliliğin 4. yılında 4 ay ayrı kaldık mesela. Bu sorunlardan sonra eşim sanki hiçbir şey olmamış gibi davranıyordu ve benden de böyle davranmamı bekliyordu. Ben ise kendimi güvencesiz ve yalnız hissediyordum. Evliliğe önem verdiğim için devam etmeye çalıştım ama olmadı. Dinen de bunun önemini biliyorum. Zaten bu zamana kadar sabretmemim sebebi bu. Aslında 4. yılda ayrılmaya karar vermiştim. Aramızda cinsel bir problem olmasa da ilk iki yıl çocuk sahibi olmadık, sonrasında ise aramızdaki sorunlar nedeniyle ben çocuk sahibi olmak istemedim. Bu isteksizlik kocamda öfkeye neden oluyordu ve aramızda kavga çıkıyordu. İyi ki çocuğumuz olmamış, kesinlikle ondan boşanmak istiyorum. Ben elimden geleni yaptım, onun kumar ve yalancılık konusunda tedavi olması için doktora gitmesini sağladım ama düzelmedi. Evlilik sorunlarımız için Diyanete de danıştık ama yine olmadı. Birkaç sefer dinen beni boşamıştı. Diyanete bunu da sorduk. Tüm çabalarımıza rağmen her şey daha da kötüye gitti. En sonunda yapacağını yaptı ve beni aldattı. Bir kadınla üç ay birlikte yaşamış. Şu an evliliğimin bitmesinden dolayı üzüntü duymuyorum ama ne olacak diye endişeliyim ve stresliyim. Mahkeme uzarsa stresim katbekat artacak. İlk başlarda üzüliyordum, çevrem de beni üzmesinden endişeleniyordum ama zamanla alıştım. Bir keresinde öyle bir noktaya geldim ki ona şöyle dedim; “sana karşı sevgi ve merhametimin kalmadı.” Ben son derece dinini önemseyen biriyim ve dindarım. Beş vakit namazımı kılarım, dini vecibelerimi yerine getiririm. Bu süreçte dualarımda hayırlısı ile ondan kurtulmak için Allah’a yalvardım. Kurtulup özgürlüğüme kavuşmak istiyorum. Allah benim yaşadıklarımı benden daha iyi bildiği için eşim olacak kişiden hakkımı alarak ayrılmayı diliyorum. Bazen ağladım bazen bunaldım ama artık evliliğim düzelsin diye dua etmiyorum. ‘Allah’ım!

Bana zarar vermesin kendi başını yesin' diyorum. Bu süreçte ondan kurtulmak için sadaka bile dağıttım."

K3'ün evlilik sorunları kompleks bir görünüm arz etmektedir. Basitçe söylenecek olursa ekonomik temelli başlayan sorunlar zamanla bir buhrana dönüşmüş ve evliliği kasıp kavurmuştur. Evliliği boyunca K3, ekonomik olarak sömürülmüştür. Bu sömürü kavga ve tartışmaların temel sebebidir. Bunlar, evliliğin bozulmasında somut göstergeler olarak kabul edilebilir. Dokur ve Profeta'nın diliyle söyleyecek olursak bunlar, kontratı bozan açık göstergelerdir. Daha derinlerde ise bilinçdışı, gizli ve stratejik göstergeler, diyaloglar vardır. Bu gösterge ve diyaloglar evliliğin bozulmasındaki süreci yansıtmaktadır. Örneğin ilk başta bilinçli olarak tercih edilen doğum kontrolü sonraları yerini daha bilinçli bir tercihe bırakmıştır. Bu, K3'ün tek taraflı doğum kontrol tercihidir. Oysa eşi artık şiddetle çocuk istemektedir. Neden böyle olmuştur? Aslında burada gizli bir bilinçdışı diyalog olduğunu iddia etmekte bir beis yoktur. K3, evliliğe olan inancı sarsıldığı için ve evliliği bitirmek için derinlerde bir his oluşturmuş ve açığa böyle bir strateji çıkarmıştır. Çocuk sahibi olmama şeklindeki tek taraflı karar onun ruhsal konumlanışının bir yansıması olabilir. Ancak bu konumlanma, onu sömüren kişi tarafından yani eşi tarafından hissedilmiş ve bilinçdışı tepkiyle ve öfkeyle karşılanmıştır. K3'ün anlatımına göre ilk iki yıldan sonra böyle bir sorun gelişmiştir. Yani bilinçdışı gelişen bu derin yarılma evliliğin ikinci yılında boy göstermiştir. Bu ayrışma evlilik boyunca, sömürü, kavga ve tartışmalar ile derinleşmiştir. Aldatma ise son noktayı koymuştur. Nihayetinde K3'ün eşine karşı lütfettiği sevgi ve merhamet bitmiştir. K3, bunu açıkça eşinin yüzüne söylemiştir. Bu, öfkeyi ve isyanı temsil etmektedir. Diğer taraftan evliliğin bitmemesi için K3 elinden geleni yapmıştır. Eşinin kusurlu davranışlarının düzelmesi için onu doktora götürmüştür. Bir öfke anında ortaya çıktığı tahmin edilen dini boşamalar ve aralarındaki sorunlar için Diyanete de danışılmıştır. Ama bunların hiçbiri fayda etmemiştir. En sonunda ayrılık gerçekleşmiştir. K3, neden bu kadar sabretmiştir? K3'ün aktarımına göre bu noktada dini ve toplumsal referanslar devreye girmiştir ve onu engellemiştir. Aslında o isyanını ötelemiştir. Yansıttığı kadarıyla en sonunda o, prangalarını kırıp içinde yıllarca yaşamak zorunda kaldığı hapishaneden kaçmıştır. İki yıl önce gerçekleşen ayrılık ile beraber halen devam eden mahkeme süreci ise K3 için ayrı bir pranga haline gelmiştir. Artık K3, iki yıldır ayrı yaşadığı eşinden sadece kurtulma ve özgür kalma arzusu gütmektedir. Evlilik artık sadece kâğıt üstündedir ve bunun altında ise ölü bir ilişki kalmıştır. Bu durum K3'te "haklı" bir stresi ve öfkeyi doğurmaktadır. Öfke, onun dini yönelim ve davranışlarında açıkça kendini göstermektedir. K3 kendisini dindar bir kişi olarak tanıtmıştır. Buna karşın öfke, isyan ve uzayan mahkeme süreci ile birlikte yaşanan stresin onu bir takım olumsuz dini başa çıkma davranışlarına sevk ettiği anlaşılmaktadır. Evlilik içerisinde gösterdiği olumlu dini davranışlarının aksine K3, ayrılma

sürecinde beddua gibi olumsuz dini başa çıkma davranışlarına müracaat etmekten kendini alamamıştır. “Kendi başını yesin” ifadesi hem öfkeyi hem de dini anlamda olumsuz bir çabayı göstermektedir. K3’ün sadaka dağıtması ise onun kurtulma psikolojisinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu davranış, altında olumsuz duygular yatsa da dini açıdan olumlu bir mücadelenin göstergesi olabilir. “Allah benim yaşadıklarımı benden daha iyi bildiği için eşim olacak kişiden hakkımı alarak ayrılmayı diliyorum” cümlesi ise gerçekçi bir mücadeleyi ifade etmektedir. K3, olayları hem dinsel hem de dünyevi anlamda hak ve hukuk çerçevesinde düşünmektedir. Ancak bu “gerçekçi mücadele” ruhsal olarak hem olumlu ve hem de olumsuz bir gönderme olarak yorumlanabilir. Olumlu; çünkü ayakları yere basan aktif ve somut bir çabayı, net bir görüşü yansıtmaktadır. Olumsuz; çünkü affetme, esenlikle salıverme yoktur. Aksine alacak verecek mantığı, manipüle edilmişlik, kızgınlık ve öfke vardır.

Sonuçta K3, boşanma sürecinde dini anlamda hem olumlu hem de olumsuz başa çıkma davranışlarına müracaat etmiştir. Burada dikkat çeken nokta onun dini başa çıkma davranışlarının görünüşte geçirdiği evrimdir. Evliliği boyunca eşi tarafından sömürülmüş ve kötü muameleye maruz bırakılmış olsa da sabırla duruma yaklaşmayı bilmiş, evliliğin düzelmesi için çaba göstermiştir. Fiili ayrılıktan sonra ise uzayan mahkeme süreciyle beraber başından beri var olan örtük öfke belirginleşmiş, olaya uzaklık ve kişisel mesafenin de artması ve uzaması ile birlikte olumsuz dini başa çıkma davranışları açığa çıkmıştır. Bu davranışlar yaşanan ruhsal problemin etkisini artırıcı yönde etki edebilmektedir.<sup>68</sup> Burada K3 özelinde söylenecek olursa uzayan ayrılık süresi dini başa çıkma davranışlarını olumsuz bir boyuta taşımış ve ruhsal gerilimini daha da arttırmıştır. Bunun altında yatan temel dinamik ise öfke ve tahammülsüzlük olmuştur. Belki de yaşadığı ağır şeyler onun dini kaynaklarını zayıflatmış, sabrını tüketmiştir.

K3 örneği hariç kadın katılımcılar erkeklere göre daha olumlu bir dini yaklaşım göstermektedirler. Erkekler ise K6 ve K8 hariç kadınlara göre daha olumsuz dini yönelime sahiptir. Örnek olaylar incelendiğinde dine yönelme konusunda kadınların daha pozitif bir görünüm arz ettiği belirlenmiştir. Kadınlar daha çok kurtulma psikolojisi ile hareket etmektedirler ve onlar daha çok zulme maruz kalmış gibi gözükümler. Bu da onların anlam arayışını daha çok perçinlemiş, dine yönelmelerini daha kolaylaştırmış olabilir.

Eğitim boyutuyla düşünülürse katılımcıların, K6, K9 ve K10 hariç eğitim seviyesi düşüktür. Eğitim seviyesi azaldıkça yaşamsal sorunlar karşısında dine yönelme artar varsayımından hareket edildiğinde, K6, bunun için uygun bir örnek teşkil ederken K9 ve K10 buna aykırı bir örnek teşkil

<sup>68</sup> Yapıcı, *Din ve Ruh Sağlığı Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, 51.

etmiştir. Buradaki fark onların dindarlık boyutu ile ilgili olabilir. Nitekim K9 kendini dindar bir birey olarak tanımlarken, K6 kendisini dindar bir birey olarak tanımlamamaktadır. Ancak ikisinin de eğitim düzeyi yüksektir. Dolayısıyla buradan çıkarılacak sonuç, ruhsal sorunlar karşısından dine yönelme değerlendirilirken dindarlık boyutu daha birincil bir önemi haiz olabilir. Aynı şekilde bu argüman yaş, yaşanan çevre, gelir durumu için de ileri sürülebilir.

Ancak K10, hem dindarlık boyutunda hem de eğitim boyutunda aykırı bir örnek teşkil eder. O, K6 gibi eğitilmiştir ve kendisini dindar bir birey olarak tanımlamamaktadır. Ancak o yine de dine yönelmiş ve aktif bir dini değişim yaşamıştır. Onun hikâyesi tıpkı K7'de olduğu gibi bir ihtida sürecini, bir dine dönüş öyküsünü anımsatmaktadır. (Burada K7'nin eğitim seviyesinin diğerlerine göre daha düşük düzeyde olduğu da kaydedilmelidir.) Eğer bu süreç bir ihtida öyküsü, bir dine dönüş sürecini barındırıyorsa o zaman dindarlık ya da burada zikredilen diğer değişkenlerin dışında başka dinamiklerin etkin olduğu bir dönüşüm sürecinin yürürlükte olduğu iddia edilebilir. Bu tür bir süreçte; yaşanan stres, yaşamdaki kritik anlar, dini arayış içerisinde kendini hissetme, dine dönüş vesile olan ve kendisiyle duygusal bağ kurulan samimi bir arkadaş etkilidir. Ayrıca bu tür bir yönelim bireyin yeni bir kimlik kazanmak istemesinin tezahürü şeklinde de yorumlanabilir.<sup>69</sup>

### Sonuç

Boşanma insan yaşamında birincil öneme sahip psiko-sosyal bir süreç, önemli bir stresördür. Bu süreçte bireylerin ruh sağlığı tehdit altındadır ve birey birtakım ciddi risklerle karşı karşıyadır. Boşanma sürecindeki bireylerin ruh sağlığı ile dini duygu, düşünce ve davranışlarını ele almayı hedefleyen bu araştırmada, boşanma sürecindeki bireylerin yaşadıkları ruhsal sorunlar karşısında inancın ve dini hayatın yardımcı ve iyileştirici bir etkiye sahip olup olmadığı temel probleminden hareket edilerek nitel araştırma paradigmasına uygun bir şekilde elde edilen sonuçlara göre; boşanma sürecindeki bireylerin; evliliklerine ilişkin sorunları pişmanlık, üzüntü ve öfke ile aktardıkları, fiilen bitmiş evliliğe yoğun duygusal tepkiler verdikleri ve bunaldıkları, umutsuzluk, çaresizlik ve başarısızlık hissine kapıldıkları, kaçma ve kaçınma psikolojisi ile hareket ettikleri, bu süreçte stres ve kaygı yaşadıkları ve çökkünlük belirtileri gösterdikleri bulunmuştur. Bu süreçte bireyler, maddi ve manevi problemlerle uğraşmak durumunda kalmakta, bunalmakta ve bir anlam arayışına girmektedirler. En seküleri ya da dinden en uzağı dahi bu süreçte vicdani sorgulamalar yaptıklarını ifade etmiştir. Bazen anlam arayışı manevi destek arayışını da beraberinde getirmiştir. Katılımcıların bu süreçte çoğunlukla dini duygu, düşünce ve

<sup>69</sup> Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 159-170.

davranışları kullandıkları, bu şekilde yaşanan olumsuzlukların üstesinden gelmeye çalıştıkları gözlenmiştir. Bu davranışlar genellikle bir bunaltının ardından anlam arayışı ile yoğunlaşmıştır. Boşanma sürecinde ortaya çıkan ruhsal belirtiler karşısında bireylerin içerisinde buldukları durumu ve olayları anlamlandırmada dini aktif bir şekilde kullandıkları; kendilerini din ile teselli ettikleri; dine ve ibadete yönelme, dua etme, Allah'a sığınma ve O'ndan yardım dileme gibi pratiklere başvurdukları; bu pratikler sonucunda ise ruhsal rahatlama yaşadıklarını ifade ettikleri tespit edilmiştir. Dini yönelim ve davranışlar; olumlu bir şekilde kullanıldığında boşanma sürecindeki bireyleri ruhsal olarak rahatlatıp, üzüntü ve kaygılarını giderme noktasında onlara yardımcı olurken, aksi halde yani öfke ve bunaltı ile birlikte ortaya çıktığında olumsuz bir görünüm arz etmekte, beddua etme, cezalandırıcı Tanrı tasavvuru gibi olguların ortaya çıktığı anlaşılmıştır.

### Kaynakça

- Altıntaş, Süleyman. *Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma Arasında İlişki Üzerine Bir Çalışma*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014.
- Amato, Paul R. "The Impact of Divorce on Men and omen in India and the United States." *Journal of Comparative Family Studies* 25/2 (1994): 207-221.
- Arıkan, Çiğdem. *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1996.
- ASPB. "Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması (TBNA 2014)". Araştırma Raporu. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2014.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016): 281-308.
- Bahadır, Abdulkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bal, Hüseyin. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 2. Baskı. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2012.
- Balcı Arvas, Fatma. *Psikoloji Din ve Mutluluk*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Battal, Ahmet. "Boşanma Sebepleri Bilimsel Araştırma Projesi Uygulama Sonuçları (Nihai Rapor)". Araştırma Raporu. İstanbul: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü ve Akademik Dayanışma Araştırma ve Geliştirme Vakfı, 2008.
- Baynal, Fatma. "Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi". *Bilimname* 35 (2018): 253-282.

- Bell, Natasha K. - Harris, Steven M. - Crabtree, Sarah A. - Allen, Sarah M. - Roberts, Kelly M. "Divorce Decision-Making and the Divine". *Journal of Divorce & Remarriage* 59/1 (2018): 37-50. <https://doi.org/10.1080/10502556.2017.1375330>.
- Berman, William H. - Turk, Dennis C. "Adaptation to Divorce: Problems and Coping Strategies." *Journal of Marriage and the Family* 43/2 (1981): 179-189. <https://doi.org/10.2307/351428>.
- Blomquist, Jean M. "Exploring Spiritual Dimensions: Toward a Hermeneutic Divorce." *Pastoral Psychology* 34/3 (1986): 161-172. <https://doi.org/10.1007/BF01759963>.
- Bohannon, Paul. "The Six Stations of Divorce". *Divorce and After*. Ed. Paul Bohannon. 33-62. New York: Doubleday and Company Inc., 1970.
- Chiriboga, David A. - Cutler, Loraine. "Stress Responses among Divorcing Men and Women". *Journal of Divorce* 1/2 (1978): 95-106.
- Chiriboga, David A. - Krystal, Sheila. "An Empirical Taxonomy of Symptom Types among Divorcing Persons." *Journal of Clinical Psychology* 41/5 (1985): 601-613. [https://doi.org/10.1002/1097-4679\(198509\)41:5<601::AID-JCLP2270410504>3.0.CO;2-9](https://doi.org/10.1002/1097-4679(198509)41:5<601::AID-JCLP2270410504>3.0.CO;2-9).
- Cirhinlioğlu, Zafer - Ok, Üzeyir - Cirhinlioğlu, Fatma G. *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Clarke-Stewart, Alison - Brentano, Cornelia. *Divorce: Causes and Consequences*. New Haven and London: Yale University Press, 2006.
- Coleman, Marilyn - Ganong, Lawrence - Leon, Kim. "Divorce and Postdivorce Relationships". *The Cambridge Handbook of Personal Relationships*. Ed. Anita L. Vangelisti - Daniel Perlman. 157-176. USA: Cambridge University Press, 2006.
- Demirkan, Semra Y. - Ersöz, Aysel G. - Şen, Rahime B. - Ertekin, Emre - Sezgin, Özden - Turğut, Ahu M. - Şehitoğlu, Nuray. "Boşanma Nedenleri Araştırması". Araştırma Raporu. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2009.
- Dokur, Murat - Profeta, Yael. *İlişki Denklemi Aileler ve Çiftler*. 4. Baskı. İstanbul: Goa Yayıncılık, 2014.
- Efil, Şahin. *Din-Sağlık İlişkisinin İmkani Sorunu*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Elkin, Meyer. "Postdivorce Counseling in a Conciliation Court". *Journal of Divorce* 1/1 (1977): 55-65. [https://doi.org/10.1300/J279v01n01\\_06](https://doi.org/10.1300/J279v01n01_06).
- Emery, Robert E. *Cultural Sociology of Divorce: An Encyclopedia*. USA: SAGE Publications, 2013b.
- Emery, Robert E. *Evlilik, Boşanma ve Çocukların Uyumunu*. Trc. Elif Okan Gezmiş. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013a.

- Ferah, Nimet. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat - Kayıklık, Hasan. "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019): 202-224.
- Gökçe, Birsen. "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1978): 7-21.
- Holmes, Thomas H. - Rahe, Richard H. "The Social Readjustment Rating Scale". *Journal of Psychosomatic Research* 11/2 (1967): 213-218. [https://doi.org/10.1016/0022-3999\(67\)90010-4](https://doi.org/10.1016/0022-3999(67)90010-4).
- Kalmijn, Matthijs - Uunk, Wilfred. "Regional Value Differences in Europe and the Social Consequences of Divorce: A Test of the Stigmatization Hypothesis". *Social Science Research* 36/2 (2007): 447-468. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2006.06.001>.
- Kaslow, Florence W. "Stages of Divorce: A Psychological Perspective". *Villanova Law Review* Vill. L. Rev. 25/4 (1980): 718-751.
- Kayıklık, Hasan. "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003): 83-102.
- Köse, Ali. *Neden İslam'ı Seçiyorlar?*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Krumrei, Elizabeth J. - Mahoney, Annette - Pargament, Kenneth I. "Spiritual Stress and Coping Model of Divorce: A Longitudinal Study." *Journal of Family Psychology* 25/6 (2011): 973-985. <https://doi.org/10.1037/a0025879>.
- Lazarus, Richard S. - Folkman, Susan. *Psychological Stress and The Coping Process*. New York: Springer, 1984.
- Levin, Jeffrey S. - Chatters, Linda M. "Research on Religion and Mental Health: An Overview of Empirical Findings and Theoretical Issues". *Handbook of Religion and Mental Health*. Ed. Harold G. Koenig. 33-51. California: Academic Press, 1998.
- Mahoney, Annette - Krumrei, Elizabeth J. - Pargament, Kenneth I. "Broken Vows: Divorce as a Spiritual Trauma and Its Implications for Growth and Decline". *Trauma, Recovery, and Growth: Positive Psychological Perspectives on Posttraumatic Stress*. Ed. Stephen Joseph - P. Alex Linley. 105-124. New Jersey: John Wiley & Sons, 2008.
- Mahoney, Annette - Tarakeshwar, Nalini. "Evlilikte ve Gündelik Hayat ve Aile Krizlerindeki Ebeveynlik". *Din Psikolojisi ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. Trc. ed. İhsan Çapçioğlu-Ali Ayten. Ed. Drl. Raymond F. Paloutzian - Drl Crystal L. Park. Trc. Fatma Zeynep Belen. 361-401. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.

- Nathanson, Irene G. "Divorce and Women's Spirituality." *Journal of Divorce & Remarriage* 22/3-4 (1995): 179-188.  
[https://doi.org/10.1300/J087v22n03\\_11](https://doi.org/10.1300/J087v22n03_11).
- Neuman, W. Lawrance. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*. Trc. Sedef Özge. 6. Baskı. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013.
- Oman, Doug - Thoresen, Carl E. "Din ve Maneviyat Sağlığı Etkiler mi?" *Din Psikolojisi ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. Trc. ed. İhsan Çapçioğlu- Ali Ayten. Ed. Drl. Raymond F. Paloutzian - Drl Crystal L. Park. Trc. Özer Çetin. 295-342. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Özgüven, İbrahim E. *Evlilik ve Aile Terapisi*. 3. Baskı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Pargament, Kenneth I. - Brant, Curtis R. "Religion and Coping". *Handbook of Religion and Mental Health*. Ed. Harold G. Koenig. 111-128. California: Academic Press, 1998.
- Pargament, Kenneth I. - Zinnbauer, Brian J. - Scott, Allie B. - Butter, Eric M. - Zerowin, Jill - Stanik, Patricia. "Red Flags and Religious Coping: Identifying Some Religious Warning Signs among People in Crisis". *Journal of Clinical Psychology* 54/1 (1998): 77-89.
- Salim, Esmâ. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
- Sayan Karahan, Ayşegül S. *Boşanma Sonrası Yaşama Uyum*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2012.
- Sönmez, Veysel - Alacapınar, Füsün G. *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.
- Wang, Hongyu - Amato, Paul R. "Predictors of divorce adjustment: Stressors, resources, and definitions". *Journal of Marriage and Family* 62/3 (2000): 655-668.
- Webb, Amy Pieper. *A Religious Coping Model of Divorce Adjustment*. Doktora Tezi, The University of Texas, 2008.
- Webb, Amy Pieper - Ellison, Christopher G. - McFarland, Michael J. - Lee, Jerry W. - Morton, Kelly - Walters, James. "Divorce, Religious Coping, and Depressive Symptoms in a Conservative Protestant Religious Group". *Family Relations* 59/5 (2010): 544-557.
- Weinglass, Janet - Kressel, Kenneth - Deutsch, Morton. "The Role of the Clergy in Divorce". *Journal of Divorce* 2/1 (1978): 57-82.  
[https://doi.org/10.1300/J279v02n01\\_05](https://doi.org/10.1300/J279v02n01_05).
- Yapıcı, Asım. *Din ve Ruh Sağlığı Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.



- Yapıcı, Asım. “Eşlerin Dinsel Algı ve Yaşayışına Göre Evlilikte Dindarlık ve Maneviyat Huzur mu, Kusur mu?” *Turkish Studies* 13/2 (2018): 79-106.
- Yapıcı, Asım - Koçak, Ali. “Türkiye’de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta Analitik Bir Değerlendirme”. *Din Değerler ve Sağlık*. Ed. Hayati Hökekleli. 65-115. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Yöndem, Zeynep Deniz. *Kişilik Dinamikleri ve Stresle Baş Etme*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2006.
- Zeybekoğlu, Özge. “Sosyal Problem Boyutuyla Aile”. *Sosyal Problemler Sosyolojisi*. Ed. Nurşen Adak. 35-65. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009.

# الرواية العربية إشكاليات النشأة والريادة والإنجاز

Sulaiman Taan

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı  
Ana Bilim Dalı  
Tokat/Türkiye  
suleyman.taan@gop.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0001-7570-9469>

## الملخص

تشعب عن نشأة الرواية العربية جملة من الأسئلة تبدأ بسؤال الريادة، ولا تنتهي عند دور الرواية في الحياة الفكرية والثقافية المعاصرة. وفي خضم هذا الجدل الحاد يبرز تياران رئيسان، يشكلان صدى للصراع الحاد بين قطبي الأصالة والمعاصرة، وللانقسام الذي يسم الحياة الفكرية بين دعاة التيارين، وما يتفرع عنه من خصومة، نجد انعكاسها في كل القضايا الفكرية. فظهور الرواية، عند دعاة المعاصرة، كان ثمرة الانفتاح الثقافي والفكري على العالم الأوربي، بينما يرى دعاة الأصالة أن الرواية نوع أدبي يتكئ على الموروث السردى العربي، وما يزخر به من حكايات وقصص، تعد المصدر الذي تدفق منه سيل الرواية العربية، وأنها نتاج عملية الجدل بين العناصر السردية في الموروث العربي، وشكل الرواية القادم إلينا من الغرب.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الأدب العربي، الرواية العربية، النشأة، الموروث السردى

Geliş Tarihi/Received Date: 25.05.2019 Kabul Tarihi/Accepted Date: 15.11.2019

## Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf/Citation:** Taan, Sulaiman "الرواية العربية إشكاليات النشأة والريادة والإنجاز". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (Aralık 2019): 531-553.

## Arabic Novel; Problematics of Emergence, Leadership and Achievement

### Abstract

The emergence of Arabic novel raises a number of questions, such as the initial question, and the role of novel in contemporary intellectual and cultural life. In context of this fierce debate, there are two major currents as an echo of the conflict between the two poles of authenticity and modernity, the division in the intellectual life between the two currents, and the resulting rivalry, which is reflected in all intellectual issues. The emergence of the novel, for advocates of contemporary, is the fruit of cultural and intellectual openness to the European world, while advocates of originality believe the new literary genre leaning on the Arab narrative heritage, and that Arabic tales and stories are the source of Arabic novel, and they are the product of the interaction between the narrative elements of Arab heritage, and the form of the novel coming from the West.

**Keywords:** Arabic Language, Arabic Literature, Arabic Novel, Inherited, Narrative.

## Kaynak, Öncülük ve Uygulama Bakımından Arap Romanı

### Öz

Arap romanının ortaya çıkması; ilk dönem arap romanı, romanın fikir hayatı ve çağdaş kültürde üstlendiği rol gibi bir çok problemi gündeme getirmiştir. Bu çetin tartışma bağlamında iki ana eğilim ön plana çıkmıştır. Bu iki ana akım, geleneğe bağlılık ve çağdaşlık iddiası arasında çetin bir getirilim sedasıdır. Fikri hayatta bu iki akım arasında bir bölünme ve bu iki ana eğilimden türeyen tartışmalar, fikri problemlerin hepsinde etkisini göstermiştir. Çağdaşlaşmayı savunanlara göre romanın yeni bir sanat olarak ortaya çıkışı, Avrupai kültür ve fikre açık olmanın bir sonucudur. Geleneği savunanlarsa romanın doğaçlama Arap edebiyatı mirasına/geleneğine dayanan bir edebi tür olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Bu görüşte olanlara göre hikayeler ve kıssalar çeşnisi, Arap romanının kaynağıdır. Arap romanı, Arap edebiyat geleneğindeki doğaçlama unsurlar ile batıdan bize intikal eden roman arasındaki etkileşiminin ürünüdür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Arap Edebiyatı, Arap Romanı, Doğu, Sözlü Gelenek

### السياق الأوربي:

يقرر جورج لوكاش، في كتابه "نظرية الرواية" المنشور في عام 1914م، أنه إذا كانت الملحمة الابنة الشرعية للمجتمع الإغريقي العبودي، فإن الرواية هي نتاج المجتمع البرجوازي، وانعكاس للصراع داخله، وتصوير للتناقضات الحادة فيه<sup>(1)</sup>. ويستشف من كلام لوكاش نبرة تفضيل للملحمة على حساب الرواية، التي جاءت تعبيراً عن تصدع الذات البشرية، في مجتمع يمور بالتناقضات الحادة بين أفرادها. فالرواية نشأت في عالم سكتت فيه الآلهة<sup>(2)</sup>. وهو طرح يخالف رأي ماركس بأن الملحمة هي الشكل الفني الملائم للمجتمع المتخلف، بمعنى أن الرواية أكثر تطوراً من الملحمة؛ لأنها نتاج مجتمع أكثر تقدماً وتعقيداً من المجتمع العبودي الذي ظهرت فيه الملحمة<sup>(3)</sup>.

في مقابل ذلك، يرفض باختين كلياً القول بأن الرواية جنس أدبي تطور من رحم الملحمة، مثلما يرفض أيضاً إقامة التشابه بين الملحمة والرواية، فالملحمة في رأيه فن مونولوجي، يستحيل أن تنتج عنه بذرة الفن الروائي القائم على التنوع، وتعدد الأصوات. فالرواية، في نظره، نشأت في أحضان الثقافة الشعبية بطقوسها الكرنفالية، وتغذت على بعض النصوص النثرية القديمة، وروايات العصور الوسطى. وكان من مزايا هذا الأصل الشعبي أنه منحها قدرة كبيرة على امتصاص العناصر الثقافية، لدى الفئات الدنيا في المجتمع، وعلى تفتيت الأشكال الرسمية والقيم المركزية، وكسر التراتبية الاجتماعية، والهرم الطبقي، في مقابل إحلال قيم التنوع والمغايرة، والجمع بين المتناقضات التي يمور بها الواقع المعيش<sup>(4)</sup>.

ويربط باختين ظهور الرواية بالثورة المعرفية، فالرواية نمت في حقل ثقافي، تتعدد فيه الطبقات الاجتماعية التي تشكلت بعد الثورة الصناعية. ولا يخفى طبعاً أن الأثر الأكبر في نشوئها وتطورها هو تشكل الطبقة البرجوازية، التي حررت الوعي من القيود التي كبلته بها الرؤية الأرستقراطية للعالم، القائمة على وعي تلعب فيه القوى الميتافيزيقية دوراً جوهرياً. ولذلك كان للطبقة البرجوازية دور رائد

- 
- 1 - انظر: نظرية الرواية وتطورها، جورج لوكاش، ترجمة: نزيه الشوفي، دمشق، 1987، 19.
  - 2 - انظر: سردية التاريخ وتاريخية النص الأدبي، أمينة رشيد، مجلة فصول، ع2005/67، 157.
  - 3 - انظر: ضرورة الفن، إرنست فيشر، ترجمة: أسعد حليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، 18-19.
  - 4 - انظر: الخطاب الروائي، ميخائيل باختين، ترجمة: د. محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1987، 117.

في فتح نوافذ الوعي على العلم والمعرفة، وإطلاق شعارات العدالة والحرية والمساواة. وانطلاقاً من تعدد الطبقات، واختلاف وعي كل طبقة، توفر للروائيين مادة حكاية تمكنهم من إقامة عالم روائي، تتنوع فيه الشخصيات، وتتمايز فيه أصواتها اللغوية المعبرة عن الطبقات الاجتماعية المختلفة<sup>(5)</sup>.

وعلى هذا المنوال، يقر محمود أمين العالم بأن المرحلة الرأسمالية تطبع الرواية، في عصرنا الحديث، بجملة من الخصائص التي تعبر عن نمط الإنتاج الرأسمالي، بما يتسم به من ظهور للأنا الفردية، والأنا القومية، وسيادة التنافسية، ونضج الطبقات، واحتدام حدة الصراع بينها، مع ما يرافق ذلك كله من أزمات فكرية ونفسية وأخلاقية، فالرواية هي الفن الأدبي القادر على التعبير عن الوعي التاريخي المعرفي الوجداني القيمي لهذه المرحلة التاريخية الجديدة، بكل ما يتسم به من تراكم وعمق واتساع والتباس وتأزم... إلخ. غير أن هذه البنية المعبرة عن الأوضاع الرأسمالية هي، في الآن نفسه، امتداد متطور للأساطير والملاحم، والسير والحكايات الشعبية، والقصص والمقامات، التي تشكلت أبنيتها التعبيرية بحسب الأوضاع الاجتماعية السابقة على الرأسمالية<sup>(6)</sup>. فالطابع الحكائي هو القاسم المشترك بين الرواية والفنون السردية السابقة، ولكن ما يمتاز به كل فن أنه كان تعبيراً عن النمط المعيشي والحياتي في المرحلة التي ظهر فيها، وهو ما يفسر عوامل الانفصال والاتصال بين الرواية والفنون السردية السابقة، وكذلك يفسر سر تفوق الرواية على غيرها من الفنون الأخرى، بوصفها الفن الذي يعبر عن أقصى تطور وصلت إليه البشرية في سيرورتها الطويلة، فالجنس الأدبي هو انعكاس للبنية الاجتماعية والاقتصادية، وللتطور المعرفي والفكري، للمرحلة التي تمر بها البشرية، ولما كانت الرواية هي نتاج هذا العصر، الذي وصل فيه التقدم البشري في مجالات العلم والتكنولوجيا إلى درجات غير مسبوقة، فإنها -الرواية- من ثم أرقى الأجناس الأدبية.

من المهم التأكيد هنا أن الطبقة الأرستقراطية تدين بمكانتها للإنتاج الزراعي، لأنها نمت نتيجة للمساحات الواسعة التي تمتلكها، وتراجع دورها يعني تراجع دور الإنتاج الزراعي، في مقابل صعود البرجوازية التي تتركز على الحرف والصناعة، فعالم المدينة القائم على العمل المهني هو الذي بدأ بالصعود، في مقابل تراجع دور الزراعة.

5- انظر: الرواية العربية المتخيل وبنيتها الفنية، د. مجي العيد، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011، 16.

6- انظر: الرواية بين زمنيها وزمنها، محمود أمين العالم، مجلة فصول، مج12/ع1، 1993، 14.

وفي هذا السياق، يرى فيصل دراج أن لعلم التاريخ إسهامًا لا يمكن إنكاره في خلق الظروف الملائمة لتطور الرواية الأوربية، بإعراضه عن الأسطورة فيما يتصل بسير القادة والملوك، وابتعاده عن التقديس في تناول الأحداث، وهو ما أفضى إلى تناول القضايا برؤى جديدة، غذتها النزعة الشعبية الساعية إلى تكريس حضورها في الحقل العام<sup>(7)</sup>.

جملة القول أن صعود الطبقة الوسطى، على حساب الفئة الأرستقراطية، أفضى إلى هيمنتها على الفضاء العام، بحيث تحول الاهتمام من القضايا الكلية التي يعنى بها المؤرخ كالمعارك الكبرى، والأحداث المهمة، وإنجازات الملوك والقادة، إلى التركيز على المهوم اليومية للإنسان البرجوازي الذي جاءت الرواية تعبيرًا مباشرًا عن تطلعاته البسيطة في حياة كريمة. فالإنسان "العادي" هو بؤرة اهتمام الرواية، لأنها تركز على انكساراته ونجاحاته، حزنه وفرحه، خيباته وآماله... إلخ. وهي إذ تفعل ذلك تؤرخ حياة الإنسان "الوضيع"، بينما التاريخ هو رواية الفئة العليا في المجتمع. وفي ظني أن إعطاء أهمية كبرى لعلم التاريخ في صعود الرواية أمر مبالغ فيه، لأن الكتابة التاريخية تراجعت في مقابل ارتفاع الكتابة الروائية، بما هي سرد لحياة الإنسان "الوضيع"، ولا سيما في ظل علاقات اجتماعية آخذة في التعقيد.

#### الرواية العربية وعوامل النشأة:

ثمة، إذن، ما يشبه الإجماع على أن ظهور الفن الروائي في أوروبا ترافق مع صعود الطبقة البرجوازية، وسيادة العلاقات الرأسمالية، القائمة على الأنانية والفردية والتوجس من الآخر والحذر منه. كيف نفسر -والحالة على ما هي عليه- ظهور الرواية العربية في مجتمع، لم تتشكل فيه طبقة برجوازية، وبقيت العلاقات بين أفرادها علاقات تقليدية؟

ستجد هذه الإشكالية صدى واضحًا لها في الكتابات النقدية، التي تناولت نشأة الرواية في العالم العربي. فاستنادًا إلى هذا التناقض بين مجتمع برجوازي، وآخر لم يصل إلى هذه المرحلة، يذهب عبد الله العروي إلى أن الرواية العربية ماتزال متعثرة منذ لحظة نشأتها حتى اللحظة الراهنة، فقد استورد الرواد الأوائل الشكل الأدبي، دون أن يكونوا على وعي بأن هذا الشكل غير مناسب لشروط المجتمع

7- انظر: الرواية وتأويل التاريخ، فيصل دراج، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2004، 9-17.

العربي الحضارية، وظروفه الاجتماعية، فالطبقة البرجوازية لا تنمو إلا في المدن، وغياب الأخيرة، أو بدائيتها، في أغلب البلدان العربية، يشير إلى العقبة الكأداء التي تعترض طريق تمثل الرواية واستلهاها في الأدب العربي<sup>(8)</sup>.

معنى هذا الكلام أن ظهور الرواية انعكاس طبيعي للحراك الاجتماعي، المتمثل في صعود الطبقة البرجوازية، على حساب الطبقة الأرستقراطية التي بدأت بالاضمحلال والتلاشي، وبخسارة تأثيرها في الحراك الاجتماعي، مع تراجع دورها الفكري والثقافي. فالجنس الأدبي، إذن، صدى للبنية الاقتصادية الجديدة. وهو ما يقودنا إلى استنتاج، مفاده أن الرواية أرقى من الفنون الأدبية الأخرى التي سبقتها؛ لأن تلك الأجناس الأدبية تشكل بنية فوقية لبنى اقتصادية واجتماعية أقل تطوراً.

الاستنتاج الآخر الذي يمكن استخلاصه، من كلام العروي، أن رواد النهضة العربية لم يدركوا الشروط الاجتماعية والفكرية لنشوء هذا الجنس الأدبي، فاستعاروه من الأدب الأوروبي، غير أنه ظل مولوداً خديجاً، يعاني مشكلات الولادة المبكرة التي لازمته حتى هذه اللحظة. فاستحضار الرواية إلى الفضاء الثقافي العربي كان رغبة في ردم الهوة الحضارية، أكثر من كونه تعبيراً عن حاجة اجتماعية، أو تطوراً طبيعياً للمجتمع العربي.

يكاد يكون من المسلمات النقدية ارتباط الرواية بعالم المدينة، وبالمجتمع البرجوازي، ولذلك فإن البحث ينبغي أن يتجه - كما يرى جابر عصفور - نحو وجود المدينة من عدمه في العالم العربي، ففي رأيه أن المدينة العربية لم تكن باتساع المدينة الغربية، وهذا أمر لا يمكن أن يجادل فيه أحد، غير أنها كانت تمر بطور النشوء، وبتناقضات حادة تجسدها ثنائيات الموروث والوافد، الشرقي والغربي، التقليد والإبداع، فلا غرابة أن يتشكل داخل هذا الصراع الحاد فن روائي يستجيب لمتغيرات التحديث المادي<sup>(9)</sup>.

أتى ظهور الرواية متسقاً مع سيورة تطور المجتمع العربي، الذي يمر بعملية تحديث واسعة على كل المستويات، مع الإشارة في الوقت نفسه إلى أن اتساع المدينة عمرانياً لم يشكل قطيعة مع الموروث،

8- انظر: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 1995، 240-241.

9- انظر: الرواية والاستنارة، جابر عصفور، كتاب دبي، العدد 55، مجلة دبي الثقافية، تشرين الثاني، 2012، 35.

الذي تعايش مع ملامح التغيير التي بدأت تظهر في مختلف الجوانب: الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. فخصوصية نشأة الرواية العربية نابعة من ارتباطها بالفئة المستنيرة من الطبقة الوسطى، التي يرى جابر عصفور أنها المؤسس الحقيقي لذلك الفن، لما تحمله من وعي مدبني، يبرز في مجافاة فن الشعر الذي ارتبط بالفئة الحاكمة، والذي كان يمثل الجانب السكوني الذي سعت تلك الفئة إلى تكريس بوصفه انعكاساً أدبياً لمصالحها<sup>(10)</sup>. وعي الفئة المستنيرة هذه كان متقدماً على زمنها، بحسب جابر عصفور، وهو ما أفضى برأيه إلى استلهاهم فن جديد، يحاول اجترار مسار جديد، بعيد عن الشعر الذي لم يكن قادراً على التعبير عن التطلعات الجديدة، لوقوعه أسير تراث يجعله مكبلاً بقيود لا يمكنه الفكك منها، ولا تسمح له بالانفتاح على الآخر، ولا يتمثل التحولات التي يزر بها المجتمع.

بسبب هذه الطبيعة السكونية للشعر، انزاحت النخبة المتنورة عنه، وشرعت في البحث عن أشكال أدبية مغايرة، عبر عملية ثنائية جرى فيها تجاوز أنماط التعبير السائدة، والانفتاح على منجزات السرد الأوربي، بما فيه من تقنيات تروم البحث عن المسكوت عنه في الخطابات الفكرية والسياسية والدينية، وتتبع في الآن نفسه عن الخطاب الرومانسي، بتهويماته وأخيلته التي تتجاهل الواقع. ومن هنا جاءت النزعة الحوارية انعكاساً لرغبة مضمرة في إظهار المختلف والنقيض، وفي مواجهة كل ما هو مركزي ونمطي.

وفي ضوء هذا، ليست الرواية، بحسب جابر عصفور، تمثلاً آلياً للشكل الغربي، بمقدار ارتباطها بصعود البرجوازية، وبشعور الفرد "المتنور" بالتناقض بين عالمه الشخصي ومحيطه الاجتماعي. ولا يخفى صدى آراء لوكاش في هذا الطرح، فالمجتمع البرجوازي الغربي يقابله عالم المدينة العربي، وغياب الانسجام بين الفرد والمجتمع في العالم الغربي يناظره في واقعنا إحساس مدبني أخذ في الصعود، تغذيه طبقة وسطى تسعى للانعتاق من العقبات التي تبرز أمامها على شكل ثنائيات حدية، تقف من بينها ثنائية الأصالة والمعاصرة، والتي تتفرع عنها كل الثنائيات الأخرى التي سادت الفكر العربي منذ بداية النهضة.

10- انظر: زمن الرواية، جابر عصفور: دار المدى، دمشق، 1999م، 168.



وفي سياق هذا الجدل بين "الأنا" من جهة، وحدي العلاقة: الموروث والمستورد من جهة، نستطيع الإشارة إلى أن أهم ما شهدته القرن التاسع عشر عربياً هو صعود الدنيوي على حساب الديني، وقد أخذ هذا التحول في التصاعد والتسارع خلال القرن العشرين، الذي برزت فيه الرواية جنساً أدبياً جاء ثمرة لتلك التحولات التي نمت الشعور بالفردية، وبأهمية سرد التفاصيل الحياتية، ومن المفيد في هذا المقام الإشارة إلى الاختلاف بين فئة تقليدية بقيت وفية للأجناس الموروثة كالشعر، والكتابات الفقهية والدينية عامة، وفئة جديدة أخذت النزعة الغربية لديها بالصعود على حساب توارثي القيم المحافظة.

في سياق الانفتاح هذا، تجدر بنا ملاحظة واحد من أهم العناصر التي ساهمت في بزوغ الرواية، نعي به اتساع دور المرأة في الحياة العامة، فما كان لهذا الجنس أن يظهر لولا هذا الحضور المتنامي للمرأة في الحياة العامة، آية ذلك أن نضح الرواية ترافق مع دخول المرأة إلى كل مجالات الحياة في منتصف القرن العشرين. وهذه العلاقة بين صعود الرواية، والمكتسبات التي حققتها المرأة، تقودنا إلى افتراض وجود رابط بين الفنون السردية وحرية المرأة، لتتذكر في هذا الصدد أن "ألف ليلة وليلة" ظهرت في المجتمع العباسي الذي ارتقت فيه المرأة/الجارية، بحيث غدت عضواً فاعلاً في الحياة الثقافية. والأمر نفسه يصح في المجتمع العربي، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والذي بدأت المرأة فيه تأخذ أدواراً اجتماعية تناظر تلك الأدوار التي كانت لها إبان العصر العباسي، وهذا ما عبرت عنه الرواية الوليدة. هل من الممكن الذهاب إلى افتراض آخر، وهو أن الشعر جنس ذكوري، في حين أن الرواية تعبر عن قيم الأنوثة؟

لكن للرواية العربية، بحسب محمود أمين العالم، خصوصية تتمثل في ارتباط نشأتها بمحاولة إبراز الهوية القومية، وبلورتها في مواجهة "الأخر" الغربي المستعمر<sup>(11)</sup>. والعالم هنا يقلل من أهمية العوامل الثقافية والاجتماعية، أو هو يلغها، فالفهم السياسي في نظره هو الباعث الرئيس وراء بزوغها كجنس أدبي له طموح في التصدي للمستعمر الأوربي. وهذا ما يفسر اتكائها على الموروث السردية، بما فيه من سير شعبية وحكايات ومقامات ووقائع تاريخية. ولذلك اتجه بها الهم الوطني نحو استلهام الموروث الحكائي، والإعراض عن الوافد الغربي الذي نشأت أصلاً لمواجهة والنضال ضده، ويستشهد على

11- انظر: الرواية بين زمنيتها وزمنها، مجلة فصول، مج12/ع1، 1993، 17.

ذلك بالمرحلة الممتدة، من النصف الثالث من القرن التاسع عشر إلى عام 1914م، والتي ظهرت فيها مجموعة من الروايات استلهمت الموروث السردي، وخصوصاً المقامة. ويستدرك العالم بأن تلك المحاولات يطلق عليها رواية من باب المجاز، فهي في حقيقتها تعبيرات أدبية تمثل مرحلة انتقالية مهدت لظهور الفن الروائي بصورته الناضجة<sup>(12)</sup>.

غير أن المرحلة التي تلت مرحلة النشأة تجلّت فيها أزمة عميقة، أتت تعبيراً عن حالة الهزيمة التي يمر بها المجتمع العربي، وتمزقه بين قيم الأصالة من جهة، وقيم المعاصرة من جهة ثانية، وهو ما تجلّى في توزع الروائي العربي وتشظي وعيه بين محاولة إبراز الذات القومية، وبين الاتكاء على الأشكال الغربية التي أظهرت كفاءتها في الارتقاء بالفن الروائي، والانطلاق به نحو آفاق تعبر عن التطور الاجتماعي والمستوى الفكري والثقافي الذي وصل إليه المجتمع العربي.

#### الرواية والنشأة المعوقة:

ولدت الرواية العربية، بحسب فيصل دراج، وهي تعاني إعاقه ثنائية ناتجة عن كونها محاكاة للرواية الأوروبية، وعن كونها جنساً أدبياً جرى استيراده إلى حقل اجتماعي لم يعرف "نثر المجتمع البرجوازي"<sup>(13)</sup>.

لم تكن الشروط الموضوعية للكتابة الروائية حاضرة في الساحة الثقافية والفكرية، وللدلالة على غياب تلك الشروط، يشرع فيصل دراج في قراءة أعمال فكرية وأدبية متنوعة، يستخلص منها جميعها حقيقة واحدة، وهي أن الواقع العربي غير مهياً لتنبث فيه الرواية، بوصفها جنساً له مشروعيته وحضوره في الوسط الثقافي. فالكتابات النثرية التي صدرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تخلو من العوامل التي تساعد على نشأة الفن الروائي.

تتبع فيصل دراج مجموعة من الأعمال النثرية التي انفصلت عن عالم المقامة والسرد بشكله التقليدي، ولكنها عجزت عن تمثل الفن الروائي، والملاحظ أن كتابها ينتمون إلى مجالات مختلفة، ومشارب فكرية متنوعة، وهو ما يسهم في إعطاء رؤية فيصل دراج نوعاً من المصادقية. ونذكر من

12- انظر: المرجع السابق، 17.

13- الرواية وتأويل التاريخ، 39-40.

هذه الأعمال: طبائع الاستبداد للكواكبي، والإسلام بين العلم والمدنية لمحمد عبده، وسارة للعقاد، وهي النص الذي يرى الكثيرون أنه يشكل الرواية العربية الأولى.

#### - طبائع الاستبداد للكواكبي:

يصل فيصل دراج من استعراض أفكار الكواكبي إلى استنتاج مفاده أن الواقع العربي، القائم على عنف السلطة واستبدادها، يحول دون نشوء فن روائي حقيقي، نظرًا لغياب مناخ الحرية والحوار، وهيمنة السلطة التي تحاول صهر المجتمع، وتنفي عنه التنوع والتعدد، وهما شرطان أساسيان في ولادة الفن الروائي.

#### - الإسلام بين العلم والمدنية لمحمد عبده:

الخلاصة التي يصل إليها محمد عبده هنا أن المسلمين بعيدون عن المدنية، لأسباب كثيرة، يعيننا منها اعتقادهم أن الزمن يسير القهقري، وأن على المتأخر أن يكرر ما قاله السابقون<sup>(14)</sup>. نتج عن هذا الوعي قدرية تمحو العقل، وتطمئن إلى الحكمة الإلهية، وعبادة للسلف تنكر كل جديد، وتحيله إلى حيز التكفير والبدعة. وفي مثل هذا السياق، يغدو من المستحيل ولادة جنس أدبي جديد لم يعرفه السلف، ويأتي في زمن "غير صالح"، ولا يتمتع بالقداسة ولا التبجيل اللذين استأثر بهما الزمن الصالح الغابر. ولهذا فكل ما ينتجه من فنون وآداب لن يصل إلى المرتبة التي حازتها فنون "الزمن الصالح". وهو ما يعبر عنه فيصل دراج بقوله: "تبدو الرواية في هذا التصور العقائدي فتنة لغوية متدهورة، وغريبة عن مآثور الأجداد"<sup>(15)</sup>.

#### - الدين والعلم والمال لفرح أنطون:

يكشف الكتابان السابقان عن غياب الشرط الاجتماعي والحضاري لنشوء الرواية وتطورها، أما فرح أنطون فيحاول استنبات جنس أدبي في سياق لا يقبله على الإطلاق، والمحاولة تشبه عملية زراعة عضو في جسد لديه مناعة تحول دون اندماجه مع سائر الأعضاء. ليست هذه

14- انظر: الرواية وتأويل التاريخ، 46.

15- الرواية وتأويل التاريخ، 48.

الرغبة التي تعترى فرح أنطون نابعة من تصور معرفي، ولا ناشئة عن تبعية عمياء، ولكنها تدرج في إطار "الفتنة بالغرب المنتصر الذي يعد من يحاكيه بالانتصار" (16). وهي الفتنة ذاتها التي تدفع مثقفًا مثل فرح أنطون إلى نشر "نص تعليمي يتعرف إليه القارئ الفرنسي بسهولة، ولا يدرك القارئ العربي منه إلا القليل. فللمدن الثلاث (الدين والعلم والمال) هي حكاية الأزمنة الأوربية الحديثة التي أسقطت برجوازيتهما الإقطاع والكهنوت الكنسي" (17). وفي إطار هذا الجهد التربوي والتعليمي، الذي يطبع عمل فرح أنطون، يورد الأصول التي يحتاجها الروائي، وهي: قوة الاختراع، قوة الحركة التي تشد القارئ وتطرد عنه السأم، وحدة الموضوع، ارتباط الرواية بالعالم الخارجي (الاجتماعي) والداخلي (النفسي)، دراسة الفن الروائي دراسة معمقة، عاطفة الجمال. لكن الإشكالية التي لم يكن يدركها فرح أنطون أنه، بحسب فيصل دراج، لم يكن يعي الفرق بين الزمن الأوربي الذي أنتج الرواية، والزمن العربي الذي لم يألف هذا الفن من قبل، وهذا كله ناتج عن عزل الكتابة عن سياقها الحضاري والفكري، والنظر إليها ضمن تصور تقني لم يقو على رؤية علاقات السيطرة والمقاومة داخل النص وخارجه (18).

- ليالي سطيح لحافظ إبراهيم:

ثمة واقع مأزوم دفع حافظ إبراهيم إلى الماضي الجاهلي، مثلما أرسل الواقع المأزوم نفسه فرح أنطون إلى أوربا. وتظهر الحداثة الفكرية في الخطاب النقدي الذي يطالب بواقع بديل، وفي الكتابة الواضحة التي تؤيد موقفًا وتتهم آخر (19).

يحاول فيصل دراج، عبر تتبع المحاولات التي رامت تقديم كتابة جديدة مغايرة لأشكال النثر السابقة، تسليط الضوء في كل كتاب على الزاوية أو القضية التي تحول دون نشوء فن روائي أصيل في المجتمع العربي. فهي في دعاء الكروان (1934) لطف حسين "المجتمع الوطني الذي لا وجود له"،

16- الرواية وتأويل التاريخ، 49.

17- انظر: الرواية وتأويل التاريخ، 49.

18- انظر: الرواية وتأويل التاريخ، 51.

19- انظر: الرواية وتأويل التاريخ، 53.

مع أن هذا المجتمع "مسته الحداثة مسًا واهنًا"<sup>(20)</sup>. لكن إخفاق دعاء الكروان في التحول إلى رواية نابع من أن الرواية والمجتمع المدني ينتميان إلى مجال تاريخي واحد، بينما تتحدث دعاء الكروان عن مجتمع مايزال في طور التحول إلى مجتمع مدني حتى في ذلك الوقت<sup>(21)</sup>.

- سارة لعباس محمود العقاد:

تبرهن رواية "سارة" (1938م) للعقاد على عدم صلاحية الرؤى الفكرية التي تحكم المجتمع العربي لتطور فن الرواية، الذي يقوم على قيمتي الفردية والحرية. فالعقاد يصادر حرية الشخصيات في الحديث عن نفسها، وتقوم الأنا المتضخمة للكاتب بتغيب البطل، إضافة إلى أن القارئ يجد في النص ما ينقض التصور الروائي للعالم، إذ يصادف "مركزًا لغويًا واحدًا يحتكر الكلام"، على النقيض من التعددية اللغوية التي رأى فيها باحتين منطلقًا للعمل الروائي"، وينقضه أيضًا حين "يفرض فردًا متعاليًا يضع ذاته فوق غيره"، "ويتعد عن مقولة الإنسان التي يستدعيها العمل الروائي ويتأسس عليها"، ويمعن في مخالفة أسس العمل الروائي مرة ثالثة حين "يكتفي بتصوير كلي مأخوذ بالمطلقات"، وهذا التصور يرفض "الجزئي واليومي والعارض وتفاصيل الحياة اليومية"<sup>(22)</sup>.

- قنديل أم هاشم ليحيى حقي:

يرى فيصل دراج في هذه الرواية علامة على المجتمع الراكد والفردية المؤجلة<sup>(23)</sup>. وهذان الشرطان الاجتماعي والفردية يناقضان أسس العمل الروائي القائم على تصوير الحراك الاجتماعي والحرية الشخصية.

وينتهي فيصل دراج من هذه الرحلة الطويلة إلى قناعة مؤكدة أن ما يوحد بين النصوص التي قرأها هو إخفاقها، لا بمعنى أن الروائي أخفق في كتابة نص متسق ومتناغم، بل بمعنى أن المجتمع أخفق في توليد شروط الكتابة الروائية، وفي تحويلها إلى ظاهرة مجتمعية على صعيد القراءة والكتابة<sup>(24)</sup>.

20- الرواية والتاريخ، 58.

21- انظر: الرواية والتاريخ، 62-63.

22- الرواية وتأويل التاريخ، 67.

23- انظر: الرواية والتاريخ، 68.

24- انظر: الرواية وتأويل التاريخ، 78.

### الرواية والموروث السردى:

يعبر موقف غالي شكري عن وجهة نظر عامة النقاد فيما يخص العلاقة بين الرواية والتراث، وهي أن الاجتهادات التي يبذلها الباحثون المعاصرون، لإثبات شرعية النسب بين الرواية "المصرية" الحديثة، والتراث العربي القديم محكوم عليها بالإخفاق، لأن العلاقة بين الفن الروائي في بلادنا والرواية الأوروبية هي المحور الرئيس لأية نتائج علمية ينتهي إليها البحث الموضوعي، فامتداد "الحس القصصي" من التراث إلى الروائي المعاصر لا يعني على الإطلاق أن الرواية هي ابنة هذا التراث. بيد أن خصوصية الرواية المصرية أنها لم تكن مجرد استلهام لهذا القالب الفني المستورد، بل كانت ثمرة تفاعل هذا القالب مع التجربة المحلية والمضمون المصري. وقد كان الحدث الأهم في حياة المصريين في ذلك الوقت هو الثورة على الاستعمار البريطاني<sup>(25)</sup>.

هكذا تفتحت البراعم الأولى للرواية المصرية على ثنائية حديثة، تتمثل في استعارة الشكل الأوربي من ناحية، والتعبير عن الكفاح ضد الاستعمار الأوربي من ناحية ثانية، وهو صراع عبرت عنه الرواية بالارتقاء إلى الشكل الأوربي الذي يعني الرغبة في الارتقاء إلى مستوى العصر، والتشبث بالمضمون المصري الساعى نحو مقاومة عناصر القهر في الحضارة الأوربية<sup>(26)</sup>.

على الضفة الأخرى، بدأت بعض الأصوات النقدية تتعالى رافضة هذا التسليم بمواضع النقد الغربي، أو التنظيرات النقدية التي تتكئ في تحليلها على الآليات النقدية الغربية، ويبرز في هذا التيار عبد الله إبراهيم، الذي لا بد أن يقر الباحث بحجم الجهد الذي يبذله، للخروج من المسلمات السائدة في الخطاب النقدي، ولاسيما ما يتصل منها بفكرة المركزية الأوربية، وتفكيك الخطاب الاستعماري الذي يشير إليه الناقد، بوصفه المسؤول عن انتشار الرأي القائل بالأصل الأوربي للرواية العربية.

واستناداً إلى هذا التصور القائم على مواجهة الخطاب الاستعماري، والاستعانة بآليات نقدية تنتمي في مجملها إلى النقد ما بعد الكولونيالي، يشرع عبد الله إبراهيم في مساءلة المؤثر الثقافي الغربي،

25- انظر: أدب المقاومة، غالي شكري، دار المعارف، مصر، 1970، 83.

26- انظر: أدب المقاومة، 84.

ملاحظاً المبالغة التي تعزى للحملة الفرنسية بوصفها الحدث الذي أخرج مصر من عزلتها، ووضعها وجهًا لوجه مع العالم الحديث، إذ يصير على أن حجم الاختلاط بين أفراد الحملة وبين عامة المصريين لم يسمح للجانب المصري بالاطلاع على الآداب والفنون الفرنسية، وينتهي إلى أنه "لم يظهر أي أثر له قيمة معرفية في الربع الأول من القرن التاسع عشر" (27).

وعلى ضوء هذا التأثير المحدود للحملة الفرنسية، يرى عبد الله إبراهيم أن بذرة الجنس الروائي العربي نمت داخل الموروث السردى، فالروايات السردية خضعت للتفكك والتحول، مثلها مثل كل الفنون السردية التي لا تعرف النقاء والثبات. وكان القرن التاسع عشر هو نقطة الالتقاء بين الروايات القديمة والرواية، التي بدأت باستلهام الحوادث والشخصيات من الروايات السردية. أما الروايات المعربة، فقد خضعت لتغيير أسماء الشخصيات، وإغفال ذكر المؤلف الأصلي، وكثير منها كانت أحداثها تقع على خلفيات تاريخية كروايات الفرسان والمغامرات (28).

وعلى المستوى اللغوي، يشير عبد الله إبراهيم إلى أن الأساليب الشفوية المرتبطة بالعامية كانت أقرب إلى الرواية، التي تنهض بوصفها نسيجًا متنوعًا من العناصر، وظاهرة متعددة من ناحية الأسلوب واللسان والصوت (29). وكان للطباعة دور محوري ومؤثر في التقريب بين المستويين، فمع بداية طباعة الروايات السردية، والروايات المترجمة، بدأ الاتصال بين الشكل الموروث والشكل الوافد، الذي أخذ بالاستجابة والتكيف مع ما تقتضيه الذائقة التي شكلها التراث الشفوي، الذي شرع هو الآخر في تطوير لغته، بما يتفق وثقافة الكلمة المطبوعة التي تفترض حدًا أدنى من السلامة اللغوية.

وهكذا أفرز القرن التاسع عشر أسلوبين من التعبير اللغوي: نموذج التعبير اللغوي المفتوح، وهو أسلوب الروايات الشفوية، ونموذج التعبير اللغوي المغلق، وهو الأسلوب الخاص بالتأليف النثري الكتابي (30).

27- السردية العربية الحديثة، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2013، ج1/ 44.

28- انظر: السردية العربية الحديثة، ج1/ 81.

29- انظر: السردية العربية الحديثة، ج1/ 83-84.

30- انظر: السردية العربية الحديثة، ج1/ 86.

يعود الأثر الحاسم في صعود الرواية، من وجهة نظر عبد الله إبراهيم، إلى انتشار الطباعة، وازدياد جمهور القراء، بحيث أصبح عدد قراء الجرائد في مصر في ثمانينيات القرن التاسع عشر يفوق سبعين ألف قارئ. وبناء على هذه المعطيات، فإن النموذج المغلق ترك الساحة الثقافية لأسلوب حديث في الكتابة، يغيّر الأنماط التي سادت في القرون الوسطى، والتي هيمن عليها النثر المسجوع بمحسناته البلاغية القارة<sup>(31)</sup>.

أما الصحافة، التي أخذ دورها بالتعاظم، منذ منتصف القرن التاسع عشر، فهذبت لغة المرويات السردية، وطوعتها لتستوعب مقتضيات التعبير اليومي، وقد أخذت الرواية بهذا الأسلوب في أول أمرها، ثم طوعته لأغراضها التعبيرية في الوصف والتخييل، حتى صار وسيلتها الأساسية<sup>(32)</sup>. وهو رأي يشاركه فيه الدكتور صبري حافظ الذي يرى أيضاً أن الصحافة أسهمت في خلق حساسية جديدة، تولدت عما كانت تنشره من أعمال سردية على شكل حلقات متسلسلة، ومقالات تلامس الشؤون الحياتية، على خلاف الأنماط الكتابية الجامدة التي لم يكن من الممكن أن تستوعب ما يدور في العالم الواقعي، بسبب ارتهاؤها لنموذج توقف عن التطور منذ أمد بعيد. ولهذا كان للصحافة دور كبير في إفساح المجال للسرد الجديد على صفحاتها، وفي تطوير اللغة العربية بحيث تستوعب كل ما هو جديد عبر تحريرها من الزخارف اللفظية والصنعة البديعية<sup>(33)</sup>.

وعبر هذا التزاوج بين لغة الصحافة الآخذة في التطور عن لغة المرويات السردية التي كانت تطبع بكثرة، وبين الرواية الوافدة، طوع المترجمون لغة الروايات المترجمة لتتلاءم مع الموروث السردية الذي كان له أثر في تشكيل بنى الكثير من الروايات المترجمة، بما يتناسب والطرق السائدة فيه.

ما يمكن استخلاصه، من رؤية عبد الله إبراهيم، هو الرفض القاطع لأي محاولة نقدية، تربط ظهور الرواية بالعامل الغربي، في مقابل الإصرار على أن نشأتها ارتبطت بتحليل المرويات السردية الشفوية، والذي كان نتيجة حتمية لبزوغ متخيل جديد، لديه الرغبة في التطلع إلى قيم فكرية وفنية،

31- انظر: السردية العربية الحديثة، ج 1/92.

32- انظر: السردية العربية الحديثة، ج 1/86-87.

33- انظر: تكوين الخطاب السردية العربي: صبري حافظ، ترجمة: د. أحمد أبو حسن، دار القرويين، الدار البيضاء، 2002، 117-



تعكس حالة التبرم والضجر من الموروث، الذي كان يعاني أزمة داخلية، تتمثل في انغلاقه على أنماط ثابتة تجاوزها الزمن.

إن أطروحة عبد الله إبراهيم، على ما فيها من جدة التنظيرات النقدية، لا تستطيع الإجابة عن السؤال الآتي: هل كان من الممكن أن يتمخض التطور الطبيعي للأدب العربي، فينتج فن الرواية بمعزل عن الاتصال بالثقافة الأوربية؟ وبصيغة أخرى، لماذا ظلت الأساليب السردية القديمة قرونًا طويلة تدور في حلقة مفرغة، دون أن يؤدي ذلك إلى تحللها، وظهور الفن الروائي إلا بعد الاحتكاك بالثقافة الغربية؟

ولا يفوتنا في هذا السياق الإشارة إلى الجهد الرائد الذي بذله الدكتور صبري حافظ، في قراءة الخطاب السردى العربي، وعوامل تشكله ونشوئه. وتباعد النتائج التي خلص إليها الدكتور صبري حافظ، عن خلاصات الدكتور عبد الله إبراهيم، بأنها تعطي أهمية كبرى للتحويلات الثقافية والاجتماعية في بزوغ السرد الحديث، إذ أفرزت تلك التبدلات برأيه أساليب كتابية جديدة، انزاحت عن الكتابات التي كانت سائدة، والتي امتازت بالضمور الفكري، وانعدام الأصالة والإبداع، والتسكب لما يستجد في الحياة العامة، وتوجيه الاهتمام نحو السفساف، وكل هذا كان يترافق مع قناعة متأصلة بأن ما يكتب هو المثل الأعلى للكتابة، الأمر الذي غذى شعورًا مبالغًا فيه بالرضا عن الذات، ورفض الخروج على ما هو شائع ومتداول<sup>(34)</sup>.

خلقت التغيرات الحاصلة رؤية جديدة للعالم، مغايرة لما كان يطرحه السرد التقليدي، ولم يكن لتلك التغيرات برأي صبري حافظ أن تحدث لولا الانفتاح على العالم الغربي، والإفادة من الثقافة الغربية<sup>(35)</sup>. لقد كان الصراع في السرد التقليدي صراعًا حديًا، بين شخصيات تمثل الشر، وأخرى تمثل الخير، ولكن الرواية بدأت تنظر إلى الإنسان برؤية أكثر اتساعًا، تعانين الوجود البشري في سياق الظروف المتقلبة التي يمر بها، وأدى هذا إلى خلق شخصية جديدة، لم يكن للسرد التقليدي عهد بها.

34- انظر: تكوين الخطاب السردى العربي، 150-151.

35- انظر: تكوين الخطاب السردى العربي، 117.

حقاً إن حملة نابليون لم يكن لها ذلك التأثير المباشر، ولكن سيكون من باب التبسيط المخال القول بانعدام تأثيرها في الحياة الفكرية والثقافية، فالأحداث السياسية الكبرى لا يمكن أن يبقى تأثيرها محدوداً بمجالها السياسي فقط. وما أثمرت عنه حملة نابليون أنها فتحت الأذهان على الإمكانيات التي يتوفر عليها الآخر/ الغربي، والتي يمكن الاستفادة منها.

وعلى الصعيد الفني الصرف، سنجانب الصواب إن قلنا: إن استلهام فن الرواية جاء معبراً عن التطور الحضاري الذي وصل إليه العالم العربي آنذاك، والذي كان من نتاجه استيراد جنس أدبي يعكس تشابه الحالة الحضارية المتقاربة التي كانت تجمعها بالغرب الأوربي، فالاستلهام لم يكن إلا رغبة في ردم هذه الفجوة الحضارية بالانفتاح على الآخر، ومنجزاته الفنية والفكرية، بوصفها تعبيراً عن تطور حضاري يطمح الكاتب العربي إلى الوصول إليه. ولكن هذا الاستلهام كان ناقصاً، لأنه ليس من السهولة بمكان أن يستورد الإنسان المنجزات الفكرية ويزرعها في بيئة مغايرة كلياً. إن التقدم التكنولوجي ربما يستزعر في بيئة أخرى، وربما يتمكن شعب ما من استيعاب التقانة، ولكنه بكل تأكيد سيبقى عاجزاً عن فهم الإنتاج الفكري الذي يترافق معها، لأنه محصلة تشابك رؤى وتعقيدات كثيرة.

وإضافة إلى ما تقدم، فإن الصراع داخل نسيج المدينة الآخذة بالانساع هو أساس الرؤية التي قامت عليها الرواية، وهو انزياح جزئي عن الرؤية السابقة التي ترى العالم في انسجامه وتلاحمه الأبدى. فالرؤية التي تنطلق منها الرواية مختلفة كلياً عن الرؤية التي يكرسها الشعر، والتي تقوم على تقديم عال من التناقض، يتجلى فيه انسجام تام بين الفرد والعالم المحيط به، بينما تنحو الرواية باتجاه تقديم رؤية تنبعث من صميم الواقع، بكل ما يوج به هذا الواقع من أشكال الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري... إلخ. هذا الاختلاف أو التناقض الجذري بين رؤية قديمة سكونية، ورؤية حديثة قائمة على رؤية الكون في حركته وتناقضه، هو المصدر الأساسي لازورار الفئة الأرستقراطية عن الرواية، بوصفها محاولة، من قبل الفئات الصاعدة، في تقديم فن يفتت الإيديولوجية الأرستقراطية، وهيمنتها الأدبية التي كان الشعر عنوانها العريض، فهو بمثابة الفن المخدر، بسبب جموده وتحنطه ضمن موضوعات وقضايا تستجيب لتطلعات الفئة الأرستقراطية وحدها.

لقد انتقلت الرواية بالفن الأدبي، من مجالس الأمراء وعلية القوم وأغنيائهم، إلى الأزقة المظلمة، والأحياء الفقيرة، والشوارع البائسة، لتعاین واقعا اجتماعيا طالما تجاهله الشعر والشعراء. وإضافة إلى ذلك، فإن أهم ما جاءت به هو أنها طرحت عن نفسها ثياب الماضي، وقدمت للناس الأمل بأن الفرد من الممكن أن يتغلب على واقعه الاجتماعي ويتمرد على شروط حياته، بعد أن كانت الرؤية الشعرية رؤية مغلقة تسد الآفاق أمام الفرد في الترفي والطموح.

ولا يجب، في هذا السياق، أن نطرح من حسابنا الجمهور المتلقي الذي كان يكتب له الروائيون في تلك المرحلة، فمن غير شك أنهم كانوا يتوجهون بأدبهم إلى جمهور بدأ بالانفصال عن الوعي السكوبي الذي كانت تمثله الأجناس الأدبية السائدة في تلك المرحلة، وهي أجناس لها قراؤها الذين كانت تستهويهم الموضوعات والصور التي تتناولها، بمعنى أن هناك فئة قراء جديدة بدأ يتشكل لديها وعي مغاير للوعي السكوبي، وهي الفئة التي كان يتجه إليها الخطاب الروائي الجديد.

إن اللغة الجديدة التي أخذت الرواية في استعمالها كانت خروجاً على المألوف في الشعر، فما أحدثته لغة الرواية أنها جاءت لتعبر عن هذا الأمل بالمستقبل، فابتعدت عن اللغة الخشبية التي كانت تفيض بها دواوين الشعراء، والتي كانت منفصلة عن الواقع المعيش آنذاك، لارتباطها بعصر سابق والتصاقها به، يضاف إلى ذلك عجزها عن مواكبة الحراك الاجتماعي. من هنا، كانت تراكيب الرواية تعبيراً عن الحلم الجديد للفئة، التي أرادت لمجتمعها أن ينهض من كبوته التاريخية، التي غرق فيها لقرون طويلة، فانغمست في نهر الحياة، وحاولت توليد مفردات جديدة، أسهمت الصحافة في نشرها بين القراء وجمهور المثقفين.

هذا الإبداع بلا سابق نماذج في الموروث العربي هو ما قاد إلى ضمور "الخصائص الفنية" في الأعمال "الروائية" الأولى، وسداجتها الفنية، وتناولها السطحي للقضايا، على الرغم من اشتغال أكثرها بقضية متشعبة الأبعاد، هي الأنا العربي والآخر الغربي. لقد كان الانفتاح على الآخر الغربي هو مقولة المرحلة التي ظهرت فيها الرواية. ولذلك قلما خلت رواية في تلك المرحلة من حضور الآخر الغربي، دلالة على الهاجس الذي يهيمن على الأنا في شوقها للتعرف والانطلاق من قيود تحلفها وجمودها.

سؤال الأولية:

ينطلق خطأ الإصرار على اعتبار عمل ما بمثابة ميلاد جنس أدبي معين من تصور يقوم على مغالطة، تكمن في تجاهل النظر إلى الفن بوصفه عملية مستمرة، تخضع للتراكم الفني والمعرفي على الدوام. وثمة عنصر آخر يسهم في دفع الناقد إلى هذا المزلق النقدي، وهو جملة التصورات النظرية التي ينظر من خلالها إلى العمل الأدبي.

نلاحظ مثلاً أن الإجماع يكاد ينعقد بين جمهور النقاد على اعتبار رواية "زينب" (1913م) لهيكل العمل، الذي شكل الريادة الحقيقية لفن الرواية العربية. ولا تعوز هذا الإجماع الحجج التي تدعم وجهة نظره، وعلى رأسها معيار الابتكار الذي روجت له صحيفة البيان، في عددها التالي لصدور "زينب"، وخلاصة هذا المعيار أنها تحمل خصائص تغاير كلياً ما يشيع في الموروث السردى، بحيث تصلح لأن تكون بداية فعلية للرواية العربية<sup>(36)</sup>.

لكن اعتبار "زينب" ميلاداً لفن الرواية يحيل، عند عبد الله إبراهيم، على الدور المؤثر للهزيمة الحضارية أمام الغرب الاستعماري، والتي أدت إلى تبني مقولات تظهر الاستلاب المعرفي أمام الآخر الأوربي، والإقرار بأن النموذج الغربي هو النموذج الأسمى، في كل مجالات الحياة، بما فيها الحقل الفكري والأدبي. ولذلك كان من تجليات هذا الخطاب الاستعماري، القول بريادة "زينب" لفن الرواية، لأن أساس ترجيحها يستند إلى حيازة المعايير الغربية أو محاولة محاكاتها<sup>(37)</sup>. بهذا ولد شعور الدونية والنقص أمام الآخر الغربي رؤى نقدية، عممت من دون وعي المقولة التي تنص على أن الرواية لا تكون كذلك إلا إذا تمثلت المعايير الغربية، وهو رأي أدى إلى تجاهل الكتابات السردية السابقة لـ "زينب"، انطلاقاً من أنها لا تحقق هذا الشرط الذي بدا لازماً لكل من يرغب في الدخول إلى حرم هذا الجنس الجديد.

واستناداً إلى رؤية عبد الله إبراهيم، القائمة على رفض الركون إلى المعايير الغربية، والطامحة إلى إثبات أن الرواية العربية جاءت ثمرة لتفكك الموروث السردى الشفوي، فإن رواية "وي، إذن، لست

---

36- انظر: السردية العربية الحديثة، ج2/44.

37- انظر: السردية العربية الحديثة، ج2/43.

بإفرنجي " لخليل الخوري، الصادرة في حلب عام 1859م، تمثل ميلاد الرواية العربية<sup>(38)</sup>. ويؤرخ فيصل دراج ميلاد الرواية بعمل محمد المويلحي، ويذهب إلى أن ولادتها المتعثرة استمرت تقريباً حتى منتصف القرن العشرين<sup>(39)</sup>.

أما ميلاد الرواية الحقيقي، بحسب غالي شكري، فقد جاء مع رواية "عودة الروح" لتوفيق الحكيم، فهي أقرب عمل إلى محددات هذا الجنس الوليد، ولأنها أيضاً اقترنت بميلاد الطبقة الوسطى وثورتها<sup>(40)</sup>.

إن حراك البنية الاجتماعية، مع ما رافقها من تحلل منظومة القيم التي خيمت عليها لفترات زمنية متطاولة، أدى بالفئة الصاعدة إلى التطلع نحو أشكال تعبيرية جديدة، تخرج على نمط الأسلوب القديم، الذي كان يكبل الوعي ضمن أشكال ثابتة مكرورة، تعيد خلق العالم في ضوء رؤية سكونية متخلفة. فمع الحملة الغربية التي لم يكن لها تأثير مباشر في مجال الأدب- كما قال بحق عبد الله إبراهيم- اتضح أن هناك هوة بيننا وبين العالم الغربي، وأنا بحاجة إلى قفزة تحقق طموحنا الوثاب نحو تلافي حالة العجز التي كنا نعيش فيها، ولم يكن لهذا أن يتأتى إلا بالاندفاع نحو استلهم ما لدى الآخر من منجزات، كان الأدب واحداً منها. فالفرق بين إنسان القرن التاسع عشر في بلادنا وإنسان القرن الثامن عشر هو تلك الطموحات والأحلام التي راودت أجدادنا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في حين أن رجال القرن الثامن عشر كانوا قانعين بما لديهم من معارف وأجناس أدبية. هذه الروح الجديدة حتمت على الأدباء أن يقرنوا رؤيتهم النظرية بكتابات، تعكس التطور الذي عاينوه لدى الغرب، وأرادوا لأبناء وطنهم أن يتمثلوه، بعيداً عن اجترار نماذج سابقة، تكرر حالة السكون التي أشرنا إليها.

ومن هنا، فإن ميلاد الرواية خضع لعملية تراكم أدبي ومعرفي على حد سواء، لا يصح معها مطلقاً القول بأن هذا العمل أو ذلك هو الميلااد الحقيقي للرواية، أو أنه "الرواية الأولى"، فمثل هذه الأحكام الصارمة لا يمكن أن تسقيم في حالة العمل الأدبي.

38- انظر: السردية العربية الحديثة، ج2/ 142.

39- انظر: الرواية وتأويل التاريخ، 40.

40- انظر: أدب المقاومة، 89.

معنى ذلك أن خلخلة النظام الاجتماعي أدت إلى بزوغ الرواية بوصفها جنسًا أدبيًا، يعبر عن رأي في العالم المحيط بالفرد في تطوره نحو آفاق جديدة، وعن موقف من النظام الاجتماعي على حد تعبير إنجلز.

ويعكس مسار الرواية العربية صدى حركة التطور الاجتماعي، على خلاف التيار السكوني، الذي كان يعبر عن نفسه من خلال الشعر الذي كان فن النخبة الأرستقراطية، وهو تيار كان يعلي من القيمة اللفظية للقصيدة، التي شكلت حجابًا بين الشاعر والعالم الآخذ بالتغير من حوله.

لعلنا نلاحظ سرعة تبني هذا الوافد الجديد بشكله الأوربي، في حين أن الشعر العربي تأخر قليلًا عن استلهاهم الحركات الأدبية والمدارس الفنية الغربية، لأن جذوره التراثية منعت من تبني الأوزان الجديدة التي لا تألفها الأذن العربية، والصور التي لا يتفاعل معها خيال المتلقي وذائقته التي اعتادت على نمط معين من الصور. ثمّة تصور جديد للعالم اقتحم حياتنا الأدبية في نهاية القرن التاسع عشر، وهو تصور يغاير كليًا النظرة السابقة التي كانت ترى عناصر الوجود في سكوتها وديمومتها، وبدأ هذا التصور الجديد بتقديم رؤية للعالم تفيض بالتغير والصراع والحركة، ولم تكن هذه الرؤية بعيدة عن روح العصر المتوثبة للعلم من جهة، وعن الإنجازات التي قدمها مفكرون وفلاسفة وعلماء في اختصاصات متعددة.

ثمّة ما يحتم علينا أن نسجل لروائينا الأوائل المعاناة الشاقة التي عانوها في سبيل تكريس الرواية جنسًا أدبيًا في عالم معاد لكل ما هو جديد من جهة، ويحكمه من جهة ثانية تراث يرفض كليًا إدخال فن وافد إلى حرم الأدب الذي ينظر العربي إليه على أنه المأثرة الخالدة للإنسان العربي، وأنه لا أدب يضاهي أدبه ولغته.

#### الخلاصة:

كشفت الصفحات السابقة عمق الخلاف النقدي، فيما يتعلق بنشأة الرواية العربية. وربما كان هذا مفهومًا، وبخاصة مع ظهور تيار نقدي، أخذ يمتد في العقود الأخيرة، أراح باسم الأصالة الموضوعية والنحاز إلى مقولات نقدية، كانت تعبيرًا عن حالة النكوص الذي وسم الحياة العربية في العقود الماضية. ولكن أهم ما تلمسه البحث الحالي هو نظرة الاستهانة التي توجهه، من قبل عدد من النقاد، إلى

الفتوحات السردية التي حققتها الرواية العربية في مسيرتها التي امتدت لأكثر من مائة عام، وكذلك تجاهل عملية التحديث التي دخلها العالم العربي الذي ما يزال في نظر بعض النقاد عاجزًا عن تمثل الشروط الموضوعية للإنتاج الروائي.

## المصادر

- أدب المقاومة: غالي شكري، دار المعارف، مصر، 1970.
- الإيديولوجيا العربية المعاصرة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 1995.
- تكوين الخطاب السردى العربي: صبري حافظ، ترجمة: د. أحمد أبو حسن، دار القرويين، الدار البيضاء، 2002.
- الخطاب الروائي: ميخائيل باختين، ترجمة: محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1987.
- الرواية العربية المتخيل وبنيتها الفنية: بمنى العيد، دار الفارابي، بيروت، 2011.
- الرواية بين زمنيها وزمنها: محمود أمين العالم، مجلة فصول، مح 12/ع 1، 1993.
- الرواية والاستنارة: جابر عصفور كتاب دبي، العدد 55، مجلة دبي الثقافية، تشرين الثاني، 2012.
- الرواية وتأويل التاريخ: فيصل دراج، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2004.
- زمن الرواية: جابر عصفور: دار المدى، دمشق، 1999.
- السردية العربية: د. عبد الله إبراهيم، ج 1+2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2013.
- ضرورة الفن: إرنست فيشر، ترجمة: أسعد حلیم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998.
- نظرية الرواية وتطورها، جورج لوكاتش، ترجمة: نزيه الشوفي، دمشق، 1987،
- سردية التاريخ وتاريخية النص الأدبي: رشيد أمينة، مجلة فصول، ع 67، 2005.

## Kaynakça

- Bahtin, Mihail. *el-Hitâb er-Rivâ'î*. Trc. Muhammed Berada. Kahire: Dâru'l-fikr li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987.
- Derrâc, Faysal. *er-Rivâye ve te'vîlü't-târîh*. Beyrut-Kazabilanga: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabiyyü, 2004.
- Uravî, Abdullah. *el-Eyðilocaya el-Arabiyyetü'l-Muâsıra*. Beyrut-Kazabilanga: Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabiyyü, 1995.
- Alim, Mahmûd Emîn. "er-Rivâyetu beyne zamanîyetihâ ve zamanihâ". *Mecelletü'l-fusûl* 12 (1999).
- Fişer, Ernest. *Daruretü'l-Fen*. Trc. Es'ad Hâlim, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1998.
- Hafız, Sabri. *Takvînü'l-Hitabi's-Serdi'l-Arabî*. Trc. Ahmet Ebu Hasan. Kazabilanka: Dâru'l-Kareviyyîn, 2002.
- İbrahim, Abdullah. *es-Serdiyyetü'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'neşr, 2013.
- Îd, Yumne. *er-Rivâyetü'l-Arabiyyetü: el-Mutahayyel ve Binyetuhü'l-Fenniyye*. Beyrut: Dâru l-Fârâbî, 2011.
- Lukacs, Georg. *Nazariyyetü'r-Rivaye*. Trc. Nezih eş-Şûfî. Dimeşk: y.y. 1987.
- Reşîd, Emîne. "Serdiyyetü't-târîh ve târihiyyetü'n-nassi'l-edebî". *Mecelletü'l-fusûl* 67 (2005).
- Şükrî, Gâlî. *Edebü'l-mükâveme*. Mısır: Dâru'l-me'ârif, 1970.
- Uşfûr, Câbir. "er-Rivâye ve'l-istinâra". *Mecelletü Dubayy es-Sekâfiyye* 55 (2012).
- Uşfûr, Câbir. *Zamanü'r-Rivâya*. Dimaşk: Dâru'l-Medâ, 1999.





# Kitap ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri

---

## İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası Harezme Me'mun Akademisi

Vahit Celal

Ankara: Araştırma Yayınları, 2018, 112 sayfa.

ISSN: 978-605-9503-38-9

---

Kitap önsöz, giriş, iki bölüm, değerlendirme, resimler ve kaynakça kısmından oluşmaktadır. Celal, önsözde bir bölgenin gelişmişlik durumunun ortaya koyduğu medeniyet ve yetiştirdiği bilginlerin niteliği ile paralellik arz edeceğini belirtmektedir. Bu ifadelerden sonra Maverâünnehir ve Harezme bölgelerinin günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer aldığı bilgisini vermektedir. Celal, giriş kısmında çalışmasında kullandığı kaynakların tanıtımını yapmakta ve doğrudan Harezme Me'mun Akademisi'ni konu alan çalışmaların olmaması hasebiyle ekseriyetle ikincil kaynakları kullandığını söylemektedir. Birincil kaynaklar olarak Edvard Rtveladze'nin editörlüğünde hazırlanan "Harezme Me'mun Akademisi", B.A. Abdulhalimov'un editörlüğünde "Harezme Me'mun Akademisi" gösterilmekte ve eser yazılırken bunlardan çok istifade edildiği ifade edilmektedir. İkincil kaynaklardan bazıları ise: Ebü Mansur Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî'nin Özbekçeye tercüme edilmiş "Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-asr" adlı eseri; Ebü Reyhan el-Bîrûnî'nin (973-1050/1051) Özbekçeye tercüme edilmiş "el-Âsâru'l-bâkiye" ve "Hindistan" adlı eserleri; M. M. Hayrullayev ve R. M. Bahadirov tarafından Rusça kaleme alınan "Ebü Abdullah el-Harezmi" adlı eserdir (s. 9-15).

Giriş bölümünde kaynaklardan bahseden Celal, sonrasında Harezme'de eski çağlarda kurulan medeniyetlerden söz eder. Eski Turan ve İran bölgeleri arasında bulunan Harezme birçok kadîm medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Eski çağlarda Harezme'nin kuzey ve güney vilayetleri etnik, medeni, dil, yazı ve devlet düzeni açısından birbirleriyle farklı görünümler arz etmiştir. Celal bu bölümde Harezme kelimesinin kökeni hakkında da bilgi vermiştir.

---

Geliş Tarihi/Received Date: 22.08.2019 Kabul Tarihi/Accepted Date: 05.11.2019

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Celal'e göre Harezmi'nin kendine has doğası sadece bu bölgede yaşayan halkların yaşam tarzını şekillendirmemiş aynı zamanda halkların birbirleriyle karışmasında da etkili olmuştur. Harezmi halkının büyük bir kısmı tarih boyunca Amuderya'nın Hırçın dalgalarıyla mücadele etmiştir (s. 17).

Birüni'ye göre Harezmi'de devlet anlayışının şekillenmesine değinen yazar, bunun milattan önce iki devrede olduğunu açıklamıştır. Turan Hükümdarı Afrasyab'ın (Alp Er Tunga) damadı Siyavuş ile onun oğlu Keyhüsrev ve onların sülalesinin Harezmi'ye göç etmeleriyle burada yavaş yavaş tek hükümdar altında birleşme süreci başlamıştır. Siyavuşlardan önce ise burada Sakalar bulunmaktaydı. M.Ö. VI. yüzyılda İranlılar burayı istila etmiş, bu coğrafyaya göç eden ve Fars dilini konuşan halk, bölgedeki Türk halkıyla karışarak, kendi dilini ve medeniyetini yaymaya çalışmıştır. Bundandır ki günümüzde bile Harezmi şivesinde Farsça kelimelere sıkça rastlanmaktadır. M.S. VI. yüzyılda Türk kabileleri Harezmi'ye akın etmiş Türkçe kelimeler çoğalmış, Selçuklu sülalesinin hükümdarı olduğu yıllarda Türk dili Harezmi'de yeniden esas dile dönüşmüştür (s. 19).

Maveraünnehir ve Harezmi'deki gelişmelerle devam eden Celal, genel kabule göre iki önemli gelişme dönemi yaşandığını belirtir. Bunlardan ilki IX-XII. yüzyılları kapsayan devredir. İkinci gelişme dönemi ise Emir Timur ve onun sülalesinin hüküm sürdüğü XVI. yüzyıl ve sonrasındaki devredir. İlk dönem insanlık tarihinin "Doğu Rönesans Dönemi" şeklinde ifade edilmiştir. Bu dönemde İslam dininin yaygınlaşması ile hem büyük İslam âlimleri hem de büyük düşünürler yetişmiştir. Ahmet el-Ferganî, Muhammed el-Harezmi, İmam Buhârî, Muhammed et-Tirmizî, Fârâbî, Mâtürîdî, İbn Sînâ, Birüni, Yusuf Has Hacib, Neseî, Zemahşerî, Ahmet Yesevî, Edib Ahmed Yüknêkî, Teftâzânî gibi şahsiyetler bu coğrafyada yetişen önemli isimlerdir.

İran istilasına boyun eğen sonrasında Büyük İskender'in hâkimiyetine giren Harezmi VIII. yüzyılda Kuteybe b. Müslim önderliğindeki Arap ordusu tarafından fethedilmiş ve halifelîğe bağlanmıştır. Böylece yukarıda zikrettiğimiz büyük isimlerin yetişmesinin yolu açılmıştır. Celal, SSCB dönemindeki kaynakların, İslam dininin zor kullanılarak yaygınlaştırıldığı fikrini işlediğini bunun sonucunda da İslam dinine yönelik olumsuz bir yaklaşım geliştiğini ifade etmiştir. Celal'e göre sonraları Harezmi'de ortaya çıkan gelişmeler bu tür görüşlerin hepsini çürütmüştür.

XI. yüzyıldan sonra Harezmi bölgesinde tasavvufun da yaygınlaşmaya başladığını belirten yazar, Yusuf Hamdanî, ve Hoca Ahmet Yesevî'ye değinmiştir.

VIII-XIII. yüzyıllarda Harezmi'de zanaat, ticaret yolları, tarım ve mimari alanlarda da mühim gelişmeler yaşanmış, Semerkand, Buhara, Şaş, Fergana, Özkent, Hocand, Cent, Merv, Tirmiz gibi şehirler mimari eserleriyle öne çıkmıştır.

Hâsılı yazara göre, IX-XII. Yüzyıllar boyunca Maverainnehir bütün İslam dünyasında ilmi ve medeni alanda en gelişmiş bölge olarak meşhur olmuştur. Burada kadim gelenekler ile Arap, Fars, kısmen de Hint ve eski Yunan gelenekleri temelinde, İslami ilimler, felsefi ilimler ve tabii ilimler olmak üzere birçok alanda önemli gelişmeler olmuştur. Ayrıca meşhur hadis ve fıkıh okulları da şekillenmiş, tarih alanında da zengin içerikli eserler kaleme alınmıştır (s. 28).

XIII. yüzyılda Maverainnehir ve Harezmi bölgeleri bağımsızlıklarını kaybetmiş ve Moğol istilasına maruz kalmıştır. Birçok şehir ve medeniyet mirası harap edilmiştir. Bazı âlimler başka diyarlara göç etmek zorunda kalmıştır. Ancak bu Harezmi bölgesinin sonu olmamış XIV-XV. Yüzyıllarda Moğol hâkimiyetinden çıkarak Timur ve Timurular devletinin meydana gelmesiyle gelişme döneminin ikinci aşaması yaşanmıştır.

Bundan sonra birinci bölüme geçen Celal, Harezmi Me'mun Akademisi'nin tarihini ele almaktadır. Akademinin oluşum sürecine değinen Celal, Harezmişah Me'muniler Dönemi hakkında bilgi vermektedir. "Harezmişah Me'muniler, Harezmi'nin her açıdan ilerlemesine katkı sağlamıştır. Bu dönemde onlarca bilgin ve filozof yetişmiştir. "Harezmi Me'mun Akademisi" de bu dönemde kurulmuştur. Bağdat'ta kurulan "Beytü'l-Hikme"yi andıran "Harezmi Me'mun Akademisi" birçok filozof ve bilim adamına ev sahipliği yapmıştır. Türk bilgini el-Birûni (973-1050/1051) ile İbn Sînâ bu akademide birlikte mesai yapmışlardır." (s. 38).

Me'muniler döneminde dış ülkeler ile siyasi, iktisadi ilişkilerin gelişmesinden bahseden Celal, buna bağlı olarak ülkede ilim-fen ve medeniyetin yükseldiğini ifade ediyor. Harezmliler ticaret aracılığıyla başka medeniyetlerle tanışmış, başka ülkelerin âlimlerini, düşünürlerini Harezmi'e davet etmişlerdir.

Bundan sonra Harezmi'nin çevresindeki devletlerle olan ilişkisini ele alan Celal, Samaniler ve Gazneliler tarihine kısaca değinmektedir. Gazneliler ile Harezmişahlar arasında kurulan akrabalık ilişkisinin sonrasında bu ilişkinin nasıl kötüye gittiğinden söz eder. Sultan Mahmut'un, Harezmişah'tan kendi adına hutbe okunmasının istemesine ve Birûni (973-1050/1051)'nin fikri ile bu isteğin geri çevrilmesine ve bunun üzerine ilişkilerin iyice gerildiğine değinir. Harezmişahlar, Karahanlılar'ı yanına almayı tam manasıyla başaramayınca Gazneli

ordusu 1017 yılında payitahta gelerek Harezmsah Me'mun'u ve çok sayıda saray ehlini öldürmüş, Me'muniler sülalesinden olan herkesi esir almıştır. Böylece Harezm'de Me'munî Harezmsahlar dönemi de son bulmuştur (s. 39-43). Daha sonra başa geçen Altuntaşlar sülalesini ele alan Celal, bu sülaleden üç Harezmsah'ın Harezm'e hükmettiği bilgisini verdikten sonra bunların da siyasi tarihini kısaca ele almıştır.

Siyasi tarihi ele aldıktan sonra yazar, Me'mun Akademisi'nin kurumsallaşma sürecine değinir. İslam âlemindeki âlimlerin konumuna ve nasıl saygı gördüklerine değinen Celal, aynı şekilde şah saraylarında da âlimlerin saygı gördüğünü ifade eder. Bu bölümde tekrara düşen yazar Harezm'deki gelişme sürecini yineler. Harezm'e ticaret aracılığıyla davet edilen âlimleri ve ilim için çağrılan talebeleri tekrardan ele alır. Harezmsahlar ilim ehlini saraya davet etmiş, Bîrûnî (973-1050/1051) sarayda toplanan ilim ehline kılavuzluk etmiş, böylece tahmini 1004 yılından itibaren "Meclisü'l-Ulema" adında ilmi müessese şekillenmiştir (s. 48). Burada birçok bilimsel araştırma yürütülmüş, çok sayıda kaynak eser toplanmış ve tercüme işleri gerçekleştirilmiştir. XX. yüzyıl araştırmacıları bu saraydaki ilmi müesseseyi "akademi" olarak isimlendirmişlerdir. Bundan sonra Me'mun Akademisi'nin ne zaman kurulduğu konusundaki çeşitli görüşleri ele alan yazar, 1004 yılında kurulduğu görüşünün yaygın olduğu sonucuna ulaşır. Me'mun Akademisi 1017 yılına kadar faaliyet göstermiş bu kısa süreye rağmen burada matematik, kimya, jeodezi, mineraloji, tıp, ilaçbilim, tarih, dil, edebiyat, felsefe, mantık gibi alanlarda önemli araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Astronomi alanında yapılan çalışmalarla geçmişte olan hatalar düzeltilmiştir. Gazneli Mahmut tarafından Harezm fethedilince Harezm Me'mun Akademisi'ndeki faaliyetler de sona ermiştir (s. 51). Me'mun Akademisi'nin faaliyetleri kısa sürmesine rağmen akademi büyük bir birikim bırakmıştır. Bu akademinin bilginleri tarafından bir gelenek oluşturulmuş, daha sonraki dönemlerde hükümdarlar kendi saraylarında buna benzer Meclisü'l-Ulema merkezleri oluşturmuştur.

Celal, Me'mun Akademisi'nin oluşum süreci ve tarihinden bahsettikten sonra bu akademinin bilginlerini ele almıştır. Bu akademide görev yapan bilginlerin listesi tam olarak bilinmediği için on bilgin ve onların eserleri hakkında bilgi verir. Süryanice'den Arapça'ya tercümeleyen felsefe ve tıp alanında ilmi faaliyetler yürüten Ebû Hayr b. Hasan b. Sivar b. Baba b. Behram (942-1030); matematikçi, kadı ve fakih olan Ebû Ali el-Hasan b. Hâris el-Harezmi Hububî (d.?-ö:?): astronomi, matematik, felsefe ve tıp alanlarıyla meşgul olup İbn Sînâ'nın da hocası olan Ebû Sehl İsa b. Yahya el-Mesihî el-Cürcânî (d.?-1010); matematik ve astronomi sahalarında araştırmalar yapan, ilk defa küresel sinüsler teoremini

ispatlamış, Bîrûnî'nin de hocası olan Ebû Nasr Mansur İbn Ali İbn Irak Ca'dî (d:?-1036); astronomi, astroloji, kronoloji, coğrafya, jeodezi, trigonometri, meteoroloji, felsefe, fizik gibi birçok alanda çalışma yapmış ve birçok eser yazmış olan meşhur Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî; büyük filozof, tabip, matematik, gökbilim, kimya, psikoloji, ilahiyat, musiki ve edebiyat alimi, "el-Kânûn fi't-tıb", "eş-Şifâ" gibi daha birçok önemli eserlerin sahibi Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ (980-1037); Şair Ebû Fadl Ahmed İbn Muhammed Sahrî (d:?-1015); edip, filozof Ahmed b. Muhammed Hüseyin es-Sehlî (d:?-1017); Şair Ebû Abdullah Muhammed İbn Hamid; Şair Ebû Mansur es-Seâlibî (961-1038), ele aldığı bilginlerdir.

Bundan sonra ikinci bölüme geçen Celal, ikinci bölümü çok kısa tutmuştur. Bu bölümde yine XIII. yüzyıldan itibaren Harezmi bölgesinin siyasi tarihini ele almıştır (s. 82).

İkinci bölümde diğer bir konu olarak Harezmi Me'mun Akademisi'nin yeniden inşasını ele alan Celal, Cumhurbaşkanı İslam Karimov'un Harezmi Me'mun Akademisi'nin yeniden inşası ile ilgili bir ferman yayınladığını ve bu fermana istinaden Harezmi Me'mun Akademisi'nin Hive şehrinde 11 Kasım 1997 tarihinde çalışmalarına yeniden başladığını söylemiştir.

Bu bölümün son konusunda Celal, bu akademi günümüzde yürütülen bilimsel faaliyetleri ele almaktadır. Bu kapsamda Özbekistan bilginleri, akademinin bilimsel tarihini araştırmakta, özellikle Bîrûnî'nin çalışmaları üzerinde durmaktadır. Akademi yeniden inşa edildikten sonra "Arkeoloji, Tarih ve Felsefe", "Dil ve Edebiyat", "Biyoloji Araştırmaları" olmak üzere üç bölümle çalışmalarına başlamış olup bu alanlarda çalışmalarını sürdürmektedir. 2010 yılında teşkilatlanma Fen, Doğa ve Sosyal bilimler olmak üzere yeniden yapılandırılmış olup akademiye yüzden fazla ulusal ve uluslararası konferanslar, seminerler gerçekleştirilmiştir (s. 85-87).

Celal, son olarak değerlendirme bölümünde Me'mun Akademisi'nin tarihini bir sayfa halinde kısaca özetlemiş dilek ve temennilerini dile getirmiştir.

Eser okuyucunun bir nefeste okuyup bitirebileceği hacim ve üslupla yazılmış ve konular okuyanı yormayacak şekilde ve sürükleyici işlenmiştir. Bununla beraber kitabın bölümlendirilmesinde, birinci bölümün takriben kitabın yüzde seksenini tutarken ikinci bölümün kitabın yüzde yirmisine tekabül etmesi göze çarpmaktadır. Kitaba isim verilirken "Harezmi Me'mun Akademisi" ismi kullanılmış olması yanlış anlaşılmaya sebep olmaktadır. Zira isimde geçen Me'mun, Abbâsî halifesi Me'mun ile

karıştırılmaktadır. Bunun yerine Me'mun'un tam künyesi verilebilir ya da Harezmsahlar'dan Me'muniler sülalesi olduğu belirtilebilirdi. Ayrıca aynı isimle farklı dillerde yapılmış çalışmalar olması hasebiyle bu çalışmanın diğerlerinden farkına değinilip hangi açığı doldurduğu ifade edilebilirdi. Bununla beraber eserde işlenen siyasi tarih, Me'mun Akademisi'nin ele alınması gereken ilmi yönünün kısmen önüne geçmiş görünmektedir. Titiz ve yoğun bir çabanın ürünü olduğu aşikâr olan, kaynakçasında kullanılan Rusça eserlerle dikkat çeken ve okuyanı yer yer tekrarlara rağmen hem üslup hem de konu olarak sürükleyecek olan bu güzel çalışma kanaatimizce alanındaki boşluğu doldurmada katkı sağlayacaktır.

**Murat Bıyıklı, Araş. Gör.**

*Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı  
Niğde/Türkiye  
muratbiyiklimuratbiyikli@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0002-3432-3727>*

---

## **Çocukluk Dönemi Din Eğitimi**

Mustafa KÖYLÜ - Cemil ORUÇ

Ankara: Nobel Yayıncılık, 2017, 195 sayfa.

ISSN: 6053207214

---

Yaşamın altın yılları olarak bilinen erken çocukluk dönemi, ilk öğrenme ve deneyimlerin kazanıldığı, içerisinde kritik dönemlerin bulunduğu, çocuğun bu dönemde sahip olduğu kazanımlarla ileriki yaşantısının büyük ölçüde şekillendiği ve bu nedenlerden dolayı tesadüflere bırakılmaması gereken bir dönem olarak tanımlanmaktadır. Bu dönemde çocuğun gelişim özelliklerine paralel olarak verilen bütüncül bir eğitim, çocuğun gelişimi ve yaşantısı için önem taşımaktadır. Çocuğa verilen bütüncül eğitimin içinde bulunan, bilişsel, fiziksel, dil, sosyal-duygusal gelişim alanlarına paralel gelişim gösteren ve çoğu kez çocukların idrak edemeyeceği, özümseyemeyeceği düşünülerek geri planda bırakılan dini gelişim alanı da bu dönem çocuklarına verilen bütüncül eğitimin kapsamı içerisinde yer almalıdır.

Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ ve Doç. Dr. Cemil ORUÇ tarafından hazırlanmış olan “Çocukluk Dönemi Din Eğitimi” adlı eserde, doğumdan yaklaşık on yaşına kadar çocuğun dini gelişiminin diğer gelişim alanlarıyla paralel olarak nasıl bir gelişim gösterdiği incelenmiştir. Bu gelişim sürecinde, çocuğun çevresinde bulunan yetişkinlerin nasıl bir tutum sergilemesi gerektiği ve çocuğa verilecek olan din eğitiminde hangi hususlara dikkat edilmesi gerektiği tespit edilerek çocukların gelişimine uygun bir din eğitiminin nasıl olması gerektiği ortaya konmak istenmiştir. Hazırlanan eserde din, psikoloji ve pedagoji ile ilgili yapılmış olan birçok araştırmadan faydalanılmıştır.

Eser, “Çocukluk Dönemi Gelişim Özellikleri”, “Çocukluk Dönemi Dinî Gelişim” ve “Çocukluk Dönemi Din Eğitimi” olmak üzere 3 bölümde hazırlanmıştır.

---

**Geliş Tarihi/Received Date: 06.05.2019 Kabul Tarihi/Accepted Date: 05.11.2019**

### **Kitap Değerlendirmesi / Book Review**



Birinci bölüm olan Çocukluk Dönemi Gelişim Özellikleri kapsamında, biyolojik gelişim özellikleri, bilişsel gelişim özellikleri, dil gelişimi özellikleri, psiko-sosyal gelişim özellikleri, ahlaki gelişim özellikleri günümüz gelişim kuramlarıyla açıklanmakta ve din eğitimindeki yerleri değerlendirilmektedir. Biyolojik gelişimde, çocuğun 12 yaşına kadar olan duyuşsal ve fiziksel gelişim özellikleri açıklanmıştır. Bilişsel gelişim açıklanırken Piaget' nin bilişsel gelişim kuramı özellikleri, dönemleri ve gelişim görevleri ele alınmıştır. Dil gelişimi, davranışçı kuram, sosyal öğrenme kuramı ve psiko-linguistik kuramdan faydalanarak açıklanmaktadır. Dil gelişimi kapsamında din gelişiminin sağlanması için de çocukta din dilinin gelişiminin önemine vurgu yapılmaktadır. Dil ve kavramların gelişimi konusunda çocuklarla kurulan iletişimin niteliğine değinilmekte ve çocukların kelime bilgisini, iletişim becerilerini arttırmada yetişkinlere önerilerde bulunmaktadır. Psiko-sosyal gelişim, Sigmund Freud'un psikodinamik kişilik kuramı ve Erik H. Erikson'un psikososyal gelişim teorileriyle açıklanmıştır. Bu bölümde, Erikson'un Freud'dan farklı olarak sekiz evrede incelediği psiko-sosyal gelişim evreleri açıklanmaktadır. Bu evrelerden, temel güvene karşı güvensizlik aşamasında, dindarlığın temel adımı olarak öngördüğü güven duygusundan da bahsedilmiştir. Ahlaki gelişim özellikleri değerlendirilirken Piaget' nin ahlaki muhakeme teorisi ve Lawrence Kohlberg'in ahlaki yargı gelişimi teorisi kapsamında çocuğun ahlaki gelişiminin basamakları incelenmektedir. Yapılan araştırmalar sonucunda eserde ahlâk gelişimi, gelişimsel dönemlere göre ahlâk öncesi dönem, bencillik dönemi, başkalarına uygunluk dönemi, duygusal vicdan dönemi, akılcı vicdan ve evrensel ahlâk dönemi olmak üzere beş aşama hâlinde incelenmektedir. Ahlâk gelişimi süreci incelendikten sonra gündeme gelen ahlak eğitimiyle ilgili olan temel hususlara da eserde yer verilmektedir.

İkinci bölüm olan çocukluk dönemi dinî gelişimde, çocukta dinin kaynağı, dinî gelişim ilkeleri, çocukta dinî inanç ve tasavvurların gelişimi, dinî tecrübe gelişimi ele alınarak çocukluk dönemi dinî gelişim özellikleri açıklanmaktadır. Kitabın bu bölümünde İslâm eğitiminin iman ve ibadet boyutlarına değinilmektedir. İslâm eğitiminin bir başka boyutu olan ahlâk gelişimi ve eğitimine, ifade edildiği gibi eserin birinci bölümünde yer verilmektedir. Çocukta dinin kaynağı bölümünde, dini inancın kaynağını açıklayan psikolojik, biyolojik ve teolojik incelemelere başvurulmuştur. Bu hususta Sigmund Freud, Ana-Maria Rizzuto, Gordon Allport, Rudolf Otto, Alister Hardy, Richard Dawkins, Dean Hamer, Antoine Vergote gibi bilim insanlarının dinin kaynağıyla ilgili yaptığı araştırmalardan bahsedilmiştir. Bunlarla birlikte İslâm düşüncesinde dinî duygu ve maneviyatın kökleri açıklanırken A'râf sûresi 172, Gâşiye sûresi 21-22, Hicr sûresi 29, Rûm sûresi 30. ayetleri ile Hz. Peygamber'in (s.a.v) fitrat

hadisinden yararlanılmıştır. Ardından dini gelişim ilkeleri çocukların gelişim özelliklerine paralel bir şekilde açıklanmıştır. Çocukta dinî inanç ve tasavvurların gelişimi bölümünde, İslâm inanç esasları kapsamında yer alan Allah, kutsal kitap, peygamber, melek tasavvurlarına değinilmiştir. İnanç ve tasavvurların oluşumunda, Allah'ın sıfat ve yaratmalarının, çocuğun gelişim dönemlerinin, cinsiyet faktörünün, Kur'an kıssalarının ve çocuğun içinde bulunduğu sosyal çevrenin önemine değinilmektedir. Dini tecrübe gelişiminde ise dua, ibadet ve ölüm konuları ele alınarak çocukların gelişimlerine uygun bir şekilde nasıl izah edilmesi gerektiği açıklanmıştır. Dua konu başlığında, Allah'ın yapılan duaya nasıl, ne zaman ve hangi şekilde karşılık verdiği ve adaletinin nasıl tecelli ettiği, bu durumun çocuğa nasıl açıklanacağı ve dua eğitiminde temel olan ilkelere yer verilmiştir. İbadet alışkanlığının kazandırılması konusunda da yine gelişim özellikleri çerçevesinde bir sıralama takip edilmiştir. İbadet tutumunun kazandırılmasında, ibadet yerlerinin çocuklar açısından önemi, benlik kavramının ibadet tutumuyla ilişkisi ve ibadetlerin sembolik hareketlerden ziyade günlük yaşantımıza olan etkilerinin önemine yer verilmiştir. Eserde namaz, oruç, zekât ibadetleri gelişim açısından değerlendirilmiş ve çocuklara ibadet bilincinin kazandırılması için yetişkinlere önerilerde bulunulmuştur. Kitapta hac, umre, kurban ibadetlerinin çocuklara nasıl anlatılması gerektiği ve çocukların dini gelişimleri üzerindeki etkilerinin değerlendirilmesine ayrıca yer verilmemiştir. Fakat çocukları kutsal mekânlara götürmenin, kutsallık hissinin gelişimi ve din eğitimi açısından önemi vurgulanmıştır. Dinî tecrübe gelişiminin son konusu olan ölüm olgusu da çocukların dinî gelişimi ve inancı açısından eserde incelenmektedir. Yine çocukların yaşlarına uygun olarak ölümün nasıl açıklanması gerektiği, ölümün açıklanması için çocukta bulunması gereken yeterlilikler, ölüm sonucunda çocukta görülen davranış bozuklukları ve ölümün açıklanmasıyla ilgili yapılan yanlışlar üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde, çocukluk dönemi din eğitiminde aktif rol oynayan unsurlardan aile, okul ve medyada din eğitimi konu başlıkları ilke ve yöntemleriyle birlikte açıklanmaktadır. Ailede din eğitiminin nasıl olması gerektiği ifade edilirken çocuğun aile içerisindeki yerini ve önemini açıklayan ayetlere, hadislere yer verilmektedir. Bu çerçevede, din eğitiminde ailenin çocuğuna karşı olan sorumlulukları belirlenmekte ve ailenin önemi vurgulanmaktadır. Eserde, günümüz aile yaşantısında gerçekleşen köklü değişikliklere de değinilmekte ve din eğitimi açısından oluşan problemler sıralanmaktadır.

Ailede verilen din eğitiminin ilkeleri, huzurlu bir aile ortamının oluşturulması, ebeveynlerin doğru model olması ve pozitif disiplin anlayışının uygulanması olarak belirtilmektedir. Huzurlu bir aile

ortamının oluşturulması ilkesinde, bir ailede olması gereken taahhüt, bağlanma, zaman birlikteliği, iletişim, takdir ve teşvik, rol performansları, manevi ortam, kriz ve stresle başa çıkma unsurları açıklanmıştır. Pozitif disiplin anlayışının uygulanmasında, aile tutumlarına göre çocuklarda gelişen Allah tasavvurları hakkında bilgi verilmektedir. Bu ilkeler doğrultusunda verilen din eğitiminde ailede izlenecek yöntemler önerileriyle birlikte aile birlikteliğini güçlendirme, dinî bir hayat tarzı geliştirme, din dili sistemini öğretme, Kur'ân kıssalarını etkin kullanma, çocukların ilişkilerini destekleme olarak belirlenmiştir.

Din eğitiminde ailenin önemi açıklandıktan sonra çocuğun eğitiminde en etkin faktörlerden biri olan okulun din eğitimindeki yeri açıklanmaktadır ve bazı batı ülkelerinde uygulanan din eğitimi yaklaşımlarına yer verilmektedir. Okulda verilen din eğitiminin nasıl olması gerektiği açıklanırken en önemli tartışmalardan biri olan “din eğitiminin okulda yapılıp yapılmaması”, okul öncesi ve ilkökul dönemi kapsamında, dinin kişisel bir tercih olduğu, okulların kamusal alan oluşu ve dini mekânlara dönüştürülmemesi, somut işlemler döneminde dinin anlaşılamayacağı meseleleri itiraz ve cevaplarıyla birlikte açıklanmıştır. Ardından belirtilen gelişim dönemlerinde din eğitiminin pedagojik ve teolojik temelleri Almanya ve İngiltere'deki uygulama örnekleriyle değerlendirilmiştir.

Okulda verilen din eğitiminin ilke ve yöntemleri açıklanırken öncelikle eğitimcilerin sahip olması gereken yeterliliklere değinilmektedir. Ardından okulda verilen din eğitiminin ilkeleri, dinî tecrübeleri zenginleştirme, teolojik konuşmalar yapma, dua alışkanlığı kazandırma, kutsallık hissini geliştirme, kıssalar yoluyla değer geliştirme olarak ifade edilmekte ve bu ilkeler çerçevesinde okullarda yapılabilecek etkinliklere yer verilmektedir.

Üçüncü bölümün son konu başlığı olan medyada din eğitiminde, medyanın nasıl bir içeriğe sahip olması gerektiği ve var olan medya araçlarının nasıl kullanılması gerektiği soruları çerçevesinde, medya-din-çocuk ilişkisine vurgu yapılmakta, dinin medya tarafından öğretilmesinde doğrudan veya dolaylı olarak sunulmasının olumlu/olumsuz yanları değerlendirilmektedir. Medyada din eğitiminin ilke ve yöntemleri, çocukların ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması, gerçek yaşam deneyimleriyle ilişkilendirilmesi, medya araçlarının birlikte kullanılması ve medya okuryazarlığının geliştirilmesi olarak belirlenmiştir.

Erken çocukluk dönemi din eğitimiyle ilgili yapılan çalışmaların dini, psikolojik ve pedagojik bütünlüğünün sağlanması, uygulanan eğitimin doğruluğu noktasında önem taşımaktadır. Ele aldığımız eser, çocukluk dönemi ve din eğitimiyle ilgili yapılmış olan dini, psikolojik ve pedagojik

araştırmaların tanıtılması ve doğru bir din eğitiminin nasıl olması hususunda alana önemli katkılar sağlamaktadır. Bu çerçevede yazarın kitabın hazırlanmasındaki amacı, bu dönem çocukları için verilecek olan din eğitiminin kalitesini arttırmak, dini gelişimlerinin sağlıklı bir şekilde desteklenmesine yardımcı olmak, onların gelişimine uygun bir din eğitimi ortamını sağlamaktır. Eser bu amaç doğrultusunda, içerdığı bilgilerle erken çocukluk eğitimi ve bu dönem din eğitimiyle ilgilenen tüm anne-babalara, öğretilere, ilahiyat fakültesi öğrencilerine ve akademisyenlere katkı sağlama, yol gösterici olma özelliğine sahiptir.

**Rumeysa Küçük, Yüksek Lisans Öğrencisi**

*Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,*

*Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı*

Bursa/Türkiye

rmysakck@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-3608-8871>

## YAYIN İLKELERİ

- *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (UÜİFD)*, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
- *UÜİF Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan; intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği ulusal akademik bir dergidir.
- *UÜİF Dergisi'*nde dinî araştırmalar alanında hazırlanan "araştırma makalesi", "araştırma notu", "kitap değerlendirmesi", "bilimsel toplantı değerlendirmesi", "çeviri" ve "vefa notu" kategorilerinde akademik çalışmalar yayımlanır.
- *UÜİF Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinin 3 ay öncesinde gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların yayın tarihinden 45 gün öncesine kadar gönderilmesi mümkündür. Bununla birlikte derginin makale kabul tarihlerine dair duyurularının takip edilmesi tavsiye edilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemeleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- *UÜİF Dergisi'*ne gönderilen tüm yazılar ilk olarak ön kontrol aşamasında intihal testine tabi tutulur ve dergi yazım kurallarına uygun olup olmadığı açısından kontrol edilir.
- Ön kontrol aşamasından geçen yazılar ilgili alanda tayin edilmiş alan editörleri tarafından ön-değerlendirme sürecine alınır. Ön-değerlendirme süreci en fazla 10 gün sürer. Alan editörlerinin değerlendirmeye uygun gördükleri yazılar alanında uzman iki hakeme gönderilir.
- Hakem raporlarının müspet olması durumunda makale yayımlanır. Yayın Kurulu hakemlerden gelen raporları yeterli ve ikna edici bulmadığı takdirde, yeniden hakem atama yoluna gidebilir. Hakemlerden birisinin olumsuz rapor vermesi durumunda, dergi yayın kurulunun uygun görmesi halinde, üçüncü bir hakeme daha gönderilir. Üçüncü hakemin raporu doğrultusunda, son karar dergi yayın kurulunda olmak kaydıyla, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan yazı yayın sırasına göre uygun görülen sayıda yayımlanır.

- Sadece araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazılar hakeme sürecine tabi tutulur. Hakem değerlendirme süreci, her bir hakem için 15 gündür. Bu süre gerektiğinde 7'şer günlük periyotlar halinde iki defa uzatılabilir.
- Tüm yazılar editöryal okuma sürecine tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle birlikte- her bir yazı için en az 10 gündür.
- *UÜİF Dergisi'*nde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde makaleler kabul edilir. Bir sayıda yabancı dilde en fazla iki yazı yer alabilir.
- *UÜİF Dergisi'*nin bir sayısında -çok yazarlı çalışmalar da dâhil olmak üzere- aynı yazara ait en fazla iki yazı yayımlanabilir.
- Yayın Kurulu üyeleri, gerek araştırma makalesi kategorisi gerekse diğer kategorilerdeki yazı başvurularında derginin herkes için geçerli olan yayın sürecine tabidirler; kendi yazılarının görüşüldüğü Yayın Kurulu toplantılarına katılamazlar ve yazılarının hakeme süreçlerine müdahil olamazlar.
- *UÜİF Dergisi'*ne gönderilen yazıların tamamı veya bir kısmı daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- *UÜİF Dergisi'*nde lisansüstü tezlerden üretilmiş yazılar ve bilimsel toplantılarda sunulmuş ancak yayımlanmamış tebliğler yayımlanabilir. Bu durumda, yazının ilk teslim aşamasında derginin bilgilendirilmesi, hakem değerlendirmesi tamamlandıktan sonra da ilk dipnotta tezin/tebliğin künye bilgilerinin belirtilmesi gerekmektedir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların ilgili sayı ve kategori içerisindeki nihai sıralamasını Yayın Kurulu belirler. "1. Araştırma makaleleri 2. Çeviri/Araştırma notu 3. Bilimsel toplantı değerlendirmesi 4. Kitap tanıtımı 5. Vefa notu" sıralaması dışında herhangi bir sıralama metodu bulunmayıp yayın kurulunun belirlediği sıra esas alınır.
- Dergiye gönderilecek yazılar çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirme sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazılara yazarın isim ve kimlik bilgileri veya yazarın isim ve kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Hakem sürecinin tamamlanmasının ardından yayına kabul edilen çalışmalara, yazar

veya yazarlar ile ilgili bilgiler, makale sahipleri tarafından hazırlanmış yazar bilgi formu dikkate alınarak editör tarafından eklenir.

- *UÜİF Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında *İSNAD Atıf Sistemi*'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.
- *UÜFD Dergisi*'nde, *İSNAD Atıf Sistemi*'nin tavsiye ettiği transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *İSNAD Atıf Sistemi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması gerekmektedir. Bunun tam olarak yerine getirilmediği yazılar da değerlendirmeye alınır ancak eksiklerin yazar tarafından tamamlanması beklenir.
- *UÜİF Dergisi* önce elektronik ortamda yayımlanır, ardından kâğıt baskısı yapılır. Yazarlara, yazılarının ayrı basımı verilmez sadece bir adet dergi gönderilir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı dergiye aittir.
- *UÜİF Dergisi*, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- *UÜİF Dergisi* bilimsel araştırmaları ücretsiz sunmakta, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
- *UÜİF Dergisi* gerekli gördüğünde özel sayı çıkarma hakkına sahiptir. Özel sayı kapsamında yayımlanacak tüm yazılar, genel yayın ilke ve süreçlerine tabidir.