



دَارُ الْفُنُونِ
الْإِسْلَامِيَّةِ
بِإِسْتِثْنَاءِ كَوْنِهَا مَجْمُوعَةً

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 31 Sayı Issue 1 Yıl Year 2020
e-ISSN 2651-5083



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 31 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2020

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

darulfunun ilahiyat İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin uluslararası ve hakemli dergisidir.

Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/larına aittir.

darulfunun ilahiyat is the peer-reviewed, international journal of the Istanbul University Faculty of Theology. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Dergi Hakkında/About the Journal

Eski Adı/Former Name

Darülfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası (1925-1933)

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (1999- 2017)

ISSN: 1303-5746 Son Sayı/Latest Issue Aralık 2017 - Sayı 37

Yeni Adı/New Name

darulfunun ilahiyat (Haziran 2018 -)

ISSN: 2630-6069 • e-ISSN: 2651-5083

Yayın Sahibi/Owner

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Sahibi Temsilcisi /Owner's Representative

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Ramazan Muslu

Sorumlu Müdür/Responsible Director

Mahmut Salihoglu

YAYIN KURULU/EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editor/Editor-in-Chief

Ayşe Zişan Furat, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Yardımcı Editörler/Associate Editors

Adem Arıkan, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Ali Öztürk, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Halil İbrahim Hançabıy, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Musa Alak, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Nilüfer Kalkan Yorulmaz, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Osman Sacid Arı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Muhammed İsa Yüksek, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

ULUSLARARASI EDİTORYAL KURUL/INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Abdul Rahim Abu-Husayn, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Lübnan

Abdurrahman Atçıl, Sabancı Üniversitesi, Türkiye

Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Ahmed al-Shamsy, Chicago Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Ahmet Alibasic, Saraybosna Üniversitesi, Bosna-Hersek

Aydın Topaloğlu, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Ekrem Demirli, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Hayrettin Yücesoy, Washington Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Jonathan Brown, Georgetown Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Toseef Azid, Qassim Üniversitesi, Suudi Arabistan

Çeviri Editörleri/English Language Editors
Alan James Newson, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye
Elizabeth Mary Earl, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye

Yönetim Yeri/Head Office
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Türü/Type of Publication
Yaygın Süreli Yayın/International Periodical

Yayın Dili/Language
Türkçe, Arapça ve İngilizce/Turkish, Arabic and English

Yayın Periyodu/Publishing Period
Altı ayda bir Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır/Biannual (June & December)

Tarandığı Endeksler/Indexed by
TUBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı/TUBİTAK ULAKBİM Social and Human
Sciences Database

Index Islamicus/Index Islamicus

SOBIAD Sosyal Bilimler Atf Dizini/SOBIAD Social Sciences Citation Index

EBSCO Academic Search Complete/EBSCO Academic Search Complete

**ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences/ERIH PLUS European Reference
Index for the Humanities and Social Sciences**

Yayıncı Kuruluş/Publishing Company
İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt,
Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00



İletişim/Correspondence

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı
Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı İskenderpaşa mh. Kavalalı sk. 34080 Fatih, İstanbul, Türkiye

Dergi Sekreteryası:
Ali Fikri Yavuz, Mustafa Celil Altuntaş
Hatice Kübra Kahya, Fatma Nur Şener

Telefon: +90 (212) 440-0000/27781

Fax : +90 (212) 532 62 07

Web: <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr> & <http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

Elektronik posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr

İçindekiler Table of Contents

MAKALELER/ARTICLES

Araştırma makalesi/Research article

Exploring the Function of *Dhihn/Zihin* (Cognitive Link) in *Majāz* in Islamic Legal Theory

İslam Hukuku Teorisinde Majāz'da Dhihn / Zihin (Bilişsel Bağlantı)

İşlevini İncelemek..... 1
Hakime Reyyan Yaşar

Araştırma makalesi/Research article

Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri: Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri IV

Samples of Huzur-i Humayun Lessons In Ottomans: Critical Edition and

Dissection of Tafsir Text -4..... 23
Aydın Temizer

Araştırma makalesi/Research article

Ahlâkî Tekâmülde Mûsikînin Rolü: Kindî'nin Mûsikî Risâleleri

The Role of Music in Moral Perfection: Musical Pamphlets of al-Kindî..... 55
Asiye Aykt

Araştırma makalesi/Research article

رفع التعارض بين النصوص بالجمع والترجيح، بين أهل الحديث وأهل الرأي
دراسة تأصيلية نقدية

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y'e Göre Naslar Arasındaki Te'aruzun Giderilmesinde

Cem' ve Tercih Yöntemleri: Temellendirici ve Eleştirel Bir Yaklaşım

Resolving Conflict Between the Texts Using Tarjih and Jam' Methodology

of Ahl Al-Ra'y and Ahl Al-Hadith: An Analytical and Critical Study 77
Mohamad Anas Sarmini

Araştırma makalesi/Research article

Filmlerde Kutsal Kitap: "The Book of Eli" Örneği

Scripture in Movies: The Case of "The Book of Eli" 99
Halil İbrahim Şenavcu

Araştırma makalesi/Research article

Türk Mûsikîsi ve Yasaklar (1754-1952)

Turkish Music and Prohibitions from Tanzimat to Republic 119
İrfan Yiğit, Ubeydullah Sezikli

Araştırma makalesi/Research article

Ruşçuklu Ali Fethi Efendi'nin *Hilye-i Sultânî* Adlı Eserindeki İktibas Yöntemlerine

Dair Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Methods of Quotation in Ruscuk Ali Fethi Efendi's

Work *Hilye-i Sultani* 137
Hüseyin Şıra

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEWS

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Kitap Değerlendirmesi: Özcan, Emine Sonnur. İslâm Tarihyazımında Gerçeklik ve

el-Mes'ûdî (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014). ISBN: 978-605-5063-17-7..... 169
Halil İbrahim Hançabay

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEWS

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Book Review: Early Philosophical Şūfism; The Neoplatonic Thought of Ḥusayn Ibn Maşūr al-Ḥallāğ, Saer El-Jaichi (New Jersey: Gorgias Press, 2018), p. x + 222.

ISBN: 978-1-4632-3917-6..... 179
Veysel Kaya

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Kitap Değerlendirmesi: Gearon, L. ve Prud'Homme, J. State Religious Education and The State of Religious Life (Eugene: Pickwick Yayınları, 2018).

ISBN: 9781498287760 185
Sümeyye Türkmen

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Kitap Değerlendirmesi: Levin, D., Podmore, S. D. ve Williams, D. Mystical Theology and Continental Philosophy: Interchange in the Wake of God.

(London: Routledge, 2017), s. 275. ISBN-13: 978-0367881788 193
Recep Alpyağıl

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Kitap Değerlendirmesi: Eirik Hovden. Waqf in Zaydi Yemen: Legal Theory, Codification, and Local Practice (Leiden: Boston: Brill, 2019).

ISBN: ISBN 978-90-04-37772-1 197
Hatice Kübra Kahya

SEMPOZYUM ÖZETİ/MEETING ABSTRACT

Sempozyum Özeti/Meeting Abstract

Osmanlı'da İlm-i Hadis: Âlimler, Eserler, Meseleler

13-14 Aralık 2019..... 201
Elif Sönmez

Sempozyum Özeti/Meeting Abstract

Asır Asır İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu -Hicrî Birinci Asır-

24-25 Ekim 2019 – İstanbul..... 209
Sultan Ümmügülsüm Gündüzalp, Elif Gül Gökhan



Exploring the Function of *Dhihn/Zihin* (Cognitive Link) in *Majāz* in Islamic Legal Theory*

İslam Hukuku Teorisinde Majāz'da Dhihn / Zihin (Bilişsel Bağlantı) İşlevini İncelemek

Hakime Reyyan Yaşar**

Abstract

Simon Udo and Michiel Leezenberg point to the cognitive traces in the works of 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 1078), named *Asrār al-Balāgha* and *Dalā'il al-i'jāz*. However, neither Simon nor Leezenberg provide an insight whether these traces can be found in other classical sources, where majāz and isti'āra are discussed.

This paper argues that Simon's and Leezenberg's argument that the awareness of the cognitive elements in the classical Islamic approach to majāz and isti'āra cannot be reduced in 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's works. Rather, that the Hanafī legal theorists were aware of the function of *dhihn*/mind in the mechanism of majāz. Due to presenting a remarkable theoretical examination of the tropes and metaphors, 13th and 14th century Hanafī *uṣūl al-fiqh* sources are chosen. To clarify my argument, I will mainly focus on the analysis of the terminology, which expounds the relationship between majāz and mind: Such as, *ittişāl* (*ilink/connection*), *dhihn* (*mind*), *maḥal* (*space/domain*).

Keywords

Uṣūl al-fiqh, Majāz, Isti'āra, Ittişāl, Dhihn

Öz

Simon Udo ve Michiel Leezenberg, Abd el-Kahir el-Cürcani'nin Esrar el-Belağa ve Delailü'l-İcaz adlı eserlerinin mecaz ve istiare bahsinde bilişsel dil bilimin izlerinin bulunduğunu iddia etmişlerdir. Ancak, ne Simon ne de Leezenberg iddia ettikleri bu izin, mecaz ve istiare konusuna yer veren başka klasik eserlerde bulunup bulunmadığına değinmez. Bu çalışma, Simon ve Leezenberg'un iddia ettiği bilişsel izlerin sadece Abd el-Kahir el-Cürcani'nin eserlerine hasredilemeyeceğini, aksine Hanefi usülcülerin zihin ve mecaz ilişkinden haberdar olduklarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmanın savını sınırlandırmak için ve tartışmaya sundukları önemli kavramlar ve örnekler sebebiyle ağırlıklı olarak 13. ve 14. yüzyıl Hanefi usul eserlerinden yararlanılmıştır. Bu çalışmada Hanefi usülcülerin mecaz ile zihin arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullandıkları ittisal, zihin ve mahal kavramları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh usulü, Mecaz, İstiare, İttisal, Zihin

* This article is the expanded and additive version of the paper previously presented at BRAIS Conference 2017.

**Corresponding Author: Hakime Reyyan Yaşar (Dr.), Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Mardin, Turkey. E-mail: hakimeyasar@artuklu.edu.tr ORCID: 0000-0003-4873-2246

To cite this article: Yaşar, Reyyan Hakime. "Exploring the Function of *Dhihn/Zihin* (Cognitive Link) in *Majāz* in Islamic Legal Theory." *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 1–21. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0053>



Introduction

Modern scholarship on Arabic linguistics and philosophy of language has overlooked the discussions in *uṣūl al-fiqh* (legal theory for Islamic law), in Vishanhoff's words: "has focused mostly on non-linguistic dimensions of legal theory"¹. In effect, there was a reciprocal contribution between Islamic legal theory and Arabo-Islamic linguistics, and an exchange of conceptualisation, terminology, and reasoning since the post-formative period of Islamic law.² One of the important junction points between these disciplines is *majāz* (figurative speech, non-literal meaning of a word) that has received limited scholarly interest compared to what it deserves. Udo Simon and Michiel Leezenberg's two studies on *majāz* attract attention in terms of pointing to how *majāz* is approached in classic Arabic linguistics. In relation to the contemporary discussions about metaphor, they argue that *majāz* in classical Arabic linguistics was discussed significantly related to the mind. Relying on this, this article argues that not only linguists but also legal theorists were conscious of the constitutive function of mind in *majāz*.

In the Muslim world, from the ninth century onwards, works were composed to explore the figurative characteristics of the Arabic language. Within this period, the Aristotelian model of metaphor took also the attention of the Muslim philosophers and linguists. The Muslim scholars did not take the theory of Aristotle for metaphor as bare fact.³ But, they developed their account of types of *majāz*; including metaphor based on Aristotelian metaphor.⁴ In comparison to Aristotle's metaphor, *majāz* has undergone a distinguished development process in Islamic intellectual history. *Majāz* as a linguistic concept was not confined to the province of rhetoric or to the aesthetic evaluation of language, but rather, to understand the Qur'ān. Thus, *majāz* has been engaged in profound theological, philosophical, and legal debates as a consequence of what gives the divine text (the Qur'ān) and human language⁵. Over the course of this evolution, *majāz* became a significant subject for *uṣūl al-fiqh*.

-
- 1 David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics How Sunni Legal Theorist Imagined a Revealed Law* (New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 2011), xiii.
 - 2 Nora Kalbarczyk, *Sprachphilosophie und der Islamischen Rechtstheorie: Zu avicennischen Klassifikation der Bezeichnung bei Fahr ad-dīn ar-Rāzī* (Leiden, Boston: Brill, 2018), 1-2.
 - 3 Kamal Abu Deeb, "Al-Jurjānī's Classification of Istiara with Special Reference to Aristotle's Classification of Metaphor," *Journal of Arabic Literature*, no. 2 (1971): 48, 62.
 - 4 Balqis Al-Karaki, "Dissimilar Premises, Similar Conclusions: On the Partial Rationality of Metaphor- a Comparative Study," *Journal of Near Eastern Studies* 70, no. 1 (April 2011): 89.
 - 5 Hadith became later a source for grammatic reasoning (Simona Oliveri, "Early Arabic grammar: sources and codification," in *Dal Medio all'Estremo Oriente*, eds. Marina Miranda and Raffaele Torella e Mario Casari (Roma: Carocci Editore, 2018), 63).

Another, fundamental difference in discussing the equivalent of *isti 'āra* (metaphor) and *majāz* (figurative speech) stems from how Muslim intellectuals expound this linguistic content based on the relationship between *lafz/vocal/form/utterance* and *ma 'nā/meaning/content/idea*.⁶ As Adamson and Key put in words, this pairing “was the predominant model used to relate mental content to linguistic content, and it was in play across all available genres, from poetry to exegetical hermeneutics and legal theory”.⁷ As a result, this model became a theory in the philosophy of Arabic language.⁸

Related to this model that used to relate words to mental content, Simon and Leezenberg argue that in the 11th century, ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 471 /1078) referred to a specific relationship between figurative language and mental content - both prefer to name this content “cognition”. Simon and Leezenberg direct that some cognitive elements can be found in the theory of *majāz* in al-Jurjānī’s books titled *Asrār al-Balāgha* and *Dalā’il al-i’jāz*.⁹ Previously Simon and Leezenberg, Modaresi mentioned that al-Jurjānī and al-Sakkākī (d. 626/1229) explained how *isti 'āra* indeed is reflected in the mind of the speaker.¹⁰ Modaresi focuses on explaining the concept of *majāz*, therefore there is not much information given on how mind/cognition functions in the process of *majāz*.

I am aware that Modaresi’s, Simon’s and Leezenberg’s arguments are embryonic. Their claim requires more explication than what they point to. Particularly, qualification is needed on what Simon and Leezenberg mean regarding cognition and cognitive elements in *majāz*. The borders of the definition of cognition have changed with the contribution of cognitive linguistics and scientists.¹¹ On the philosophical level, al-Karaki approaches with caution on comparing cognition in traditional and contemporary philosophy of language theories. She argues that

6 Ibrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz’ İliminin Temel Meseleleri* (Istanbul: İz Yayınevi, 2006), 37; Lara Harb, “Form, Content, and the Inimitability of the Qur’an in ‘Abd al-Qahir al-Jurjānī’s Works,” *Middle Eastern Literatures* 18, no. 3 (2015): 301-16.

7 Peter Adamson and Alexander Key, “Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition,” in *Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*, eds. Margaret Camoran and Robert J. Stainton (Oxford: Oxford University Press, 2015), 74.

8 Adamson and Key, “Philosophy of Language,” 75-77.

9 Udo Simon, “Majāz,” *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics* (Leiden: Brill, 2008), 118; Udo Simon, “*Isti 'āra*,” *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics* (Leiden: Brill, 2008), 442; Michiel Leezenberg, *Contexts of Metaphor* (1st Edition, Oxford: Elsevier Science Ltd, 2001), 51, 56.

10 Hosseini Modaresi, “Some Recent Analyses of the Concept of *majāz* in Islamic Jurisprudence,” *Journal of the American Oriental Society* 106, no. 4 (Oct.-Dec. 1986): 788.

11 Al-Karaki, “Dissimilar Premises,” 83.

this discussion requires sufficient evidence or bases for their comparability.¹² In addition to al-Karaki, in his book named *Sprache, Handlung und Norm*, Tahsin Görgün argues that maybe not comparing but that many discussions and subjects in the classical Islamic intellectual history (*Geistesgeschichte*) can be expounded and compassed with the contribution of contemporary linguistic theories and philosophy of language.¹³

Even though the differences in the traditional and contemporary understanding of metaphor, and in understanding and conceptualizing *dhihn*/mind or cognition (in the simplest form), I believe that there are valid reasons in the Arabo-Islamic literature for searching for how *dhihn* was conceptualised¹⁴. To discuss my argument on solid ground, I mainly focus on the analysis of metaphors and the terminology, which expounds the relationship between *isti'āra* and mind/*dhihn* in post-formative Hanafī *uṣūl*. The terms that I put under scope are *ittiṣāl* (*link/connection*), *ṣura* (*image*), *ma'nā* (*abstract, meaning, content*), *dhihn* (*mind/cognition*), and *maḥal* (*space, domain*). These terms grant us an insight into how the Hanafī legal theorists understand the mechanism of *majāz*. In this regard, this article aims to be a preliminary to an intriguing discussion on the relation between *majāz* /*isti'āra* and mind in Hanafī *uṣūl al-fiqh*.

To confine the study, I will mostly rely on *Uṣūl al-Sarakhsī* by al-Sarakhsī (d. 1090), *Sharh al-Manār wa Hawashiyya min 'ilm al-uṣūl* by Ibn Malak (d. 1418) and *Al-Kāfī sharh al-Bazdawī* by al-Sighnāqī (d. 1314), due to presenting remarkable theoretical examination of *majāz*. The confined nature of this article, which only focuses on a few Hanafī sources, should not delimitate the borders of this discussion. For instance, Jāhiz (d. 869) claims that metaphor is the core of the language- similar to Lakoff.¹⁵ Or, Taftāzānī (d. 1390) or Sayyid Sharīf al-Jurjānī (d. 1413) suggests that if there is a shared property between the two things (two domains), mind/*dhihn* surely creates a relation between them.¹⁶

12 Al-Karaki, "Dissimilar Premises," 82.

13 Tahsin Görgün, *Sprache, Handlung und Norm: Eine Untersuchung zu "Uṣūl al-Fiqh" und "Kitāb as-Siyar" des Šams al-A'amma Muhammad b. Abī Sahl Aḥmad as-Sarahsi (1009-1090 n. C.)* (Istanbul: İSAM Yayınevi, 1998), i.

14 Al-Karaki, "Dissimilar Premises," 81-82, 89; Zeynep Gemuhluoğlu, "İslām Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili-Mecâz/Şiir-Mecâz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme," *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36, no.1 (2009): 122-23.

15 Mohammad Salama, *The Qur'an and Modern Literary Criticism: From Taha to Nasr* (London: Bloomsbury Academic/ Bloomsbury Publishing, 2018), 106.

16 Ömer Türker, "*Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*" (PhD diss., University of Marmara, 2006), 182; Modaresi, "Some Recent Analyses," 788.

As a final note, the Ḥanafī legal scholars sometimes called *isti'āra* “*majāz*”. The reason for this usage is elucidated below. To avoid any intricacy and not to drift away from the focal point of this study, in this article, I will follow the use of the *uṣūlis* and will not engage in the identification process of *majāz* and *isti'āra* in the current texts; and sometimes I will call both of them metaphor.

A Brief History on the Theory of *Majāz*

In metaphor studies, Aristotle’s theory of metaphor (350 BC) is widely accepted as the start of discussing figurative use in the language. Aristotle in his definition describes the mechanism of metaphor by paying attention to the categories of metaphor and to the relation between genus and species, and analogy:

“a ‘metaphorical term’ involves the transferred use of a term that properly belongs to something else; the transference can be from genus to species, from species to genus, from species to species, or analogical.”¹⁷

Although, Aristotle’s theory of metaphor profoundly impacts the development of the classical art of poetics and rhetoric, his theory did not receive a major challenge from western philosophers, during the post-Aristotelian period and Middle Ages in Christian Europe. Thereupon, the discussions were mainly unattended for centuries.¹⁸ In the meantime, starting from the 9th century in the Arabo-Islamic literature, *majāz* (including metaphor as the sub-category of *majāz*) was widely discussed by Arab and non-Arab philosophers, theologians, linguists and legal theorists.

The pre-Islamic Arab community (*Ahl al-‘arab*) had a syntactic sense of figurative language and had their own terms for it such as *mathal* (*tamthīl*- analogy, similarity-based metaphors) and *tashbīh* (similar to *isti'āra* [metaphor]).¹⁹ After the revelation of the Qur’ān and with the rise of the Islamic intellectual activity, the theological and literary discussions around the concept of *majāz* were developed. The theological debates on the existence of *majāz* in the language were primarily motivated by an attempt to gain an accurate understanding of the verses in the Qur’ān (Q 12:2; 43:3; 20: 5); for instance, God’s hand (Q 5: 64; 48: 10). Specifically, the anthropomorphic and figurative features of some *ayah* in the Qur’ān provoked theological debates mainly between the two well-known theological schools- Mu‘tazilites and Ash‘arites.²⁰

17 Samuel R. Levin, “Aristotle’s Theory of Metaphor,” *Philosophy & Rhetoric* 15, no. 1 (Winter 1982): 24.

18 Raymond W. Gibbs, “When is Metaphor? The Idea of Understanding in Theories of Metaphor,” *Poetics Today*, Aspects of Metaphor Comprehension 13, no. 4 (Winter 1992): 575.

19 Wolfhart Heinrichs, “On the figurative (*majāz*) in Muslim interpretation and legal hermeneutics,” in *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries*, eds. Mordechai Z. Cohen and Adele Berlin (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 265.

20 Salama, *The Qur’an*, 97.

Meanwhile, this process should not make one think that the theory of *majāz* was developed purely from a religious impetus. As argued by Heinrichs, the subject of *majāz* has a non-religious side (the philological aspect).²¹ For Arab scholars, *majāz* was a linguistic concept to be taken into consideration with the concern to protect the language of the linguistic community (*Sprachgemeinschaft*).²² Likewise, Mustafa Shah voices that even though *majāz* as a subject of debate was motivated by theological questions, this did not prevent *majāz* also from becoming a mere matter of linguistics.²³

The earliest appearance of the word *majāz* can be found in the work of the Basran philologist, Abū ‘Ubayda (d. 824-5), in his book *Majāz al-Qur’ān*.²⁴ In the introduction of this work, there are examinations of 38 instances of *majāz* from the Qur’ān²⁵ without mentioning *ḥaqīqa* as the counterpart of *majāz*. After Abū ‘Ubayda, al-Jāhiz (d. 869) contributed to the development of the theory by describing the contrast between *ḥaqīqa* and *majāz*.²⁶ Because of al-Jāhiz’s contribution, Ibn Qutayba (d. 889) was able to point clearly to *ḥaqīqa* as the opposite of *majāz*, and introduced *majāz* as ‘way of saying’ (similar to Abū ‘Ubayda) and as the counterpart of *ḥaqīqa*. Also, Ibn Qutayba is known to be the first to set apart a chapter for *majāz* and *isti’āra*, which is one of the essential subcategories of *majāz*.²⁷

After al-Jāhiz, one of the major contributions to the theory of *majāz* was made in the 11th century by ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 1078 or 1081) with his two works *Asrār al-Balāgha (The Mysteries of Eloquence)* and *Dalāl il al-’ijāz (Proofs*

-
- 21 Wolfhart Heinrichs, “On the Genesis of the *Ḥaqīqa-Majāz* Dichotomy,” *Studia Islamica*, Maisonneuve & Larose, no. 59 (1984): 112.
 - 22 Oliveri, “Early Arabic grammar”, 66-7.
 - 23 Mustafa Shah, “The Philological Endeavours of the Early Arabic Linguists: Theological Implications of the *tawqf-iil* Antithesis and the *majz* Controversy/Part 1’, *Journal of Qur’anic Studies*,” Edinburgh University Press 1, no. 1 (2002): 28.
 - 24 Muhammad Fuad Sezgin, Abū ‘Ubayda. *Majāz al-Qur’ān* (Cario: Maktabat al-Khānjī, 1954), 8; Heinrichs, “On the Genesis”, 119; Adem Yerinde, “Mecâz’ul Kur’ân’ı Cercevesinde Ebû Ubeyde’nin Tefsirciligi,” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no.19 (2009): 151-189.
 - 25 John Wansburgh, “Majaz al-Quran: Periphrastic exegesis,” BSOAS, no. 33 (1970): 248.
 - 26 Ahmad Sakhr Achar, “*Contact between theology, hermeneutics and literary theory: The role of majāz in the interpretation of anthropomorphic verses in the Qur’ān from 2nd AH/ 8th CE until the 7th AH/13th CE*” (PhD diss., SOAS University of London, 2012), 60-66.
 - 27 Achar, “Contact between theology,” 154; Selim Türcan, “Mecâz Teriminin Gelisim Surecinde el-Ferrâ’nın Yeri,” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, no. 4 (2003): 89-93; İsmail Aydın, “Hakikat ve Mecaz’ın Terimleşme Süreci,” *İslami İlimler Dergisi* 8, no. 1 (Bahar 2013): 23-29.

of *Inimitability*).²⁸ He offered a new dichotomy for the theory, which is *majāz al-lughawī* (a single word used beyond its conventional meaning) and *majāz al-‘aqlī* or *ḥukmī* (which occurs in the sentence).²⁹ Al-Jurjānī’s other important contribution to the concept of *majāz*, and in particular to *isti ‘āra* (metaphor), is his attribution to the immediate relation, or possibly blending between two mental images.³⁰ There is no tangible evidence that shows whether al-Jurjānī directly influenced the legal theorists. Also, Ibn Malak in his work gives place to the views of the linguists to explain the divergence between legal theorists and linguists. Accordingly, it can be certainly argued that some of the legal theorists were aware of the relation between mind and *majāz*, and they incorporated this relation into the discussion in legal theory works.

What is *Majāz*?

Terminologically, *majāz* means ‘to go beyond something’. It is a verbal noun formed from *jāza*: *al-kalimatu al-jā’izatu ay al-mut‘aaddiyatu makānahā al-‘aliyya*, “a word that goes beyond its original place (i.e. its literal meaning in the language system)”³¹. Sayyid Sharīf al-Jurjānī describes *majāz* as:

*Ismun lammā urīda bihī ghayr mā wuḍia‘ lahū li munāsabatīn baynahumā.*³²

A word that is intended to use in a different meaning- rather than its original/primordial assigned meaning, due to relationship/link/connection/analogy (*munāsaba*) between the two [*humā*].³³

*Isti ‘āra*³⁴ literally means “borrowing” and corresponds to figure of speech or mode of expression. Although being one of the sub-categories of *majāz*, *isti ‘āra* has its own demarcation; which is “[i]n the given context means borrowing the

28 Leezenberg, *Contexts of Metaphor*, 43-4; Soner Gündüzöz, “Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları,” *İslami İlimler Dergisi* 8, no. 1 (Spring 2013): 32.

29 Sedat Şensoy, “Belağat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları,” *İslam Araştırmaları Dergisi*, no.8 (1986): 1-37; Simon, “Majāz,” 117; Modaresi, “Some Recent Analyses,” 788; Abdülkâhir El-Cürçânî, *Delâilü l-İ‘câz*, trans. Osman Güman (Istanbul: Litera Yayınevi, 2008), 257-61.

30 Simon, “Majāz,” 118; Simon, “*Isti ‘āra*,” 442; Deeb, “Al-Jurjānī,” 62-3.

31 Simon, “Majāz,” 116.

32 Sayyid Sharīf al-Jurjānī, *Mu‘jam al-Ta‘rīfāt*, ed. Muhammad Şiddīq al-Minshāwī (Qāhira: Dār al-faḍīla, 1982), 169.

33 Most of the quotations from the original text are translated into English by the author of the article, otherwise the name of the translator are given in the footnotes.

34 In Arabic linguistics, the comparison in *isti ‘āra* is not necessarily confined with the relationship between genus and species, or the combination of tenor and vehicle (Simon, “*Isti ‘āra*,” 441-2). Nor is *isti ‘āra* explained as a fundamental means for rhetoric.

name or an attribute of something to stand for something else”.³⁵ This borrowing can occur in various forms and modes.

At the core of the idea that a word is used beyond its assigned meaning or that a meaning is borrowed, lies the concept of *wadʿ*. *Wadʿ* as a linguistics term became a key term in legal theories. For instance, in the *uṣūl* of al-Dabūsī, al-Bazdawī and al-Sarakhsī, *wadʿ* appears as an important constituent.³⁶ *Wadʿ* refers to a knowledge coming from the combination of lexicon, grammar, semantics, and *dhihn*. Literally taken, *wadʿ* means establishing, assigning. As a linguistic term, *wadʿ* is assigning meaning to vocals (*lafẓ*), in Bernard Weiss words, it is “a sort of name-giving”.³⁷ *Wadʿ* is one of the key concepts for Arabic linguistics and the philosophy of language. The Mutazilī legal theorist ‘Abbād b. Sulaymān (d. 864) states that “there is an inevitable relationship between *lafẓ*/vocable and *maʿnā*/meaning so that each vocable naturally signifies (*dalāla*) to *wadʿ*/its primordial meaning”.³⁸ In the definition above, *wadʿ* simply refers to the established or assigned primordial of a word, which is *ḥaqīqa*. So, *majāz* and *istiʿāra* are a sort of assigning a second meaning, which is temporarily related to the *lafẓ*. For instance, assigning the “lion” to a *lafẓ*. And, *ghayr mā wuḍiʿa lahu* signifies the use for a second assigned meaning, which is the brave man, i.e. *majāz*.

According to al-Jurjānī, during this process, *dhihn* is operative. In Abu Deeb’s words, in the process of *istiʿāra*, it is “borrowing the meaning or the attribute of an object to be attributed to another object... it is essential that the meaning should be present in the mind of when *istiʿāra* is formed”.³⁹ To explicate, as in the example “Zayd is a lion”, the temporarily borrowed attribute from lion to Zayd is the brevity. Out of its context, the lion indicates again its primary assigned meaning in the outside world, which is the animal. As to al-Jurjānī’s argument, the mental content that relates brevity to a lion does already exist in the mind. This existing relation in mind leads to a second meaning assignation. In addition to al-Jurjānī, we can also see that the legal theorists refer to operative function of *dhihn* while explaining the same example. However, the most intriguing point is that the legal theorists employ a set of terminology while explaining metaphoric structures related to legal

35 Simon, “*Istiʿāra*,” 441.

36 Özdemir, *Vazʿ İlmi*, 168-9.

37 Bernard Weiss, “*Ilm al-wadʿ*: An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science,” *Arabica*, no. 3 (November/1987): 342.

38 Hakime Reyyan Yaşar, “Marriage, Metaphor, and Law: Exploring Wife’s Anomalous Legal Status in the Classical Islamic Marriage Contract” (PhD diss., School of Advanced Studies, University of London, 2018), 274; Özdemir, *Vazʿ İlmi*, 37.

39 Deeb, “Al-Jurjānī,” 68/n. 3.

provisions. This terminology used in order to explain the relationship between *majāz* and *dhihn* differs notably than al-Jurjānī- as it will be displayed below.

Majāz in Uṣūl al-fiqh

After the 10th century, in parallel with the development of *‘Ilm al-Balāgha*, *majāz* emerged as an individual sub-heading in legal theories.⁴⁰ Whilst the legal theory certainly obtains some linguistic aspects from *‘ilm al-Balāgha*, there is also a considerable difference between them in terms of engaging in *majāz* and *isti‘āra*. Two major differences can be observed while reading the chapter of *majāz* in Hanafī legal theories. One of them is the way the legal scholars used both concepts, and the other is the purpose of analysing figurative speech.

For *‘ilm al-Balāgha*, *isti‘āra* is one of the subcategories of *majāz*, due to the inclusive feature of *majāz*. As al-Jurjānī put in words: *Majāz* is a larger category than *isti‘āra/metaphor* ... [namely] every *isti‘āra* is *majāz*, but not every *majāz* is *isti‘āra*⁴¹. Besides, in Hanafī *uṣūl al-fiqh*, *isti‘āra* is not openly discussed as the subcategory of *majāz*. Namely, the legal theorists used both terms synonymously/ interchangeably (*mutarādīfan*).⁴² Another difference, and also the essential one, between the legal theorists and the other disciplines, is the purpose of analysing *majāz*. *‘Ilm al-Balāgha* propounds a theoretical analysis of *majāz* in language with aesthetic and linguistic concerns. By contrast, the legal jurists analyse *majāz* for legal interpretation and use *majāz* for legal decision-making, which means they are not interested in the artistic or the linguistic debates. According to them, *majāz* is using (*isti‘māl*) a word beyond its primordial meaning.

Apart from being a tool for embellishment in language, *majāz* are also used to fill the semantic lacuna caused by the semantic deficiency of literal meaning in conveying the intended meaning. That is to say, *majāz* is used if a semantic extension (*ittiṣā‘*) is required.⁴³ Semantic extension, for the legal scholars, does not function only with aesthetic and creative purposes, but also it can carry with

40 Wolfhart Heinrichs, “On the figurative (*majāz*) in Muslim interpretation and legal hermeneutics,” in *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries*, eds. Mordechai Z. Cohen and Adele Berlin (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 249.

41 ‘Abd al-Qāhir ‘Abd al-raḥmān b. Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb Asār al-Balāgha*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir (Jiddah: Dār al-madanī, 1991), 398. Translation quoted from Lara Harb (Lara Harb, “Form, Content, and the Inimitability of the Qur’an in ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī’s Works,” *Middle Eastern Literatures* 18, no. 3 (2015): 309).

42 Ibn Malak, *Sharh al-Manār wa Hawashiyya min ‘ilm al-uṣūl* (Istanbul: Othmāniyya Matbaası, 1898), 399-400.

43 Görgün, *Uṣūl al-Fiqh*, 132-37; Muḥammad bin Abu Saḥl Aḥmad al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, ed. Abu al-Wafā al-Afghānī (Dār al-Kutub al-‘ilmiyya: Beirut, 1993), 1: 171.

it the extension of the provisions. The legal theorists focused on explaining the mechanism of *majāz* to extend provisions and how an utterer uses *majāz* in practice. These have been given by examples such as in oaths, words used in concluding commercial contracts, in a marriage contract, in manumission, and in divorce.

Exploring *Majāz* in the Hanafī Legal Theory

Little from the early Hanafī sources have survived to our time. To our knowledge, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Rāḍī al-Jaṣṣāṣ’s (d. 981) *uṣūl ‘al-fuṣūl fī al-uṣūl’* is one of the significant sources that introduce a complete work of Hanafī *uṣūl al-fīqh*.⁴⁴ Al-Jaṣṣāṣ in his work defines *majāz* as follows:

*Wa al-majāz huwa mā yajūzu bihī al-mawḍi‘ū alladhī huwa ḥaqīqa lahū fī al-aṣl wa summiya bihī mā laysa al-ism lahū ḥaqīqa.*⁴⁵

Majāz is a word, which is assigned to its original meaning, i.e. *ḥaqīqa*, and (later) is named for another name which is not [used] by its *lexical* [meaning] (*ḥaqīqa*).

Al-Sarakhsī, the follower of al-Jaṣṣāṣ articulates in another explanatory definition for *majāz* that *majāz* is “a meaning that transits or moves (*ta’dīyya*) from its original meaning to another meaning”.⁴⁶ For instance, “the lion is coming”. Here, the word “lion” moved from the primordial assigned meaning to express “brevity, courage”.

With respect to *isti‘āra*, al-Sarakhsī describes it as: “each vocable that is borrowed (*musta‘ār*) for a thing [a meaning] in order to [be used] beyond its primordial assigned meaning”. Then, he continues by stating “it [*isti‘āra*] is named *majāz*, because it is used beyond its originally (*al-aṣl*) assigned meaning (*al-mawḍū‘*)”.⁴⁷ As stated before, the Hanafī legal theorists use *majāz* and *isti‘āra* alternately.⁴⁸ This alternate employment creates a complicated affinity in the definition. Ibn Malak also expounds the reason why in some cases *majāz* was used instead of *isti‘āra*. He reasons by referring to the similarity in the creation of figurative speech, which is using a word beyond its primordial meaning.⁴⁹ After describing *majāz*, the legal theorists suggest that both types are put in operation via the means “*ittiṣāl* (link,

44 Murteza Bedir, “al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981),” in *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, eds. Oussama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spector (Leiden-Boston: Brill Publishing, 2013), 153.

45 Ahmad ibn ‘Alī al-Jaṣṣāṣ, *Uṣūl al-fīqh al-musammā bi al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, ed. ‘Ujayl Jāsim Nashamī, 2nd ed. (al-Kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 1994), 1:361.

46 Al-Sarakhsī, *Uṣūl*, 1:170.

47 Al-Sarakhsī, *Uṣūl*, 1:170.

48 Wolfhart Heinrichs, *The Hand of the Northwind: Opinions on Metaphor and the Early Meaning of Isti‘āra in Arabic Poetics* (Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH, 1977), 26, 30.

49 Ibn Malak, *Uṣūl*, 399.

connection)”. To explain this suggestion, the Hanafī scholars introduce a precise formulation: *tarīq al-isti‘āra ‘inda al-‘arab al-ittiṣāl*⁵⁰ which means: the tool that establishes metaphor is *ittiṣāl*. Now, we will closely examine, what *ittiṣāl* is and how they related *majāz* to *dhihn/mind*.

Ittiṣāl*: The means that constitutes *isti‘āra/metaphor

Ittiṣāl is derivated from the root *w-s-l*, and lexically means to connect, to establish a relation, a link, interlock and *verbindung*. In legal theory, the function of “*ittiṣāl*” varies depending on the focus of the subject. In the context of juristic analogy (*qiyās*), *ittiṣāl* is one of the means that leads to/causes the legal decision. Within the limits of *majāz*, *al-ittiṣāl* is used as a term explaining the mechanism for metaphors. That means, metaphors result by a sort of association (*al-‘alāqa*, *al-munāsaba*).

As stated in the beginning, this study focuses on the linguistic dimension of the legal theory. Therefore, we will mainly evaluate *ittiṣāl*, in particular *ittiṣāl al-ma‘nawī*, from the scope of linguistics. In *majāz*, two functions are central to *ittiṣāl*. The first one is the expressive function, which has the major role (the linguistic aspect) and where two ideas are connected to express the intended meaning: for instance literary expressions or metaphors in the ordinary language. The other one is the legal function—predominantly used by the legal scholars to extend a provision (*sabab-musabbab*).⁵¹

To start with, legal theorists categorise *ittiṣāl* into two: *al-ittiṣāl bayna al-shay‘ayni yakūn ṣūratān ‘aw ma‘nan* /the link between two things is originated by image or by *ma‘nā* (thought, mental, abstract, prediction)”.⁵² Al-Sarakhsī claims that there is an interaction between two things that constitutes metaphor. Although, al-Sarakhsī defines *isti‘āra* by a borrowing process between two words (*lafẓ*), here, intriguingly, he uses the word “*al-shay‘ayn (two things)*” instead of “*lafẓ (word, form)*”. According to this preference, the link or the transfer of the meaning does not occur merely between words, but between two *things*. Al-Sarakhsī does not feel the need to explain what he means with the “*two things*”, which also connotes that *al-shay‘ayn* is open to interpretation. Herewith, the problem of how *al-shay‘ayn* should be understood arises. One might argue that *al-shay‘ayn* is used randomly. But then one may question: why did Bazdawī, who lived at the same century, similar to al-Sarakhsī, use the word *al-shay‘ayn*, instead of *lafẓ/word* -which is the key element for metaphor?⁵³

50 Al-Sarakhsī, *Uṣūl*, 1:178; Ibn Malak, *Uṣūl*, 400.

51 Al-Sarakhsī, *Uṣūl*, 1:180.

52 Al-Sarakhsī, *Uṣūl*, 1:178; Ibn Malak, *Uṣūl*, 399- 400.

53 Al-Sarakhsī, *Uṣūl*, 1:178; Husām al-dīn Husein bin Alī bin Hajjāj al-Sighnākī, *Al-Kāfi al-sharḥ al-bazdawī*, ed. Fakhr al-Dīn Sayyid Muhammad Qānit (Riyād: Maktabat al-Rushd, 2001), 777.

Intriguingly, Ibn Malak, who refers to al-Sarakhsī a lot, does not only content himself with the use of *al-shay'ayn* but also tries to understand how this interaction occurs between these two things. Ibn Malak explains that the process between the two *things* or *words* occurs by a transfer between genus and species, or between two species, and on the other hand between *sabab* and *masbūb*, or by comparison.⁵⁴ In this explanation, Ibn Malak tries to outline what is said about *majāz* before him in the Hanafī legal theories. However, his particularity does not result from this outline, rather how he implicates the role of mind/*dhihn* in this subject. He openly uses the word “*al-dhihn*” to express the determining factor in the transfer from genus to species, *al-ittiṣāl* and other types of figurative use.⁵⁵ Ibn Malak, where he discusses the borders of *majāz*, draws the attention to the fact that that *majāz* is a way of expressing the meaning not only by the means of lexical item, but more by the means of *al-dhihn*.⁵⁶ According to him, this also means, both *ittiṣāl* and *al-shay'ayn* are related to mind and thought.

With this statement, Ibn Malak both expounds al-Sarakhsī's work and also diverges from Aristotle's metaphor. Furthermore, unlike al-Sarakhsī, Ibn Malak, does not immure the idea of connection (*ittiṣāl*) in the frame of *isti'āra*. Ibn Malak mainly extends this idea into the whole concept of *majāz*. This also means that as to Ibn Malak, *dhihn*/mind has a primary function in any type of figurative usage.⁵⁷ Particularly, the function of mind comes into sight while the legal theorists present the types of *ittiṣāl* in the discussion on metaphor which are *ittiṣāl al-ṣūrī* (a link based on image) or *ittiṣāl al-ma'nāwī* (a predictive link, or non-physical similarity which is abstract, or a link that represents the purpose of *ḥukm*/legal decision).⁵⁸

54 Ibn Malak, *Uṣūl*, 401.

55 Ibn Malak, *Uṣūl*, 382.

56 Ibn Malak, *Uṣūl*, 380.

57 Ibn Malak, *Uṣūl*, 371, 372. Additional wise, the function of mind or mental representation is not only noticed by Hanafī legal theorists, but also the Shafīī, Zarkashī in his work named *Bahr al-Muḥit*, explicitly states that this link is part of the cognitive process (*'alāqa dhihniyyah*) (Muḥammad ibn Bahādūr al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīt fī uṣūl al-fiqh*, ed. 'Ānī, 'Abd al-Qādir 'Abd Allāh, Ashqar 'Umar Sulaymān (al-Kuwayt : Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'un al-Islāmīyah, , 1st Edition, 1992), 2:199).

58 Unal Yerlikaya translates *ittiṣāl al-ma'nāwī* into Turkish as connection based on purpose or function (*amaçsal ilişki*) (Ünal Yerlikaya, “Hanafī Düşüncede Hakikat-Mecâz İlişkinin Kavranış Biçimine Etkisi Bakımından Sebep-İllet-Hüküm İlişkisi,” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, n. 30 (2018): 50). Here, I differ from Yerlikaya. In Islamic legal theory, *ittiṣāl* is designated as a means both for reaching *ḥukm* and for explaining metaphor. Therefore, the function of *ittiṣāl al-ma'nāwī* varies depending on which purpose it is used and on the context. In relation to the focus of this article, I employ *ma'nāwī* in the linguistic framework where it indicates an abstract and mental concept.

Ittişāl al-şūrī

To start with *ittişāl al-şūrī* (image-based link), this link is established on the experience of the physical world or of that can be perceived by human senses (*maḥsūs*)^{59,60} *Ittişāl al-şūrī* is the category to which the legal theorists allocate space to explain how they reach legal decisions, in comparison to *ittişāl al-ma'nāwī*.

One of the main examples given in the Hanafī texts is the expression “*aw lāmastum al-nisā*” in Q 4: 43. The word *lāmasa* (to touch) in the above *ayah* can convey two meanings: the literal meaning ‘to touch’ and the metaphoric meaning ‘sexual intercourse’. A Shāfi‘ī scholar in the classical period would translate this expression literally “*do not touch*”. In the meanwhile, this expression can be understood figuratively- as the Hanafī tradition did and can be translated as “*intercourse*”. For centuries, Hanafī and Shāfi‘ī legal schools separately embraced both the meanings of intercourse and touch. Here, the two legal schools, Hanafī and Shafī‘ī, are in dispute as to whether *lāmasa* in this context is *majāz* or not. Hanafītes argue that, given the context of this *ayah* and the relevant hadith⁶¹, the word means “sexual intercourse”. This dispute has practical consequences as well as legal. However, apart from the textual indications and interpretational choices, the essential point in this example is that the Hanafī scholars assume that there is an image-based link between “touching” and “intercourse”, which is perceptible through senses (*al-maḥsūs*).⁶² As the Hanafī scholars use the image-based closeness also as a means for justifying the legal decision they reached (*aḥkām*). Eventually, this link enables the jurists to engage this expression metaphorically and to extend the provision.

Ittişāl al-ma'nāwī

With respect to *ittişāl al-ma'nāwī* (abstract and predictive link or a link established due to a shared legal purpose), the process of this link is different than the former. As explained before, this particular link has two functions: one in the juristic analogy (*qiyās*) and the second one in ordinary metaphors. This article is aimed at analysing the latter function of *ittişāl al-ma'nāwī*, i.e. the linguistic dimension.

59 Al-Jurjānī in his *Asrār al-Balāgha* mentions three types of *isti'āra* which two of them are based on image similarity and the third one based on abstract meaning. It is essential to note that the terminology used by al-Jurjānī notably differs from the Hanafī legal theorists. *Ittişāl*, which is a term in the Hanafī discourse, is hardly used. Al-Jurjānī has his own terminology to explain *isti'āra* based image and on abstraction. For further information see: al-Jurjānī, *'Asār al-Balāgha*, 66,67, 74; Deeb, “al-Jurjānī,” 70-71.

60 Al-Sarakhsī, *Uşūl*, 1: 178.

61 Al-Sighnākī, *Uşūl*, 769-70.

62 Al-Sarakhsī, *Uşūl*, 1:178.

The example for the *ittiṣāl al-ma'nawī* is the formulaic metaphor “*Zaydun asadun*” (Zayd is a lion). According to the native Arabic speaker and the target, there is a link between the lion and Zayd in terms of being strong and brave (*ma'nā*). This relationship does not stem from an observable similarity, since there is not a common space to compare a human being to a lion. But it is acknowledged that there is a shared meaning between them in terms of brevity. Similar to the example of the lion, the metaphor “the donkey is coming” is also given by the legal theorists.⁶³ In this metaphor, the donkey, as an animal, is associated with being dull or stupid. The reason for this association cannot be sensed or justified by claiming for an observable similarity. Therefore, the jurists called this semantic shared domain “*ma'nawī* (an abstract and predictive relationship”, because the so-called shared domain is an outcome of prediction or assumption.⁶⁴

This link is based on mental representations which have an important role in creating this link. While explaining this particular link in the *Uṣūl*, unfortunately, the legal theorists analyse only one or two examples, which are mostly formulaic. To clarify what the legal theorists meant with this link, I will draw upon Ibn Malak and al-Sighnāqī's works. There are two crucial points in their analysis to this example. One of them is the idea that the link is not between two words, but *maḥal* (domain), which is an abstract concept rather than a physical space. And the second is the idea of composing a similarity between two completely distinctive things in the mind of the speaker. As mentioned before, Ibn Malak states that it is *al-dhihn* which transfers the second assigned meaning to the metaphor (*wa al-murād 'an yakūn al-ma'nā al-waḍi'yyu bi haythu yantaqil min hu al-dhihn ilā al-ma'nā al-majāziyyi*⁶⁵). For instance, between stupidity (*balīd*) and donkey (*ḥimār*), there is no essential similarity and familiarity between them. Despite this, it is assumed that there is a shared semantic domain between stupidity and donkey.

So, there is neither physically, biologically, nor lexically, an observable link between “lion and Zayd” and “stupidity and donkey” in the outside world. This link exists in the mind of the utterer and the target. Bazdawī expresses the exigency of the link between the two concepts as: “*ṭarīq al-isti'āra 'inda al-'arab al-ittiṣāl bayna al-shay'ayn*”⁶⁶, i.e. metaphor is composed as a result of the link between two things. Then, al-Sighnāqī in his annotation to Bazdawī's legal theory interprets what those two *things* can be. By utilising from linguistic terminology, al-Sighnāqī states

63 Al-Sighnākī, *Uṣūl*, 778.

64 Simon, “*Isti'āra*,” 442.

65 Ibn Malak, *Uṣūl*, 409.

66 Al-Sighnākī, *Uṣūl*, 777.

that these two things are indeed *al-musta‘ār ‘anhu* (from which the metaphoric meaning is borrowed) and *al-musta‘ār lah* (that to which the borrowed meaning is given)⁶⁷. In another discussion in the same work, he again recalls the same metaphor and claims that the Arabs see a specific shared *ma‘nā* (shared semantic entity) between Zayd and lion.⁶⁸ But, this shared semantic entity cannot be sensed, as it has no reflection in the physical world. Later, in a proceeding topic, he states that *ittiṣāl* occurs between the domain of *majāz* and domain of *ḥaqīqa* (*wa al-ittiṣāl bayna maḥal al-majāz wa bayna al-ḥaqīqa*)⁶⁹. Here, al-Sighnāqī does not seem interested in qualifying what these two *things* are and what kind of mechanism relates these two *things* or what he means with “*maḥal*”. Nor does he notice how he looks from many different perspectives to the expression “*al-shay‘ayn*”.

Another remarkable discussion in the text paving the way to comprehend the two *things* is on whether *ittiṣāl* is an association or comparison occurring between all aspects of the compared entities, or whether we can only talk about a correlation of specific domains in metaphor.⁷⁰ As explained before, *isti‘āra* is a result of an interaction between two particular domains. The Hanafī legal theorists argue that one of the major features of *isti‘āra* is that there is only a partial link. Ibn Malak explains what kind of theoretical and practical effect the partial and complete link has. He states that if the association occurs between all aspects, it is reasoning (*‘illa*)-that belongs mainly to the domain of juristic analogy (*qiyās*), and if the association occurs partially, it is a cause (*sabab*)- functions in the metaphoric analogy.⁷¹ To expand on this, the important point is that the link between Zayd and the lion is only carried out in terms of bravery, with all other characteristics of a lion being ignored. Namely, the relationship between Zayd and lion can be activated only by the shared semantic area (*ma‘nā*) that is known by its linguistic community.

Up to now, we have presented how the Hanafī legal scholars explained the mechanism of *majāz* and the relation of mind to *majāz*. In the course of the explanation, they used particular terms and concepts, and these are *ittiṣāl*, *al-dhihn*, *ittiṣāl al-ṣūrī*, *ittiṣāl al-ma‘nāwī*, *al-shay‘ayn*, and *al-maḥal*. Based upon the terminology and the categorisation of *ittiṣāl*, it can be easily said that the Hanafī scholars were aware of the operative function of mind in *majāz* and some cognitive elements can be found in the Hanafī legal theories. However, it is essential to

67 Al-Sighnākī, *Uṣūl*, 777.

68 Al-Sighnākī, *Uṣūl*, 801.

69 Al-Sighnākī, *Uṣūl*, 821.

70 Al-Sighnākī, *Uṣūl*, 801.

71 Ibn Malak, *Uṣūl*, 400.

consider Al-Karaki's remark on the pitfall of juxtaposing cognition in the Arabic philosophy of language with contemporary cognitive theory to metaphor. The contemporary approaches to metaphor theories today has dedicated itself to explore the intriguing relationship between cognition and metaphor. But what does cognition mean in contemporary terms and how does it operate in metaphor construction?

In the 20th century, I. A. Richards (1936), with the interest to understand and explore the mechanism of metaphor, introduced his own approach and a set of useful terms.⁷² In his approach, Richards first developed the idea of "transference from genus to genus, from genus to species, from species to species or analogy", into the idea of that each metaphor consists of two parts: *tenor* and *vehicle*. In metaphor, *tenor* (Latin for connection) represents a person, place or thing, and vehicle is what tenor represents. In this approach, metaphor was no longer reduced in a passive theory of words or substitution; but rather, it is an active "interaction" between "tenor" and "vehicle".⁷³

Later, in the 1960's, Max Black lays another brick on Richards's views by suggesting that the concept of interaction between these two parts should be qualified. Black argues that there is a constructed *commonplace* where the interaction takes place in the semantic area. For instance, in the semantic area of *Zayd* and lion (brevity). In his theory, the idea of "*interaction of commonplaces*" takes place in the semantic area of the language, and through words.⁷⁴ Recent experimental results from cognitive linguistics prove that interaction, mappings, and creating relation are the key functions for the mechanism of metaphor.⁷⁵ Fauconnier and Turner provide a rich and deep understanding of the process of this mapping that underlies the way we think and how we relate concepts to the metaphor. Meaning giving for metaphor occurs by understanding one experience in terms of another experience through an analogical process.

72 Andrew Ortony, "Metaphor, language and thought" in *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony, 2nd Edition (Cambridge: University of Cambridge Press, 1993), 3.

73 Miriam Taverniers, *Metaphor and metaphorology A selective genealogy of philosophical and linguistic conceptions of metaphor from Aristotle to the 1990s* (Belgium: Academia Press, 2002), 21.

74 Max Black, "Metaphor," *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, no.55 (1954-1955): 273-294. Max Black, "More about Metaphor," in *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony, 2nd Edition (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1993), 21.

75 George Lakoff, "The Contemporary theory of metaphor," in *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony, 2nd Edition, (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1993), 203; Gilles Fauconnier and Mark Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities* (New York: Basic Books, 2002), 39-57, 278-308; Gilles Fauconnier, *Mappings in Thought and Language* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1997), 127-30.

Fauconnier extends this analogical process by introducing various examples showing how this process works. For instance, the word *journey* calls to mind a situation by which physical motion from one place to another occurs. At the same time, one might also notice that *journey* is used to refer to one's experience for state of mind. For instance, Love is a *journey*. In the example of *journey*, while uttering the metaphor, a mapping occurs between the two conceptual domains⁷⁶, namely between the abstract experience (such as love) (target domain) and the concept of *journey* which is more a physical activity (source domain). Lakoff and Johnson call it the conceptualisation of metaphors; where one concept/ domain is understood in terms of another concept/ domain.⁷⁷ By introducing new useful terms to explain how metaphors operate, Richards, Black and Lakoff and Johnson drift apart from Aristotle's definition of metaphor. Here, we tried to present a small fraction of what kind of concepts and terminology is used today while explaining how the mind operates while using metaphors. Saliently, it can be argued that both *majāz* in Hanafī *uṣūl al-fiqh* and the contemporary approach to metaphor has digressed from Aristotle's definition of metaphor and both have introduced their own terminology to articulate the formulation of metaphor- where *dhihn*/mind/ cognition has its own room in these discussions.

Conclusion

In this article, we have sought to demonstrate the linguistic dimension of Islamic legal theory by focusing on the subject of *majāz* in Hanafī *uṣūl al-fiqh*. In particular, it is briefly pointed out, the relationship between *majāz* and mind and the cognitive elements mentioned in the legal theories. To discuss the argument of this article on solid ground, we have chosen to focus on the terms *ittiṣāl*, *ṣūrī*, *ma'nā*, *dhihn*, and *maḥal*.

The Hanafī legal scholars argue that *majāz* and *isti'āra* are constituted via a particular link named *ittiṣāl*. *Ittiṣāl* operates in two different types and processes which are *ittiṣāl al-ṣūrī* and *ittiṣāl al-ma'nāwī*. These types explain the relationship between the two different semantic entities that generate figurative expression. Namely, 'making something belong to something else' through claiming a similarity (*ma'nā*) or image-based similarity (*ṣūrī*). As Ibn Malak clearly put forwards, in this process the mind is operative. Namely, *ittiṣāl al-ṣūrī* links two semantic domains by relying on a shared common ground that can be sensed or that can be observed in the physical world. In *ittiṣāl al-ma'nāwī*, it is presumed that there is a shared common ground between two semantic domains.

76 Lakoff, "Metaphor," 211-13.

77 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By With a New Afterword* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003), 17-21.

On the side of Arabic linguistics, Simon and Leezenberg claim that while discussing *majāz*, al-Jurjānī refers to the cognitive content of *majāz* in his works. There are points to contemplate on this claim. One of them is, unfortunately, as noted by Al-Karaki, is to approach cautiously the term *cognition* in contemporary linguistic theories along with the conceptual field of *dhihn* in Arabo-Islamic linguistics- as modern use of cognition differs from traditional use of cognition (*dhihn*).

The recent studies dedicated to challenging the micro-characterisation of metaphor mainly confine metaphor in transfer, deviance of words and substitution. Instead of using the concepts and terms of Aristotelian metaphor, semantic domains, mapping, interaction, and physical world or conventionalized experience became the means that elaborate and explain the nature of metaphor. The cognitive-semantic theory of metaphor (by Lakoff and Johnson) place experience in the center of his theory and claim that metaphors function mostly in a conceptual system and metaphors are a matter of thought, rather than language.

Reflecting on these explanations of these Hanafī authors, it is not easy to argue that the legal theorists conceptualised cognition in the same way that contemporary metaphor theories do today. But, one can also not claim that the legal theorists approached *majāz* or *isti'āra* secluded from any mental process or engaged *majāz* in a reduced form of transfer from genus to species or merely a comparison. Indeed, where the discussion on why genus is required for a metaphor takes place, Ibn Malak clearly articulates that genus is required so that *al-dhihn* (mind) can relate it to species. Furthermore, the function of cognition is underpinned by the categorization of *ittiṣāl* as image-based relation and relation based on prediction. This again demonstrates the way the Hanafī legal theorists understand the process of *isti'āra*. The use of the expression *al-shay'ayn* again is another matter to discuss. It can be claimed that the use of *al-shay'ayn* refers to the two semantic domains. Unfortunately, the Hanafī works do not provide a well-developed theoretical background for us to understand the terminology used for *majāz*. However, there is terminology that enables us to explore and to interpret to what extent the mind is incorporated in the theory of *majāz*.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

References

- Abū 'Ubayda. *Majāz al-Qur 'ān*. Edited by Muhammad Fuad Sezgin, Cario: Maktabat al-Khānjī, 1954.
- Achtar, Ahmad, Sakhr. *Contact between theology, hermeneutics and literary theory: The role of majāz in the interpretation of anthropomorphic verses in the Qur 'ān from 2nd AH/ 8th CE until the 7th AH/13th CE.* PhD diss., SOAS University of London, 2012.
- Adamson, Peter and Key, Alexander. "Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition." in *Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*, edited Margaret Camoran and Robert J. Stainton, 74-99. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Al-Bukhārī, Abdalazīz. *Kashf al-Asrār 'an Uşūl li Fahr al-Islām Bazdawī*. Istanbul: Sahāfiye-i Osmāniyye Publishing, 1890-91.
- Al-Jaşşās, Ahmad ibn 'Alī. *Uşūl al-fiqh al-musammā bi al-Fuşūl fī al-uşūl*. Edited by Nashamī, 'Ujayl Jāsim. 2nd Edition. Al-Kuwayt: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 1994.
- Al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir 'Abd al-raḥmān b. Muḥammad. *Kitāb 'Asār al-Balāgha*. Edited by Maḥmūd Muḥammad Shākir. Jiddah: Dār al-madanī, 1991.
- Al-Jurjānī, Sayyid Sharīf. *Mu'jam al-Ta'rīfāt*, edited by Muhammad Şiddīq al-Minshāwī. Qāhira: Dār al-faḍīla, 1982.
- Al-Karaki, Balqis. "Dissimilar Premises, Similar Conclusions: On the Partial Rationality of Metaphor—a Comparative Study." *Journal of Near Eastern Studies* 70, no. 1 (April 2011): 81-100.
- Al-Sam'ānī, Manşūr ibn Muḥammad. *Qawāti 'al-adillah fī al-uşūl*. Edited by Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismā'īl al-Shāfi'ī, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.
- Al-Sarakhsī, Muḥammad bin Abu Saḥl Aḥmad. *Uşūl al-Sarakhsī*. Edited by Abu al-Wafā al-Afghānī. Dār al-Kutub al-'ilmiyya: Beirut, 1993.
- Al-Sighnākī, Husām al-dīn Husein bin Alī bin Hajjāj. *Al-Kāfi al-sharḥ al-bazdawī*. Edited by Fakhr al-Dīn Sayyid Muhammad Qānit. Riyād: Maktabatu al-Rushd, 2001.
- Al-Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādūr. *al-Bahr al-muḥīt fī uşūl al-fiqh*. Edited by 'Ānī, 'Abd al-Qādir 'Abd Allāh, Ashqar 'Umar Sulaymān, 1st Edition. Al-Kuwayt : Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 1992.
- Aydın, İsmail. "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci." *İslami İlimler Dergisi* 8, no. 1 (Bahar 2013): 23-29.
- Black, Max. "Metaphor." *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, no. 55 (1954-1955): 273-294.
- Black, Max. "More about Metaphor." in *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, 19-41. Second Edition, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1993.
- El-Cürçānī, Abdülkâhir. *Delâilü'l-İ'câz*. Translated by Osman Güman. Istanbul: Litera Yayınevi, 2008.
- Fauconnier, Gilles, Turner, Mark. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books, 2002.
- Fauconnier, Gilles. *Mappings in Thought and Language*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1997.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili-Mecâz/Şiir-Mecâz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme." *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36, no.1 (2009): 109-134.

- Gibbs, Raymond, W. "When is Metaphor? The Idea of Understanding in Theories of Metaphor." *Poetics Today*, Aspects of Metaphor Comprehension 13, no.4 (Winter 1992): 575-606.
- Görgün, Tahsin. *Sprache, Handlung und Norm: Eine Untersuchung zu "Uşûl al-Fiqh" und "Kitâb as-Siyar" des Şams al-A'imma Muhammad b. Abî Sahl Aḥmad as-Saraḥsi (1009-1090 n. C.)*. Istanbul: İSAM Yayınevi, 1998.
- Gündüzöz, Soner. "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları." *İslami İlimler Dergisi* 8, no. 1 (Spring 2013): 31-46.
- Harb, Lara. "Form, Content, and the Inimitability of the Qur'an in 'Abd al-Qahir al-Jurjânî's Works." *Middle Eastern Literatures* 18, no. 3 (2015): 301-321.
- Heinrichs, Wolfhart. "On the Genesis of the *Haqīqa-Majāz* Dichotomy." *Studia Islamica*, Maisonneuve & Larose, no. 59 (1984): 111-140.
- Heinrichs, Wolfhart. "On the figurative (majāz) in Muslim interpretation and legal hermeneutics." in *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries*, edited by Mordechai Z. Cohen and Adele Berlin, 249-265. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Heinrichs, Wolfhart. *The Hand of the Northwind: Opinions on Metaphor and the Early Meaning of Isti'âra in Arabic Poetics*. Wiesbaden: Kommisionsverlag Franz Steiner GMBH, 1977.
- Ibn Malak. *Sharh al-Manâr wa Hawashiyya min 'ilm al-uşûl*. Istanbul: Othmâniyya Matbaası, 1898.
- Kalbarczyk, Nora. *Sprachphilosophie in der Islamischen Rechtstheorie: Zu avicennischen Klasifikation der Bezeichnung bei Fahr ad-dîn ar-Râzî*. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- Kirby, John T. "Aristotle on Metaphor." *The American Journal of Philology* 118, no.4 (Winter 1997): 517-554.
- Lakoff, George & Johnson, Mark. *Metaphors We Live By With a New Afterword*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.
- Lakoff, George. "The Contemporary theory of metaphor." in *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, 202-251. 2nd Edition, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1993.
- Leezenberg, Michiel. *Contexts of Metaphor*. 1st Edition. Oxford: Elsevier Science Ltd, 2001.
- Levin, Samuel R. "Aristotle's Theory of Metaphor." *Philosophy & Rhetoric* 15, no. 1 (Winter 1982): 24-46.
- Modaressi, Hossein. "Some Recent Analyses of the Concept of majāz in Islamic Jurisprudence." *Journal of the American Oriental Society* 106, no. 4 (Oct.-Dec. 1986): 787-791.
- Murteza, Bedir. "Al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981)" in *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, edited by Oussama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spectorsky, 147-166. Leiden-Boston: Brill Publishing, 2013.
- Oliveri, Simona. "Early Arabic grammar: sources and codification." in *Dal Medio all'Estremo Oriente*, edited by Marina Miranda and Raffaele Torella e Mario Casari, 63-74. Roma: Carocci Editore, 2018.
- Ortony, Andrew. "Metaphor, language and thought." in *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, 1-16. 2nd Edition, Cambridge: University of Cambridge Press, 1993.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. Istanbul: İz Publishing, 2006.
- Richards, I. A. *Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1965.

- Salama, Mohammad. *The Qur'an and Modern Literary Criticism: From Taha to Nasr*. London: Bloomsbury Academic/ Bloomsbury Publishing, 2018.
- Şensoy, Sedat. "Belağat Geleneğinde Akli Mecâz Tartışmaları (The Discussions about *Majâz al-'Aqlî* in '*ilm al-Balâgha*')." *İslam Araştırmaları Dergisi*, no. 8 (1986): 1-37.
- Shah, Mustafa. "The Philological Endeavours of the Early Arabic Linguists: Theological Implications of the *tawqf-iil* Antithesis and the *majaz* Controversy/Part 1." *Journal of Qur'anic Studies*, Edinburgh University Press 1, no. 1 (2002): 43-66.
- Simon, Udo. "Majâz." *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden: Brill, 2008.
- Simon, Udo. "İsti'âra." *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden: Brill, 2008.
- Taverniers, Miriam. *Metaphor and metaphorology a selective genealogy of philosophical and linguistic conceptions of metaphor from Aristotle to the 1990s*. Belgium: Academia Press, 2002.
- Türçan, Selim. "Mecâz Teriminin Gelism Surecinde el-Ferrâ'nın Yeri." *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, no. 4 (2003): 89-122.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*. PhD diss., University of Marmara, 2006.
- Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics How Sunni Legal Theorist Imagined a Revealed Law*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 2011.
- Wansborough, John. "Majaz al-Quran: Periphrastic exegesis." BSOAS, no. 33 (1970): 247-66.
- Weiss, Bernard. "'*Ilm al-wağ*': An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science." *Arabica*, no. 3 (November 1987): 339-356.
- Yaşar, Hakime Reyyan. "Marriage, Metaphor, and Law: Exploring Wife's Anomalous Legal Status in the Classical Islamic Marriage Contract." PhD diss., School of Advanced Studies, University of London, 2018.
- Yerinde, Adem. "Mecâz'ul Kur'ân'ı Çerçevesinde Ebû Ubeyde'nin Tefsirciliği." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 19 (2009): 151-189.
- Yerlikaya, Ünal. "Hanafî Düşüncede Hakikat-Mecâz İlişkisinin Kavranış Biçimine Etkisi Bakımından Sebep-İllet-Hüküm İlişkisi." *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, no. 30 (2018): 48-70.



Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri: Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri IV

Samples of Huzur-i Humayun Lessons In Ottomans: Critical Edition and Dissection of Tafsir Text -4

Aydın Temizer^{*}

Öz

Osmanlı padişahları huzurunda Ramazan ayında yapılan Kur'an-ı Kerim tefsir dersleri, **Huzur Dersleri** adını almıştır. Sultan II. Abdülhamit huzurunda, mukarrir Yanyalı el-Hâc Ömer Lütfi Efendi tarafından takdim edilen, el-A'râf sûresi 65, 66 ve 67. âyetleri konu alan tefsir dersi, bu derslerin güzel bir örneğidir. Hicrî 1296 yılının Ramazan ayında yapılan bu derste, önce ders takrîr/tefsir edilmiş, sonra dersi dinleyen muhatap âlimler tarafından Ömer Lütfi Efendi'ye otuz üç tane soru sorulmuştur. Son olarak da mukarrir tarafından uzunca bir dua yapılmıştır. Söz konusu tefsir dersi, takrîr, münazara ve dua kısımlarıyla bu makalede neşredilmiştir. Neşredilen dersin ilk kısmı olan takrîr bölümü Osmanlıcadır. Bu bölüm latinize edilerek neşredilmiştir. İkinci kısmı olan münazara bölümü ise Arapçadır. Bu kısım Arapça neşredilmiştir. Duadan ibaret olan son kısım da Arapça olup, aynı şekilde Arapça neşredilmiştir. Metin tesis edilirken iki yazma nüshaya müracaat edilmiştir. Bunlardan birincisi Topkapı Sarayı Müzesinde bulunan nüsha, ikincisi Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan nüshadır. Metin tesisinde Topkapı nüshası esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kur'an, Tefsir, Osmanlı, Huzur Dersi, Ramazan

Abstract

The commentary lessons of the Qur'an, which used to be performed in Ramadan in the presence of the Ottoman sultans, were called **Huzur Lessons**. One good example of these lessons is the commentary on the 65th, 66th and 67th verses of the Sura al-A'raf, which was presented by al-Hajj Umar Lutfi Efendi in the presence of Sultan Abdul-Hamid the Second, in the month of Ramadan in 1296 AH. After the presentation, thirty three questions were directed to Umar Lutfi Efendi. Finally, a long prayer was made by the presenter. In this article, a tafsir lesson which encompasses the 65th, 66th and 67th verses of the Sura al-A'raf was edited critically with its presentation and discussion and prayer chapters. The first chapter of this lesson that is named takrir (presentation) is in Ottoman Turkish. This part was written in the Latin alphabet. The second chapter of this lesson that is named munazara (discussion) is in Arabic. This part was written in the Arabic alphabet. The last part, which consists of prayers, is in Arabic too. It was written in the Arabic alphabet too. This text was written on the basis of the manuscript's copy available in the Topkapı Palace Museum.

Keywords

Qur'an, Tafsir, Ottomans, Huzur-i Homayoun Lesson, Ramadan

* Sorumlu Yazar: Aydın Temizer (Doç. Dr.), Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
E-posta: aydin73@gmail.com ORCID: 0000-0001-5100-8051

Atf: Aydın Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri: Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri IV." *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 23–53.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0036>



Extended Summary

The Ottoman Empire placed great importance on the Qur'an and supported any activities aimed at understanding and interpreting it. One of the most significant indicators of such an inclination is the tafsir lessons performed in the presence of sultans. Since these lessons were held in the presence of the sultan, they were called 'Huzur-i Homayoun Lessons' and they gained official recognition. At the same time, as these lessons were conducted in Ramadan, they gained a dimension of worship.

A remarkable example of the Huzur Lessons is the tafsir lesson that used to be given by Yanyali al- Hajj Umar Lutfi Efendi in the presence of the Sultan Abdul-Hamid the Second. This lesson that consists of two chapters in the form of presentation and discussion was held in 1296 AH. In its first part, the 65th, 66th and 67th verses of Sura al-A'raf were interpreted. In the second part, thirty three questions about the presentation were asked to Umar Lutfi by the attendant scholars. In this article the first chapter was written in the Latin alphabet and the second chapter was written in the Arabic alphabet. The dissection, made on the written text, is given under a separate heading. The criticisms made take place on the written text as footnotes.

The verses interpreted in this tafsir lesson are from the narratives of the Qur'an. For this reason, the presenter scholar (Umar Lutfi) primarily mentions these narratives on a general level. He indicates that these narratives reflect a miraculous aspect of the Qur'an. And he adds evaluations voiced by other exegetes as responds to deniers' attacks on the Qur'an.

It is fair to say that the main duty of the prophets is to invite people to Allah. They realized this duty by introducing Allah to His servants, teaching them how to pray, and informing them about life after death. All of the divine books contain these three principles. The Qur'an includes three other principles in addition and as a complement (The situations of those who believe in prophets and follow the commands of Allah, and the narratives of those who deny the prophets and oppose Allah, and truths that the sufis can understand).

The narratives of the Qur'an, which form one of the six parts mentioned above, provide four fundamental benefits (Comforting Prophet Muhammad (pbuh) against his troubles, reinforcing the faith of believers, threatening the deniers and proving the prophethood of Muhammad (pbuh)). The Sura al-A'raf contains six narratives that have these beneficial qualities. The verses interpreted in this tafsir lesson are the third of these stories. In these verses, the events between Hud (pbuh) and his tribe are described.

The presentation of the subject and the handling of the first part of the lesson with the deductive method demonstrates Umar Lutfi's command of the tafsir lesson and his expertise in composing the lesson. He also states that the verses he interpreted were

answers to some questions that may come to mind. This shows his level of knowledge and his ability to present information in an understandable way as such an assessment seems to require an advanced knowledge of language.

In this context, Umar Lutfi touched upon the idea, which claims that the narratives of the Qur'an is not historically true. It is known that this claim was brought firstly to the agenda by Muhammad Ahmad Halafullah in 1950. However, the criticism against this idea in this tafsir lesson in 1878 shows that it was on the agenda before Halafullah.

Also, Umar Lutfi touched upon the idea of "historicity", which is an important and current subject in the Western Literature and accepted by modernists in the Islamic World, and he made statements rejecting the claim of "historicity" for the Qur'an. It can be said that such an evaluation is meaningful if the lesson and the events during his lifespan and his teaching years are taken into consideration.

Additionally, It is noteworthy that Umar Lutfi devoted a significant part of the lesson to a moral issue that was not directly related to the verses he interprets. This issue is that, a believer, especially a managing believer behaves compassionately towards the community and doesn't go beyond the boundaries of religion. This subject, which has been covered for a long time in this tafsir lesson, can be regarded as advice for both the sultan (the and those who were expected to learn the lesson later. From this point of view, it is seen that there also exists a sufi aspect in this tafsir lessons.

The text was written on the basis of the manuscript's copy available in the Topkapı Palace Museum. Umar Lutfi Efendi may have written this manuscript given that it was recorded in 1298 AH. during his tenure as a scholar of Huzur lessons and it bears the stylistic characteristics of the texts penned by scholars.

Giriş

Osmanlı Devletinin son iki asırlık döneminde devlet ilmi teşkilatında resmiyet kazanan tefsir dersleri, gerek padişah huzurunda yapılması, gerekse Ramazan ayına özgü olması sebebiyle “*huzur dersleri*” adını almıştır.¹ Bu dersler, yapılan tespite göre, resmen 1758 yılında başlamış, yaklaşık iki asır devam etmiş ve 1922 senesinde Osmanlı devletinin yıkılmasıyla son bulmuştur.²

Makalemiz, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I”, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri II” ve “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri III” başlıkları altında daha önce yayımlanan çalışmaların devamıdır. Bu çalışmaların ilkinde, hicri 1293 yılı Ramazan ayında sultan II. Abdülhamit huzurunda mukarrir Yanyalı el-Hâc Ömer Lütfi Efendi tarafından takdim edilen tefsir dersi, sunum sonrası mukarrire yöneltilen sorular ve cevapları neşredilmiştir.³ İkinci çalışmada, hicri 1294 yılının Ramazan ayında yine aynı padişah huzurunda, aynı mukarrir tarafından takdim edilen tefsir dersi, sunum sonrası yöneltilen sorular ve cevapları neşredilmiştir.⁴ Üçüncü çalışmada ise, hicri 1295 yılı Ramazanında yine II. Abdülhamit huzurunda aynı mukarrir tarafından takdim edilen tefsir dersi, bu dersin akabinde mukarrire sorulan sorular ve cevapları neşredilmiştir.⁵

Yukarıda sözü edilen çalışmaların dördüncüsü olan bu makalede ise, hicrî 1296 yılının Ramazan ayında mukarrir Yanyalı el-Hâc Ömer Efendi ile muhatapları bazı âlimler tarafından, Sultan II. Abdülhamit huzurunda icra edilmiş bir tefsir dersinin, takrîr, münazara ve dua kısımları neşredilecektir. *Huzur derslerine dair genel bilgiler, neşri yapılan ders(ler)in mukarriri ve yazma nüshaları hakkında malumat yukarıda bahsedilen neşirlerin ilkinde verildiği*⁶ için aynı bilgiler, -makale sınırlarını aşmamak ve tekrara gitmemek için- bu makalede zikredilmeyecektir.

- 1 Tayyazâde Atâ, *Osmanlı Saray tarihi: Tarih-i Enderun* (İstanbul: Kitabevi, 2010), 1: 314; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993), 1: 860.
- 2 Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 1: 5, 83, 603; Halit Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi: Son Hatıralar* (İstanbul: Özgür Yay. 2003), 431; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965), 219.
- 3 Aydın Temizer, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I,” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, no. 28 (Aralık 2013): 65–92.
- 4 Aydın Temizer, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri II,” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no. 31 (Haziran 2015): 167–91.
- 5 Aydın Temizer, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri III,” *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, no. 50 (Aralık 2018): 45–77.
- 6 Temizer, “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri I,” 66–76.

Huzur dersleri bağlamında kaleme alınan bu çalışma, yazma bir eserin neşredilerek güncellenmesi ve muhafaza edilmesini amaçlamaktadır. Bu doğrultuda ayrıca, Osmanlı padişahlarının önem verdikleri tefsir derslerinin içeriği, yöntemi/usûlü ve âyetlerin yorumunda ulaşılan sonuçları güncel dilde tefsir bilim dünyasına kazandırmayı hedeflemektedir.

Burada şunu belirtmeliyiz ki, neşredebileceğimiz dersin ilk kısmı, takrîr adını alır ve Osmanlıcadır. Takrîr bölümü latinize edilerek neşredilmiştir. İkinci kısım ise münazara adını alır ve Arapçadır. Münazara bölümü orijinal haline sadık kalınarak Arapça neşredilmiştir. Bu *huzur dersinin* öncekilerden ayrılan bir kısmı vardır ki, o da takrîr ve münazara sonrasında yapılan ve öncekilere göre uzun olan dua kısmıdır. Bu kısım da Arapça olup yine orijinaline sadık kalınarak Arapça neşredilmiştir.

Neşredilen metin tesis edilirken iki yazma nüshaya müracaat edilmiştir. Bunlardan birincisi Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kitaplığı 3525 numarada bulunan yazma,⁷ ikincisi Süleymaniye Kütüphanesi Tırnovalı bölümü 262 numarada yer alan yazma nüshadır. Bu ikisinden Topkapı nüshası, metin tesisinde esas alınmış ve neşirdeki varak numaraları Topkapı'nın ilk harfi "T" ile belirtilerek verilmiştir. Neşredilen metnin tahlili, metin neşrinin öncesine konulmuştur. Metne yönelik yapılan tenkitler ise, metin üzerinde verilen dipnotlarda yer almaktadır.

Metne Dair Değerlendirmeler

Takrîr Kısımının Tahlili

Tefsir ettiği âyetler Kur'ân kıssalarından olduğu için mukarrir öncelikle, Kur'ân kıssaları hakkında; Kur'ân'ın mucizevi yönlerinden birini kıssaların oluşturduğuna işaret etmekte ve inkârcıların Kur'ân'a saldırılarına cevap olmak üzere müfessirlerin dile getirdiği değerlendirmelere yer vermektedir. Mukarrir özetle şunlara değinmektedir:

Yüce Allah'ın insanlara gönderdiği peygamberlerin birinci vazifesi; Allah Teâlâ'yı onlara tanıtp, O'na nasıl kulluk edeceklerini öğretip, ölümden sonraki ahiret hayatını bildirerek kullarını Cenâb-ı Hakk'a davet etmektir. İlâhî kitapların hepsi bu üç esası içermektedir. Kur'ân-ı Kerîm, söz konusu üç esasa ek ve

7 İlgili yazmada, Topkapı Sarayı Tahrîr Komisyonunun şu notu yer almaktadır: "Medine-i Münevvere'de Medrese-i Celile-i Mahmûdiye müderrisi Yanyavî el-Hâc Ömer Lütî Efendi hazretlerinin hazine koğuşunda hadis-i şerif hocası iken hicri 1293 senesinden 1298 senesine kadar huzûr-ı hümâyûnda takrîr buyurmuş oldukları altı senelik (ilgili notta "sekiz senelik" ifadesi var ama doğrusu "altı senelik" tir.) dersin bir sureti enderûn-ı hümâyûn kütüphanesine vakfen ihdâ olunmuştur. (Hacı Ömer Lütî Efendi Yanyalı, *Huzur Dersleri*, Topkapı Sarayı III. Ahmed Kitaplığı, no. 3525, 1a.)

tamamlayıcı olarak üç kısım daha kapsamaktadır. Bunlar, peygamberlere inanan ve Allah Teâlâ'nın buyruklarına uyanların halleri, peygamberleri yalanlayan ve Yüce Allah'a karşı gelenlerin anlatıldığı kıssalar ve ehl-i tasavvufun anlayabildiği hakikatlerdir.

Yukarıda bahsedilen altı kısımdan birisi olan Kur'ân kıssaları, yaşadığı sıkıntılara karşı Hz. Peygamber'i teselli etme, müminlerin imanını pekiştirme, inkârcıları tehdit etme ve Hz. Muhammed'in (sas) nübüvvetini ispat etme şeklinde dört önemli faydayı temin etmektedir. Bu faydaları temin doğrultusunda A'râf sûresinde toplam altı kıssaya yer verilmiştir. Tefsiri yapılan âyetler, bu kıssalardan üçüncüsünü -Hz. Hûd (as) ile kavmi arasında yaşanan olayları anlatan kıssa- teşkil eden âyetlere dahildir.

Mukarririn, konuyu takdimi ve dersin giriş kısmını tündengelim yöntemiyle son derece mahir bir tarzda -efradını cami aғыarını mani biçimde- ele alışı, sunduğu *Huzur/Tefsir Dersine* hâkimiyetini ve kompoze etmedeki uzmanlığını göstermesi bakımından önemlidir.

Mukarrir, Batı literatüründe önemli ve güncel bir konu olan ve İslam dünyasında modernizm düşüncesine sahip kimseler tarafından kabul edilen "tarihsellik" düşüncesine de değinmiş, genel anlamda Kur'ân-ı Kerîm, özel anlamda kıssalar hakkındaki "tarihsellik" iddiasına reddiye mahiyetinde açıklamalar yapmıştır. Dersin yapıldığı zaman ve bu zamanda cereyan eden olaylar⁸ göz önüne alındığı zaman, mukarrir tarafından yapılan böyle bir değerlendirmenin manidar olduğu söylenebilir.

20. yüzyıl tefsir biliminde tartışılan bir iddiaya bu derste işaret edilmiş; mukarririn ifadesiyle "bir takım cahiller" tarafından ileri sürülen "Kur'ân hikâyât u tevârîhten ibarettir" düşüncesi tenkit edilmiştir.⁹ Kur'ân kıssalarının gerçek olmadığını savunan bu iddia, 1950 yılında *el-Fennü'l-kasasî fi'l-Kur'ân* adlı doktora çalışmasıyla Muhammed Ahmet Halefullah tarafından gündeme getirilmiştir.¹⁰ Ancak, 1878 yılında icra edilen bir huzur dersinde eleştirilen söz konusu düşünce, öyle görülüyor ki, Halefullah'tan daha önceleri gündemi meşgul eden bir meseledir.

8 Geniş bilgi için bkz. Şükrü Hanioğlu, "Jön Türkler," *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 23: 584-87. Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşma," *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5: 182-86.

9 Yanyalı, *Huzur Dersleri*, 25b.

10 Sait Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 50.

Ömer Lütfi Efendi dersi takdim ederken tefsir ettiği âyetlerin bazı mukadder sorulara cevap¹¹ niteliği taşıdığını belirtmektedir. Bu durum onun ilmi seviyesini ve bilgiyi muhataplarca anlaşılabilir mahiyette sunma maharetini göstermesi açısından önemlidir. Zira böyle bir değerlendirme ileri derecede dilbilgisi malumatı gerektiren bir tespittir.

Mukarririn, ders takrîrinin sonlarına doğru yaklaşık bir buçuk varaklık kısmı âyetle doğrudan ilgili olmayan ve tamamen ahlâka yönelik bulunan bir konuya ayırması dikkat çekicidir. Bu konu, bir müminin ve özellikle yönetici makamında bulunan müminin yönettiği kimselere karşı şefkat ve merhametle muamelede bulunması ve bu hususta dinin sınırları dışına çıkmamasıdır. Derste uzun uzadıya işlenen bu konu, hem yönetici durumunda bulunan padişaha hem de bilahare derse muttali olan kimselere bir nasihat mahiyeti taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında huzur derslerinde işârî/tasavvufî tefsire de yer verildiği görülmektedir.

Münazara Kısımının Tahlili

Dersi sunan mukarrir ve soru sormakla vazifeli muhatap âlimler arasında soru-cevap tarzında gerçekleşen bu kısımda, mukarrire cevaplama için otuz üç tane soru sorulmuştur. Bu sorular ekseriyetle dilbilim tahlilleriyle ilgilidir. Söz konusu tahlillerin dayandığı konular; atif, kasef/yemin, tekit, mef'ûl ve istisnâ gibi gramer konularıdır. Aynı şekilde belağat ilmine dahil bulunan, hakikat, mecâz, el-idmâr kable'z-zikr ve lafız-mana ilişkisi konuları çerçevesinde tahliller de yapılmıştır. Ayrıca, mantık ilmi kapsamına giren mevzuların (lâzım-melzûm ilişkisi) temel alındığı soruların yanında, halku'l-Kur'ân ve takva çeşitleri gibi İslamî literatürün temel konularının da ele alındığı sorular sorulmuştur.

Bilimsel kavramların kullanıldığı söz konusu soru ve cevaplar; her ne kadar dilsel tahlillere dayansa da, bu tahliller neticesinde Kur'ân'ın anlam yelpazesini ortaya koyması, dolayısıyla dirayet tefsirine dair kıymetli tespitlere ışık tutması açısından önemlidir.

Mesela, on iki ve on üçüncü soru ve cevaplarında ele alınan **أَخَاهُمْ** “onların kardeşleri” ifadesinden ortaya çıkan anlam yelpazesi şu şekildedir: Hz. Hûd,

11 Bu konu nahiv ve belağat ilminde isti'nâf kavramıyla anlatılır. Sözlükte “yeniden başlamak, yenilemek, tekrarlamak” anlamına gelen *isti'nâf*, meânî ilminde, öndeki cümlenin gerektirdiği ve bu cümlede gizli bulunan soruya cevap konumunda olması sebebiyle, takip eden cümleyi arada (ۛ) “vav” bağlacı kullanmadan ayırmaya denir. (İsmail Durmuş, “İsti'nâf,” *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 23: 367) Abdülkâhir Cürçânî (ö. 471/1078), aralarında (ۛ) “vav” bulunmaksızın diyalog şeklinde sıralanan ve (ۛ) dedi fiiliyle başlayan Kur'ân cümlelerinde isti'nâf bulunduğunu örneklerdirerek dile getirir. (Abdülkâhir b. Abdurrahman Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz* (Kâhire, 1984), 240.)

kavminin hakiki manada kardeşi olmadığı için buradaki ifadeyle mecâzî mana kastedilmiştir. Söz konusu mecâzî anlam, Hz. Hûd'un kavmiyle aynı soydan gelmesi ve dolayısıyla aralarında bir akrabalık bağının bulunmasıdır. Bu bağın ifade edilmesiyle; bir yandan Hz. Hûd'un kavmine olan akrabalığı ispatlanmış, diğer yandan kavminin Hz. Hûd'un doğru ve güvenilirlik gibi özelliklerini bildiği sonucu ortaya çıkarılmış olmaktadır. Bu sonuç doğrultusunda ona uymalarının mantıksal zorunluluğuna da ulaşılmıştır. (Yanyalı, 31a-b)

Yine yirmi altıncı soruda tahlil edilen **الْمَلَأَ** “önderler” kelimesinden ortaya çıkan mana zenginliği şöyledir: Âyette Allah Teâlâ'nın özellikle önderleri zikretmesi, ilgili kavmin mükâfat veya cezalandırılması hususunda onların önder ve efendilerini dikkate aldığı gösterir. Zira önderler, gerek terbiye ve ıslah, gerekse karmaşa ve bozgunculuk hususunda tabi olunan muktedir kimselerdir. Bu değerlendirmenin Kur'an'ın başka âyetleriyle (el-İsrâ 17/16 ve el-En'âm 6/123) desteklenmesi (Yanyalı, 34b), hem Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri açısından güzel bir uygulama, hem de Kur'an bütünlüğünün harikalığını ortaya koyması bakımından iyi bir örnek olmuştur.

Aynı şekilde yirmi sekizinci sorunun cevabında yapılan tahlilde, mantık ilminin usullerine başvurularak son derece bilimsel bir yöntem takip edildiği ve şu sonucun sağlam bir tespit olarak ortaya konulduğu gözlenmektedir: Hûd (as) kavmi önderleri peygamberlerine sefâhet/budalalık isnâd etmiş ve bunu yalancılıkla temellendirme gayretine girmişlerdir. Buna karşın Hûd (as) cevabında, yalancı olmadığını söylemeye gerek duymadan sadece budala olmadığını dile getirmekle yetinmiştir. (Yanyalı, 35a)

Dersin münazara kısmı icra edilirken, sık sık takrîr kısmına atıflarda bulunulması, yapılan Huzur dersinin bütünlüğünü yansıtmaya açısından güzel bir husus olsa gerektir. Ancak yapılan bazı atıfların takrîr kısmında yer almadığı gözlenmektedir. (örneğin bkz. Yanyalı, *Huzur Dersleri*, 27b-28a) Bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Ya yapılan açıklama istinsah edilmemiştir yahut böyle bir açıklama ders takrîr edilirken yapılmamıştır.

Dersin soru-cevap faslını oluşturan bu bölüme dair sadece sorulan soru ve verilen cevap yer almaktadır. Hâlbuki huzur derslerinin münazara kısımlarında mukarrir ile muhataplar arasında hararetli tartışmaların yaşandığı malum bir gerçektir. Nitekim bu gerçeğin bir yansıması bu dersin münazara kısmındaki 24. sorunun cevabında görülmektedir (Yanyalı, 34a). Şöyle ki; ilgili sorunun cevabı verildikten sonra mukarrir, ‘bütün bu değerlendirmeler doğrultusunda denilebilir ki, Kur'an'da söz konusu takdirlerin yapılması yanlış değildir.’ ifadesini kullanmaktadır. Böylesi bir ifade, mukarrir ile muhatap arasında karşılıklı konuşmalar olduğunu göstermektedir.

Peki bu konuşmalar neden yazma nüshalarda yer almamıştır? sorusunun en makul cevabı şu olsa gerektir: Mukarrir, münazarada cereyan eden konuşma metinlerinin tümünü yazma imkanı bulamamış, sadece kendisine yöneltilen soruları not almış ve bunları daha sonra sunduğu takrîrin peşine özet olarak eklemiştir.

Metin

Takrîr Kısmı

[T 24a] 1296 senesi Ramazan-ı Şerif’inde Yanyavî el-Hâc Ömer Efendi’nin huzûr-i şâhâne’de takrîr eylediği derstir.

E‘ûzübillahimineşşeytanirracîm, Bismillahirrahmanirrahîm.
 (وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ)¹²
 (قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَادِبِينَ)¹³
 (قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ)¹⁴

Sadakallahülazîm el-Kerîm.

Zât-ı Vâcibü’l-vücut ve Amîmü’l-fadl ve’l-cûd Hazretleri, dersimizde Hz. Hûd peygamber -aleyhisselam- ile kavmi beyninde cereyan eden muamelât u mükâlemât kıssa-ı aliyyesini beyan buyurur. Ancak Hazret-i Seyyid-i kâinat -aleyhi ekmelü’t-tehâyâ- efendimiz hazretlerine kemal-i inâd ve istikbârlarından adâvet eden sanâdîd-i küffâr-ı Kureyş, Kur’ân-ı Kerîm’de nice fevâid-i aliyyeyi şamil olan kısas-ı ümem-i sâlifeyi ukûl-i pür zühullerince vesile ittihaz ederek, Furkân-ı Mecîd hakkında bazı kelimât-ı bâhireti’l-butlân tefevvühüne mütecâsir olmuşlar ise de; müfessirîn-i ‘izâm hazerâtı bu makamda ve sair mevâdî’-ı şettâda kısas-ı Kur’âniyye’nin fevâid ü menâfi’ini beyan ve Kur’ân-ı azimü’ş-şânın hâvi olduğu nükât ü mezâyâyı ve vücûh-i i‘câzını mümkün mertebe izah u ayân ederek, a‘dâ-yı din-i mübînin ‘azviyyât vü müftereyâtının butlânını mertebe-i bedâhete îsâl eylemişlerdir. Biz dahi müfessirîn-i kirâm hazerâtının meslek-i âliyelerine ittibâ’an onların kelimât-ı hikmet-i nizamlarını icmâl ederek bazı mertebe-i bast-ı mukaddimeye lüzum gördüğümüzden, âyât-ı kerîmeyi tefsirden evvel ona münasip fi’l-cümle kelimât edelim.

- 12 “Âd halkına da kardeşleri Hûd’u elçi olarak gönderdik. O: “Ey halkım! Yalnız Allah’a kulluk edin, sizin için O’ndan başka hiç bir tanrı yoktur. Hâlâ O’na karşı gelmekten sakınmayacak mısınız? Dedi.” (el-A‘râf 7/65)
- 13 “Kavminin ileri gelen inkârcıları: “Biz, senin budalalık içinde bocaladığını görüyor ve senin yalancılardan biri olduğunu düşünüyoruz.” Dediler.” (el-A‘râf 7/66)
- 14 Hûd: “Ey halkım! “Bende herhangi bir budalalık yok. Ancak ben, âlemlerin Rabbi tarafından size gönderilmiş bir elçiyim.” Dedi.” (el-A‘râf 7/67)

Malum ki, Rabbimiz Teâlâ ve Tekaddes [T 24b] Hazretleri, ‘ibâdına lutfen ve keremen ba’s u irsâl buyurduğu enbiyâ-i fihâm u rusul-i kirâm hazerâtının birinci memuriyyet-i âliyeleri, emsallerini Ma‘bud-ı Hakk’a davet buyurmaktır. Bu davet ise umûr-ı selâseye tevakkuf eder ki, birincisi: Meb‘ûs oldukları nev-i beşerin ve sualleri miktarınca med‘uvvün ileyh olan Zât-ı Ecell ü A‘lâ’yı onlara tarif etmektedir. Bu da Zât-ı Vâcibü’l-vücut ve sıfât-ı Ulûhiyyet ü Rubûbiyyet’e müteallik olan mesâil-i itikadiyyeyi beyan ile olur. İkincisi: Med‘uvv olan emsallerini med‘uvvün ileyh olan Zât-ı Akdes-i Ehadiyyet’e mûsıl tarîk-i müstakîmi izah eylemektir ki, ‘ibâdât ü tâât ve muâmelât-ı siyasete dair tekâlif-i İlâhiyye’yi ve ahkâm-ı şer‘-i şerifi tebliğ buyurmakla hâsıl olur. Üçüncüsü(n) de: Med‘uvvünin Med‘uvvün ileyh Hazretleri’ne rucû’larında ahvâlleri neye müncer olacağını âlem-i dünyada gözden nihân olan ahiret ü cennet ü cehennem ve ahvâllerini bildirmektir. Binaenaleyh Cenâb-ı Perverdegâr’ın rusul-i kirâm hazerâtına vahy ü irsâl buyurduğu kütüb-i semaviyyenin münderecâtı şu umûr-ı selâse-i münkasimedir.

Ve kibâr-ı tâbiînden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) hazretlerinin beyan buyurduğu gibi: Cemî‘-i kütüb-i İlâhiyye’ye mûda‘ olan ulûm u maarif ma‘a-ziyade Kur’ân-ı Kerîm’e mûda‘ olduğundan, ekâbir-i ulemâ-i kirâm ve e‘âzım-ı ricâl-i sûfiyyeden İmam Gazâlî (ö. 505/1111) hazretlerinin beyan eyledikleri veçhile:¹⁵ Kur’ân-ı Kerîm’in muhteviyat-ı âliyesi altı kısma münkasımdır. Üçü, ifade olunan aksâm-ı selâse-i mühimmedir. Ve üçü dahi mütemmimdir ki, birincisi: Muti‘înin ahvâllerini ve ilm-i ahlâkı mübeyyin olan kısımır. İkincisi: Câhıdın u küffârın akvâl-i bâtıla ve harekât-ı kabîhalarını ve giriftâr oldukları azâb u helâkı mu‘lin olan kısas-ı Kur’âniyye kısmıdır. Üçüncüsü: Sâdât-ı sûfiyye hazerâtının Kur’ân-ı Azimü’ş-Şân’dan istinbât edip zevkiyâb oldukları menâzil-i tarîki müş‘ır olan kısımır. İşbu aksâm-ı sitteyi Kur’ân-ı Kerîm’in mecmûu şamil olduğu gibi, allâme [T 25a] Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) beyanı üzere; bir sûre-i celîlesi ve belki bir âyet-i kerîmesi, bazen cümlesini ve bazen bir kaçını icmâlen hâvîdir.

Ve zikrolunan aksâm-ı selâse-i mütemmimeden kısım-ı sâni ki, akvâl ü ahvâl-i münkirîni mübeyyin olan kısas-ı Kur’âniyye; tarîk-i mustakîmi zıddıyla kâşif u tebşîr u inzâr u terğîb u terhîbe tesir-i tâmmeye sebep olmasıyla beraber, İmam Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve sair müfessirîn hazerâtının beyan buyurdıkları¹⁶ fevâid-i erba‘ayı ki, icmâli tesliye-i resûl -aleyhisselamı- ve takviye-i kulûb-i müminîni ve tadyîk-ı kulûb-i muhtılîni ve ispat-ı fahr-i âlemîni müfîd olduğundan, Zât-ı Vâcibü’l-vücut Hazretleri bu sûre-i celîlede altı kadar kısas-ı enbiyâdan zikir

15 Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Ğazâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru ihyâi’l-ulûm, 1986), 15.

16 Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir: Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi’l-türâsi’l-Arabî, 1999), 3: 512.

buyurmuş ki, birisi; sûre-i celîlenin evâilinde Hz. Âdem -aleyhisselam- ile İblis -aleyhi mâ yestehkkin- kıssasıdır. Ve ikincisi; ders-i sâbıklarla tekmi olunan, Hz. Nuh -aleyhisselam- ile kavmi beyninde cereyan eden kıssadır. Ve üçüncüsü; dersimizdeki, Hûd -aleyhisselam- ile kavmi beyninde güzerân eden kıssadır. Ve baki kalan üçü de gelecek derslerdeki kısas-ı selâsedir.

Ve müfessirîn-i ‘ızâm ve ‘ale’l-husûs İmam Fahreddin er-Râzî *Tefsir-i kebir*’inde¹⁷ ve İmam Süyûtî (ö. 911/1505) *İtkân*’ında¹⁸ beyan buyurdıkları veçhile; Kur’ân-ı Kerîm’in mu‘cizat u kemâlât-ı gayr-i mütenâhiyesi -lâ ekall- böylece icmâlen mümkün mertebede mütalaa olundukta; küffâr-ı Kureyş’in Kur’ân-ı Kerîm hakkında ettikleri kelîmât-ı pür hayâlâtlarının butlânı zahir ü vazih olur.

Ve (lâ)¹⁹ siyyemâ cemm-i gafîr ve fesâhat ü belâgatta derece-i kusvâya nail ve hamîyyet-i cahiliyye vü ‘unf u tekebbürün nihayetine vasil olan sanâdîd-i Kureyş, âbâ vü ecdatlarının dinlerini zemm ü ta‘yîb ü iptal eden -sallallahu Teâlâ aleyhi ve sellem- hazretlerine galebe etmek ve nur-ı tevhidi itfâ’ vü mahv eylemek aksâ emelleri olduğu halde, ruûs-ı eşhâd u mele-i nâsda Kur’ân-ı Kerîm’in bir aksar sûresinin mislini ityân ile teklif olunduklarında; yani -hâşâ- Kur’ân-ı Azimü’ş-Şân Zât-ı Ecell ü A‘lâ’nın kelâmı olmayıp [T 25b] sizin dediğiniz gibi muhtara‘ât-ı beşer ise siz ki, merci‘-i hutabâ-i Arab-ı ‘urbâ ve fusahâ-i Adnan ve büleğâ-i Kahtân sizsiniz. Siz de Kur’ân-ı Kerîm’in mecmu‘unu değil belki en aksar sûresinin mislini ityân edin diye tehdidî olunduklarında, mislini ityândan aciz kalıp ve kemal-i mahcubiyet ü hayretlerinden şaşalayıp, Kur’ân-ı Kerîm’i bazı kere sihre, bazı kere şiire nisbet eyledikleri gibi, bazen de “esâtîr-i evvelîn”e nisbet eylemeleri misillü türrehâtları mülâhaza olundukta butlânları ezhar mine’ş-şems olur.

Ve ilâ yevminâ hâzâ, onların zâhib oldukları efkâr-ı sakîme-i bâtlıya tabi olan bir takım cehele-i kâsırîn ü süfehâ-i maklûbîn²⁰ ‘Kur’ân hikâyât ü tevârîhten ibarettir’²¹ demeleri bu hususta metbû‘ları olan küffâr-ı Kureyş’in kelîmât-ı hamkâ bî-manaları gibi vâhî vü bâtil olduğu bedîhî mertebesinde yakînen malum olur.

17 Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 20: 197.

18 Bkz. Ebu’l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1987), 2: 1005.

19 Yazmada yer almamaktadır.

20 Bu ifadesiyle mukarrir, o zaman II. Abdülhamid’e muhalif bulunan Jön Türkleri kastetmiş olabilir. (Jön Türkler hk. bkz. Hanioğlu, “Jön Türkler,” 584-87.

21 Genel anlamda Kur’ân’ın, özel anlamda kıssaların gerçek olmadığı düşüncesine atıf yapılmakta, öte yandan Kur’ân’ın tarihsel olduğu fikrine işaret edilmektedir. (Dersin yapıldığı dönemdeki düşünce değişimi hk. bkz. Hanioğlu, “Batılılaşma,” 182-86.)

Hülasa, tefsiri sadedinde olduğumuz âyât-ı beyyinâttan müstefâd olacağı gibi, Zât-ı Vâcibü'l-vücut Hazretleri, habib-i muhteremi -sallallahu Teâlâ aleyhi vesellem- hazretlerine tesliye ve müminîni tebşîr ve münkirîni inzâr u tahvîf makamında este'îzübillah; (وَالَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا)²² buyurur. Ve me'âni-i pür fevâidleri; cemî' simât-ı noksandan münezzeh ve kâffe-i sıfât-ı kemaliyyeyi câmi' olan Zât-ı İlâhiyyeme kasem ederim ki, Ben Azîmü'ş-şân, Cezîretü'l-Arab'dan Amman ile Hadramevt beyninde Ahkâf²³ denilen mahalde sakin ü mütevatın olup, kendileri imal ederek âlihe tesmiye ettikleri 'sadâ' ve 'samûd' ve 'hübâ' putları(nı) Bana şerik koşmalarıyla beraber, Benim onlara ihsan eylediğim servet ü kuvvet nimetleri mukabelesinde -teşekkür eylemek umûr-i lâzîmeden iken- küfrân-ı nimet ederek Benim rızama muvafık mahallere sarf etmediklerinden başka, gazabımı câlib olan zulm ü zulumât ü fisk u fücür u sefâhet ü fesâdâta sarf ile nâsı ve belki sair hayvanatı ifsad ü ihlâk ü kahr u ızrâr eden [T 26a] kavm-i Âd'a²⁴ yine bir muktezâ-i Rubûbiyyet -lutfen- helâklarını ta'cil etmeyip imhâl ederek kendi cedd-i a'lâları olan Âd'ın evladından olmak üzere beyinlerinde neseben uhuvvetleri olması hasebiyle şefkat-i tabii ve sıdk u emaneti ve ahvâl ü kemâlâtı ve lisan ü istilâhâtı malumları olduğundan, ünsiyet ü ittibâları sühûletli olan Hûd peygamber -aleyhisselâmı- tahkikan ba's ü irsâl eyledim.

(قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ)²⁵ Raûf ü Rahîm olan Cenâb-ı Kibriyâ, evsaf-ı meşrûha-i kabîha ile mevsûf olan kavm-i Âd'a, mücâzât-ı azîmeye layık ve müstehak iken, -bir mukteza-i hikmet-i Rubûbiyyet- bu misillü muamele-i

22 el-A'râf, 7/65.

23 Sözlükte “uzun, meyilli ve yüksekçe kum yığını” manasına gelen “ahkâf”, “eğri büğrü kum tepeleri” demektir. Neşredilen metinde de görüleceği üzere Kur'an-ı Kerîm'de, Hz. Hûd'un ümmeti Âd kavminin yaşadığı yerin adı olarak geçer. (Bkz. Hûd 11/50, 59; eş-Şuarâ 26/123) Burasının, Yemen'in Sihir mıntıkasında denize bakan yüksek kumluk bir bölge, Arabistan'ın güneyinde Uman ile Mehre arasında bir vadi veya Uman ile Hadramevt arasında kalan geniş bir kum çölü olduğu değişik kaynaklarda ileri sürülmüştür. (Emin Işık, “Ahkâf Süresi,” *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1: 549.)

24 Hz. Nuh'tan sonra yaşamış olan Âd kavmi, Hz. Hûd'un ümmetidir. Âd kavmi, Hûd'u yalanlayıp onun getirdiği dini inkâr ettiği için şiddetli bir rüzgârla cezalandırılmıştır. (bkz. Fuşşilet 41/16; el-Kamer 54/19; el-Hâkka 69/6) Bu kavim ismini Nuh'un torunlarından Avs'ın oğlu Âd'dan alır. Avs'ın babası İrem, onun babası Hz. Nuh'un oğlu Sâm'dır. Tarihçiler ve müfessirler Âd kavmini, Âd-ı ûlâ ve Âd-ı uhrâ olmak üzere ikiye ayırırlar. Hz. Hûd'un peygamber olarak gönderildiği kavim Âd-ı ûlâ'dır. Müfessirler, Âd ve Hz. Hûd ile ilgili olarak Kur'an'da zikredilen müşterek olayların hepsini birinci Âd kavmiyle ilgili kabul ederler. Âd-ı ûlâ'nın helâk edilmesinden sonra bu kavimden geri kalan nesilden Âd-ı uhrâ (ikinci Âd kavmi) ortaya çıkmıştır. Kur'an-ı Kerîm'de birinci Âd kavminden bahsedildiği halde (bkz. en-Necm 53/50), ikinci Âd kavminden açıkça söz edilmez. (Celal Kırca, “Âd,” *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1: 333.)

25 O: “Ey halkım! Yalnız Allah'a kulluk edin. Sizin için O'ndan başka hiç bir tanrı yoktur. Hâlâ O'na karşı gelmekten sakınmayacak mısınız? Dedi.” (el-A'râf 7/65)

kerîmâne-i İlâhiyyesinden sonra acaba Hûd -aleyhisselam- onlara ne muamelede bulunup ve onlara ne buyurmuşlar!? Suali melhûz olduğundan, Zât-ı Cenâb-ı Kibriyâ Hazretleri bu suale cevap buyurarak, (قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ) buyurmuş. Ve me‘âni-i hikmet ihtivâları; Hûd -aleyhisselam- kavmine Zât-ı Ecell ü A‘lâ’nın tekâlifini kabul ile ubudiyete teklif ve vahdaniyetini tasdik ü ikrâr ile emir ve azâbıyla inzâr u tahvîf makamında, beynlerinde isti‘tâf u muhabbetin istihkakına ima ve münâdâ lehî derece-i kemalde mutena olmasını müş‘ır olan tarîk-ı hitap ile -ve münâdâ olan kavmi her ne kadar mesafeten ve neseben karîb olsalar da dinde ve davet-i Hakk’ı kabul etmekte ba‘îd olduklarından- nidâ ederek (يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) buyurmuşlar. Yani, ey benim kavmim! Zât u Sıfât u ef‘âlînde ve sizin mütena‘ım olduğunuz vücut u hayat u kemâlât-ı insaniye gibi kendisiyle intifâ‘ eylediğinizin²⁶ ni‘am-ı celileyi in‘âm u ihsan etmede şerik ü nazîrden münezze olup, ma‘bûd i bi’l-istihkâk olması Zât’ına [T 26b] mahsus ve münhasır olan Zât-ı Vâcibü’l-vücudun teklifini kabul ve evâmirine imtisâl ve nevâhîsinden ictinâb ederek nihayet-i ta‘zîm olan ibadet ile ancak O’nun Zât’ına ibadet ediniz.

(أَفَلَا تَتَّقُونَ)²⁷ Hûd -aleyhisselam- kavmine bu nasâih-i müşfikâneyi buyurduktan sonra kavmi, hilafına hareket etmemeleri için Allah -Zülcelal- Hazretlerinden, Nuh -aleyhisselamın- kavmine vaki olan azâb u ihlâk ile kendilerini inzâr ü tehdit ü terhîb ü tahvîf ederek (أَفَلَا تَتَّقُونَ) buyurmuşlar. Ve me‘âni-i şerifi; ey kavmim! Siz, Nuh peygamber -aleyhisselamın- kavmi, Nuh -aleyhisselama- ettikleri muhalefet ü muamele-i kabîhalarından dolayı haberi bütün dünyaya şâyi‘ vü meşhur olup, kendilerine vaki olan azâb u helâki bildikten sonra, tefekkür etmeyip kendinizi bu misillü azâb u helâkten sakınmamanız gayet müsteb‘ad ü acîb ve nihayet derecede müstakbah u münker bir emirdir.

(قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ)²⁸ Hûd -aleyhisselamın-, kavmine olan bu muamele-i müşfikâneleri sem‘lerine vasıl olan zevatın hatırlarına, Hûd -aleyhisselamın- kavmine olan bu muameleden sonra acaba kavmi ne harekette bulunup ve kendilerine ne gûne kelim eylemişler!? Suali gelmek mutasavver olduğundan, Zât-ı Ecell ü A‘lâ Hazretleri bu suale cevap ve muamele-i sefihânelerini ve akvâl-i batıllarını beyan ederek (قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ) buyurmuş. Yani Hûd -aleyhisselama- bu muamele-i rahîmâneleri mukabelesinde süfehânın öteden beri kendilerinin sıfât-ı mezmûmelerinden olan sefâhet ü kizb ü dalâl-i ekmel-i kümmelîne nisbet eylemek âdet-i kabîhaları üzere

26 “vücut u hayat u kemâlât-ı insaniye gibi kendisiyle” ifadesi Topkapı nüshasında mükerrer geçmektedir. Bunun müstensih hatasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

27 “Hâlâ O’na karşı gelmekten sakınmayacak mısınız?” (el-A‘râf 7/65)

28 “Kavminin ileri gelen inkârcıları, “biz, seni bir akılsızlık içinde bocalar görüyor ve senin yalancılardan biri olduğumu düşünüyoruz.” Dediler.” (el-A‘râf 7/66)

Hûd -aleyhisselama- sırren iman eden [T 27a] Mersed b. Sa‘d²⁹ ve emsalinden mâ‘adâ kavminden küfür ile muttasıf olup umum nâsın gazab-ı İlâhiye’ye giriftâr ve azâb-ı isti’sâl ile muazzeb ü helâk olmasına sebep-i tam olan rüesâ vü ekâbir-i mücrimîni Hûd -aleyhisselamın- hilm ü rüşdünü ve akl u fetânetini ve sıdk u emanetini yakînen müşahede (ede)bildikleri halde inad u istikbârlarından nâşi kizb-i sarîh olarak (إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ) dediler. Ve maksûd-ı ‘unûdları; “biz seni, kavminin dininden müfârakat edip terk eylediğinden, muhakkak olarak büyük sefâhette ki, ziyadesiyle hiffet-i akılda râsih u sabit olduğunu biliriz ve itikat ederiz. Ve tahkikan biz seni, nübüvvet ü risâleti dava eylemekte kâzibinden olduğunu cezmen biliriz ve yahut zannederiz.” Demek olur.

(يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ)³⁰ Hûd -aleyhisselama- kavmi taraflarından vuku bulan bu muamele-i bâride-i nâ-mardıyyeleriyle beraber, yine Hûd -aleyhisselam- onlara ahlâk-ı hamîde ile me’lûf ve efrâd-ı beşerin vasıl olmaları mümkün olan nihayet derecesinde kemâlât-ı insaniye ile mevsûf olan enbiyâ vü rusul-i kirâm zevi’l-ihtiram -aleyhimüsselam- hazerâtının sünnet ü âdet-i seniyyeleri üzere halîmâne vü hakîmâne olarak redd-i cevap makamında (يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) buyurmuşlar. Ve meâl-i kemal-i iştimâli; “ey kavmim! Sizin bana iftira-i mahz olarak nisbet ü isnâd eylediğiniz sefâhet sıfat-ı rezilesi asla ve kat‘a ömrümde yanıma uğramamıştır. Lakin ben, kemal-i akıl ve sıdk u emanetin nihayet mertebesi muktezayât-ı zaruriyesinden olan risâlet sıfat-ı aliyyesiyle mevsûf, cemî‘ âlemlerin mürebbisi olan Zât-ı Ecell ü A‘lâ’nın [T 27b] resûl ü peygamberiyim” demektir.

Kadı Beydâvî (ö. 685/1286) -aleyhi rahmetü’l-Bârî- ve sair müfessirîn-i ‘ızâm hazerâtının bu makamda beyan buyurdıkları üzere,³¹ Hûd -aleyhisselam- ve kezâlik kâffe-i enbiyâ -salavâtullahi alâ nebbiyyinâ ve aleyhim ecma‘în- hazerâtı ümmet-i davetlerinin süfehâ vü muannidleri kendilerine muamele-i sefhâne ve söyledikleri kelîmât-ı hamkâlarına mukabele-i bi’l-misil etmeyip, hüsn-i hulukun netice vü semeresi olan rıfk u şefkat ile mukabele ederek cevap buyurmalarında ve Zât-ı Ecell ü A‘lâ Hazretlerinin o ecvibe-i müşfikânelerini Kur‘ân-ı Kerîm’de beyan buyurmasında bu misillü muamele meşrû vü memdûh olup cemî‘-i enbiyâ -aleyhimüsselam- hazerâtının sünnet-i seniyyeleri olduğuna ve her bir nâsiha lazım idüğüne tenbîh-i vazîh vardır. Ve buna binaen ecell-i sâdât-ı sûfiyyeden İmam Gazâlî

29 Bkz. Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘ul-beyân fî te‘vîli’l-Kur‘ân* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2000), 22: 508.

30 “Ey halkım! “Bende herhangi bir akılsızlık yok. Ancak ben, âlemlerin Rabbi tarafından size gönderilmiş bir elçiyim.” (el-A‘râf 7/67)

31 Ebû Said Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envârü’l-Tenzil ve esrarü’l-te‘vîl* (Beyrut: Daru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1997), 3: 19.

(ö. 505/1111) hazretleri beyan buyurduğu³² gibi, fahr-i risâlet -sallallahu Teâlâ aleyhi vesellem- hazretleri ümmet ü eshâb-ı kirâmını, ‘avâkıb-ı umûru tefekkür ü tedebbür etmeye müsaadeyi müntic ü müsmir olan “rıfk” sıfat-ı aliyyesine terğîb ü teşvik makamında (إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ أَهْلَ بَيْتِ أَنْحَلَّ عَلَيْهِمُ الرَّفْقُ)³³ buyurmuşlar. Ve meâl-i âlîleri, “Cenâb-ı Kibriyâ Hazretleri bir ehl-i beyte, yani bir ev halkına muhabbet edip kendilerinden razı olduğu vakitte onları mazhar-ı rıfk kılıp nâsa rıfkla muamelelerini i’tâ vü ihsan buyurur.” demektir. Ve hadis-i şerif-i âharda ümmühât-ı müminînden Âişe-i siddîk’a -radiyallahü Teâlâ anhâya- hitap buyurarak (يَا عَائِشَةُ أَرْفُقِي فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِأَهْلِ بَيْتٍ كَرَامَةً ذَلَّهُمْ عَلَى بَابِ الرَّفْقِ)³⁴ buyurmuşlar. Ve mana-yı şerifi; “yâ Âişe! Rıfkla muamele eyle, zira Zât-ı Ecell ü A’lâ’nın irade-i İlâhiyye’si bir ehl-i beytin ikramına taalluk eylediği vakitte Cenâb-ı Kibriyâ Hazretleri [T 28a] o ehl-i beyte rıfk kapısını açar. Yani onları rıfkla muameleye muvaffak kılar.”

Ve kezâlik zât-ı risâletpenâhî -sallallahu Teâlâ aleyhi vesellem- hazretleri bilhassa hulefâ-i râşidîn hazerâtına ve ilâ yevmi’l-kıyame gelen hulefâ vü selâtîn-i kirâma rıfk u mülayemet ile tavsiye makamında (أَيُّمَا وَالٍ وَوَلِيٍّ وَرَفَقٌ وَلَا نَ رَفَقَ اللَّهُ)³⁵ buyurmuşlar. Ve meâl-i pür âlîleri: “Her bir vali-i umûr ki, kâffe-i umûr kendisine tevliye ve tefvîd olunup nâsa rıfk u mülayemet ü af ile muamele ederse, Allah Zülcelal Hazretleri mükâfat ü mücâzât vakti olan yevm-i kıyamette o vali-i umûra rıfk u af ile muamele buyurur.” Demek olur. Ve Ömerü’l-fârûk -radiyallahü Teâlâ anh- hazretleri bu vasiyet-i nebeviyyeye imtisâlen ahd-i hilafet-i aliyyelerinde taşralara gönderdikleri bazı me’murînden iştikâ olunduğu sem’-i âliyelerine vasıl olundukta, bilâ tehir nâsa rıfk ile muamele eylemelerini me’murîne emir eylemişler. Ve yalnız emir ile dahi iktifa etmeyip, o memurlar huzur-i hilâfetpenâhîlerine avdet ettiklerinde bizzat kendileri kıyam edip bilhassa hutbe buyurmuşlar. Ve hutbe-i aliyyelerinde sünnet-i seniyye-i Mustafaviyye üzere, ibtidâen Zât-ı Vâcibü’l-vücut’a hamd ü senâ ettikten sonra, vülât ile ra’iyyenin beyinlerini telif ve tarafeynin hukuk ı meşrûalarını beyan ve hilm ü rıfk mardî-i Rabbânî ve mergûb u memdûh olmasını ve ‘unf u gazabın mağdûb-i İlâhî olduğunu

32 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Ğazâlî, *İhyâü ‘ulûmi’ d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-marife, ts.), 3: 185.

33 Ebû Abdullah Mahmud b. Muhammed Haddâd, *Tahrîcü eĥâdisi İhyâi ‘ulûmi’ d-dîn* (Riyad: Dâru’l-âşime 1987), 4: 1828.

34 Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2001), 41: 255.

35 Süyûtî’nin (ö. 911/1505) İbn Ebi’ d-Dünyâ’dan (ö. 281/894) tahrîc ettiği hadis, söz konusu eserde (أَيُّمَا وَالٍ وَوَلِيٍّ فَلَانَ رَفَقَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) şeklinde geçmektedir. (bkz. Ebu’l-Faḍl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Fetḥu’l-kebir fî ḍammi’z-ziyâde ile’l-Câmi’i’s-sağîr* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 2003), 1: 463.) Ancak Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (ö. 1419/1999) bu hadisin zayıf olduğunu kaydeder. (bkz. Muhammed Naşirüddin el-Elbânî, *Ḍaifü’l-Câmi’i’s-sağîr ve ziyâdetüh* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1988), 332.)

kimselere, yani mâ-dûnuna af ü lütf ile muamele eyler ise kendisi, mâ-fevkinde olan zevatın af ü lütfuna mazhar olur [T 29a] demektir.

Velhasıl muamele-i meşrûha-i memdûhaya dair çok âyât-ı beyyinât ve ehâdis-i şerife ve âsâr-ı aliyye vârid olmuştur. Ancak afv ü r'efet ü rahmet mahal-i layıklarında olmak şarttır. Ama hilafında olur ise emr-i bi'l-aks olur. Yani r'efet ü merhamet olunacak yerde 'unf u gazab ile muamele eylemek gayr-i meşrû vü mezmûm olduğu gibi, 'unf u gazab ile muamele³⁹ olunacak yerde re'fet ü merhamet ü lütf u mülayemetle muamele eylemek gayr-i meşrû ve mezmûmdur. Neteki(m) Cenâb-ı Rabbi'l-âlemîn dine dokunacak hudud-ı şer'iyeyi icrada re'fet ü merhametten este'izübillah (وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ)⁴⁰ âyet-i celflesiyle nehiy buyurmuş. Yani dine dokunacak ve hudud-ı şer'iyeyi icrada sakın size re'fet galebe etneyip re'fet ü lütf ile muamele etmeyesiniz. Belki hudud-ı şer'iyeyi icra ediniz. Ve buna binaen Fahr-ı âlem -sallallahu Teâlâ aleyhi ve sellem- hazretleri (لَوْ سَرَقَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ) لَوْ سَرَقَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ) ⁴¹ buyurmuşlar. Yani Muhammed -sallallahu Teâlâ aleyhi ve sellem- sevgili kerîme-i muhteremesi Fatımâtü'z-Zehra -radiyallahu Teâlâ anhâ- bi'l-farz ve't-temsil sirkat etmiş olsa hadd-i şer'î icra için re'fet ü merhamet etmeyip elini keserdim demek olur. Ve bu hüküm-i İlâhiyyeye imtisâlen ve sünnet ü sîret-i nebeviyyeye ittibâen eimme-i müctehidînden Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) hazretleri telâmizine أتدرون ما الرفق⁴² yani “rıfk neden ibaret olduğunu bilir misiniz?” Diye sual buyurup, telâmizi dahi “sizin huzur-ı âlinizde bizim şakk-ı şefeh edip beyan etmeye liyakatımız yoktur. Siz tefsir buyurun yâ Ebâ Muhammed!” Dediklerinde, hazreti imam -rahimehullahu Teâlâ- evvelen icmâl sâniyen tafsîl tarîkiyle rıfkı tefsir makamında هُوَ أَنْ تَضَعَ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، الشَّدَّةَ فِي مَوَاضِعِهَا، وَاللَّيْنُ فِي مَوَاضِعِهِ، وَالسَّيْفَ فِي هُوَ أَنْ تَضَعَ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، الشَّدَّةَ فِي مَوَاضِعِهَا، وَاللَّيْنُ فِي مَوَاضِعِهِ، وَالسَّيْفَ فِي مَوَاضِعِهِ⁴³ buyurmuşlar. Yani şer'an makbul ü memdûh olan rıfk u mülayemet cemî'-i umûru mevdi'-i layıklarında vaz' [T 29b] ederek, şiddet ü gazabı ve lütf u mülayemeti ve seyf ü savtı -ki kırbacı- mahall ü mihver-i layıklarında isti'mâl eylemektir. Gayetü'l-meram, ahlâk-ı hamîdede makbul ü muteber tarafını birbirine mezc ederek tarîk-i mustakîm olan hadd-i vasat ve itidali bulup sülûk eylemektir. Fakat o had üzere gitmek kalb-i selim ve tab'-ı mustakîm ve cemî'-i umûrun hakâyık u dekâyıkına ittilâ'a mevkûf olduğundan, gayet su'ûbetli ve

39 Topkapı nüshasında “eylemek” ziyadesi vardır. (Yanyalı, *Huzur Dersleri*, 29a.)

40 “...zina eden kadın ve erkek için Allah'ın dininin hükmünü uygulamada merhamet duygunuz sizi engellemesin...” (en-Nûr 24/2)

41 Nesâî, “Kat'u's-sârik,” 6.

42 Cümlelerin başındaki “istifhâm hemzesi” yazma nüshada bulunmamaktadır.

43 Sözü başında geçen هو zamiri yazma nüshada bulunmamaktadır. Ancak sözü yer aldığı kaynaktan mevcuttur. (bkz. Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşşerî, *Rabî'ul-ibrâr ve nuşuşu'l-aşyâr* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1991), 2: 234.)

âdeten mümteni‘ hükmünde idiğinden her bir umûrda adaleti irâe ve dünyevi ve uhrevi saadet ve selametimizi mütezammin ve mütekeffil olan şer‘-i şerife tatbik-i muamele etmekten başka çare-i selamet olmadığı bî-iştibâhtır.

Ola ki, Mevlâ-i Müteâl Hazretleri cümlemize rıfk u lutfiyle muamele buyurup her bir umûr ve hususumuzda şer‘-i şerifle âmîl olmaklığa muvaffak buyursun. Ve ‘ale’l-husus teşerru‘ vü temessükü sebab-i bekâ-i nizam-ı âlem zât-ı şevketmeâb padişahımız şevketli mehâbetli efendimiz hazretlerini mashûben bi’s-sihhat ve’l-afiyet ve masûnen an cemî‘il-âlâm ve ekdâri’l-kevnîyye ve makrûnen bi’t-tevfîkât ve’l-eltâfi’s-Samedâniyye erîke-i saltanat-ı ulyâlarında kâim ve daim eylesin. Âmin, bi hurmet-i seyyidi’l-murselîn.

Münazara Kısmı

[T 30a] Ders-i mezkûrun es’ile ve ecvibesidir.

قوله تعالى: وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا (الاعراف 65/7)

س 1 : الواو ههنا لأي شيء ؟

ج 1 : لعطف «إلى عادٍ أخاهم» (الاعراف 65/7) على «نوحًا إلى قومِهِ» (الاعراف 59/7) على ما هو الظاهر. وذهب إليه جمهور المفسرين وإن حسن القنوي كونها للابتداء في سورة هود⁴⁴ بناء على تقدير أرسلنا قبلها للفصل الكثير بين المعطوفين.⁴⁵

س 2 : فإذا كانت للعطف فهل لا يلزم عطف شينين على شينين وهو غير جائز ؟

ج 2 : هذا من قبيل عطف معمولين على معمولي عامل واحد وهو جائز.

س 3 : ما الجامع بينهما ؟

ج 3 : خيالي على ما بينه القنوي.⁴⁶

س 4 : فما فائدة هذا العطف ؟

ج 4 : فائدته من وجهين لفظا ومعنى. أما لفظا فتفصيل المعطوفين عليهما أعني المفعول به الصريح لـ «أرسلنا» وهو «نوحًا» والمفعول به غير الصريح وهو «إلى قومِهِ» كما في قولنا جاءني زيد وعمرو وكما في المطول مع الاختصار⁴⁷ فيكون إيجاز قصر على ما هو المختار عند ابن الأثير وصاحب عروس

44 Aynı kullanım mukarririn zikrettiği surede de vardır. Bkz. Hûd 11/25, 50.

45 Isâmüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-Beydâvî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 10: 105.

46 Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 10: 105.

47 Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013), 434.

الأفراح⁴⁸ وغيرهما في باب العطف كما بينه السيوطي في الإتقان.⁴⁹ وأما معنى فإفادة اشتراك المعطوفين مع المعطوفين عليهما في كونهما مفعولي «لَقَدْ أَرْسَلْنَا» المؤكد بالقسم، فيفيد كون هود _ عليه السلام _ مرسلًا إلى عاد مؤكداً بالقسم ككون نوح _ عليه السلام _ مرسلًا إلى قومه مؤكداً بالقسم فيكون المقسم عليه ههنا فعل الله تعالى وهو الإرسال صراحة وحال المفاعيل ضمناً.

س 5 : هذا القسم من الله تعالى فإن كان لأجل المؤمن فالؤمن مصدق بمجرد الأخبار من غير قسم، وإن كان لأجل الكافر فلا يفيد ؟

ج 5 : القرآن نزل بلغة العرب، ومن عاداتها القسم إذا أرادت أن تؤكد أمراً، فقسمه تعالى واقع على عاداتهم. وأجاب أبو القاسم القشيري بأن الحكم شرعاً يفصل بشينين، إما بالشهادة وإما بالقسم. فذكر الله في كتابه النوعين لكمال الحجة [T 30b] حتى لا يبقى للمحلوف له حجة.⁵⁰

س 6 : إذا كان القسم تأكيداً للمقسم عليه فلا بد أن يكون المقسم عليه مما يحسن فيه التأكيد كالأمور الغائبة والخفية مع أن المقسم عليه صراحة ههنا وهو إرساله تعالى هود _ عليه السلام _، وضمناً وهو كونه _ عليه السلام _ رسولاً وكون قوم عاد مرسلًا إليهم مثبت بالمعجزات المشاهدة عياناً فليست من الأمور الغائبة ولا الخفية !؟

ج 6 : الأمر كما قلت ولكن بالنسبة إليهم، وأما بالنسبة إلى المخاطب بالقرآن الكريم فهي من الأمور الغائبة والخفية،⁵¹ فلا يرد عليه شيء.

س 7 : لِمَ عَبَّرَ فِي قِصَّةِ هُودٍ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ عَنْ قَوْمِهِ بِلَفْظِ «عَادٍ» الَّذِي هُوَ اسْمُ الْقَبِيلَةِ أَوْ الْحَيِّ وَلَمْ يَعْبرَ بِلَفْظِ الْقَوْمِ كَمَا عَبَّرَ فِي قِصَّةِ نُوحٍ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ ؟⁵²

ج 7 : لَمَّا اشْتَهَرَ تِلْكَ الْقَبِيلَةَ الْمَسْمَاةَ بِذَلِكَ الْاسْمِ بِالْاِسْتِكْبَارِ وَالْعِنَادِ وَالسَّفَاهَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْأَوْصَافِ الْقَبِيحَةِ عَبَّرَ عَنْهَا بِاسْمِهَا إِشْرَابًا وَإِشَارَةً إِلَى قَبَائِحِهَا، كَمَا يَسْتَفَادُ مِنْ ذِكْرِ بَعْضِ الْمَفْسِّرِينَ هَهُنَا أَوْصَافَهُمُ الْقَبِيحَةَ، وَعَلَى هَذَا وَقَعَ تَقْرِيرُنَا بِالْتَّرْكِيِّ. اللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْحَالِ.

س 8 : فَإِذَا كَانَ هَذَا التَّعْبِيرُ لِلْإِشَارَةِ إِلَى قَبَائِحِهِمْ كَمَا قُلْتُمْ يَكُونُ ذَمًّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لَهُمْ وَالذَّمُّ مِنَ الْإِخْلَاقِ الذَّمِيمَةِ الَّتِي نَهَانَا اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا، فَكَيْفَ يَصِحُّ وَقُوعُهَا مِنْهُ تَعَالَى ؟

48 Bahâeddin Ahmed b. Ali es-Sübkî (ö. 773/1371)

49 Söz konusu anlatım *İtkân*'da yer almakta, "kasr îcâzî"nın türlerinden birinin "atuf" olduğu söylenmekte ve müellifin gösterdiği iki kaynak aynen zikredilmektedir. (bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 817) Ancak mukarririn işaret ettiği ve Süyûtî'nin *İtkân*'da verdiği kaynaklarda mevzubahis anlatıma maalesef rastlamadık. (bkz. Mübârek b. Esrûddîn Şeybânî Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi'l-ilmî'l-Arabîyye: el-Bedî' fi şerhi'l-fuşûl: el-Bedî' fi'n-nahv* (Mekke: Câmiatu ümmi'l-kurâ, 1999); Ebû Hâmid Bahâeddin Ahmed b. Ali es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-âşîyye, 2003.)

50 Bkz. Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzîn el-Kuşeyrî, *Leîâifü'l-işârât: Tefsirü'l-Kuşeyri* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-âimme, ts.), 3: 616.

51 Kur'ân'da anlatılan kıssalar gaybî konulardandır. Nitekim Kur'ân bizzat bunu şöyle ifade eder: «...تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا...» (Hûd 11/49) «İşte bunlar, sana vahyettiğimiz gaybî haberlerdir. Sana vahyetmeden önce onları ne sen biliyordun, ne de kavmin.»

52 Örneğin bkz. el-A'râf 7/69; et-Tevbe 9/70; Hûd 11/89.

ج 8 : نعم، الذم منهي عنه إذا كان لغرض فاسد. وأما إذا كان لفائدة، كما إذا اشتكت من أحد وذكرت قبايحه إلى أولي الأمر ليربوه فهو مسوغ شرعا.

س 9 : فما الفائدة في هذا الذم ههنا ؟

ج 9 : تسلية نبينا _ صلى الله تعالى عليه وسلم_ بأن قومه وإن كانوا مستكبرين معاندين مصرين على الإيذاء والإعراض عن الحق، لكن هذه العادة القبيحة ليست مخصوصة بهم. لأن قوم هود _ عليه السلام_ كانوا كذلك كما في جميع الامم السابقة. وصرح به في الآية الثانية،⁵³ وأشرنا اليه في التقرير في مقدمة الدرس. والمصيبة إذا عمّت خفت.

س 10 : كلمة «إلى» في قوله تعالى «وإلى عادٍ» متعلقة بقوله تعالى «أرسلنا» في «لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ» [T 31a] بواسطة الواو العاطفة. ومعنى الإرسال أن يأمر المرسل الرسول بنقله مبتدئا من مكان المرسل منتهيا إلى مكان أمره وبيصال ما أمره به. وكذلك «إلى» لانتهاج المسافة مكانا أو زمانا كما صرح به مُلّا خسرو في المرأة،⁵⁴ فتقتضي مكانا ومسافة أيضا كالإرسال. وكذلك الرسول وإن صح النقل في حقه لكنه ما نقل من مكان إلى مكان بل كان منهم وفيهم مع أن المرسل ههنا منزله عن المكان والمسافة فكيف التوجيه وما المعنى المراد حتى لا يرد هذا الإيراد ؟

ج 10 : الإرسال ههنا بمعنى البعث على ما فسره به ابن عباس _ رضي الله تعالى عنهما _ . والبعث يجيء بمعنى الوحي على ما في كتب اللغة. فيكون المعنى أوحينا إلى هود فجعلناه رسولا ليبليغ الأحكام منتهيا بتبليغه إلى عاد، ولا يجاوز تبليغه إلى قوم آخرين، فيفيد كون رسالته مختصا بهم كما يفيد أيضا تقديم المفعول به الغير الصريح على الصريح، فإن كان الإرسال موضوعا في الشرع لهذا المعنى كما يؤيده تعريف المتكلمين الرسول باتسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام يكون الإرسال حقيقة، وإلا فيكون مجازا على طريق الاستعارة و «إلى» على كلا التقديرين يكون مستعملة في انتهاء الأمر والتبليغ على طريق الاستعارة التبعية. هذا ما خطر بالبال، والعلم بحقيقة الحال عند الله الملك المتعال.

س 11 : لم قدم المفعول به الغير الصريح وهو «إلى عادٍ» على المفعول به الصريح وهو «أَخَاهُمْ» مع أن الأصل خلافه ؟

ج 11 : لوجهين، لفظي ومعنوي. أما اللفظي فلنلا يلزم الإضمار قبل الذكر،⁵⁵ وأما المعنوي فلإفادة اختصاص الرسالة إليهم كما سبق آنفا في الجواب العاشر.

س 12 : الأخوة الحقيقية انتساب شخصين أو أشخاص إلى صلب رجل واحد، وهود علم شخص معين فكيف يكون الشخص الواحد أخوا للقبيلة كما تفيد الإضافة ؟

ج 12 : الأخوة ههنا بمعنى انتسابه إلى صلب واحد منهم يعني له _ عليه السلام _ معهم قرابة [T 31b] نسبية بطريق ذكر السبب وهو الانتساب إلى الأب وإرادة المسبب وهو القرابة النسبية.

س 13 : ما فائدة هذا المجاز ؟

53 Metinde "2. âyette" ifadesi geçmektedir. Mukarrir bu ifade ile "o an yapılan dersin 2. âyeti" demek istemiş olsa gerektir. Gerçekte söz konusu bahsin geçtiği yer 66. âyettir.

54 Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir 'âti 'l-uşul şerhu Mirkâti 'l-vuşul* (Dersaâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniye, 1903), 148.

55 Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 1: 64.

جـ 13 : له فاندتان، عامة وهي كون قرابة هود _ عليه السلام _ إليهم كالدعوى المثبت بالدليل، وخاصة وهي أن القرابة تقتضي أن المودة والاطلاع على أحواله من الصدق والأمانة وغيرهما فتقتضي الاتباع به.

سـ 14 : هذه القرابة النسبية غير مفيدة إذا لم تكن في الدين، ولهذا نفاها الله تعالى عن ابن نوح _ عليه السلام _ بقوله «لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» (هود 46/11)؟!

جـ 14 : القرابة النسبية تفيد ما قلنا بمعنى تدل وكذلك تفيد وتدل في ابن نوح _ عليه السلام _ كما يؤيده قوله _ عليه السلام _ في الدعاء «إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي» (هود 46/11) حيث عبر بالابن الذي يدل على أخص القرابة النسبية، فالقرابة النسبية معتبرة في مثل هذه الأمور في الموضوعين. وأما عدم اعتبارها بمعنى أنها لا تفيد في النجاة ولا تنتجها فهي غير معتبرة ههنا أيضا وغير منتج لها كهناك.

سـ 15 : فإذا كانت القرابة النسبية مفيدة باعتبار وغير مفيدة باعتبار آخر في الموضوعين فلم نفيت هناك وأثبتت هنا ؟

جـ 15 : لما كان المقام هناك مقام بيان النجاة وعدمه وهي غير مفيدة لها نفيت، ولما كان المقام ههنا مقام استمالة قوم محمد _ عليه السلام _ لأن قومه كانوا يستبعدون في محمد _ صلى الله عليه وسلم _ مع أنه واحد من قبيلتهم أن يكون رسولا إليهم من عند الله أثبت الله تعالى الأخوة ههنا وذكر أن هودا _ عليه السلام _ كان أبا لهم وواحد من قبيلتهم. وكذلك صالح _ عليه السلام _ من ثمود فلا استبعاد كما في تفسير الفخر الرازي.⁵⁶

سـ 16 : المجاز خلف الحقيقة وفرعها، فيشترط صحة المعنى الحقيقي وهو هنا كون هود _ عليه السلام _ أبا للقبيلة. وهذا المعنى الحقيقي غير صحيح ههنا. لأنه إنما يكون بكون هود _ عليه السلام _ ابنا لعوص أبي عاد وأخا لعاد أبي القبيلة [T 32a] مع أن بين هود _ عليه السلام _ وعوص أربعة آباء وآخرين. وهم عبد الله ورياح وخلود⁵⁷ وعاد في الخارج كما صرح به البيضاوي.⁵⁸ فإذا انتفى الشرط انتفى المشروط فلا يصح أن يكون أخاهم مجازا، كما لا يصح أن يكون حقيقة؟!

جـ 16 : هذا الاعتراض مبني على قول الإمامين القائلين بأن المجاز خلف الحقيقة في الحكم فالاشتراط المذكور عندهما، وأما عند الإمام أبي حنيفة القائل بأن المجاز خلف الحقيقة في التكلم فيكفي في صحة المجاز صحة الحقيقة لفظا، أي من حيث العربية سواء صح معناها أو لا، فيصح كون أخاهم مجازا وخلفا عن الحقيقة عنده. وفي هذا المجاز تأييد لمذهب الإمام _ رحمه الله تعالى _ وهو المختار على ما في المرأة⁵⁹ من التزام دليل الإمام وجوابه عن دليل الإمامين _ رحمة الله تعالى عليهم أجمعين _ .

سـ 17 : «هُودًا» عطف بيان على ما صرح به البيضاوي،⁶⁰ فما الفائدة والنكتة المقتضية لاختيار هذا الطريق ؟

56 Râzî'nin eserinde ilgili âyetin tefsiri yapılırken, Hz. Hûd'un kardeşliğinin ne anlama geldiği tartışılmıştır. Ancak mukarririn söz ettiği açıklama aynen geçmemektedir. (bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1: 64.)

57 Nûshada Celûd geçmektedir. Muhtemelen istinsah hatasıdır.

58 Beydâvî, *Envârü'l-Tenzîl*, 3: 18.

59 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uşûl*, 112.

60 Beydâvî, *Envârü'l-Tenzîl*, 3: 18.

ج 17 : النكتة المقتضية الإيضاح بعد الإبهام ليكون أوقع في النفوس، فيكون بيان تفسير من البيانات الأصولية وأيضا في اختيار هذا الطريق إفادة المعاني التي ذكرناها في الجواب الثالث عشر والتعبير بـ «أخَاهُمْ» فلا نعيدها.

س 18 : قوله تعالى «قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (الأعراف 65/7) لم وقع في قصة نوح عليه السلام «فقال» بـ الفاء العاطفة على طريق الوصل، وههنا «قال» على طريق الفصل مع أن المقتضي وهو وقوع الدعوة عقيب الإرسال بلا فصل ولا تأخير موجود في القصتين. لأن الرسل عليهم السلام لا يتأخرون في أداء مأموريتهم لحظة؟!

ج 18 : النكات المقتضية ليست عللا موجبة وإنما هي علل مصححة. وأما اعتبارها فموقوفة على اعتبار البلغ وإرادته إياها فالمقتضيان وإن وجدا في الموضوعين لكن المتكلم سبحانه وتعالى أراد بيان عدم تأخير نوح عليه السلام الدعوة. [T 32b] فاعتبر في الأول فأورد الفاء فقال «فَقَالَ» وأراد بيان جواب السؤال الذي اقتضاه صدر الكلام وهو «لَقَدْ أَرْسَلْنَا» في الموضوعين. واعتبر الثاني في الثاني ولم يورد الفاء بل أورد الكلام بغير الفاء فقال «قَالَ» على طريق الفصل والاستئناف هذا وإن أجابوا بأجوبة غير هذا الجواب لكن اكتفينا بهذا الجواب عن غيرها لكونه أفيد وأشمل.

س 19 : حرف ياء موضوعة للبعيد مسافة، وهود عليه السلام كان معهم في المجلس غير بعيد عنهم مسافة، فلم ناداهم نداء البعيد؟

ج 19 : اختار طريق المجاز والاستعارة لكونه أبلغ من الحقيقة وليفيد أنهم وإن كانوا قريبين بالمسافة لكنهم بعيدون عن قبول الحق والاتباع لعنوتهم.

س 20 : لم قال عليه السلام «يَا قَوْمِ» بلفظ القوم ولم يقل يا بني عاد أو بطريق آخر؟

ج 20 : ليكون خطابه لهم خطاب استعطاف وتحبب مثل يا ابني ويا أخي ليفيد لزوم قبولهم الدعوة والاتباع والتأثر. وقد أشير إلى هذا الجواب وإلى الجواب الذي قبله في التقرير.

س 21 : إن قول هود عليه السلام لهم «اعْبُدُوا اللَّهَ» (الأعراف 65/7) تكليف لهم بعبادة الله تعالى وحده وهذا دعوى منه عليه السلام بإثبات التكليف من الله تعالى لهم، وقوله «مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (الأعراف 65/7) حكم منه عليه السلام بأنه يلزمهم الإقرار بالتوحيد، وقوله عليه السلام «أَفَلَا تَتَّقُونَ» (الأعراف 65/7) إن كان مراده عليه السلام تخويفهم بعذاب الاستئصال والهلاك كما وقع في التقرير فهو دعوى منه عليه السلام بالنبوة، لأن ذلك العذاب المستقبل من الأمور الغائبة لا يعلم إلا بالوحي، وإن كان مراده عليه السلام تخويفهم بيوم القيامة فهو تحميل لهم على أن يعتقدوا باليوم الآخر وهو أيضا من الأمور الغائبة المستقبلية فلا يعلم وقوعه إلا بالوحي، وعلى كلا التقديرين فقد ادعى النبوة. والحاصل أنه عليه السلام ذكر هذه الدعوى الثلاثة ولم يذكر على صحة واحد منها دليلا ولا أظهر لهم معجزة، فيلزم إما أمره عليه السلام لهم بالتقليد وهو باطل [T 33a] لأن التقليد في مثل هذه الأمور يعني في أصول الدين منهي عنه ومذموم شرعا فلا يقع عن النبي المعصوم. وإما ذكره عليه السلام الأدلة، وعدم حكايته تعالى تلك الأدلة في هذه القصة فلماذا ذكر الله تعالى تلك الدعوى الثلاثة ولم يذكر أدلتها؟

ج 21 : نختار الشق الثاني ونبين وجه عدم ذكره تعالى تلك الأدلة بأنه لما كان من المعلوم أن أحدا من الأنبياء عليهم السلام لا يدعو أحدا إلى هذه الأصول إلا بذكر الحجة والدليل وإظهار المعجزة ونبه الله

تعالى على هذا المعلوم بذكر أدلة التوحيد والنبوة وصحة الميعاد في أول سورة البقرة علم أن عدم ذكره تعالى تلك الأدلة ههنا لعدم اقتضاء المقام ذكرها لكونها معلومة ومنبهة عليها، لا لعدم ذكر هود _ عليه السلام_ تلك الأدلة على ما يستفاد من بيان الفخر الرازي⁶¹ في قصة نوح _ عليه السلام_.

س 22 : قول هود _ عليه السلام_ «مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (الأعراف 65/7) واقع لإقرار التوحيد كما سبق في سؤال أحد وعشرين وعليه جرى التقرير بالتركي مع أن لفظ «غَيْرُهُ» سواء قرأ بكسر الراء على ما هو قراءة الكسائي أو بالرفع على ما هو قراءة الباقيين هو صفة لـ «إله» أو استثناء بواسطة البدلية على ما هو مختار أبي على أو بلا واسطة على اختيار الكشاف،⁶² وعلى التقديرين يكون بيان تغيير فيفيدان أن الحكم الذي هو نفي إله ههنا لا يتناول إله الحق فيكون المعنى أن الآلهة الباطلة منفية، وأما إثبات إله الحق فمسكوت عنه على ما هو مذهب الحنفية في الاستثناء من أنه التكلم بالباقي بعد الثنايا فلا يفيد الإقرار بتوحيد الله تعالى مع أنه المطلوب ههنا !؟

ج 22 : هذا القول بمنزلة قول «لا اله الا الله». وهو توحيد إجماعا باعتبار الوضع العرفي الشرعي، لا باعتبار الوضع اللغوي الذي بنى عليه السائل المقال، فلا يرد عليه شيء من هذا السؤال ولا من الأسئلة التي أوردها الشافعية على الحنفية في هذا المقام على ما في المرأة. فيكون «مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (الأعراف 65/7) توحيدا بلا خلاف. ويدل على كونه توحيدا بالعرف الشرعي صدره من الأنبياء [T 33b] الكرام. وحكايته تعالى منهم مع أن القرآن الكريم مملوء بمثل هذا الكلام.

س 23 : الهمزة في «أَفَلَا تَتَّقُونَ» (الأعراف 65/7) استفهامية. والتقرير بالتركي وقع على أن معناها التعجب والإنكار. فإذا استعملت في هذا المعنى أهي حقيقة أم مجاز ؟

ج 23 : ظاهر كلام صاحب التلخيص وهو قوله «ثم إن هذه الكلمات يعني الاستفهامية كثيرا ما تستعمل في غير الاستفهام»⁶³ يدل على أنها كلها مجازات، وإليه أشار الشارح العلامة⁶⁴ في شرحه بقوله «وتحقيق كيفية هذا المجاز وبيان أنه من أي نوع من أنواعه مما لم يحم أحد حوله».⁶⁵ ولكن التحقيق أنه قد يراد منها تلك المعاني بطريق المجاز وقد يراد بطريق الكناية وقد يراد بطريق أنها مستتبعات الكلام فلا تكون الكلمات الاستفهامية باعتبار هذه المستتبعات حقيقة ولا مجازا ولا كناية، بل هي مستعملة في معانيها الحقيقية. وهذه المستتبعات مفهومة منها بطريق فحوى الكلام على ما بينه عبد الحكيم السيلكوتي في حاشيته على القاضي في تفسير قوله «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ» (البقرة 28/2) أخذا هذا التحقيق من كلام الزمخشري والبيضاوي على ما يظهر من كلامه في محله.⁶⁶ وأما ما نحن فيه فالظاهر أن تكون الهمزة لاستخبار هود _ عليه السلام_ من قومه عن حال عدم اتقانهم مع وجود مقتضى الاتقاء وهو علمهم باستهلاك قوم نوح بأعمالهم وعصيانهم. فيكون عدم اتقانهم مع وجود مقتضى خلافه مستبعا مستقبعا، فمن الاستبعاد يتولد التعجب ومن الاستقباح يتولد الإنكار كما في قوله تعالى «كَيْفَ تَكْفُرُونَ» (البقرة

61 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14: 295.

62 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14: 294.

63 Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, 1: 451.

64 Mukarrir, Sadeddin et-Teftâzânî'yi (ö. 792/1390) kastetmektedir.

65 Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 419.

66 Abdülhakim b. Muhammed el-Hindî es-Siyalkûtî, *Hâşiyetü'l-Kâdî li-Abdülhakim es-Siyalkûtî* (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, ts.), 275.

28/2) أخذًا عن تقرير السيكلوتي هناك.⁶⁷ وعلى هذه الملاحظة وقع تقريرنا بالتركي، وإن لم نفضل هذا التفصيل مخافة التطويل.

سـ 24 : الفاء في «أَفَلَا تَتَّقُونَ» (الأعراف 65/7) عاطفة لـ «أَفَلَا تَتَّقُونَ» على أَلَا تَتَّفَكَّرُونَ المقدره بين الهمزة والفاء فيكون التقدير ألا تتفكرون واقعة قوم نوح فلا تتقون، على ما أشار إلى مثل هذا التقدير بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (البقرة 44/2) في أوائل سورة البقرة. [T 34a] وأشير إلى هذا التقدير في التقرير. وكذلك قول البيضاوي في تفسير أفلا تتقون عذاب الله ههنا مشعر بأن مفعول تتقون مقدر، فهذه المقدرات في القرآن وأمثالها إما أن تكون من القرآن أو لا، والتالي بكلا شقيه باطل. فيلزم أن يكون التقدير بمقدرات القرآن باطلا. أما بطلان الشق الأول فللزوم نقصان القرآن وحدثه. وأما بطلان الشق الثاني فللزوم تصرف العبد فيه بتزييده وتخليطه بكلامه وتبديله إياه بما شاء ؟

جـ 24 : نقول بأنها من القرآن القديم وندفع الاعتراض بأنها منه ضمنا، نازل معه كذلك فلا يلزم نقصانه ولا حدوثه أو بأنها من القرآن اللفظي الحادث فلا يضرنا حدوثه ولا يلزم نقصان القرآن أيضا لكونها مقدره نازلة كذلك على ما هو التحقيق المذكور تفصيله في علم الكلام، ويمكن أن يقال بأنها ليست من القرآن بل هي من الأمور الاعتبارية صيانة للقواعد العربية، فلا حذف ولا ضم إلى القرآن حقيقة ولا يلزم تصرف العبد فيه تبديله ولا تغييره، بل تصرفه واقع في الأمور الاعتبارية ولا محذور فيه. فعلى جميع التقادير يصح تقدير المقدرات في القرآن الكريم.

سـ 25 : معلوم أن التقوى لمعان ثلاثة، فعلى أيها ههنا ؟

جـ 25 : لما كان خطاب هود _ عليه السلام _ بقومه وكان فيهم من آمن به كمرثد ابن سعد وأمثاله كان الظاهر من المقام أفلا تتقون عذاب الله الذي سببه الإشراف والمعاصي فتتكونها جميعا وتعبدون الله وحده، يعني وتجتنبون نواهيهم وتمتثلون أوامره تعما للخطاب للجميع فيكون التقوى بمعنى اتقاء المعاصي الشاملة للإشراف لكونه أكبر الكبائر والمعاصي فيكون محمولا على المعنى الثاني. وعلى هذا جرى تقريرنا اختيارا للأوسط الخير ولكونه كلامه _ عليه السلام _ على هذا التقدير أشمل وأفيد في المرام. والعلم بحقيقة معاني الكلام عند الله الملك العلام.

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (الأعراف 66/7).

سـ 26 : الملاء هم الكبراء والسادات الذين نصبوا أنفسهم أضدادا للأنبياء _ عليهم السلام _ كما في التفاسير، فلم خصهم الله تعالى من بين أتباعهم بوصف الكفر مع أنهم كافرون أيضا، وبإسناد تلك الكلمات الحمقاء إليهم مع أن أتباعهم راضون بتلك الكلمات. والراضي بالشيء قائل به حكما ولذا قال الله تعالى في حق اليهود «فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ» (البقرة 91/2) مع أن قاتلهم _ عليهم السلام _ أجدادهم لكن اليهود لما كانوا راضين بذلك القتل كانوا قاتلين ولو حكما، فأسند إليهم القتل. وكذلك لو قيل ههنا قال الذين كفروا إلى آخره لاستفيد أنهم كلهم كافرون وقائلون بتلك الكلمات ولكن إيجازا ؟!

جـ 26 : تخصيصه تعالى بالملاء بهذين الوصفين⁶⁸ للإشارة إلى أن النظر الإلهية في مكافاة قوم أو

67 Siyalkütü, Hâşiyetü'l-Kâdi, 275-276.

68 Soruda tek bir nitelikten bahsediliyor ki, o da inkarcılık/küfür vasfıdır. Mukarririn cevap iki nitelik diye bahsetmesi iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi inkarcılık/küfür, ikincisi peygamberleri öldürmek/katl. Ancak peygamberleri öldürme vasfı ilgili ayette -soruda da görüldüğü üzere- önderlere isnâd edilmemiş ve soruda isnâdın bu yönü örnek gösterilmemiştir.

مجازاته إلى رؤساء ذلك القوم وساداتهم، لأنهم هم المتبوعون ومقتدرون للتربية والإصلاح وللتشويش والإفساد كما صرح به تعالى في قوله «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا...» (الإسراء 16/17)، وفي قوله «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ آكَابِرَ مُجْرِمِيهَا...» (الأنعام 123/6) فيكون قوله تعالى «قَالَ الْمَلَأُ» إطناباً بالإفادة، وهذه⁶⁹ الفائدة العظيمة فلا ينافي البلاغة، لأن الإطناب من النكات المعتبرة في علم البلاغة كالإيجاز.

سـ 27 : لم وصف الله تعالى الملاء هنا بالكفر ولم يصفهم في قصة نوح _ عليه السلام_ به⁷⁰؟

جـ 27 : تقييدا لهم وتفريقا عن مؤمنهم. لأنه كان فيهم من آمن كمرثد ابن سعد وأمثاله في وقت مخاطبة هود _ عليه السلام_ قومه بهذا الخطاب. ولم يكن من قوم نوح _ عليه السلام_ من آمن في وقت الخطاب وإن آمن بعده بنوه وقليلون من غيرهم. فذلك ذكر الله تعالى وصف الملاء من قوم نوح _ عليه السلام_ بالكفر في سورة هود⁷¹ تقييدا وتفريقا بينهم وبين المؤمنين على ما بينه أكثر المفسرين، ويحتمل أن يكون توصيف قوم هود _ عليه السلام_ ذم لهم [T 35a] وهنا لكثرة عتوهم وتكبرهم في أول الأمر كما يدل عليه قولهم «مَنْ أَشَدُّ مَنَا قُوَّةً» (فصلت 41/15) ولم يوصف قوم نوح _ عليه السلام_ ولم يذم لعدم عتوهم بهذه المثابة في أول الأمر، وإن زاد عتوهم وعنادهم بعده، فذلك ذموا بذلك الوصف في سورة هود على هذا التقدير كما استفيد هذا أيضا من بعض التفسير.⁷²

سـ 28 : الملاء من قوم نوح _ عليه السلام_ نسبوهم إلى الضلال، والملاء من قوم هود _ عليه السلام_ نسبوهم إلى السفاهة. فلم وقع هذه المخالفة بين الملاين الخبيثين ؟

جـ 28 : لأن نوحا _ عليه السلام_ لما ادعى النبوة ودعاهم إلى ما دعاهم ولم يقبلوا دعوته وأمر بإعمال السفينة فبدأ بإعمالها في مفازة لا ماء فيها ولا احتمال بظهوره فيها عادة نسبوهم إلى الضلال. وأما هود _ عليه السلام_ فلم يؤمر بمثل هذا العمل الغريب بل إنما أمر بدعوتهم، فلما دعاهم إلى التوحيد والعبادة لله تعالى وحده وإلى ترك دين آباءهم وعبادة الأصنام وسفه أسلافهم الذين أجادوها والذين يعبدونها مع كونها جمادات عملوها بأيديهم نسبوهم إلى السفاهة مقابلة بالمثل ولم يكتفوا بها لزيادة حرصهم وشدة عتوهم بل نسبوهم _ عليه السلام_ إلى الكذب المستلزم وجوده وجودها لكون الكذب ملزوما والسفاهة لازمة ووجود الملزوم يستلزم وجود اللازم فيكون إثبات الكذب دليلا على إثبات السفاهة على زعمهم بخلاف العكس، يعني أن إثبات السفاهة لا يستلزم إثبات الكذب، لأن وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم بل الأمر بالعكس يعني نفي السفاهة اللازمة يستلزم نفي الكذب الملزوم، لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، لأن اللازم أعم من الملزوم، ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص بدون العكس. ولذا اكتفى هود _ عليه السلام_ في الجواب بنفي السفاهة عن نفي الكذب، ولم يكتفوا بإثبات السفاهة عن إثبات الكذب.

[T 35b] قوله تعالى «قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الأعراف 67/7).

سـ 29 : الملاء المعهود قالوا في الإثبات «...إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ...» (الأعراف 66/7) فكان الظاهر

69 Bu kelime yazma nüshada هذا şeklinde yanlış yazılmıştır. Muhtemelen müstensih hatasından kaynaklanmaktadır.

70 Bkz. el-A'râf 7/60.

71 Hûd 11/27.

72 Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hağâikiğavâmiği 'l-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1986), 2: 116; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-maşûn fi ulûmi'l-kitabi'l-meknûn* (Dimaşk: Dâru'l-kalem, ts.), 5: 359.

أن يقول هود_ عليه السلام_ في النفي «أَسْتُ فِي سَفَاهَةٍ»، فَلَمَّ خَالَفَ الظاهر فقال «لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ»؟

جـ 29 : لما بالغوا في الإثبات بتأكيد الكلام بالمؤكدات وجعلهم السفاهة ظرفا محيطا له_ عليه السلام_ من جميع المراتب إحاطة الظرف للمظروف بالغ هود_ عليه السلام_ في النفي فنفي عن نفسه الشريفة ملابسة السفاهة له_ عليه السلام_ مرة واحدة فضلا عن المرات والإحاطة على ما يفيد مقتضى والمقام فيكون كلامه_ عليه السلام_ أبلغ وموافقا لقولهم بهذا الاعتبار المعبر عند البلغاء وإن كان مخالفا في الظاهر، وقدم ما حقه التأخير تعريضا لهم بأن هذا النفي مخصوص به_ عليه السلام_ والمنفي صفتهم المخصوصة بهم كما بينه البيضاوي وسائر المفسرين رحمهم الله تعالى_ في تفسير قول نوح_ عليه السلام_ «لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ» (الأعراف 61/7)⁷³ وأشرنا إليه في التقرير بالتركي.⁷⁴

سـ 30 : كلمة «لكن» للاستدراك وهو دفع توهم يتولد من الكلام السابق، فهل أوهم الكلام السابق وهو «لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ» (الأعراف 67/7) عدم كون هود_ عليه السلام_ رسولا من رب العالمين حتى دفعه بقوله «وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الأعراف 67/7)؟

جـ 30 : لما كان علة نسبتهم إياه_ عليه السلام_ إلى السفاهة ادعاؤه_ عليه السلام_ الرسالة وبسبب هذه الدعوى فارق دينهم ودعاهم إلى ما دعاهم كانت السفاهة معلولة لازمة لتلك الدعوى على زعمهم الباطل، فلما نفى هود_ عليه السلام_ السفاهة وقع في وهمهم أنه_ عليه السلام_ نفى تلك الدعوى ورجع عنها إلى دينهم، لأن نفي المعلول اللازم يستلزم نفي العلة الملزوم فدفع_ عليه السلام_ وهمهم بقوله_ عليه السلام_ «وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الأعراف 67/7) وصرح بأنه ما رجع عن تلك الدعوى بل هو ثابت عليها على ما يفيد التعبير بالجملة الاسمية وأشار بأنه لا علية ولا ملازمة بين تلك [T 36a] الادعاء وبين السفاهة بل الأمر بالعكس، يعني بين تلك الدعوى وبين السفاهة مباينة تامة وإنما الملازمة التامة بين تلك الدعوى والعقل الكامل على ما أشير بالتعبيرات الواقعة في تقريرنا.

سـ 31 : لم يقل_ عليه السلام_ «من إله العالمين» كما قال في أول الكلام «اعْبُدُوا اللَّهَ» (الأعراف 65/7) مصرحا بالمدعو إليه_ جل جلاله_ باسمه العلمي واختار ههنا التعبير عنه تعالى بالرب؟

جـ 31 : اختار_ عليه السلام_ هذا التعبير للإشارة بكلامه من أول الدرس إلى ههنا إلى المراتب الثلاثة. لأن العباد منقسمون إلى أقسام ثلاثة، منهم من يعبد الله تعالى ويعظمه لذاته لا لفرض مثل الخوف من عقابه أو الرجاء إلى ثوابه وإحسانه، وهم خلص العباد من الأنبياء_ عليهم السلام_ والأولياء_ رحمهم الله تعالى وقدس أسرارهم_، ومنهم من يعبد ويعظمه لخوفه عن عقابه، ومنهم من يعبد ويعظمه رجاء لثوابه وإحسانه. وأشار_ عليه السلام_ بقوله «اعْبُدُوا اللَّهَ» (الأعراف 65/7) إلى الأول ويقول «أَفَلَا تَتَّقُونَ» (الأعراف 65/7) إلى الثاني ويقول «مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الأعراف 67/7) إلى الثالث، فكأنه_ عليه السلام_ قال لهم «يلزم عليكم أن تعبدوا الله على كل حال لأنه تعالى مستحق للعبادة من كل وجه، لأنه كامل في ذاته وقادر على العقاب والثواب ورب محسن على العالمين بالترتبة وجميع وجوه الإحسان» كما يستفاد هذه الإشارة من كلام الفخر الرازي في تفسير سورة الفاتحة.

سـ 32 : قول هود_ عليه السلام_ «وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الأعراف 67/7) مدح لنفسه

73 Zemaḥṣerî, *el-Keṣṣâf*, 2: 114; Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 14: 296.

74 Dersin takrîr bölümünde âyetin ilgili kısmına ait tefsirde böyle bir açıklamaya rastlanmamaktadır. (bkz. Yanyalı, *Huzur Dersleri*, 27b-28a) Bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Ya yapılan açıklama istinsah edilmemiştir, yahut böyle bir açıklama mevcut değildir.

بأعظم صفات المدح، لأنه لا صفة ولا كمال أعظم من أن يكون الإنسان رسولا من رب العالمين لدعوة الخلق إليه ولتبليغ الأحكام الشرعية إليهم. ومدح الإنسان نفسه غير جائز شرعا فكيف وقع هذا المدح من الرسول المعصوم؟!

ج 32 : إنما جاز وقوع لوجوبه عليه أن يعلم القوم بذلك وإنما قال _ عليه السلام _ هذا القول أداء للواجب لا لمدح نفسه الشريفة.⁷⁵ والمدح إنما فهم من كلامه _ عليه السلام _ ضمنا مع أن المدح [T 36b] لنفسه إذا كان لغرض صحيح جائز ولو صراحة بل مأمور به كما في قوله تعالى لنبيننا _ صلى الله تعالى عليه وسلم _ «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» (الضحى 11/93).

س 33⁷⁶ : المحكي في هذه القصة الشريفة وكذلك سائر المحكيات في سائر القصص المذكورة في القرآن لا شك في كونها حادثة ولا في كونها من القرآن فيلزم إما كون الحادث قديما وإما كون القديم حادثا وكلاهما باطلان بالضرورة؟!

ج 33⁷⁷ : وبالله التوفيق جواب هذا السؤال يتوقف على تحقيق مسألة خلق القرآن الذي بذل جميع ما في وسعهم الفحول من العلماء الكرام المشهورين بين الأمثال والأقران، وخلاصته مجملا أن المحكيات التي لا شك في كونها حادثة ليست من القرآن القديم والتي لا شك في كونها من القرآن القديم قديمة، والفرق بينهما الحادثة هي الواقعة في أوقاتها المعينة من الأشخاص المعينة خارجا والقديمة هي التي في علمه تعالى وقائمة بذاته، فلا يلزم شيء من حدوث القديم ولا من قدم الحادث، والتفصيل المستوفي في علم الكلام. فلنكتف بهذا القدر في إفادة المرام، والعلم بحقيقة كل شيء على التمام عند الله الملك العلام.

Dua Kısmı

Bervech-i bâlâ dersler akîbinde eylediği duadır.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا على الظالمين والصلاة والسلام على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. اللهم زين ظواهرنا بخدمتك وبيوطينا بمعرفتك وقلوبنا بمحبتك وأرواحنا بمعاونتك وأسرارنا بمشهادتك، اللهم ارزقنا الاعتماد عليك والاتقياد إليك والحب فيك والقرب منك والأدب معك، اللهم [T 37a] اجعلنا من المتشريعين بشريعتك ومن المتسننين بسنة رسولك ومن المتخلفين بأخلاقك ومن الواصلين إلى حضرتك، اللهم استر عيوبنا واغفر ذنوبنا وطهر قلوبنا ونور قبورنا واشرح

75 Metnin takrîr kısmında yaptığımız bir tenkidi burada yinelemek durumundayız. Şöyle ki; “nefsihi-ş-şerif” tabiri kanımızca doğru bir kullanım değildir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Yusuf’un (as) dilinde nefis, sürekli kötülüğü emreden bir varlık olarak anlatılmaktadır (bkz. Yusuf 12/53). Diğer yandan Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de müminlere, nefislerini övüp yüceltmemelerini emretmektedir. (bkz. en-Necm 53/32)

76 Yazmanın Topkapı nüshasında 34. Soru diye geçen bu ifade yanlıştır ve muhtemelen müstensih hatasından kaynaklanmaktadır. Zira Süleymaniye nüshasında 33. Soru şeklinde geçmektedir. (bkz. Hacı Ömer Lütfi Efendi Yanyalı, *Mecmûâtü’ d-Dürûs*, Süleymaniye Kütüphanesi Tırnova, no. 262, 36b.)

77 Yazmanın Topkapı nüshasında 34. Cevap diye geçen bu ifade yanlıştır ve muhtemelen müstensih hatasından kaynaklanmaktadır. Zira Süleymaniye nüshasında 33. Cevap şeklinde geçmektedir. (bkz. Yanyalı, *Mecmûâtü’ d-Dürûs*, 36b.)

صدورنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار، اللهم سلم ديننا وكمل إيماننا وتمم عرفاننا ولا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين ولا أقل من ذلك، اللهم احفظنا من جميع ما يضرنا في الدنيا والآخرة، اللهم يا محول الحول والأحوال حول حالنا إلى أحسن الحال، اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك، اللهم كما جمعنا الآن في هذا المكان اجمعنا يوم القيامة تحت لواء حبيبك يا حنان وارزقنا مشاهدة جمالك في الجنان واسكننا في جوار حبيبك يا منان، اللهم انصر سلطاننا نصرا مبينا وافتح له فتحا قريبا، اللهم أدمه على أريكة سلطنته بالعدل والإحسان واجعل تحت قبضته جميع الممالك والبلدان وطول عمره وعمر أولاده الكرام بالصحة والأمن والأمان، اللهم اجعله مقرونا بالحسن القرين واحفظه عن سوء القرين، اللهم اجعل جميع أموره موافقا للشرع المتين واجعله غالبا على أعداء الدين واجعله مسرورا في كل وقت وحين، آمين بحرمة سيد المرسلين، اللهم انصر جيوش المسلمين وعساكر الموحدين واكتب السلامة والعافية علينا وعلى الحجاج والغزاة والمسافرين والمقيمين في برك وبحرك من أمة محمد عليهم أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

Sonuç

Bu tefsir dersinde Kur’ân kıssaları arasında dahil bulunan Hûd (as) kıssasını konu edinen âyetler tefsir edilmiştir. Bu bağlamda tefsir edilen âyetlerin anlamlarına genel anlamda yer verilmekle birlikte Kur’ân kıssalarının genel özelliklerine de değinilmiştir: Bunlar; kıssaların, Kur’ân’ın mucizevi yönlerinden birini oluşturması, inkârcıların Kur’ân’a saldırılarına cevap mahiyeti taşıması, tebliğ sürecinde yaşadığı sıkıntılara karşı Hz. Peygamber’i teselli etmesi, müminlerin imanını pekiştirmesi, inkârcıların tehdit etmesi, Hz. Muhammed’in (sas) nübüvvetini ispat etmesi vb. özelliklerdir.

Neşredilen bu huzur dersinin, metni bir bütün olarak (takrîr, münazara ve dua kısımları) değerlendirildiğinde, takrîr kısmında rivayet ağırlıklı tefsir malzemesi kullanılırken, münazara kısmında neredeyse tamamen dirayet tefsir yönteminin uygulandığı görülmektedir. Bu doğrultuda takrîr bölümünde dil bahislerine pek değinilmezken, bunun tam aksine münazara bölümünde neredeyse tamamıyla dil bahislerine yer verilmiştir. Dersin bu özelliğine şu açıdan da bakılabilir: Takrîr kısmında sunulan tefsirin dirayet dayanakları münazara kısmında ortaya konulmuş, böylelikle yapılan tefsirin sıhhatine dair adeta bir sağlama yapılmıştır. Bu durum mukarririn, sorulan soruları cevaplarırken yer yer kullandığı ‘...takrîr kısmında bu takdire işaret edildi’ ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Dersin takrîr kısmında; âyetler arası münasebet, âyetin âyetle tefsiri, sahâbe kavli/ tefsiri gibi rivayet tefsir yönteminin temel parametreleri yerli yerinde kullanılmıştır. Ancak rivayet tefsirinin Kur’ân âyetlerinden sonra ikinci temel kaynağı sayılan “hadislerin” kullanımında, yeterli hassasiyet ne takrîr kısmında ne de münazara kısmında gösterilmiştir. Özellikle zayıf kabul edilen rivayetlerin münazara kısmında dile getirilmemiş olması bunun belirgin bir yansımasıdır. Netice olarak, rivayet tefsirinin zayıf yönlerinden sayılan “zayıf veya uydurma rivayetlerin tefsire

konulması” hatasından kaçınılamamış, sahih hadis olmayan rivayet malzemeleri hadis diyerek takdim edilmiştir.

Derse bütüncül olarak bakıldığında -yukarıda temas edildiği üzere- münazara kısmının takrîr kısmıyla bir bütünlük oluşturduğu ve adeta takrîr kısmının temeli konumunda tamamlayıcısı olduğu söylenebilir. Hatta “sadece fıkıh usûlüne ircâ edilen” lafzî delâlet ve mantık bahislerinin tefsirde uygulanması adına dikkat çekici güzel örnekler bu dersin münazara kısmında yer almaktadır. Bu uygulama şu tespiti ortaya koymaktadır: Lafzî delâlet ve mantık bahisleri, Kur’ân’ı tefsir edecek bir müfessirin bilmesi ve tefsir usûlünde etkin biçimde kullanılması gereken konulardır. Bu sayede söz konusu örnekler özelinden hareketle dirayet tefsirinin ortaya koyduğu tespitler daha sağlam bir zemine oturtulmuş olacaktır.

Tefsir biliminde güncelliğini koruyan bir iddiaya bu derste temas edilmiş; mukarririn ifadesiyle “bir takım cahiller” tarafından ileri sürülen “Kur’ân hikâyât u tevârîhten ibarettir” düşüncesi bu derste tenkit edilmiştir. Söz konusu düşünceye bir *huzur dersi*nde yer verilmesi, meselenin gerek padişah/halife gerekse âlimler nezdinde önemsendiğini ve reddedildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu iddianın en üst seviyeden reddedilmesi, İslam dininin temel kaynağı olan Kur’ân’a, tabileri tarafından sahip çıkıldığıının en belirgin yansımasıdır.

Huzur dersi metinleri, icra edildikleri zaman dilimindeki güncel meseleler ve olaylara ışık tuttıkları için ‘tefsir tarihi’ açısından önemli veriler içermektedir. Yukarıda da değinildiği üzere, Kur’ân’ın gerçek dışı hikayeler içermediği yani Kur’ân kıssalarının hakikat olduğu vurgulanmış, dersin yapıldığı zamanda bazı kesimlerin (Jön Türkler) ‘Kur’ân gerçek dışı hikayeler ve tarihe mal olmuş hükümlerden ibarettir’ iddiasında buldukları kaydedilmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2001.

Atâ, Tayyazâde. *Osmanlı Saray tarihi: Tarih-i Enderun*. İstanbul: Kitabevi, 2010.

Beydâvî, Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envârü ’l-Tenzil ve esrârü ’l-te’vîl*. Beyrut: Daru ihtâi’t-türâsi’l-Arabî, 1997.

- Cürcânî, Abdülkâhîr b. Abdurrahman. *Delâilü'l-i'câz*. Kâhire, 1984.
- Durmuş, İsmail. "İsti'nâf." *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23: 367-68. İstanbul, 2001.
- Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim b. Hâbib Ensârî. *Kitâbü'l-harâc*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, ts.
- Elbânî, Muhammed Naşîrüddin. *Daifu'l-Câmi'is-sagîr ve ziyâdetüh*. Beyrut: el-mektebetü'l-İslâmî, 1988.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-ulûm, 1986.
- Haddâd, Ebû Abdullah Mahmud b. Muhammed. *Tahrîcü ehâdisi İhyâi ulûmi'd-dîn*. Riyad: Dâru'l-âşîme, 1987.
- Hanioğlu, Şükrü. "Jön Türkler." *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 584-87. İstanbul, 2001.
- Hanioğlu, Şükrü. "Batılılaşma." *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 182-86. İstanbul, 1992.
- Işık, Emin. "Ahkâf Sûresi." *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 549-50. İstanbul, 1988.
- İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Esîrüddîn Şeybânî Cezerî. *el-Bedî' fî ilmi'l-Arabiyye: el-Bedî' fî şerhi'l-fusûl: el-Bedî' fî'n-naḥv*. Mekke: Câmiatu ümmi'l-kurâ, 1999.
- Kırca, Celal. "Âd." *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 333-34. İstanbul, 1988.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-Beydâvî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin. *Leḫâifü'l-işârât: Tefsirü'l-Kuşeyrî*. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye el-âme, ts.
- Mardin, Ebu'l-Ulâ. *Huzur Dersleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Mir'âtü'l-uşûl şerḫu Mirkâtî'l-vuşûl*. Dersâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniye, 1903.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtiḫü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürrü'l-maşûn fî ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, ts.
- Siyalkûtî, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindî. *Hâşiyetü'l-Kâdi li-Abdilhakîm es-Siyalkûtî*. İstanbul: Dâru't-tubâti'l-âmire, ts.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâeddin Ahmed b. Ali. *Arûsü'l-efrâḫ fî şerhi Telḫîsi'l-Miftâḫ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2003.
- Süyûtî, Ebu'l-Faql Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Fetḫu'l-kebîr fî ḍammi'z-ziyâde ile'l-Câmi'is-sagîr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2003.
- Şimşek, Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân fî te'vili'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.

- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *el-Muṭavvel: Şerḥu Telḥîsi Miftâḥi'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.
- Temizer, Aydın. "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, no. 28 (Aralık 2013): 65–92.
- Temizer, Aydın. "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri II." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no. 31 (Haziran 2015): 167–191.
- Temizer, Aydın. "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri, Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri III." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, no. 50 (Aralık 2018): 45–77.
- Uşaklıgil, Halit Ziya. *Saray ve Ötesi: Son Hatıralar*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara, 1965.
- Yanyalı, Hacı Ömer Lütfi Efendi. *Huzur Dersleri*. Topkapı Sarayı III. Ahmed Kitaplığı. no. 3525.
- Yanyalı, Hacı Ömer Lütfi Efendi. *Mecmûâtü'd-Dürûs*. Süleymaniye Kütüphanesi. Tırnovalı, no. 262.
- Zemaḥşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an haḳâiki ğavâmidî't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1986.
- Zemaḥşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Rabî'ul-ibrâr ve nuşûsu'l-aḫyâr*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1991.



Ahlâkî Tekâmülde Mûsikînin Rolü: Kindî'nin Mûsikî Risâleleri

The Role of Music in Moral Perfection: Musical Pamphlets of al-Kindî

Asiye Aykıt¹

Öz

Arap mûsikîsi ilmî ekolünün kurucusu kabul edilen Kindî, Pythagoras ve Platon etkisiyle mûzikal seslerle sayılar ve gök cisimleri arasında bağ kurar. Kindî'nin düşünce sisteminde mûsikî eğitimi ahlâkî kemâle ulaşmak ve bireysel olarak "ahenk"i ve "itidal"i yakalayabilmek için oldukça mühimdir. Zira "ilmu't-te'lif" olarak nitelenen mûsikî ilmi evrendeki ahenk ve düzenin bir yansımasıdır. Mûsikî nağmelerini icrâ eden ya da dinleyen kişi bu ahenge tabii olarak iştirak eder. Buradan hareketle Kindî, mûsikînin insana etkisini, gök cisimlerinin insanın fizik ve metafizik tabiatına olan tesiri üzerinden açıklar. Enstrümanların tellerini gökcisimleri ile irtibatlandırır. Aynı şekilde tellerin çıkardığı bu melodilerin insan nefsinin algı kuvvelerine olan etkisini izah eder. Bu etki, idrak sürecinde huyların oluşumuna, erdemler ya da erdemsizliklerin meydana gelmesine tesir eder. Mûsikî aynı zamanda insana metafizik alemleri hatırlatmaktadır. Böylece insanın yönünü nefsinin asıl vatani olan yüce âlemlere döndürerek tecrid etmesini ve ahlâkî kemâle ulaşmasını sağlar.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, İslam Ahlak Felsefesi, Kindî, Ahlâk, Mûsikî, Nefis, Erdem

Abstract

Al-Kindî, who is considered the founder of the Arabic music school, establishes a connection between numbers and celestial objects with musical sounds under the influence of Pythagoras and Plato. In al-Kindî's thought system, the musical education is very important in order to reach moral virtue and to capture "harmony" and "sobriety" individually, since "ilmu't-te'lif", that is music, is a reflection of the harmony and order in the universe. The person who performs or listens to the musical tunes naturally participates in this harmony. Thus, Al-Kindî explains the influence of music on human beings through the influence of celestial bodies on the physical and metaphysical nature of human beings. He connects the strings of the instruments with celestial objects. In the same way, he explains the effect of these melodies produced by wires on the perception forces of the human soul. This effect affects the formation of temperament, emergence of virtues or lack of virtues in the process of perception. Music also reminds people of the metaphysical realms. Thus, it turns the direction of the human being into isolation, and reveals the moral virtue by turning the soul into its real world.

Keywords

Islamic Philosophy, Islamic Moral Philosophy, Al-Kindî, Morality, Music, Nafs, Virtue

1 Sorumlu Yazar: Asiye Aykıt (Dr. Öğr. Üyesi), Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye. E-posta: asiye_sen@yahoo.com ORCID: 0000-0001-9142-9184

Atf: Asiye Aykıt, "Ahlâkî Tekâmülde Mûsikînin Rolü: Kindî'nin Mûsikî Risâleleri." *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 55–75. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0049>



Extended Summary

It is accepted that the entire existence is in harmony and order according to Islamic thought. This order, harmony, and rhythm in the universe as a matter of course created music. In our study, we dealt with the issue of music in terms of the effect of moral evolution. We examined the issue in the center of the *Musical Pamphlets* of Abu Ya'qūb ibn 'Ishāq al-Kindī (d. 866) who first discussed the issue of music among Islamic philosophers. A direct relationship has been established between thought of music and the idea of reaching moral isolation and perfection in al-Kindī's thought system. His thought of music has been the subject of many studies in terms of music theory. On the other hand, there is no systematic study on the effect of this knowledge on the physical and metaphysical structures of man, and their role in obtaining moral virtues. For this reason, in our study, we focus on the relationship that was established between the music and moral science in al-Kindī's *Pamphlets*.

Al-Kindi can be described as the owner of the first music school in the Islamic world. This school developed in the hands of al- Fārābī's, and reached its peak with Avicenna. With the effect of Pythagoras, al-Kindī made a connection between musical sounds and numbers and celestial substances. His method was particularly influential on Ikhwān al-Şafā. In order to follow this effect, we compared al-Kindī's music views with the music ideas of Ikhwān al-Şafā. In our study, we examined the effects of music on moral evolution under three headings: In the first part, the relationship of music with heavenly bodies as a theory of harmony; in the second part, the effect of music on human nature through human temperament; in the last chapter, we discussed the effect of moral perfection on the effect of emergence of virtues.

Musical education in al-Kindī's thought system is very important in terms of reaching moral belief, in order to attain "harmony" and "sobriety" individually, since the music that is described as "*ilmu ḥ-te 'lif*" is a reflection of the harmony and order in the universe. The person who performs or listens to music is naturally involved in this harmony. Al-Kindī, who adopts the Pythagorean understanding of music from this perspective, explains the effect of music on humans within the framework of the influence of heavenly bodies on the physical and metaphysical nature of humans.

The movements of heavenly bodies affect the formation of all beings, especially human beings in the sub-universe. All assets in the sub-universe consist of four elements. These beings move from simple to compound and reach for perfection. Similarly, human beings try to reach perfection both physically and metaphysically. At this point, music is effective both in terms of the physical and metaphysical perfection of humans. Music affects his/her temperament by influencing the proportion of liquids in the human body. This change in temperament changes moods and, accordingly, morality. In this way, music affects moral perfection through the physical structure of humans. Thus, musical melodies,

which come together on a proportional harmony like in celestial bodies, positively affect human behavior. This leads to the formation of moral virtues. The voices without this proportional harmony, on the contrary, remind us of the lack of virtue. For this reason, the music that provides the moral competence of human beings should also be compatible with divine laws. Therefore, al-Kindī 's effort to explain the celestial origins of music also aims to give it legitimacy.

The effect of music on the metaphysical structure of the human being is realized within the framework of al-Kindī's *isolation* and *purification*. The harmony that arises from the movements of the heavenly bodies in the upper-universe is connected with the musical tunes in the sub-universe. As a result, the person who listens to these tunes will remember the celestial beings and metaphysical realms, and be willing to live there. In this case, humans will move away from the influence of the material realm and turn to the metaphysical realms. This is how the isolation activity, which is the most basic way of reaching moral ethics, takes place.

Al-Kindī states that those who want to study philosophy should first learn arithmetic, astronomy, logic and the sciences of music which are all included in the Mathematical sciences. With the effect of Plato, he believes that the science of music plays an important role in developing the mental faculties of humans, and therefore, plays a very important role in education. Today, musical education is very effective in strengthening the mental faculties of children and young people. Many Islamic philosophers have works that are related to music. There are valuable studies about these in terms of music theory. However, studies on the ontological and epistemological background of the issue are needed.

Giriş

İslam düşüncesinde mevcûdâtın tümüyle bir ahenk ve düzen içerisinde olduğu kabul edilmektedir. Evrendeki bu düzen, ahenk (armoni) ve ritim, tabîî olarak mûsikîyi meydana getirmiştir. Bu sebeple mûsikî ilmi, ilmu't-te'lif diye isimlendirilerek usul ilimleri içerisinde ele alınmıştır. İnsan dinlemek, rahatlamak, duygulanmak, şifâ bulmak gibi pek çok sâikle dinlediği mûsikî nağmelerinde, aslında evrendeki bu ahengi hissetmeye ve tefekkür etmeye çalışmaktadır. Bu bakış açısıyla ahlâkî kemâle ulaşmak noktasında mûsikî eğitimi, bireysel olarak “ahenk”i, buna bağlı olarak “itidal”i yakalayabilmek için oldukça mühimdir. Mûsikî aynı zamanda toplumsal olarak da medeniyetlerin kurucu unsurlarından olan sanatın önemli bir bölümünü teşkil ettiği için tarihî-kültürel yapının sonraki nesillere aktarımında da çok önemlidir. Bu çalışmamızda, mûsikî konusunu, ahlâkî tekâmüle tesiri itibariyle ele alacağız. Meseleyi, İslam filozofları içerisinde mûsikî konusunu ilk olarak ele alan Ebû Yâ'kub b. İshak el-Kindî'nin (866) mûsikî risâleleri merkezinde inceleyeceğiz.

Kindî'nin düşünce sisteminde, mûsikî ilmiyle ahlâkî açıdan tecrîd ve kemâle ulaşma fikri arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Filozofun mûsikî düşüncesi, mûsikî nazariyâtı açısından incelenmiştir.¹ Öte yandan bu ilmin insanın fizik ve metafizik yapısına etkisi, ahlâkî erdemleri elde etmedeki rolü konusunda sistematik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple çalışmamızda, Kindî'nin *Risâleleri*'nin mûsikî düşüncesinin nazariyâtı hakkındaki ayrıntılı tahlillerinden ziyade, mûsikî ve ahlâk ilmi arasında kurmuş olduğu ilişkiye yoğunlaşılacaktır.

Kindî'nin yaşadığı Abbasîler döneminde, Emeviler'de ictimai hayatın vazgeçilmez bir unsuru olan mûsikînin ilmi yapısı işlenmeye başlamış ve İslam mûsikîsi nazariyâtı ve kaideleri ortaya konmaya çalışılmıştır.² Başkent bir Akdeniz ülkesi olan Suriye'den, birçok ticaret yollarının kavşağı olan Irak'a geçmiş, böylece

1 Kindî'nin mûsikî nazariyatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Hakkı Turabi, “Ebû Yâ'kub b. İshâk el-Kindî'nin Müzik Risâlelerinde Tesbit Edilen Terimler,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, no. 2 (2003): 65-78; Ahmet Hakkı Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996); Hatice Toksöz, “Kindî'nin Düşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişkisi,” *Diyanet İlmî Dergi* 54, no. 2 (2018). Arap mûsikî nazariyesinin kaynağı, ilk dönem kullanılan enstrümanlar ve icralar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Henry George Farmer, *Tarihi l-Musika l-Arabiyye*, çev. H. Nassar (Kahire: 1956); O. Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music* (London: 1978); Amnon Shiloah, *Music in the World of Islam a Socio-Cultural Study* (California: Wayne State University Press, 1995).

2 Ahmet Hakkı Turabi, “İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15, (1995-1997): 226, 240.

Bizans yerine İnan tesiri yoğunluk kazanmıştır.³ Bu tesir mûsikî sahasında da kendini göstermiştir. Bu dönemde tercüme edilen eserler mûsikînin de seyrini etkilemiştir.

Yunanlıların mûsikîye dair eserlerinin Beytû'l-Hikme'de Arapça'ya tercümesiyle birlikte Kindî, Grek coğrafyasındaki mûsikî nazarîyelerini Arabî zevke uygun bir şekilde mûsikîye tatbik etmiştir. Mûsikîşinaslar ve şarkıcılar için mûsikî melodileri ve formlarında kullanacakları nazarî kaideler koymuştur. Arap mûsikîsi ilmi ekolünün kurucusu kabul edilir.⁴ Matematik bilgisinden yoksun olanların kendi eserlerinin özüne vâkıf olamayacağını ifade eden Kindî'nin ortaya koyduğu esaslar, daha sonra Fârâbî, İbn Sînâ, Safiyyüddin el-Urmevî ve Abdülkâdir-i Merâğî için önemli hareket noktaları olmuştur.⁵

Kindî ve Fârâbî ile birlikte mûsikî ilmi “riyâzî ilimler” başlığı altında ilimler tasnifine dâhil edilmiştir.⁶ Kindî, eserlerinde müzisyenler ve şarkıcılar için müzik melodi ve formlarında kullanacakları teorik kuralları belirlemiştir. Dolayısıyla bu ilmin öğrencileri için kolay bir yol açmış ve ekol olmuştur. Kindî'yi İslâm dünyasında ilk müzik okulunun sahibi olarak niteleyecek olursak bu ekolün Fârâbî elinde gelişip İbn Sînâ'da zirvesini yaşadığını ifade edebiliriz.⁷ Pythagoras etkisiyle müzikal seslerle sayılar ve gök cisimleri arasında güçlü bağlar kuran Kindî'nin bu usulünün de özellikle İhvân-ı Safâ üzerinde etkili olduğunu ifade edebiliriz. Bu etkiyi takip edebilmek amacıyla çalışmamızda Kindî'nin mûsikî görüşlerini daha ziyade İhvân-ı Safâ'nın mûsikî fikirleriyle karşılaştırarak ele alacağız.

“*Aristoteles'in Kitaplarının Sayımı Üzerine*” isimli risâlesinde Kindî, mûsikî ilmini (ilmü't-te'lif); aritmetik, geometri, astronomi ile birlikte dört riyâzî ilimden biri saymaktadır. Bu ilimlerin hepsinde te'lif bulunduğunu, yani evrendeki düzen

3 Hakkı Dursun Yıldız, “Abbasîler,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* I, (1988): 33.

4 Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 101.

5 Ahmet Hakkı Turabi, “Ya'kub b. İshak el-Kindî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 26, (2002), 58-59.

6 Fârâbî'nin, Kindî'nin bu alandaki çalışmalarından da haberdar olduğu bilinmektedir. Daha sonra yazdığı eserlerde ve özellikle el-Mûsîka'l-kebîr'de Yunanlılar'ın nazariyatını şerhetmekle kalmamış, iyi bir fizikçi ve matematikçi olduğu için Yunanlılar'dan eksik şekilde intikal eden nazariyat bilgilerini tamamlamış, hatta birçok noktada onların hatalarını düzeltmiştir. Bundan başka çalgılarla ilgili ayrıntılı incelemeler yapmış olması ve ses fiziğiyle ilgili çalışmalarında Yunanlılar'ı aşması ona mûsikî tarihinde müstesna bir yer kazandırmıştır. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz: Alaeddin Jebrini, “Fârâbî-Mûsikî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 12, (1995): 162-163. Kaynaklarda müzik ilmini öğrendiği âlimler zikredilmemekle beraber İbn Sînâ mûsikî konusunda Kindî ve İhvân-ı Safâ'nın eserlerini incelemiş; ayrıca Fârâbî'den oldukça etkilenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Hakkı Turabi, “İbn Sînâ ve Müzik,” *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler /International Ibn Sina Symposium* 2, (2009): 196.

7 Turabi, “EbûYa'kub b. İshak el-Kindî'nin Müzik Risâlelerinde Tesbit Edilen Terimler,” 68.

ve oran ile irtibatlı olduğunu ifade etmektedir. Bu bilgilerden yoksun olan kişilerin nicelik ve niteliğe ait bilgiden, dolayısıyla cevher bilgisinden yoksun olacağını belirtir. Ancak bu dört ilim öğrenildikten sonra sırasıyla fizik, metafizik, ahlâk ve nefsi güzel ahlâkla eğitime konusundaki ilimlerin tedris edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.⁸ Dolayısıyla evrendeki insicâm ve oranı ifade eden bu dört ilim, fizik ve metafiziğe açılan kapı niteliğindedir. Ayrıca bu tasnifte Kindî'nin, mûsikî ilmini ahlâkî tekâmüle ulaşmak için öncelikle öğrenilmesi gereken ilimler arasında zikrettiğine dikkat çekmek isteriz.

“İlmu't-te'lif” ifadesi ve mûsikînin bir oran teorisi olarak ele alınması fikri İhvân-ı Safâ'da da geçmektedir. İhvân, mûsikîyi “gök ve toprak arasındaki ahenk” olarak açıklar. Mûsikî risâlesini yazma amaçlarının, bu oran ve kompozisyon (te'lif) bilgisini açıklamaya çalışmak olduğunu ifade eder. Mûsikî ilmi *İhvân-ı Safâ Risâleleri*’nde, “rûhânî ve cismânî şeylerden oluşmuş, oranların bilgisine dair bir “te'lif” sanatı” şeklinde tanımlanır.⁹ Evrende bulunan bu uyum ve oran, semâvî ve felekî cisimler ile insanda ve tüm mevcûdatta bulunmaktadır. İnsan evrendeki bu düzene uyum sağladığında kendi fizik ve metafizik varlığı itibariyle de itidal sahibi bir varlığa dönüşmektedir. Mûsikî ilmi, bu noktada etkili olmaktadır. Mûsikî ilmini bir oran teorisi olarak inceleyip riyâzî ilimler içerisinde tasnif etme geleneğinin İslâm filozofları içerisinde Kindî ile başladığına da dikkat çekmek isteriz.

Mûsikînin ahlâkî tekâmüle etkisini çalışmamızda üç başlık altında inceleyeceğiz: İlk bölümde, mûsikî ilminin bir ahenk teorisi olarak semâvî cisimlerle ilişkisi; ikinci bölümde, mûsikînin insanın mizacı üzerinden insan tabiatına tesiri; son bölümde, erdemlerin ortaya çıkışına etkisi bağlamında ahlâkî tekâmüle tesiri ele alınacaktır.

Mûsikînin Semâvî Cisimlerle İlişkisi

Antik Yunan düşüncesinde, güzelin duyulur dünya ile sınırlı kalmayıp metafizik boyutlarının olduğunun kabul edilmesi, sanatın Tanrı ile ilişkili olarak ontolojik bir

8 Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine,” *Felsefî Risâleler* içinde, ed. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 272. Fârâbî’de de benzer bir tasnif görmekteyiz. İhsâu'l-ulûm isimli eserinin mûsikî kısmında bu ilmi, amelî ve nazarî şeklinde iki başlık halinde inceler. Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulum*, tahk. Ali Bu Mülhim, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1996), 61; Benzer bir tasnif İbn Sina’da da görülmektedir: Ahmet Hakkı Turabi, “İbn Sina ve Müzik,” 198.

9 İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ ve hullânî'l-vefâ*, tahk. Arif Tamir, (Beyrut: Dâru Uveydati'd-Devliyye, 1995), I, 195. İhvân’da mûsikî ve matematik arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammet Fatih Kılıç, “İhvân-ı Safâ’da Sanatın Ahlâkî Boyutları: Müzik Üzerine Bir İnceleme,” *Bilimname: Düşünce Platformu* 36, no. 2 (2018), 74.

zeminde ele alınması fikrini getirmiştir.¹⁰ Pisagorcu mûsikî anlayışının etkilediği İslâm Meşşâî filozoflarından Kindî, mûsikînin gök cisimleri ve tabiatla çok yakın ilişkisi olduğunu düşünmekte, kozmolojik olayları mûsikîyle değerlendirmektedir. Kaynaklar onun bu konuda Grek, Sâbiî ve İskenderiye felsefelerinden etkilendiğini ileri sürer. Udun dört teliyle gökcisimleri, burçlar, ay, dört unsur, rüzgâr, mevsimler arasında ilişki kurar. Bütün bunların insan vücudu üzerindeki etkilerini inceler.¹¹ Kindî'nin mûsikînin kozmolojik kökenlerini açıklama çabası, aynı zamanda ona meşruyet kazandırma amacı da taşımaktadır.

İlkçağ felsefesinde mûsikî ile kozmolojik ilkeler arasında irtibat kuran ilk düşünür Pythagoras'tır. Mûsikîye önem veren ve sayıyı *arke* olarak kabul eden Pythagoras, mûsikîdeki ahengin tabiatla ve bütün olarak evrende bulunan uyumu yansıttığını, güzelliğin de ancak bu harmoni içinde değerlendirilebileceğini kabul etmiştir. Evreni harmonik bir bütün olarak düşünen Pythagoras, bu uyumu sağlayanın da sayılar arasındaki orantı olduğunu kabul etmektedir.¹² Aristoteles de Pisagorcuların müziğin kaynağı olarak evrendeki uyumu ve gökcisimlerinin hareketlerini kabul ettiklerini ifade eder. Müzikteki ses aralıkları ve oranlar, gökcisimlerinin uzayda dönerken -ağırlıklarına ve yörüngelerindeki dönüş hızlarına bağlı olarak- farklı ve birbirleriyle uyumlu olarak çıkardıkları seslere göre şekillenmektedir. Gökcisimlerinin çıkardıkları bu ses, ölümlü insanların kulakları tarafından duyulamaz. Duyusal müzik, bu göksel müziğin ancak bir imgesi olabilir.¹³ Dolayısıyla ayaltı alemdeki mûsikî nağmelerinin kaynağı ayüstü alemdeki cisimlerin hareketleri ve uyumudur.

Mûsikî nağmelerinin semâvî cisimlerle ilişkisini göstermek üzere Kindî, yedi asıl perde dediği yedi nağmeyi (sesi) gökyüzündeki yedi gezegenin karşılığı olarak

- 10 Ayşe Taşkent, "İslam Felsefesinde Estetik: Güzelin Ontolojik, Kozmolojik, Psikolojik ve Mantıkî Bağlamda Değerlendirilmesi," *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 14, (2011), 29.
- 11 Turabi, "Ya'kub b. İshak el-Kindî," 58-59; Toksöz, "Kindî'nin Düşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişkisi," 94-98. Kindî'nin bu düşüncesine karşılık İbn Sînâ sesler arasındaki uyumu gökcisimleri ile irtibatlı olarak açıklamaktan ziyade onları sayısal bir oran olarak açıklamayı tercih etmiştir. İbn Sînâ'nın mûsikî ile gök cisimleri arasındaki irtibatla yönelik eleştirileri için bkz: Turabi, "İbn Sina ve Müzik," 203.
- 12 Ömer Özden, "Platon ve Aritoteles'in Estetik Anlayışları," *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları* 5-6, no.3 (2001): 33-44; Andrew Barker, "Pythagoras and Early Pythagoreanism," *Greek Musical Writings II* içinde, (New York: Cambridge University Press: 1989), 28-29. Kindî'nin evren tasavvuru hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Atilla Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 12, (2004), 30.
- 13 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I, 155-157; Aristoteles, *Metafizik* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 985b 26, 986a 14. Pisagor'un evrendeki harmoni fikrinin mûsikîye etkisi konusundaki fikirlerinin Platon'da da etkili olduğunu görmekteyiz. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz: Andrew Barker, *Plato, Greek Musical Writings II*, 54. Platon, *Devlet*, çev. M. Ali Cımcöz-Sabahaddin Eyüboğlu (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2002) 442a.

kabul etmiştir. Bu perdeler ve karşılıkları şunlardır: Mutlaku'l-bam Zuhul (Satürn) gezegenine, sebbâbetü'l-bam Müşteri'ye (Jüpiter), vusta'l-bam Merih'e (Mars), hınsırü'l-bam Şems'e (Güneş), sebbâbetü'l-misles Zühre'ye (Venüs), vusta'l-misles Utârid'e (Merkür), hınsırü'l-misles Kamer'e (Ay) karşılıktır. Kindî, bu yedi sesin oluşturduğu diziyi “usûlü'l-kibâri't-tâmme” olarak adlandırır.¹⁴ Kozmolojisinde ayüstü alemin ayaltı aleme tesirini kabul eden Kindî, bunu mûsikî nağmaları ile semâvî cisimler arasında kurduğu irtibat üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.

Kindî udun tellerinin dört tane oluşunu ontolojik âlemle irtibatlı olarak pek çok açıdan izah eder: “Anâsır-ı erbaa dördtür. Dört ışık kaynağı vardır; güneş, ay, yıldızlar ve ateş. İnsanda dört temel duyu (koklama, görme, işitme, tad alma) olduğunu ifade eder. Yine insanda ahlâkî açıdan da dört temel fazilet vardır: Hikmet, iffet, şecaat, adalet. Buna karşılık dört tane ritim (sakil, hafif, remel, hezec) bulunmaktadır.”¹⁵ Bu ritimlerin insana faziletleri hatırlattığına pekçok yerde dikkat çeker. Aynı şekilde udun tellerinin renkleri, sıra düzeni ve şekli kozmik düzenle irtibatlı olarak açıklanır.

Benzer şekilde neyde 10 delik bulunmasının sebebini kozmolojik irtibatları ile açıklar. İnsandaki harflerin mahreçlerinin çıkış yerlerinin ve benzer şekilde âlemdeki kürelerin de on tane olduğunu ifade eder: İlk hareket küresi, sabit yıldızlar küresi, Satürn küresi, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür, Ay, Hava-Ateş Küresi, Su-Toprak Küresi. Cevher, araz, nicelik, nitelik, zaman, mekân, hal, heyet, illet, malül olmak üzere eşyada on kategori bulunmaktadır.¹⁶ Pisagorcun evren tasavvurunda da benzer şekilde 10 sayısı mükemmel ve tüm sayıların doğasını içinde bulunduran bir sayı olarak ifade edilir ve gökcisimleriyle irtibatlandırılır.¹⁷

Mûsikînin feleklerle irtibatlı olarak düşünülmesi fikri İhvân-ı Safâ'da da benzer şekilde ele alınmaktadır. Mûsikînin aslında felekî şahısların sesleri ve nağmaları olduğu belirtilmektedir. Gökcisimlerinin birbirlerine uzaklıkları ve hareketleri mükemmel bir oranla uyum içerisinde gerçekleşmektedir. Bu hareketlerin de yine uyumlu, çarpıcı, leziz nağmaları vardır. Ud tellerinin hareketleri ve nağmaları de bu uyumu yansıtmaları hasebiyle güzel nağmeler ortaya çıkarır. Bu nağmelerin farkına

14 Kindî, “Kitâbu'l-musavvitât,” *Müellefâtü'l-Kindîyyi'l-Mûsikîyye* içinde, tahk. Zekeriyya Yusuf (Bağdad: 1962), 86-87; Turabi, “Ya'kub b. İshak el-Kindî,” 58-59. Kindî'nin metafizik düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Türker, “Kindî Metafiziği,” *Diyanet İlmî Dergi* 54, no.2 (2018): 53-66.

15 Kindî, “Kitâbu'l-musavvitât,” 76; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 140.

16 Kindî, “Kitâbu'l-musavvitât,” 91; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 155.

17 Ahmet Arslan, *İlkçağ felsefe Tarihi*, I, 155; Aristoteles, *Metafizik*, 985b 26, 986a 14.

varan kimsenin nefsi, oraya yükselmek, onu dinlemek ve görmek ister.¹⁸ Aslında feleklerin hareketleri esnasında sesler çıkarmaları fikri Pythagorasçı düşüncenin İslam düşünce dünyasındaki yansımaları olduğunu ifade etmiştik. Bu fikri eserlerine yansıtan ilk filozof olan Kindî'nin İhvân'ın düşünce sisteminde etkili olduğunu ifade edebiliriz. Semâvâtın ve feleklerin sekeneleri olan meleklerin mûsikî aletleri gibi fakat bu aletlerden çok daha hoş nağmeleri bulunduğu; dünyadaki nağmelerin bu ideal nağmelerin birer kopyası olduğu fikri *Risâleler*'de şöyle ifade edilmektedir:

“Kevn âleminde düzenli hareketler ve bu hareketlerden neş'et eden uyumlu sesler olduğu gibi felekler âleminde de bu kesintisiz düzenli hareketlerin nağmeleri vardır. Bunlar birbirleriyle son derece uyumlu, nefisleri ferahlatan ve daha üst seviyelere yükselmeye teşvik eden nağmelerdir. Nitekim çocukların tabiatında anne-babalarının, öğrencilerin de hocalarının, halkın sultanlarının, akıl sahiplerinin meleklerin hallerine iştiyakı ve onlara benzeme istekleri vardır. Felsefenin tanımında belirtildiği gibi bu durum, insanın gücü nispetinde ilaha benzeme çabasıdır. Hakîm Pisagor, kendi cevherinin sâfiyeti ve kalbinin zekâsıyla yıldız ve gezegen hareketlerinin nağmelerini iştmiştir. ... Bu amaçla hikmet sahipleri, müzikal makam ve melodileri tapınaklarda, mabedlerde, kurban merasimlerinde kullanmışlardır. Böylelikle gaflet içinde olan nefislere ve umarsız ruhlara aslında ait oldukları rûhânî âlemin sevincini, nûrânî âlemlerin mekânını ve asıl varoluş yurtlarını hatırlatmışlardır.”¹⁹

Mûsikî ile rûhânî âlemler arasında kurulan bu irtibat, insanın bu âlemlere yönelerek kemâle ulaşma amacına hizmet etmektedir.

Kindî'nin ontolojisinde gök cisimleri, ayaltı alemdeki varlıkları oluşturan dört unsur ve dört niteliğin oranına etki ederek farklı varlıkların oluşmasını sağlamaktadır. Benzer şekilde insan nefsinin oluşumunda da etkilidirler. Bedenimizin döllenme sırasında ve döl yatağında kazandığı yapıya (mizac), bu cisimlerin hareketleri tesir etmektedir. Mesela ekvator bölgesinde yaşayan insanların fiziksel yapılarının farklı oluşundan bahsederek, bu insanların aşırı sıcak sebebiyle öfkeli ve saldırgan olduklarını, bundan dolayı da görüşlerinin daima değişkenlik arzettiğini ifade eder.²⁰ Diğer varlıklarda olduğu gibi insan bedenini oluşturan ahlât-ı erbaa ve dört niteliğin

18 İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilu İhvânî's-Safâ ve hullânî'l-vefâ*, I, 225; İhvân-ı Safâ, “Mûsikî Risâlesi,” *İhvân-ı Safâ Risâleleri* içinde, terc. Ahmet Hakkı Turabi, ed. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), I, 152; Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Mûsikî ve Sema* (İstanbul: 1992), 352; Kılıç, “İhvân-ı Safâ'da Sanatın Ahlâkî Boyutları: Müzik Üzerine Bir İnceleme,” 77-79.

19 İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilu İhvânî's-Safâ ve hullânî'l-vefâ*, I, 213; *Risâleler* I,144. İhvân seslerin kişiye gök cisimlerinin ahengini çağrıştırdığını şöyle ifade eder: “Müzisyenin telinin vuruşlarının vezni, aralarındaki ahenk ve seslerinin lezzeti, cüz'î nefislere yıldız ve gezegenlerin hareketlerinin ahenkli ve tatlı bir kompozisyon olduğunu bildirir.” İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilu İhvânî's-Safâ ve hullânî'l-vefâ*, I, 234; *Risâleler*, I, 158.

20 Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine,” *Felsefî Risâleler* içinde, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 216.

oranı gök cisimlerinin hareketlerinden etkilenmektedir. Bu durum da dolaylı olarak insanların ahlâkına tesir etmektedir.

“Risâle fi Eczâi Hubriyye fi'l-Mûsîka” isimli risâlesinde Kindî, udun telleriyle mevsimler, dört unsur ve insan bedenindeki dört sıvı arasında irtibat kurar: ²¹

*Zir teli, feleğin gökyüzünün ortasındaki ilk cüzünden Mağrib'deki cüzünün sonuna kadar olan çeyreğine; ayın ilk dördünden doğmasına kadar olan çeyreğine, tekâbüil eder. Unsurlardan ateşe, rüzgarlardan güney rüzgarına, mevsimlerden yaza tekâbüil eder. Ayın yedinci gününün başından 14. gününe kadar olan çeyreğine; günün öğle yarısından güneş yuvarlağının yarısının batması vaktine tekâbüil eder. Vücudun rükünlerinden safrâya; insan ömrünün ilk gençlik çeyreğine; nefsin zihinsel güçlerinden düşünme gücüne, bedensel güçlerinden câzibe gücüne münasıptir. Nefsin zahiri fiillerinden şecaate tekabül etmektedir.*²²

Udun tellerinin çıkardığı diğer melodiler ve kozmik varlıklarla irtibatını şu şekilde tablolaştırabiliriz:

	Gök Cisimleri	Mevsim	Anâsır-ı Erbaa	Ahlât-ı Erbaa
Zir Teli	Mars	Yaz	Ateş	Sarı Safra
Mesnâ Teli	Jüpiter	İlkbahar	Hava	Kan
Misles Teli	Venüs	Sonbahar	Toprak	Balgam
Bam Teli	Satürn	Kış	Su	Kara Safrâ

Kozmik bir bütün olarak düşünülen evrende gök cisimlerinin hareketleriyle irtibatlandırılan mûsikî nağmeleri, udun telleri üzerinden mevsimlerle, evrendeki dört unsurla karşılaştırılmıştır. Bu nağmeler ayaltı alemdeki tüm varlıklara olduğu gibi insanın bedensel sıvılarının oranına da tesir etmektedir. Bu durum, huylara da etki ederek insanın ahlâkî erdemleri elde etmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Mûsikînin İnsan Tabiatına Tesiri

Semâvî cisimlerin hareketleri insan başta olmak üzere ayaltı alemdeki tüm varlıkların oluşumuna tesir etmektedir. Ayaltı alemdeki tüm varlıklar dört unsurdan oluşmakta, basitten mürekkebe doğru bir kemâl seyri takip etmektedir. İnsan da bu oluşumunu diğer varlıklarla birlikte hem fiziksel açıdan hem de metafizik açıdan gerçekleştirmektedir. Mûsikî bu noktada insanın hem fiziksel hem de metafizik kemâli açısından etkili olmaktadır. Mûsikî nağmeleri, insanın bedenindeki sıvıların oranına tesir ederek mizacını etkilemekte, bu da huyları, buna bağlı olarak ahlâkî değiştirmektedir. Bu şekilde mûsikî insanın fiziksel yapısı üzerinden ahlâkî kemâle etki etmektedir. Metafizik yapısı açısından baktığımızda ise ayüstü âlemdeki semâvî cisimlerin hareketlerinden ortaya çıkan harmoni, ayaltı âlemdeki müzik

21 Kindî, “Risâle fi Eczâi Hubriyye fi'l-Mûsîka,” 100; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 163.

22 Kindî, “Risâle fi Eczâi Hubriyye fi'l-Mûsîka,” 100-102; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 164-165.

nağmeleriyle irtibatlandırılmaktadır. Bunun sonucunda bu nağmeleri dinleyen insan göksel varlıkları ve metafizik âlemleri hatırlayacak ve oraya iştiaq duyacaktır. Bu durumda insan maddi âlemin etkisinden uzaklaşıp metafizik âlemlere yönelecektir ki ahlâkî kemâle ulaşmanın en temel yolu budur.

Kindî ahlâk felsefesini, insanın düalist yapısına işaret eden nefis ve kuvveleri konusundaki görüşleri üzerine inşa etmiştir. Platon'un idealizmi ile Aristo'nun realist tavrı Kindî'nin bu mesele etrafındaki görüşleri çerçevesinde mecedilmiştir. Kindî nefsin tanımında, nefsin daha ziyade fonksiyonlarını ifade eden “*tabîi cismın ilk yetkinliği*”²³ şeklindeki Aristocu tanımla; nefsin mahiyetine işaret eden “*cisimden bağımsız basit bir cevher oluşu*”²⁴ şeklindeki Platoncu tanımı birlikte zikreder. Kuvveler hususunda da Platon'daki; akıl, öfke ve arzu güçleri şeklindeki üçlü tasnifi benimser.²⁵ Bununla birlikte risâlelerinin farklı yerlerinde; duyu (hass, hiss), hafıza, tevehhüm, vehm ve musavvire (mütehayyile gücünün karşılığı), ihtiyar ve akıl şeklinde ifade ettiği Aristocu tasnifi de ele alır.²⁶ Ahlâkî tekâmül için gerekli olan bilme sürecini, insanın düalist yapısı ile paralel olarak ele aldığı fizik ve metafizik âlemlerle irtibatlı olarak bu kuvveler çerçevesinde inceler.²⁷ Kindî, mûsikînin insan tabiatına tesirini insanın fiziksel ve zihinsel kuvvelerine etkisi itibariyle ele almaktadır.

Mûsikînin insanın fiziksel tabiatına tesirini Kindî, vücuttaki ahlât-ı erbaanın oranına dolayısıyla mizaca etkisi itibariyle incelemektedir. Bir önceki bölümde udun telleri ile ahlât arasında yaptığı karşılaştırmaya değinmiştik. Gökcisimlerinin seslerinin benzeri olan mûsikî nağmeleri, vücuttaki sıvıların oranını dengelemekte, bu denge hali hem insanın fiziksel olarak kemâle ulaşmasını, hem de sağlıklı olmasını sağlamaktadır. İnsanın ruh ve beden yapısını her zaman birbiriyle insicam içinde düşünen Kindî'ye göre bu denge hali insanın huylarına ve dolaylı olarak ahlâkına da tesir etmektedir. İslam felsefesinde Kindî başta olmak üzere anâsır-ı erbaa anlayışı antik Yunan düşüncesinden gelmektedir. İlk olarak Hipokrat ve Galen tarafından ele alınan ahlât-ı erbaa teorisi Pisagor ve takipçileri tarafından da

23 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, terc. Zeki Özcan (İstanbul: 2001), II/1, 412b.

24 Eflatun, *Timaios*, terc. Erol Güneş, Lütfi Ay (İstanbul: 2001), 45, 46d.

25 Platon, *Devlet*, 436b, 114.

26 Aristo, *Ruh Üzerine*, 72, II, 2, 20; II, 2, 3, 30. Kindî, “Risâle f'l-Hudud ve'r-Rusum,” *Felsefî Risâleler* içinde, 180, 181, 186, 187, 188; “İlk Felsefe Üzerine”, 131; Kindî, “Risâle fi Eczâi Hubriyyefi'l-Mûsika,” *Müellefâtü'l-Kindîyyi'l-Mûsikîyye* içinde, 100-102; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 164-165.

27 Gökcisimlerinin insan tabiatına (mizâcına) dolayısıyla ahlâkına tesiri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Kindî, “Kitabî'l-Kindî fi'l-ibaneti ani'l-illeti'l-fa'leti'l-karibeli'l-kevn ve'l-fesad,” *Felsefî Risâleler* içinde, 217.

incelenmiştir.²⁸ Pisagorasçılığın temsilcilerinden Alkmeon bu uyum düşüncesini tıbbı uygular. İnsanın sağlık durumu dört niteliğin vücutta eşit oranda bulunmasıyla mümkün olduğunu ifade eder. Hastalık ise bu oranın bozulmasıdır. Hekimin görevi bu armoniyi yeniden sağlamaktır.²⁹

Kindi de udun tellerinin çıkardığı sesleri doğrudan ahlâat ile karşılaştırarak mizaca etkisini incelemiştir. Buna göre zîr teli sarı safraya, mesnâ teli kana, misles teli kara safraya, bam teli balgama tesir ederek bu sıvıların oranını etkilemektedir.³⁰ Bu durum, hem bedenın fiziksel açıdan sağlığına hem de metafizik açıdan ahlâkına tesir etmektedir. Bu konuyu incelediği bir başka yerde uda, zîr telinin altına had ismiyle beşinci bir tel daha bağlayanlar olduğunu, bu beş telin insandaki beş zâhirî ve beş bâtinî duyuya işaret ettiğini belirtir. Zâhirî olanlar beş duyu, bâtinî olanlar; düşünme, hatırlama, zihin, ayırt etme ve anlama duyularıdır.³¹ Bu ifadesiyle Kindi, mûsikînin mîzaç üzerinden insanın bedenine olduğu kadar, aynı zamanda insanın zihinsel melekelerine de tesiri olduğuna dikkat çekmektedir. Bilme sürecine olan bu etki huyların oluşumuna doğrudan tesir etmekte, erdemler ya da erdemsizliklerin meydana gelmesinde de etkili olmaktadır.

Ahlâkî tekâmül için esas olan hakikatin bilgisine ulaşma serüveninde en önemli husus Kindi'nin Platon ve Pisagorcu bakış açısıyla ele aldığı "arınma" fikridir.³² Platon'daki gibi, köpeğe ve domuza benzettiği arzu ve öfke gücünü aklın dizginleyebilmesi ancak nesnelere âleminden uzaklaşmakla mümkündür. Eğer insanda aklî nefis gücü üstün gelir, böylece tefekkür ve temyiz kabiliyetini kazanır, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse o kimse şanı yüce Yaratıcı'ya yakın benzerlikte faziletli bir insan olur.³³

28 Ahlât-ı Erbaa teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ayşegül Demirhan Erdemir, "Anâsır-ı Erbaa," Türkiye *Diyanet Vakfı* 2, (1989): 24. Galen bir tıp teorisi olarak mizacı insan tabiatı ve ahlâkla ilişkilendirerek ele almıştır: Galen, *Kuva'n-Nefs Tevâbi' li Mizâci'l-beden*, tahk: Abdurrahman Bedevî (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981), 184. Platon da sağlığın bu dört sıvının harmonisinin sağlanmasıyla mümkün olduğunu ifade eder: Andrew Barker, "Plato," *Greek Musical Writings II içinde*, 39.

29 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I, 158. Aristoteles de insan bedenindeki bu armoniyi oran olarak ifade etmektedir: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 408a, 5-15.

30 Kindi, "Risâle fi Eczâi Hubriyyefi'l-Mûsîka," 100-102; Turabi, "el-Kindi'nin Mûsikî Risâleleri," 164-165.

31 Kindi, "Kitâbu'l-musavvitat," 78; Turabi, "el-Kindi'nin Mûsikî Risâleleri," 142. Aynı karşılaştırmayı İhvân'da da görebiliyoruz: İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilu İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ'*, I, 216; *Risâleler*, I, 146.

32 Pisagorculuktaki arınma fikri hakkında bkz: Andrew Barker, "Pythagoras and Early Pythagoreanism", 28. Platon, mağara alegorisinin sonunda ideaların bilgisine ulaşabilmek için gölgelerden kurtulup, İyî ideasına yönelmemiz gerektiğini belirtir. Ruhı değişen varlıktan gerçek varlığa ulaştıracak bilimin ise, müzik olduğunu ifade eder: Platon, *Devlet*, 517c, 521d.

33 Kindi, "Risâle f'l-Hudud ve'r-Rusum," 246.

İşte mûsikî, insanın yönünü nefsinin asıl vatani olan yüce âlemlere döndürmesi, bu dünyadan soyutlanmasını sağlaması itibariyle onun kemâli elde etmesinde çok önemli bir rol oynamaktadır.

Kindî, her milletin enstrümanının düşünce sistemine göre farklılık arzettiğini belirterek musikinin insan tabiatıyla irtibatına dikkat çeker. Hintlilerin enstrümanında bir tel bulunurken, İranlılarınkinde iki, Rumların enstrümanının ise üç telli olduğunu ifade eder.³⁴ Her milletin farklı enstrümanlar icat etmesi karakterle mûsikî arasındaki insicâma işaret etmektedir.

Mûsikînin Ahlâkî Tekâmüle Tesiri

Semâvî cisimlerin seslerine benzer şekilde belirli bir oransal uyum üzerinde bir araya gelen müzik melodileri, insanın davranışlarında olumlu tesirler bırakarak ahlâkî erdemlerin oluşmasını sağlamaktadır. Bu oransal uyumun bulunmadığı sesler de tam tersi bir etkiye sebep olmakta, erdemsizlikleri insana hatırlatmaktadır. Kindî udun tellerinin gök cisimleri ve burçlar üzerinden insanın mizâcına, nefsin idrak güçlerine ve ahlâkına etkisini şöyle izah eder:

“Zîr teli bir ruhtur. Cismi yoktur. Gökyüzünün ortasındaki cüzün ilk feleğinin çeyreğine eştir. Bu çeyreğin rengi sarıdır. Burçların bir çeyreği olan ateş unsurlu üç burca eştir... Gezegelelerden Mars'a, unsurlardan ateşe, rüzgarlardan güney rüzgarına, yönlerden doğuya, mevsimlerden yaza....vücudun rükünlerinden safraya, ömrün ilk gençlik çeyreğine, beden ana organlarında kalbe, nefsin güçlerinden düşünme gücüne, bedendeki güçlerden sıcaklık ve kurulukla işlev gören cezbedici güce, bir canlıdaki fiillerden kahramanlık, mertlik, şiddet, saldırganlık, kibir, cesaret, atılganlık ve inatçılık gibi fiillere eştir.”³⁵

Benzer şekilde tellerin anâsır-ı erbaa, ahlât-ı erbaa ve nefsin güçleriyle ilişkisi ve bu ilişki sonucunda ortaya çıkan erdemler şu şekildedir:

	Anâsır-ı Erbaa	Ahlât-ı Erbaa	Nefsin Zihinsel Güçleri	Nefsin Bedensel Güçleri	Nefsin Zâhîrî Fiilleri
Zir Teli	Ateş	Sarı Safra	Düşünme/Fikriyye	Câzibe	Şecaat
Mesnâ Teli	Hava	Kan	Tahayyül	Hâzime	Adalet
Misles Teli	Su	Balgam	Hatırlama	Dâfia	İffet
Bam Teli	Toprak	Kara Safra	Hâfıza	Mâsike	Hilm

34 Kindî, “Kitâbu'l-musavvitat,” 73,74; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 137,138; Kindî, *Risâle fi'l-luhûn ve'n-nağam*, tahk. Zekeriyâ Yusuf (Bağdad: Matbaatü'ş-Şefik, 1965), 26; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 188. İhvân-ı Safâ da her mizâcın kendine has bir makamı ve nağmesi olduğu gibi, her milletin de kendisine has bir melodisi ve makam sistemi olduğunu risâlelerin farklı yerlerinde vurgular. İfadeler ve örnek verilen milletler Kindî ile benzerlik arz etmektedir: İhvân-ı Safâ, *Resâ'îlu İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ*, I, 204, 232; *Risâleler*, I, 137,157.

35 Kindî, “Kitâbu'l-musavvitat,” 86-87; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 150-151.

Tabloya göre zîr telinin nağmesi, sarı safrayı kuvvetlendirir, onun gücü ve etkisini artırır. Mesna telinin nağmesi kanı kuvvetlendirir, onun etki ve gücünü artırır. Misles telinin nağmesi balgamı kuvvetlendirir, onun güç ve kuvvetini artırır. Bam telinin nağmesi ise kara safrayı güçlendirir, onun kuvvet ve tesirini artırır. Bu şekilde vücudun sıvıları dengelenmektedir.

Bu sistemde Kindî, tellerin nağmelerinin evrende dört unsura ve insan bedenindeki dört sıvıya tesir ederek bedenin fiziksel yapısını etkilediğini göstermektedir. Mûsikî sayesinde vücut sıvıların dengeli olması, nefsin bedensel güçlerine tesir ederek organların çalışma sistemine de etki etmektedir. Tablodaki örneklerde özellikle bedenin sindirim sistemi üzerinde mûsikînin etkisi gösterilmektedir. Bu sıvıların oranı düzgün olursa beden sağlıklı olmaktadır. Kindî bu bakış açısıyla mûsikînin bir tedavi yöntemi olarak tıpta kullanılması gerektiğini de ifade eder.³⁶ Kindî'nin etkisi İhvan-ı Safa'da da görülmekte olup, onların bu mediko-müzikal sistemleri Ortaçağ Avrupası boyunca ve günümüzde hastanelerde ve insanların tedavisinde kullanılmaktadır. Kindî mûsikînin sadece insan değil, hayvanlar üzerinde de tesiri olduğunu ifade eder: “*Öyle tür mûsikîler de vardır ki, insan bunları işittiğinde nefsi boşalır ve ölür, harpte kahramanlaşır; bazen sevinir bazen üzülür. Bunlar hayvanlara da aynı şekilde tesir eder.*”³⁷ İnsanlarda olduğu gibi hayvanların bedenindeki imtizac da mûsikî nağmelerinden etkilenmektedir. Bunun sonucunda davranışlarında farklılıklar olmaktadır.

Tabloda nefsin, zihinsel güçleri üzerindeki etkisine yapılan vurgu ise insanın akletme melekesi üzerindeki tesirine işaret etmektedir. Zihinsel güçler üzerindeki olumlu etki, davranışlara da yansımakta ve erdemler ortaya çıkmaktadır. Tabloda yer alan erdemler farklı yerlerde farklı şekillerde ifade edilmiştir. Burada örnek teşkil etmesi açısından birini tercih ettik. Buna göre zîr telinin nağmesi şecaat erdemini, mesnâ teli adalet erdemini, misles teli iffet erdemini, bam teli hilm erdemini insanda ortaya çıkarmaktadır. Bu şekilde semâvî cisimlerin seslerine benzer şekilde belirli bir oransal uyum oluşturan müzik melodileri, insanın hem davranışlarında hem de ahlâkî yapısında olumlu tesirler bırakmaktadır.

Kindî bir başka risalesinde, mesnâ telinin insanın kanını, tabiatını, hareketlerini, letafet ve seciyelerini kuvvetlendirdiğini, kara safranın azgınlığını kırarak, onu itaat altına alıp fiillerine engel olduğunu ifade eder. Bunun sonucunda kişide sevinç, neşe,

36 Kindî, “Kitâbu'l-musavvitat,” 86-87; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 150-151.

37 Kindî, “Kitâbu'l-musavvitat,” 71; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 93, 135-136. İhvân'ın mûsikînin tıp ilmi ile ilişkisi ve tedavi yöntemi olarak kullanılmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammet Fatih Kılıç, “İhvân-ı Safâ'da Sanatın Ahlâkî Boyutları: Müzik Üzerine Bir İnceleme,” 81. Kindî'nin mûsikî ile tedavi yöntemlerinin bugün modern tıpta benzer yöntemlerle yapılan tedavilere önderlik ettiği farklı düşünürler tarafından ifade edilmektedir: Bkz. Hilmi Ziya Ülken, “Irak'ta Bağdat ve Kindî'nin 1000. Yıldönümü Anma Töreni,” *AÜİFD* 10, (1962).

ferahlık, iyilik, cömertlik, tenezzül, asalet ve incelik erdemleri ortaya çıkmaktadır. Misles teli ise balgamı hareketlendirir ve onun itidalini artırır. Aynı zamanda safrayı teskin eder, onun hakimiyetini engeller. Bunun sonucunda kişide hüznün duygusunu çağırıştırır. Bam teli kara safrayı kuvvetlendirir, kanı dinidir. Böylelikle ferahlık, sevinç, sevgi duygularını çağırıştırır.³⁸ Tellerin seslerinin karışımı durumunda ise, farklı duygular ortaya çıkmaktadır:

“Tellerin sesleri kendi aralarında karıştırılacak olsa, bu karışım dört taabiatın karışımı gibi olur ve kişinin davranışlarında tek başlarına iken bıraktıklarının aksine tesirlerde bulunurlar. Mesala zir ve meslesin karışımı, korkaklık ve cesaretin karışımı gibidir. Bu da itidaldir. Böylece o ikisinin arasında ahenk gerçekleşmiş olur. Mesna ve bam tellerinin karışımı sevinç ve hüznün karışımı gibidir. Bu da itidaldir. Böylece o ikisinin arasında ahenk gerçekleşmiş olur... Zir telinin kişide oluşturduğu davranış, cesarettir. Sahiplenme, iyilik, cömertlik de cesaretin tabiatındandır. Akıl, mesnânın tabiatındandır. Sevinç, lezzet, aşk ve güzel ahlâk da aklın tabiatındandır. Korkaklık mislesin tabiatındandır. Alçaklık, cimrilik, pişmanlık, sefalet de korkaklığın tabiatındandır. Hilm bam telinin tabiatındandır. Sevinç, hüznün, ümitsizlik, hastalık, solgunluk da hilmnin tabiatındandır.³⁹Seslerin ahlâta tesiri mizaca etki etmekte, bu da kişinin huylarına sirayet etmektedir. Bu tesir devamlı olduğunda bir süre sonra nefiste yerleşik huylara dönüşmektedir.⁴⁰

Burada aynı zamanda bu nağmelerin devamlı dinlenmesi durumunda kişinin mizacında kalıcı tesirler bırakacağı ve yerleşik huylara ve ahlâka dönüşeceğine de işaret edilmektedir.

Mûsikînin kişinin ahlâkî üzerindeki etkisini açıkladıktan sonra Kindî, “*Mûsikî ile Alakalı Cüzler Üzerine*” isimli risâlesinin sonunda filozofların mûsikî eğitiminin önemiyle ilgili sözlerini aktarır. Aynı örnekler İhvân-ı Safâ'nın mûsikî risâlelerinin sonunda da yer almaktadır. Kindî “filozoflardan biri der ki” diyerek şöyle bir aktarımda bulunur:

“Nefis kendini bıraktığında hüznü nağmeler terennüm eder ve kendi yüce âlemini hatırlar. Bu tabiatı görüp tanıdığına ise her şekliyle ona ârız olur. Tamamen ona ulaşınca kadar herşey birer birer nefse sunulur. Böylelikle yüce bir mûsikî icra edilmiş ve sağlam melodiler üretilmiş olur. Bunun içinde nefis tabiatla birlikte akar gider. Bu durum nefis, akli lezzetler denizine dalana kadar aynı şekilde devam eder... Nefisler cismani arzularından saflaşır, tabiatın lezzetlerini terkedince ve heyûlânî sesler sone erince, hüznü melodiler terennüm etmeye başlar, yüce olan rûhânî âlemini hatırlar ve o yöne arzu duyar.”⁴¹

38 Kindî, “Kitâbu'l-musavvitat,” 88, 89; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 152-153; Kindî, “Risâle fi Eczâi Hubriyyefi'l-Mûsîka,” 102; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 165.

39 Kindî, “Risâle fi Eczâi Hubriyyefi'l-Mûsîka,” 103; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 166.

40 Kindî, “Risâle fi Eczâi Hubriyyefi'l-Mûsîka,” 102; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 165.

41 Kindî, “Risâle fi Eczâi Hubriyyefi'l-Mûsîka,” 109; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 172. Aynı ifadeyi İhvân'da da görürüz: İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilu İhvânî's-Safâ ve hullânî'l-vefâ'*, I, 233; *Risâleler*, I, 158. Grek filozoflarından Platon, eserlerinde mûsikî ile eğitim konusunu pek çok yerde ele almış; müziğin armoni ve ritim yoluyla uyumlu ve düzenli olmayı öğreteceğini, akli keskinleştirip öfkeyi yatıştıracağını ifade etmiştir: Platon, *Devlet*, 119, 190.

Nefsin mûsikî nağmeleri eşliğinde cismânî alemlerden rûhânî alemlere yönelişine dikkat çekilmektedir.

İhvân da hikmet sahiplerinin müzikal makamları ve melodileri, tapınaklarda, mabedlerde ve kurban merasimlerinde kullandıklarını ifade eder. Bu maksatla katı kalpleri yumuşatacak şekilde hüznü melodileri kullanmışlardır; böylelikle gaflet içinde olan nefislere ve umarsız ruhlara aslında ait oldukları rûhânî âlemin sevincini, nûrânî âlemin mekânını ve asıl varoluş yurtlarını hatırlatmışlardır.⁴² Burada, mûsikînin insana “kendi yüce âlemi” dediği metafizik âlemleri hatırlattığını, bu lezzetlerle hemhâl olmasını sağladığını belirtmektedir.

Udun tellerinin insanda ortaya çıkardığı olumlu duygu ve davranışlar olduğu gibi, gök cisimlerine benzer şekilde oransal uyumun olmadığı nağmeler kişide olumsuz duyguları da çağrıştırmaktadır. Örnek olarak mesnâ teli, korkaklık, sefillik, zayıflık, pişmanlık gibi olumsuz duyguları çağrıştırmalıdır. Bam teli bozuk ve değişken düşünceleri hatırlatarak kişinin kendini bırakmasına sebep olur.⁴³ Mûsikînin nefisler üzerindeki olumsuz tesirlerine dikkat çekmek üzere bir başka yerde Kindî şunları söyler: “*Mûsikî dinlerken tabiatın süsü türünden hayvânî nefsin şehvetlerinin sizi etkisi altına almasından sakınınız. Zira ayağınızı hidayet yollarından kaydırır; sizi yüce nefsin münacaatından alıkoyar.*”⁴⁴ İhvân da müziğin bazı peygamberlerin şeriatlarında haram kılınmasını sebebini, insanların onu hikmet sahiplerinin yaptığı gibi değil de oyun ve eğlence yolunda, dünya lezzetleri ve arzularına rağbet etmede ve gururlanma konularında kullanmaları şeklinde açıklar.⁴⁵ Her iki filozof da yanlış maksatlarla kullanılan mûsikînin insana olumsuz duyguları çağrıştırmalılığına dikkat çekmektedir.

Mûsikînin kozmolojik kökenlerini açıklama çabası, aynı zamanda ona meşruiyet kazandırma amacı da taşımaktadır. Semâvî cisimlerin seslerine benzer şekilde belirli bir oransal uyum üzerinde bir araya gelen müzik melodileri, insanın hem davranışlarında hem de ahlâkî yapısında olumlu tesirler bırakmaktadır. Bu oransal uyumun bulunmadığı sesler de tam tersi bir etkiye sebep olmaktadır. Meşru olan

42 İhvân-ı Safâ, *Resâ'îlu İhvânî's-Safâ ve hullâni'l-vefâ*, I, 213; *Risâleler*, I, 144.

43 Kindî, “Kitâbu'l-musavvitat,” 89; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 153.

44 Kindî, “Risâle fi Eczâi Hubriyefi'l-Mûsîka,” 108; Turabi, “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri,” 171; Bu örnekler İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde aynen geçmektedir. İhvân-ı Safâ, *Resâ'îlu İhvânî's-Safâ ve hullâni'l-vefâ*, I, 232, 233; *Risâleler*, I, 157, 158.

45 İhvân-ı Safâ, *Resâ'îlu İhvânî's-Safâ ve hullâni'l-vefâ*, I, 214; Turabi, “Mûsikî,” 145. Mûsikînin İslam hukuku açısından meşru kabul eden ve etmeyenlerin gerekçeleri ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Yasin Kurban, “İnsan Tabiatı ve İslam Açısından Müzik (Müzik-Fıtrat İlişkisi),” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23, no. 1 (2019): 27-30, 33.

ve insanın ahlâkî yetkinliğini sağlayan müzik ilahi yasalarla da uyumlu olmalıdır.⁴⁶ Müzik, ancak hikmet sahiplerinin ortaya koyduğu yolda icra edilirse insanın ahlâkî yetkinlik kazanmasını sağlar ve meşrû kabul edilir. Ancak bunun dışında oyun-eğlence, dünya arzularına rağbet ve gururlanma için kullanılması hâlinde meşruiyetini kaybeder.

Tabiat, tümüyle bir ahenk, bir düzen ve ritimdir. Tabiattaki bu armoni, doğal olarak mûsikîyi meydana getirmiştir. Tabiat bir bütündür. İnsan da onun bir parçası olduğuna göre ondaki ahenk (armoni) insanda da vardır. Ruhî hayat, insan armonisinin en önemli faktörüdür. Psikolojik açıdan sağlıklı olduğu sürece insan, günlük yaşantısı içinde ahenkli, çevresine uyumlu ve başarılıdır.⁴⁷ Pek çok faktörün tesiriyle zamanla psikolojimizde ve davranışlarımızda bozukluklar oluşabilmektedir. Mûsikî, evrendeki ve kendi içindeki uyumu hatırlatarak insanın ruh dengesini yeniden kurabilmesine yardımcı olmaktadır. Bu sebeple musiki geçmişte olduğu gibi bugün de eğitimde çok önemli bir rol oynamaktadır.

Medeniyetlerin sadece bilimsel terakkiye değil, sanata ve mûsikîye de ihtiyacı vardır. Mûsikî sanatı ancak ictimai ve medeni hayatın bulunduğu bölgelerde gelişmektedir.⁴⁸ Çocukların ve gençlerin sağlam bir ruh ve kişilik eğitimi almalarında müzik eğitimi dersinin önemli bir yeri vardır. Teorik yönü itibarı ile müzik, matematiğe dayalı bir ilim olduğundan çocuğun aklî ve fikrî melekelerini geliştirir.⁴⁹ Güzel sanatlar eğitimi araçlarının en güçlüsü olan müzik vasıtasıyla çocuklarda sanata ilgi oluşturulur. Bu alandaki birikimleri onların kalplerini yumuşatıp ruhlarını kibarlaştırarak kötülükten uzak tutar. Müzik eğitimi onlarda aile sevgisi, vatan sevgisi ve insanlık gibi hisleri de geliştirerek çocuğu yuvasına, vatanına bağlı bireyler olmalarını sağlar. Çocukları güzelliğe karşı olduğu kadar, iyiliğe karşı da hassas hale getirerek onları düzenli ve uyumlu olmaya sevk eder. Müzik eğitimi çocuklarda güzel konuşma alışkanlığı kazandırarak okulda da disiplinli olmalarını

46 İslam tarihinde Mûsikînin eğitim ve tasavvufta icrâ edilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Şakir Gözütok, "İslam Eğitiminde Müzik -Başlangıcından Osmanlı Dönemine Kadar," *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (2017), 389-398.

47 Ruhi Kalender, "Mûsikî ve İnsan," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37(1997): 264.

48 Fazlı Arslan, Medine, "Medeniyet ve Mûsikî Üstüne Bazı Düşünceler," *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, no. 3 (2015): 45.

49 Kubilay Kolukırcık, Kandemir Yiğit Alkan, "İlköğretim Okullarında Verilen Müzik Eğitimi ve Müziğin Öğrenciler Üzerindeki Faydalarına İlişkin Halil Bedii Yönetken'in Düşünceleri," *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13, no. 7 (2012): 62, 67. Osmanlı'nın son dönemi ve günümüz Türk mûsikîsi çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Nuri Özcan, Yalçın Çetinkaya, "Mûsikî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 31, (2006): 260-261. Arap İslam dünyasındaki müzik çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music*, 20-30.

sağlar. Onların medeni cesaretini artırarak ruhen rahatlatır. Özellikle korkak, sıkılğan çocuklar için müzik eğitimi çok önemlidir.⁵⁰ Dolayısıyla çocukların ve gençlerin aklı melekelerinin güçlendirilmesinde, soyut düşünme kabiliyetlerinin geliştirilmesinde müzik eğitimi önemli bir yer teşkil etmektedir.

Sonuç

Nazarî kaideleri sistemli bir şekilde ortaya koyması hasebiyle Kindî, Arap mûsikîsi ilmî ekolünün kurucusudur. Bu ekol Fârâbî elinde gelişmiş, İbn Sînâ'da zirveye ulaşmıştır. Pythagoras etkisiyle müzikal seslerle sayılar ve gök cisimleri arasında güçlü bağlar kuran Kindî'nin bu usulünün, özellikle İhvân-ı Safâ üzerinde etkili olduğunu ifade edebiliriz. Matematik bilgisinden yoksun olanların kendi eserlerinin özüne vâkıf olamayacağını ifade eden Kindî, felsefe eğitimi almak isteyenlerin, öncelikle riyâzî ilimler içerisinde yer alan aritmetik, astronomi, mantık ve mûsikî ilimlerini öğrenmesi gerektiğini ifade eder. Platon etkisiyle, mûsikî ilminin insanın zihinsel melekelerini geliştirmede önemli rol oynadığı, bu sebeple eğitimde çok önemli bir yer teşkil ettiği görüşündedir.

İbn Sînâ sesler arasındaki uyumu gökcisimleri ile irtibatlı olarak açıklamaktan ziyâde onları sayısal bir oran olarak açıklamayı tercih etmektedir. Buna karşılık İhvân-ı Safâ da Kindî gibi mûsikîyi feleklerle irtibatlı olarak ele almaktadır. Çalışmamızda farklı örnekler etrafında yaptığımız incelemede Kindî'nin risâleleri ve İhvân'ın mûsikî risalesi; ifadeleri, misalleri ve usulleri itibariyle oldukça benzer gözükmektedir. Hatta bazen bire bir aktarımlara rastladığımız yerler mevcuttur. Bu durum bizi mûsikî konusunda, İhvân-ı Safâ'nın İslam filozofları içerisinde daha ziyade Kindî'yi takip ettiği sonucuna ulaştırmıştır.

Kindî'nin düşünce sisteminde mûsikî eğitimi ahlâkî kemâle ulaşmak noktasında, bireysel olarak "ahenk"i, buna bağlı olarak "itidal"i yakalayabilmek için oldukça mühimdir. Zira "ilmu't-te'lif" olarak nitelenen mûsikî ilmi, evrendeki ahenk ve düzenin bir yansımasıdır. Mûsikî nağmelerini icrâ eden ya da dinleyen kişi bu ahenge tabîi olarak iştirak etmiş olmaktadır. Bu bakış açısıyla Pisagorcu mûsikî anlayışını benimseyen Kindî, mûsikînin insana etkisini, gök cisimlerinin insanın fizik ve metafizik tabiatına olan tesiri üzerinden açıklar.

Semâvî cisimlerin hareketleri insan başta olmak üzere ayaltı alemdeki tüm varlıkların oluşumuna tesir etmektedir. Ayaltı alemdeki tüm varlıklar dört unsurdan oluşmakta, basitten mürekkebe doğru bir kemâl seyri takip etmektedir. İnsan da bu oluşumunu diğer varlıklarla birlikte fiziksel açıdan gerçekleştirdiği gibi aynı

50 Kolukırık, Alkan, "İlköğretim Okullarında Verilen Müzik Eğitimi ve Müziğin Öğrenciler Üzerindeki Faydalarına İlişkin Halil Bedii Yönetken'in Düşünceleri," 67.

zamanda metafizik varlığı itibariyle de gerçekleştirmektedir. Mûsikî bu noktada insanın hem fiziksel hem de metafizik kemâli açısından etkili olmaktadır. Mûsikî nağmeleri, insanın bedenindeki sıvıların oranına tesir ederek mizacını etkilemekte, bu da huyları ve buna bağlı olarak ahlâkî değiştirmektedir. Bu şekilde mûsikî insanın fiziksel yapısı üzerinden ahlâkî kemâle etki etmektedir. Böylelikle semâvî cisimlerin seslerine benzer şekilde belirli bir oransal uyum üzerinde bir araya gelen müzik melodileri, insanın davranışlarında olumlu tesirler bırakarak ahlâkî erdemlerin oluşmasını sağlamaktadır. Bu oransal uyumun bulunmadığı sesler de tam tersi bir etkiye sebep olmakta, erdemsizlikleri insana hatırlatmaktadır. Bu sebeple insanın ahlâkî yetkinliğini sağlayan müzik ilahi yasalarla da uyumlu olmalıdır. Dolayısıyla Kindî'nin mûsikînin semâvî kökenlerini arama çabası bir başka açıdan ona meşruiyet kazandırma amacı da taşımaktadır.

Müziğin insanın metafizik yapısına etkisi ise Kindî'nin tecrid ve arınma fikri çerçevesinde gerçekleşmektedir. Ayst âlemdeki semâvî cisimlerin hareketlerinden ortaya çıkan harmoni ayaltı âlemdeki müzik nağmeleriyle irtibatlandırılmaktadır. Bunun sonucunda bu nağmeleri dinleyen insan göksel varlıkları ve metafizik âlemleri hatırlayacak ve oraya iştiyak duyacaktır. Bu durumda insan maddi âlemin etkisinden uzaklaşıp metafizik âlemlere yönelecektir. Ahlâkî kemâle ulaşmanın en temel yolu olan tecrid faaliyeti bu şekilde gerçekeşmiş olmaktadır.

Günümüzde de çocukların ve gençlerin aklî melekelerinin güçlendirilmesinde müzik eğitimi oldukça etkilidir. Güzel sanatlar içerisinde önemli bir yer teşkil eden msikî eğitimi, soyut düşünme kabiliyetinin geliştirilmesinde de önemlidir. Aynı zamanda çocukları güzelliğe ve iyiliğe karşı hassas hale getirerek ahlâkî faziletlerin yerleştirilmesinde de msikî etkili bir yöntemdir. Kadîm kültürümüze ait msikî eserlerinin çocuklarımıza öğretilmesi, onların bu mirasa ve yaşadıkları coğrafyaya bağlılıklarını da canlı tutacaktır. İşlam filozoflarının birçoğunun msikî ile ilgili eserleri mevcuttur. Bunlar hakkında msikî nazariyatı açısından değerli çalışmalar bulunmaktadır. Bununla birlikte meselenin ontolojik ve epistemolojik arka planı hakkında çalışmalara ihtiyaç vardır. Araştırmamızın bundan sonra bu alanda yapılacak çalışmalara mütevazı bir katkı olmasını mit etmekteyiz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

ıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Aristoteles. *Metafizik*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Arkan, Atilla. "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 12, (2004): 27-54.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, I.
- Arslan, Fazlı. "Medine, Medeniyet ve Müsikî Üstüne Bazı Düşünceler." *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3, (2015): 33-48.
- Barker, Andrew. *Pythagoras and Early Pythagoreanism. Greek Musical Writings II*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. "Anâsır-ı Erbaa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 2, (1989): 24.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan (ö. 330/950). *İhsâü'l-ulum*. tahk. Ali Bu Mühlîm, Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1996.
- Farmer, Henry George. *Tarihi'l-Musika'l-Arabiyye*. çev. H. Nassar. Kahire: 1956.
- Galen, *Kuva'n-Nefs Tevâbi'li Mizâci'l-beden*, tahk: Abdurrahman Bedevî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981.
- Gözütok, Şakir. "İslam Eğitiminde Müzik -Başlangıcından Osmanlı Dönemine Kadar." Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (2017): 389-398.
- İhvân-ı Safâ. *Resâ'ilu İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ'*. tahk. Arif Tamir. Beyrut: Dâru Uveydati'd-Devliyye, 1995, I.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri-Müsikî Risâlesi*, terc. Ahmet Hakkı Turabi. ed. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, I, 129-160.
- Jebrini, Alaeddin. "Fârâbî-Müsikî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 12 (1995): 162-163.
- Kalender, Ruhi. "Müsikî ve İnsan." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (1997): 263-272.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İhvân-ı Safâ'da Sanatın Ahlâki Boyutları: Müzik Üzerine Bir İnceleme." *Bilimname: Düşünce Platformu* 36, no. 2 (2018), 63-90.
- Kindî, Ya'küb b. İshak. *Müellefâtü'l-Kindiyyi'l-Müsikîyye/Kitâbu'l-musavvitât*. tahk. Zekeriyya Yusuf. Bağdad: 1962.
- Kindî, Ya'küb b. İshak. *Risâle fi'l-luhûn ve'n-nağam*. tahk. Zekeriyya Yusuf. Bağdad: Matbaatü's-Şefik, 1965.
- Kindî, Ya'küb b. İshak. *Felsefi Risâleler*. neşr. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kolukırcık, Kubilay. Kandemir, Yiğit Alkan. "İlköğretim Okullarında Verilen Müzik Eğitimi ve Müziğin Öğrenciler Üzerindeki Faydalarına İlişkin Halil Bedii Yönetken'in Düşünceleri." *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13, no. 7 (2012): 57-68.
- Kurban, Yasin. "İnsan Tabiatı ve İslam Açısından Müzik (Müzik-Fıtrat İlişkisi)." *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32, no. 1 (2019): 21-36.
- O. Wright. *The Modal System of Arab and Persian Music*. London: 1978.
- Özcan, Nuri; Yalçın Çetinkaya. "Müsikî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 31, (2006): 261-263.
- Özden, Ömer. "Platon ve Aritoteles'in Estetik Anlayışları." *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları* 5-6, no. 3 (2001): 33-44.

- Platon. *Devlet*. terc. M. Ali Cımcöz. Sabahaddin Eyüboğlu. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2002.
- Platon. *Timaios*. terc. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul: 2001.
- Shiloah, Amnon. *Music in the World of Islam a Socio-Cultural Study*. California: Wayne State University Press, 1995.
- Taşkent, Ayşe. “İslam Felsefesinde Estetik: Güzelin Ontolojik, Kozmolojik, Psikolojik ve Mantıkî Bağlamda Değerlendirilmesi.” *Din ve Hayat: İstanbul Müftüülüğü Dergisi* 14, (2011): 28-32.
- Hatice Toksöz, “Kindî'nin Düşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişkisi.” *Diyanet İlmî Dergi* 54, no. 2 (2018): 85-108.
- Turabi, Ahmet Hakkı. “İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15, (1995-1997): 225-248.
- Turabi, Ahmet Hakkı. “el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri.” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Turabi, Ahmet Hakkı. “Ya`kub b. İşhak el-Kindî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 26, (2002): 58-59.
- Turabi, Ahmet Hakkı. “Ebû Ya`küb b. İşhâk el-Kindî'nin Müzik Risâlelerinde Tesbit Edilen Terimler.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, no. 2 (2003): 65-78.
- Turabi, Ahmet Hakkı. “İbn Sînâ ve Müzik.” *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler/International Ibn Sina Symposium* 2, (İstanbul): 195-216.
- Türker, Ömer. “Kindî Metafiziği.” *Diyanet İlmî Dergi* 54, no. 2 (2018): 53-66.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Mûsikî ve Sema*. İstanbul: 1992.
- Ülken, Hilmi Ziya. “İrak'ta Bağdat ve Kindî'nin 1000. Yıldönümü Anma Töreni.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, (1962).
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DLA)* 1, (1988): 31-48.



رفع التعارض بين النصوص بالجمع والترجيح، بين أهل الحديث وأهل الرأي دراسة تأصيلية نقدية

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y'e Göre Naslar Arasındaki Teâruzun Giderilmesinde Cem' ve Tercih Yöntemleri: Temellendirici ve Eleştirel Bir Yaklaşım

Resolving Conflict Between the Texts Using Tarjih and Jam' Methodology of Ahl Al-Ra'y and Ahl Al-Hadith: An Analytical and Critical Study

Mohamad Anas Sarmini¹

المخلص

تسلط هذه الدراسة الضوء على واحدة من المسائل المشتركة بين علوم الحديث والفقه، وهي منهج العلماء في رفع التعارض بين النصوص الشرعية. تذكر كتب أصول الحديث وأصول الفقه وجود منهجين من مناهج العلماء في المسألة، وهما منهج المحدثين وجمهور الأصوليين ومنهج الحنفية. ويمكن لنا إرجاع المنهجين إلى أصليهما في مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث.

تدعى هذه الدراسة أن المنهج الشائع عن الحنفية في كونهم يدعون التعارض بين النصوص بالنسخ أولاً ثم بالترجيح ثم بالجمع، ليس هو المنهج المعبر عن مذهبهم ولا عن مدرسة أهل الرأي، فهو ترتيب مشكل يخالف الأصول الكلية للمدرسة، ويخالف نصوص مؤسسي المذهب. درس الأستاذ الدكتور الشريف حاتم العوني هذه المسألة أيضاً وأدعى أن منهج الحنفية موافق لمنهج المحدثين عند التعارض. أي أنهم يقدمون الجمع بين النصوص أولاً، فإن لم يمكن لهم ذلك انتقلوا إلى الترجيح، ثم يلجؤون إلى النسخ في آخر المطاف.

تتجه هذه الدراسة إلى تحليل بحث الشريف حاتم العوني ونقده، وبيان نقاط الاتفاق والاختلاف معه، ومن ثم تقديم المنهج الذي يناسب تصريحات أصولي الحنفية في مسألة رفع التعارض بين النصوص، وهي توافق ما ذكره الشريف حاتم من تأخير النسخ، وتخالفه في أن الترجيح مقدم على الجمع عند الحنفية، بحيث يكون الترتيب المدعى هو الترجيح، ثم الجمع، ثم النسخ. وتذكر هذه الدراسة الأدلة المناسبة لتدعيم هذا الادعاء.

الكلمات المفتاحية

الحديث، أصول الفقه، التعارض بين النصوص، أهل الرأي، الترجيح، الجمع، النسخ

Öz

Bu araştırma, hadis ve fıkıh ilimleri arasında ortak meselelerden biri olan, ulemânın şer'î naslar arasında meydana gelen teâruzu gidermede izledikleri yöntemleri ele almaktadır. Hadis ve fıkıh usulü kitapları bu konuda iki usulün varlığından bahseder. teâruzu gidermede izledikleri yöntemleri ele almaktadır. Hadis ve fıkıh usulü kitapları bu konuda iki usulün varlığından bahseder. teâruzu gidermede izledikleri yöntemleri ele almaktadır. Hadis ve fıkıh usulü kitapları bu konuda iki usulün varlığından bahseder.

Çalışmada öne sürülen iddia; naslar arasında teâruzu giderme hususunda Hanefî mezhebinde kullanılan yaygın usulün, sırasıyla nesih, tercih ve cem' olduğu görüşünün, ehl-i re'y medresesinin usulünü yansıtmadığıdır. Bununla birlikte söz konusu sıralama bir takım problemler içermekte olup, mezhebin usulüne muhalefet etmekte ve bizâtihi mezhep kurucularının görüşleri ile de çelişmektedir. Mezkiir konu Dr. Şerif Hâtîm el-Avni tarafından da çalışılmış ve teâruz halinde Hanefî usulünün,

1 Correspondence to: Mohamad Anas Sarmini (Asst. Prof. Dr.), Istanbul 29 May University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Istanbul, Turkey. E-mail: asarmini@29mayis.edu.tr ORCID: 0000-0002-6396-374X

To cite this article: Mohamad Anas Sarmini, "Resolving Conflict Between the Texts Using Tarjih and Jam' Methodology of Ahl Al-Ra'y and Ahl Al-Hadith: An Analytical and Critical Study," *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 77–98. <https://doi.org/10.26650/di.2020.30.1.0008>



hadisçilerle mutâbakât sağladığı yani öncelikle nasslar arasında cem' imkânının araştırılıp, mümkün olmaması halinde sırasıyla tercih ve nesh yöntemlerinin takip edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu araştırmada ise Dr. Şerif Hâtîm tarafından ortaya konulan sonuç irdelenerek, tahlil ve değerlendirilmelerde bulunulmuş olup, ittifak ve ihtilaf edilen noktalar belirlenmiş, ek olarak birtakım eleştiri ve itirazlara da yer verilmiştir. Ardından Haneff mezhebi içerisinde dile getirilen görüşlere uygun olarak takip edilen yöntem ortaya koyulmuştur.

Bu noktada Dr. Hâtîm tarafından dile getirilen neshin öncelikli olmadığı görüşü kabul edilirken, tercihin cem'e öncelendiği fikri ise benimsenmemektedir. Araştırma, bahsi geçen iddiayı destekleyen birçok delilli de ihtiva eder.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Usûlü'l-fıkh, Nasslar Arasında Teâruz, Ehl-i Re'y, Tercih, Cem', Nesih

Abstract

This study sheds a light on one of the common issues between hadith (narration) and jurisprudence (fiqh) sciences, which is the method used by scholars to prevent the conflict between the textual evidence (religious texts). The books of jurisprudence principles (Usul al-fıkh) and narration principles (Usul al-hadith) mention the existence of two approaches of scholars regarding this issue: Muhaddith's (narrator's) and majority of principalist's (Usuli's) approach and Hanafi's approach, and both can be traced back to their origins in the school of people of Ra'y (school of opinionists) and the school of people of hadith (school of narrationists).

This paper assumes that the common method known to be used by Hanafis to resolve the conflict between texts by Naskh (Abrogation), Tarjih (Preponderance) and then Jam' (Combining) is not the correct method expressed by the scholars of this school or the school of Ahl Al-ra'y (opinionists) since it is a dubious order controversing the principles of that school and the texts of the school founders. It also assumes that the correct order cannot be known without studying their school's origins and order of evidence. Al-'Awnî addressed this issue as well, and he claimed that the Hanafis' approach is consistent with the approach of Muhaddithin (narrationists) upon discrepancies where they do the opposite by starting with Jam' (Combining), then Tarjih (Preponderance) if they could not resolve it, and finally Naskh (Abrogation) comes if any of the previous two approaches could not resolve these discrepancies.

This study aims to critically analyse the study paper of al-'Awnî' and explain (the agreements and the disagreements between the two studies), before presenting a method that fits the statements of the Hanafi scholars in resolving the discrepancies between texts. The study agrees with what al-'Awnî' has stated about the delaying the Naskh (Abrogation), but it disagrees with its statement that the Tarjih (Preponderance) succeed the Jam' (Combining) by Hanafis. Therefore, the proposed order is Tarjih (Preponderance), Jam' (Combining), and then Naskh (Abrogation), and this study explains the appropriate evidence to support this claim.

Keywords

Hadith, Jurisprudence Principles, Conflict between Texts, Ahl Rai'i, Tarjih, Jam', Nash

Extended Summary

Despite the numerous books and studies addressing the issues of the dubious or disputed hadiths –regardless of the scholar differences in the relationship between the two terms-, there are still some issues that require more elaboration and thorough researches. One of the most important researches in this field is the comparison between the approaches of the Hanafî and the majority of other schools of thoughts concerning the issue of discrepancies and the tools used to resolve it first, then secondly the tools used to link the two approaches to the origins of both schools, i.e. the school of Ahl al-Ra'y (Opinionists) and the school of Ahl al-hadith (Narrationists). Among the different studies that addressed this issue was the study of Sharif Hatim al-'Awnî titled “*Manāzil Hal al-Ta'adrud Bayna al-Nusus al-Shar'iyyah Bayna al-Jumhur wa al-Hanafiyah*” (*Steps of*

Solving the Contradiction Between the Legal Texts among the Majority of Ulama and the Hanafi School of Thought) which was presented onto his website. In his study, Al-'Awnī worked on rooting the issue between the Muhadiths and the Hanafis where he edited and presented its components in details, and this will be subjected to the critical analysis of this study.

This study aims to deal with the issue of disputed (dubious) hadiths as well, alas through two different approaches which are the critical and the analytical rooting approaches. While the analytical rooting approach aims to provide a logical and authentic answer to the above proposed issues, the critical approach aims to investigate al-'Awnī's paper from a critical analytical perspective. In order for this study to achieve its aim of linking both Hanafis and Muhaddiths (Narrationists) methodologies with the principles of their perspective schools, it is essential to study the characteristics of each school, i.e. Ahl Al Ra'y (Opinionists) and Ahl Al Hadith (Narrationists) schools. Identifying these characteristics is not straightforward since both schools constantly interact and influence each other since the first prophetic era to the followers (At Tab'e'in) era till the prevalence era of these schools.

The central issue in both studies is to determine the appropriate hierarchical or order of the Hanafi methodology, especially in the steps of *Tarjih* (preponderance), *Jam'* (combining) and *Naskh* (abrogation). It was said by al-Kamal ibn al-Humam that the methodology of Hanafi schools starts with *Naskh*, *Tarjih* then *Jam'*. However, the known methodology of Muhadiths and other schools of *Fiqh* (jurisprudence) begins with *Jam'*, *Tarjih* then *Naskh*. Al-'Awnī claimed that Ibn al-Humam misapprehends the description of the Hanafi order of decoding disputation in hadiths. He claims that both schools consider the usage of the known methodology of Muhadiths in terms of approaching the issue. Besides, to prove his assertion he brings forward some tests and quotations from famous Hanafis.

The objective of this research is to criticize both of al-'Awnī's and ibn al-Humam's opinions by trying to prove that *Tarjih* comes first, followed by *Jam'*, and finally *Naskh* regarding the issue of decoding disputation in hadiths in the methodology of Hanafi school of thought. For the study to achieve its goal, it is necessary to start with comprehending the substantial features that differentiate each school from another. The identification of these features is not an easy matter because of the continuous interaction and the mutual influence between these two schools, from the first prophetic era to the era of their founders, till the stage of the spread of these schools.

The most important of these characteristics is the starting point of the Hanafi school which initiates from the variable ranking of evidences. Evidences in the Hanafi school can be categorised into two ranks: The Certain and the Uncertain Evidence. Qur'an, Mushtahir Sunnah (Renowned Narrations) and Comprehensive Rules are among the

Certain Evidence. Ahad Hadiths (Single Narrations) and others are among the uncertain evidence. Thus, the uncertain evidence cannot contradict the certain evidence, since the certain evidence always outweighs the uncertain one according to their methodology; and therefore, this can be considered as an implementation of the *Tarjih* (Preponderance) method from the beginning.

On the other hand, the starting point for the Ahl Al Hadith (Narrationists) School initiates from an egalitarian view of the evidences. Therefore, Ahad Hadiths (Single Narrations) can contradict the Qur'an and the Mushtahir Sunnah (Renowned Narrations); however, they can specify or restrict their connotations. Nevertheless, since the process of specification and restriction are among the tools of *Jam'* (combining), this indicates that their approach implements the *Jam'* (combining) method from the beginning. As a result of these characteristics, there were some misconceptions concerning the interpretation and the inference of the Hanafī texts in al-'Awnī's study; and it might be understood in a way not necessarily intended by their authors nor to the overall methodology of Ahl al-Ra'y (Opinionists) school.

While this study discusses these referenced texts and provides an appropriate explanation of the methodology and hierarchy system of the Hanafī's approach, it also contributes to the aforementioned issue by presenting newly suggested definitions for the following terms: Discrepancy (*Ta'ārud*), preponderance (*Tarjih*) and combining (*Jam'*).

مدخل

إن مباحث مشكل الحديث أو في مختلف الحديث،¹ -على اختلاف العلماء في العلاقة بين المصطلحين- رغم ما كُتِب وألّف فيها، إلا أنه ما زالت فيها مطالب ومسائل بحاجة إلى مزيد من الدرس والبحث التأصيلي، ومن أهم هذه المباحث الموازنة بين منهج أهل الرأي ومنهج أهل الحديث في مسألة التعارض وأدوات رفعه أولاً، ثم محاولة ربط المنهجين بالأصول الكلية لكلا المدرستين أي مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث ثانياً. ومن الدراسات التي اهتمت بهذه الجزئية دراسة أستاذنا الدكتور الشريف حاتم العوني التي نُتِبتْها في موقعه الشخصي بعنوان منازل حل إشكال التعارض بين النصوص الشرعية بين الجمهور والحنفية،² والتي اهتم فيها بتأصيل المسألة بين المحدثين والحنفية، فأجاد فيها وحرر تفاصيلها تحريراً معمقاً، وهي الدراسة التي ستكون موضع التحليل والنقد في هذه الدراسة.

ويلحق بها أيضاً دراسات أخرى، منها دراسة حسن عبد الحميد البخاري واسمها منهج الطحاوي في دفع التعارض بين النصوص الشرعية من خلال كتابه شرح مشكلات الآثار،³ وناقش فيها الباحث المسألة من خلال شخص وكتاب أنموذجي واحد. ودراسة صلاح بابكر الحاج، مشكل الحديث بين الأصوليين والمحدثين وأثره الفقهية.⁴ ودراسة محمد أبو الليث الخير آبادي، دراسة نقدية في علم مشكل الحديث.⁵ ودراسة محمد عودة علي رابعة، مشكل الحديث بين ابن قتيبة والطحاوي: دراسة منهجية نقدية.⁶ ودراسة أسماء رفيق خليل بلعوشة، مسالك العلماء في مشكل الحديث وأثره في الفقه الإسلامي: دراسة تطبيقية على أبواب الزكاة.⁷

1 سيأتي في المبحث الأول الكلام في الفرق بينهما.

2 الدراسة منشورة في الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ الدكتور الشريف حاتم العوني، بتاريخ 1441/5/30هـ، وهي ليست منشورة ورقياً أو في إحدى المجلات المحكمة إلى تاريخ الدخول. ومن عادة الدكتور أن ينشر بعضاً من أبحاثه إلكترونياً ثم يطبعها كتاباً ورقية لاحقاً، ومن أسباب أهمية دراسته أنها مقررّة على طلبته في أحد دروسه في الدراسات العليا، كما صرّح بذلك. رابط الدراسة في الموقع:

<http://dr-alawni.com/files/books/pdf/1579982747.pdf>

تاريخ الدخول 2020/2/18م.

وفضيلة الأستاذ الشريف حاتم بن عارف العوني الحسني، هو من مواليد الطائف عام 1385هـ، تخرج من جامعة أم القرى في مكة من قسم الكتاب والسنة، بكلية الدعوة وأصول الدين عام 1408هـ، وأخذ فيها الماجستير سنة 1415هـ برسالة بعنوان المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس دراسة نظرية وتطبيقية على مرويات الحسن البصري، وهي مطبوعة في دار الهجرة، ونال فيها أيضاً الدكتوراه سنة 1421هـ، بأطروحة في تحقيق أحاديث الشيوخ الثقات (المشيخة الكبرى)، لأبي بكر محمد بن عبد الباقي الأنصاري، وهي مطبوعة في دار عالم الفوائد، وهو أستاذ في قسم الكتاب والسنة في الجامعة نفسها إلى الآن. له الكثير من التحقيقات، والكتب والبحوث العلمية المطبوعة والرقمية، منها تحقيقه «ذكر المدلسين للنسائي»، وكتابه المنهج المقترح لفهم المصطلح، وإجماع المحدثين على عدم اشتراط العلم بالسماع في الحديث المعنعن بين المتعاصرين، وبيان الزمن الذي يمتنع فيه الحكم على الأحاديث عند ابن الصلاح، ونقد أسانيد الأخبار التاريخية. نشرة إلكترونية ثم طبعت لاحقاً، والتعامل مع المبتدع بين ردّ بدعته ومراعاة حقوق إسلامه. انظر موقع الرسمي، الرابط:

<http://www.dr-alawni.com/biography.php>

تاريخ الدخول 2020/5/27م.

3 وهي رسالة ماجستير نوقشت في (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1422هـ-2001م).

4 وهي دراسة منشورة في مجلة البحوث والدراسات الشرعية، مجلد 5، عدد 49، (2016م): ص 299 - 332.

5 وهي دراسة منشورة في مجلة الجامعة الإسلامية العالمية، مجلد 7، عدد 14، (2003م): ص 207 - 226.

6 وهي أطروحة دكتوراه نوقشت في (الأردن: جامعة اليرموك، 2006م).

7 وهي رسالة ماجستير نوقشت في (غزة: الجامعة الإسلامية، 2015م).

ودراسة إسماعيل رفعت فوزي، مختلف الحديث عند الإمام الشافعي: الريادة والأسس والتطبيق.⁸ ودراسة أماني موسى شاهين لاشين، مختلف الحديث: دراسة حديثة: تأصيل وتطبيق.⁹ وهي بأجمعها على أهميتها، لا تتصل كثيرا بالسؤال المركزي في هذه الدراسة.

وتهدف هذه الدراسة إلى أن تعنتي بهذه المسألة أيضا، وذلك عبر منهجين اثنين، الأول منهج تأصيلي تحليلي يضع الأهداف المذكورة نصب عينه ويسعى لأن يقدم جوابا مؤصلا منطقيا لها، والثاني منهج نقدي تتناول فيه دراسة الشيخ حاتم العوني السابقة، لأن الباحث وأثناء تتبعه لمجريات دراسة الشريف حاتم العوني قد لحظ بعضا من التفاصيل والنقول والآراء التي أوردها الشيخ ويحتمل القول فيها أن يخالفه الباحث، وأنه عدل عن تحرير بعض من المسائل التأصيلية التي يرى فيها الباحث ضرورة أن تسبق الكلام في حل إشكال التعارض بين النصوص، رغم أن الباحث موافق لما ذهب إليه الشريف في أجزاء كثيرة من دراسته. لذلك عزم على دراسة منهج الحنفية وأهل الرأي في التعامل مع النصوص المتعارضة ومقارنته بمنهج أهل الحديث، وذلك من خلال مسألة التراثبية الصحيحة التي تعبر عن منهج أهل الرأي في دفع التعارض، وهي النسخ فالترجيح فالجمع كما ادعى الكمال بن الهمام، أم هي الجمع فالترجيح فالنسخ كما ادعى الشريف، أم هي تراثبية أخرى مغايرة للادعائين؟ وهو في واقع الأمر التساؤل المركزي للدراسة. وبعد ذلك قام الباحث بجمع المنهجين معا أي التأصيلي والنقدي في دراسة واحدة، تفصح عن الرأي الذي يرجح في المسألة.

وتدعي الدراسة أنه لا يمكن فصل الكلام عن منهج الحنفية في التعارض بين النصوص ومنهج المحدثين في ذلك، دون أن نفهم أصول المدرستين وآثار تلك الأصول في مسألة التعارض، وأن الفصل المزعوم قد يوقع الباحث في استنتاجات مبنية على نصوص جزئية لا تعبر عن المنهج الكلي في المسألة، ومن جهة أخرى فإن حمل المدرستين على مصطلحات واحدة ومناهج مشتركة يؤدي أيضا لسوء فهم أصولهما الكلية والجزئية. وكذلك تدعي الدراسة أن الحنفية أنفسهم لم يعتنوا بصياغة نظرية كلية تضبط مسألة التعارض وأنواع درء التعارض بين النصوص في تقديم النسخ أو الترجيح أو الجمع بينها، رغم أنهم أوضحوا منهجهم في كتبهم الأصولية ولكنه إيضاح متناثر في مباحث أصولية عدة، وأول ما وصلنا في ذلك هو نص عن الكمال بن الهمام، وعليه بعض الانتقادات كما سيأتي.

ولكي يتم للدراسة هدفها بربط منهج الحنفية والمحدثين في المسألة بأصول المدرسة التي ينتمي إليها، لابد من دراسة الخصائص التي تتميز بها كل مدرسة، أي مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث. وتحديد هذه الخصائص ليس بالأمر اليسير نتيجة لاستمرار التفاعل بين المدرستين والتأثير المتبادل بينهما، منذ العهد النبوي الأول إلى التابعين فمؤسسي المذاهب، فمرحلة انتشار تلك المذاهب. ذلك أن العلوم الإنسانية ليست كمية منضبطة خاضعة لمنطق الإحصاء والأرقام الثابت بل يتخللها الاشتباك والافتراق والاستثناءات والمتغيرات العديدة، وعليه فإن الخصائص التي سترد لاحقا في الدراسة هي مبنية على الاجتهاد والاستقراء والتأمل المبني وليست بقواعد نهائية في المسألة.

مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، نبذة تاريخية عنهما وعن خصائصهما

أهل الرأي وأهل الحديث مصطلحان استخدمتا في التعبير عن مدرستين من مدارس التعامل مع الأدلة النصية الشرعية، ألقى هنا ضوءا على تاريخ نشأتها الأولى في العهد النبوي والصحابة، ودلالات تسميتهما.

ترجع أصول هذه القسمة أي الرأي والحديث إلى عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وذلك في حديث

8 وهي دراسة منشورة في مجلة كلية الآداب، جامعة بورسعيد، عدد5، (2015م): ص11 - 81.

9 وهي دراسة منشورة في حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، عدد8، (2016م): ص849 - 996.

صلاة العصر في بني قريظة واختلاف الصحابة في الصلاة في الطريق أو في بني قريظة، وأن النبي أقر كلا الفريقين ولم يُعْتَفَ واحدا منهم،¹⁰ وبحادثة السرية عندما بَعَثَ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَرِيَّةً، وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، وَأَمَرَ هُمْ أَنْ يُطِيعُوهُ.. وفيه فَذُكِرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: لَوْ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنْهَا أَبَدًا، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ.¹¹ فحكم بخطأ أهل الطواهر، فظهر أن من الصحابة من تغلب عليهم أوصاف الورع ويقظة الضمير بحيث يكون من أصحاب الألفاظ الملتزمين بطواهر النصوص، وأن منهم من تغلب عليه أوصاف الانفتاح وتنسيق الأحكام في أنساق متجانسة وقواعد كلية وتغلب لديه الضمير، فيكون من أصحاب المعاني.¹²

ويمكن أن يقال بأن هذه الأوصاف قد ظهرت لدى بعض الصحابة دون آخرين بشكل جلي، فالمسلك التعليلي واضح عند عمر وابن عباس وعائشة، واللفظي عند أبو بكر وابن عمر وأبي هريرة، وبعدهم المسلك التعليلي عند النخعي والحسن البصري، مقابل الشعبي وابن سيرين والقاسم الذين غلب عليهم التمسك بالطواهر.¹³ فأهل الظاهر نشأ عنهم أهل الحديث، وأهل التعليل نشأ عنهم أهل الرأي.

فالرأي هنا يساوي التعليل والعقل والتوسع في القياس والاجتهاد، والحديث هنا يقصد به ما كان متصلا بسياق الفقه وأصوله، أي الالتزام بخبر الأحاد والعمل بطواهره، وليس له صلة بأهل صناعة الحديث والتصحيح والتضعيف أو أهل الحديث في علم الكلام وإن كانوا بمجملهم على مذهب أهل الحديث في الفقه. والتسمية هنا مجازية، بتسمية الكل بأبرز أجزائه.¹⁴

10 أخرج الحديث البخاري ومسلم عن ابن عمر، قال: قال النبي لنا لما رجع من الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي، فلم يُعْتَفَ واحدا منهم. أخرجه البخاري، أبواب صلاة الخوف، باب حدثنا عبد الله بن محمد بن أسماء، 15/2، رقم 946. وفي كتاب المغازي، باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب، 112/5، رقم 4119. وأخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب من لزمه أمر فدخل عليه أمر آخر، 162/5، رقم 1770.

11 أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب سرية عبد الله بن حذافة السهمي، 161/5، رقم 4340. وفي كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، 63/9، رقم 7145. وفي كتاب أخبار الأحاد، باب ما جاء في إجازة خير الواحد، 88/9، رقم 7257. وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، 15/6، رقم 1840. وفي كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، 16/6، رقم 1840.

12 انظر: أيمن صالح، *أهل الألفاظ وأهل المعاني*، (ألمانية: تكوين للدراسات والنشر، ونور للنشر، 2016م)، ص16. وهناك تقسيم أوسع لواقع التعامل مع الرواية في زمن الصحابة ذكره الدكتور بنيامين أرول، يتصل أيضًا بموضوعنا، وهو تقسيم الصحابة بحسب مقاربتهم للسنة إلى ثلاثة اتجاهات، الاتجاه الظاهري والفقه والاجتهادي، وقال في بيان الاتجاه الظاهري أنه الذي يهتم بنقل ظاهر اللفظ أو شكل الفعل النبوي، فينقلون للتابعين ماذا قال النبي صلى الله عليه وسلم وماذا فعل، في مجالس التحديث لا الفتوى والاجتهاد والاستدلال، ومثل لهم بعدد من الصحابة منهم أبو هريرة وأنس بن مالك مستندًا في ذلك إلى نصوص عن الإمام الشرحسي الحنفي. انظر:

Bünyamin Erul. *Sahabenin sünnet anlayışı*. (Ankara: Türkiye diyanet vakfi yayinlari, 2019). 147-151, 164, 192.

13 أيمن صالح، *أهل الألفاظ وأهل المعاني*، ص37-27. يلاحظ في الأسماء المذكورة أن منها الأب والابن والقريب وكل منهما يكون له منهج مختلف، وأن منها من كانوا في مدينة واحدة وختلفوا في الاتجاه، بما يدل أن الجغرافية والتربية ليست بذات أثر كبير في المسألة هنا.

14 بضوء هذا الفهم يتضح الجواب على ما ذكره عبد الحميد الإدريسي في مقاله «نقد مقولة أهل الرأي وأهل الحديث»، مجلة *إسلامية المعرفة*، عدد 28، (2002م)، ص155-149، بأنه لا ينفك الحديث عن الرأي، وهذا صحيح لكن المقصود بالتسمية الجزء الأبرز من الكل، فالطرف الأول إنما عرف بالقياس والنصوص جزء أصيل من أصوله، وكذلك الثاني فإنهم أخذوا بالرأي والقياس سواء بالتصريح أم بتسميات مختلفة.

وأما عن خصائص المدرستين والفروق بينهما فيما يتصل بمسألة التعارض بين الأدلة، فيمكن اختصار القول فيها بالمسائل الست الآتية:

أولاً: القول بثنائية القطعي والظني عند تقسيم الأدلة الشرعية جميعاً، أي النصية والعقلية معاً، فالتراتبية المذكورة من أهم الفروق بين المدرستين، والأدلة عندهم ليس على درجة واحدة، بخلاف مدرسة الحديث التي تراعي ثنائية النص والعقل في أصولها وفروغها بأكثر من مراعاتها للقطعي والظني، والكلام هنا عند مدرسة الحديث الفقهية الخالصة كما عرضها الإمام الشافعي في الرسالة وفي اختلاف الحديث، وليس عن الفترة اللاحقة التي حصل فيها التفاعل بين المدرستين عبر أئمة الأصول والحديث من الشافعية. والقول بثنائية الأدلة سهل على مدرسة الرأي القول بالترجيح فيما بينها، أما القول بعدم اعتبار التراتبية في الأدلة جعل مدرسة الحديث تميل إلى الجمع بين الأدلة والبدء بها قبل القول بالترجيح.¹⁵

ثانياً: تقديم القواعد الكلية والأقيسة العامة المستقراً أو المستنتجة من النصوص الجزئية، على الأدلة الظنية وأهمها الخبر الأحاد، والقياس الأصولي الظني المبني على نص واحد، والتي تظهر في مسائل القواعد عند الحنفية التي يرجحونها على الحديث الأحاد، وكذلك الاستحسان والمصالح المرسله عند المالكية. في حين أن مدرسة الحديث ترى حجية تلك القواعد ولكن في سياق العقل المؤخر عن النقل والخبر.¹⁶

ثالثاً: تقديم السنن المشتهرة والعمل المتوارث على الأدلة الظنية، والسنن المشتهرة هي التي توارثتها

15 الذي يُفهم من عمل الإمام الشافعي أنه يرى صعوبة الوصول إلى القطعي في الفقه، فاشتغل على بيان درجة الظن التي تكفي في العمل، بحيث تكون بديلاً عن القطع، وهذا يفسر توسع مدرسة الحديث في شروط الحديث الصحيح الذي يكتسب قوة العمل بخلاف الضعيف الذي انحط عن تلك الرتبة. وبعبارة أخرى فإن موقف المدرسة من مقولة الاكتفاء بالظن في العمل، وعدم طلب القطع، حملتها على أن تتفق في أنواع ومستويات الظني، فظهر لديهم الحديث الضعيف والحسن والصحيح من أقسام الظني المعمول به والمقبول، كما أنها تفسر تلك الكثرة في أنواع الضعيف وتقسيماته الذي لم يصل إلى تلك الرتبة، خلافاً لمدرسة الرأي التي ركزت اهتمامها على ثنائية القطع والظن فلم تظهر لديهم تلك الحساسية المرفهة في التعامل مع درجات النصوص الظنية، ومستويات الظني فيها. الكلام هنا عن الأغلب، ولكن مدرسة الرأي لها بعض أدوات الترجيح في النصوص الظنية، كترجيح الخبر الأحاد الذي نقله رواة فقهاء على الذي نقله حفاظ بحسب.

انظر للتوسع، معزز الخطيب، رد الحديث من جهة المتن، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011م)، ص-38 40؛ وفيه يقول: إن الأصولي لا يحتاج إلى الإسناد كثيراً، فالمتواتر قطعي دون النظر في إسناده. وما تلقى بالقبول بلا إسناد أيضاً قطعي، وكذلك ما اشتهر بين الأئمة بغير تكبير. وقد ظهر له بعض الأمثلة عند الإمام الشافعي كعمله بحديث لا وصية لوارث، ورغم أن الحديث نوقش بأن له إسناداً يصح ولكن الشافعي أورد بصيغة قبول الأئمة، وما وافقه الأصول. وهي من الأمثلة المهمة الاستثنائية في منهج الإمام الشافعي.

ويمكن العودة إلى كتاب وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م)، ففيه يشرح كيف كان أصول الفقه أحد أدوات التوفيق بين مدرستي الرأي والحديث.

وفي تحليل كتاب اختلاف الحديث للشافعي، يمكن العودة إلى دراسة بيرم قناريا:

Bayram Kanarya. *İhtilaflı Hadisler İmam Şafii'nin Yaklaşımı*. (İz Yayıncılık. İstanbul. 2017).

16 انظر على سبيل التمثيل استخدامات الأصوليين الحنفية لفظ القياس بمعنى القاعدة العامة: الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، *الفصول في الأصول*، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ، 1994م)، 118/4. الذبوسي، عبد الله بن عمر، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، المحقق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ - 2001م)، ص181، 287، 405. البزدوي، علي بن محمّد، *كنز الوصول إلى معرفة الأصول*، أو *أصول البزدوي*، (كراتشي: مطبعة جاويد بريس، ب.ت)، 249/3. السرخسي، محمّد بن أحمد بن أبي سهل، *أصول السرخسي*، (دار المعرفة، ب.ت)، 155/2، البخاري، عبد العزيز بن أحمد علاء الدين، *كشف الأسرار شرح أصول البزدوي*، (دار الكتاب الإسلامي، ب.ت)، 250/3. ابن فرحون، إبراهيم بن علي اليعمرى المالكي، *تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام*، تحقيق: جمال مرعشلي، (دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، 1423هـ)، 60/2.

الأجيال جيلا عن جيل إلى النبي، وهي العمل المتوارث والفتاوى التي تتابع على الأخذ بها والفتوى بها والعمل بها ففهاء الصحابة فتلامذتهم، فتلامذة تلامذتهم، فمزية هذه السنن على الأحاديث القولية وأخبار الأحاد أنها أو لا مختصة بالعمل أي جانب الأحكام العملية التطبيقية من الدين، فلا يرد فيها ما يخلو من الفقه والعمل، من أحاديث الأوصاف والأخلاق والعقائد والسير والأخبار. وهي ثانيا أحاديث فقهية مدعمة بعمل النبي وصحابته والتابعين، استقرت الفتوى عليها، وتلقتها العلماء بالقبول والطاعة، واشتهرت فيما بينهم فعرفوها و التزموا بها وألزموا بها، وهذا يكسبها معنى قريبا من التواتر ومن الإجماع،¹⁷ وينفي عنها إمكان الكذب في النقل والرواية، وإمكان الخطأ فيها، كذا ينفي عنها احتمال طروء النسخ أو التخصيص عليها أو التأويل وصرفها عن ظاهرها. في حين أن مدرسة الحديث تخضع كل هذه السنن إلى شروط القبول عند المحدثين، فما لم يتصل سنده لا يعمل به، إلا ما ندر كالذي تلقته الأمة بالقبول، ولاحقا المتواتر.

رابعا: تقديم القرآن الكريم على الحديث النبوي من حيث رتبته، وقطعية ثبوته، والقول بقطعية عموماته، ووجوب عرض الحديث عليه مع وجوب اتصال السنن بكليات القرآن وقواعده. في حين أن مدرسة الحديث ترى استواء الرتبين،¹⁸ فالجميع وحي متلو أو غير متلو، ولا ترى جدوى في عرض الحديث على القرآن، لأن النبي لن يقول ولن يثبت عن أي قول يخالف القرآن أصلا، والتعارض لو حصل فالخلل فيه قائم في أحد رجال السند أو في فهم المتن.¹⁹ ويقول الشاطبي مثبتا موقف أهل الرأي في المسألة: «وَأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بد من تقديم القرآن على الخبر بإطلاق».²⁰

خامسا: العناية بمراتب دلالات الألفاظ والتنظير في فروقها وتفاضلاتها الدقيقة بحيث أوصلوها إلى ثمانية من حيث الظهور والخفاء،²¹ وهذا يسهل على المجتهد على أصولهم أن يغلب الدلالة الأوضح على الأقل وضوحا، وهذا يقلل من دائرة التعارض أمام المجتهد لأنه يرجح ويغلب الأقوى دائما. في حين أنه تداخلت كثير من دلالات الألفاظ عند الجمهور ومدرسة الحديث، فهي أربعة فقط،²² وهذا يوسع من دائرة التعارض

17 إلا أنها دون الإجماع والتواتر في القطعية كما سيظهر عند إيراد نقد الشافعي عليها. ولكنها على أي حال تعلق على الخبر الأحاد من وجوه عدة كما أقر بذلك المحدثون، وسيأتي تفصيله.

18 تنسب فكرة الوحي المتلو وغير المتلو إلى الإمام الشافعي ولعل اللفظة لم يصرح بها ولكنه وظفها في سياق بيان استواء الكتاب والسنة كمصدر تشريعي، فنفى التراتبية التي قالت بها مدرسة الرأي، يقول الشافعي إن النبي لم يسئ شيئا إلا بأمر الله على وجهين: إما بوحى ينزل على الناس وهو القرآن الكريم. وإما برسالة عن الله أن افعل. وما يقابل الوحي المتلو، وهو الوحي غير المتلو أي السنة النبوية، كما أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو، مثل ما أعطى من الظاهر المتلو، وأذن له أن يبين ما في الكتاب فيعلم ويخص، ويجمل ويفصل، ويشرح ويشرح ما ليس في القرآن مما أذن الله فيه، ويكون ذلك في وجوب الأخذ به والعمل بموجبه كالقرآن المتلو. انظر ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 13/305. وابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، الشافعي في شرح مسند الشافعي، (المحقق: أحمد بن سليمان أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، 2005م)، ص552. الناجي لمين، القديم والحديث في فقه الشافعي، (الرياض: دار ابن القيم، والقاهرة: دار ابن عفان، 2007م)، 200/1.

19 وقد تمسك الإمام الشافعي والمحدثون بحديث «لَا أَلْفِينَ أَحَدَكُمْ مُتَكَبِّرًا عَلَى أَرِيكَيْهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ: لَا تُذَرِّي مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَا» أخرجه أبو داود، في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، 329/4، رقم: 4605. والترمذي، في أبواب العلم عن رسول الله، باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث النبي، 398/4، رقم: 2663. وابن ماجه في أبواب السنة، باب تعظيم حديث رسول الله والتغليظ على من عارضه، 9/1، رقم: 13. وانظر الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، (المحقق: أحمد شاكر، (مصر: مكتبة الحلبي، 1358هـ/1940م)، ص404. مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1983م)، ص165. ومعتز الخطيب، رد الحديث من جهة المتن، ص203.

20 الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، ب.ت)، 313/4.

21 وهي: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم من درجات الواضح، والخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه من درجات المبهم. انظر السرخسي، أصول السرخسي، 163/1، والدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص117.

22 وهما: الظاهر، والنص من درجات الواضح، والمجمل والمتشابه من درجات المبهم. انظر الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، (المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)، 60/1.

أمام المجتهد فيحاول أن يبحث في وسائل دفع التعارض بالجمع وغيرها.²³

سادسا: تأخير الاحتجاج بخبر الآحاد عن الأدلة القطعية الأخرى، ويُنصّل بذلك القولُ بعرض الحديث على تلك القطعيات، وعدم الانشغال كثيرا بأنواعه من صحيح وحسن وضعيف وشاذ ومنكر ومعلل لأن التركيز متجه إلى المتن وإلى علاقته بالأدلة الشرعية الأخرى. وأما الخبر في مدرسة الحديث فهو خاضع للنظر المعمق في الإسناد وما ينتج عن ذلك من أقسام وأنواع للحديث، كما أنه المقدم على سائر الأدلة لأنه نص خاص، خلافا لنصوص القرآن التي يغلب عليها العموم. ولعل النقطة الأخيرة هي الأكثر شهرة إذا ما نُكِّم في الفروق بين المدرستين، ولكنها تحصيل حاصل عن النقاط الثلاث السابقة لها.

ولو استحضرنّا أن المحدثين والفقهاء يشترطون في التعارض استواء الثبوت والدلالة بين النصين أو الدليلين عموما، فهذا ينتج عنه أن دائرة الاستواء عند الحنفية أضيق بكثير من دائرة الاستواء المذكور عند المحدثين، لأن الحنفية وكما ظهر قد اهتموا كثيرا بالبحث في مبدأ تَرْتِيب الأدلة في شبكة متداخلة ومترابطة لها طرفان، الثبوت والدلالة، فالأدلة عندهم من حيث الثبوت قطعية وظنية، وأنواع القطعي لديهم كثيرة، وهو قطع فقهي يشبه الظن الجازم، وليس بالقطع العقلي الذي يتصوره المناطقة. كما أن الأدلة من حيث الدلالة مراتب كثيرة وصلت إلى ثمانية عندهم كما سلف.

في حين أن المحدثين هم أقرب إلى القول باستواء الأدلة من حيث الثبوت، فمباحث التواتر والشهرة مباحث غريبة عن مصنفات المتقدمين منهم، وما أدخلها إلا الأصوليون منهم كما هو معروف، وهم يتعاملون مع الخبر الآحاد كتعاملهم مع النص المتواتر وقيمون الأدلة تترى على وجوب قبول الظن الراجح، بل إنهم يخصصون القرآن القطعي بالحديث الآحاد الظني، ويفسرون ذلك بأن العام ظني الدلالة فأمكن تخصيصه بظني الثبوت، وهو في ظني تسويغ فحسب لحمل القرآن على السنة، وهو الأمر الذي لم يرتضه الحنفية، على أن الدلالات لدى أهل الحديث أربعة درجات لا ثمانية، ونتيجة هذه المقدمات، أن حقل التعارض ضيق عند الحنفية وأن مساحته عند المحدثين أكبر، وسيأتي بيان أثر هذا الكلام في تعريف التعارض نفسه.

وأكتفي بهذه الخلاصة والتي سأبني عليها الكلام في منهج تعارض الأدلة في المدرستين، في المبحث الآتي.²⁴

المبحث الأول: مختلف الحديث بين أهل الحديث والحنفية من أهل الرأي

يميز العلماء عند وقوع التعارض بين مشكل الحديث ومختلفه بحسب الموضوع، فما كان بين الأحاديث فحسب فهو المختلف، وما اتسع إلى الأدلة غيره كظواهر القرآن والقياس والمصالح والتاريخ والواقع وغيره فهو المشكل، وأما إذا كان التعارض خارج الحديث فيأخذ أسماء أخرى كمختلف القرآن ومشكله، وتعارض الأقيسة والمصالح وغيره.²⁵

وباعتبار أن مشكل الحديث على هذا الاصطلاح هو أوسع من مختلف الحديث، فقد رجحت الدراسة أن تعتمد، بأن تركز في علائق الحديث مع الأحاديث والأدلة الأخرى. كما أن هناك أسبابا أخرى لهذا الترحيح،

23 ومن ثمرات القول بتراتبية الأدلة بين قطعية وظنية، والقول بمراتب دلالات الألفاظ في الوضوح والخفاء، أن الأصولي الحنفي يتجه أولا إلى الترحيح واختيار المعنى أو الدليل الأصح، وظهر هذا في مسائل عديدة كعموم المقضى وعموم المجاز وعموم المشترك التي يوجب فيها الحنفية اختيار معنى واحد فحسب، ويقبل غيرهم العمل بالمعاني الممكنة كلها.

24 للتوسع انظر معتز الخطيب، رد الحديث من جهة المتن، الناجي لمين، القديم والجديد في فقه الشافعي. أهل الألفاظ وأهل المعاني. وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية، ترجمة أحمد الموصلي، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م). فهذه الدراسات بمعظمها عُتبت كثيرا بمناقشة هذه الأفكار.

25 انظر محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، (القاهرة: دار الفكر العربي، ب.ت)، ص442. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، (دمشق: دار الفكر، ط3، 1401=1981م)، ص337.

منها أن هذا الباب أكثر اتصالاً بالحديث والأدلة وبالعمل والفقهاء من مختلف الحديث، فالأدلة الشرعية أوسع من الحديث، وهو الذي تهتم به كتب أصول الفقه خلافاً للمحدثين الذين ينشغلون أكثر بمختلف الحديث، وقد يخرج المحدثون عن المختلف إلى المشكل، كما في مشكل الآثار للطحاوي وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة. وهذه المسائل من أهم المسائل في نظري لصلاتها الدقيقة بمصادر التشريع وفروع الفقه وإنتاج الأحكام، ولأنها من المسائل الممتدة بين الحديث والفقهاء، تماماً كفقهاء الحديث وأحاديث الأحكام، ولعل ذلك سبب ورودها في كتب الحديث واهتمام المحدثين بها رغم كونها من حيث الموضوع مسائل أصولية فقهية. كما أن هناك قلة في الدراسات الأكاديمية التي تناولت الموضوع من جهة فقهية حديثة.

والذي تدعيه الدراسة أن مدرسة الرأي يلزم من مقولاتها التي سبقت أن تقول بالترجيح أولاً ثم بالجمع ثانياً وذلك باعتماد مصطلحهم في الترجيح، وأن مدرسة الحديث يلزم من مقولاتهم تقديم الجمع أولاً ثم الترجيح ثانياً أيضاً باعتماد مصطلحهم في الجمع والترجيح،²⁶ وكذلك تدعي الدراسة أن محاولة التوفيق بين المدرستين بأنهما معاً قائلتين بتقديم الجمع على الترجيح، أنها دعوى فيها نظر.

إن اهتمام الحنفية بتراتب الأدلة رأسياً وأفقياً ومنهجهم في ذلك، قد سهّل عليهم عملية اختيار الدليل الأصح والأكثر كفاءة للعمل، والعدول عن الدليل الأضعف أو الأقل كفاءة، وكثير هذا في فروعهم الفقهية ومسائلهم التطبيقية، لأن أصل نظرهم إلى الأدلة نظر يوزعها على مراتبها ومستوياتها، وهو عين الترجيح بين الأدلة، في حين أن النظر الحديثي أكثر احتياطاً وتحفظاً منهم عند الاستغناء عن أحد الدليلين، لأنها تقع في رتب واسعة مشتركة، وسيقدم منهج الجمع والتوفيق على الترجيح.

وقبل البدء بمناقشة المسألة يجدر الوقوف عند نقطتين مؤسستين لها، وهما تحرير مصطلح التعارض، ثم مصطلحي الجمع والترجيح.

أولاً: تحرير مصطلح التعارض وبيان شرطه عند أهل الحديث والحنفية

التعارض هو لب المسألة وأساسها، وقد ظهر جلياً اختلاف النظيرين الحنفي والحديثي في فهم التعارض، ولأزيد الأمر وضوحاً أقف عند الاحتمالات القائمة في دلالة هذا المصطلح.

الاحتمال الأول من دلالاته، أن التعارض هو المخالفة الأولية²⁷ التي تظهر عند عرض الحديث على ما سواه من أدلة قرآنية أو حديثية.²⁸ وعليه فالاختلاف بين الصحيح والضعيف من الأحاديث، وبين القطعي والظني، وبين المفسر والمجمل على سبيل المثال داخل في مسمى التعارض المذكور، كما أن عملية عرض الحديث على القرآن والقواعد والسنن داخلة فيه.

الاحتمال الثاني من دلالاته، أنه المعارضة التي يُحكم بها بين نصين متساويين في الثبوت وفي الدلالة، لا يمكن تقديم أحدهما على الآخر على الأدوات السابقة، ومن ذلك تعارض القطعي والظني، والصحيح مع الصحيح، والمضطرب الذي تساوت طرقه المختلفة. وهنا تأتي وسائل رفع التعارض بين النصوص المتساوية كالجمع والترجيح والنسخ، على الاختلاف الذي سيأتي.

26 وسيأتي الكلام في رتبة النسخ من هذه الأدوات لاحقاً.

27 يمكن الاستئناس لمصطلح المخالفة بما قاله الدبوسي: «سواء عندنا خالف الخبر من الكتاب أصله، أو عموماً أو ظاهره بأن حملة على مجاز». تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص 196.

28 وهو المقصود بما قاله كثير من المحدثين كابن خزيمة القائل «لا أعرف حديثين متضادين؛ فمن كان عنده فليأتني به لأولف بينهما»، والسبكي الذي نفى التعارض وتحدث في إمكان رفعه مهما كان الأمر. انظر السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، (الرياض: مكتبة الكوثر، ب.ت)، 652/2.

الاحتمال الثالث من دلالاته، أنه المعارضة الصريحة بين الدليلين المتساويين، والتي لا يمكن فيه الترجيح ولا الجمع ولا النسخ،²⁹ هنا يصرح الفقيه الحنفي والمحدث بالتساوق أو التوقف، لأن أدواتهما لم تستطع رفع ذلك التعارض بأي وسيلة ممكنة.

ومدار هذه الاحتمالات على سؤال: متى نحكم بالتعارض؟ هل هو في بداية الاختلاف بين الدليلين، أو عند استقرار الجهد بتقديم الدليل الأقوى، أو في نهاية الطريق؟ الإشكال أن نصوص الحنفية والمحدثين تقبل الاحتمالات الثلاثة معاً، فتراهم يذكرون التعارض ويقصدون المعنى الأول وأحياناً الثاني وأخرى الثالث، لذلك فالتدقيق سيكون منصبا على التأصيل في هذه المسألة.

ويمكن تصوير المسألة بعد فهم ما سبق على الشكل الآتي: إن الحنفية والمحدثين كلاهما يشترطان استواء الأدلة في الثبوت والدلالة قبل الحكم بالتعارض، إلا أن ذلك يرافقه نتيجتان:

الأولى: يندر عند الأصولي الحنفي أن يتجاوز دليلان عوامل الترجيح الكثيرة لديه، فيقول بالتعارض بينهما. فحالات الاختلاف التي ترد في كتب الحنفية أصولها وفروعها تنتهي بتقديم الدليل الأقوى في معظم الأحيان.

الثانية: يكثر عند المحدث القول بالتعارض لاستواء حال الأدلة، فمأخذه الأهم في الترتيب بينها هو الصحة والضعف بالمصطلح الحديثي، فكثيراً ما تنتهي حالات التعارض بين الحديث والحديث بتقديم ما هو أصح سنداً،³⁰ وأما ما كان بين الحديث والقرآن أو القواعد والأقيسة وغيره فهو داخل في التعارض بلا شك.

ينتج عن هذا القول إن منهج المدرستين معاً هو تقديم الدليل الأقوى أولاً، ثم بعد ذلك الانتقال إلى وسائل رفع التعارض بين النصوص، وما التقديم سوى الترجيح بلفظ آخر.

ولكن باعتبار أن الترجيح عملية كلية واسعة ومتشعبة عند الحنفية، فإنها اكتسبت شهرة لديهم وعُرفوا بها، وقيل إن منهجهم تقديم الترجيح على الجمع، وباعتبار أن عملية الترجيح نفسها أضيقت وأقل تشعباً، فإن المرحلة اللاحقة لها وهي عملية الجمع بين الأدلة المتساوية هي ما عرفوا به، واشتهروا بمنهج التوفيق والجمع، فيصعب عليه ترك الحديث للقرآن أو القواعد وغيرها، وكذلك يصعب عليه ترك القرآن بالحديث، فيتجه عندها لإعمال الدليلين عبر الجمع بينهما بأدواته التي سيأتي ذكرها.

وأما أدوات الترجيح التي يذكرها المحدث عقب عملية الجمع فهي ترجيحات جزئية، متعلقة بالسند غالباً ككون الراوي أكثر حفظاً، أو أكثر فقهاً، أو كونهم أكثر عدداً، وتقديم خبر صاحب الواقعة، وتقديم من روى بالسماع على الإجازة، وما كان في الصحيحين على خارجهما، وبالمتن أحياناً كتقديم المثبت على النافي، والنهي على الأمر، وتقديم الخاص على العام، والحقيقة على المجاز، وغيره.³¹

والفقيه لم يراع من أنواع التقديم بالسند إلا ما اتصل بالفقه والفهم، كفقهِ الراوي وكونه صاحب الواقعة، وراعى كثيراً أنواع التقديم بالمتن بل إن معظمها أت من الأصوليين ومن الحنفية أنفسهم، ومن الدخيل المتأخر على أهل الحديث. ومع ذلك تدعي الدراسة كما سبق أن منهج الحنفية هو تقديم الترجيح الكلي أي

29 يقول البيهقي «وركن المعارضة تقابل الحجيتين على السواء لا مزية لأحدهما في حكيمين متضادين»، أصول البيهقي، ص 200. فهو يحكم بالتعارض إذا لم يكن هناك إمكان للترجيح ولا للجمع، والنسخ الجزئي هو أهم صور الجمع عند الحنفية.

30 ويشكل على هذا الكلام أننا نرى في كتب اختلاف الحديث أن المحدثين يقيمون التعارض بين الحديث الصحيح والحسن، والضعيف الذي لم يشتد ضعفه، ويفسرون عملهم هذا على أنه جمع أو ترجيح على افتراض صحة الدليلين.

31 ارجع للتوسع إلى الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، (دار الكتاب العربي، ط1، 1999م)، 270-265/2.

الدليل الأقوى على الأضعف، ثم الترجيح الجزئي أي ما سلف ذكره، على الجمع الذي يذكره المحدثون.

والنصوص التي تُثبت ترجيح القطعي على الظني قبل الحكم بالتعارض كثيرة، منها ما نقله الجصاص (ت.370هـ) عن عيسى بن أبان (ت.221هـ): كل أمر منصوص في القرآن، فجاء خبر يردّه أو يجعله خاصا وهو عام، بعد أن يكون ظاهر المعنى لا يحتمل تفسير المعاني، فإن ذلك الخبر إن لم يكن ظاهرا قد عرفه الناس وعلما به حتى لا يشذ منهم إلا الشاذ، فهو متروك.³² وعقب عليه الجصاص لاحقا بالتصريح بهذا المعنى: مذهبه أن كل ما ثبت من طريق يوجب العلم فغير جائز تركه بما لا يوجب العلم.³³ وهذا كله من أبواب الترجيح التي يقرُّ بها أهل الحديث والتي يقيمون فيها التعارض ويبحثون فيها عن وسائل الجمع بين أطرافها.

على أن مسوغات مدرسة الرأي في الترجيح لا تعني تكذيب الراوي دائما، بل الأغلب أنه قول باحتمال النسخ مع عدم اطلاع الراوي على ذلك، أو خطأ الراوي ونسيانه أو فهمه المغلوط أو روايته بالمعنى، أو عدم التنبيه لخصوصية الواقعة أو كونها فيما ليس من التشريعات، وقد يقولون إنها ليست كذلك بل لا يمكن القول بواسطتها بالوجوب وإنما بالسنة كما شرح الجصاص. ومن القرائن الأخرى لدى الحنفية بالذات على خطأ الراوي غير معارضة القطعي: الشذوذ والانقطاع الباطني والتفرد في مقام الاشتهار.³⁴

ثانيا: تحرير مصطلحي الجمع والترجيح عند أهل الحديث والحنفية

يغلب على الدراسات أنها تأتي بهما على المعنى المتبادر، فالترجيح تقديم دليل على دليل وعمل بأحدهما دون الآخر، والجمع عمل بهما معا في صورة من صور الجمع التي يذكرونها.³⁵

ومن الدراسات التي قدمت لفظة جديدة في ذلك ما قاله الدكتور الناجي لمين عن الجمع والترجيح بأنهما في واقع الاستنباط شيء واحد، فالذي يجمع بين حديثين أو أكثر، يحمل أحدهما على الآخر، بكونه مقيدا له، أو مخصصا أو ناسخا، وهو في واقع الأمر يعمل بأحد الدليلين. واستدل بحديث «جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا»، وزيادة «تُرْبَتُهَا».³⁶ وأن الشافعي إذ جمع بينهما بأن حمل الثاني على الأول، فأوجب التراب في التيمم، كان عمله ترجيحا للثاني على الأول.³⁷ فالجمع هنا أتى بنتيجة ليست مطابقة لكلا الدليلين، وإنما لأحدهما، وهذا هو الترجيح.

ولكن الإشكال هنا أن المؤلف عدَّ التخصيص والتقييد من أدوات الجمع لا الترجيح، وهذا ليس مسلما له، كما أنه وعلى التسليم بصحته يكون قد عمم إحدى صور الجمع في حكمه الكلي المذكور، والجمع في واقع الأمر له صور عدة، منها البيان بالتخصيص والتقييد، وفيها يكون الجمع إبطالا للنص العام أو تخصيصا

32 الجصاص، الفصول في الأصول، 158/1.

33 الجصاص، الفصول في الأصول، 168/1.

34 ارجع للتوسع، محمد أنس سرميني، «الخبر الأحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية»، مجلة كلية الإلهيات في جامعة مرمرية في تركيا، المجلد 55، العدد 55، (2018م)، ص 27-51.

35 انظر الشوكاني، إرشاد الفحول، الموضوع السابق. اللكنوي، عبد العلي محمد الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م. ٢١٠/٢. الأمدي، علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، المحقق عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، ٢٤٢/٤.

36 أخرج الحديث بلفظ الأرض البخاري في كتاب التيمم، باب التيمم وقول الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا، 74/1، رقم: 335. ومواضع أخرى، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، 63/2، رقم: 521. وأخرجه بلفظ التربة مسلم في الحديث التالي له، برقم 522.

37 الناجي لمين، القديم والجديد في فقه الشافعي، 353/1.

وبيانا له، وقد يكون الجمع إبطالا جزئيا لكلا النصين، بحيث تصدر صورة جديدة مغايرة للنوعين، كالجمع بين نصين محرم ومبيح بحملهما على الكراهية، والكراهية ليست بالحرام ولا بالإباحة، وكذلك الجمع بين نصين يتضمنان الأمر بالشيء وتركه بحملهما على السنية والاستحباب، وهي صورة جديدة ليست بالواجب ولا بالمباح، خلافا للبيان الذي يظهر عليه معنى الترجيح كما أشار الناجي.

ولقد بذلت جهدي في أن استخرج الضابط في المسألة، فاقترحت التصور والذي يتضمن الشقين الآتيين:

الأول: الجمع نوعان، ما كان فيه إعمال لأحد النصين وترك للآخر ومن ذلك تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق -عند من يرى ذلك جمعا- وتقديم المفسر على الظاهر والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه، ومنه ما كان فيه إعمال جزئي لهما معا أو إحداث صورة جديدة توفيقية بينهما أو توزيع مجالات إعمالهما.

وأن الأصح في النوع الأول هو الترجيح لما سيأتي من نصوص، وقد سبق نص الشوكاني في عده ذلك من أنواع الترجيح، وأن الجمع يجب تخصيصه اصطلاحا بالنوع الثاني فحسب، ليستقر لنا فهم نصوص العلماء ومناهجهم في رفع التعارض بدقة. وبعبارة أخرى لو عمل بأحد الدليلين وأسقط الدليل الآخر فهو ترجيح في الحقيقة مهما كانت التسمية، ولو عمل بهما معا في صورة جديدة مكوّنة منهما، أو فصل ميادين العمل بكل من الدليلين فهو من الجمع.³⁸

على أن عدم الدقة في تناول مسألة الجمع الذي يتضمن العدول عن أحد الدليلين بشكل كامل قد أثمر اختلافا في تصور الأدوات التي يذكرها الحنفي أو المحدث في رفع التعارض بين النصوص، أهي من الجمع أم من الترجيح، فأوقعت الشيخ الشريف في إشكال سيأتي بيانه في المبحث التالي.

المبحث الثاني: بحث «منازل حل إشكال التعارض بين النصوص الشرعية بين الجمهور والحنفية» دراسة نقدية

ومن أهم ما كُتِب في هذه المسألة، دراسة أعدها الدكتور الشريف حاتم العوني، أخذت العنوان المذكور أعلاه منازل حل إشكال التعارض، وهي في غاية الأهمية والجدّة، ولذلك سأجعلها في مركز الدراسة وأعرض لأهم أفكارها مع التعليق عليها فيما يأتي.

أولا: الفكرة المركزية التي تدور عليها دراسة منازل حل إشكال التعارض

أطروحة منازل حل إشكال التعارض تتلخص في تأكيده أن منهج الحنفية هو منهج الجمهور في درء التعارض وذلك بتقديم الجمع على الترجيح، ثم بالنسخ والتوقف أخيرا. والدعوى فيها تتضمن جزأين:

الأول: تأخير النسخ إلى ما بعد الجمع والترجيح.

الثاني تأخير الترجيح عن الجمع.

ونقل المؤلف في ذلك نقولا متتالية عن شيوخ الحنفية في إثبات ما ذهب إليه، أذكرهم بحسب ترتيبهم عنده: البزدوي (ت.482) والسرخسي (ت.483ه) وعيسى بن أبان والجصاص والدبوسي (ت.430ه)، وختم بكلام ابن الهمام في المسألة وردّ عليه قوله.

38 وهذه الصورة هي إحدى أسباب عدول الحنفية عن الجمع، لأن الترجيح فيه عمل صريح بأحد الدليلين، أما الجمع فإنه عمل بصورة مخالفة لكلا الدليلين، وإعمال أحد الدليلين أفضل من تركهما، وهو مأخذ أدق نظرا من إطلاق القول بأن الجمع هو عمل بالدليلين معا.

فأما الجزء الثاني من الدعوى فهو مما تؤكد هذه الدراسة وتقر بوقوع خلل في نص الكمال بن الهمام وسيأتي بيانه. وأما الجزء الأول من الدعوى، فهو مما ترى بأن الشريف قد تكلف في إثباته، وسيأتي توضيح منطلقاته في فهم النصوص وتوجيهها، ثم مناقشتها تفصيلاً، فضلاً عن المناقشة الكلية المتصلة بأن تقديم الترجيح هو المنهج المناسب والموافق لمدرسة الرأي وأن الجمع هو المنهج الموافق لمدرسة الحديث.

ومنهج هذه الدراسة أنها ستبتدئ بذكر الأسس التي بنيت عليها دراسة منازل حل إشكال التعارض فيما يتصل بمذهب الحنفية، وذلك من خلال استقراء الدراسة كاملة، ومن ثم العودة إلى نقاش أهم النقول التي وردت فيها، وهي عن عيسى بن أبان، والجصاص، والبيروني، وابن الهمام، واكتفت دراستي النقدية بهؤلاء الأربعة لأن لب الفكرة وجوهرها قائم في كلامهم، وما جاء عن الآخرين فلا إضافة فيه عنهم بل هو أقرب إلى الشرح فقط.

ومن خلال مناقشة تلك النصوص التي وردت في دراسة منازل حل إشكال التعارض والنصوص الأخرى التي أضفتها عليها في سياق فهمها فمما يناسب مدرسة الرأي فإنه يتحقق لهذه الدراسة التأصيل المطلوب في المسألة، والله المستعان.

ثانياً: المنطلقات التي اعتمدها دراسة منازل حل إشكال التعارض في فهم نصوص الحنفية:

من خلال استقراء الدراسة التي قام بها الشريف فإنني توقفت عند أهم الأسس التي اعتمدت فيها، وهي الآتية:

-أنها لا تعبر الترجيح الكلي، أي الترجيح بالتراتب بين القطعي والظني في مدرسة الرأي الاهتمام الكافي في توجيه النصوص وفهمها. ولهذا جاءت النصوص فيها منقطعة عن سياق مدرسة الرأي والتي تنظر إلى النصوص نظراً لتراتبها يجعل من القول بالترجيح ركناً أساسياً في تعاملها مع الأدلة، وجاءت بعض النصوص منقطعة عن سياقها الحقيقي الذي أورده المؤلف قبيل النص المقتبس في دراسة الشريف، والذي يؤيد أن الحنفية لا يرون التعارض أصلاً إن أمكن الترجيح.

-أنها تجعل من أدلتها المقررة أن حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد هو من أنواع الجمع،³⁹ رغم ما أورده مسبقاً عند مناقشة رأي الناجي من كون هذا الأمر يحتمل الوصف بالجمع والترجيح معا وأنه يمكن تفسيره بكليهما، بما يجعله افتراضاً طرأ عليه الاحتمال، بل والاحتمال القوي جداً، لأن نصوص عدد من الأصوليين التي أوردها ونصوص الحنفية أنفسهم تتجه إلى اعتبار الحمل هذا من جنس الترجيح كما سلف وكما سيأتي.

-أنها تجعل من أدلتها البديهية في المسألة، أن حمل المجمل على المفسر والمحكم هو عين الجمع،⁴⁰ رغم أنه كسابقة مما يطرأ عليه الاحتمال فيضعف النظر كله، ومن جهة أخرى أن نصوص الحنفية كسالفه تشير إلى اعتباره من أنواع الترجيح. وأقل ما يقال إن كلتا المسألتين لا يصح الاستدلال بهما لأنهما من الذي تساقط بالاحتمال، خصوصاً أن الذي تغلبه هذه الدراسة هو الطرف الذي لم يرجحه الشريف.⁴¹

-أنها لم تُدخل في معايير فهم نصوص الحنفية في المسألة مصطلحهم في النسخ، الذي يتضمن النسخ

39 الشريف العوني، ص45. وقيله مثال عدم قطع يد المستامن إذا سرق، ص14.

40 الشريف حاتم العوني، منازل حل إشكال التعارض، ص9، 13.

41 ولعل السياق كان يوجب أن يأتي الشريف بالاحتمال الثاني وهو الترجيح، وأن ينفيه ويستدل على كونه احتمالاً مرجوحاً أو مغلوطاً، ولا يتركه هملًا.

الكلي والنسخ الجزئي، الذي يقابل التخصيص عند الجمهور، خصوصا في فهم نصوص ابن الهمام، إلا في ملاحظة مقتضبة أو آخر الدراسة.⁴²

ثالثا: المناقشة التفصيلية للنصوص الواردة في دراسة منازل حل الإشكال

ارتأيت في هذا المطلب أن أقسمه إلى جزأين، جزء تأصيلي وآخر تطبيقي، ففي الجزء الأول أقف عند أهم النقول التي وردت في دراسة *منازل حل إشكال التعارض*، ثم أضعها تحت عنوان يناسب غاية المؤلف الشريف من إيراد النص، ثم أرفقها بالمناقشة والتعليق.

ثم أقف في الجزء الثاني عند أهم الأمثلة التي استشهد بها في *منازل حل إشكال التعارض*، وأيضاً أرفقها بالتعليق والمناقشة.

القسم الأول: نماذج من النقول التي وردت في دراسة *منازل حل إشكال التعارض* عن أئمة الحنفية لإظهار أن منهجهم هو تقديم الجمع على الترجيح، وتأخير النسخ عما سبق، وأقف عند أربعة منها هي الآتية:

أولاً: في سياق إنكار أن الترجيح مقدم على الجمع، يورد المؤلف نصاً مُشكلاً للبزدوي وهو قوله: «وحكم المعارضة بين آيتين المصير إلى السنة، وبين سنتين المصير إلى القياس وأقوال الصحابة.. وعند العجز يجب تقرير الأصول».⁴³ ويعلق عليه الشريف بأنّ التعارض الذي يتحدث عنه البزدوي هو التعارض التام الذي يوجب التساقط وليس بالتعارض الأولي الذي يأتي عقبه الجمع والترجيح، ودليله على ذلك أن البزدوي نصّ بأنه عند وقوعه يلجأ إلى السنة.. ولم يقل نرجح.⁴⁴

والذي يفهم من مُراد الشريف، أنه يحمل التعارض هنا على الاحتمال الثالث المذكور سلفاً، لينفي عن النص اتصاله بمنهج الترجيح. والتفسير المذكور محتمل وليس بقطعي، لأنه كذلك يحتمل أن يكون المعنى حالة تعارض الآيتين المصير إلى السنة في ترجيح أي الآيتين يُعمل به، والاحتمال هذا هو الأرجح بالاعتماد على المثال الذي أورده البزدوي وكذلك شارحه عبد العزيز البخاري عَقِبَ النص لأنه من هذا القبيل، لا من قبيل إيراد حكم جديد بالسنة مغاير لإحدى الآيتين.⁴⁵

فقد مثّل بآية {فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} [الأعراف: 204]، وآية {فَاقْرَءُوا مَا نَنْسَرَ مِنَ الْقُرْآنِ} [المزمل: 20]، اللتين تعارضتا في حكم سماع المقتدي للإمام أو قراءته معه، فجاءت السنة والعمل بترجيح السماع على القراءة، وهو ما جاء به أيضاً حديث «قراءة الإمام له قراءة».⁴⁶ والتفسير الذي أراده الشريف بأن الآيتين تساقطتا حتى جاء الحديث، قد لا يتّجه خصوصاً أن مدرسة الرأي لا تتعامل مع الأدلة وتراتبيتها بهذا المنهج.

42 الشريف حاتم العوني، *منازل حل إشكال التعارض*، ص40. ويمكن أن يقال بأنه من ناحية منهجية أنه لم يقف عند حدود الدراسة بين تعارض النصوص مطلقاً من القرآن والحديث، أو تعارض الحديث والنصوص فحسب، ولم يقف عند مصطلحي مختلف الحديث ومشكل الحديث بين المحدثين والفقهاء، وإن كان عمله متجهاً إلى تعارض نصوص الكتاب والسنة معاً، وهو الذي اخترته في هذه الدراسة، وعلى أي حال فالدراسة لم ينشرها الشريف في إحدى دور النشر وما زالت في موقعه ولعله يغير قبل نشرها الورقي.

43 البزدوي، *أصول البزدوي*، ص200.

44 الشريف حاتم العوني، *منازل حل إشكال التعارض*، ص8.

45 ولا أدعي أن هذا شرط، ولكن لو وجد لرجح الاحتمال الذي قال به الشريف، ولكن لم يرد مثال على هذا، فيقي الأمر محتملاً.

46 أخرجه ابن ماجه في أبواب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب إذا قرأ الإمام فأنصتوا، 33/2، رقم: 850. والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب من قال لا يقرأ خلف الإمام على الإطلاق، 159/2، رقم: 2940.

وأما عن استدلاله بظاهر العبارة أنه قال «يلجأ» ولم يقل «يرجح» فجوابه ما قاله البخاري عقب النص بأن «فيه نوع اشتباه لم يبين لي سره، لكثرة احتمالات تأويله وترجيحه»⁴⁷ وهذا يرجح تفسير النص بما يناسب مدرسة الرأي في المسألة، وهو تقديم العمل على ظواهر النصوص المتعارضة.

ثانياً: في سياق نقاشه شروط المعارضة ووسائل دفعها، ينقل عن البزدوي قوله «فلا تقوم المعارضة. مثل: المُحكَّم يعارضه المَجْمَل والمتشابه، ومثل: الكتاب أو المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد؛ لأن ركنها اعتدال الدليلين»⁴⁸ ويستدل منه على الجمع والترجيح، فيقول: لا يقع تعارض بين مُحكَّم ومتشابه أو مجمل، بمعنى أنه يجب حمل المتشابه والمجمل على المحكم، وهذا جمع. كما أنه لا يقع التعارض الحقيقي بين مقطوع به ومظنون؛ لأن وقوع التعارض بينهما يوجب تقديم المقطوع به على ما سواه، وهذا ترجيح.⁴⁹

وسبق بيان أن الأول وهو حكم المَجْمَل على المحكم مما اختلف في عدّه جمعا. ومن لطيف ما وقع للشريف أنه أعاد ذكر النص بعيد صفحات من ذكره الأول، ثم علق على جزء «الكتاب والمشهور يعارضه الأحاد» منه، بقوله: وهذا قد يتوهم منه الترجيح وليس كذلك، لأنه يحتمل أن يكون مراده حمل دلالة خبر الواحد على دلالة النص من القرآن والسنة المشهورة، لما اجتمع في نص الكتاب والسنة من القطعية في الثبوت والدلالة النصية. وقد وصفه بالترجيح قبل ذلك ولم يعدّه من التوهم.

والإشكال عندي في الاستدلال أنه قَطَعَ نص البزدوي عن قوله السابق «لا تعادل بين الدليلين» والذي يصرح فيه بعدم استواء الدليلين لئيم الجمع بينهما، فهما غير متعادلين. وما كان كذلك فيجب ترجيح الأقوى بينهما. خلافا لما ذكره الشريف بأن هذا من الجمع، في حين أن نصوص الحنفية يشيع فيها لفظ «تقديم» دلالة النص على الخفي والمجمل وهكذا... وتسمية المسألة بـ «مراتب الدلالات»، والذي يناسب نفي التعادل، ومفهوم المراتب والدرجات، ومصطلح التقديم والتأخير: هو منهج الترجيح لا الجمع.

هذا فضلا عن كون أصولي الحنفية ينصون بالعبارة في مواضع أخرى بأنه يترجح المفسر على النص والمحكم على المفسر، ومنه نص السرخسي: «يصار الى العمل بالمحكم دون المَجْمَل والمشكل [وهو ترجيح]، وكذلك إن كان أحدهما نصا من الكتاب أو السنة المشهورة والآخر خبر الواحد، وكذلك إن كان أحدهما محتملا للخصوص فإنه ينتفي معنى التعارض بتخصيصه بالنص الآخر»⁵⁰ وهذا كله من الترجيح لا الجمع، ويظهر أن منهجهم عدم التصريح بالتعارض حالة اختلاف الدليلين في درجة القطع والظن، إذ لا تعارض عندهم إلا بين قطعي وقطعي، أو ظني وظني.

ثالثاً: في سياق إنكار تقديم النسخ أو الترجيح على الجمع نقلت دراسة منازل حل إشكال التعارض عن عيسى بن أبان في أصول الجصاص، قوله «وإن كان أحدهما متقدما على الآخر والناس مختلفون في العمل بهما، فإن احتمالا الموافقة والجمع بينهما استعمل الاجتهاد، وإن لم يحتملا الموافقة فالآخر ناسخ للأول»⁵¹ ثم علق المؤلف على النص بقوله: لا نجد في بقية الفصل عند الجصاص ذكرا لترتيب تقديم النسخ أو الترجيح على النسخ [الأصح على الجمع]. فخرجنا أن عيسى والجصاص كليهما موافقان للجمهور في ترتيب منازل حل التعارض.⁵²

47 البخاري، كشف الأسرار، 79/3.

48 البزدوي، أصول البزدوي، ص202.

49 الشريف حاتم العوني، منازل حل إشكال التعارض، ص9-10.

50 السرخسي، أصول السرخسي، 18/2.

51 الجصاص، الفصول في الأصول، 164/3.

52 الشريف حاتم العوني، منازل حل إشكال التعارض، ص16 وما بعدها.

فأما عن تأخير النسخ عن الجمع فهذا مما تشهد له عدة أدلة ومنها هذا النص الذي يعد دليلاً أقوى وأصرح وأقدم بكثير من النص الذي ورد عن الكمال بن الهمام مخالفاً لهذا في المسألة كما سيأتي.

وأما جعل هذا النص في تقديم الجمع على الترجيح أو تقديم النسخ على الترجيح فلا يشهد له، بل يشهد بعكسه، لأن النص مقتطع من سياق الكلام في الترجيح أصلاً، وسياقه أن الأصل هو الترجيح فإن لم يمكن ينتقل المجتهد إلى الجمع. يقول الجصاص قُبيل هذا النقل «جعل عيسى استعمال الناس لأحد الخبرين موجِباً لثبوت حكمه دون الآخر، [وهذا هو نموذج الترجيح الأول عنده بترجيح الخبر الذي أيدته السنن والعمل على الخبر العربي عن ذلك] لأن الإجماع حجة لا تسع مخالفته، ولا يجوز اجتهاد الرأي معه، فالخبر الذي ساعده الإجماع منها ثابت الحكم، والآخر: إما أن يكون منسوخاً، أو غير ثابت في الأصل. [وهذا تسويغ الحنفية للترجيح] وأما إذا اختلفوا فاستعمل بعضهم الآخر، ساغ الاجتهاد في استعمال أحدهما، فيكون ما عاضده شواهد الأصول أولى بالاستعمال، [وهذا نموذج الترجيح الثاني عنده بترجيح الخبر الذي أيدته القواعد والكلبيات والأصول]، ويتابع الجصاص الكلام في تسويغ هذا الترجيح حتى يصل إلى النص السابق في الانتقال إلى الجمع ثم النسخ الكلي.

وهذا يثبت تقدم الترجيح على الجمع، وكذلك تقديم الجمع على النسخ،⁵³ وقد ذكر الجصاص في شروط النسخ أنه يجب أن يمتنع اجتماع الحكم الأول والثاني في أمر واحد، وفي حال واحد، لشخص واحد، حتى نقول الثاني نسخ الأول.⁵⁴ وهذا دليل على أن القول لدى متقدمي الحنفية على أن النسخ متأخر عن الجمع. وهذا يؤكد أن ما قاله الشريف في تأخير النسخ عند الحنفية أرجح مما نقل عن بعض الأصوليين، وأن ما قاله في تأخير الترجيح عن الجمع مرجوح، والله أعلم.

وأما ما ذكره ابن الهمام في قوله: «حكمه النسخ إن علم المتأخر، وإلا فالترجيح ثم الجمع».⁵⁵ فهو نص حقيقة مشكل، ولعل ابن الهمام في مقولته هذه قد أراد بيان رأيه في المسألة، وخالف به مذهبه، أو أن خلا ما أشكل عليه في المسألة، والله أعلم.

القسم الثاني: نماذج من الأمثلة التي وردت في دراسة منازل حل إشكال التعارض لتأييد منهج تقديم الترجيح على الجمع، ومنهج تأخير النسخ، ويلاحظ أنها تضمنت التعارض بين الأحاديث والآيات أي ما اصطلح عليه بمشكل الحديث، وقلما كان فيها التعارض بين الأحاديث نفسها، وهذا فيه إشارة إلى مدى اهتمام الحنفية بعرض الحديث على الكتاب كما أسلفنا، وعلى اهتمامهم باستخراج الأحكام من مجمل الأدلة. وأقف عند أربعة منها هي الآتية:

أولاً: ما كان بين قوله تعالى في سورة البقرة {لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ} [البقرة: 225]، وفي قوله في سورة المائدة {لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ} [المائدة: 89]، ففي الأولى علة المؤاخذة كسب القلوب وعليه فاليمين الغموس مما يؤاخذ عليه، والثانية علتها ما عقَّدتم أي المستقبل، وهنا تخرج الغموس من المؤاخذة وتصبح من اللغو المعفو عنه.

وعقَّب عليها البردوي بقوله: إن الجواب أن كسب القلوب المؤاخذة فيه مطلقة أي يوم القيامة، والثاني أن الكفارة من أفعال الدنيا، فتكون مختصة بالمؤاخذة الدنيوية، فلا كفارة لها. فلا يتحد محل النفي والإثبات، فلا

53 ونقل الشريف حاتم العوني، منازل حل إشكال التعارض، في ص18 نصاً عن الدبوسي قريب من نص الجصاص، فلم أر داعياً للوقوف عنده، طلباً للاختصار.

54 الجصاص، الفصول في الأصول، 2/ 273.

55 الكمال بن الهمام، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي)، ص362.

تعارض. وهو نص صريح منه بأن التعارض يثبت بعد استقرار الجهد في الترجيح والجمع وليس قبله، والذي حمل البزدوي على الجمع هنا أنه لم يتمكن من الترجيح بقوة الثبوت ولا بقوة الدلالة، فغاير بين المحليين بالجمع.

ومن جميل ما ذكره الشريف العوني هنا تعليقا على المثال أن آية المائدة من آخر ما نزل وهي قبل البقرة قطعاً، ولم يقل البزدوي بالنسخ بينهما بل عمل الجمع، وهذا يؤكد تأخير القول بالنسخ الكلي إلى ما بعد الترجيح والجمع، وسياق استدلال الشريف بالآيتين أن الحنفية يقدمون الجمع على النسخ كالجُمهور، وهذا صحيح، ولكن لم يعلق على أن الترجيح كان سابقاً على الجمع فيهما، خلافاً للجُمهور.

ويشبه ما سبق حديث «وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا»، وزيادة «وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا»⁵⁶ فمن العلماء من جمع بينهما بأن حمل الثاني على الأول من باب العموم والخصوص، فأوجب التيمم بالتراب، وهو المثال الذي مثل له الناجي لمين -كما سلف أول الدراسة- في أنه من الجمع الذي ينتهي إلى الترجيح، وعلى أي حال فإن الحنفية لم يقبلوا الزيادة كبيان، بل رجحوا النص الأول لأسباب وتركوا العمل بالزيادة ذات المعنى الخاص. وصرح الكمال ابن الهمام بأنه ليس من التخصيص، فقال: «توهم أنه مخصص خطأ، لأنه إفراد فرد من العام، لأنه ربط حكم العام نفسه ببعض أفرادها، والتخصيص إفراد الفرد من حكم العام فليس بمخصص على المختار»⁵⁷.

ثانياً: ما نقله عن السرخسي في قوله تعالى عن قطع يد السارق، وآية أن يبلغ المستأمن مأمنه، وأن يحصل تعارض بين دلالتيهما حالة كان المستأمن سارقاً،⁵⁸ فالحنفية يرجحون هنا أنه لا يقطع، وهذا من باب النسخ الجزئي «التخصيص»، بعد أن امتنع الترجيح بين الدليلين لانهما متساويان في الثبوت.

ثالثاً: ما نقله عن السرخسي أيضاً في حديث «فليصلها إذا ذكرها»،⁵⁹ وأحاديث كراهية الصلاة في أوقات معينة. بأنه قد يحصل التعارض بينهما فيما لو ذكرها في المكروه، فهل يقضيها في الموقت المكروه أم لا؟⁶⁰ واختار الحنفية أنه لا يصلحها لأن الوقت المكروه أخص، بعد أن امتنع الترجيح بين الدليلين لأنهما متساويان في الثبوت.

وبهذا أصل إلى خاتمة القول في منهج مدرسة الرأي في التعامل مع النصوص حال اختلافها، ولم أتوسع في منهج مدرسة الحديث لأنه مما دُرُس كثيراً ولا خلاف في ترتيبه الجمع فالترجيح فالنسخ، وسبق بيان منطقية القول بالجمع لديهم وصدورها عن أصولهم، ويجدر التنبيه إلى خطورة دراسة المسائل منفصلة عن علائقها وتشابكها بسائر النظر الكلي الذي يحكم آلية عمل المجتهد من مدرسة الحديث أو الرأي، لأن النتائج ستكون مجتزأة أو مستغربة استغراب الدرس التلفيقي التجزيئي في الفروع.

الخاتمة

أختتم هذه الدراسة بذكر أهم نتائجها، التي تعتمد على قسميها التأصيلي والنقدي:

تتميز دراسة الشريف العوني منازل حل إشكال التعارض بالجدة والأصالة، وقد ادعت أن منهج الحنفية

56 سبق تخريج الحديثين.

57 الكمال بن الهمام، شرح فتح القدير، (بيروت: دار الفكر، ب.ت)، 128/1.

58 الشريف حاتم العوني، منازل حل إشكال التعارض، ص14.

59 أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة، 138/2، رقم: 680.

60 الشريف حاتم العوني، منازل حل إشكال التعارض، ص14.

يطابق منهج المحدثين في حل إشكال التعارض بين النصوص الشرعية، ومراد الشريف أكاديمي توفيق، يريد أن يجلي الحقيقة ويوفق بين منهج المحدثين والحنفية في المسألة، وادعى في ذلك أن النسخ ليس بوسيلة الأولى عند الحنفية، وادعاه هذا كان صحيحاً ومثبتاً بالنصوص الأصلية عن علماء المذهب، وكذلك ادعى أن الجمع يسبق الترجيح عند الحنفية كالمحدثين تماماً وهنا كان موضع النقد الذي طالته هذه الدراسة.

إن منهج الحنفية في دفع التعارض بين النصوص والأدلة لا يمكن أن يدرس دون تأمل في منهج مدرسة الرأي الكلي القائم على تراتبية الأدلة وتقسيمها بين قطعي وظني في الثبوت والدلالة، وإن من أهم نتائج هذه المقولة التي يسلم بها الحنفية وأهل الحديث أنهم لا يحكمون بالتعارض إلا فيما بين الأدلة المتساوية قطعاً أو ظناً، وباعتبار أن مراتب الترجيح كثيرة عند الحنفية لكثرة جهاتها، فأنهم يبادرون بالترجيح ويقدمون الدليل الأقوى على الدليل الأضعف، رغم أن أهل الحديث لا يقرون بعلو ذلك الدليل ورجحانه، ولحرص مدرسة الحديث على العمل بكل الأدلة، فإنها قدمت الجمع على الترجيح.

فإن استوت الأدلة عند الحنفية بعد استفراغ الجهد في ترجيح وتقديم أحد الأدلة على الثاني، فإن منهجهم هو اعتبار القرائن في القول بالنسخ إن عرف التاريخ، أو الترجيح فيما بينها، ويؤخرون غالباً القول بالنسخ الجزئي وهو التخصيص عند الأصوليين، أو الجمع بين النصوص. وأما إن استوت الأدلة عند أهل الحديث، مع ملاحظة سعة القول باستواء الأدلة لديهم، فالذي عليه العمل عندهم محاولة الجمع والتوفيق قدر الإمكان، قبل اللجوء إلى الترجيح.

لابد عند قراءة التفاصيل الجزئية لأراء المدارس الأصولية أن تكون من خلال النظر الكلي لها، فالنظر الجزئي قد يوقع في سوء فهم بعض النصوص بحيث يعارض أحد أركان المدرسة، وبعبارة أخرى فإن عملية المقارنة والتوفيق الذي هدفت إليه دراسة الشريف هي عملية غير منطقية لو قرئت من خلال اختلاف النظر الأصولي في التعامل مع مسألة الدليل فضلاً عن مسألة الحديث فحسب. كما أن الغرض التوفيق بين العلماء على أهميته لا يعني أنه لم تكن مناهج متنوعة ومسالك متعددة في الوصول إلى الحق، كما أنه لا يمكن أن يسوغ تحميل النصوص ما لا تحتل أو سوقها لغير ما أرادها أصحابها.

رجحت هذه الدراسة فيما يتصل بتحديد مصطلحات التعارض والجمع والترجيح، أن المراد بالتعارض هو الاحتمال الثاني الذي يكون بعد ترجيح النص الأقوى ثبوتاً أو دلالة. وأن المراد بالجمع هو ما لم يكن فيه عدول عن أحد الدليلين بشكل كلي، وإنما عمل مشترك بأجزاء منهما أو توزيع لدالتهما في ميادين إعمالهما. وأن المراد بالترجيح هو مقابله أي العدول التام عن أحد الدليلين في الحادثة المدروسة.

وأخيراً، تُنبّه الدراسة إلى أن الذي اقترحته من تراتبية ومعان، لا يعدو محاولة أولى في هذا الشأن، غلب عليها الجانب التأصيلي والتنظيري كما هو العنوان، وتنتظر مزيداً من النقد والتطوير والتحسين، وربطاً بين الدراسة النظرية والتطبيقية من كتب فقه الحنفية وفقه الحديث.

المصادر

- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري. الشافعي في شرح مسند الشافعي. المحقق: أحمد بن سليمان أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، 2005م.
- ابن حجر العسقلاني. فتح الباري. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- أبو شهبه، محمد بن محمد بن سويلم. الوسيط في علوم ومصطلح الحديث. القاهرة: دار الفكر العربي، ب.ت.
- الإدرسي، عبد الحميد. «في نقد مقولة أهل الرأي وأهل الحديث». مجلة إسلامية المعرفة، عدد 28، 2002م، ص 149-155.
- الأمدي، علي بن أبي علي. الأحكام في أصول الأحكام. المحقق عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي.

- البيزودي، علي بن محمّد. كنز الوصول إلى معرفة الأصول. أصول البيزودي. كراتشي: مطبعة جاويد بريس، ب.ت.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. الفصول في الأصول. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414 هـ، 1994م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. البرهان في أصول الفقه. المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م.
- حلاق، وائل. تاريخ النظريات الفقهية. ترجمة أحمد الموصلي. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م.
- حلاق، وائل. نشأة الفقه الإسلامي وتطوره. ترجمة رياض الميلادي. بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م.
- الخطيب، معتز. رد الحديث من جهة المتن. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011م.
- الدبوسي، عبد الله بن عمر. تقويم الأدلة في أصول الفقه. المحقق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط1، 1421 هـ - 2001م.
- السباعي، مصطفى. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، بيروت: المكتبة الإسلامي، ط3، 1983م.
- السرخسي، محمّد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي. دار المعرفة، ب.ت.
- سرميني، محمد أنس. «الخير الأحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية». مجلة كلية الإلهيات، تركيا جامعة مرمرة، المجلد: 55، العدد: 55، 2018م، ص 27-51.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الرياض: مكتبة الكوثر، ب.ت.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ب.ت.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. المحقق: أحمد شاكر، مصر: مكتبة الحلبي، 1358 هـ/1940م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1999م.
- صالح، أيمن. أهل الألفاظ وأهل المعاني. ألمانية: تكوين للدراسات والنشر، ونور للنشر، 2016م.
- عتر، نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث، دمشق: دار الفكر، ط3، 1401 هـ/1981م.
- العوني، الشريف حاتم. منازل حل إشكال التعارض بين النصوص الشرعية بين الجمهور والحنفية. الدراسة منشورة في موقع الشيخ الدكتور الشريف حاتم العوني الرسمي، بتاريخ 1441/5/30 هـ، الرابط: <http://dr-alawni.com/files/books/pdf/1579982747.pdf>
- الكمال بن الهمام. التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الكمال بن الهمام. شرح فتح القدير. بيروت: دار الفكر، ب.ت.
- اللكوني، عبد العلي محمد الأنصاري. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.
- لمين، الناجي. القديم والجديد في فقه الشافعي. الرياض: دار ابن القيم والقاهرة: دار ابن عفان، ط1، 2007م.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Amidi, Ali b. Muhammed b. Salim. *el-İhkam fî usuli'l-ahkâm*. Kahire: Matbaatu Muhammed, 1968.
- Askalânî, İbn Hacer. *Feth'ul-bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- Avni, Eş-Şerif Hatim b. Arif. "Menezilü Helli İşkeli't-Te'aruzi Beyne'n-Nususi's-Şeriyye Beyne'l-Cumhuri ve'l-Hanafîyye." *Avni resmi website*. Link <http://dr-alawni.com/files/books/pdf/1579982747.pdf>
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed. *Takvîmü'l-Edille*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Bekr el-Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Casim en-Neşemî. 4 Cilt: Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Vesit fi Ulumi ve Mustalehi'l-Hadis*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi. ts.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin sünnet anlayışı*. Ankara: Türkiye diyanet vakfı yayınları. 2019.
- Hallaq, Wael B. *Neşetü'l-Fikhi'l-İslami ve Tetavvuru*. Beyrut: Dâru'l-Medar, 2007.
- Hallaq, Wael B. *Tarihü'n-nazariyyet'l-Fihhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Medar, 2007.
- Hatib, Mütez. *Reddü'l-Hadisi Min Ciheti'l-Metni*. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2011.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed. *eş-Şafiî fi Şerhi Müsnedi's-Şafiî*. Riyad: Dâru'r-Rüşd, 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikhi'l-câmi' beyne istilâhâyi'l-hanefiyye ve's-şâfiyye*. Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbnü'l-Hümâm. *Şerhu Fethi'l-kadir*. Beyrut: Daru'l-Fikr. ts.
- İdrisi, Abdu'l-Hamid. "Fi Nakdi Makulati Ahli'r-Rai ve Ahli'l-Hadis". *İslamiyyetü'l-Ma'rife*, no. 28 (2002): 149-155.
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-Nakd fi Ulumi'l-Hadis*. Dımaşk: Daru'l-Fikr. 1981.
- Kanarya, Bayram. *İhtilâfî Hadisler İmam Şafiî'nin Yaklaşımı*. İstanbul: İz Yayıncılık. 2017.
- Leknevî, Abdülalî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. Tah. A. M. Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002.
- Lemin, en-Naci. *Elkadimü ve'l-Cedidü fi fikhi's-Şafiî*. Riyad: Daru İbni'l-Kayyim. 2007.
- Şafiî, Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Kahire: Mektebü'l-Halepî, 1940.
- Salih, Eymen. *Ahlu'l-Alfazi ve Ahlu'l-Me'ani*. Almanya: Tekvin lid-diraseti ve'n-neşr. 2016.
- Sarmini, Mohamad Anas Sarmini. "el-Haberü'l-Âhâd fi Siyâki Umûmî'l-Belvâ, Tahrîrü'l-Mes'ele ve Te'sîlihâ İnde Mütেকaddimiyi'l-Hanefiyye." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no.55 (2018): 27-51.
- Şatbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvafakat fi usuli's-şeria*. şrh. Abdullah Diraz. Beyrut: Daru'l-marife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usulu's-Serahsî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşadü'l-fuhul ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1999.
- Sibai, Mustafa. *Sünnet ve İslam Hukukundaki Yeri*. Beyrut: El-Mektebü'l-İslâmî, 1983.



Filmlerde Kutsal Kitap: “The Book of Eli” Örneği

Scripture in Movies: The Case of “The Book of Eli”

Halil İbrahim Şenavcu ^{*}

Öz

Kutsal kitapların günümüzde hak ettiği değeri görmesi için çeşitli vasıtalarla din adamları, dinlerin mensupları ve dinî kurumlar tarafından vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu yollardan biri olarak seçilen film/sinema, görselliğin ön planda olduğu çağımızda kullanışlı ve kıymetli bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. Film, dinî mesajların doğrudan ve/veya dolaylı yollardan bilinçaltına işlenmesi şeklinde kullanılan bir vasıta olmuştur. Albert ve Allen Hughes kardeşlerin yönettiği, ünlü aktör Denzel Washington’ın başrolünü üstlendiği “The Book of Eli” (Tanrı’nın Kitabı) filmi, Hıristiyanlıktaki Tanrı, peygamber, kutsal kitap ve insan anlayışı hakkında önemli bilgiler içermektedir. Film hem Hıristiyanlara kendi kutsal kitaplarına daha fazla değer vermeleri gerektiği fikrini aşlamakta hem de diğer dinlerin müntesiplerine, bu kitabı uygulayan kişilerin dünyayı nasıl yönetebileceği, yani ne kadar önemli bir kitaba sahip oldukları mesajını vermektedir. Bu filmin, kutsal kitap vurgusuyla birlikte verdiği başka mesajlar da vardır. Bunların en önemlileri, eskatolojik, apokaliptik vurgular ile seçilmiş bir elçinin Tanrı tarafından her şartta korunacağı ve mesaj yerine ulaştırılincaya kadar destekleneceği fikridir. Aynı zamanda filmde arka planda, deizm düşüncesinin aksine, insanları başıboş bırakmayacak bir Tanrı düşüncesi de işlenmektedir. Bu çalışma, mezkûr film örneğinde, filmlerde dinî öğelerin kullanılması, mesajların verilmesi ve kutsal kitapların değerinin vurgulanmasının keyfiyeti hususunda bir analiz yapmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Film, Sinema, Dini Mesaj, Hıristiyanlık, Tanrı’nın Kitabı

Abstract

It is seen that the holy books are emphasized by religious institutions, clergy or religious people through various means in order to see the value they deserve, as they used to, again today. Film/cinema, chosen as one of these ways, emerges as a useful and valuable tool in our age when visuality is at the forefront. Film/cinema has also been a tool used to convey religious messages both directly and indirectly to the subconscious. “The Book of Eli”, directed by brothers Albert and Allen Hughes and starring the famous actor Denzel Washington contains important information about God, the prophet, the holy book, and human understanding in Christianity. The Film both instilled in Christians the idea that they should value their own scriptures more and gave the message to members of other religions about how the people who practice it can rule the world, that is, how important a book they have. This study aims to make an analysis of the use of religious elements in films, how to give messages and to emphasize the value of holy books in the aforementioned film example.

Keywords

Film, Movie, Cinema, Religion, Christianity, The Book of Eli

* Sorumlu Yazar: Halil İbrahim Şenavcu (Dr. Öğr. Üyesi), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İzmir, Türkiye. E-Posta: ibrahimsenavcu@hotmail.com ORCID: 0000-0003-2096-3093

Atf: Halil İbrahim Şenavcu, “Filmlerde Kutsal Kitap: “The Book of Eli” Örneği,” *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 99–118.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0042>



Extended Summary

Holy books/scriptures have an important position for religions. Various ways are used to emphasize the value of the scriptures. One of these ways is that films that appeal to all segments and are made in an immersive nature with today's technology. Since their inception, cinema and films have been put forward for various purposes such as informing, entertaining, intimidating, thinking, protesting and giving messages by presenting real-life sections. Films sometimes aim to give positive behaviors by giving religious/moral messages and/or to support the culture of living together among people of different beliefs. It is also seen that these messages are processed with the idea of pushing people to question current practices in both religious and real-life (such as the legal system).

Films are preferred to provide information about different religions, as well as to emphasize the importance of the sacred objects of those religions to the members of that religion. The religious messages in films may not only be directed towards the believers of a single religion, but at the same time, believers of other religions may be included in order to draw them closer to the religion in question by using these religious messages. This may also at least prevent the antipathetic view of their religion. Film screenwriters, producers, and directors can also engage in some kind of missionary activity by positively influencing the audience in line with their beliefs. More often than not, a film may incorporate a critical approach towards some popular beliefs and superstitions, which are not considered to be pertaining to the 'true' religion, by putting them into comical or tragicomical contexts. These religious elements in films can be given directly to the audience, as well as in the form of messages processed in the background. In fact, some viewers who watch films of the latter kind may not even be aware of these religious messages. However, the message may be involuntarily embedded in the subconscious of these people.

Various films have been made about the sacred elements and objects of Christianity. In fact, most of the scenes of some of these films can be interpreted in the form of the transmission of some parts of the Christian Bible to the screen. The best examples are the *Passion of the Christ* (2004), directed by Mel Gibson, and *Noah* (2014), starring Russell Crowe. One of the films in which the messages of Christianity are directly processed is the film *The Book of Eli*, which was released in 2010 and is understood to have been made to realize the value of the holy book.

The main message that is especially emphasized in the *Book of Eli* film is that the word/message/Book of God will not disappear from the earth forever and that there will surely be a messenger to carry this message. In the film, there is a struggle for protection and possession of a precious book (the Bible) in order to take control and rule everyone in a world where very few people live as a result of a huge explosion in a post-apocalyptic

time. It is also mentioned in the film how people can have relationships in such an environment and what ways and methods they can apply to meet their needs. Even here, the message that gets across to the audience can be interpreted as an exceptionally Christian idea, if we accept the subtext that the absence of the Book or a prophet would necessarily result in the relapse of humanity to their 'old' vagrant, lawless and ruthless ways of pre-Christian times.

There are other side messages that the film gives along with the emphasis on the holy book. The most important of these is concerned with the eschatological and apocalyptic emphasis on the end of the world, accompanied by the idea that a messenger chosen from among the people will be protected by God in every condition and supported until the message is successfully delivered. The idea of a God that will not leave people (at least for a very long time) adrift is also rendered in the background of the film. This, in fact, contradicts deism, which possesses the idea of God, who is not involved in anything else after creating humans.

Finally, it should be stated that the film *The Book of Eli* is a good example of the processing of religious messages and the emphasis on the value of holy books in films. It can be said that the messages left a lasting effect on the minds as a result of the processing of the messages in a very immersive way and the Christian thought on the subject, the holy book, the understanding of God and the prophet were successfully delivered.

Giriş

Dinler için kutsal kitaplar, insanların hayatlarına yön verme, geçmiş ve gelecek tasavvurlarını ve buna bağlı davranışlarını etkileme, kutsal(lar)la bağ kurma, onları okuyarak ibadetlerini gerçekleştirme gibi nedenlerden dolayı önemli bir konuma sahiptir. Bununla birlikte neredeyse her inancın din adamlarınca ‘sekülerleşen dünyamızda kutsal kitapların değerinin eskisi kadar bilinmemesi’ konusunda bir yakınma duymak mümkündür. Kutsal kitapların değerinin vurgulanması için çeşitli yollara başvurulduğu görülmektedir. Bu yollardan biri ise, her kesime hitap eden günümüz teknolojiyle sürükleyici nitelikte çekilen filmlerdir.

Ortaya çıktığı günden bugüne sinema ve filmler, gerçek hayattan kesitler sunarak bilgilendirme, eğlendirme, korkutma, düşündürme, protesto etme, mesaj verme gibi çeşitli amaçlar için kullanılmıştır.¹ Filmler bazen dinî/ahlakî mesajlar vererek olumlu davranışlar kazandırmayı bazense farklı inançlara mensup insanlar arasında bir arada yaşama kültürünü desteklemeyi amaçlamıştır.² Bu mesajların gerek dinsel gerekse reel hayattaki (mesela hukuk sistemi gibi) mevcut uygulamalar konusunda insanları sorgulamaya itmesi düşüncesiyle işlendiği de görülmektedir.³

Filmlerde vurgulanan dinî öğeler, hem ilgili filmi çekenlerin dinlerinin müntesiplerini kendi inançlarına daha sıkı bağlamak hem de başka dinlere mensup kişilere o dini daha sevimli göstermek ve böylece rahatça o dini başkalarına aktarabilmek/yayabilmek (misyonerlik/tebliğ) vb. faaliyetler için de kullanılmaktadır. Filmlerdeki dinî öğeler izleyiciye doğrudan aktarılabildiği gibi arka planda işlenen mesajlar şeklinde de verilebilmektedir. Hatta ikinci türden filmleri izleyen bazı seyirciler işlenen bu dinî mesajlardan haberdar dahi olmayabilmektedirler. Ancak verilmiş mesaj bu kişilerin bilinçaltına istem dışı bir şekilde yerleşmektedir.⁴ Filmler vasıtasıyla verilen bilgi ve mesajların pek çok insanda kitap okumaktan daha fazla etki bıraktığı ve kalıcı olduğu da araştırmalar sonucunda tespit edilmiştir.⁵

1 William L. Blizek, “Sinema Filmleri ve Din,” çev. Bilal Yorulmaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, sy 47 (2014): 193-202; Bilal Yorulmaz, *Sinema ve Din Eğitimi*, 2. bs (Dem Yayınları, 2016).

2 Asife Ünal, “Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: ‘Life of Pi’ Örneği,” *International Journal of Sport Culture and Science* 3, sy Special Issue 4 (15 Eylül 2015): 567, 580-81; Murat Dural, “Aamir Khan Filmlerinde Dini Öğeler” (Yüksek Lisans Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2018).

3 Dural, “Aamir Khan Filmlerinde Dini Öğeler”.

4 Blizek, “Sinema Filmleri ve Din”; Yüksel Balaban, “Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu,” içinde *Sinema ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 287-88.

5 Muhammed Veysel Bilici, “Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar: Sinema, Popüler Kültür ve Din,” *Milel ve Nihal* 4, sy 2 (2007): 139-41, 144-45.

Hristiyanlık için kutsal sayılan öğeler ve nesnelere hakkında çeşitli filmler çekilmiştir. Hatta bunlardan bazıları bizzat Hristiyan kutsal kitabı Kitab-ı Mukaddes'in bölümlerinin vizyona aktarılması şeklinde olmuştur. Buna en güzel örnekler Mel Gibson'ın yönettiği gişe rekorları kıran 2004 yapımı *The Passion of the Christ* (Tutku: Hz. İsa'nın Çilesi) filmi ile başrolünü Russell Crowe'un oynadığı 2014 yapımı *Noah* (Nuh: Büyük Tufan) filmidir. Hristiyanlığa dair mesajların doğrudan işlendiği filmlerden özellikle bir tanesi kutsal kitabın değerinin fark ettirilmesi amacıyla çekildiği anlaşılan ve 2010 yılında vizyona giren - ancak günümüze kadar hakkında detaylı akademik bir çalışmanın yapılmadığı- *The Book of Eli* filmidir.

Bu film ve odaklandığı konu hakkında literatüre bakıldığında *Journal of Religion & Film* dergisinde 2010 yılında Adam L. Porter tarafından yazılan "The Book of Eli" adlı film eleştirisi/yorumu⁶ ile yine aynı dergide 2011 yılında yayımlanan James Aston ve John Walliss'in "The (Un)Christian Road Warrior: The Crisis of Religious Representation in the Book of Eli (2010)" başlıklı makalesi⁷ ve 2016 yılında yayımlanan Seth M. Walker'a ait "It's not a F***** Book, It's a Weapon!': Authority, Power, and Mediation in The Book of Eli" başlıklı makale⁸ dışında bilimsel bir çalışmaya rastlanılmamaktadır. Bu çalışmalar mezkûr filmi farklı yönlerden ele almış, hatta Aston ve Walliss, Porter'in yorumunu eleştiriye tâbi tutmuşlardır. Araştırmamız literatüre katkı bağlamında Hristiyan kutsal kitabının değerinin bu film vasıtasıyla vurgulanmasının keyfiyeti ve filmin içerdiği, gerek doğrudan gerekse dolaylı dinî mesajların detaylıca ele alınması bakımından önem taşımaktadır. Bu araştırmanın, filmlerde ve bu filmde çeşitli şekillerde sunulan dinî mesajların ve kutsal kitap vurgusunun ustaca nasıl ve niçin işlendiğini, buna bağlı olarak insanların düşüncelerinde/inançlarında nasıl değişiklik ve yönlendirme hedeflendiğini ortaya koymaktır.

Araştırmamız kapsamında *The Book of Eli* filmi, eleştirmenlerin yorumları ve özelde bu film, genelde filmlerdeki dinî mesajlar hakkında yazı yazarların çalışmalarıyla birlikte değerlendirmeye tâbi tutularak, filmlerin tarih, din/ler, kültürel, felsefî, psikolojik ve sosyolojik öge ve bağlantılarıyla amaçlarını

6 Adam L. Porter, "The Book of Eli," *Journal of Religion & Film* 14, sy 1 (2010), <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol14/iss1/23>.

7 James Aston ve John Walliss, "The (Un)Christian Road Warrior: The Crisis of Religious Representation in The Book of Eli (2010)," *Journal of Religion & Film* 15, sy 1 (2011), <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol15/iss1/1>.

8 Seth Walker, "It's not a F***** Book, It's a Weapon!': Authority, Power, and Mediation in The Book of Eli," *Journal of Religion & Film* 20, sy 3 (02 Ekim 2016), <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol20/iss3/29>.

göstermeye yönelik niteliksel film analizi metoduyla⁹ ve objektif bir bakış açısıyla incelenecektir. Çalışmamızın başlıklandırma ve işlenişinde ise tündengeyim yöntemi izlenecektir. Bu çerçevede öncelikle dinlerde kutsal kitaplar ve değeri hakkında, ardından Hıristiyanlıkta kutsal kitap anlayışı ve sonrasında *The Book of Eli* filmi hakkında genel bir bilgi verilecek, daha sonra da filmdeki dinî öğeler, mesajlar ve kutsal kitap vurgusu ele alınacaktır.

Dinlerde Kutsal Kitaplar ve Değeri

Dinlerin neredeyse tümünde, değerli, kutsal olarak kabul edilen, içerisinde çoğu zaman ideal bir müntesipten beklenen ahlakî kuralların, o inançla ilgili öğretilerin ve çeşitli uygulamaların bulunduğu metinler veya kitaplar mevcuttur. Ancak bu metinler aynı değere ve büyüklüğe sahip olmadığı gibi, hepsi için aynı içerik sınıflandırması yapmak da mümkün değildir.

Kutsal kitapların, hemen hemen hepsinin, içinden bazı pasajların bireysel ve/veya toplu ibadetlerde, özellikle de mabetlerde yapılan ayin ve kutlamalarda okunmasının bu ritüellerin en önemli parçasını teşkil ettiği ifade edilebilir.¹⁰

Dinlerin kendi içindeki mezheplerin/yorumların kutsal metin anlayışı farklılık gösterebilmektedir. Bunlar arasında ilgi çekici bir örnek Japon Budizmidir. Japon Budizmi içerisinde önemli yer tutan Niçiren Budizmi ve Hinduizm'in Şivacılık ile Vişnuculuk mezheplerinde olduğu gibi dinlerin içindeki bazı mezhepler, kutsal metin külliyatından sadece bir kısmını esas kabul ederken diğerlerini kutsallık açısından aynı ölçüde önemsememektedir.¹¹ Yahudilikteki Talmut ve Hinduizm'deki Smriti türü eserlerde olduğu gibi birçok dinde kutsal kitapların yorumu niteliğindeki metinlere de neredeyse kutsal kitaplar kadar değer verilmekte; hatta bunlardan bazıları sosyal yaşamda asıl dinî metinlerden daha etkili olarak kabul edilmektedir.¹²

Sihlerin ve Müslümanların uygulamalarında olduğu gibi bazı dinlerde kutsal kitabın hatmi törenlerine önem verilmekte; merasim sonrası gelenlere ikramda bulunulmaktadır. Yine Sihler, Müslümanlar ve Yahudilerin çoğunluğunun kabul ettiği gibi bazı dinlerde, metinlerdeki yazılar, kutsallığından dolayı yüksekçe yere

9 Metod ve kullanımıyla ilgili bkz. Müge Karahan, "Filmler Yalan Söyler mi?," Sabitfikir.com, erişim 17 Mart 2020, <http://www.sabitfikir.com/elestiri/filmler-yalan-soyler-mi&%3Breferer=81590>.

10 Ahmet Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005).

11 Aysel Okudan, "Lotus Sutra ve Budist Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri ve Önemi" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017); Korhan Kaya, *Lotus Sutra* (İstanbul: Sujala Yayıncılık, 2018); Süleyman Turan ve Emine Battal, *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler*, 2. bs (STS Yayınları, 2018).

12 Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2014), 27; Mehmet Alparslan Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Örneği*, 2. bs (Berikan Yayınevi, 2016).

konulmakta, belden aşağıya indirilmemeye gayret edilmekte ve özel bazı nüshaları süslenerek muhafaza edilmektedir.¹³

Hristiyanlık ve Sihizm kutsal kitapları örneğinde olduğu gibi bazı kitapların, başka dinlere ait kutsal metinlere veya diğer dinlerden kişilerin sözlerine yer verdiği görülmektedir.¹⁴ Şintoizm'in kutsal kitapları Kociki ve Nihongi örneğindeki gibi, bazı dinlerin kutsal/değerli kitapları Tanrı'dan gelen vahiy mahsulü olarak kabul edilmemekte; halk arasında, yaratılış ve çeşitli ahlaki konulara dair yüzyıllardır dolaşan hikayelerin toplandığı metinler halinde organize edildikleri görülmektedir.¹⁵ Budizm ve Konfüçyanizm'in dinî metinlerinde olduğu gibi bazı kutsal kitap külliyatının içinde bu dinlerin kurucularına ait sözler olduğu gibi bu şahıslardan önce ve sonra yaşamış kişilerin sözlerine de yer verilmektedir.¹⁶

Vahiy kaynaklı dinler olarak kabul edilmeleri ve bünyelerinde bulunan bazı benzerlikler yüzünden bir takım araştırmacılarca "İbrahimî, semitik, ilahî, semavî dinler" gibi nitelendirmelerle sınıflandırma yapılarak diğer dinlerden ayrı bir kategoride ele alınsa da İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin, kutsal kitap anlayışı da aynı değildir. Bu üç dinin de kutsal saydığı temel bir kitap olmakla birlikte her bir dinde bu kitabın yeri ve değeri farklıdır. Dahası, Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi bu kitapların tümünün vahiy ürünü olup olmadığını tartışan mezhepler de mevcuttur. İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın, diğer iki dinin kutsal kitabından farklı olarak, vahyedilmesi esnasında bu dinin peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) kendisine gelen vahiyleri vakit kaybetmeden vahiy kâtiplerine okumasıyla onlar tarafından yazıya geçirildiği bilinmektedir. Yahudilik ve Hristiyanlıkta ise süreç daha farklıdır; Yahudi inancına göre kutsal kitap, belirli bir süre sözlü olarak nakledildikten sonra yazıya geçirilmiştir. Hristiyanlara göre Rab olarak teslimin bir unsuru sayılan Mesih İsa'nın bizzat kendisi kelamdır/vahiydir ve insanlar arasında yaşarken başka bir kitap bırakmamıştır. Ancak İsa Mesih, çarmıh olayından üç

13 Şinasi Gündüz, "Sih Dini," içinde *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 379; Cemil Kutlutürk, "Hint Dinleri," içinde *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet & Nihal, 2019), 226; Cengiz Batuk, "Sihizm," içinde *Dinler Tarihi I-II* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 292.

14 Yitik, *Doğu Dinleri*, 176; Batuk, "Sihizm," 290-91; Mehmet Aydın, "Hristiyanlık (Kutsal Metinler ve Dini Literatür)," içinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 340.

15 Okan Haluk Akbay, *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014); Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinleri," içinde *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet & Nihal, 2019), 263-64.

16 Günay Tümer, "Budizm," içinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 355-56; Edward J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, 7. bs (London: Routledge, 1971), 261-92; Cuma Özkan, "Çin Dinleri," içinde *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet & Nihal, 2019), 237-39.

gün sonra havarilerini misyonunu yaymakla görevlendirip göklere çekilmesini müteakiben bir süre sonra onun hayatı ve mesajının takipçileri tarafından Kutsal Ruh'un gözetiminde/ilhamla yazıldığına inanılmaktadır.¹⁷

Hıristiyanlıkta Kutsal Kitap Anlayışı

Hıristiyanlıkta “Eski Antlaşma/Ahit” ve “Yeni Antlaşma/Ahit” olarak iki parçadan oluşan, Türkçeye “Kutsal Kitap” (Bible) olarak çevrilen (Kitab-ı Mukaddes diye de bilinen) bir kutsal metin anlayışı vardır. Bu kitabın içindeki ilk metinlerin (Eski Antlaşma), Tanrı'nın eskiden insanlarla (özelde Yahudilerle) olan antlaşmasını, onlara olan talimatlarını içerdiği ve Tanrı'nın sözleri olduğu için de kutsal olarak nitelendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Yaradılış hadisesi, peygamber kıssaları gibi hususlar aynen kabul edilirken, emir ve yasaklar gibi hususların Tanrı'nın insanlıkla sonradan yaptığı Yeni Antlaşma ile neshedildiği ve yenilendiği/güncelleştirildiği iddia edilmektedir.¹⁸

Hıristiyanlara göre asıl uyulması gereken Yeni Antlaşmadır. Yeni Antlaşma ise pek çok kitaptan/bölümden müteşekkildir. Bu bölümlerden ilk dört tanesi İnciller (Gospels) olarak isimlendirilmektedir ki bunlar sırasıyla Matta, Markos, Luka ve Yuhanna tarafından İsa'nın (a.s) hayatı ve mesajıyla ilgili yine Tanrı'nın (Kutsal Ruh) ilhamıyla yazıldığı tahmin edilen metinlerdir. Sonrasında Yeni Antlaşma'nın içerisinde Luka tarafından yazıldığı tahmin edilen, İsa'nın ilk takipçilerinin, mesajı yayma gayretlerinin anlatıldığı Elçilerin İşleri bölümü, ondan sonra İsa'nın ilk takipçileri tarafından yazıldığına inanılan 21 mektup, ardından ise geleceğe dair olayların Yuhanna'nın İsa'dan vahiy olarak sembollerle aktardığına inanılan Vahiy bölümü yer almaktadır. Kutsal metin külliyatına dâhil edilmesi kararlaştırılan bu kitaplar “kanonik” (sahih) olarak adlandırılmaktadır. Bir kısım o dereceye ulaşmadığı için dâhil edilmeyenlere ise “apokrif” (sahih olmayan) denilmektedir. Yeni Antlaşma'nın ilk üç bölümü (Matta, Markos ve Luka) ise birbirine benzediğinden dolayı “sinoptik” (benzer) İnciller olarak isimlendirilmektedir.¹⁹

17 Aydın, “Hıristiyanlık (Kutsal Metinler ve Dini Literatür)”; Harun Dündar Karahan, “Hıristiyan Mezheplerinde Vahiy Anlayışı,” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy 13 (28 Haziran 2018): 287-308; Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı*; Bakı Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 2. Basım (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002); Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, ve Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 305-16, 373-83, 593-95.

18 Mahmut Aydın, “Hıristiyanlık (Tarihsel Gelişimi, Temel Kaynakları ve Öğretileri),” içinde *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 78; Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı*; Aydın, “Hıristiyanlık (Kutsal Metinler ve Dini Literatür),” 340.

19 Aydın, “Hıristiyanlık (Kutsal Metinler ve Dini Literatür),” 340-41; Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez, 7. bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2001), 85-140; Aydın, “Hıristiyanlık (Tarihsel Gelişimi, Temel Kaynakları ve Öğretileri),” 78-85; Ali Erbaş, *Hıristiyanlık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 77-92.

Kutsal Kitap'a bakış hususunda Hıristiyanlar arasında bazı farklılıklar vardır. Kutsal Kitap'ı tek otorite kabul eden Protestanlara karşı Katolikler, bazı zamanlarda özellikle Eski Anlaşma'nın bölümlerinin, çeşitli zamanlarda farklı kişiler tarafından değişik dokümanlardan derlendiğinden hareketle bazı hataların, sorunların olduğunu iddia edenlere destek olmuşlardır. Batıda zaman zaman Kutsal Kitap kritikleri/eleştirileri yapılmış ve metinler içindeki hatalar ortaya konulmuştur.²⁰ Bu eleştirilere Müslüman ilim adamları ve araştırmacılar da katılarak konuyla ilgili eserler vermişlerdir.²¹

Müslümanlara göre Hz. İsa da, ilk peygamber Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar devam eden peygamber silsilesinden bir elçidir. O'na İncil vahyedilmiş, ancak ona vahyedilen bu İncil günümüze kadar gelmemiştir. Hıristiyan kutsal metinlerinden mevcut İnciller olarak nitelendirilen bölümlerde Allah'a ve Hz. İsa'ya ait sözler de olabilir, fakat bunların tamamen Allah ya da Hz. İsa'ya ait olduğu söylenmemektedir.

The Book of Eli Filminin Künyesi ve Konusu

The Book of Eli, Türkçe'ye "Tanrı'nın Kitabı" olarak çevrilen, başrolünde Denzel Washington'ın Gary Oldman, Mila Kunis, Ray Stevenson gibi ünlülerle oynadığı, ABD- New Mexico yapımı, aksiyon, gerilim, bilim-kurgu, macera türü bir filmidir. Senaryosu Gary Whitta tarafından yazılmış olan filmin yönetmenliğini ise Hughes kardeşler (The Hughes Brothers) diye meşhur olan Albert Hughes ve Allen Hughes yapmıştır. Dağıtımı Warner Bros. Pictures tarafından gerçekleştirilen filmin yapımcılığını ise Joel Silver, Denzel Washington, Andrew A. Kosove, Broderick Johnson, David Valdes'ten oluşan kalabalık bir ekip üstlenmiştir. 2010 yapımı olan film, 118 dakika olup 6.9 (17.03.2020 tarihi itibarıyla, 281.692 kullanıcının oyuyla) IMDb puanına sahiptir.²²

Film, dünyanın büyük bir bölümünü etkileyen oldukça kapsamlı bir patlama sonucunda Tanrı tarafından seçilmiş Eli isimli bir kişinin sağ kalan insanları kurtarmak için, son versiyonu kalan değerli bir kitabı (Kitap-ı Mukaddes/Bible-

20 Bakı Adam, "Yahudilik: Tarihsel Gelişimi, İnanç Esasları ve İbadetleri," içinde *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 223-26; Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün, 4. Baskı (Ankara: Dost Kitabevi, 2016); Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*.

21 Şaban Kuzgun, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, 2. bs (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2008); Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 145-84; Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 124-26.

22 "The Book of Eli (2010)," IMDb, erişim 17 Mart 2020, <https://www.imdb.com/title/tt1037705/>.

The King James Version) koruma mücadelesi ve bu esnada yaşadığı maceraları, bu kitabı ele geçirenlerin dünyayı nasıl kolay yöneteceği vurgusuyla anlatır.

Filmin İngilizce orijinal afişlerindeki “The Book of Eli” isminin Türkçesi “Eli’nin Kitabı” olması gerekirken “Tanrı’nın Kitabı” olarak çevrilmiştir. Filmde odak nokta, Eli adındaki bir kahramanın korumaya çalıştığı bir kitap olmakla birlikte, aynı zamanda bu kişinin ‘Tanrı adına hareket eden seçilmiş şahıs’ olduğu, çeşitli sahnelerde vurgulanmaktadır. Dolayısıyla amacı yansıtmak için özellikle tercih edildiği düşünülen başlığın bu çevirisi Hıristiyan inancı ve verilmek istenen mesaja uygun olarak seçilmiştir. Çünkü film başlıklarının çevirilerinde, filmlerin vermek istedikleri mesajlar çerçevesinde tercihlerde bulunulması, yaygın kullanılan yöntemlerden biri olarak bilinmektedir.²³

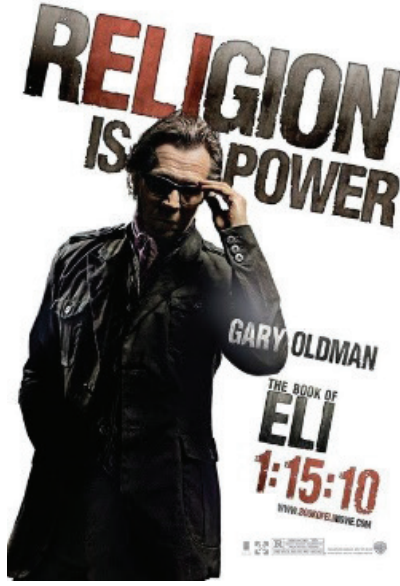


Şekil 1. “The Book of Eli” Filmi İngilizce ve Türkçe Afişleri

23 Gülhanım Ünsal, “Film Başlıklarının Çevirisi Üzerine Gözlemler,” *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5, sy 5 (31 Mayıs 2018): 77-92.

Filmdeki Dinî Öğeler, Mesajlar ve Kutsal Kitap Vurgusu

The Book of Eli filminin afişlerinde ve tanıtım posterlerinde yer alan “Belive” (İman et) ifadesi dinî mesaj olarak göze çarpmaktadır. Yine filmin posterlerinden birinde “Religion is power (Din, güçtür.)” ifadesi, film boyunca vurgulanan önemli bir dinî mesajdır.



Şekil 2. “Din, güçtür” Yazılı “The Book of Eli” Film Afişi

Eli (Denzel Washington), küçük bir kasabanın zorba yöneticisi Carnegie (Gary Oldman) tarafından zorunlu misafir edilirken kameraya duvarda asılı olarak yansıyan büyük savaş öncesine ait eski takvim (37:40), 2024 yılını göstermektedir. Ancak savaşın üzerinden 30 kış/yıl (41:30) geçtiğine göre muhtemelen bu olayların yaşandığı zamanlar olarak 2054 yıllarından bahsedildiği, apokaliptik²⁴ ve post-apokaliptik²⁵ öğeler taşıdığı ifade edilmek istenmektedir.²⁶

- 24 Apokaliptik, “açıklama, ifşa, vahiy” gibi anlamlara gelmekle birlikte, “dünyanın sonuna, kıyamete yakın olacak olayların bilgisi” anlamında kullanılmıştır. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 2. bs (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 46.
- 25 Post-apokaliptik, “kıyamet sonrası” ya da “dünyayı tarumar edecek büyük bir savaş ve/veya patlama sonrası” anlamında kullanılan bir kavramdır. Post-apokaliptik temalar, Amerikan bilimkurgu sinemasında oldukça önemli yer tutmaktadır. Bkz. Mikail Boz ve Dilek Takımcı, “Amerikan Post-Apokaliptik Bilimkurgu Sinemasında Kıyamet İdeolojisi (1924-2000),” *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, sy 31 (30 Haziran 2019): 377-403.
- 26 Ayrıca bkz. John Petrakis, “The Book of Eli,” *The Christian Century*, 2010, 43; Walker, “It’s not a F***** Book, It’s a Weapon!”, Russ Breimeier, “The Book of Eli,” *ChristianityToday.com*, 15 Ocak 2010, <https://www.christianitytoday.com/ct/2010/januaryweb-only/bookofeli.html>; Porter, “The Book of Eli,” 1.

Filmin, gelecekte insanlığın çoğunu etkileyecek büyük bir savaşta yaşanan patlama sonrasına dair görüntülerle başlaması, Hıristiyan inancı hakkında malumatı olanların hemen aklına geleceği üzere, daha en baştan dinî bir mesaj verileceğine dair bir giriş sunmaktadır. Çünkü Hıristiyan kutsal kitabının içerisindeki Yeni Ahit'in Vahiy Bölümünde yer alan bir pasajda,²⁷ kıyamet öncesi Mesih İsa yeryüzüne tekrar inmeden önce Armagedon²⁸ denilen yerde, dünyadaki tüm kralların katılacağı iyilerle kötüler arasında yapılacak çok büyük bir savaşın neticesinde dünyada önemli olayların gerçekleşeceğinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla film, seyirciye ilk sahnelerden itibaren Hıristiyan itikadında var olan kıyamet öncesi yaşanacaklar (eskatoloji)²⁹ ve Hz. İsa'nın dünyaya tekrar geleceği inancını³⁰ da hatırlatmaktadır.

Her ne kadar kendisini “Hiç kimse!” olarak tanıtsa da (33:13) kitabı korumak ve hedefine ulaştırmakla görevli Eli, filmin bir sahnesinde (31:44), Kitab-ı Mukaddes'ten (Yaratılış 3/17-19) “...*Toprak senin yüzünden lanetlendi*” “...*Toprak sana diken ve çalı verecek, ... Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağa döneceksin.*” pasajını kendisine saldırmaya hazırlanan kişilere okur ve ardından kalabalık saldırgan grubun tüm üyelerini birkaç dakikada her zaman yanında taşıdığı kılıç benzeri aletle yere serer. Bunun gibi filmin pek çok yerinde kalabalıklarla doğuşunda çok kolay bir şekilde başarılı olmaktadır. Ayrıca çete

27 Vahiy Bölümü'nde (özellikle de 16/14-21) dünyada kötülükler arttığında Armagedon denilen bir yerde yapılacak büyük bir savaştan (Armagedon Savaşı) şöyle bahsedilmektedir: “...*Her Şeye Gücü Yeten Tanrı'nın büyük gününde olacak savaş için bütün dünyanın krallarını toplamaya gidiyorlar. “İşte hırsız gibi geliyorum! Çıplak dolaşamam ve utanç içinde kalmamak için uyanık durup giysilerini üstünde bulundurana ne mutlu!” Üç kötü ruh, kralları İbranice Armagedon denilen yere topladılar. Yedinci melek tasını havaya boşalttı. Tapınaktaki tahttan yükselen gür bir ses, “Tamam!” dedi. O anda şimşekler çaktı, uçtular; gök gürlemeleri işitildi. Öyle büyük bir deprem oldu ki, yeryüzünde insan oldu olalı bu kadar büyük bir deprem olmamıştı. Büyük kent üçe bölündü. Ulusların kentleri yerle bir oldu. Tanrı büyük Babil'i anımsadı, ona ateşli gazabının şarabını içeren kâseyi verdi. Bütün adalar ortadan kalktı, dağlar yok oldu. İnsanların üzerine gökten tanesi yaklaşık kırk kilo ağırlığında iri dolu yağdı. Dolu belası öyle korkunçtu ki, insanlar bu yüzden Tanrı'ya küftediler.” Benzer sahneler için bkz. Hezekiel, 38-39. Çalışma boyunca yapılan Kitab-ı Mukaddes alıntıları için bkz. *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2001).*

28 Armagedon kavramının İbranice, Har (dağ) ve Megiddo ifadelerinin bir araya gelmesinden oluştuğu ve Megiddo Dağı anlamına geldiği ifade edilir. John Bowker, *The Concise Oxford Dictionary of World Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 53; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 51. Armagedon hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Bıyık, *Armagedon ve Tanrı Krallığı* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2008); Grace Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak: Armagedon, Hıristiyan Kıyametçiliği ve İsrail*, çev. Mustafa Acar ve Hüsnü Özmen, 2. bs (Ankara: Kim Yayınları, 2003).

29 Mustafa Bıyık, “Hıristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri,” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7, sy 2 (01 Ekim 2007): 163-88; Muhsin Akbaş, “Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 41 (2002): 37-60.

30 Sami Baybal, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü* (Konya: Yediveren Kitap, 2002); Ekrem Sarıçioğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları* (Samsun: Sidre Yayınları, 1997).

üyelerinden birinin Eli hakkında "Sanki bir şey, onu koruyor gibi. Sanki hiç zarar görmeyecek gibi." (01:04:08) şeklinde bir cümle kurmuştur. Bu sahnelerle de Eli'nin sıradan birisi olmadığı, Tanrı'nın mesajıyla bağlantılı bir şahsiyet olduğu açıkça işlenmektedir.

Filmdeki bir sahnede (01:05:46-01:09:48) Eli ile Solara (Mila Kunis) arasında şöyle bir diyalog geçmektedir:

Solara: Gerçekten de her gün aynı kitabı mı okuyorsun?

Eli: Hiç aksatmadan...

Solara: Bana da okur musun? Lütfen!

Eli: "Tanrı çobanımdır, benim eksiğim olmaz. Beni taze çayırda yatırır, sakın sular boyunca yürütür, ruhumu tazeler. Kendi ismi uğrunda beni doğruluk yollarında güder. Ölüm gölgesi vadisinde gezsem bile, şeytandan korkmam. Çünkü Tanrı benimle. (Mezmurlar 23/1-4)

Solara: Çok güzelmiş.

Eli: Hoşuna gitti mi?

Solara: Sen mi yazdın?

Eli: Evet!

Solara: Gerçekten mi?

Eli: Hah! Hayır, hayır, hayır! Bu, senden ve benden çok daha uzun zamandır burada, orası kesin!

Solara: Bu, sıradan bir kitap değil derken ne demek istiyordun?

Eli: Bu tek!

Solara: Gerçekten mi?

Eli: Savaşın sonra insanlar ateşin yok etmediklerini bulup yok etmeyi kendilerine görev edindi. Bazıları, savaşın zaten bu yüzden çıktığını söylüyordu. Her neyse geriye sadece bu kaldı.

Solara: Eline nasıl geçti?

Eli: Savaşın, gökyüzünde bir delik açtığını söylüyorlar. Bunu duymuşsundur.

Solara: Evet

Eli: Gökyüzünde bir delik açmış, güneş oradan inmiş ve her şeyi yakmış, her şeyi ve herkesi. Böyle bir deliğe ya da yer altına saklandıysan şanslıydın. Çünkü çoğu insan şanslı değildi. Ve bir yıldan sonra dışarı çıkıp ne yapacağını bilemeden etrafta öylece dolaşıyorduk ve hayatta kalacak bir yer arıyorduk. Günün birinde bir ses duydum. Açıklaması zor ama sanki o ses, içimden geliyor gibiydi. Ama seni duyduğum gibi net duyuyordum.

Solara: Ses ne duyordu?

Eli: Beni çağırdı. Kitabı bulduğum yere götürdü. Kitap orada gömülüydü ve ses, kitabı batıya götürmemi söyledi. Bana, yolumun önünde serili olduğunu ve beni kitabın güvende olacağı yere götüreceğini söyledi. Her türlü tehlikeye karşı korunduğumu söyledi. O günden beri de yürüyorum.

Solara: Sen de duyduğun bir ses bunları yap dedi diye yaptın!

Eli: Evet öyle! Ne duyduğumu biliyorum. Ne duyduğumu iyi biliyorum ve yardım olmadan bunu başaramazdım, bunu da biliyorum."

Yine filmin çeşitli sahnelerinde (34:51 ve 1:18:34) Eli'nin bazı sesler duyduğundan ve olacak olaylara dair bazı şeyler söylendiğinden bahsedilmesi yukarıdaki diyalog ile birlikte değerlendirildiğinde, onun kendi başına hareket eden birisi olmadığı, dünyayı tarumar edecek büyük bir din savaşının (Armagedon Savaşı) ardından Tanrı tarafından bazı bilgilerin ona verilerek yönlendirilmesi de aynı şekilde onun seçilmiş bir elçi olduğunu göstermektedir.³¹

Film süresince Tanrı'nın her zaman her şartta koruduğu bir elçi motifi işlenmiştir. Hıristiyanlıkta bu, bilinmeyen, yabancı bir şey değildir. Hıristiyanlığa göre gerek peygamberler gerekse de Tanrı'nın oğlu/sözü kabul edilen ve yeryüzüne insanlığı günahattan kurtarmak için Tanrı tarafından gönderildiği kabul edilen Mesih İsa inancına benzer bir imaj, başrol oyuncusu vasıtasıyla işlenmiştir. Çünkü filmin pek çok yerinde Kutsal Kitap'ın koruyucusu olan Eli'ye, defalarca saldırı düzenlenmesine rağmen bunlardan kurtulmuş, silahla ateş edilmesine karşın ona bir şey olmamış ve kendisinin bazı sesler duyduğunu ifade etmiş olması, onun Tanrı tarafından seçilip yönlendirildiği mesajını vermektedir.

Eli'nin, yiyecek içecek sıkıntısı çekilmesinden dolayı kimsenin bunları paylaşmadığı zamanlarda yemeklerini insanlarla ve hatta hayvanlarla paylaştığını gösterildiği sahneler (08:51 ve 43:44) ile filmin iki karesinde (44:09 ve 45:59) yemeğe başlamadan önce Hıristiyan usulü yemek duasının yapılması, din ve ahlakın bir örnek şahsiyet/elçi vasıtasıyla uygulanarak gösterilmesi anlamında önemli dinî öğeler olarak göze çarpmaktadır.³²

Filmde ele geçirilmek için peşinde sürekli koşulan kitap (Kutsal Kitap) için Carnegie'nin: *“O bir silah. Kalpleri ve zayıflarla çaresizlerin zihinlerini hedef alan bir silah. Bize insanlar üzerinde tam kontrol verecek. Lanet bir kasabadan daha fazlasına hükmetmek istiyorsak, kitap elimizde olmalı. Her yerden insanlar gelecek ve söylediklerim kitabın içindense dediklerimi yapacaklar. Bu daha önce oldu ve yine olacak. Lazım olan tek şey o kitap.”* sözü oldukça iyi özetlemektedir filmi. Filmde geçen bu ifadeler insanın aklına Karl Marx'ın “Din, afyondur.” ifadesini getirmektedir. Bu film Porter'in değindiği üzere, “dinin olumlu ya da olumsuz kullanımıyla insanları nasıl yönlendirebileceğini” vurgulamaktadır.³³

Filmde Eli'nin kitap için “Niçin onu istiyorsun?” sorusuna karşılık Carnegie'nin: *“Onunla büyüdüm, gücünü biliyorum. Sen de okuduysan sen de biliyorsundur.”*

31 Benzer bir bakış açısı için bkz. Porter, “The Book of Eli,” 1.

32 Benzer tespitler için bkz. Aston ve Walliss, “The (Un)Christian Road Warrior,” 4-5.

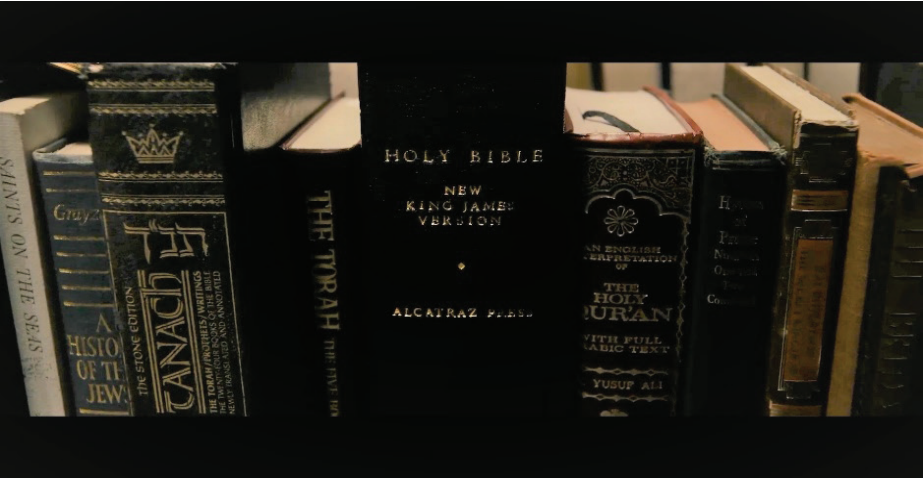
33 Ayrıca bkz. Porter, “The Book of Eli,” 1-3. Bu fikrin gerçeği tam olarak yansıtmadığını, çünkü dinin belirsiz, müphem yönlerini de gözden kaçırmadan değerlendirme yapmak gerektiğini ifade edenler de olmuştur. Bkz. Aston ve Walliss, “The (Un)Christian Road Warrior,” 1-4.

Bu yüzden savaştan sonra hepsini yaktılar. Hayatta kalmak bile inancın eseri. Bu kasabayı kurmak daha büyük bir inancın eseri ama insanlar anlamıyor..." ifadeleri de bu kitabın ne kadar değerli olduğuyla ilgili verilen bir diğer mesajdır.

"İnanırsan her zaman üstün gelecek olan sensin!", "İman et kurtul!", "Tanrı'nın sözüne/kitabına/mesajına hizmet eden, her zaman hedefine ulaşır, bazı sıkıntılar yaşasa da!" gibi dinî mesaj ve vurgular filmin genelinde yoğun olarak işlenmektedir.

Filmde Eli'nin koruduğu kitabın kötü adamlar tarafından ele geçirilmesi sonucu, bu kitabın görme engellilerim kullandığı kabartmalı, altı noktalı Braille alfabesiyle yazılı olduğunun gösterilmesi, Eli'nin normalde görme engelli olmasına rağmen, onu koruyan Tanrı'nın inayetiyle nasıl görür hale geldiği mesajı vermektedir.³⁴

Filmin sonunda kütüphaneye kayıp İncil yerleştirilirken gösterilen sahnede daha önceden Tevrat'ın ve Kur'an'ın oradaki rafta mevcut olduğu göze çarpmaktadır. Ancak baştan beri filmin konusu akla getirildiğinde, "Bu kitaplar var olsa da, hepsi toplansa bir İncil etmez!" gibi bir vurgu kendini hissettirmektedir.



Şekil 3. Kitab-ı Mukaddes, Kütüphanedeki Rafına Yerleştirilirken

Film hakkında yorumların bulunduğu Türkçe internet sitelerine bakıldığında, verilmiş istenen dinî mesajların çoğu kişi tarafından önemsenmediği veya anlaşılmadığı göze çarpmaktadır. Bu sitelerin çoğunda yorumların az bir kısmı

34 Porter, "The Book of Eli," 3. Film boyunca Eli'nin, gözleri görmeyen biri olup olmadığı da net olarak anlaşılmamaktadır. Bu konu hakkındaki tartışma için bkz. Walker, "It's not a F***** Book, It's a Weapon!," 3.

(en fazla % 20 kadarı) filmin bünyesindeki dinî içeriği önemsemektedir.³⁵ Dinî mesajları tespit eden yorumların ise oldukça isabetli olduğunu ifade etmek gerekir.³⁶ IMDb gibi İngilizce sitelerde ise bu durumun aksine, yorumların çoğunluğunda dinî öğelerden ve bunların nasıl işlendiğinden bahsedilmektedir.³⁷ Film eleştirmenleri bu filmdeki dinî öğeleri ve mesajları yerli yerince tespit etmiş, bu konudaki yorum ve eleştirilerini sıralamışlardır.³⁸

Sonuç ve Değerlendirme

Kutsal kitaplar, dinler için önemli bir konuma sahiptir. Zamanla müntesiplerde meydana gelen kutsal kitaptan uzaklaşma/soğuma davranışları bazı dindarları ve din adamlarını rahatsız eder. Ayrıca bu kişilerin “davaları uğruna” diğer inanç müntesiplerine kendi kutsal kitaplarının önemini göstermek/ispatlamak, bu vesileyle başka dinlerden kimseleri kendi inançlarına çekebilme düşüncesi de vardır. Bu durum, kendi mensuplarına kutsal kitabın değerini vurgulamak istemesiyle birleştiğinde bunu yapabilmek için yeni yöntemlerin uygulanmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla tüm bu nedenlerden dolayı, günümüzün en kullanışlı ve kolay etki etme yöntemlerinden biri olan film insanlara yeni bir teknik sunar.

Sinema/film, tarihten bu yana eğlendirme ve güzel vakit geçirme vasıtası olmasının yanı sıra gerek bilgilendirme gerekse de mesaj verme gibi çeşitli amaçlar için kullanılmıştır. Filmlerin, farklı dinlere ait bilgi vermekle birlikte o dinlerin kutsallarının önemini dinin müntesiplerine vurgulamak için de tercih edildiği görülür. Filmler vasıtasıyla dinî mesaj verenler, sadece bir dinin içindeki inananları hedef kitle olarak seçmekle kalmayabilir; aynı zamanda başka dinlerin inananlarına da bir takım dinî mesajlar vererek onları kendi dinlerine çekme düşüncesinde olabilirler.

35 “The Book of Eli (2010),” erişim 22 Ekim 2019, <https://720p-izle.com/izle/altyazi/the-book-of-eli.html>; “Tanrının Kitabı The Book of Eli,” erişim 22 Ekim 2019, <http://www.sinematurk.com/film/28684-tanrının-kitabı/>; “Tanrının Kitabı (The Book of Eli),” Intersinema.com, erişim 02 Kasım 2019, <https://www.intersinema.com/tanrının-kitabı-filmi/>.

36 “Tanrının Kitabı (2010) - The Book Of Eli,” erişim 22 Ekim 2019, <https://www.sinemalar.com/film/21844/tanrının-kitabı/>; “Tanrının Kitabı,” erişim 22 Ekim 2019, <http://www.beyazperde.com/filmler/film-128955/kullanici-elestirileri/en-yeniler/>.

37 “The Book of Eli (2010) User Reviews,” erişim 02 Kasım 2019, <http://www.imdb.com/title/tt1037705/reviews>; “The Book of Eli (2010),” erişim 02 Kasım 2019, https://www.rottentomatoes.com/m/the_book_of_eli.

38 Film eleştirmenlerinin bazılarının yorum ve eleştirileri için bkz. Roger Ebert, “The Book of Eli Movie Review,” erişim 02 Kasım 2019, <https://www.rogerebert.com/reviews/the-book-of-eli-2010>; Murat Tolga Şen, “Tanrının Kitabı : Beyazperde.com Eleştirisi,” erişim 02 Kasım 2019, <http://www.beyazperde.com/filmler/film-128955/elestiriler-beyazperde/>; Andrew Pulver, “Film Review: The Book of Eli,” *The Guardian*, 14 Ocak 2010, blm. Film, <https://www.theguardian.com/film/2010/jan/14/book-of-eli-film-review>; Breimeier, “The Book of Eli”.

Bu durum en azından kendi dinlerine karşı antipatik bakış açısını engellemeye dönük de olabilir. Film senaristleri, yapımcıları, yönetmenleri kendi inançları doğrultusunda izleyicileri olumlu yönde etkileyerek bir çeşit misyonerlik faaliyeti içinde de olabilirler. Bazen filmlerin, mevcut yapıdaki uygulamaların gerçek dinde olmadığı, sonradan halkın içine girerek yaygınlaşan hurafelerin dışarıdan nasıl algılandığını göstermek için komik/trajikomik sahnelerle bunları vurguladıkları da görülür.

Filmlerde bazen dinin kutsallarından birisi daha fazla ön plana çıkarılarak onun üzerinden mesaj verildiği de görülür. İşte bu mesajın verildiği filmlerden biri de The Book of Eli (Tanrı'nın Kitabı) filmidir. Bu filmde özellikle üstünde durulan ve verilmek istenen ana mesajın Tanrı'nın sözünün/mesajının/kitabının ilelebet yeryüzünden kaybolmayacağı, mutlaka bu mesajı taşıyacak bir elçinin bulunacağıdır. Film içeriğinden anlaşılacağı üzere, sürekli olarak, kıyamet benzeri bir zamanda büyük bir patlama sonucu üzerinde yaşayan çok az insanın kaldığı yeryüzünde hâkimiyeti ele geçirip herkesi yönetebilmek için değerli bir kitabın (Kitabı-ı Mukaddes/Bible) korunma ve ele geçirilme mücadelesi vardır. Filmde insanların böyle bir ortamda ilişkilerinin nasıl olabileceğinden, ihtiyaçlarını giderebilmek için hangi yol ve yöntemlere başvurabileceğinden de bahsedilir. Burada dahi mesaj olarak, insanların bu durumda peygambersiz ve kitapsız kaldıklarında Hıristiyanlıktaki algı çerçevesinde, insanlığın ilk yaratıldığı zamanlara döneceği, zihinlere işlenir.

Tanrı'nın kitabı filminin, kutsal kitap vurgusuyla birlikte verdiği başka yan mesajlar da vardır. Bunların en önemlileri, eskatolojik, apokaliptik adı verilen yani dünyanın sonuna dair yapılan vurgular ve insanlar içinden seçilmiş bir elçinin Tanrı tarafından her şartta korunacağı ve mesaj yerine ulaştırılincaya kadar destekleneceği fikridir. Aynı zamanda filmde arka planda, insanları (en azından çok uzun süre) başıboş bırakmayacak bir Tanrı düşüncesi de işlenir. Bununla aslında, insanları yarattıktan sonra başka bir şeye müdahil olmayan Tanrı düşüncesine sahip olan deizme de bir açıdan tepki verilmiş olur.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki, "The Book of Eli" filmi, dinî mesajların işlenişi ve filmlerde kutsal kitapların değerinin vurgulanmasına iyi bir örnek teşkil etmektedir. Hıristiyan Tanrı, elçi ve kutsal kitap anlayışının doğrudan ve dolaylı olarak izleyiciye aktarıldığı mezkur film, dinî içeriklerin filmlerde araç olarak kullanılmasının yanı sıra dinî bilgi ve mesajların iletilmesinde filmlerden yararlanılmasının değerini de ortaya koyması açısından önemlidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. 2. Basım. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- . “Yahudilik: Tarihsel Gelişimi, İnanç Esasları ve İbadetleri.” *İçinde Yaşayan Dünya Dinleri*, editör Şinasi Gündüz, 205-50. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Akbaş, Muhsin. “Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnançının Dini ve Teolojik Temelleri.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 41 (2002): 37-60.
- Akbay, Okan Haluk. *Kojiki: Japon Mitolojisine Bir Yolculuk*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Aston, James, ve John Walliss. “The (Un)Christian Road Warrior: The Crisis of Religious Representation in The Book of Eli (2010).” *Journal of Religion & Film* 15, sy 1 (2011). <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol15/iss1/1>.
- Aydın, Mahmut. “Hıristiyanlık (Tarihsel Gelişimi, Temel Kaynakları ve Öğretileri).” *İçinde Yaşayan Dünya Dinleri*, editör Şinasi Gündüz, 77-102. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Aydın, Mehmet. “Hıristiyanlık (Kutsal Metinler ve Dini Literatür).” *İçinde Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 17:340-45. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- . *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Balaban, Yüksel. “Miyazaki Sinemasında Şintoizm Göstergelerinin Sunumu.” *İçinde Sinema ve Din*, 287-308. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Batuk, Cengiz. “Sihizm.” *İçinde Dinler Tarihi I-II*, 273-300. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Baybal, Sami. *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*. Konya: Yediveren Kitap, 2002.
- Bıyık, Mustafa. *Armagedon ve Tanrı Krallığı*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2008.
- . “Hıristiyan Eskatolojisinde Dünyanın Sonu Kehanetleri.” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7, sy 2 (01 Ekim 2007): 163-88.
- Bilici, Muhammed Veysel. “Hollywood Filmlerindeki Apokaliptik Temalar: Sinema, Popüler Kültür ve Din.” *Milel ve Nihal* 4, sy 2 (2007): 139-61.
- Blizek, William L. “Sinema Filmleri ve Din.” Çeviren Bilal Yorulmaz. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, sy 47 (2014): 193-202.
- Bowker, John. *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Boz, Mikail ve Dilek Takımcı. “Amerikan Post-Apokaliptik Bilimkurgu Sinemasında Kıyamet İdeolojisi (1924-2000).” *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, sy 31 (30 Haziran 2019): 377-403.

- Breimeier, Russ. "The Book of Eli." ChristianityToday.com, 15 Ocak 2010. <https://www.christianitytoday.com/ct/2010/januaryweb-only/bookofeli.html>.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*. Çeviren Mehmet Ali Sönmez. 7. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2001.
- Çap, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Dural, Murat. "Aamir Khan Filmlerinde Dini Öğeler." Yüksek Lisans Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2018.
- Ebert, Roger. "The Book of Eli Movie Review." Erişim 02 Kasım 2019. <https://www.rogerebert.com/reviews/the-book-of-eli-2010>.
- Erbaş, Ali. *Hristiyanlık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabet ve İbadet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. 2. bs. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- . "Sih Dini." *İçinde Yaşayan Dünya Dinleri*, editör Şinasi Gündüz, 373-81. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Hallsell, Grace. *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak: Armagedon, Hristiyan Kıyametçiliği ve İsrail*. Çeviren Mustafa Acar ve Hüsnü Özmen. 2. bs. Ankara: Kim Yayınları, 2003.
- Karahan, Harun Dündar. "Hristiyan Mezheplerinde Vahiy Anlayışı." *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy 13 (28 Haziran 2018): 287-308.
- Karahan, Müge. "Filmler Yalan Söyler mi?" Sabitfikir.com. Erişim 17 Mart 2020. <http://www.sabitfikir.com/elestiri/filmler-yalan-soyler-mi&%3Breferer=81590>.
- Kaya, Korhan. *Lotus Sutra*. İstanbul: Sujala Yayıncılık, 2018.
- Kutlutürk, Cemil. "Hint Dinleri." *İçinde Dünya Dinleri*, editör Şinasi Gündüz, 182-232. İstanbul: Milet & Nihal, 2019.
- Kutsal Kitap. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Kuzgun, Şaban. *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*. 2. bs. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2008.
- Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer ve Mehmet Alparıslan Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2009.
- Küçük, Mehmet Alparıslan. *Kutsal Kitap Anlayışı Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Örneği*. 2. bs. Berikan Yayınevi, 2016.
- Okudan, Aysel. "Lotus Sutra ve Budist Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri ve Önemi." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Özkan, Cuma. "Çin Dinleri." *İçinde Dünya Dinleri*, editör Şinasi Gündüz, 234-60. İstanbul: Milet & Nihal, 2019.
- Petrakis, John. "The Book of Eli." *The Christian Century*, 2010.
- Porter, Adam L. "The Book of Eli." *Journal of Religion & Film* 14, sy 1 (2010). <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol14/iss1/23>.
- Pulver, Andrew. "Film Review: The Book of Eli." *The Guardian*, 14 Ocak 2010, blm. Film. <https://www.theguardian.com/film/2010/jan/14/book-of-eli-film-review>.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*. Samsun: Sidre Yayınları, 1997.
- Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*. Çeviren Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün. 4. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi, 2016.

- Şen, Murat Tolga. “Tanrının Kitabı : Beyazperde.com Eleştirisi.” Erişim 02 Kasım 2019. <http://www.beyazperde.com/filmler/film-128955/elestiriler-beyazperde/>.
- Şenavcu, Halil İbrahim. “Japon Dinleri.” İçinde *Dünya Dinleri*, editör Şinasi Gündüz, 262-82. İstanbul: Milet & Nihal, 2019.
- “Tanrının Kitabı (2010) - The Book Of Eli.” Erişim 22 Ekim 2019. <https://www.sinemalar.com/film/21844/tanrının-kitabı>.
- “Tanrının Kitabı The Book of Eli.” Erişim 22 Ekim 2019. <http://www.sinematurk.com/film/28684-tanrının-kitabı/>.
- Intersinema.com. “Tanrının Kitabı (The Book of Eli).” Erişim 02 Kasım 2019. <https://www.intersinema.com/tanrının-kitabı-filmi/>.
- “Tanrının Kitabı.” Erişim 22 Ekim 2019. <http://www.beyazperde.com/filmler/film-128955/kullanici-estirileri/en-yeniler/>.
- “The Book of Eli (2010).” Erişim 17 Mart 2020. <https://www.imdb.com/title/tt1037705/>.
- “The Book of Eli (2010).” Erişim 22 Ekim 2019. <https://720p-izle.com/izle/altyazi/the-book-of-eli.html>.
- “The Book of Eli (2010).” Erişim 02 Kasım 2019. https://www.rottentomatoes.com/m/the_book_of_eli.
- “The Book of Eli (2010) User Reviews.” Erişim 02 Kasım 2019. <http://www.imdb.com/title/tt1037705/reviews>.
- Thomas, Edward J. *The History of Buddhist Thought*. 7. bs. London: Routledge, 1971.
- Turan, Süleyman ve Emine Battal. *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler*. 2. bs. STS Yayınları, 2018.
- Tümer, Günay. “Budizm.” İçinde *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 6:352-60. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ünal, Asife. “Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: ‘Life of Pi’ Örneği.” *International Journal of Sport Culture and Science* 3, sy Special Issue 4 (15 Eylül 2015): 567-83.
- Ünsal, Gülhanım. “Film Başlıklarının Çevirisi Üzerine Gözlemler.” *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5, sy 5 (31 Mayıs 2018): 77-92.
- Walker, Seth. “‘It’s not a F***** Book, It’s a Weapon!’: Authority, Power, and Mediation in The Book of Eli.” *Journal of Religion & Film* 20, sy 3 (02 Ekim 2016). <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol20/iss3/29>.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Yorulmaz, Bilal. *Sinema ve Din Eğitimi*. 2. bs. Dem Yayınları, 2016.



Türk Mûsikîsi ve Yasaklar (1754-1952)*

Turkish Music and Prohibitions from Tanzimat to Republic

İrfan Yiğit**

Ubeydullah Sezikli***

Öz

Bu makalede Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti devletlerinde Türk mûsikîsinin karşılaştığı yasak uygulamaları ele alınmıştır. Batılılaşma, Türkiye Cumhuriyeti devleti ve toplum yapısında çok önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Osmanlı'da modernleşmenin başlangıcı sayılan Tanzimat dönemi ile başlayıp, Türkiye Cumhuriyeti Devletinde son şeklini alan Batılılaşmanın Türk mûsikîsine etkileri ve sonucunda Türk mûsikîsine getirilen yasaklamalar makalemizin kapsamını oluşturmaktadır. Makalemizde ele alınan Türk mûsikîsi yasaklarının tarihsel zaman aralığı iki yüz yıllık dönem kapsamaktadır. Bu iki yüz yıllık süreç Osmanlı Padişahı III. Osman'ın (1754-1757) uygulamaya koyduğu mûsikî yasağı ile başlayıp, Türkiye Cumhuriyeti Tek Parti döneminin bitiş tarihi ile son bulacaktır. Makalemizin tarihsel zaman aralığını III. Osman döneminden başlatmamızın nedeni, tahta geçmez Enderun'da bulunan yetmiş müzisyenlerin tümünü saraydan çıkartıp, saray içoğlanlarının bir asırdan fazladır mûsikî meşk edegeldiği Enderun Meşkhanesi'ni süresiz olarak tatil etmesidir. Tanzimat dönemi öncesinde karşılaşılan bu yasağın özelliği devlet tarafından uygulanan ilk mûsikî yasağı olmasıdır. 1950 yılını yasakların sonu olarak görmemizin nedeni ise, Tek Parti iktidarının son zamanlarında Türk mûsikîsi üzerindeki baskı ve yasakların azalmaya başlaması ve daha sonra gelen iktidarda, yasaklardan vaz geçilmesi gerektiği düşüncesinin hâkim olmasıdır. Makalemize özgünlük katacak olan iddiamız; Sebep-sonuç ilişkisi olarak Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı modernleşmesi arasında Türk mûsikîsi açısından bağlantı vardır. Türk mûsikîsi yasağının ilk ortaya çıktığı dönem ile kaldırılmaya başlandığı dönem arasında geçen iki yüz yıllık süreç bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Türk mûsikîsi yasakları belirli bir döneme has uygulamalar değildir. Yasakların getirdiği sorumluluk tek bir iktidara ya da döneme yüklenmemelidir.

Anahtar Kelimeler

Türk Mûsikîsi, Yasaklar, Tanzimat, Batılılaşma, Modernleşme

Abstract

This article studies the application of the prohibitions that faced Turkish music in the Ottoman Empire and in the Republic of Turkey. Westernization brought about important changes in the Republic of Turkey in terms of structure of society. In the Tanzimat period, which saw the beginning of modernization in the Ottoman period, and after the Republic of Turkey took its final shape, Westernization had an impact on Turkish music and as a result, bans were placed on Turkish music. These prohibitions are the subject of our article. In our article, the historical time span of the Turkish music bans covers two hundred years. This two hundred-year period starts with the music prohibition imposed by the Sultan of the Ottoman Empire, Osman III (1754-1757), and ends with the time when the Republic of Turkey ended its single-party rule. We started the historical time interval of our article from the period of Osman III, because as soon as he rose to the throne,

* Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk Din Müsikî Anabilim Dalı programında Doç. Dr. Ubeydullah Sezikli danışmanlığında 12.06.2019 tarihinde sunulan "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Musiki ve Yasaklar" isimli doktora tezinden türetilmiştir.

** Sorumlu Yazar: İrfan Yiğit (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: irfan-yigit@hotmail.com ORCID: 0000-0002-7265-1991

*** Ubeydullah Sezikli (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: ubeydullahsezikli@hotmail.com ORCID: 0000-0001-7312-6737

Atf: Ayşe Aykıt, "Ahlâkî Tekâmülde Müsikînin Rolü: Kindî'nin Müsikî Risâleleri." *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 119–135. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0012>



he removed all the musicians in Enderun from the palace and he closed Enderun Meşkhane for an indefinite period of time, which had been the place where palace boys had been playing music for more than a century. This ban, which occurred before the Tanzimat period, is the first music ban implemented by the state. We see 1950 as the end of the bans, because The Single Party government reduced the pressure and bans on Turkish music in the recent times of its power, and the power that replaced the Single Party thought that the bans should be dropped. Our claim will add originality to our article. Turkish music, the relationship between the Republic of Turkey and the Ottoman modernization reforms can be seen as a cause and effect relationship. The two-hundred-year period between the period when the Turkish music ban first appeared and the period when it was lifted should be evaluated as a whole. Turkish music bans are not practices specific to a certain period. The responsibility brought by the prohibitions should not be attributed to a single power or period.

Keywords

Turkish Music, Prohibitions, Tanzimat, Westernization, Modernization

Extended Summary

In our article, the prohibitions and restrictions that Turkish music was exposed to from the Tanzimat to the Republic will be discussed. Turkish culture has survived to the present day by continuing its development and accumulation from the geographies it has lived in. In this process, various state traditions shaped this culture. As a result of the interaction with different cultures, Turkish culture and art have experienced change and transformation. One of the social elements that is affected by this change is music. Like the change in every art branch, music is shaped by many social, political, ideological and religious factors in society. No social event can be evaluated within the narrow patterns of the period in which it was experienced. Some events that occurred in the past as historical time can be reflected onto society in different periods. We think that music bans also occur on such a basis. Sultan II. Osman (1618-1622), upon returning from Poland to Istanbul on January 25, 1622, was prepared to apply his reformist ideas based on his experience at that time. He wanted to bring deep innovation to the institutions of the Empire, but not only in the military field. These innovation initiatives, in which the first foundations of the modernization movement that came with the Tanzimat reforms (1839) were laid, failed. But a process was initiated that would affect all areas of society. Music is one of these areas. The modernization process which started in 1622 would occur approximately three hundred years later, initiated in 1923, which would impact on the reforms to be implemented in the Republic of Turkey. Founded on the legacy of the Ottoman Empire, the Ottoman Empire-earth culture in the Republic of Turkey faced bans on Turkish music. These prohibitions occurred over a period of almost two hundred years. In each period, its causes and consequences were different but their effects on Turkish music were the same. As soon as Osman III (1754-1757) came to the throne, he removed all the musicians in Enderun from the palace. Osman III, shutdown Enderun Meşkhane for a long time, which had been the place where playing and learning of music had taken place for more than a century. In the two hundred years after this ban, Turkish music faced various other bans. The failure of the reforms applied in the period of Osman II (1618-1622), as well

as the bans applied to Turkish music in the period of Osman III (1754-1757) and also the Tanzimat reforms of all, played their part in changing the fate of Turkish music. As a result of the chain of chronological events that we try to reveal in our article, we can say that it is an unfair claim that the entire responsibility of the music bans be attributed to a certain period.

Our article will start with the heading “Turkish Music and Prohibitions before the Tanzimat Period” and will continue with the titles “Turkish Music and Prohibitions in the Tanzimat Period”, and end with the title “Abolition of Turkish Music Prohibitions”.

Although the causes and results are different for each period, the effects of the bans on Turkish music have been the same. The publication of the Tanzimat (1839) and later the founding of the Republic of Turkey caused reforms to be implemented that changed the fate of Turkish music. It is a historical and political fact that the Westernization policies of the pre-Tanzimat period, as well as the policies of Tanzimat, post-Tanzimat, and the Early Republican era, had devastating effects on Turkish music as well as on many other fields. The Early Republican Period (1923-1938) was a period t which tried to create a new order with reforms related to the Ottoman cultural and artistic heritage.

As a result of the chain of chronological events which we try to reveal in our article, we consider the imposing of bans on Turkish music in a certain period to have been an unfair act.

The period from 1938 to 1950, when the Tek Party administration ended, was important for the development of Turkish music during the Republican era. After 1938, an attempt of Tek Party was made to completely erase Turkish music from the art and culture memory of society, and effects of this period on Turkish music were devastating. Between 1938 and 1950, the name of Turkish music was not specifically mentioned by government officials. In addition, Turkish music prohibitions are not limited to prohibitions imposed by the state alone. There are also prohibitions stemming from traditions, religious prohibitions, instrument prohibitions, prohibitions based on sociological reasons, and prohibitions applied for political reasons. However, our article will be limited to prohibitions arising from political events.

Turkish music has been exposed to development and transformation at every stage of a two-hundred-year period. It has faced various bans in every period. We think that it is a biased perspective to think that a certain prohibition was implemented. In our view, there is no difference in terms of Turkish music between the ban which was tried to be implemented in the period of Osman III (1754-1757) and the ban which was tried to be implemented between 1923-1950.

Giriş

Türk kültürü yaşamış olduğu coğrafyalardan gelişim ve birikimini sürdürerek günümüze kadar gelmiştir. Bu süreçte çeşitli devlet gelenekleri bu kültüre yön vermiştir. Farklı kültürler ile meydana gelen etkileşim neticesinde Türk kültür ve sanatı değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Yaşanan bu değişimin etkisinde kalan toplumsal unsurlardan birisi de mûsikîdir. Her sanat dalında meydana gelen değişim gibi mûsikî de toplumda ki dini, sosyal, siyasal, ideolojik birçok etkenle şekillenmiştir.

Hiçbir toplumsal olay, yaşandığı dönemin dar kalıpları içerisinde değerlendirilemez. Tarihsel zaman olarak geçmişte meydana gelen birtakım olaylar, farklı dönemlerde etkisini gösterebilmektedir. Mûsikî yasaklarının da böyle sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğini düşünmekteyiz. Yasakların alt yapısının oluşmasında siyasal gelişmeler büyük önem arz etmektedir. Bu gelişmelerin en önemlisi üç yüz yıllık bir süreci şekillendiren modernleşme, Batılılaşma, Avrupalılaşma girişimleridir.

Sultan II. Osman (1618-1622), 25 Ocak 1622’de Polonya seferinden İstanbul’a döner dönmez, bu seferde edindiği tecrübeler de dayanarak uygulamaya çalıştığı sonuçsuz inkılap girişimleri,¹ Koçibey tarafından Sultan IV. Murat (1623-1640)’a sunulan Koçibey Risalesi,² Defterdar Sarı Mehmet Paşa’nın III. Ahmet (1703-1730)’e sunduğu layiha,³ Sadrazam Damat İbrahim Paşa’nın Avrupa’daki yaşam tarzını gözlemlemek üzere 1731 yılında Paris’e, olağanüstü elçi olarak yolladığı Yirmisekiz Mehmet Çelebi’nin Seyahatnamesinde rapor ettiği tecrübeler,⁴ III. Osman (1754-1757)’in tahta geçer geçmez Enderun’da bulunan yetmişmiş müzisyenlerin tümünü saraydan çıkartıp, saray içoğlanlarının bir asırdan fazladır mûsikî meşk edegeldiği Enderun Meşkhanesini de süresiz olarak tatil etmesi,⁵ Sultan III. Selim (1789-1807)’in Batı’yı tanımaması nedeniyle yakınlarından Ebubekir Ratip Efendi’yi Batı müesseselerini görüp incelemek üzere Avusturya’ya gizli memuriyetle göndermesi,⁶ Sultan II. Mahmut (1808-1839)’un 1826 yılında yenileşmenin önündeki en büyük engel olarak gördüğü Yeniçeri Ocağını kaldırması,

1 Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Haremünde Üç Haseki Sultan* (Ankara: Ötükern Neşriyat, 2000), 99.

2 Yılmaz Öztuna, *Cumhuriyet Dönemi Öncesinde Türkler* (İstanbul: Babı Ali Kültür Yayıncılığı, 2006), 177.

3 Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesayih ul-Vüzera V’el-Ümerâ veya Kîtab-ı Güldeste Nizâm-ı Devlete Mûteallik Risale*, Çev. Hüseyin Ragıp Uğural (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969), 18.

4 Şevket Rado, *Paris’te Bir Osmanlı Sefiri (Yirmisekiz Mehmet Çelebi’nin Fransa Seyahatnamesi)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 9.

5 Cem Behar, *Osmanlı/Türk Mûsikîsinin Kısa Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 21

6 Cahit Bilim, *Osmanlı Dış İlişkileri-Sefaratnameler Elçilikler Anlaşmalar* (İstanbul: On bir Yayınları, 2019), 40.

1832 yılında kendisine İngiliz Elçisi Canning, Lord Stratford ve Mustafa Reşit Paşayı Batı politikaları için danışman olarak alması Tanzimat'a ve Batılılaşma sürecinin neticesinde ortaya çıkan Türk mûsikîsi yasaklarına giden süreci hazırlayan siyasi gelişmeler idi. Tanzimat Fermanıyla (1839) gelen modernleşme hareketinin ilk temellerinin atıldığı bu yenilik girişimleri toplumun tüm alanlarını etkileyecek bir süreci başlatmıştır.⁷ Mûsikîde bu süreçten etkilenen toplumsal unsurlardan birisidir. 1622 yılında başlayan Avrupalılaşma süreci yaklaşık üç yüz yıl sonra 1923 yılında kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde uygulanacak inkılaplar ile nihai hedefine ulaşacaktır.

Her döneme göre nedenleri ve sonuçları farklı nitelikler arz etse de yasakların Türk mûsikîsi üzerindeki etkileri aynı olmuştur. Tanzimat Fermanı (1839) ve ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin hayata geçirdiği inkılaplar ile adeta Türk mûsikîsinin kaderi değişmiştir. Osmanlı'da Tanzimat öncesi ve Tanzimat'tan itibaren süregelen Meşrutiyet ve Erken Cumhuriyet dönemi Batılılaşma (Avrupalılaşma) politikalarının birçok alanda olduğu gibi Türk mûsikîsi üzerinde de yıkıcı etkilerinin olduğu tarihsel ve siyasi bir gerçektir.

Makalemizde ortaya koymaya çalıştığımız kronolojik olaylar zincirinin sonucunda mûsikî yasaklarının tüm sorumluluğunun belirli bir döneme yüklenmesini haksız bir tutum olarak gördüğümüzü söyleyebiliriz..

Makalemiz “Tanzimat Dönemi öncesi Türk Mûsikîsi ve Yasaklar” başlığı ile başlayacak olup “Tanzimat Dönemi Türk Musikisi ve Yasaklar, Cumhuriyet Dönemi Türk Mûsikîsi ve Yasaklar” başlıkları ile devam edecek ve Mûsikî Yasaklarının Kaldırılması başlığı ile sonuçlanacaktır.

Tanzimat Dönemi Öncesi Türk Mûsikîsi ve Yasaklar

Türk mûsikîsinin gelişme safhaları, İmparatorluğun siyasi ve iktisadi gelişme safhalarıyla her zaman paralellik göstermemiştir. Osmanlı Devleti'nin henüz kurulup teşkilatlanmakta olduğu dönemde, daha önce kurulan Türk devletlerinden devralınan büyük kültür mirası içinde askeri, tasavvufi ve ferdi icra alanlarında bin yıldır geliştirilmekte olan mûsikî sanatı da bulunmaktaydı.⁸ Devralınan mûsikî mirası siyasi, ticari, coğrafi birçok unsurun etkisinde kalmış, bunların yanı sıra yönetici sınıfının mûsikîye bakış ve tutumları da Türk mûsikîsinin gidişatında belirleyici olmuştur. Osmanlı Padişahlarının zevk ve tercihlerinin her zaman mûsikî lehine tecelli etmediği bilinmektedir. Osmanoğulları'nın tahtına da zaman

7 Halil İnalıcık, “Tanzimat Nedir?,” İçinde *Tanzimat*, ed. Halil İnalıcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 120.

8 Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 36.

zaman mûsikîden hoşlanmayan veya mûsikîyi dini sebeplerle hiç hoş görmeyen padişahlar oturmuştur. Tanzimat dönemi öncesinde mûsikîye çeşitli yasaklar getiren padişah örneklerinden ilki III. Osman'dır (ö. 1757). III. Osman tahta geçerek Enderun'da bulunan yetişmiş müzisyenlerin tümünü saraydan çıkartmış, saray içoğlanlarının bir asırdan fazla zamandır mûsikî meşk edegeldiği Enderun Meşkhanesini de süresiz olarak tatil etmiştir.⁹ III. Osman'ın (ö. 1757) halefi Sultan III. Mustafa'nın (ö. 1774) 1757-1774 arasında on yedi yıl sürmüş olan saltanatı süresince de sarayda ister icra ister öğretim biçiminde olsun kayda değer bir mûsikî faaliyeti olduğu söylenemez.¹⁰

Osmanlı Devleti'nde III. Selim (1789-1807) ile birlikte siyasal, kültürel yapı değişime uğramaya başlamıştır. Fransa'daki devrim rüzgârının Avrupa'yı sarmakta olduğu, insanların özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganları etrafında feodal monarşilere ve üretim ilişkilerine başkaldırdığı bir ortamda Osmanlı tahtına çıkan III. Selim (ö.1808), I. Mahmut (1730-1754) ve I. Abdülhamid (1774-1789) dönemlerinde görülen reform çabalarını daha ileriye taşımıştır. Siyasi kimliğinin ötesinde bakıldığında III. Selim'in entelektüel davranış, incelik, his, düşünce ve reformculuk zaruretini anlama açısından Avrupa'da aydınlanma dönemi hükümdarlarıyla benzerlikler göstermesi şaşırtıcı değildir. "İlhami" mahlasıyla, şiirler yazmış, Kırımîzâde Kâmil Efendi'den mûsikî eğitimi almıştır. Sır Kâtibi Ahmet Efendi'nin verdiği bilgiye göre yukarıda da ele aldığımız gibi opera izleyen ilk hükümdardır. İzlenimleri olumlu olmasa bile Batı müziğine olan meraklı tavrı devam etmiştir. "Lale Devri" (1715-1730) olarak adlandırılan ve sanatsal yaşamın önem kazandığı barışçı dönemde, Osmanlı Devleti ile Avrupa ülkeleri arasında kültür ilişkilerinin temeli atıldığı söylenebilir. Lale Devri'yle (1718-1730) başlayan müzikal tarz ve ifade III. Selim'in de katkılarıyla gelişme göstermiştir.¹¹ Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) sonrasında, II. Mahmut'a (1808-1839) kadar olan saltanat dönemlerinde II. Osman (ö.1622), IV. Murat (ö.1640), III. Selim (ö.1808) gibi padişahların giriştiği reform-yenileşme adımları, Türk modernleşmesi için önemli adımlar idi. Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini açıklamak amacıyla geliştirilen modernleşme kuramı, her şeyden önce, "modern" ve "geleneksel" olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır.¹² II. Mahmut (1808-1839) döneminde Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından (1826) yerine kurulan ordu için yeni bir askeri müzik bölüğüne ihtiyaç duyulmuş ve Türk halk mûsikîsinin, Türk sanat mûsikîsinin ve İslamlık öncesi Orta Asya

9 Behar, *Osmanlı/Türk Mûsikîsinin*, 13.

10 Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 50.

11 Ahmet Say, *Müzik Tarihi* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1997), 509.

12 Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 39.

Şaman geleneklerinin müziksel öğelerini taşıyan mehter müsîkîsinin yerine Batı Müsîkîsini öngören Muzıka-i Hümayun kurulmuştur.¹³ 1826 yılı, Türk Müsîkî tarihi içinde, yeni bir dönemin başlangıcıdır. Muzıka-i Hümayun ile Batılılaşma olarak isimlendirilen Avrupa kültürü müsîkî alanında resmi bir kimlik kazanmıştır. Osmanlı padişahlarının ve Hanedan efradının şahsen klasik Avrupa müziği ile meşgul olduğu zaman birimini imparatorluğun son yüzyılı teşkil eder.

Tanzimat Dönemi Türk Musikisi ve Yasaklar

Toplumda meydana gelen siyasal gelişmeler her alanda olduğu gibi Türk Müsîki tarihinde de önemli değişimlere sebep olmuştur. Bu duruma neden olan ve tetikleyen en önemli olgulardan birisi “Batılılaşma” gayretleridir.¹⁴ Batılılaşma ile başlayan değişimin yansımaları bazen var olan tekniklerin yenilenmesi, bazen de yenilik adına tamamen yasaklanması şeklinde tezahür etmiştir. Avrupa ülkelerini taklit ederek o ülkelerin seviyesine çıkılabileceği düşüncesi Tanzimat ideolojisiyle toplum bilincine yerleşmiş, Mehterhane ve Enderun gibi kültürel mirası devam ettiren eğitim kurumlarına gerek görülmemeye başlanmıştır. Toplumsal değişim-dönüşüm, yenileşme müsîkînin de içerisinde yer aldığı birçok toplum düzenini etkilemiş, iyi niyetle başlanan birçok devrim, inkılap hesaplanamayan sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Osmanlı Devleti, XVIII. yüzyılın başlarında Batı karşısında ilk defa yenilgiye uğramış ve toprak kaybetmeye başlamıştır. Bundan nedenle devlet kendi içerisinde bir koruma mekanizması geliştirerek özellikle askeri alanda Avrupa’ya yaklaşılması, örnek alınması gerektiği görüşü ortaya çıkmıştır. Bu yönde uygulamalara girişilmiştir. Osmanlı Batılılaşması kendiliğinden bir hareket değildir; askeri alanda Batı karşısında geri kaldığını görmeye başlayan merkez yönetiminin giriştiği ıslahat projesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı Batılılaşmasının esas amacı, mevcut düzeni sürdürebilmektir.¹⁵ Bu noktada Türk müsîkîsinin ötekileştirilmesine ve yasaklanmasına giden sürecin nasıl oluştuğunu anlama açısından zikredilmesi gereken önemli bir husus, padişahlar değişse bile Batıya doğru her alanda bir kayış süreci

13 Say, *Müzik Tarihi*, 509.

14 Makalemiz içerisinde kullandığımız “Batı” kavramından kastımız “Avrupa”dır. Osmanlı toplumunda Avrupa kültürünün etkisi XVIII. yüzyılda hissedilmeye başlamıştır. Lale Devri ile bu etki toplumun her kesimine sirayet etmiştir. Avrupa’ya gönderilen sefirler dönüşlerinde yazdıkları sefaretnamelerle Avrupa kültürü hakkında bilgi aktarımında bulunmuşlardır. Tanzimat ile yoğunlaşan bu aktarım süreci, Rönesans’tan sonra Avrupa’da gelişen düşünce akımlarının Osmanlı toplumunda da yayılmasını sağlamıştır. Makalemiz içerisinde “Batılılaşma” kavramı “Avrupalılaşma”yı ve “Batı” kavramı da “Avrupa”yı ifade etmektedir. Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, “Modern Türkiye’nin Felsefi Kökenleri,” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 2, (2002): 66.

15 Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Aydını,” *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi 1* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 58.

kesintiye uğramadan devam etmiş olduğudur. II. Mahmut (ö. 1839) Batılılaşmayı, III. Selim'in (ö. 1808) bıraktığı yerden ele almışsa da III. Selim gibi Batı kültürü hakkında malumat sahibi değildir. Bu konuda kendisine danışmanlık yapabilecek biriside çevresinde yoktur. Osmanlı kamuoyu da Batı'ya karşı tereddütlü bir bakış açısına sahiptir. Buna rağmen Padişah Osmanlı Devleti'ni, mümkün olduğu kadar Batı'ya yakınlaştırmaya karar vermiştir. Nihayet 1832'de kendisine iki müşavir veya yardımcı bulabilmiştir. Bunlardan birisi İngiliz Elçisi Canning sonraları Lord Stratford diğeri de Mustafa Reşid Paşa'dır (ö.1858).¹⁶ Osmanlı padişahının Batılılaşma politikalarını oluşturmak için fikirsel destek aldığı kişinin bir İngiliz elçisi olması dikkat çekicidir. İngiliz bir elçinin yönlendirmesi ile Batı ve Türk toplumu arasındaki etkileşim idareci bazında kendisini göstermiştir. II. Mahmut (ö.1839) ve İngiliz Büyükelçi Canning arasındaki bu yakınlaşma bir sürece dönüşerek yaklaşık yüz yıl sonrasında uygulamaya konulacak olan devrimlere giden yolun kapılarını aralamıştır. Sultan III. Osman'dan (ö.1757) sonraki padişahların merak ettikleri soru şudur: Osmanlı Devleti'nin Batı devletleri karşısında geri kalmasının sebepleri nelerdir? Bu sorunun cevabı II. Osman (1618-1622)'dan itibaren üç yüz yıl boyunca aranacak ve bu konuda adımlar atılacaktır. Batılılaşma ve musiki yasakları arasında ne gibi bir ilişki olduğuna bu perspektiften değerlendirebiliriz. Farklı bir kültürün toplumsal alanda kendisine yer açabilmesi için o toplumun sahip olduğu kültürün toplumsal ve kamusal alandan çekilmesi gerekir. Batılılaşma ve Türk kültürünün bir arada olamayacağını düşünen idareciler Tanzimat öncesinde attıkları modernleşme adımları ile Türk kültürünün en önemli parçalarından olan Türk mûsikîsinin yasaklanmasına neden olacak sürecin fitilini ateşlemiş oldular. Sultan II. Osman (1618-1622)'dan Cumhuriyet dönemine kadar yaşanan süreç Türk mûsikîsi yasaklarının zeminini hazırlamıştır. Batı (Avrupa) mûsikîsini Devlet'in çatısı altına resmen sokan, mehterhanenin yerine Muzika-i Hümayun'u kuran, yönetmek ve Batı mûsikîsi eğitimi vermek üzere İtalyan sanatçı Giuseppe Donizetti'yi (1788-1856) görevlendiren, 1826'da Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye için mehter mûsikîsi yerine bir Marş besteleyen, Sultan II. Mahmut (ö. 1839)'tur.¹⁷

Batı (Avrupa) mûsikîsi yanında Türk Mûsikîsi bölümü de açılan Muzika-i Hümayun, yetersiz kalmış, hiçbir zaman Enderun¹⁸ gibi gerçek bir Türk mûsikîsi

16 İnalçık, *Tanzimat*, 120.

17 Yılmaz Öztuna, *II. Sultan Mahmud* (İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2006), 14, 23.

18 Enderun'da mûsikî ve çalgı eğitimi II. Murad Hân (1421-1451) döneminde başlamıştır. Mûsikî derslerine saraya alınan devşirme çocukların mûsikîye kabiliyetli olanları seçilmekteydi. Dersler mûsikîşinas Enderunlular tarafından verilmekteydi. Ayrıca saray dışından tutulan İstanbul'un en usta hanende ve sazende maaşlı öğretmenleri mûsikî dersleri için davet edilmekteydi. Görüldüğü gibi kurumsal bir yapılanma içerisinde mûsikî eğitim verilmekteydi. Bk. Erhan Özden, *Osmanlı Maarifi'nde Mûsikî* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 2015), 41.

konservatuvarı olamamıştır. Sultan II. Mahmut (ö. 1839)'un Mehterhâne-i Hakânî'yi de yeniçerilik unsuru olarak kabul ederek ilga etmesi, Türk askerî mehter müsikîsini ortadan kaldırmış, Batı marşları çalan bandolar ihdas edilmiştir. Üstad bir bestekâr, iyi bir tanburi, neyzen ve hanende olan II. Mahmut (ö.1839)'un, 1826'dan sonra, her gün dinlediği Türk müsikîsine yönelik ilgisi azalmış. Avrupa müsikîsine doğru başlayan bu kaymanın bir neticesi olarak da Osmanlı Sarayı'nda Türk müsikîsi arka plana itilmeye başlanmıştır.¹⁹ Osmanlı Padişahlarının Batı müsikîsine olan ilgileri II. Mahmut'tan sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Oğlu I. Abdülmecid (1839-1861) Batılı anlamda musiki dersi alan ve piyano çalan ilk padişaktır. Sonrasında tahta geçen Sultan Abdülaziz (1861-1876) klasik Batı müsikîsi besteleyen ilk kompozitördür.²⁰ Üç ay saltanat tahtında kalan V. Murat (1876) üç büyük cilt dolusu alafranga besteleri günümüze kalmıştır.²¹ Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) piyano ve klasik Batı müsikîsi dersleri almıştır.²² Son padişah Sultan VI. Mehmet Vahdettin (1918-1922) Necip Paşa'dan klasik Batı musikisi dersleri almıştır ve piyano çalmıştır. Son İslam Halifesi Sultan II. Abdülmecid (1922-1924) çok istidatlı bir ressam olduğu gibi, klasik Batı müziğine bilhassa ilgi duymuştur. Konçerto ve piyano sanatı gibi eserlerinden anlaşıldığına göre hanedan efradı içinde büyük formlarda eser yazmaya cesaret eden tek müzisyendir.²³ Görüldüğü gibi yaklaşık olarak yüz yıllık süreçte Batı müsikîsi kültürü sarayda ve hanedanda ciddi bir yer edinmiştir. Son yüz yıllık süreçte Osmanlı hanedanı da en ez Erken Cumhuriyet Dönemi kadroları kadar Batı kültürü etkisindedir.

1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilanının ardından ortaya çıkan devlet konservatuvarı ihtiyacı neticesinde 1914 yılında Maarif Nezareti'ne Darülbedâyi isimli ilk müsikî ve tiyatro okulu kurulmuştur. I. Dünya Savaşı'nın getirmiş olduğu sıkıntılar nedeniyle önce Batı müsikîsi bölümü yaklaşık iki yıl sonrada Türk müsikîsi bölümü kapatılmıştır.²⁴ Daha sonra 1917 yılında Osmanlı'da kurulan ilk sistemli konservatuvar olma özelliğini taşıyan Dârülelhân müsikî okulu kurulmuştur. Müsikî bölümünün idaresine getirilen Berlin Kraliyet Akademisi mezunlarından bestekâr Musa Süreyya Bey (ö. 1932), Bakanlık makamına 1926 yılında Zeki Üngör (ö. 1958) ile beraber sunduğu raporda “[...] vaktiyle sırf Şark müsikîsi tedris etmek için İstanbul'a

19 Yılmaz Öztuna, “Osmanoğulları ve Türk Müsikîsi,” *Türk Dünyası Araştırmaları*, no. 46 (1987): 100.

20 Vedat Kosal, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Batı müziği,” *Yeni Türkiye Dergisi Türk Müsikîsi Özel Sayısı*, no. 57, (2014): 578.

21 Kosal, “Osmanlı İmparatorluğu'nda,” 579.

22 Kosal, “Osmanlı İmparatorluğu'nda,” 580.

23 Kosal, “Osmanlı İmparatorluğu'nda,” 581.

24 Özden, *Osmanlı Maarifi'nde*, 1191

tesis edilmiş ve bilahare ‘Garp mûsikîsi Şubesi de açılmış olan Darülelhan’ dan da bahsetmek lazımdır. Dünyanın her tarafında müşterek evsafı haiz olan bu nevi müessesata ‘Konservatuvar’ namı verildiği halde, büsbütün başka bir zihniyetin hâkim olduğu bir devrede mezkûr müesseseye ‘Dârülelhân’ ismi verilmişti. Mezkûr müessesenin de bugünkü hars için bilüzum olan Şark mûsikîsinden tecridiyle ‘İstanbul Konservatuarı’ namıyla tesmiyesi ilmi ve idari murakabesinin de Maarif Vekâleti tarafından icrası hararetle temenni olunur”²⁵ sözleri ile Musa Süreyya Bey idarecisi olduğu devlet kurumundan, Maarif Bakanlığına sunulan raporla Dârülelhân’ da Türk Mûsikîsi öğretiminin kaldırılmasını sağlamıştır.²⁶ Tanzimat’ ın ilanından sonra bir geçiş dönemi ile yüzleşen Osmanlı ve devamında kurulan Türkiye Cumhuriyeti kurucu kadroları aynı zamanda kendisini bir kimlik bunalımı içerisinde bulmuştur. Osmanlı Devleti yıkılmış, Cumhuriyet kurulmuştur. Devletin adı değişmiştir. Fakat mûsikî politikası aynen geçmişte olduğu gibi Batılılaşmanın etkisi ile devam etmektedir. Devlet kadroları Türk mûsikî mirasından uzaklaşmaya çalışmaktadır.

Cumhuriyet Dönemi Türk Mûsikîsi ve Yasaklar

Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulurken toplumlar arası ilişkilerde bir siyasal rol değişimi yaşanmıştır. Yeni devletin varlığını güvence altına alacak bu değişim, Türklerin dünyadaki yerinin yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir. Yönetici elite göre, yeni koşullar altında, genç Türkiye Cumhuriyeti’ni ayakta tutmanın tek yolu, Batıyla yeni çatışma alanları yaratacak her tür anti-emperyalist açılımdan uzak durmaktır. Bunun için de Osmanlı ve şark kültürü ile araya mesafe konmuş, mesafe konmakla kalınmamış, yeni Türkiye’yi daha önce ait olduğu dünyadan koparacak adımlar atılmıştır. Meşruiyetini emperyalistlere karşı başarılı bir “Kurtuluş Savaşı”na borçlu olan yönetici kadro, her alanda Batı’yı model alan bir siyaset benimsemiştir.²⁷ Bunun neticesinde Devlet, yeni kurulan kurumsal yapılanma için bazı adımlar atmaya başlamıştır.

Cumhuriyet, Türk toplumu için yeni oluşturulan bir yaşam modeli olduğu kadar, Türk mûsikîsi açısından da yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Cumhuriyet idaresinin mûsikî alanında ilk icraatı, ne yazık ki, Türk mûsikîsini okul müfredatlarından çıkartarak öğretimini yasaklamak şeklinde tecelli etmiştir.²⁸

25 Akt. Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi*, 31.

26 Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi*, 31.

27 Güneş Ayas, *Müziği Boğan Gürültü İdeolojinin Kıskaçındaki Mûsikî* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 108.

28 Yalçın Tura, *Türk Mûsikîsinin Meseleleri* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1988), 40.

Türk müsîkîsi, tarihsel arka planı nedeniyle Osmanlı'nın ve de Türklüğün canlı bir hatırası niteliğindedir. Bu nedenle Cumhuriyet'in ilan edilmesinden üç yıl sonra, 1926 yılında Osmanlı konservatuvarı Dârülelhân'ın "Alaturka müsîkî Şubesi" nin lağvedilmesi ve aynı yılın aralık ayında Türk müsîkîsinin ilk ve orta dereceli okullarının müfredatından çıkartılmasının tesadüf olmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu adım radikal olarak nitelendirilebilirse de Osmanlı olmanın emarelerinden uzak bir şekilde Türklük ve Osmanlıyı anımsatan simgelerden arındırılmış bir kültür oluşturmaya yönelik bir uygulama olması bakımından, kendi içerisinde tutarlı olarak görülebilir.²⁹ Kurulan yeni devletin oluşumunda kültür ve sanat vb. kurumların yeniden inşasında radikal kararlar alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Dârülelhân'ı kuranların da kapatanlarında aynı İttihatçı kadro içinden çıkmış olması ve benzer dünya görüşlerine sahip kişilerden oluşması dikkat çekicidir.

Dârülelhân'ın kapatılışının dışında Cumhuriyet döneminde Türk musikisine yönelik yasaklar arasında 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması, 1926 yılında Dârülelhân'dan "Şark müsîkîsi şubesinin" kaldırılması, Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk müsîkîsi enstrümanlarının resmi olarak çalınması ve öğretilmesinin yasaklanması, Dârülelhân'ın isminin 1926 yılında İstanbul Belediye Konservatuvarı olarak değiştirilmesi³⁰ ve bu okullarda Türk müsîkîsi eğitiminin yasaklanması, 1927 yılında modernleşmek bahanesiyle tek sesli müsîkî eğitiminin hem özel okullarda hem de devlet okullarından kaldırılması, 2 Kasım 1934 ilâ 6 Eylül 1936 tarihleri arasında, 1 yıl 10 ay 4 gün süresince radyoda Türk müsîkîsi yayınlarının yasaklanması sayılabilir.

Yukarıda saydığımız Türk müsîkîsine getirilen yasaklar içerisinde en etkili olan yasak tekke ve zaviyelerin devlet tarafından kapatılmasıdır. Tekke ve zaviyelerin kapatılması geleneksel Türk müsîkîsinin önemli bir parçası olan tekke müsîkîsi geleneğinin ortadan kaldırılmasına neden olmuş, müsîkî geleneğine ciddi bir darbe vurmuştur.³¹ Fakat burada bir konuya dikkat çekmek istiyoruz. Tekke müsîkîsine vurulan ilk darbe bu döneme has değildir. Osmanlı'da Tasavvufa muhalif ulema, Sultanlar nezdindeki itibarının arttığı dönemlerde bu ulemanın da etkisi ile tekkelerin faaliyeti kısıtlanmış, 1667-1684 tarihleri arasında Osmanlı Devleti'nde tekkelerde

29 Bülent Aksoy, *Geçmişin Müsîkî Mirasına Bakışlar* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018), 183.

30 Musa Süreyya Bey ve Zeki Üngör'ün birlikte hazırlayarak 1926 yılında Maarif Nezareti'ne sundukları raporda Şark müsîkîsi şubesinin bu kurumdan çıkartılarak ismini İstanbul Konservatuvarı'na çevrilmesi teklif edilmektedir. Akt. Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi*, 31.

31 Salih Akkaş, "Cumhuriyetin Müzik Devrimi," *Yeni Türkiye Dergisi Türk Müsîkîsi Özel Sayısı*, no. 57, (2014): 597-600.

mûsiki icrası, semâ âyini ve sesli zikir yasaklanmıştır.³² Uygulanan baskılar neticesinde Mevlevîlerin semâ yapmaları ve diğer tarikatların da mûsikî eşliğinde âyin icrâ etmeleri bu tarihler arasında yaklaşık olarak 17-18 yıl yasaklanmıştır. Sahîh Ahmed Dede, Mevlevîlere semâ yapma yasağının yanı sıra diğer tarikatlara da âyin icrâsının yasaklanmasının 1667’de başladığını ve “Yasâğ-ı bed”in tarih düşürüldüğünü; on sekiz yıl süren bu yasağın 1684 yılında “izn-i hümâyûn” ile kaldırıldığını, “Muhabbetnağme”, “Münkere gussa” ve “Gûş-ı câna mülhem-i gaybî dedi tarihini/ Mevleviler döndü câna aşkı Mevlânâ ile” ibare ve mısralarının tarih düşürüldüğünü, tarih düşürenlerin ismini vermeden Mecmûatü’t Tevârihi’l Mevleviyye³³ adlı eserinde kaydetmektedir.³⁴ Görüldüğü gibi Osmanlı döneminde de tekkelere devlet eliyle müdahaleler vardır. Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti Devletleri’nin uyguladığı yasağın ideolojik ve fikrîsel temelleri farklı olsa bile bu yasakların ortak noktası Türk mûsikîsine verdiği hasardır.

1925’te tekke ve zaviyelerin kapatılması ile tekke mûsikîsinin önemli bir parçası olan Alevi-Bektaşî Cemleri de Cumhuriyet döneminde yasaklardan etkilenmiştir. Bektaşîliğin önemli dini ritüeli olan cemler, 1960’lı yıllara kadar gizli saklı bir şekilde yapılmaya çalışılmıştır. Dini mûsikî formları arasında yer alan Bektaşî şâirleri tarafından yazılmış ve Bektaşî tekkelerinde okunmak için, çeşitli makam ve usûllerde bestelenmiş manzumeler olan Nefesler’in okunması da mûsikî yasaklarından etkilenmiştir.

Cumhuriyet dönemi öncesinde yaklaşık olarak iki yüz yıldır Batılılaşma adımları kapsamında uygulanmaya çalışılan yeniliklerin ve Erken Cumhuriyet döneminde inkılaplar olarak isimlendirilen devrimlerin başarıya ulaşamadığının en önemli göstergesi yasaklardır. Devlet tarafından hayata geçirilmeye çalışılan bir inkılap halk tarafından benimsenmiyorsa, kabulünü sağlamak için yasaklamalarla yenilikler topluma kabul ettirilmeye çalışılır. Mûsikî inkılabının gerçekleştirilmesi için uygulanan Batı mûsikîsi dayatmasının altında yatan neden de budur.

Mustafa Kemal Atatürk, mûsikî inkılabını gerçekleştirebilmek için halkın bu mûsikîyi tanımasının şart olduğunu, bunun için de halkın her fırsatta bu mûsikîyi dinlemesinin gerekli olduğunu düşünmüştür. Bu amaçla, sinema salonlarında orkestraların yer alması, radyolardan da bu melodilerin halka aktarılması gibi faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Halkın ilk anda bu mûsikîyi tercih etmeyeceği düşünüldükçe, oldukça radikal bir adım atılarak radyolardan alaturka mûsikî yayını

32 Bayram Ali Kaya, *Tekke Kapısı Yenikapı Mevlevihane’sinin İnsanları* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 54.

33 Mevlâna Müzesi Ktp., nr. 5456.

34 Kaya, *Tekke Kapısı*, 392–396.

yasaklanmıştır.³⁵ Türkiye’de, Türk müsîkîsi öğretimine resmen son verilmesinin ardından, Dâhiliye Vekâletinin 3 Kasım 1934 tarihinde ki emriyle, Türkiye Radyosu’nun yayınlarından Türk müsîkîsinin tamamen çıkarılması bu sanata indirilmiş bir başka öldürücü darbeyi teşkil etmektedir.³⁶ Anadolu Ajansı 3 Kasım 1934’de şu haberi geçiyordu: “Ankara (AA)- Dâhiliye Vekâletinin bugün TBMM’de Gazi Hazretlerinin alaturka müsîkî hakkındaki irşatlarından ilham alarak, bu akşamdan itibaren alaturka müsîkînin radyo programlarından tamamen kaldırılmasını ve yalnız Garp tekniğiyle bestelenmiş motifleri, milli müsîkî parçalarımızın Garp tekniğine vakıf sanatkârlar tarafından çalınmasını alakadarlara bildirmiştir.” Yasak boyunca Radyo programlarında Batı kaynaklı müsîkî yayınlara ağırlık verilmiştir.³⁷ İçişleri Bakanlığı, Kültür İşleri Bakanlığı’ndan ziyade isticâl göstererek hemen ertesi gün 2 Kasım 1934’den 9 Eylül 1936 akşamı saat sekiz yirmiye kadar tam 677 gün boyunca bir yasaklama ile radyolarda Türk müsîkîsi çalınmasını yasaklamıştır.³⁸

Müsîkî yasaklarının hukuki zemini açısından laiklik ilkesi ve bu ilkenin hayata geçirilmesinde bazı kanunlar önemli rol oynamıştır. Bu kanunlar müsîkî yasaklarının da hukuki zemini niteliği taşımaktadır. 3 Mart 1924 tarihinde “Türkiye’yi laikleştiren yasalar” olarak da adlandırılan üç yasa TBMM’de kabul edilmiştir. Bunlar 429 (Şer’iyye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Bakanlıklarının Kaldırılmasına Dair Kanun), 430 (Tevhid-i Tedrisat Kanunu), 431 (Halifeliğin Kaldırılmasına ve Osmanlı Hanedanının Türkiye Cumhuriyeti Toprakları Dışına Çıkarılmasına Dair Kanun) sayılı yasalardır.³⁹ Bu yasalar nedeniyle tekke ve zaviyeler kapatılmış, eğitimde birlik sağlanması amacıyla medreseler kapatılmış, Batı tarzı eğitim sistemine geçilmiş, hilafete bakış açısı Osmanlı kültürüne olan olumsuz yaklaşımı getirmiş netice olarak bu nedenlerle bu mekânlarda ya da bu kültürün eseri olarak icra edilen müsîkîde yasaklı hale gelmiştir.

Tüm çabalara rağmen halk Türk müsîkîsinin yerine konulmak istenilen Batı müsîkîsini benimsemekte zorlanmıştır. Batı müsîkîsini modernleşmenin bir göstergesi sayan azınlığın dayatması karşısında Türk halkı duygularını anlatabildiği müsîkîsine getirilen yasağa direnç göstermektedir. Türk müsîkîsi yasağı karşısında devlet kadrolarından da yasak karşıtı söylemler seslendirilmektedir.

35 Dilek Yiğit Yüksel, “Dünya Klasik Müzik Literatüründe ve Atatürk’ün Müzik Devrimine Türk Ezgilerinin Yeri,” *Yeni Türkiye Dergisi Türk Müsîkîsi Özel Sayısı*, no. 57, (2014): 717.

36 Yalçın Tura, *Türk Müsîkîsinin Meseleleri* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1988), 41.

37 Salih Akkaş, *Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Kültür ve Müzik Politikaları* (İstanbul: Çağ Yayınları, 2015), 124.

38 Ruhi Ayangil, “Cumhuriyetin Müzik Devrimi,” *Yeni Türkiye Dergisi Türk Müsîkîsi Özel Sayısı*, no. 57, (Mart-Nisan 2014): 637.

39 Ali Sarıkoyuncu, *Atatürk Din ve Din Adamları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 71.

Mûsikî Yasaklarının Kaldırılması

Türkiye Cumhuriyeti'nde Dârüelhân mûsikî okulunun 1926 yılında kapatılması neticesinde devlet eliyle Türk mûsikîsine getirilen yasakların ilki hayata geçmiştir oldu. Mustafa Kemal Atatürk'ün, Sarayburnu'nda dinlediği kötü bir mûsikî ekibinin etkisiyle söylediği: “Bu musiki bizim heyecanımızı ifade etmekten uzaktır.” Sözü, Türk mûsikîsi radyolardan kaldırılmasının bahanesi olarak görülecekti. Fakat Mustafa Kemal Atatürk şu sözleri ile farklı bir boyut kazanmıştır:

“Ne yazık ki, benim sözlerimi yanlış anladılar, şu okunan ne güzel bir eser, ben zevkle dinledim, sizler de öyle. Ama bir Avrupalıya bu eseri, böyle okuyup da bir zevk vermeğe imkân var mı? Ben demek istedim ki bizim seve seve dinlediğimiz Türk bestelerini, onlara da dinletmek çaresi bulunsun, onların tekniği, onların ilmi ile onların sazları, onların orkestraları ile çaresi her ne ise. Biz de Türk Mûsikîsini milletlerarası bir sanat haline getirelim Türk'ün nağmelerini kaldırıp atalım, sadece garp milletlerinin hazırdan mûsikîsini alıp kendimize mal edelim, yalnız onları dinleyelim demedim, yanlış anladılar sözümü, ortalığı öyle bir velveleye verdiler ki, ben de bir daha lâfını edemez oldum.”⁴⁰

Bu söz yasakların kaldırılmasına kadar geçen süredeki uygulamalar içerisinde çok sayıda çelişkinin mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çelişkili durum yasakların kaldırılmasına giden yoldaki en temel alt yapıyı oluşturmuştur. Bu sözlerden sonra yaşananlara bakıldığında mûsikî yasaklarının kaldırılmasına yönelik adımların atıldığı görülecektir. Mustafa Kemal Atatürk'ün 1925 İzmir konuşması, 1928 Sarayburnu konuşması, 1930'da bir Alman gazetesine verdiği söyleşideki vurgusu ve nihayetinde 1934 Meclis konuşmasındaki sözleri.⁴¹ Mustafa Kemal Atatürk, katı bir Batı (Avrupa) mûsikîsi hayranı olmaktan öte, Türk mûsikîsinin gelişimini tamamlayamadığına inanıyordu. Batı (Avrupa) mûsikîsinin öğrenilmesi ve bu mûsikînin halkın kendi mûsikîsi ve nağmeleriyle sentezlenerek milli bir Türk mûsikîsinin oluşturulabileceğini düşünüyordu.⁴² 14 Şubat 1936 gününden itibaren İstanbul Radyosu'nun yaptığı günlük programlara Tanburacı Osman Pehlivan'ın halk şarkılarının dâhil edilmesi buna bir örnektir. Bu gelişme o dönem için önemli bir başarıdır.⁴³ Halkın çoğunluğu tarafından şu ya da bu sebeple pek benimsendiği söylenemeyecek olan veya insanların gündelik yaşamlarını, tavırlarını, alışkanlıklarını “medenileştirme” konusunda muvaffak olamayan mûsikî reformu, 1940'ların ortalarından itibaren yönetici kadroların kendisi tarafından da eleştirilmeye başlanır.⁴³

40 “Türk Musikisinin Yasaklanması,” Son erişim 22 Aralık 2018, <http://www.kultur.gov.tr/TR-96530/turk-musikisinin-yasaklanmasi.html>

41 Fırat Kutluk, “Atatürk ve Müzik Yazını Eleştirisi,” *Cumhuriyet'in Müzik Politikaları*, Der. Fırat Kutluk, (İstanbul: H2O Kitap, 2018), 231.

42 Seda Bayındır Uluskan, *Atatürk'ün Sosyal ve Kültürel Politikaları* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 2010), 370.

43 Özgür Balkılıç, *Cumhuriyet, Halk ve Müzik-Türkiye'de Müzik Reformu 1922-1952* (Ankara: Tan Kitabevi, 2009), 98.

Resmi olmasa bile fiili olarak mûsikî yasağının kalkması için farklı gelişmeler de yaşanacaktır. Bunlardan birisi de 1943 yılında İstanbul Belediye Konservatuvarı'nda sınırlı da olsa Osmanlı Geleneksel mûsikî eğitimine izin verilmesi ve bu mûsikînin önemli besteci ve icracılarından birisi olan Hüseyin Sadettin Arel'in bu kurumun başına atanmasıdır. Bu Cumhuriyet dönemi mûsikî politikalarında devlet tarafından resmîyete geçirilen ilk önemli çatlak olarak görülmektedir.⁴⁴

Kısa bir süre içerisinde konu meclis tartışmalarına da yansımıştır. 1945 yılı bütçe görüşmelerinde Cemil Sait Barlas konuşmasında halkın radyo programlarından hiçbir şey anlamadığını ve radyolarda artık pehlivan türküleri, davul-zurna çalınmasını istediğini söylemiştir. Aynı şekilde Müfit Kansu ve Berç Türker de konuşmalarında, milli mûsikînin yayın saatinin radyoda arttırılmasını talep etmişlerdir. 1947-1960 yılları arasında radyoda Batı müziğinin yayın saati de aşamalı olarak kısaltılır.⁴⁵

Türk mûsikîsine devletin bakış açısı Tek Parti döneminin bitmesi ile değişecektir. Türk mûsikîsi Erken Cumhuriyet Dönemi ve özellikle Atatürk dönemi ile başlayan fakat Mustafa Kemal Atatürk öldükten sonra İsmet İnönü döneminde aldığı ağır hasarı restore etmenin yollarını arayacaktır.

Sonuç

Türk Müsîkîsi, ilk yasağın başladığı dönemden Tek Parti iktidarının sonuna kadar dönemsel şartlar ve uygulamalara göre çeşitli yasaklara maruz kalmıştır. Bu nedenle Türk mûsikî yasaklarını belirli bir döneme özgü kabul etmek yasaklar konusunda bütüncül bir bakış açısı geliştirmemize engel olmuştur. Türk mûsikîsi açısından baktığımızda bize göre III. Osman (1754-1757) döneminde uygulanmaya çalışılan yasak ile 1923-1952 yılları arasında uygulanmaya çalışılan yasaklar arasında zihniyet olarak bir fark yoktur. Cumhuriyet dönemi mûsikîsinin yaşadığı gelişmeler, bu dönemdeki sanat adamlarının ya da kültür işlerinden sorumlu aydın kadrolarının kendi girişkenlikleriyle yarattıkları yepyeni bir ortamın ürünü değildir. 1920'li yıllardan başlayarak mûsikî konusunda ileri sürülen düşünceler, bu düşüncelerin gerisindeki tavır ve inançlar Tanzimat öncesinde başlayan Batılılaşma girişimleri ve Tanzimat'ın açtığı zemin üzerinde taraftar toplamış, o zeminin kanalları içinde biçimlenmiştir. Üstelik Cumhuriyet dönemi mûsikîşinasları, aydınları ve yöneticileri Osmanlı Devleti'nde yetişmiş kişilerdi. Tanzimat, her alanda olduğu gibi mûsikîde de toplu bir "yenileme" kararının, "Garplılılaşma"nın resmen ilanıdır. Cumhuriyet ise, mûsikîde Batılılaşma (Avrupalılaşma) sürecinin bir başlangıcı ya da bir sonucu da değil, geçmişten geleceğe doğru uzanan bir sürecin nihayete erdiği bir dönemdir.⁴⁶

44 Balkılıç, *Cumhuriyet, Halk ve Müzik*, 100.

45 Balkılıç, *Cumhuriyet, Halk ve Müzik*, 98.

46 Bülent Aksoy, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Müsîkî ve Batılılaşma," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.5, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985): 1215.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Akkaş, Salih. "Cumhuriyetin Müzik Devrimi." *Yeni Türkiye Dergisi Türk Müsîkîsi Özel Sayısı*, no. 57, (2014): 597–600.
- Akkaş, Salih. *Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Kültür ve Müzik Politikaları*. İstanbul: Çağ Yayınları, 2015.
- Aksoy, Bülent. "Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Müsikî ve Batılılaşma." *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, C. 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Aksoy, Bülent. *Geçmişin Müsikî Mirasına Bakışlar*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018.
- Ayangil, Ruhi. "Cumhuriyetin Müzik Devrimi." *Yeni Türkiye Dergisi Türk Müsîkîsi Özel Sayısı*, no. 57, (Mart-Nisan 2014): 637–648.
- Ayas, Güneş. *Müziği Boğan Gürültü İdeolojinin Kıskaçındaki Müsikî*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Balkılıç, Özgür. *Cumhuriyet, Halk ve Müzik-Türkiye’de Müzik Reformu 1922-1952*. Ankara: Tan Kitabevi, 2009.
- Bayındır Uluskan, Seda. *Atatürk’ün Sosyal ve Kültürel Politikaları*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 2010.
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Behar, Cem. *Osmanlı/Türk Müsîkîsinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Bilim, Cahit. *Osmanlı Dış İlişkileri-Sefaratnameler Elçilikler Anlaşmalar*. İstanbul: On bir Yayınları, 2019.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Modern Türkiye’nin Felsefi Kökenleri." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 2, (2002): 65–91.
- Defterdar Sarı Mehmet Paşa. *Nesayih’ul-Vüzera V’el-Ümerâ veya Kitab-ı Güldeste Nizâm-ı Devlete Mûteallik Risale*. Çev. Hüseyin Rağıp Uğural. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969.
- İnalçık, Halil, ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2011.
- Kaya, Bayram Ali. *Tekke Kapısı Yenikapı Mevlevihane’sinin İnsanları*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. "Osmanlı Aydını", *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi 1*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985
- Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Kosal, Vedat. "Osmanlı İmparatorluğu’nda Klasik Batı Müziği." *Yeni Türkiye Dergisi Türk Müsîkîsi Özel Sayısı*, no. 57, (2014): 575–589.

- Kutluk, Fırat. "Atatürk ve Müzik Yazını Eleştirisi." *Cumhuriyet'in Müzik Politikaları*, Der. Fırat Kutluk, İstanbul: H2O Kitap, 2018.
- Kültür Bakanlığı. "Türk Musikisinin Yasaklanması." Son Erişim 22 Aralık 2018. <http://www.kultur.gov.tr/TR-96530/turk-musikisinin-yasaklanması.html>
- Özden, Erhan. *Osmanlı Maarifi'nde Müsiki*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 2015.
- Öztuna, Yılmaz. "Osmanoğulları ve Türk Müsiki." *Türk Dünyası Araştırmaları*, no. 46 (1987): 85–113.
- Öztuna, Yılmaz. *II. Sultan Mahmud*. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2006.
- Öztuna, Yılmaz. *Osmanlı Haremünde Üç Haseki Sultan*. Ankara: Ötükern Neşriyat, 2000
- Öztuna, Yılmaz. *Cumhuriyet Dönemi Öncesinde Türkler*. İstanbul: Babı Ali Kültür Yayıncılığı, 2006.
- Rado, Şevket. *Paris'te Bir Osmanlı Sefiri (Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Sarıkoyuncu, Ali. *Atatürk Din ve Din Adamları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Say, Ahmet. *Müzik Tarihi*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1997.
- Tanrıkorur, Cınuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Müsiki*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Tura, Yalçın. *Türk Müsikişinin Meseleleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1988.
- Yüksel, Dilek Yiğit. "Dünya Klasik Müzik Literatüründe ve Atatürk'ün Müzik Devrimine Türk Ezgilerinin Yeri." *Yeni Türkiye Dergisi Türk Müsiki Özel Sayısı*. no. 57, (2014): 711–718.



Ruşçuklu Ali Fethi Efendi'nin *Hilye-i Sultânî* Adlı Eserindeki İktibas Yöntemlerine Dair Bir Değerlendirme*

An Evaluation of the Methods of Quotation in Rusçuk Ali Fethi Efendi's Work *Hilye-i Sultani*

Hüseyin Şıra**

Öz

Ruşçuklu Ali Fethi Efendi Osmanlı Devleti'nin büyük bir dönüşüm ve değişimden geçtiği 19. asrın ilk yarısında yaşamış âlim, şair, mutasavvif bir şahsiyettir. Aynı zamanda farklı alanlarda tercüme yapmış ve kütüphane kataloğu hazırlamıştır. Manzum ve mensur bir tarzda yazdığı *Milâd-ı Muhammediyye-i Hâkâniyye Hilye-i Fethiyye-i Sultâniyye (Hilye-i Sultânî)* isimli eserinde klasik şerh geleneğine uygun olarak Hz. Ali'den rivayet edilen hilye hadisini tercüme ve şerh etmiştir.

Çalışmanın giriş bölümünde hilye türü ile ilgili genel bir bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Ali Fethi Efendi'nin hayatı ve eserleri tanıtılmış, ikinci bölümde *Hilye-i Sultânî*'nin şekil ve muhteva incelemesi yapılmıştır. Üçüncü bölümde eserdeki ayet ve hadis iktibasları ile Arapça şiirler kaynakları ve anlamları ile birlikte tablo şeklinde hazırlanmıştır. Sonuç bölümünde Ali Fethi Efendi, *Hilye-i Sultânî* ve bu eserdeki iktibas yöntemlerine dair bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Ruşçuklu Ali Fethi, Hilye, Tercüme, Şerh, İktibas

Abstract

Rustchuk Ali Fethi Efendi was a scholar, poet, sufi who lived in the first half of the 19th century, when the Ottoman Empire was going through a great transformation and change. He also made translations in different fields and prepared a library catalog. In his work titled *Milâd-ı Muhammediyye-i Hâkâniyye Hilye-i Fethiyye-i Sultâniyye (Hilye-i Sultânî)*, which he wrote in the form of poetry and prose, he translated and commented on the Hazrat Ali's narrations of hilya in accordance with the classical commentary tradition.

In the introduction section of the study, general information about hilye type is given. In the first part, the life and works of Ali Fethi Efendi are introduced and in the second part, the shape and content of *Hilye-i Sultânî* are examined. In the third part, the verse and hadith quotations in the work and the Arabic poems are prepared in tabular form together with their sources and meanings. In the conclusion section, an evaluation of Ali Fethi Efendi, *Hilye-i Sultânî* and the methods of quoting in this work is made.

Keywords

Ruse/Rustchuk Ali Fethi, Hilye, Translation, Commentary, Quotation

* Bu makale yazarın 2008 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen "Ruşçuklu Ali Fethi Efendi, Hayatı, Eserleri ve Hilyesi" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Sorumlu Yazar: Hüseyin Şıra (Arş. Gör.), Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye. E-posta: tosyevi@mynet.com, ORCID: 0000-0002-7690-2217

Atf: Hüseyin Şıra, "Ruşçuklu Ali Fethi Efendi'nin Hilye-i Sultânî Adlı Eserindeki İktibas Yöntemlerine Dair Bir Değerlendirme." *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 137–168. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0009>



Extended Summary

In the Ottoman Empire, which experienced a rapid change and transformation in terms of political, military, social, educational and educational institutions in the last century, literary products also changed. Along with Tanzimat, new genres such as novels, stories, essays and anecdotes entered Turkish literature. In addition, poems and masnavis continued to be written in accordance with the tradition of divan literature, and translations and interpretations were made in Arabic and Persian works. One of them is the type of hilya used in Ottoman culture to express the characteristics of the Prophet Muhammad and books that mention these qualities. The type of hilya, the best examples of which are from the 16th and 17th centuries, was mostly written for other prophets, the sect elders as well as for Ashara-i Mubashara, Hasan, and Husayin in the 18th and 19th centuries. In addition to Hazrat Ali's narrations of Hilye, various narrations were written in verse and prose. *Milâd-ı Muhammediyye-i Hâkâniyye-i Hilye-i Fethiyye-i Sultâniyye (Hilye-i Sultânî)* of Rustchuk Ali Fethi Efendi is the translation of a hilya as prose. It consists of two Turkish and two Arabic quatrains, one Arabic couplet and a total of 157 couplets from Turkish poems.

Ali Fethi Efendi, who grew up in the first half of the 19th century, was an Ottoman scholar who was chosen as a member of the Meclis-i Maârif-i Umûmiye and Encümen-i Dânis because of his character. Among his many services, he is one of the first Ottoman authors and translators with his studies in the fields of librarianship and geology. Ali Fethi Efendi who was also prominent in the field of science as well as his Sufi personality was one of the leading caliphs of Sheikh Ibrahim Efendi of Kuşadali, one of the important figures of the Shabaniyye branch of the Halvetism.

He wrote his works by translating and interpreting them instead of copyrights. He made translations on hadith, worships, morality and geology. In *Hilye-i Sultânî*, written in a classical commentary style to present to Sultan Abdulmecid, the author reflected the language and style characteristics of his era through both his poetry and prose. An understandable and clear language is dominant throughout his work. However, a language that is difficult to understand has been used, especially in long chained adjective clauses. The work also contains Sufi elements. He adopted a lyrical style in his poems in *Hilye-i Sultânî*. Stories are written in a didactic style. *Hilye-i Sultânî*, written in the form of poetry and prose, carries literary value from both angles. In the prose part, the order and rhyming utterance in the words used in adjectives are noteworthy. The author used different patterns of aruz in verse parts.

Hilye-i Sultânî consists of twelve chapters. In the first ten chapters, the miracles that took place before and during the birth of the prophet Muhammed, and the emergence of Mawlid ceremonies and the way they are performed are explained. In the eleventh chapter, the hilya narrations are translated and commented in accordance with the classical annotation tradition. In the last chapter, four caliphs are mentioned.

Hilye-i Sultânî is not just a hilye translation and commentary, as mentioned in the sources. In the first ten chapters of this work, it is understood that the miracles that occurred before and during the birth of Muhammad and the history of the Mawlid ceremonies are mentioned. In addition, the poems in the work also distinguish him from other prose hilyas.

In the introduction section of this work, some general information about hilye, a literary genre, is given. In the first part, the life and works of Ali Fethi Efendi is introduced and in the second part, the shape and content of *Hilye-i Sultânî* is examined. In the third part, the verse and hadith quotations in the work and the Arabic poems were prepared in tabular form together with their sources and meanings. In the conclusion section, an evaluation was made of Ali Fethi Efendi and the methods of quoting in *Hilye-i Sultânî*.

Giriş

Türk edebiyatında Hz. Peygamber’i konu alan Siyer-i Nebi, mevlid, na‘t, mirâciye, kırk hadis vb. türlerin yanında O’nun mübarek vasıflarını ve güzelliklerini anlatan manzum veya mensur hilyeler¹ kaleme alınmıştır. Arapça sözlüklerde “bezek, vasıflandırmak, nitelendirmek, yaratılış, gerdanlık suret, sıfat ve insanın dış görünüşü”; Türkçe sözlüklerde ise “Süs, ziynet, cevher, güzel yüz, güzel sıfatlar ve güzellikler manzumesi”² manalarına gelen hilye kelimesi Osmanlı kültüründe Hz. Peygamber’in vasıflarını, bu vasıflardan bahseden kitap ve levhaları ifade etmek için kullanılmıştır. Türk edebiyatında hilyeler hadis kitaplarındaki “Sıfâtü’n-Nebî” ve “Fezâil” gibi başlıklar atında ve “Şemâil” diye isimlendirilen eserler içerisinde ilk olarak yer almışlardır. Sonraları gelişerek müstakil bir edebî tür haline gelmiştir. XVI. asırda ilk örnekleri görülmeye başlanan hilyenin en eski mensur örneği Şeyhülislâm Hoca Saâdetin Efendi’nin (ö. 1008/1599) *Hilye-i Celile ve Şemâil-i Aliyye*’si, manzum örneği ise Şerifi mahlaslı bir şairin kaleme almış olduğu *Risâle-i Hilyetü’r-Rasûl* isimli eserdir.³ Türün en meşhur örneği ise Hâkânî Mehmed Bey’in *Hilye-i Saâdet*’idir. Ayrıca levha olarak ilk defa meşhur hattat Hafız Osman (ö. 1110/1698) tarafından hat ve tezhip sanatının estetik ölçüleri içerisinde düzenlenmiştir.

Hilyeler genellikle şu sıra takip edilerek yazılmıştır. Hz. Peygamber’in her vasfı ayrı ayrı ele alınarak önce bunu ifade eden ibârenin Arapça aslı verilmiş, ardından on beş-yirmi beyit halinde tercüme ve/veya şerhi yapılmıştır. Bazı müellifler bunun yanı sıra ibârelerin gramer özellikleriyle ilgili açıklamalar yapma gereği duymuşlardır. Hilyelerde esas olarak Hz. Peygamber’in fizikî özellikleri anlatılmakla birlikte bazı eserlerde ruhî portresiyle ilgili hususlara da yer verilmiştir. Zamanla Hz. Peygamber’in dışında diğer peygamberler, dört halife, aşere-i mübeşşere, Hz.

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Zülfikar Güngör, “*Türk Edebiyatında Türkçe Manzum Hilye-i Nebeviler ve Nesimî Mehmed’in Gülistân-ı Şemâil’i*” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2000); a.mlf., “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevi Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri,” *Tasavvuf* 10, no. 1 (2003): 185–199; Mehtap Erdoğan, “*Türk Edebiyatında Manzum Hilyeler*” (Doktora tezi, 2011, CÜSBE); Mustafa Uzun, “Hilye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVIII, 44–47; Müjgan Cunbur, “Şemâil-i Şerife ve Hilye-i Nebeviler,” *Diyanet Dergisi Özel Sayı*, (1970): 37–45; Ali Yardım, “Hilye-i Sâadet: Peygamber Efendimizin Yaratılış Güzellikleri,” *Kubbealtı Mecmuası* 4, (1978): 12–25; Veli Aras, “Hilye ve Hilyeler,” *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 4, (1981): 235–238.

2 Ahmed Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî*, Hazırlayan: Recep Toparlı (Ankara: TDK Yayınları, 2000), 642; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1317), 558; Ali Nazîmâ ve Fâik Reşad, *Mükemmel Osmalı Lugati*, Hazırlayan: Necat Birinci vd. (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 142; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1998), 371.

3 Güngör, “Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevi Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri,” 190–191.

Hasan ve Hz. Hüseyin'in, din ve tarikat büyüklerinin bedenî ve ahlâkî özelliklerinden bahseden eserler de hilye olarak adlandırılmışlardır. Bunlar da Hilye-i Enbiyâ, Hilye-i Çâr-yâr-ı Güzîn, Hilye-i Aşere-i Mübeşşere, Hilye-i Hasaneyn, Hilye-i Evliya/Ulemâ şeklinde isimlendirilmiştir.⁴

Edebî bir tür olarak hilyenin ortaya çıkışıyla ilgili beş sebep zikredilmiştir. Bunlar Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e duyulan engin sevgi ve büyük bir tahassür, O'nun şefaatine ulaşma arzusu, O'ndan geriye kalmış olan her şeyin mukaddes birer emanet olarak algılanması, iyi bir eser bırakarak hayırla anılma isteği, İslâm'da insan resimlerinin yapılmasının yasaklanmasıdır.⁵ İlâve olarak Hz. Peygamber'i rüyada gören bir Müslümanın onu gerçekten görmüş sayılacağına dair hadisten⁶ kaynaklanan inançla birlikte Hz. Ali'den rivayet edilen fakat kaynağı bulunmayan "Hilyemi gören beni görmüş gibidir. Beni gören insan bana muhabbetle bağlanırsa Allah ona cehennemî haram kılar; o kişi kabir azabından emin olur, mahşer günü çıplak olarak haşredilmez"⁷ mealindeki söz de sebepler arasında zikredilebilir. Hilyelerin faziletine inanan Osmanlılar hattatlarına çok titiz bir şekilde hilye-i saâdet levhaları yazdırtarak evlerine asmışlar, onu huzur ve bereket kaynağı olarak görmüşlerdir. Ayrıca herhangi bir mesnedi olmamakla birlikte evlerin çeşitli afetlerden ve özellikle yangınlardan korunacağı inancını taşımışlardır.⁸

Manzum ve mensur olarak verilmiş belli başlı hilyeleri ve müelliflerini şu dört başlık altında sıralamak mümkündür:

1. Hz. Peygamber Hakkında Yazılan Hilyeler (Hilye-i Nebevî, Hilye-i Serîfe): *Risâle-i Hilyetü'r-Resûl*, Şerîfi, Süleymâniye Ktp., Murad Buharî, nr. 330; *Hilye-i Hâkânî*, Hâkânî Mehmed Bey; *Tercüme-i Hilyetü'n-Nebî Aleyhisselâm*, Bosnalı Teberdar Mustafa Efendi, Nuruosmâniye Ktp., nr. 2872, 4906.; *Hilyetü'l-Envâr*, Süleyman Nahîfi, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi blm. Nr. 1399; *Nazîre-i Hilye-i Hâkânî*, Seyyid Mehmed Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 813; *Milâd-ı Muhammediyye-i Hâkâniyye Hilye-i Fethiyye-i Sultâniyye*, Rusçuklu

4 Mehtap Erdoğan, *Türk Edebiyatında Manzum Hilyeler*, 5.

5 Güngör, "Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevi Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri," 192–198.

6 Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002), et-Ta'bir, 10 (No: 6994); Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd Abdalbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), er-Rû'yâ, 11 (No: 2266); Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eşâs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), el-Edeb, 95 (No: 5023); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), XXXVII, 291 (No: 22606).

7 Hâkânî Mehmed Bey, *Hilye-i Hâkânî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1301), 11.

8 Veli Aras, "Hilye ve Hilyeler," 237.

Ali Fethi Efendi, İ.Ü. Ktp., TY, nr. 7368; Mustafa Fehmi Gerçeker, *Hilye-i Fahr-i Âlem*, İstanbul 1944.

2. Diğer Peygamberler Hakkında Yazılan Hilyeler (Hilye-i Enbiyâ): Bekâyî Dursunzâde Abdülbâkî Efendi (ö.1015/1606) *Hilyetü'l-enbiyâ ve Hilye-i Çehâr-yâr-ı Güzîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5427/4; Neşâtî Ahmed Dede, *Hilye-i Enbiyâ*; Nûri, *Hilye-i Peygamberân*, Süleymâniye Ktp., Lâleli, nr. 1715/5.

3. Dört Halife (Çehâr-yâr) ve Aşere-i Mübeşşere Hilyeleri: Seyhülislâm Esad Mehmed Efendi, *Gülistân-ı Şemâil*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Pasa, nr. 3819; İbrâhim Cevrî, *Hilye-i Çehâr-yâr-ı Güzîn*; Edirneli Güftü, *Hilye-i Aşere-i Mübeşşere*; Cûdî, *Hilye-i Çehâr-yâr*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emânet Hazinesi, nr. 1803.

d- Din ve Tarîkat Büyükleri Hakkındaki Hilyeler (Hilye-i Evliyâ/Ulemâ): Neccârzâde Rızâ Efendi *Hilye-i Hâce Bahâeddin Şâh-ı Nakişbendi*; *Hilye-i Mevlânâ*, Mevlevî şairleri tarafından Mevlânâ için yazılan hilyeler olup Nakşî Mustafa Dede (ö. 1853)'nin 53 beyitlik (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2163), Bursalı Rızâ Dede (ö. 1905) 45 beyitlik (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2454), Tâhirü'l-Mevlevî'nin 84 beyitlik (Mevlânâ Müzesi Ktp.) hilyeleri en meşhurlarıdır; Abdullah Salâhaddin Uşşâkî, *Hilye-i Hasaneyni'l-ahseneyn*, Süleymâniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 355.

Ruşuklu Ali Fethi Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

XIX. asrın ilk yarısında yetişmiş muallimlik, müderrislik, kadılık yapmış ve sahip olduğu özellikler dolayısıyla Meclis-i Maârif-i Umûmiye ve Encümen-i Dâniş üyeliğine seçilmiş bir Osmanlı âlimi olan Ali Fethi Efendi⁹ kaynaklara göre h. 1219'da (m. 1804) Rusçuk'ta doğmuştur. Ailesi hakkındaki bilgiye *Terceme-i Kelâm-ı Erbaîn-i Hazret-i Ali el-Murtazavî* isimli eserlerindeki temmet kaydından ulaşılmaktadır. Buna göre babasının ismi Osman, dedesinin ismi ise Ahmed b.

9 Ayrıntılı bilgi için bk. Fatin Davud, *Hâtimetü'l-Eşâr* (İstanbul: İstihkâm Alayları Litografya Destgâhı, 1271), 324-325; Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), IV: 8-9; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), I: 395; Mahmud Cevad, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilâtı ve İcrâatı* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338), 52; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin Esmâ'l-müellifin ve Asarü'l-musannifin*, haz. Nail Bayraktar (İstanbul: 1338), III: 375; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1930-1942), I, 416; İbrahim Alâettin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1946), 137; Ebül-ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, haz. İsmet Sungurbey (İstanbul: 1956-1966), II-III: 330-331; Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî: Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, haz. Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), II: 752; Ali Birinci, "Mehmet Ali Fethî (Ruşuklu)," *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, II, 104-105; Hüseyin Şıra, "Ruşuklu Ali Fethi Efendi, Hayatı, Eserleri ve Hilyesi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 10-15.

Muslihiddin'dir.¹⁰ İlk öğrenimiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte genç yaşta memleketinden Edirne'ye ilim tahsili için gelmiştir.¹¹ Buradaki tahsilinden sonra 1239 (1824)'da 20 yaşlarındayken İstanbul'a gelmiş, burada 6 yıl kadar sürdürdüğü anlaşıl原因 eğitim hayatından sonra Rusçuk'a dönmüştür.¹² Memleketine döndükten sonra mektep hocalığı yaptığı, şeyhi Kuşadalı İbrahim Efendi'yle yaptıkları mektuplaşmalardan anlaşılmaktadır.¹³ 1251 (1836) senesinde tekrar İstanbul'a gelerek müderris olmuş ve dört sene ders okutmuştur.¹⁴ Manevî tahsilini Kuşadalı Şeyh İbrahim Efendi'ye intisap ederek elde etmesinin yanı sıra, 1255-1271 (1839-1854) seneleri arasında Huzur derslerine devam etmiştir.¹⁵ Sultan Abdülmecid'in 28 Zilhicce 1255 (3 Mart 1840) tarihli iradesine göre bin yüz kuruş maaşla Mekteb-i Maârif-i Adliye muallimliğine tayin olunmuş ve 1263 (1846) senesine kadar bu vazifesini sürdürmüştür.¹⁶ Bilinmeyen bazı sebeplerle istifa ettikten sonra Fatih Camii'nde tefsir dersleri okutmuş, üç sene sürdürdüğü anlaşıl原因 derslerden sonra 1266 (1850) senesinde Meclis-i Maârif'e¹⁷, bir sene sonra da Encümen-i Dâniş'e âzâ¹⁸ olmuştur. Bu iki önemli görevin yüklemiş olduğu mesuliyetle hareket eden Rusçuklu, jeoloji ve kütüphanecilik sahalarında ilkleri gerçekleştirmiştir. İlk olarak uzun soluklu bir iş olan Maârif Nezâreti'ne bağlı bulunan vakıf kütüphanelerindeki kitapların incelenmesi, isimlerinin ve hangi bilim dallarına ait olduklarının tespit edilmesine yönelik bir çalışmanın yapılması görevini üstlenmiş, fihristin ilk cildini 1271(1854) senesinin Muharrem ayında tamamlayarak devrin padişahına takdim etmiştir.¹⁹ Bu çalışmanın karşılığında padişah tarafından terfi ettirilip atıyye-i seniyyeye nâil olmuş²⁰ ve kısa bir süre

10 Mehmed Ali Fethi Efendi, *Terceme-i Kelâm-ı Erbaîn-i Hazret-i Ali el-Murtazavî* (İstanbul: Beyoğlu Kışlak-ı Hümâyûnu Litografyası, 1276), 8.

11 Fatin Davud, *Hâtimetü'l-Eşâr*, 324. Kuşadalı Şeyh İbrahim Efendi'nin Ali Fethi Efendi'ye yazdığı bir mektubunda "el-hâfız" diye hitap etmesi onun Edirne'ye gitmeden evvel hâfızlığını tamamlamış olabileceği ihtimalini kuvvetlendiriyor. Yaşar Nuri Öztürk, *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrahim Halvetî, Hayatı, Tasavvufî Düşünceleri, Mektupları* (İstanbul: Fâtih Kitabevi, 1982), 247.

12 Fatin Davud, *Hâtimetü'l-Eşâr*, 324.

13 Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, 155.

14 Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmanî*, IV, 9.

15 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 416; Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 330.

16 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 416; Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), İrâde Dâhiliye, nr. 349.

17 Ahmed Lütfi Efendi, *Vak'a nüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, haz. M. Münir Aktepe (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), IX, 30.

18 Kenan Akyüz, *Encümen-i Dâniş* (Ankara: 1975), 60.

19 Osman Nuri Ergin, *Muallim Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi* (İstanbul: İstanbul Belediyesi, 1937), 415-417; Birinci, "Mehmet Ali Fethî (Rusçuklu)," II, 104.

20 COA, Sadâret, Amedî Kalemî Evrâkı, nr. 60/53.

sonra Halep mollalığına atanmıştır.²¹ Encümen-i Dâniş âzâlığına seçilmesine bir şükran ifadesi olarak tercüme ettiği *İlm-i Tabakâtü'l-Arz* isimli eser dolayısıyla 1 Zilkade 1268 (17 Ağustos 1852)'de padişahтан taltif görmüş ve terfi ettirilmiştir.²² 1274 senesinin Rebûlevvel ayının 22'sinde (10 Kasım 1857) pazar günü İstanbul'da vefat etmiştir.²³ Kabri Eyüp'te Mihrişah Vâlîde Sultan Türbesi hazîresinde, arka bahçeye giden yolun hemen yanındadır.²⁴

Yetiştığı çevre, görev aldığı kurumlar, getirildiği kadılık makamı, katıldığı huzur dersleri çeşitli sahalarda verdiği eserlerden Rusçuklu Ali Fethi Efendi'nin gayet iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Devrinin umumi meşguliyeti olan şiirle ilgilenmesine karşın şiirlerinin yer aldığı bir divan ya da defter bulunmamaktadır. Şiirlerinde çoğunlukla "Fethî", zaman zaman "Ali"yi bazen de her ikisini kullandığı görülmektedir.²⁵ Halvetiyye tarîkatinin Şabâniyye kolunun İbrâhimiyye veya Kuşadaviyye alt kolunun kurucusu olan Kuşadalı Şeyh İbrahim Efendi'nin dört halifesinden biri olması onun tasavvufî anlamda eriştiği mertebeyi göstermektedir. Pek çok hizmeti arasında kütüphanecilik ve jeoloji sahalarındaki çalışmalarıyla ilk Osmanlı müellif ve mütercimlerinden olmakla dikkat çeken bir şahsiyettir.

Eserlerini telif etmek yerine daha çok tercüme ve şerh yoluyla vermiştir.²⁶ Bunlardan matbu olanları jeolojiye dair olan *İlm-i Tabakâtü'l-arz*, Platon'un öğütlerini içeren *Terceme-i Nesâyih-i Eflâtun-ı İlâhî* ve Hz. Ali'nin kırk sözünü içeren *Terceme-i Kelâm-ı Erbaîn-i Hazret-i Ali el-Murtazavî*'dir. Matbu olmayan eserleri ise İstanbul'da bulunan 46 kütüphanedeki eserleri sistematik bir tasnife tabi tutarak hazırladığı *el-Âsârü'l-Âliyye fî Hazâini'l-Kütübi'l-Osmâniyye*, hadis şerhi niteliğindeki *Risâle-i Sermâye-i Necât li-Kesbi Merâbihi'd-derecât*, felsefî bir arka palanla aklın mahiyetini anlattığı *Hayrû'l-hasen Fî Şerhi'l-Müsteşâri'l-mü'temen*, nafîle ibadetlerin faziletini anlatan *Risâle-i Fez-z-i Fezâil ve Nûr-ı Nevâfil* ve Hz. Peygamber'in hilyesini tercüme ve şerh etmeye yönelik manzum

- 21 Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî*, IV, 9; Birinci, "Mehmet Ali Fethî (Rusçuklu)," 104; Mahmud Cevad, *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilâtı ve İcrâatı*, 52; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 416; Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, 137; Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 330. Bu mühim göreve getirildikten sonra eski maaşının yeni memuriyet mahalline nakledilmesiyle ilgili yazmış olduğu 3 Cemaziye'l-evvel 1272 tarihli arzuhal ve kendisine verilen cevap için bk. COA, Sadâret, Nezâret ve Devâir Evrâkı nr. 176/60.
- 22 COA, İrâde Dâhiliye 256/15807. Ayrıca 6 Zilkade 1268 tarihli mühimme kalemi evrâkına göre eserin basımına izin verilip masraflarına dâir de tahsisat ayrılmıştır. COA, Sadâret, Mühimme Kalemi Evrâkı 48/28.
- 23 Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî*, IV, 9.
- 24 Mehmet Nermi Haskan, *Eyüplü Meşhurlar* (İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayınları, 2004), I, 173.
- 25 Örnekler için bk. Şıra, *Rusçuklu Ali Fethi Efendi, Hayatı, Eserleri ve Hilyesi*, 22–24.
- 26 Ayrıntılı bilgi için bk. Şıra, *Rusçuklu Ali Fethi Efendi, Hayatı, Eserleri ve Hilyesi*, 28–38.

ve mensur bir tarzda kaleme aldığı *Milâd-ı Muhammediyye-i Hâkâniyye Hilye-i Fethiyye-i Sultâniyye* (*Hilye-i Sultânî*)dir.

Hilye-i Sultânî

Eserin Şekil Özellikleri

İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler Türkçe Yazmalar numara 7368'de kayıtlı *Hilye-i Sultânî* 90 varaktır. Dışı 20X13, içi 13X7 ebatlarındadır. Bordo meşin miklepli ve üzeri tezhipte süslenmiş bir cilt içerisinde yer almaktadır. Satır sayısı 15'tir. Eser işlek bir talik hatla filigranlı bir kâğıt üzerine başlıklar hariç siyah mürekkeple yazılmıştır. Müellif başlıkları kırmızı kalemle yazmayı tercih ederken gerekli gördüğü bazı yerlerde sayfa kenarlarına ilave ve açıklayıcı notlar koymuştur. Sayfa kenarlıları tezhipli olmakla birlikte bab başlıklarının yazılı olduğu çerçeveler de kırmızı, sarı, mavi ve eflatun gibi renklerle boyanmıştır. Ayrıca hilye tercümesinin başındaki 19X12 ebadındaki levhada aynı renklerin kullanıldığı görülmektedir.

Müellif hem nazmına hem de nesrine devrinin dil ve üslup özelliklerini yansıtmıştır. Eserin genelinde anlaşılır bir dil hâkimdir. Fakat özellikle tamlama şeklinde geçen uzun sıfatlarda ağıdalı bir üslubun tercih edildiği dikkati çekmektedir. Eserde tasavvufî şahsiyetinin tesirleri de belirgin bir şekilde görülmektedir. Şiirlerinde hilye hadisinde geçen ibâreleri nazmederken lirik bir üslup kullanmayı tercih etmiştir. Hikâye ve kıssalar ise didaktik bir tarzda kaleme alınmıştır. Ayrıca müellif “korkunç” gibi bazı yeni kelimeleri kullanmaktan da çekinmemiştir.

Manzum ve mensur olarak kaleme alınan hilye her iki açıdan da edebî kıymeti haizdir. Mensur kısımda özellikle sıfatlarda kullandığı kelimelerdeki insicam ve secîli söyleyiş dikkati çekmektedir. Rusçuklu manzum kısımlarda aruzun farklı kalıplarını kullanmayı tercih etmiştir. Manzumelerdeki arûz kusurlarını imâle, zihaf ve ulamalarla telâfi etme yoluna gitmiştir.

Eserin Muhteva Özellikleri

Hizmet Peygamber'in hilyesini tercüme ve şerh etmeye yönelik manzum ve mensur bir tarzda kaleme alınan eserin yazımı Şaban 1256 (Eylül/Ekim 1840)'dan itibaren 34 ayda tamamlamıştır.²⁷ Kısaca *Hilye-i Sultânî* olarak anılan bu eserin tam ismi “...nâm-ı nûr-nümâsına dahi *Milâd-ı Muhammediyye-i Hâkâniyye Hilye-i Fethiyye-i Sultâniyye* denilmek müyesser-gerde-i Cenâb-ı Melikü'l-allâm olmuştur.” ifadesinden anlaşılmaktadır.²⁸

27 Mehmed Ali Fethi, *Hilye-i Sultânî*, İ. Ü. Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler T.Y. no: 7368, 1a.

28 Mehmed Ali Fethi, *Hilye-i Sultânî*, 19b.

Hilye-i Sultânî yazılırken birçok gaye esas alınmıştır. Hz. Peygamber'in hilyesini görmenin sadece levhalarda yazılı olan Arapça lafızlarını görmekle mümkün olmadığı, aynı zamanda yazılı olan kelimelerin manalarını gönül gözüyle görmek gerektiği vurgulanmıştır. Yine her devirde Hz. Peygamber'den sitayişle bahseden eserlerin yazılması eserin kaleme alınma sebeplerindendir. Ayrıca Hz. Peygamber'in şefaatine nail olmayı dilemek, Sultan Abdülmecid'e sağlık ve afiyet içerisinde bereketli bir ömür geçirmesi için dua etmek ve Sultan II. Mahmud'a kıyamet gününde rahmet ve mağfiret olması niyeti de etkenlerden biridir.²⁹

Hilye-i Sultânî on iki bölümden oluşmaktadır. Müstakil bir başlık konulmamakla birlikte birinci bölümün başlangıcına kadar süren bir mukaddime vardır. Bu bölümde besmele, hamdele, salvele ve padişaha teşekkürden sonra eserin nasıl ve niçin yazıldığına dair bilgiler, padişaha takdim edilmek üzere yazılmış bir manzume bulunmaktadır. Yine bu kısımda hilye görmenin hakikati üzerinde durulduktan sonra günahların affı ve padişahın lütfü için yazılmış münâcâtlar yer almaktadır. Birinci bölüm dünyanın yedi bin senelik bir ömrü olduğu Hz. Peygamber'in de yedinci bin senede dünyaya geldiği anlatılarak başlamaktadır. Doğumun Fil Olayı'ndan sonra ve Rebülevvel ayının on ikisinde gerçekleşmesi ile doğum esnasında Mekke çevresinde meydana gelen olağanüstü hâdiselere yer verilmektedir. Bölüm, Hz. Peygamber'in doğumunun seher vakti oluşunun anlatılmasıyla sona ermektedir. İkinci bölümde Hz. Peygamber'in doğumu menkıbevi bir şekilde anlatılmaktadır. Bu kısımda İmâm Vâkîdî, Süheylî, Burhânüddîn el-Halebî gibi isimlerin eserlerinin yanı sıra birçok siyer kitabından yararlanan müellif Hz. Peygamber'in doğumunda annesi Âmine'ye gelen ilâhî yardımdan bahsetmektedir. Üçüncü bölümde Hz. Peygamber'in doğumu esnasında meydana gelen bazı mucizeler, Dördüncü bölümde ise ağzından çıkan ilk ve son sözler üzerinde durulmaktadır. Beşinci bölümde doğum sırasında Âmine'ye görünen nur ve gizemli hikmeti anlatılmakta ve Şam şehrinin faziletlerine vurgu yapılmaktadır. Altıncı bölüm mevlid ayının icrasını anlatmaktadır. İlk defa kim zamanında ve nasıl yapıldığını anlatılan bölümde bu âdetin bütün İslam beldelerine yayılışından da bahsedilmektedir. Yedinci bölümde mevlidin güzellikleri ve faydaları anlatılmaktadır. Sekizinci bölümde mevlid okunurken ayağa kalkmanın nasıl ortaya çıktığı, sebebi ve faydası anlatılmaktadır. Dokuzuncu bölümde Hz. Peygamber'in isminin dedesi Abdülmuttalib tarafından konulması anlatılmaktadır. Onuncu bölümde Hz. Peygamber'i rüyada görebilmenin mümkün olduğu hadis-i şerifi zikredildikten sonra uyanırken de Allah dostu insanlar tarafından görülebileceği anlatılmaktadır.

On birinci bölümde hilye tercümesi yer almaktadır. Bu bölüm, Hilye hadisinin yazılı olduğu bir levhayla başlamaktadır. Daha sonra ibâreler teker teker doğru bir

29 Mehmed Ali Fethi, *Hilye-i Sultânî*, 17b-19a.

şekilde harekelendikten sonra manaları verilmektedir. Bölüm Arapça ve Türkçe birçok beyit, kıta ve manzumelerin yanı sıra hikmetli hikâyeler ve kıssalarla zengin bir hale getirilmiştir. On ikinci bölümde dört halifenin faziletlerinden bahsedilmiştir.

Temmet kaydından anlaşıldığına göre eser Hicrî 1259 senesinin Ramazan ayının ilk günü tamamlanmıştır (25 Eylül 1843).³⁰

Hilye-i Sultânî hakkında eserin başındaki 8 takrizden başka bir değerlendirme bulunmamaktadır. Bu takrizlerden 7 tanesi Arapça bir tanesi de Türkçe şiir şeklinde yazılmıştır. Sırasıyla Akşehîrî el-Hâc Ömer Efendi, Arab-zâde el-Hâc Muhammed Hamdullah Molla Efendi, Müftî-i Meclis-i Adliye Eminbeyzâde Kadrî Beyefendi, Müftî-i Meclis Hazret-i Ser-askerî İsmetbeyzâde Ârif Hikmet Beyefendi, Nakîbü'l-eşrâf Vak' a-nüvis Esad Efendi, Gürcî Ahmed Efendi, Musahhih-i Vekâyi' -hâne-i Âmire Karsî-zâde Cemâl Efendi, Balçıkî Hâce es-Seyyid Ali Efendi takriz yazmışlardır.

Akşehîrî el-Hâc Ömer Efendi, devrin padişahı Sultan Abdülmecid'in isteği üzerine yazılan bu eseri bir çiçek bahçesine benzetmiştir.³¹ Arab-zâde el-Hâc Muhammed Hamdullah Molla Efendi ise takrizinde belîğ ve yüce bir risâle olarak gördüğü *Hilye-i Sultânî*'yi hoş ve fasih bir söz ziyafeti olarak nitelemiştir.³² Müftî-i Meclis-i Adliye Eminbeyzâde Kadrî Beyefendi'nin takrizinde Rusçuklu'dan övgüyle bahsetmiş ve "Sultan Gazî Mahmud Han Mektebi muallimlerinden büyük âlim Ali Fethi Efendi'nin cem ettiği bu tercümeğe göz attığımda hatırı sayılır âlimler tarafından kabul takrizleriyle bezenmiş buldum. Ben de onları izledim ve onların çiçeklerinden devşirdim." demiştir.³³

***Hilye-i Sultânî*'deki İktibaslar**

Türklerin İslamiyet'i kabulü sonrası gelişen edebiyatında ayet ve hadisler iktibas veya telmih yoluyla kullanılmıştır.³⁴ Çeşitli tasniflere tabi tutulan iktibaslar genel olarak müstahsen ve müstehcen olarak iki kısımda incelenmiştir. Müstahsen

30 Mehmed Ali Fethi, *Hilye-i Sultânî*, 90a.

31 Mehmed Ali Fethi, *Hilye-i Sultânî*, 2a.

32 Mehmed Ali Fethi, *Hilye-i Sultânî*, 3a.

33 Mehmed Ali Fethi, *Hilye-i Sultânî*, 3a-3b.

34 Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, haz. Turgut Karabey ve Mehmet Atalay (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000, s. 118; D. B. Macdonald, "İktibas," *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1967), V/II: 959; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)* (İstanbul: Enderun Yayınları, 1989), 268; Mustafa İsmet Uzun, "İktibas: Türk Edebiyatı," *TDVİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), XXII: 52–54; Selami Ece, "İktibas," *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 19 (2002): 39–53; M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2010), 240–242.

iktibaslar dinî esaslara aykırı düşmeyecek şekilde ayet ve hadislerin konuya uygun, anlamı güçlendiren ve öğüt verir mahiyette olduğunda ahsen iktibas, öğüt verme dışında ise hasen iktibas olarak iki şekilde isimlendirilmektedir. Müstehcen iktibaslar ise ayet ve hadislerin dini esaslara aykırı şekilde yapılmış aktarımlardır. Bu tasnifin dışında tam ve nâkıs iktibas şeklinde de bir ayırım vardır. Bu iktibaslar ayet ve hadisin tamamının veya bir kısmının aktarımı sonucu orta çıkmıştır.

Yenileşme devri Türk edebiyatında ayet ve hadislerin dışında atasözü, kelâm-ı kibar ve Arapça, Farsça, Türkçe şiirlerden de iktibasların yapıldığı görülmektedir.³⁵ Ali Fethi Efendi de *Hilye-i Sultânî*'de mebzul miktarda iktibas yapmıştır. Dinî bir tür olması hasebiyle eser, müstahsen-müstehcen ayırımından ziyade tam-nâkıs ayırımı bakımından bir incelemeye tabi tutulmuş; ayet, hadis ve şiir iktibasları şeklinde üç başlık altında incelenmiştir.

Ayet iktibasları

Eserde, klasik şerh geleneğine uygun olarak önce ibareler harekelenip anlamı verilmiştir.³⁶ Daha sonra “hâsıl-ı mânâ-yı münîr” diye başlayan paragraflarda açıklamaya girişilmiştir. İşte bu kısımlarda ayet ve hadislerin yanı sıra Türkçe ve Arapça manzumelere de yer verilmiştir. *Hilye-i Sultânî*'de ayetlerden bol miktarda istifade edildiği görülmektedir. (Bk. Tablo 1) Eserin başında yer alan takrizler hariç iktibas yoluyla yapılan 13 tam, 52 nâkıs olmak üzere 65 yerde ayet geçtiği tespit edilmiştir. İktibaslardan 37 tanesi anlatılan konuya uygun olarak, 23 tanesi Hz. Peygamber'in 2 tanesi Cebrail'in sıfatı, 2 tanesi surenin tamamına işaret ve 1 tanesi de surenin okunması yönünde tavsiye şeklinde geçmektedir. Bununla ilgili olarak hazırlanan tabloda surelerin Kur'an-ı Kerim'deki sıralaması esas alınmış, sırasıyla ayetlerin sure ve numaraları ile meali, metinde geçtiği yer, iktibasın türü (tam/nâkıs) ve kullanım amacı belirtilmiştir. Birden fazla alıntılanan ayetler varak numarasına göre alt alta sıralanmıştır. İktibas tam ise verilen mealin tamamı, nâkıs ise ilgili ibarelerin metinde geçtiği yerler bolt olarak yazılmıştır.

Ayet iktibaslarında Allah'ın şanının yüceliği, onun rızasını kazanmanın kurtuluşu ermenin yolu olduğu, bunun için sabah ve akşam dua ve ibadet edilmesi gerektiği, Hz. Peygamber'in örnekliliği, uyarıcı, müjdeleyici ve alemlere rahmet olarak gönderildiği, yüce bir ahlak üzere olmasının yanında bir değer de olduğu, konuştuğu zaman vahiyle desteklendiği, İsra ve miraç sırasında iki yay mesafesinde Allah'a

35 Mustafa İsmet Uzun, “İktibas: Türk Edebiyatı,” 53.

36 Klasik şerh geleneğinde metodik yaklaşımlara dair bk. Tunca Kortantamer, “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi,” *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Araştırmaları Dergisi* 8, (1994): 1–10; Kenan Mermer, *Klasik Şerh Geleneğinde Üslup: Kaside-i Bürde Örneği* (İstanbul: İz Yayınları, 2018) 73–170.

yakın olduğu ve O'nun en büyük alametlerine şahit olduğu, Hz. İsa tarafından geleceğinin müjdelendiği, O'na itaatini Allah'ın sevgisini kazandıracacağı, insanlara yumuşak bir dille dini anlattığı, Cebrail'in güvenilir bir ruh olarak gönderildiği Mekke'nin emin bir belde ve Kâbe'nin de yeryüzündeki ilk mabet olduğu, Fil Olayı sırasında Ebrehe'nin ordusunun ne hale geldiği, inanlara Allah'ın yardımının mutlaka geleceği insanın en mükemmel canlı olarak evreler halinde yaratıldığı ve Allah'ın kendi ruhundan üflediği, insana bilmediğinin öğretildiği meleklerden Hz. Adem'e secde etmelerinin istenmesi, yeryüzündeki ve gökyüzündeki her şeyin insanlığın hizmetine sunulduğu fakat insanın kendi eliyle karada ve denizde bozgunculuk çıkardığı, öfkesini yenen ve insanları affedebilenlerin daha hayırlı olduğu gibi konular yer almaktadır.

Tablo I

Sure ve ayet numarası, meali	Metinde geçtiği yer	İktibasın türü Tam/Nâkis	İktibasın kullanım amacı
el-Bakara, 2/34. "Hani meleklerle, "Adem için saygı ile eğilin" demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu."	88a ... ol zamanda eşref-i ma'hlûkât bulunan zümre-i melâ'ikenîñ cümlesine tevcih-i hitâb-ı 'izzet-me'âb birle üscüdü li-Âdeme buyurdukdâ bi-ecma' ihim cebhe-sâ-yi hâk-i 'arz olarak edâ-yı secde-i farz edip mükâfât-ı İlahiyye olmak üzere zahr-ı pāk-i Âdem'de vedî'a-i nūr-ı Muhammediyye kendilerine zâhir ve demîde olup...	Nâkis	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
el-Bakara, 2/143. "Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye orta bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resul'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırt edelim diye kible yaptık. Allah imanımızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz, Allah insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir."	25b ...ve hâtemü'l-enbiyâ ve ümmet-i mazhar-ı himmetleri dahî hayr-i ümem-i üla ve mazhar-ı sırr-ı ' ale'n-nâsi şühedâ ' olmağla...	Nâkis	Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.
el-Ali İmran, 3/31. " De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. "	15a ... künüzât-ı 'ayniyye-i İlahiyye'niñ mejeñg ü miftâhı ve hazâ'in-i gaybiyye-i sebbühâtiyyeniñ medâr-ı ifitâhı ve şebistân-ı 'ademiñ mihr-i şabâhı ve bi'l-cümle 'aleminiñ bâ'ış-i feyz-i felâhı ve bâdî-i hüsn-i şalâhı ancak muhâbbet-i ru'yet-i nūr-ı cemâl-i cemil-i Cenâb-ı Zât-ı Muhammediyye ve 'aşk u himmet-i sırr-ı vişâl-i Hazret-i Ahmediyyeleri olduğunu Cenâb-ı Hazret-i İlah " kul in küntüm tuhibbüne'llâhe fettebi'ünî yuhibbükümullâhü " âyet-i muhâbbet-gâyet-i Rabbâniyyeleriyle ezher ve eclâ eyledi.	Nâkis	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.

el-Ali İmran, 3/96. “ Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke’de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâbe’dir.”	26a ... Zîrâ ber muktezâ-yı nazm-ı İnne evvele beytin vuğî’ a li’n-nâsi beytullah ...	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
el-Ali İmran, 3/97. “Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kım girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin hacetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse, şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir.	26a ... ‘âlem-i esâs-ı ve men dehalehü kâne âminen mazmûn-ı münüfince yedi biñ seneye karîb câ-yi emân-ı cinn ü ünâs olmuş iken...	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Ali İmran 3/134. “Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah iyilik edenleri sever.	79b ... Belki herkesiñ zellât-ı beşeriyyesin ‘afviyle ve’l-kâzîmîne’l-gayza ve’l-âfîne ‘ani’n-nâsi ” mütecellâsın gösterirler idi.	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Ali İmran 3/159. “ Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah’tan başıslama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah’a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.”	79a ... Ya’ ni ol menba’-ı elţâf febimâ rahmetin min’allâhi linte lehüm nazm-ı kerîmi mişdâk-ı münifince leyyinü’l-etrâf olup dai’mâ halka hîlmle mu’âmele ve luţf-i mücâmele izhâr ederek mübahâhâde herkesiñ hâline muvâfakat buyururlar idi.	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
el-Mâide, 5/15. “Ey kitap ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabınızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. İşte size Allah’tan bir Nûr ve apaçık bir kitap (Kur’an) gelmiştir.”	15a ... Şalât ü selâm ol bedr-i budür-i ‘âli-zuhûr Muḥammedü’l-men’ût-ı bi-nazm-ı celîl-i Ḳad câ’eküm minallâhi nûrun hâzretleriniñ zâtü’n-nûr-i Risâletlerine olsun ki...	Nâkıs	Hz. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.
	20a ... kâ’ilen Ḳad câ’eküm minellâhi nûrun ve kitâbün mübîn.	Nâkıs	Hz. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.
	33b ... ol mehpâre vaz’-ı vücûd-ı mahz-ı cûd-ile cemâl-i bi-mişâlin eşkâre buyurup âfitâb-ı ‘âlem-tâb-ı cemâline mihr-i raşşâni ‘âşik-ı ser-gerdân daḡi Ḳad câ’eküm minallâhi nûrun hîţâb-ı pür-sürürriyle kâ’inâtî şâdân...	Nâkıs	Hz. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.
	34a ... sekiz mâh rahm-ı mâder-i rahmet-maḡarrı âram-gâh buyurup Ḳad câ’eküm minellâhi nûrun teşrîfât-ı Rabb-i ââfuriyle tülû’ u zuhûr buyurdukları anda...	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
	38b ... Aşhâb-ı tahkîkât ve erbâb-ı te’vîlât bu müşâhidânîñ hîkem ü işâretinde buyururlar ki zuhûr eden nûr-ı şerîf şeref-i zuhûriyle cihânî teşrîf buyuran zât-ı âfitâb-şifâtîñ Ḳad câ’eküm minellâhi nûrun mişdâk-ı münîrince ‘ayn-ı nûr olan vücûd-ı menşe’îs-surûrlarıyla zulmet-i küfr ü şîrk mahv-i zâ’il olaraḡ ...	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.

el-Mâide, 5/16. “Allah onunla rızası peşinde olanları selamet yollarına iletir ve onları izniyle, karanlıklardan aydınlığa çıkarıp kendilerini dosdoğru bir yola iletir.”	38b ... yehdî bihillâhü meni'ttebe'a rıdvânehü sübüle's-selâmi ” me'âl-i münifince ehl-i îmân ancak ol sultân-ı dü-cihân ve şefî'-i kevn ü mekân hazretlerinin rızâ-yı Ahmedi ve rızâ'-ı nûr-ı Muhammedileriyle 39a sübüli selâmete nâ'il ve me'tâlib-i 'âliye vâsıl olmasına remz ve imâdır.	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
el-En'âm, 6/52. “Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden olursun.”	86a ... 154 ‘Aşk u şevkiñle tesellî eyle Fethiye küllü ğadâtn ‘aşıyyi	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
et-Tevbe, 9/33. “O, Allah’a ortak koşanlar hoşlanmasalar bile dinini, bütün dinlere üstün kılmak için, peygamberini hidayetle ve hak dinle gönderendir. ”	25b ... Hüvellezî ersele Rasülehü bi'l-Hüdâ ve dîni'l-ğakki li-yüzhirehü ‘ale'd-dîni küllihî hikem-i münifince hedhede-i dîn-i Muhammediyeleri vâsıl-ı sem'-i kevn ü mekân ve şa'ş'a-i nûr-ı Ahmedileri ‘arş u ferşe şu'le-feşân olmuştur. 35b ... Kâ'il-i mezkûr ol şun'-ı belîği te'vîl ü tefsîrde kemâl-i ferâsetle gelecekte nâzil olacak hüve'l-lezî ersele Rasülehü bi'l-Hüdâ ve dîni'l-ğakki li-yüzhirehü ‘ale'd-dîni küllihî nazm-ı celîliniñ mazmûn-ı münifini taqrîr ü beyâna muvaffak olmuşlar.	Nâkıs Nâkıs	Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır. Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Tevbe 9/128. “ Ant olsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O size çok düşkün, müminlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir. ”	80b ... dağî leğad cä'eküm Rasülün min enfüsiküm ‘azîzün 81a nazm-ı lañifiniñ kırâ'at-ı feth-i sîne binâ'en me'âl ve müstefâdı ol mefhar-ı mefâhir-i dü-cihân ‘aleyhi şalâtü'l-Mennân hazretleri kâffe-i kevn ü mekân huşuşan ins ü cânîñ enfes ü ekrem ve ehyar eñhamı olan ‘aşîre ve kabîleden ba'ş u irsâl buyurulmuştur. 82a 129 Nazm-ı leğad cä'eküm tâc-ser-i 'izzeti Hem hasebi pâdişâh hem neseb-i devleti	Nâkıs Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır. Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
el-İbrahim, 14/24. “Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. ”	30a ... eşcâr-ı müşmire-âsâ rüz-i işneyde sâha-i vücûda säye-fermâ olup keşeceretin fayyibetin aşluhâ ğabitün ve fer'uhâ fi's-semâ'i sırrıyla bağ-ı 'âlem-i imkâna bârhâ-yı hidâyete resâ ve şefâ'ati bahşâ olmuşlardır.	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.

<p>el-Hicr, 15/29. “Onu şekillendirip içine ruhundan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.”</p>	<p>68b ...</p> <p>105 Nefahtü fîhi min rûhî tecellisiyle ekvâna</p> <p>Hakîkatde hayât-ı câvidânsın yâ Resûlallah</p> <p>87b ... Cenâb-ı Hak te'âlâ ve tekaddes hazretleri vaqtâ ki tînet-i Âdem 'aleyhi's-selâmî tahmîr ve ahsen-i sûret ile taşvîr buyurup nefahtü fîhi min rûhî el'tâf-ı hafîyyesiyle tekrim ü talîf ve a'tâf-ı celiyye-i nûr-ı rûşen-i zuhûr-ı Muhammediyye ile ta'zîm-i ta'tîf birle ikmâl-i derecât-ı beşerîyye buyurdular...</p>	<p>Nâkıs</p> <p>Nâkıs</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p> <p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>el-İsra, 17/1. “Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”</p>	<p>22a</p> <p>32 Be-sırr-ı âyet-i esrâ bi-'abdih</p> <p>Be-nûr-ı mażhar-ı evhâ bi-'abdih</p> <p>58a ...</p> <p>60 Okurken nazm-ı esrâyı saçın hem leblerin ahdım</p> <p>Gezerken zulmeti hazırñ hayât içdiklerin ahdım</p>	<p>Nâkıs</p> <p>Nâkıs</p>	<p>Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p>
<p>el-Kehf, 18/110. “De ki: “Ben de ancak sizin gibi bir insanım, (Ne var ki) bana, Sizin ilahınız ancak bir tek ilahtır” diye vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın.”</p>	<p>39b ... Ammâ mübârek cism-i laţîfleriniñ hârikül-'âde olarak ruţubât-ı rahîmiyyeden kemâl-i nezâfetleri ol sırta mebnîdir ki kul innemâ ene beşerün miğlûküm nazm-ı kereminden müstebân olan müşâbehet-i beşerîyye fakat beşerîyet-i zâtîyye ve şîfat-ı müstahsene-i tabî'îyyede olup sâ'ir 'avârız kerîhe-i hûlkiyye ve levhâhik-ı reddiyye-i insâniyyeden Cenâb-ı Zât-ı Nezâfet-simât-ı sa'âdetleri evvel ahîr pâk ve tâhîrdir.</p>	<p>Nâkıs</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>et-Tâhâ suresi 20. sure olup 135 ayettir.</p>	<p>61a ...</p> <p>72 Hûsn-i vechin gösterir mir'ât-i kalbi 'ârifîñ</p> <p>Tâ-i Tâ hâ şekli mi baķ yoksa zâd-ı ve'đ-duhâ</p>	<p>Nâkıs</p>	<p>Surenin tamamına bir gönderme vardır.</p>

<p>el-Enbiya, 21/107. “(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.”</p>	<p>24b ... Ol cism-i münevver ü pāk ve rūh-ı muşavver-i tāb-nāk ya' nî şāhen-şeh-i kişverde Erselnāk ...</p> <p>26b ... ol server-i 'ālem şallallāhü te' ālā 'aleyhi ve sellem hazretleri rahmeten li'l- 'ālemīn olduğu halde...</p> <p>33b ve mā erselnāke illā rahmeten li'l- 'ālemīn” nazm-ı nūrun 'alā nūriyle cemī' -i zerrāt-ı mümkünātı müsteğrak-ı rahmet-i Rahmān buyururlar.</p> <p>40b ... eḡşār-ı tevķirāt-ı sultān-ı iḡlīm-i ve mā erselnāk ile temvīc-i deryā-yı ' aḡḡ...</p> <p>46b ... gerçi neseb-i pāk-i Ḥazret-i Sultān-ı erselnāk” intikālāt-ı nūr-ı Muḡammedīleriyle her devirde tāb-nāk idi.</p> <p>80b ... Ol nesl-i pāk-i sultān-ı serīr-i erselnāk ' aleyhi' t-teḡyāy mā dāretü'l-eflāk hazretleri</p>	<p>Nākıs</p> <p>Nākıs</p> <p>Tam</p> <p>Nākıs</p> <p>Nākıs</p> <p>Nākıs</p>	<p>Hız. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p> <p>Hız. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Hız. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Hız. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Hız. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p>
<p>el-Mü'minün, 23/14. “Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir!”</p>	<p>64b ... ḡāşılı fetebāreke'llāhü aḡşenü'l- ḡālīķin 65a sırtına mazḡar-ı tāmın idi.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>En-Nūr, 24/2. “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya tanık olsun.”</p>	<p>80a ... Lāķin ḡilāf-ı ḡūkm-i Ḥur'ān-ı Kerīm bir kimesnede şāyed ki bir fī'l-i le'īm ḡörmeli olsalar lā te' ḡuzķūm biḡimā re' fetūn fī dīnillāhi ḡūkm-i şerīfine ' azīm olup der- ' aḡāb terk-i re' fet birle icrā-yı ḡūkm-i şer' isine müsāre' at buyururlar idi.</p>	<p>Nākıs</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>En-Nūr, 24/35. “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fānūs içinde. Fānūs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan ne doğuya ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”</p>	<p>17a ... işbu eḡşer-i enver-i mu' teber edāmallāhü te' ālā men ketebehū ve vaḡā' ahū ilā yevmi'l-maḡşeri ve'l-menşeri nūrun 'alā nūr pertevinden ' uyūn-ı zā' irin-i sā' irin-āsa bu müteḡekkiri- ālā- i llāḡā ve du' a-ḡüzīn-i ḡazret-i Pādīşāḡi kemterin ḡāḡi ḡeşm-i cān ve dili rūşen ve karīr olup şad ḡezār şevķ ve sürür ile ba- ' avn-i ' alīm.</p> <p>17b ...</p> <p>4 ḡāşılı nūrun 'alā nūr eyledi ol maḡḡa' ı</p> <p>Maḡlā' u'l-envār-ı mihr-i ' ālem-ārā eyledi</p>	<p>Nākıs</p> <p>Nākıs</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p> <p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>eş-Şuārā, 26/193. “Onu güvenilir ruh (Cebrail) indirmiştir.</p>	<p>20a ... ḡeşm-i eḡş- rīzīn nūr-ı civār-ı Resūllullāḡ ile rūşen ü karīr buyurup āmin yā Rabbe'l- ' ālemīn bi- ḡürmet-i men Nezele biḡi' r-rūḡu'l-emīn...</p> <p>85a ...</p> <p>144 Hem-dem-i rūḡu'l-emīn eyledi ḡāķ Yerde ḡöķde o melā' ik-menīşi</p>	<p>Nākıs</p> <p>Nākıs</p>	<p>Cebrail'in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Cebrail'in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p>

er-Rum, 30/41. “İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır.”	28a ... Ma'âzallah te'âlâ bu ümmet-i 'âli menkabet her ne zaman terk-i temessük-i şerî'at ile kesb-i fesâda cür'et eyleseler erzâka kılet ve nebâtâta zarar u âfet ve kulûba kasâvet ve ahvâl-i âfâka 'adem-i letâfet ve her cihetle sev'ât-ı mezellet olup bahr u berde ma'âdât u fesâdâtdan vâreste olunamaz. Tâ ki ol kavm tâ'ib olup temessük-i şer'-i şerîf ile 28b şefâ'ât-ı rûhî pâk Hazret-i Şâh-ı Risâlet'i taleb ve zühd ve tâ'atle câlib olmadıkça; zirâ ol ibtilâ ancak berâ-yı intibâhdır. Nitekim Cenâb-ı Te'âlâ ve Tekâdâs Hazretleri buyurmuşlardır: zahera'l-fesâdü fi'l-berri ve'l-bahri bimâ kesebet eydi'n-nâsi liyüzîkâhüm ba'çe'l-lezî 'amilü le'allahüm yercî ün.	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Lokman 31/20. “Göklerde, yerde ne varsa hepsini Allah'ın sizin hizmetinize verdiğini ve açıkça yahut gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi? Yine de insanlar arasında, hiçbir bilgisi, yol göstericisi ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışıp duranlar vardır.”	41a ... esbeğallahü ni'amehü 'aleyye hazretlerinin rûh-ı pür-fütûhları...	Nâkıs	Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.
el-Azhab, 33/45-46. “Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah'ın izniyle kendi yoluna çağırın bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik.”	30b ... gâh nür-ı Cemâl ile beşîr ve gâh nür-ı Celâl ile nezir bir sirâc-ı vehhâc-ı münîr olduklarına işâretidir ki Cenâb-ı Hâk Te'âlâ ve tekâdâs hazretleri bu taşkîki innâ erselnâke şahiden ve mübeşşiran ve nezîrâ. Ve dâ'iyen ilallâhi bi-iznihî ve sirâcen münîrâ nazm-ı münîri ile keşf ve izâh buyurmuşdur. 69a ... Ol sultân-ı serîr-i levlâke levlâk ve pâdişâh-ı kişver-i innâ erselnâk 'aleyhi't-tehâyâ mâ-dâreti'l-eflâk hazretlerini...	Tam Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.
en-Necm suresi 53. sure olup 62 ayettir.	58a ... 63 Tilâvet eyledikce süre-i Necm'i cemâlinde Şaşıp küffâr zemin-sâ-yı cebîn oldukların andım 59b ... 66 İtdiği dem iki şakq giysülârn didi gören Leyle-i isrâda ve'n-necm vech-i 'âlî-tal'ati	Nâkıs Nâkıs	Surenin tamamına bir gönderme vardır. Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.

<p>en-Necm, 53/3-4. “O, nefis arzusu ile konuşmaz. Size okuduğu Kur’an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.”</p>	<p>29b ... İmdi ol şecere-i tûbâ-yı cennetü'l-me'vâ, sāye-fermâ-yı sidretü'l-müntehâ, müşmîre-i şemerât-ı mâ yentîku 'ani'l-hevâ mazhar-ı fevâkihi ...</p> <p>36a ... Ol hezâr-ı gülzâr-ı mâ yentîku 'ani'l-hevâ. İn hüve illâ vahyün yühâ” hazretlerinin...</p> <p>77b ... Daği ol nehâr-ı gül-zâr-ı evhâ nâtîka-sâz-ı mâ yentîku 'ani'l-hevâ ‘aleyhi a’la’t-tehâyâ hazretleri...</p> <p>85a</p> <p>141 Vahy-i yühâ” ola yoĥsâ olamaz Lâyîk-ı vaşfi beşer söyleyişi</p>	<p>Tam</p> <p>Tam</p> <p>Tam</p> <p>Nâkıs</p>	<p>Hz. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Hz. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Hz. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Hz. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p>
<p>en-Necm 53/9. “(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu.”</p>	<p>58a ...</p> <p>61 Müfessir ķābe ķavseyni ederci ‘aşkla tefsîr</p> <p>O bedriñ ben hadeng-i ğamzesin ebrûların añdım</p>	<p>Nâkıs</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>en-Necm, 53/10. “Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti.”</p>	<p>29b ... feevhâ ilâ ‘abdiñi mā evhâ Şallallahü te‘âlâ ‘aleyhi şalâten yübelligünâ bihâ esrâri âyâti rabbihî'l-kübâra hazretlerinin...</p> <p>22a</p> <p>32 Be-sırr-ı âyet-i esrâ bi-‘abdiñ</p> <p>Be-nür-ı mazhar-ı evhâ bi-‘abdiñ</p> <p>77b ... Daği ol nehâr-ı gül-zâr-ı evhâ nâtîka-sâz-ı mâ yentîku 'ani'l-hevâ ‘aleyhi a’la’t-tehâyâ hazretleri...</p>	<p>Tam</p> <p>Nâkıs</p> <p>Nâkıs</p>	<p>Hz. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Hz. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p> <p>Hz. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.</p>
<p>en-Necm, 53/17-18. “Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı. Ant olsun, o, Rabbinin en büyük alametlerinden bir kısmını gördü.”</p>	<p>64b ... Daği eşfâr-ı şefâ‘at-nişâr-ı nebeviyyeleri ehdeb ya‘nî menâbit-i müjġân-ı melâhat-nişân-ı sa‘âdetleri âreste-i kühl-i kudret ve pîrâste-i şad-hâşıyyet olup tecellî-keş-i leķad ra‘â min âyâti rabbihî'l-kübâra” teħallî-dih-i mâ zâġa’l-başaru ve mâ taġâ olduğundan mâ ‘ada zât-ı müjġân-ı behcet-resân daği keşîr ü firâvân ve şeb-i İsrâ-âsâ siyeh-fâm ve tûl u dirâzîde ĥüsn-i nizâm ...</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>er-Rahman, 55/17. “O iki doğunun ve iki batının Rabbidir.”</p>	<p>59a ... âfîtab-ı ‘âlem-tâb-ı cemâlini meyan-ı meşriķayn ü maġribeynden 59b şems-i duĥâ-âsâ izhâr u ibdâ edip cebîn-i mübîni ile rabbü'l-meşriķayni ve rabbü'l-maġribeyn nazm-ı celîliniñ râz-ı ĥaķîkatine remz imâ buyururlar idi.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>el-Vakıa, 56/88-89. “Fakat (ölen kişi) Allah’a yakın kılınmışlardan ise, ona rahatlık, güzel rızık ve Naîm cenneti vardır.”</p>	<p>27b ... feravĥun ve reyĥânün ve cennetü na‘îmin ittîşâfiyle mu‘atţar olduğuna binâ‘en enfüs ü âfâķ mazĥariyyetde ittîfâķ nüktesine mebnî Cenâb-ı Rabb-i Kerîm ol zamân-ı nesîmi velâdet-i rahmet-âyet-i hazret-i Nebeviyye ile teşriif ve tekrîm buyurup cihâmî cinân-âsâ dârtü'n-na‘îm buyurmuşlardır.</p>	<p>Nâkıs</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>

el-Fil, 105/5. "Nihayet onları yenilmiş ekin yaptıkları haline getirdi."	26b ... imdâd-ı Cenâb-ı Mûte'âl yetişip ceşş-i ebâbîl ve hicâre-i sicîl ile aşâb-ı fîlî ke' aşfin me'kül ilkâ-yı ka'r-ı helâk ile tezlîl edip ercah-ı akvâl üzre...	Nâkıs	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
en-Nasr, 110/1-3. " Allah'ın yardımı ve fetih (Mekke fethi) geldiğinde ve insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde, Rabbine hamd ederek tespihte bulun ve O'ndan bağışlama dile. Çünkü O tövbeleri çok kabul edendir."	45 Tilâvet eylesin müftiyy-i 'aşrı Dem-â-dem şâkirân âyât-ı naşrı	Nâkıs	Surenin okunması yönünde tavsiye olarak geçmektedir.

Hadis iktibasları

Hilye-i Sultânî'de 28 tam 6 nâkıs olmak üzere 34 hadis iktibası vardır. (Bk. Tablo 2) Bunlardan 31 tanesi anlatılan konuyu açıklamak üzere 2 tanesi Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır. 1 tanesi ise eserin yazımına konu olan ve Hz. Ali'den rivayetle gelen hilye hadisidir. Hadis iktibaslarının çoğunluğunun sahih kaynaklardan olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra klasik edebiyatta sıkça kullanılan ve daha çok tasavvufî çevrelerin tercih ettiği "kenzi mahfi", "levlâke levlâk" gibi rivayetler de kullanılmıştır. Sırasıyla hadisin kaynağı ve anlamı, iktibasın geçtiği yer, türü ve kullanım amacının yer aldığı tabloda varak numaraları esas alınmıştır.

Hadis iktibaslarında Allah'ın birliği, ortağının olmaması, yardımını sayesinde başarıya ulaşılabilceği, O'nun rahmetinin gazabını geçtiği, gizli bir hazineyken bilinmeyi istemesi, Hz. Peygamber'i Allah'ın terbiye etmesi, her şeyden önce Hz. Peygamber'in nurunun yaratılmış olması, Hz. Âdem yaratılmadan Hz. Peygamber'in var olduğu, Hz. Peygamber'i rüyada görmenin O'nu görmek gibi olduğu, O'nun yaşadığı çağın en hayırlı çağ olduğu, şefaatinin ümmetinden büyük günah işleyenlere olacağı, ahlakının Kur'an ahlakı olduğu, son peygamber olduğu, sırtındaki nübüvvet mührü, elinin ipek gibi yumuşak, kokusun miskden bile güzel olduğu, dünyanın ömrünün ne kadar olduğu, ismid otuyla göze sürme çekmenin faydası, habercilerin güler yüzlü ve güzel isimlilerden seçilmesi, iyi bir çığır açmanın önemi, her şeyin isminden bir nasibinin olduğu, müminlerin kolay geçimli ve yumuşak huylu olmaları gerektiği, iyiliği güler yüzlü insanların yüzünde aramak gerektiği, Kureyş kabilesinin en hayırlı kabile olduğu gibi konular yer almıştır.

Tablo II

Hadisin kaynağı ve anlamı	Metinde geçtiği yer	İktibasın türü Tam/Nâkis	İktibasın kullanım amacı
‘Aclûnî, İsmâ’îl b. Muhammed, <i>Keşfü’l-Hafâ’ ve Müzîlû’l-İlbâs ‘amma’ş-tehera mine’l-Ehâdis ‘alâ Elsineti’n-Nâs</i> , thk. Ahmed el-Kallâş, Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1985, II, 173, (No: 2016). “ Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim. ” Hz. Peygamber’e ait olmamakla birlikte hadisin manasının sahih olduğu söylenmiştir.	14b ... Hamd u şenâ zât-ı akdes-i Hüdâ’ya revâdır ki ber-muktezâ-yı hikmet-mezâ-yı küntü kenzen mahfiyyen feahbebtü en u’rafe kenz-i mahfi-i İlâhî ve sırr-ı tevhid-i lâ-mütenâhîsi bilinme hikmet-i hafiyyesine mebnî muhabbet-i zâtıyye-i ma’nevıyye-i ezeliyyesin ol sırr-ı sarî-i zât u şifât-ı mümkinât ve menşe’-i cevâhir ü a’râz-ı kâ’inât ya’nî bihter-vücüd-ı ber-güzâde-i ‘âlem şallallahü te’âlâ ‘aleyhi ve sellem 15a hazretlerinin tülû’-ı sâti’ü’n-nür-ı Nebeviyyelerine vesîle-i aşîle-i ülâ eyledi.	Nâkis	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
“ Benden sonra hilyemi gören kimse, sanki beni görmüş gibidir. ” manasına gelen ve hilyelerde kullanılan bu hadisin kaynağına ulaşılamamıştır.	17b ... İmdi l men ra’â hilyetü min ba’dî fekeenemâ ra’ânî ilh. hadîs-i şerîfi müşdâkıncı ru’yet-i hilye-i sa’âdet bi-‘aynihî ru’yet-i cemâl-i cemîl-i Cenâb-ı Şâh-ı Kişver-i şefâ’at gibidir.	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, <i>el-Mu’cemü’l-Kebîr</i> , thk. Hamdî ‘Abdulmecid es-Selefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), VIII, 361-363 (No: 8146). “ Dünyanın ömrü yedi bin yıldır. Ben onun son bin yılındayım. ”	23b ... ed-dünyâ seb’ate âlâfi seneten ene fî ahirihâ elfün hadîs-i şerîfinden ve sâ’ir ehâdîs-i şahîhadan...	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
‘Aclûnî, <i>Keşfü’l-Hafâ’</i> , II, 214 (No: 2123). “ Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım. ” Bu meşhur söz, Hz. Peygambere ait olmamakla birlikte anlam bakımından sahih olduğu söylenmiştir.	24b ... ve mütevvic-i tâc-i vehhâc-i levläke levläk ‘aleyhi’t-tehâyâ mâ-dâretü’l-efläk hazretlerinin... 69a ... Ol sultân-ı serî-i levläke levläk ve pâdişah-ı kişver-i innâ erselnâk ‘aleyhi’t-tehâyâ mâ-dâreti’l-efläk hazretlerinin...	Nâkis Nâkis	Hız. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır. Hız. Peygamber’in sıfatı olarak kullanılmıştır.
Bu hadis genellikle “Hayru’n-nâsi karnî” şeklinde geçmektedir. Bkz. Müslim, Fedâ’ilü’s-Sahâbe, 213 (No. 2533). “ En hayırlı asır, benim asımdır. ”	25b ... Nitekim sa’âdetle hayrû’l-kurûni karnî buyurmuşlardır.	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
“ Her şeyin isminden bir nasibi vardır. ” sözünün kaynağına ulaşılamamıştır.	27a ... Ol sırr-ı hâşşa mebnîdir ki liküllî sey’in min ismihi naşîbün haber-i hikmet-i muşîb-i Muştafavî me’âl-i münifince ism-i rebî’de naşîb-i inbât olup mâh-ı nisân-mâye-i ihsâna dahî teşâdüf münâsebetiyle sırr-ı ism-i müsemâmâde kâmilin zâhir ve ‘ayân olunmağla...	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
‘Aclûnî, <i>Keşfü’l-Hafâ’</i> , I, 72 (No: 164). “ Rabbim, beni terbiye etti ve ne güzel terbiye etti. ” Senedi oldukça zayıf olan bu hadisin manen sahih olduğu söylenmiştir.	34b ... Cenâb-ı Zât-ı Pâk-i Nebevî eddebenî Rabbî ve ahsene te’dîbî hadîs-i şerîfi müşdâkıncı rahm-ı mâderde kabz-ı Yezdân ile perverde ve hüsn-i âdâbla âsüde olarak teşrîf-i ‘âlem buyurup şüret u ma’nâda nev’-i beşeriñ ta’lim-i âdâb eylemesinden istîgnâ-yı ezeliñerine imâdir.	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.

<p>Ebû Nu'aym el-İsfehânî, Ahmed b. 'Abdullah, <i>Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'</i>, Beyrut-Kahire: Mektebetü'l-Hânicî-Dâru'l-Fikr, 1996, II, 131. "Ebû Müslim'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber'e dedi ki: Allah'ın vahyettiği şeylerden biri de şudur: Mal-mülk biriktirmek ve ticaret yapan biri olmak. Ancak Rabb'ine hamd ederek tespih etmeyi, secde eden kimselerden olmayı, ölüm gelinceye kadar Rabb'e ibadet etmeyi de vahyetti."</p>	<p>37a ... 'An Ebî Müslim enne'n-Nebiyeye şallallahü te'âlâ 'aleyhi ve sellem kâle mâ evhâ'llahü te'âlâ ileyye en ecme'a'l-mâle ve eküne mine't-tâcirîni ve lâkin evhâ ileyye en sebbih bi-hamdî Rabbike ve kün mine's-sâcidîn 37b va'bud Rabbke hattâ ye'tiyeke'l-yağîn. Ya'ni Hazret-i Zât-ı Ecell ve A'lâ benim Zât-ı Risâletime mâl cem' edip tüccâr olmağı vahy u işâret buyurmadı. Lâkin Yâ Habîbim sen Rabbini hamd u şenâyâ mukârin olduğı halde tesbih ü takdîs ile dağı sâcidîn zümresinden ol dağı mevt-i beşeriyeye-i şuveriyeye saña gelinceye değın seniñ Rabbine sen 'ibâdet eyle diye vahy u işâret buyurup ve emr ü fermân eylediler.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>"Allah'ın resulü Muhammed'in (s.a.v.) doğum yeri Mekke, hicret ettiği yer Yesrib(Medine) ve mülkü de Şam'dır." Sözü'nün kaynağına ulaşılammıştır.</p>	<p>39a ... her beldenin dest-i 'udvân-ı dîninden ağız ve teşhiri ancak istilâ-i nür-ı Muhammedî iledir ve kütüb-i sâliife Cenâb-ı Te'âlâ ve Teğaddes Hazretleri ibtidâ ehl-i imân feth-i Şâm-ı şerif-resân ile handân olacağını Muhammedün Rasulu'llâhi mevlidühü Mekketün ve muhâcerehü Yesribü mülkühü bi's-Şâmi kelâm-ı akşa'l-merâmiyle a'lâm 39b buyurmuşdur.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>Kâdî 'Iyâz, Ebu'l-Fadl b. Mûsâ el-Yahsubî, <i>eş-Şifâ' bi-Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ'</i>, thk. 'Abdüh 'Alî Kûşek, Dubâi, 2013, 108. "Koku sürünmemiş olsa bile Hz. Peygamber'den tiksiniyecek bir şey ortaya çıkmaz." Kâdî 'Iyâz, <i>eş-Şifâ'</i>, 108. "Sen yaşarken de hoştun, ölüirken de hoştun."</p>	<p>39b ... Tuhr u tenezzüh ve takaddüsü kesbî ve ihtiyârî değıldir. Belki fitrî ve citillîdir. Nitekim Kâdî 'Iyâz rağıye 'anhü'l-feyyâz hazretleri Şifâ-i Şerîf 'inde lem yekün minhü şey'un yükrahü ve lâ gayra fayyibin kelâm-ı laţifiyle bu âli ifade buyurmuşdur ve Hazret-i 'Ali kerremallahü vecheh ve rağıyallahü 'anhü hazretleri dağı ğıfte hayyen ve meyyiten" eşer-i müsteğâbiyle cism-i pâk-i Nebevîlerini kemâl-i tenzîh 40a ve sırr-ı tâb-nâk-ı Muştafaviyelerini takdîs buyurmuşlardır.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>Müslim, el-İlim, 15 (No: 1017); Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ, <i>el-Câmi'u's-Sahih (Sünenü'l-Tirmizî)</i>, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî-İbrâhim 'Atve 'Ivaz, Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975, el-İlim, 15 (No: 2675); İbn Mâce, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, <i>es-Sünen</i>, thk. Şu'âyb el-Arna'ût-'Âdil Mürşid v. dğr., Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009, es-Sünne, 14 (No: 203); Ahmed b. Hanbel, <i>el-Müsned</i>, XVI, 326 (No: 10556). "Kim İslam'da güzel bir yol tutturur, bu güzel yol kendisinden sonra sürdürülürse, bir misli de o adeti ortaya çıkarana yazılır."</p>	<p>41a ... men sennetün haseneten felehü ecruhâ ve ecru men 'amile bihâ hadîş-i şerîfi mişdâkıncâ tâ be-kiyâmet nâ'il-i ecr ü rahmet ve kıyâmetde dağı vâsıl-ı nür-ı şefâ'at olmağı bi-şekk ü iştibâhdır.</p>	<p>Nâkis</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>

<p>Müslim, es-Sıyâm, 127 (No: 1130); Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud b. el-Cârud, <i>el-Müsned</i>, thk. Muhammed b. 'Abdulmuhsin et-Türki, Mısır: Dâri Hicr, 199, IV, 350 (No: 2747). “Hz. Peygamber, Medine’ye geldiği zaman Yahudilerin aşure günü oruç tuttıkları gördü, bunu onlara sorduğunda şöyle dediler: ‘Bu, Allah’ın Kızıldeniz’de Firavn’u boğduğu ve Mûsâ’yı kurtardığı bir gündür. Bu nedenle Allah’a şükür için oruç tutuyoruz.’ Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Ben, Mûsâ’ya sizden daha yakınım.’ buyurdu ve Müslümanlara oruç tutmalarını istedi.”</p>	<p>41b ... Buḥārî ve Müslim-i Şerîf’de şu vechle merviyyedir: İnne’n-Nebiiyye şalla’llâhü te’âlâ ‘aleyhi ve sellem lemmâ ḳadime’l-Medînete fevecede’l-yehüde yeşümüne yevme ‘aşürâ’i fese’elchüm feḳâlü hâzâ yevmün eḡarḳe’llahü fhî Fir’avn ve neccâ Mûsâ fenaḥnü neşümuhü şükran li’llâhi feḳâle ene eḡaḳḳu bi-Mûsâ minküm minküm</p> <p>42a ... Ene eḡaḳḳu bi-Mûsâ minküm</p>	<p>Tam</p> <p>Nâkıs</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p> <p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir ‘Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, <i>el-Musannef</i>, thk. Muhammed ‘Avvâme, Cidde-Beyrut: Dâru’l-Kible-Mü’essesetü ‘Ulûmi’l-Kur’ân, 2006, XVII, 521 (No: 33679). “Bana bir ulak gönderdiğiniz zaman güzel yüzlü ve güzel isimli olanını gönderiniz.”</p>	<p>47b ... bu nükteye mebnî ol Pâdişah-i kevn ü mekân ve sultân-ı ins ü cân ‘aleyhi’t-teḡâyâ fî külli vâḳtın ve ânin ḥazretleri vüzerâ-i ulû’l-erâ’-i Muştâfâviyye ve vükelâ-i zevî’n-nihâ-yı Nebeviyyelerine emr ü fermân-ı ‘inâyet-nişân-birle izâ ebredtüm lî berîden febredühü ḥasene’l-vechi ḥasene’l-ismi buyururlar idi.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>Ebû Ya’lá el-Mavsîlî, Ahmed b. ‘Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî, <i>Müsnedü Ebû Ya’lá el-Mavsîlî</i>, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dimeşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs 1989, VIII, 199 (No: 4759); Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, <i>el-Câmi’ li-Şu’ abü’l-Îmân</i>, thk. ‘Abdula’lá ‘Abdulhamîd Hâmid, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003, V, 176 (No: 3263). “Hayrı (iyiliği) güzel yüzlü insanların yanlarında arayınız.”</p>	<p>47b ... Çünkü uḡlubü’l-ḥayra ‘inde ḥisâni’l-vücühi 48a ḥadîş-i şerîfi mişḳâkıncâ güzel yüzlü insan ekşeriyyâ maḡzar-ı ḥayr-ı Raḥmân olduḡu müsteḡni ‘ani’l-beyândır.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>Buharî, Tabîr, 10; Müslim, Rûya 11; Ebû Davud, Edeb 96; Ahmed b. Hanbel, V, 306. “Uykuda beni gören kimse, uyanırken beni görmüş gibi olur.”</p>	<p>49b ... Ve muḡaḳḳık-ı Münâvî raḥimehullâhu te’âlâ ḥazretleri daḡı men ra’ânî fi’l-menâmi feseyer’eni fi’l-yeḳazati ḥadîş-i şerîfiniñ şerhinde yaḳazada ru’yetden murâd dünyâda ru’yet olduḡuna 50a muḡaddîşin-i kirâm ve evliyâ-i ulû’l-iḥtirâmdan cemm-i ḡafirîn zâhib olduḡlarını keşf ve i’lâm buyurmuşdur.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>

<p>Tirmizî, el-Menâkıb, 8 (No: 3638); İbn Ebî Şeybe, <i>el-Musannef</i>, XVI, 515-6 (No: 32465). ‘Alî b. Ebî Tâlib’ten nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber’i vassfettiği zaman şunları demiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) ne dikkat çekecek kadar uzun ne de göze batacak şekilde kısa idi. Halkın orta boylusu idi, saçları ne kıvrık olup ne de sarkık idi; orta kıvrıklıkta idi. Tık naz değildi, yüzü de yuvarlak idi. Göz kirpikleri uzundu. Dizleri, dirsekleri ve omuz başları iri ve kemikli idi. Göğsünden göbeğine kadar inen kısmında çizgi şeklinde ince kıllar vardı. Rengi kırmızıya çalan bir beyazlıktaydı. El ve ayakları dolgundu, yürüdüğünde yokuştan iner gibi hızlıca yürürdü, bir tarafa döndüğünde vücuduyla dönerdi, iki kürek kemiği arasında Peygamberlik mühürü vardı. Peygamberin sonucusu idi. İnsanların en cömerti idi. İnsanların kalbi en rahat olanı idi. Lehçesi en doğru tabiatı en yumuşak ve insanlarla muâşeretini en ikramlı olanıydı. O’nu ansızın gören ondan korkardı. O’nunla beraber olan onu severdi. O’nu anlatmaya çalışan anlatmaktan aciz kalınca ne O’ndan önce ne de O’ndan sonra bir benzerini görmedim”</p> <p>Tirmizî, Sıfatu’l-Kıyâme, 11 (No. 2436). “Şefa’atim, ümmetinden büyük günah işleyenler içindir.”</p>	<p>53b ... ‘An ‘Aliyyi’bni Ebî Tâlibin kerrema’llâhü vechehu: Kâne iza vaşafe’n-Nebiiye şalla’llâhü ‘aleyhi ve selleme. Yeğülü: Lem yekün bi’l-şavâli’l-mümmeğiti ve lâ bi’l-kâşiri’l-müterreddi. Ve kâne reb’aten mine’l-kavmi. Lem yekün bi’l-ca’di’l-kaşati ve lâ bi’s-sebti. Kâne ca’den racilen. Ve lem yekün bi’l-müttahhemi ve lâ bi’l-mükelsemi ve kâne fı vecihi tedvürün. Ebyazu müşrebün. Ed’acı’l-ayneyni. Ehdebü’l-efşari. Celîlü’l-müşâsi ve’l-ketidi. Ecredü zü-mesrübetin. Şeşnü’l-keffeyni ve’l-kademeyni. İza meşâ tekalla’a keennemâ yenhaftu fı şabebin. Ve iza’l’tefete iltefete me’an. Beyne ketifeyhi hâtemü’n-nübüveti ve hüve hâtemü’n-nebiyyîn. Ecedü’l-nâsi şadran. Ve eşdağühüm leheceten. Ve elyenühüm ‘arîketen. Ve ekremehüm ‘aşireten. Men ra’âhü bedîheten habehü ve men hâlethâh muhabbeten ehabbehü. Yeğülü nâ’itühü lem era şablehü ve lâ ba’dehü miğlehü şallallahü ‘aleyhi ve sellem.</p> <p>....</p> <p>Şefâ’atî li-ehli’l-kebâ’iri min ümmetî.</p>	<p>Tam</p> <p>Nâkis</p>	<p>Tercüme ve şerhe konu olan Hz. Ali’nin hilye rivayetidir.</p> <p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>Dârimî, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. ‘Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm, <i>Müsnedü’l-Dârimî (Sünenü’l-Dârimî)</i>, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Riyad: Dâru’l-Muğni, 2000, Mukaddime 10 (No: 61). “Şayet Hz. Peygamber’i görseydin, güneşi doğarken görmüş gibi olurdu.”</p>	<p>63a ... Nitekim Rebî’ radıyallahü ‘anhü hazretlerinin rivâyet buyurdıkları lev ra’eytehü ra’eyte’s-şemse fâli’aten eser-i şerifleri bu takrîri mübeyyindir. Ma’nası ol nür-ı cihânı görmek bi-’aynihî şems-i bedâşşânî görmek gibidir demekdir.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>‘Abdürrezzak b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San‘ânî, <i>el-Musannef</i> (Ma‘mer b. Râşid’in <i>el-Câmi</i>’i ile birlikte), thk. Habîburrahman el-A‘zamî, Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1970, II, 160-162 (No: 28989; Müslim, et-Tevbe, 15 (No 2715); Ahmed b. Hanbel, <i>el-Müsned</i>, XII, 247 (No: 7299). “Rahmetim gazabımı geçti.”</p>	<p>64a ... Ya’nî siyâh-ı çeşm-i şerîfi kisve-i şıfât-ı celâl olan nür-ı siyâha işâret ve beyâz-ı ‘ayn-i laîfî câme-i şıfât-ı cemâl-i ilâh olan nür-ı beyâza remz ü bişâret birle sebekat rahmeti gazabî hadîs-i kudsi-i İllâhîsini tefsîr ve rivâyet buyurur idi.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>Beyhakî, <i>Şu‘abü’l-İmân</i>, VIII, 408 (No: 6008). “İsmid otunu kullanın. Çünkü o, gözlere fer katar ve kirpikleri kuvvetlendirir.”</p>	<p>65a ... Ve işmid-i mezkûru sitâyîş bâbında ‘aleyküm bi’l-ışmîdi feinnehu yeclü’l-başara ve yünbitü’s-şara buyurmuşlardır.</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>

Müslim, el-Fedâ'il, 81,82 (No: 2330); Tirmizî, el-Birr ve's-Sıla, 69 (No: 2015); Ahmed b. Hanbel, <i>el-Müsned</i> , XXI, 82 (No: 13381). "Dokunduğum hiçbir kumaş parçası, ipek ve hiçbir şey Rasûlullah (s.a.v.)'in elinden yumuşak değildi. Rasûlullah (s.a.v.)'in ter kokusu tüm kokulardan ve miskten daha güzeldi."	70a ... Nitekim hâdim-i hâk-i dergâh-ı risâlet Enes-i enîsi kân-ı şefâ' at vaşf-ı dest-i lefâfet-i peyvest-i sa'âdet bâbında buyurur. Velâ mesestü hâzzen velâ harîren velâ şey'en kaţfü kâne elyene min keffî Rasûli'llâhi şalla'llâhü te'âla 'aleyhi ve sellem velâ şemimtü misken kaţfü velâ anberen kâne etyabe min 'araķi Rasûli'llâhi şalla'llâhü te'âla 'aleyhi ve sellem.	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Buhârî, Ehâdîsu'l-Enbiyâ, 50 (No: 3455); Müslim, el-İmâre, 44 (No: 1842); Ebû Dâvud, el-Fiten ve'l-Melâhim 1 (No: 4252); Tirmizî, el-Fiten, 43 (No: 2219); İbn Mâce, el-Cenâ'iz, 27 (No: 1510); Ahmed b. Hanbel, <i>el-Müsned</i> , III, 114 (No: 1532). "Benden sonra peygamber yoktur."	74a ... Nüşâ-i nübüvvet ve ketîbe-i risâlet tamâm u tekmlî olup lâ nebiyye ba'dî hadîş-i şerîfi muktezâ-yı münîfi üzre zât-ı sa'âdet gâyet-i nebeviyyeden sonra nebi gelmeyeceğine...	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Tirmizî, el-Menâkıb, 9 (No: 3638); İbn Ebî Şeybe, <i>el-Musannef</i> , XVI, 515-6 (No: 32465). "Ve O nebilerin sonuncusudur."	74a ... Ve hüve hâtemü'n-nebiyyîn cümle-i hâliyyesi daħi bu ma'nâyı mübeyyindir.	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Ebû Sa'id 'Abdulmelik b. Muhammed b. İbrâhîm en-Neysâbüri el-Harkûşî, <i>Şerhu'l-Mustafa</i> , thk. Ebû 'Âsim Nebîl b. Hâşim el-Gumarî, Mekke: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1424, II, 111. "O birdir, onun ortağı yoktur. Nereye yönelsen Allah Teâlâ'nın yardımıyla galipsin."	75a ... İmâm Tirmizî rivâyeti üzre derûnunda vaħdehü lâ şerîke leh nüvişte ve etrâfi tevecceh hayşü şî'te feinneke manşûrun elţâf-ı İlahiyyesiyle âreste idi.	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Beyhakî, <i>Şu'abü'l-İman</i> , X, 447 (No: 7777). "Müminler kolay geçimli ve yumuşak huyludur."	79b ... bu üsve-i hasenelerine ümmetlerini daħi terğib ve teşvîk edip el-mü'minüne heyinüne leyinün buyurmuşlar.	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Müslim, Salâtü'l-Müsafirîn, 139 (No: 746). "Hz. Peygamber'in ahlakı Kur'an idi."	80a ... Bu takrîre mebnî ümmü'l-mü'minîn Hazret-i 'Âişe radıyallahü 'anhâ'ya hulûk-ı Muhammediyelerinden su'âl olunduğda hulûkuhu'l-Ķur'an maķâl-i mu'ciz-me'alleriyle cevâb buyurmuşlardır.	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Suyûtî, Celâlüddin 'Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed el-Hudayrî, <i>ed-Dürrü'l-Mensûr</i> , Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993, IV, 330. "Allah, kabileleri seçti, beni en hayırlı kabilenin içinde kıldı."	80b ... Ol nesl-i pâk-i sulţân-ı serîr-i erselnâk 'aleyhi't-tehâyâ mâ dâretü'l-eflâk hazretleri nesl ü kabîle cihetinden daħi kâffe-i nâsîn ekrem ü şrefidir. Ya'ni inne'llâhe te'âla ihtâre'l-ķabâ'ile fece'alenî fî hayrihim kabîleten hadîş-i şerîfi müfâdî...	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Halebî, Ebu'l-Ferec 'Alî b. İbrâhîm b. Ahmed, <i>İnsânu'l-Uyûn fî Sireti'l-İmîni'l-Me'mân (es-Siretu'l-Halebiyye)</i> , Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427, I, 215. "Ey Rabbim! Bunlar (melekler) sırtına neden bakıyorlar?"	88a ... Hazret-i Şafiyullah'a bâ'iş-i istisfâr olup haķîkat-i hâli bi'l-istiħbâr Yâ Rabbi mâ bâlü hâ'ülâ'i'l-illezî yenzürüne ilâ zahrî buyurdular. Ya'nî yâ Rabbi bu melâ'ike-i kirâmîñ hâl ve şanları nedir ki benim zahrime müstemirran nazar edip müsteğrak tûrurlar. Cenâb-ı Bârî te'âla ve teķaddes hazretleri buyurur ki	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.
Halebî, <i>İnsânu'l-Uyûn</i> , I, 215. "Onlar (melekler), senin sırtından çıkan son peygamber Hz. Muhammed'in nuruna bakıyorlar."	88b yenzürüne ilâ nûri Muhammedi hâtemi'l-enbiyâ'i'l-lezzî eħricühü min zahrîke ilh. Ya'nî ol hâtemü'l-enbiyâ Muhammed Muştafâ ki anı seniñ zahrından ihrâc edip Nebiyy-i aħir zamân ederim anıñ nür-i Muhammedilerine nazar ederler.	Tam	Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.

<p>‘Aclûni, <i>Keşfü'l-Hafâ</i>, I, 311-2 (No: 827). “Ey Câbir! Şüphesiz Allah, eşyayı yaratmadan önce kendi nurundan senin Peygamber’inin nurunu yarattı.”</p>	<p>86a ... Ma'lûm ola ki yâ Câbir inne'llâhe te'âlâ hâlağa kâble'l-eşyâ'î nûra nebiyyike min nûrihi hadîş-i şihhât-ı şerîfe mefhûmât-ı 86b nüket-âyâtından aşhâb-ı siyer ve erbâb-ı haberîñ baş u beyânları hülâsası budur ki Cenâb-ı Hâllâk-ı cihân celle şântühü'l-mennân icâd-ı ekvândan nice yüz biñ yıl akdem kendi nûr-ı zât-ı akdes-i ahâdiyye-i İlähiyye'sinden Hâbib-i Ekrem'i ‘aleyhi'ş-şalâtü ve's-selâmîñ nûr-ı Muhammediyye-i vâhidiyyesin ca'l u icâd edip...</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>
<p>‘Aclûni, <i>Keşfü'l-Hafâ</i>, II, 173 (No: 2017). “Hz. Âdem, su ile çamur arasında iken ben Peygamberdim.”</p>	<p>86b ... nice biñ sâl ma'iyet-i Hâbib-i bî-mişâl'de tesbîhât ve tehlîlât-ı Rabb-i mûte'âl ile mazhar-ı esrâr-ı kemâl olduğdan soñra sâ'ir envâr-ı 'âliyye ervâh-ı tayyibe zuhûra gelip küntü nebiyyen ve Âdemü beyne'l-mâ'î ve't-tûñ hadîş-i şerîfi muktezâ-yı münîfi üzre ervâha teblîğ-i esrâr-ı nübüvvet buyurur iken...</p>	<p>Tam</p>	<p>Anlatılan konuya uygun olarak kullanılmıştır.</p>

Şiir iktibasları

İkisi kıt'a birisi beyit olmak üzere üç Arapça şiir iktibas edilmiştir. (Bk. Tablo 3) Bu şiirler anlatılan konuya uygun olarak nâkıs iktibas türünde kullanılmıştır. Şiirlerin kaynaklarına ulaşılammakla birlikte tercümeleleri verilmiştir. 44b'deki kıt'a el-Hâfız Şemseddin Muhammed b. Nasırüddin ed-Dımeşkî'ye ait olup Hz. Peygamber'in doğumu vesilesiyle köle azat eden Ebu Leheb'in cehennemde çektiği azabının pazartesi günleri hafiflemesini anlatmaktadır. 46a'daki Yahya b. Yusuf es-Sarsârî'ye ait kıt'a da mevlid törenlerinde ayağa kalkma geleneğine bir gönderme yapılmaktadır. Hassan b. Sabit'e air 47a'daki beyitte Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması mucizesine bir gönderme vardır.

Tablo III

Metinde geçtiği yer	Arapça metin	Türkçe çevirisi
<p>44b ...</p> <p>Kit' a</p> <p>İzā kāne hāzā kāfirün cā' e zemmehū Ve tebbet yedāhū fi'l-cehīmi muḥalledā</p> <p>Etā ennehū fi'l-yevmi'l-işneyni dā'imen Yūhaffefū ' anhū bi's-surūrī bi Ahmedā</p> <p>Femā tezannu bi'l-' abdi'l-lezī kāne ' umruhī Bi-Ahmede mesrūran ve māte muvaḥḥidā</p>	<p>إذا كان هذا كافر جاء ذمه وتبت يده في الجحيم مخلدا</p> <p>أتى أنه في يوم الاثنين دائماً يخفف عنه بالسرور بأحمداً</p> <p>فما الظن بالعبد الذي كان عمره بأحمد مسروراً ومات موحداً</p>	<p>Bu kafir zemmedildiğinde Elleri cehennemde sonsuza kadar kurusun diye</p> <p>Fakat Muhammed (s.a.v.)'in doğumuna sevindiği için pazartesi gününde azabı hafifletilir.</p> <p>Ki, Ahmed (s.a.v.)'in doğumuna sevinen ve hayatı muvahhit olarak yaşayan ve ölen kulun halî ne kadar güzeldir!</p>
<p>46a ...</p> <p>Kit' a -i merğūbe-i Ḥazret-i Yahyā eş-Şarşarī:</p> <p>Kālilün li-medhi'l-Muştafa'l-ḥaṭṭi bi'z-zehabi ' Alā varākin min ḥaṭṭi men aḥsene min kütübī</p> <p>Ve en tenheza'l-eşrafū ' inde semā'ihī Kıyāmen şūfūfen ev çişiyyen ' ale'r-rükebi</p>	<p>قليل لمنح المصطفى الخط بالذهب على ورق من خط من أحسن من كتب</p> <p>وأن تنهض الأشراف عند سماه قياما صوفاً أو جُبناً على الركب</p>	<p>Mustafa (s.a.v.)'yî altın yazı ile methetmek azdır en güzel yazan kişinin hattından bir kâğıda.</p> <p>Onun adını duyan eşraf, hürmetle saf durur ayağa kalkar veya diz çöker.</p>
<p>47a ... şā' ir-i māhir-i sultān-ı dü-cihān Ḥazret-i Ḥassān raḥīye ' anhū'l-mennān na' t-i pākinde buyurmuşdur.</p> <p>Feşakku lehū min ismiḥī li-yūci' lilehū</p> <p>Fezū'l-' arşi Maḥmūdū hāzā Muḥammed</p>	<p>فشق له من اسمه ليجله</p> <p>فنو العرش محمود وهذا محمد</p>	<p>Adını yüceltmek için göğsünü yarıdı</p> <p>Yüce Arşın sahibi, övülenin ki o Muhammed (s.a.v.)'dir</p>

Sonuç

Osmanlı ilmiye sınıfına mensup ve devrinin iyi yetişmiş simaları arasında yer alan Rusçuklu Ali Fethi Efendi şairliği, mütercimliği, kütüphanecilik çalışmaları ve tasavvufî kimliği ile dikkate şayan bir şahıdır. Konusunu dinî muhtevadan alan çalışmalarının yanı sıra jeolojiye dair de bir tercümesi vardır. Peygamber sevgisinin bir nişanesi olarak kaleme aldığı *Hilye-i Sultānî*'si ise kaynaklarda geçtiği üzere sadece bir hilye tercümesi ve şerhi değildir. Bu durum eserin ilk on bölümünde kaleme alınan mensur bir mevlid metninden anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in doğumundan önce ve doğumu esnasında gerçekleşen mucizeler, Mevlid törenlerinin tarihçesi ve icrası, rüyada görmenin O'nu görmek gibi olduğu konular ele alınarak adeta hilye tercümesine bir zemin hazırlanmıştır. Bunun yanı sıra tercümedeki çoğu na't olarak yazılmış lirik manzumeler eseri diğer mensur hilyelerden ayırmaktadır.

Eserle ilgili bir diğer husus her ne kadar halkın anlayış seviyesine uygun olarak yazılma gayesi belirtilmişse de kullanılan uzun tamlamalar ve ağıdalı dil bunun metne yansımadığını göstermektedir. Zikredilmesi gereken bir başka nokta da eserin Sultan Abdülmecid'e takdim edildikten sonra çoğaltılmamasıdır. Yine

eserin muhtelif yerlerindeki manzumeler, ayet, hadis ve şiir iktibasları klasik şerh geleneğinin tatbik edildiğini göstermektedir. Ali Fethi Efendi'nin ilmiye sınıfından olması hasebiyle bu iktibasları rahatlıkla kullandığı görülmektedir.

İktibaslarla ilgili yapılabilecek değerlendirmelerde ise şunları söylemek mümkündür.

1. İktibas sanatı zengin bir ayet, hadis, atasözü, kelim-i kibar, nükte, kıssa, menkıbe vb. kaynak bilgisi gerektirmektedir. Rusçuklu Ali Fethi Efendi'nin bu donanımına sahip olduğu yaptığı iktibaslardan anlaşılmaktadır. Nitekim bu iktibaslar eserde ifadeye güzellik katarken anlamı da güçlü hale getirmiştir.
2. Teknik olarak bakıldığında ise *Hilye-i Sultânî*'de 47 ayet, 32 hadis ve 3 Arapça şiir iktibası yapılmıştır.
3. Ayet iktibaslarının çoğu nâkıs iktibas olup, anlatılan konuyu açıklamak için yapılmıştır.
4. Hem ayet hem de hadis iktibaslarında nâkıs olanlar genelde Hz. Peygamber'in sıfatı olarak kullanılmıştır.
5. Tam hadis iktibaslarının ise çoğunlukla anlatılan konuyu açıklamak üzere yapıldığı görülmektedir.
6. En fazla iktibas edilen ayet, hilye tablolarında yer alan "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." (Enbiya, 107) ayetidir. Beş nâkıs, bir tam olmak üzere altı defa kullanılmıştır. Bunu beş nâkıs iktibasla "... İşte size Allah'tan bir Nûr ve apaçık bir kitap (Kur'an) gelmiştir." (Mâide, 15) ayeti takip etmektedir.
7. "O, nefis arzusu ile konuşmaz. Size okuduğu Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir." (Necm, 3-4) ayeti üç tam, bir nâkıs iktibasla, "Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti." (Necm, 10) ayeti ise ikisi nâkıs biri tam olmak üzere üç iktibasla kullanılmıştır.
8. Tevbe, 33; Hicr, 29; İsrâ, 1; Nûr, 35; Şuarâ, 193; Ahzâb, 45; Necm, 1; Leyl, 4 ve Tîn, 4. ayetleri de ikişer diğer ayetler ise birer defa iktibas edilmiştir.
9. Ayet iktibaslarında Allah, Hz. Peygamber, Cebrail, Mekke, Kâbe, İnsanın yaratılışı ve ahlakî değerler gibi konulara yer verilmiştir. Hz. Peygamber'le ilgili olan iktibasların eserde ele alınan konu itibarıyla daha fazla olduğu görülmektedir.
10. Hadis iktibaslarında iki defa kullanılan "Levlâke" hadisi dışında tek iktibasla yetinildiği anlaşılmaktadır.
11. Senedi sahih olmamakla birlikte tasavvufî ve edebî çevrelerce sıklıkla kullanılan mevzu hadislere yer verildiği görülmektedir.

12. Hadis iktibaslarında Allah, Hz. Peygamber'in vasıfları, dünya, Kureyş kabilesi ve müminleri vasıfları gibi konulara yer verilmiştir. Ayet iktibaslarında olduğu gibi hadis iktibaslarında da büyük bir yekunu Hz. Peygamber'le ilgili olanlar tutmaktadır.
13. Arapça şiir iktibasları ayet ve hadislerle göre sayıca az olmakla birlikte anlatılan konuya uygun oldukları için alıntılındıkları anlaşılmaktadır. İktibasların üçü de Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve O'nun övgüsü için yazılan şiirlerden seçilmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no grant support.

Kaynakça/References

- Abdürrezzak b. Hemmâm, Ebû Bekir es-Sanânî. *el-Musannef* (Mamer b. Râşid'in *el-Câmî* ile birlikte). thk. Habîburrahman el-Azamî. 12 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1970.
- Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs amma'stehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*. thk. Ahmed el-Kallâş. 2 cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1985.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. 50 cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1997.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Belâgat-ı Osmâniyye*. Hazırlayan: Turgut Karabey ve Mehmet Atalay. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Ahmed Lütfi Efendi. *Vak'a nüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*. haz. M. Münir Aktepe. 9 cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Ahmed Vefik Paşa. *Lehce-i Osmânî*. Hazırlayan: Recep Toparlı. Ankara: TDK Yayınları, 2000.
- Ali Nazîmâ ve Fâik Reşad. *Mükemmel Osmalı Lugati*. Hazırlayan: Necat Birinci vd. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Aras, Veli. "Hilye ve Hilyeler." *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 4: 235-238. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-arifin Esmâü'l-müellifin ve Asarü'l-musannifin*. Hazırlayan Nail Bayraktar. İstanbul: 1338.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Câmî li-Şuabü'l-İmân*. thk. Abdulalâ Abdulhamîd Hâmid. 14 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1989.
- Birinci, Ali. "Mehmet Ali Fethî (Rusçuklu)." *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. 2:104-105. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999.

- Buharî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cunbur, Müjgan. "Şemâil-i Şerife ve Hilye-i Nebeviler." *Diyanet İlmî Dergi-Hz. Muhammed Özel Sayısı*. (1970): 37-45.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1998.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. El-Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. Thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. 7 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009.
- Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*. 10 cilt. Beyrut-Kahire: Mektebetü'l-Hânicî-Dâru'l-Fikr, 1996.
- Ebû Saîd Abdülmelik b. Muhammed b. İbrâhîm en-Neysâbü'rî el-Harkûşî. *Şerhu'l-Mustafâ*. Thk. Ebû Âsım Nebîl b. Hâşim el-Gumarî. 6 cilt. Mekke: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424.
- Ebû Ya'lâ el-Mavsilî, Ahmed b. Alî b. El-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mavsilî*. Thk. Hüseyin Selîm Esed. 16 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs 1989.
- Ece, Selâmî. "İktibas." *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 19, (2002): 39-53.
- Erdoğan, Mehtap. "Türk Edebiyatında Manzum Hilyeler." Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2011.
- Ergin, Osman Nuri. *Muallim Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*. İstanbul: İstanbul Belediyesi, 1937.
- Fatin Davud. *Hâtimetü'l-Eş'âr*. İstanbul: İstihkâm Alayları Litografya Destgâhı, 1271.
- Gövsâ, İbrahim Alâettin. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1946.
- Güngör, Zülfikar. "Türk Edebiyatında Hilye-i Nebevi Türünün Doğuşu Gelişimi ve Sebepleri." *Tasavvuf* 10, no. 1 (2003): 185-199.
- Güngör, Zülfikar. "Türk Edebiyatında Türkçe Manzum Hilye-i Nebeviler ve Nesimi Mehmed'in Gülistân-ı Şemâil'i." Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Halebî, Ebu'l-Ferec Alî b. İbrâhîm b. Ahmed. *İnsânu'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn (es-Sîretü'l-Halebiyye)*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427.
- Haskan, Mehmet Mermi. *Eyüplü Meşhurlar*. 2 cilt. İstanbul: Eyüp Belediyesi Yayınları, 2004.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *El-Musannef*. Thk. Muhammed Avvâme. 26 cilt. Cidde-Beyrut: Dâru'l-Kıble-Mü'essesetü 'Ulûmi'l-Kur'ân, 2006.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Es-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid ve diğerleri. 5 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1930-1942.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl b. Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-Tarîfi Hukûki'l-Mustafâ*. thk. Abdûh Alî Kûşe. Dubai: 2013.
- Karahan, Abdulkadir. *Hâkânî Mehmed Bey'in Hilye-i Şerife'si*. İstanbul: Sabah, 1992.
- Karaman, Hayreddin. *Gönüllerin Süsü, Hanelerin Zineti Hilye / Peygamberimizin Şekil ve Şemâili*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2008.
- Kortantamer, Tunca. "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi" *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Araştırmaları Dergisi* 8, (1994): 1-10.
- Külekçi, Numan. *Hilye*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Macdonald, D. B. "İktibas." *İslâm Ansiklopedisi*, 5/2:959 İstanbul: MEB Yayınları, 1967.

- Mahmud Cevad. *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilâtı ve İcrâatı*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338.
- Mardin, Ebül-ulâ. *Huzur Derstleri*. Hazırlayan İsmet Sungurbey. İstanbul: 1956-1966.
- Mehmed Ali Fethi Efendi. *Terceme-i Kelâm-ı Erba'în-i Hazret-i Ali el-Murtazavî*. İstanbul: Beyoğlu Kışlak-ı Hümâyûnu Litografyası, 1276.
- Mehmed Süreyya. *Sicil-i Osmânî*. 4 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Mermer, Kenan. *Klasik Şerh Geleneğinde Üslûp: Kasîde-i Bürde Örneği*. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrahim Halveti, Hayatı, Tasavvufî Düşünceleri, Mektuplar*. İstanbul: Fâtih Kitabevi, 1982.
- Pala, İskender. *Hilye-i Saâdet*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbuca Yayınları, 2010.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1317.
- Şıra, Hüseyin. "Rusçuklu Ali Fethi Efendi, Hayatı Eserleri ve Hilyesi." Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud b. el-Cârud. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Mısır: Dâri Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdalbâkî-İbrâhim Atve İvaz. 5 cilt. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Tuman, Mehmet Nail. *Tuhfe-i Nâilî: Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. Hazırlayan Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı. 2 cilt. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Hilye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17:44-47. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uzun, Mustafa İsmet. "İktibas: Türk Edebiyatı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yardı, Ali. "Hilye-i Saâdet: Peygamber Efendimizin Yaratılış Güzellikleri." *Kubbealtı Mecmuası* 4, (1978): 12-25.



Kitap Değerlendirmesi: Özcan, Emine Sonnur. İslâm Tarihyazımında Gerçeklik ve el-Mes'ûdî (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014). ISBN: 978-605-5063-17-7

Halil İbrahim Hançabay^{ID}

III. (IX.) asrın sonlarında Bağdat'ta dünyaya gelen ve ömrünün önemli bir kısmını başta İslâm dünyası olmak üzere komşu ülkelere yaptığı seyahatlerle geçiren Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî (ö. 345/956 [?]) tarih ve coğrafyaya dair kitapların yanı sıra fıkıh, siyaset, kelim ve felsefe gibi birçok alanla ilgili eserler kaleme almış, ancak bunlardan sadece *Mürûcu'z-zehab* ve *et-Tenbîh ve'l-işrâf* isimli iki kitabı günümüze ulaşmıştır. Emine Sonnur Özcan, *Erken Dönem İslâm Tarihyazımı Bağlamında el-Mes'ûdî* (ö. 346/956) ve *Tarihsel Gerçeklik* adıyla 2012 yılında doktora tezi olarak hazırladığı ve 2014 yılında *İslâm Tarihyazımında Gerçeklik ve el-Mes'ûdî* adıyla yayınladığı kitabında Mes'ûdî'nin tarih düşüncesini ve bu düşüncüyü inşâ eden unsurları incelemeyi hedeflemektedir.

Kitap *Önsöz* (s. 11-16), *Kaynaklar ve Araştırmalar* (s. 17-21) ve *Giriş: İslâm Öncesi Arap Toplumunda Tarih Bilinci ya da Geçmişin Algısı* (s. 23-63) dışında dört bölümden oluşmaktadır. Gerçeklik kavramını geçmişin ve bugünün ürünü olarak kabul eden yazar, söz konusu kavramın tarihsel gerçekliği, yani geçmişin kayıt altına alınması anlamına gelen tarih yazıcılığını da inşa ettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda “tarihsel gerçeklik”le kastedilen şey toplumların geçmişten bugüne (kendi dönemlerine) taşıyarak yeniden ürettikleri gerçeklik anlayışının önceki dönemlerde yaşanılanların ifadesinde tezahür etme biçimidir (s. 12). Bir başka ifadeyle gerçeklik anlayışı bir taraftan geçmişin kayıt altına alınması anlamına gelirken diğer taraftan kayıt altına alınan bu bilgilerin doğruluğu meselesini de bünyesinde barındırmaktadır. Yazar bu bakış açısının İslâm tarih yazımına uyarlanmasıyla ortaya çıkan sorunun cevabının kendisini Mes'ûdî'ye yönlendirdiğini söylemekte, dahası İslâm dünyasında ve batıda İslâm tarihçiliğinin doğuşuyla ilgili az sayıda eserin kaleme alındığını,

* Sorumlu Yazar: Halil İbrahim Hançabay (Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: halilhancabay@gmail.com ORCID: 0000-0002-0387-0824

Atf: Hançabay, Halil İbrahim. “İslâm Tarihyazımında Gerçeklik ve el-Mes'ûdî.” Emine Sonnur'un *İslâm Tarihyazımında Gerçeklik ve el-Mes'ûdî* adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 169–177. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0013>

ancak bu eserlerde “tarihsel gerçeklik” ve bunun ortaya konma biçimiyle “hemen hiç ilgilenilmediğini” iddia etmektedir. Çalışmasının gerekçesini bu şekilde ortaya koyan yazar, bu gerekçeye Mes‘ûdî’nin üzerinde “fazla çalışılmamış” olmasını da ilave etmektedir (s. 13). Esasen bu bağlamda cevap aranması gereken bazı soruların olduğu ifade edilmelidir. Şöyle ki, yazarın “tarihsel gerçeklik” şeklinde tavsif ettiği meseleyle ilgili olarak Mes‘ûdî’ye tekaddüm eden herhangi bir müellif var mıdır? Mes‘ûdî’nin tercih edilmesinin sebebi üzerinde fazla çalışma yapılmamış olması mıdır? Yoksa “tarihsel gerçeklik” bakış açısına göre en uygun eserleri onun telif etmiş olması mıdır? Yine bu sorularla irtibatlı olarak *Kaynaklar ve Araştırmalar* kısmında, birkaç tanesi hariç tutulursa, çalışmanın esasını teşkil eden eserlerin ve müelliflerin, özellikle de Mes‘ûdî ile ilgili olanların, haklarında herhangi bir değerlendirme yapılmayıp sadece isimlerinin zikredilmesi, kitabın mevcut literatüre katkısını nispeten gölgede bırakmış ve önsözde dile getirilen gerekçenin/iddianın tam olarak temellendirilememesine neden olmuştur. Bu noktada yazarın bilhassa Tarif Khalidi’nin Mes‘ûdî’nin tarihçiliğini, metodolojik yaklaşımını ve dünya tarihini ele alış biçimini çeşitli açılardan incelediği *Islamic Historiography: The Histories of Mas‘ûdî* (New York: State University of New York, 1975) kitabına sadece müellifinin Mes‘ûdî’yi “On-iki İmamcı bir Şii” olarak nitelendirmesi üzerinden bir eleştiri getirmesi (s. 20) ve söz konusu çalışmaya metin içinde çok sınırlı sayıda müracaat etmesi dikkat çekmektedir (s. 112, dn. 106, s. 117, dn. 16). Yine Cevâd Ali’nin Mes‘ûdî’nin kaynaklarını ve eserlerinin muhtevasını incelediği makalesini (“Mevâridü Târîhi’l-Mes‘ûdî”, *Sumer*, 20 [1964/1-2], s. 1-48) görmemiş olması önemli bir eksiklik olarak zikredilmelidir.

Kitabın nispeten uzun sayılabilecek giriş bölümünde sırasıyla câhiliye döneminde Araplar’ın zaman anlayışı, rivayet kültürü ve bu kültürün bir yansıması olarak eyyâmü’l-Arab, ensâb, şiir ve ahbâr rivayeti üzerinde durulmaktadır (s. 23-62). Ana hatlarıyla ele alınan bu konuların bir anlamda “Mes‘ûdî’nin tarihçiliğindeki gerçeklik tavrının genetik kodları, yani kültürel arka planını” izah etmeye yönelik olduğu söylenebilir (s. 23). Bununla birlikte dile getirilen bazı iddiaların tartışmaya açık hususlar olduğu belirtilmelidir. Örneğin yazara göre eyyâmü’l-Arab rivayetleri İslâm sonrası dönemde megâzî yazımına dönüşmüştür (s. 40-41). Ancak megâzî ve eyyâmü’l-Arab bilgilerinin kayda geçirilmesinin farklı gerekçeleri bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in hayatına dair bilgilerin aktarılmasındaki temel sâikler Resûlullâh’ın şahsiyetine duyulan ilginin yanında Kur’an’ın ilmi teşvik etmesi ve ayetlerin daha iyi anlaşılabilmesidir. Arap kabilelerinin birbirleriyle mücadelesinin bir ürünü olarak ortaya çıkan eyyâmü’l-Arab literatürü ise yakınlarla yardım, ahde vefa, komşuyu koruma, savaşta sebat etme gibi konuları ihtiva etmesinin yanı sıra bu konuları aktaran kişinin esas amacı kendi kabilesinin üstünlüklerini dile getirmek, düşmanını

ise hicvetmektir.¹ Yine bu kısımda İbn İshâk'ın (ö. 151/768) Hz. Peygamber'in "biyografisini" kaleme alan ilk kişi (s. 41, dn. 50) -bir başka yerde İbn Şihâb ez-Zührî de zikredilmektedir- (s. 89), Hişam b. Muhammed b. Kelbî'nin (ö. 204/819 [?]) *Cemheretü'n-neseb* isimli eserinin ise İslâm sonrası dönemde bilinen ilk ve tek ensâb kitabı olarak tavsif edilmesi (s. 44) izaha muhtaç bilgilerdir. İlgilileri tarafından malum olduğu üzere siyer sahasındaki ilk bilgiler sahabe ve tabiîn nesli tarafından kayıt altına alınmış ve bu bilgiler daha sonra İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) şu an elimizde bulunmayan *el-Megâzî* isimli eseriyle daha sistemli hale getirilmiştir. Dolayısıyla yazarın da benzer şekilde ifade ettiği üzere (s. 89) Zührî'nin siyer telifinde ortaya koyduğu anlayış kendisinden sonra öğrencileri İbn İshâk, Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758) ve Ma'amer b. Râşid (ö. 153/770) tarafından sürdürülmüştür. Ancak yazarın siyerle ilgili "ilk örnekler" ve "ilk müellif" şeklinde bazı ifadeler kullanması meselenin anlaşılmasını kısmen zorlaştırmıştır. Bu anlamda bir kez daha belirtmek gerekirse ne Zührî ne de İbn İshâk Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili eser yazan ilk müelliftir. Diğer taraftan I. (VII.) asrın sonlarından itibaren Araplar'ın soylarına dair kitap ve risaleler Abdullah b. Amr el-Yeşkürî (ö. 80/699 [?]), Zeyd b. Abdullah en-Nemerî, İbnü'l-Kelbî'nin hocalarından olan Hırâş b. İsmâil eş-Şeybânî (ö. 120/738 [?]), Ebü'l-Yakzân Sühaym b. Hafs (ö. 190/806) gibi şahıslar tarafından telif edilmiştir. İbnü'l-Kelbî'den sonra ise Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî (ö. 236/851), Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870) ve Belâzürî (ö. 279/892-93) gibi müellifler ensâba dair eserler kaleme almışlardır.²

"İslâmi Dönemde Geçmiş Algısı Yahut el-Mes'ûdî'nin Geleneksel Tarih Yazıcılığının Arka Planı" adını taşıyan kitabın birinci bölümü, giriş kısmında ele alınan konuların devamı niteliğindedir (s. 63-90). İslam toplumunda tarih yazıcılığının ortaya çıkışı üst başlığıyla verilen bilgiler öncelikle tarih kelimesinin etimolojik anlamı ve tarihsel süreçte bu kelimenin nasıl kullanıldığına dairdir (s. 63-68). Ardından "*Kur'an ve Geçmiş*" başlığı altında Kur'an'da tarih kelimesinin neden geçmediği, kıssalarla neyin murad edildiği ve bilginin/haberin gerçekliğini tespiti dair ayetlerin olup olmadığı sorularına cevap aranmaktadır (s. 68-74). Kur'an'da tarih ve kıssa kelimelerinin anlamını ihtiva eden kavramların açıklamasını yapmakla yetinen yazar tarihin *habere* dâhil bir bilgi türü olduğunu, dolayısıyla Kur'an'da ayrıca tarih kelimesinin zikredilmediğini söylemektedir (s. 74). Üzerinde durulan bir diğer mesele câhiliye döneminden tevarüs eden unsurlardır. Tarihsel sürekliliğe ayrı bir önem veren ve bunu kitabının pek çok yerinde dile getiren yazar, burada

1 Eyyâmü'l-Arab kavramı ve ilgili literatür için bk. Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/eyyamul-arab> (Erişim 30.03.2020).

2 Ensâb kavramı ve ilgili literatür için bk. Mustafa Fayda, "Ensâb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ensab--soybilimi> (Erişim 14.01.2020).

da benzer bir bakış açısıyla İslâm'dan sonra Hz. Peygamber ve sahâbe neslinin bazı uygulamalarında câhiliye dönemi adetlerinin izlerinin bulunduğunu ifade etmektedir (s. 74-81). “*Hadis Yazımı ve Tarihyazımı*” ismini taşıyan bölümün son başlığı hadis ve hadis yazımının tarih yazımı çerçevesinde değerlendirilmesi üzerine yoğunlaşmaktadır (s. 81-90). Ancak hemen ifade edilmesi gerekir ki, başlığın okuyucuya ihsas ettirdiği şey tam da müellifin konuyla “doğrudan ilgili olmadığı gerekçesiyle” üzerinde durmadığı, hadis ve tarih rivayetlerinin yazıya geçirilmesindeki benzerlikler ve farklılıklardır. İslam ilimler tarihi açısından bu meselenin müstakil olarak ele alınması gerektiği özellikle vurgulanmalıdır. Bununla birlikte ana hatlarıyla da olsa konunun özünü teşkil eden isnadların birleştirilmesi (*telfik*) ve aradaki ravilerin atlanıp ilk kaynağın isminin zikredilmesi (*tedlis*) gibi hadis ve tarih/siyer yazımının temel ayırım noktaları üzerinden bazı değerlendirmeler yapılabilirdi. Diğer taraftan İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) önemli kaynaklarından olan Sâbit b. Sinân'ın (ö. 365/975-76) tarihle ilgili eserinin dönem açısından marjinal kaldığını söyleyen yazar, bu durumun gerekçesinin aile kökeniyle açıklanabileceğini, çünkü *ahbâr* geleneğinin Yahudilik'te köklü bir geçmişe sahip olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını desteklemek için İbn İshâk, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]), Vâkîdî (ö. 207/823) ve İbn Sa'd (ö. 230/845) gibi erken dönem müelliflerin gayr-i müslim kökenli olduklarını söylemektedir (s. 88). Ancak yazar, isimlerini saydığı müelliflerin eserlerinden hareketle ve somut örnekler üzerinden görüşlerini temellendirmediği için öne sürülen bu iddialarla ilgili okuyucunun zihninde bir takım soru işaretleri oluşmaktadır. Örneğin IV. (X.) asırda yaşamış olan Sâbit b. Sinân'ın Sâbî bir aileden gelmesi onu bu dönemde neden marjinal kılmaktadır? Gayr-i müslim kökenli olması İbn Sa'd'ın eserini telif ederken kendisine nasıl bir katkı sunmuştur? Vâkîdî gerek tarih gerekse megâzîyle ilgili rivayetleri aktarırken ailesinden tevarüs ettiği ahbar geleneğini eserlerine ne kadar yansıtmıştır? Yine câhiliye dönemi ve neseple ilgili verdiği bilgilerde Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ yahudi veya hıristiyan kültüründen ne kadar etkilenmiştir?

“*Erken Dönem İslâm Tarihçiliğinin Güçlü Siması: Ebu'l-Hasan Ali el-Huseyn Bin Ali el-Mes'ûdî (ö. 346/957)*” isimli üçüncü bölümde Mes'ûdî'nin hayatı, seyahat ettiği bölgeler, irtibat halinde olduğu kişiler ve şahsiyeti ele alınmaktadır (s. 91-113). Hayatı ve seyahatleriyle ilgili bilgi verilirken Mes'ûdî'nin eserlerine sık sık müracaat edilmesi konuyla ilgili nispeten daha net bir tablonun oluşmasını sağlamıştır. Mes'ûdî'nin soyuyla ilgili klasik kaynaklarda ve modern literatürde zikredilen en yaygın bilgi onun sahabeden Abdullah b. Mes'ûd'un soyundan gelmiş olduğudur. Ancak Mes'ûdî'nin eserlerinde Abdullah b. Mes'ûd'dan bahsetmesine rağmen kendisiyle Abdullah b. Mes'ûd arasındaki akrabalık bağına işaret edecek bir

imâda bulunmadığını belirten Özcan, bundan dolayı gerçekte böyle bir akrabalığın olup olmadığının bilinemeyeceğini söylemektedir (s. 92). Mes‘ûdî’nin mezhebî konusunda onun Mu‘tezilî, Şafîî veya İmâmiye Şîa’sına mensup olduğuna dair farklı bilgiler aktarılmaktadır. Bu noktada Mes‘udî’nin seyyahvârî bir hayat sürmesini ve kendi eserlerinde herhangi bir mezhebe mensup olduğuna dair bir ifadenin geçmemesini dikkate alan yazar, onun belli bir mezhebe dâhil edilemeyeceğini belirtmektedir (s. 111, 113). Mes‘ûdî’nin biyografisiyle ilgili varılan bu yargıların sonraki çalışmalarda tartışılmayı hak edecek mahiyette olduğu söylenebilir. Diğer taraftan yine bu kısımda Mes‘ûdî’nin çağdaşı Büveyhîler’le ilişkilerine dair verilen bilgilerin zaman zaman birbirini nakzettiği görülmektedir. Örneğin yazarın bazı ifadelerinden Büveyhîler’in Mısır’a hâkim olduğu anlaşılmaktadır (s. 96, 97). Halbuki -bir başka yerde kendisinin de belirttiği üzere- Büveyhîler Irak’ta hüküm sürmüştür (s. 97). Yine yazarın bazı açıklamalarından Mes‘ûdî’nin “şartlar” gereği Bağdat’a gidememesinin sebebinin burada Şîî Büveyhîler’in hâkimiyetinin sürmesi olduğu şeklinde bir izlenim uyanmaktadır. Konunun sonunda ise Mes‘ûdî’nin çalışmalarını Irak Büveyhîleri’nin kurucusu ve ilk hükümdarı Muizzüddeve (334-356/945-967) ile İhşidîler’in ilk hükümdarı Muhammed b. Tuğç’un (323-334/935-946) himâyesinde devam ettirdiği söylenmektedir (s. 97-98). Ancak yazarın *et-Tenbîh*’e dayanarak Mes‘ûdî’nin bu iki şahıstan himaye gördüğüne dair verdiği bilgiler söz konusu kaynakta geçmemektedir.³ Dahası *et-Tenbîh*’in ilgili sayfalarında Mutî‘-Lillâh’ın (334-364/946-974) halifelüğünden bahseden Mes‘ûdî, Büveyhîler’in Abbâsîler üzerinde tahakküm kurmasını menfî bir şekilde anlatmaktadır. Dolayısıyla Mes‘ûdî’nin ifadeleri en azından kendisinin Muizzüddeve’nin himâyesinde olduğunu söyleyen yazarın görüşünü geçersiz kılmaktadır.

“*el-Mes‘ûdî’nin Eserleri*” başlığını taşıyan kitabın üçüncü bölümünde, Mes‘ûdî’nin eserleri ve tarihçilik anlayışı incelenmiş, ayrıca Mes‘ûdî’nin kitaplarıyla onun çağdaşı sayılan Ya‘kûbî (ö. 292/905 yılından sonra) ve Taberî’nin (ö. 310/923) eserleri karşılaştırılmıştır. Yukarıda da zikredildiği üzere tarihten coğrafyaya, astronomiden kelama kadar pek çok alanda eser kaleme alan Mes‘ûdî, bu özelliği sebebiyle kaynaklarda *müerrih*, *ahbârî*, *musannif* gibi ifadelerle anılmıştır. Bununla birlikte Mes‘ûdî’nin kendisini *musannif* olarak tanımladığını belirten yazar, kendi tercihini de bu yönde kullanmıştır. Fakat diğer alanlarla kıyaslandığında Mes‘ûdî’nin tarihçilik tarafının daha ağır bastığını, bu durumun muhtemel sonucu olarak tabakât müelliflerinin Mes‘ûdî’yi daha çok tarihçi olarak tavsif ettiklerini belirtmiştir (s. 119). Mes‘ûdî’nin *Mürucu’z-zehab* ve *et-Tenbîh* isimli eserlerinin muhtevasına dair kısaca bilgi veren yazar, bu iki kitaptan hareketle onun diğer eserlerinin

3 Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes‘ûdî, *et-Tenbîh ve’l-işrâf*, nşr. Michael Jan de Goeje (Leiden: Brill, 1894), 400-401.

isimlerini de zikretmiş (s. 119-135), ayrıca yukarıda isimleri sayılan müelliflerle bir kıyaslama yaparak Mes‘ûdî’nin tarihçilik yönünü izah etmeye çalışmıştır. Ancak yapılan kıyaslamalarda eserlerin muhtevalarının kabaca aktarılmasından öteye geçilememiştir (s. 144-148). Esasen buradaki karşılaştırmanın temel noktasını kitabın asıl konusu olan “gerçeklik” meselesi teşkil etmeliydi. Bir başka ifadeyle İslâm tarihiyle ilgili temsil kabiliyeti yüksek bazı örnekler (hilafet, tahkim hadisesi, Abbâsî daveti, şüûbiyye hareketi vs.) üzerinden veya muhtevası itibariyle ortak herhangi bir konu açısından bir kıyaslama yapılabilseydi hem Mes‘ûdî’nin tarihçilik yönü hem de onu diğer müelliflerden ayıran temel vasıflar daha belirgin bir şekilde ortaya konmuş olurdu.

Kitabın dördüncü bölümü “*el-Mes ‘ûdî’de Tarihsel Gerçeklik*” adını taşımaktadır (s. 149-255). Gerçeklik kavramına ilişkin temel görüşünü burada bir kez daha vurgulayan yazar, bu kavramla kastedilen şeyin geçmişe ilişkin saf gerçeklik değil, muhtemel sahit doğru bilgiye ulaşma kaygısı olduğunu dile getirmektedir (s. 154). İslâm tarihçilerinin her biri kendilerine göre bazı gerçeklik ölçütleri belirlemelerine rağmen Kur’an ve hadisi geçmişin bilgisine dair gerçeklik konusundaki temel ortak ölçüt olarak benimsemişlerdir (s. 165). Mes‘ûdî de verdiği bilgilerin bağlamını sağlamlaştırmak için *Mürûcu’z-zehab*’de 204 ayet ve 15 hadis, *et-Tenbih*’te ise 18 ayet ve 6 hadis kullanmıştır (s. 172). Yazar seçtiği örneklerde Mes‘ûdî’nin daha çok geçmiş ümmetlerle ilgili konularda ayetlere atıf yaptığını ortaya koymuş, ancak onun gerçeklik anlayışı içinde hadislere yaklaşımını veya hadisin kaynaklık değerini gösteren hemen hiçbir örnek zikretmemiştir. (s. 172-188). “*Tarihsel Gerçeklik Anlayışında Başkalarının Görüşlerini Kullanımı*” isimli başlıkta ise Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmek istemesi, Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’in dinî inancı, Cemel ve Sıffin savaşlarında ölenlerin sayısı üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunmuştur (s. 188-196). Bu değerlendirmelerin dışında Mes‘ûdî’nin beslendiği kaynaklar, rivayetleri seçerken benimsediği kıstaslar, rivayetleri aktarırken tasarrufla bulunduğu hususlar, rivayetlerini tercih ettiği râvilerin özellikleri gibi konular ise meselenin özünü teşkil etmesine rağmen hiç tartışılmamıştır. Yine Mes‘ûdî’nin zihin dünyasını inşâ eden ve tarih düşüncesinin arka planını anlamaya yönelik giriş bölümünde ele alınan şiir ve ensâb rivayeti gibi konular, bu kısımda Mes‘ûdî’nin “gerçeklik” anlayışı çerçevesinde değerlendirilmemiştir.

Kitap Türkçe ifade açısından gayet güzel bir üslûpla kaleme alınmış olmakla birlikte kavramların, şahıs ve eser isimlerinin yazılışında mazur görülemeyecek kadar hatanın bulunduğu belirtilmelidir. Özellikle Arapça’daki *hemze* ve ‘*ayn* harflerinin Türkçe imlâsındaki fark göz ardı edilerek ‘*ayn* yerine çoğu zaman *hemze* kullanılmıştır. Bundan dolayı Mes‘ûdî’nin (المسعودي) ismi de Mes‘ûdî (المسؤودي) şeklinde yazılmıştır. Ayrıca Arapça ibarelerin tercümesinde zaman zaman hatalar

yapılmıştır. Aşağıda yazım yanlışlarıyla ilgili bazı örnekler üzerinden önce kelimenin doğru yazılışı daha sonra yazarın tercihi verilmiştir. Tercümelemlerle ilgili de birkaç örnek zikredilmiştir.

Doğru	Yanlış	Doğru	Yanlış
Nesî: النسيى	Nesy: النسي (s. 27)	tüerrahu	تورخ : tuvurriha (s. 29)
lem yüerrahû	لم يورخوا : lem yuvarrahû (s. 30)	Câbir b. Semure	Câbir b. Semrâ (s. 78)
Mahreme b. Nevfel	Mahreme b. Nevfel (s. 79)	Cü/ubeyr b. Mut'im	Cubeyr b. Mat'im (s. 79)
Târîhu sinî mü/ulûki'l-arz ve'l-enbiyâ	Târîh Sinî Mulûku'l 'Arz ve'l-Enbiyâ (s. 32, dn. 24, s. 163, dn. 31).	Târîhu'r-rusûl/ul ve'l-mü/ulûk	Târîhu'l-Rusûl ve'l-Mulûk (s. 30, dn. 18, s. 145, dn. 126)
Resâ'ilü/u'l-Câhiz	Risâ'ilu'l-Câhiz (s. 85, dn. 53, s. 159, dn. 21)	Dârü/u'l-fikr	Dârel Fikr/Dâre'l-Fikr (s. 89, dn. 63, s. 115, dn. 7)
Uman	Amman (s. 99)	el-Mü/uberred	el-Muberrid (s. 107)
el-Minkârî	el-Munkârî (s. 110)	Habbâb b. Eret	Habbâb b. Eratte (s. 159)
Ebü Mihnef	Ebî Mihnef (s. 195)	Dârü/u'l-kütübi'l-ilmîyye	Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye (s. 205, dn. 126)
Târîhu Bağdâd	Târîhu'l-Bağdad (s. 258, 259)	el-Ahbârü/u't-tivâl	el-Ahbâru't-Tuvâl (s. 258)
el-Kâmil fi't-târih	el Kâmil fi'Târih (s. 259)	Muhammed b. Tuğç	Muhammed b. Toğaç (s. 97)

Arapça Metin-1

ليس أمة من الأمم من الشريعيين وغيرهم ممن سلف وخلف إلا ولها تاريخ ترجع إليه وتعول عليه في أكثر أمورها ينقل ذلك خلف عن سلف وبق عن ماض.⁴

Tercüme (Özcan)

Şer'î ya da diğerlerinden olsun, halef ve seleften milletler; olaylarını, tarihlerini ve geçmişten geri kalan bildikleri önemli havâdisleri ve büyük vakaları; geçmiş zamanlarda ve boşalan asırlarda olan bitenleri seleften haleflerine aktarma işiyle ilgilenmişlerdir (s. 30).

Tercüme

Şeriat sahibi olsun veya olmasın gelmiş ve geçmiş bütün ümmetlerin müracaat ettiği, işlerinin çoğunda güvendiği, nesilden nesle aktardığı, eskiden kalan bir tarih[ler]i vardır.

4 Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 196.

Arapça Metin-2

وَالغالب على أمر المطيع والقيم بتدبير الحضرة إلى هذا الوقت أحمد بن بويه الديلمي، المسمى بمعز الدولة وكتابه وزالت أكثر رسوم الخلافة، والوزارة في وقتنا هذا، وهو سنة 345 على ما ينمى إلينا من أخبارهم ويتصل بنا من أحوالهم، لطول غيبتنا عن العراق، ومقامنا بأرض مصر والشام.⁵

Tercüme (Özcan)

(Halife) el-Mu'tî'in elini kolunu bağlayan ve o zamana kadar şehrin (Fustat/Kahire) yönetimini üstlenen Muizzü'd-Devle lakaplı Ahmed bin Buveyh ed-Deylemî ile onun kâtipleridir. 345 yılında Mısır ve Şam'da bulunmamız nedeniyle Irak'tan uzak oluşumuz, halifeliğin birçok olaylarına ilişkin haber ve durumları kayda almamızın önünde engel teşkil etmiştir. (s. 97).

Tercüme

[Halife] el-Mu'tî'in işine hâkim olan ve [Abbâsî] devletin[in] idaresini bu vakte kadar elinde bulunduran [kişi] Muizzü'devle diye isimlendirilen Ahmed b. Büveyh ed-Deylemî ve onun kâtipleridir. Uzun zamandır Irak'ta bulunmayışımız ve Mısır ve Şam'da ikamet etmemiz sebebiyle onların haberlerinden ve durumlarından bize ulaştığına göre günümüzde, ki o 345 yılıdır, halifeliğin resmî işlerinin çoğu ve vezirlik ortadan kalkmıştır.

Arapça Metin-3

قال أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي أما بعد فإننا لما صنفنا كتابنا الأكبر في أخبار الزمان ومن أباده الحدثنان من الأمم الماضية والأجيال الحالية والممالك الدائرة، وشفعناه بالكتاب الأوسط في معناه ثم قفوناه بكتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر في تحف الأشراف من الملوك وأهل الدرايات ثم أتلينا ذلك بكتاب فنون المعارف، وما جرى في الدهور السوالف وأتبعناه بكتاب ذخائر العلوم، وما كان في سالف الدهور وأردفناه بكتاب الاستنكار.⁶

Tercüme (Özcan)

Ebu'l-Hasan Ali bin e'l-Huseyn bin 'Ali el-Mes'ûdî der ki: Büyük kitabımız *Ahbâru'z-Zamân ve men Ebâdehu'l-Hadesân min el-Umemi'l-Mâziye ve'l-Ecyâli'l-Hâliye ve'l-Memâliki'l-Dâsire*'yi tasnif ettik ve *el-Evsat*'la onu anlamana aracılık ettik. Ardından, onu *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*'le devam ettirdik. Ki o, şerefli melikler ve bilgi sahiplerine ithaf edilmiştir. Sonra, *Funûnu'l-Me'ârif ve mâ Cerâ fî Duhûri's-Sevâlif* isimli kitabımızı ortaya koyduk. Ardından, *Zehâ'iru'l-Ulûm ve mâ kâne fî Sâlifi'd-Duhûr*'u ve onun sonrasında *el-İstizkâr limâ Cerâ fî Sâlifi'l-A'sâr*'ı getirdik (s. 121).⁷

5 Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 399-400.

6 Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 2.

7 İtalik vurgular Özcan'a aittir.

Tercüme

Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî [şöyle] dedi: En büyük kitabımız *Ahbârü'z-zamân ve men ebâdehü'l-hadesân mine'l-ümemi'l-mâziye ve'l-ecyâli'l-hâliye ve'l-memâliki'd-dâire*'yi tasnif edince ona aynı konudaki [kitabımız] *Kitâbü'l-evsat*'ı ekledik. Sonra ona önde gelen meliklerin ve idrak sahibi kişilerin geride bıraktıkları kıymetli şeylerden bahseden *Mürûcuz'z-zeheb ve me'âdîni'l-cevher*'i ilave ettik. Sonra onu *Fünûnü'l-ma'ârif ve mâ cerâ fi'd-dühûri's-sevâlif* kitabıyla takip ettik. Ardından ona *Zehâ'irü'l-'ulûm ve mâ kâne fi sâlifi'd-duhûr*'u ekledik, onu da *el-İstizkâr*'la tamamladık.

Son olarak kaynak kullanımıyla ilgili bir hususu belirtmek gerekirse metinde yer almadığı halde bazı eserlerin bibliyografyaya dâhil edildiği görülmektedir. Örnek olarak şu eserler zikredilebilir: Asma Afsaruddin, *The First Muslims: History and Memory*; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*; Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*; Gazzâlî, *el-Menhül, el-Mustasfâ*; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*; İbn Hacer el-Askâlânî, *Hadîs Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi*; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*; İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylü Târîhi Dimaşk*; Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism*; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*; S.D. Goitein, *Yahudiler ve Araplar*; Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü nesebi Kureyş*.

Netice itibariyle Mes'ûdî'nin tarih düşüncesini “gerçeklik” adını verdiği bir kavram üzerinden inceleyen Özcan'ın kitabının okuyucuya nispeten farklı bir bakış açısı sunduğu söylenebilir. Bununla birlikte yazarın Mes'ûdî üzerine yapılan çalışmalara ve bu çalışmalardaki iddialara yeteri kadar değinmediği izlenimi uyanmaktadır. Bu noktada diğer müelliflerle Mes'ûdî arasında karşılaştırma yapılırken sened kullanımı, kaynakların tespiti, ravi ve rivayet tercihleri gibi İslâm tarihçiliğinin temel problemleri üzerinden ilave bazı tartışmalara yer verilmesi, bazı başlıklarda ifade edilmesine rağmen muhtevaya yansıtılmayan konular üzerinde yeniden imâl-i fikir edilmesi ve Arapça metinlerin Türkçe karşılıklarının tekrar gözden geçirilmesi kitabın mevcut literatüre katkısını daha da arttıracaktır.



darulfunun ilahiyat

BOOK REVIEW / KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Book Review: Early Philosophical Şūfism; The Neoplatonic Thought of Ḥusayn Ibn Manşūr al-Ḥallāğ, Saer El-Jaichi (New Jersey: Gorgias Press, 2018), p. x + 222. ISBN: 978-1-4632-3917-6

Veysel Kaya

The present book is a revised version of the author’s doctoral thesis, submitted and defended at the University of Copenhagen in 2016. The book starts with an introduction and continues with four chapters, titled respectively “God’s Unknowability: *Tanzīh* as Neoplatonic *Via Negativa*”, “The Theophanic Creator-God: The *Mu‘ill* as One and Multiple”, “The Experience of Divine Love, Creation, and Cosmology”, “The Neoplatonic Role of the Primordial Muḥammad in Ḥallāğ’s Cosmology”. The book is finalized with a conclusion which summarizes all the chapters. As the above-mentioned chapter headings already stress, the introductory section announces to the readers the author’s strong and persistent stance on placing the writings of Ḥallāğ’s in the Neoplatonist backdrop. As the author explicitly states, this is a book to “analyse and reconstruct Ḥallāğ’s sufi thought through a Neoplatonic lens” and to try and present Ḥallāğ’s own version of Neoplatonism. The author opposes those who have studied Ḥallāğ’s texts in the Quranic and Islamic setting and have allegedly “neglected the Hellenised context in his mysticism” (p. 2), including the writer of the main work in the Ḥallāğ studies, i.e., Louis Massignon.¹ This is of course to set aside all the classical Muslim pioneers of theoretical mysticism after Ḥallāğ, such as Ibn Arabi, Qūnawī, Dāwud Qayşarī, Mulla Fanārī, Ruzbihan Baqlī, Mulla Şadrā etc., none of whom saw in Ḥallāğ a representative of the Arabized falsafā in Islam, as they did in the case of Fārābī and Ibn Sīnā. Finally, the author goes so far as to state that he will deal with Ḥallāğ as “a Neoplatonist philosopher”, hence “Ḥallāğ’s philosophy” (p. 9). The author offers five basic texts for consideration in order to look for Ḥallāğ’s roots in Neoplatonism, all

1 *La Passion d’al-Hallaj, martyr mystique de l’Islam* (I-II, Paris 1922; I-IV, 1975)

* **Corresponding author:** Veysel Kaya (Assoc. Prof. Dr.), Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Istanbul, Turkey. E-mail: veysel.kaya@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-0057-3995

To cite this article: Kaya, Veysel. “Early Philosophical Şūfism; The Neoplatonic Thought of Ḥusayn Ibn Manşūr al-Ḥallāğ.” Review of Early Philosophical Şūfism; The Neoplatonic Thought of Ḥusayn Ibn Manşūr al-Ḥallāğ edited, by Saer El-Jaichi. *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 179–183. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0017>



of which are well-known texts of the Greco-Arabic Neoplatonism compendium: Pseudo-Aristotle's *Theology, Letter on the Divine Science, Fragmentary Sayings Attributed to the Greek Sage (Plotinus), On the Pure Good, Proclian Propositions (Mabādi' al-Ilāhiyyāt)*. The author does not explain whether he has applied a certain criteria in the selection of these titles, nor whether he simply finds in these texts the similarities he has been looking for. Thus the question remains open about whether one should add another text that is relevant to the subject.

The first chapter about God's unknowability attempts to analyze Ḥallāj's vocabulary on the transcendence of God in comparison with the Neoplatonist notion of deity. According to Ḥallāj, no one will do justice to the ineffability of God when they offer human descriptions about the essence of God. Still according to him, a true proponent of the *tawḥīd* must believe in God and His attributes, stick to unity, affirm the attributes of God, and negate *ta'īl* and *tashbīh* (p. 21). A reader, who is familiar with the history of Kalām, can easily notice that this stance of Ḥallāj is in full accordance with the common orthodox Kalām, whether Mutazilite or Ash'arite. However, the author insists on seeing Ḥallāj's highly emphatic tone of human inadequacy in the light of the Neoplatonic terms, alluding to the concept of "*aphairesis*" (negation). According to the author, Ḥallāj's understanding of *tanzīh* sets God as a non-being in the Neoplatonist context. God is free from all aspects of human discourse, whether they be descriptions, adverbs, pronouns, or conjunctions etc. (p. 39)

In the second chapter, the author puts into focus al-Ḥallāj's description of God as "mu'ill". The word literally means "the maker of the cause", and it may well imply a criticism against those philosophers who see God as the first cause (p. 50). For instance, in his interpretation of the Sura Najm 53:43 ("And to your Lord where it ends"), Ḥallāj explains that God is the maker of the causes of everything (*mu'ill al-kull*)², and when one says "God is the First", one means all things that have been caused perish and the Mu'ill (their maker) endures. And this is the true meaning of *tawḥīd*.³ Thus, instead of the 'illa-ma'lūl dichotomy, Ḥallāj has mu'ill-malūl, a choice which brings Ḥallāj's stance much closer to

2 Ḥallāj's word choice can be paralleled with that of the Brethren of Purity, in *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā*, 5 vols, ed. Ā. Tāmīr, Éditions Oueidat, Beirut-Paris 1995, IV, 175, where the Brethren names God "the maker of the cause of the causes" (*mu'allil al-'ilal*). The relationship between the Epistles and Ḥallāj can be seen in other contexts as well.

3 Qāsim Muhammad al-'Abbās, *al-Ḥallāj al-A'māl al-Kāmila*, Beirut: Riad el-Rayyes Books, 2002, 148. However, the author's interpretation of the mu'ill is as follows: it is "something acts as a cause for something else. From this perspective, God is always present in the world as the primordial source of creation." (p. 76). In the following chapters, the author gives the role of this primordial creativity to Muhammad (s.a.w.) as well.

that of the theologians. Nonetheless, the author is inclined to interpret the mu‘ill as an explanation of the so-called “theophanic creator”, thus giving this original word a rather Christian scent. For him, the mu‘ill has the connotation of God’s disclosure and immanence in other beings, and this notion blurs the distinction between God and His creation. This time, it is the Aristotelian concept *theoria* which works here (see Nicomachean Ethics, Book 10): God is the source of the hierarchical emanation of the Neoplatonian universe that is essentially based on the divine intellectual activity. “The Neoplatonic notion of divine self-contemplation should be the starting point of any philosophical examination of the term Mu‘ill”. (p. 76) Be that as it may, in the author’s eyes, it is not possible to see Ḥallāj as a pantheist, since Ḥallāj’s understanding of the *tajallī* rather proposes the “created” beings’ overflowing from the divine entity, not vice versa.

The third chapter on divine love is the further development of the notion of divine contemplation, but this time putting more emphasis on the relationship between God and human beings. The chapter is rich in that it takes into consideration a vast array of the common philosophical and mystical concepts, such as union with God, incarnation (*ḥulūl*), final causality, ecstasy (*wajd*), ethical goodness, and identity (*huwiyya*). Blending such terms with a uniform methodology, not surprisingly, the author aims to support his view that “Ḥallāj’s mysticism, i.e., his account of man’s salvation and union with God, depends on a Neoplatonic ideal of union” (p. 94). In Neoplatonism, God is the one who is the ultimate goal of beings and the way of perfection is through one’s spiritual journey to his source, that is, God. In Neoplatonism, God is the ultimate good and this is settled by the divine simplicity and by the natural inclination of all existent beings towards the One. In Neoplatonism, God is “submerged” in His sublime majesty and splendor, a state from which all other aspects of His magnitude emerge, such as knowledge, power, love, wisdom, beauty. All these notions are interwoven by the author into the rubric of Ḥallāj’s mystical prose and poetry, the man who is famous for his saying *ana’l-Haqq*, “I am the Truth”. The author seems so engaged and busy with drawing parallelisms between the Great Muslim mystic and Neoplatonism, to the degree that a clear allusion to the Quranic verse in Ḥallāj’s text Parag. 95 (53a) evades him: the allusion is to the verse Luqmân 31:27 (p. 142).

The fourth and the last chapter on the so-called “Primordial Muhammad” delves into a context in which Ḥallāj’s ideas on the al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya has exerted essential influence on subsequent sufi thought in Islam.⁴ The author says he would deal with the issue of Muhammad’s being “a primordial cosmic being”,

4 In the Islamic context, an alternative rendering of the term “al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya” might be “the Universal Reality/Truth belonging to Muhammad” (s.a.w.).

as is understood in the section “Ta-Sîn of the Lam” in the Hallajian Corpus. As this title suggests, the idea of the primordial Muhammad is fully in accordance with the Neoplatonic metaphor “the Light and its shining from the sun throughout the Universe”. Therefore, Muhammad is the light in the Neoplatonist sense (p. 161); he participated in God’s emanating of the light (p. 162); and he is the place where union (*ittiḥād*) with the divine occurs (p. 177). This is all exemplified in the concept of the attainment of unity by means of *arkhe* and *telos* in the Greek origin.

Now let’s take one step back and look at some methodology. The well-founded method in studies in the research field “Greek into Arabic” is the application of a textual investigation which portrays “textual parallelisms”. It is the touchstone. First, we need to see the relevant Arabic text (i.e., Ḥallāj) in its entirety, and we need to be informed in what context the base text flows. Second, we are immediately presented with the structure and the content of the Greco-Arabic text (i.e., the Plotinus Arabus) in comparison with the later Arabic one. In what way is the Arabic text related to the Greco-Arabic text? Is the context the same, or different; and if so, why does the Arabic part company from the original? (Is it because the author is addressing another *epistemic* realm?). And most importantly, what words are repeated or rephrased in the Arabic text? Here are the textual parallelisms. The reader must follow the traces of influence and see it for himself word by word, sentence by sentence. If the text is not suitable for this kind of analysis, as is the case with the writings of Ḥallāj, all the author can do is read the Arabic text through a predetermined perspective at the back of his mind, and then strive to find the mirrors of influences in the Greco-Arabic literature. In the case of perspective, only common *images* can be traced back to the original, not *concepts*. For concepts can only move from one text to another through a concrete bridge, which is the textual parallelism.

This seems to be the case in the present book: there are no concrete bridges built in order to show the relationship between the two areas. Readers who want to delve into such an intriguing subject already know that there is something “Neoplatonic” in the tasawwuf corpus, and wish to see one more example about how Neoplatonism blends into Islamic culture.⁵ When we label someone as “Neoplatonist”, we need to see that his ideas are initially contextualized in Neoplatonism, in other words, we need to see the underlying philosophical mechanism doing its work. But in our case, the first impression that comes to the reader of the Ḥallājian corpus is that these texts are essentially Quranic, poetic, mystic, theosophic, enigmatic, and

5 In this regard, as an example, one should consider Richard M. Frank’s article, “The Neoplatonism of Jahm ibn Safwān”, *Le Museon* 78 (1965), 395-424. This title is absent in the bibliography of the present book.

with all that in mind, Islamic. It would be a somewhat difficult interpretation to say that these are “Neoplatonic”, for every aspect of his vocabulary can best be conceptualized and explained in the writings of his milieu, not in the writings of Greco-Arabic corpus. The vocabulary is that of Islamic culture at that time; it is not specifically Neoplatonic. One example is the author’s understanding of the concept “the primordial Muhammad”, that is, the al-Haḳīqa al-Muḥammadiyya, as it is known in sufi literature. The author links the concept to the Neoplatonist emanation theory and thinks that it is the metaphor of the sun and its light that we should see in the “ontological status” of Muhammad. In sum, Muhammad is the emanation of the First and he has a “demiurgic/creative role”. This interpretation totally misses the rationale behind the conceptualization of the Muhammadan Reality, a situation which is stressed in all hadith and tasawwuf traditions: Muhammad is the first creation of God, not any emanation of God. The key concept here is creation (*khalq*)—there is an essential difference between the Creator and his creation. This is clearly stated by Ḥallāj as well in several places. For instance, see al-A‘māl al-Kāmila, p. 126: “God made the Prophet (s.a.w.) as the greatest creation, for his character” p. 225: “God is uniquely different (*tafarrada*) from the creation with His eternity; thus, all creation differs from God in terms of their origination”, and so many other places. With all this in mind, Muhammad, as the origin of creation, or the crown of creation, is in a completely different context from the Neoplatonist emanation theory.

Saer El-Jaichi’s work on Ḥallāj is indeed a thought-provoking book. It is well-structured, to the point, and authored with a very clear prose. It presents to the modern reader a rich material to be discussed. It will be a valuable source for advanced researchers on Islamic philosophy and mysticism.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Kitap Değerlendirmesi: Gearon, L. ve Prud’Homme, J. *State Religious Education and The State of Religious Life* (Eugene: Pickwick Yayınları, 2018). ISBN: 9781498287760

Sümeyye Türkmen^{*}

Birçok ülkede din öğretiminin devlet eğitim kurumlarında gerçekleştirilmesi, din ve devlet ilişkisini ve neticesinde oluşan karşılıklı etkiyi gündeme getirmektedir. Dini yaşama imkânı, din eğitimi mekanizması ve din eğitiminin anayasallığı, ülkeden ülkeye söylemsel (*discourse*) olarak bazı farklılıklar gösterse de çoğu zaman muhafazakâr ve seküler kanadın karşı karşıya geldiği, ortak kanıya ulaşılması oldukça güç bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Seküler kesim din eğitimine devlet elinin değmesini, siyasetin dindar bir bakışa sahip olmaması gerektiği ve belli dini yaklaşımların devlet yapısı içerisinde söz sahibi olmasının laiklikle bağdaşmadığı gerekçeleriyle reddederken, muhafazakâr bir kesim ise bu etkileşimi dini kaygılarla istememektedir. Muhafazakâr camianın bu kısmı devletin din eğitimine tesirinin dinin kültürüne, tarihine, toplumun din algısı ve pratiklerine zarar vereceği düşüncesiyle, devletin dine kaynak sağlayıcı olmadığını aksine dini tükettiğini savunmaktadır. Bu yazıda ele alınan “*State Religious Education and the State of Religious Life*” isimli kitap Oxford Üniversitesi’nden eğitim bilimci Liam Gearon ve Washington Üniversitesi’nden Joseph Prud’Homme tarafından yazılmıştır. Yazarlar konuları eğitim, tarih, siyaset ve din alanları çerçevesinde multidisipliner şekilde ele almakta ve ABD devlet okullarında yapılması önerilen *İncil-merkezli öğretim*’i tüm zeminlerde inceleyerek öngördükleri olumsuz sonuçları temellendirmeye çalışmaktadırlar. İncil merkezli bu yaklaşım, devlet okulları için Kitab-ı Mukaddes’in tarihsel, edebî ve kültürel açılardan öğretimini hedefleyen ve temel ders kaynağı olarak Kitab-ı Mukaddesi merkeze alan seçmeli dersler önermektedir. Bu öğretimin hukuki çerçevesini, talep eden kesimin haklı yanlarını, din eğitimi üzerinde dolayısıyla dini algı ve hayat üzerinde oluşturabileceği

* Sorumlu Yazar: Sümeyye Türkmen (Öğr. Gör.), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yabancı Diller Bölümü, İstanbul, Türkiye.
E-posta: sturkmen@fsm.edu.tr ORCID: 0000-0002-3423-1224

Atf: Türkmen, Sümeyye. “State Religious Education and The State of Religious Life.” Liam Gearon ve Joseph Prud’Homme’ün *State Religious Education and The State of Religious Life* adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 185–191.
<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0016>



muhtemel yan etkileri tartışan eser, problem olarak işaret edilen konulara çözüm niteliğinde farklı bir öğretim teklifi sunmaktadır.

ABD’de din-devlet ilişkilerinin temeli anayasanın İlk Tashih’in Birinci Ek Maddesidir: “Kongre ne bir dinin tesisiyle ilgili ne de bir dinin özgürce yaşanmasını yasaklayan bir kanun yapar.”¹ Ülkede seküler ve dini grupların açtığı özel okullar, devletin finanse ettiği ve farklı organizasyonlara bağlı sözleşmeli okullar, devlet okulları ve ev okulu sistem (home-schooling) mevcuttur. Tartışma konusu olan kısım, *İncil-merkezli öğretim*’e devlet okullarında yer verilmek istenmesidir. Çünkü devlet okulları farklı dine mensup öğrencileri bünyesinde barındırdığından, bu okulların dini dersleri öğretim programlarına eklemesinin, bahsi geçen maddeye ters düştüğü savunulmaktadır. Dini homojenliğin bulunduğu Chicago, Florida gibi eyaletlerdeki kimi devlet okullarında ise İncil ve dua okuma gibi uygulamalar tartışmalara rağmen sürmektedir. ABD her ne kadar kurumsal anlamda seküler olma çabasında olsa da, talepler karşısında din eğitimi adına farklı ve çelişkili uygulamalar yapmaktadır. Eserin yazarları bu bağlamda, *İncil-merkezli öğretim*’i daha geniş bir perspektifle sunmuş, kimi eyalette uygulanan kimi eyalette ise laikliğe aykırı bulunan bu yaklaşımın aslında muhafazakâr kesim için tehlike arz ettiğini rasyonel sebeplerle, tarihsel tecrübeleri de içerecek şekilde ifade etmiştir. Eserde gerekçelendirme süresince, birçok yeni kavramsallaştırma yapma gayreti gözden kaçmamaktadır. Bu açıdan eserin alan için terminoloji evreni geliştirme açısından zengin denebilecek bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Eser, çalışmanın çerçevesinin sunulduğu Giriş ve 9 bölümden oluşmuştur. İlk bölümde: “Devlet Din Eğitimi(DDE): ABD Devlet Okullarında Kitab-ı Mukaddes” başlığında yazarlar, *İncil-merkezli öğretim* diğer ifadeyle *Devlet Din Eğitimi* (DDE) modelini, merkezine İbranice yazıtları ve Eski-Yeni Ahit metnini alan, İncil’in tarih, edebiyat ve kültüre etkisini vurgulayan ve ibadet içermeyen bir program olarak tanıtmıştır. Model ile ilgili talepler, İncil Okur-Yazarlığı Projesi’nin (BLP) oluşturduğu pedagojik model, Devlet Okullarında İncil Müfredatı Ulusal Konseyi’nin (NCBCPS) geliştirdiği müfredat ve iş adamı Steve Green’in Green Bilginler Girişimi önerisi olmak üzere 3 kategoride sunulmuştur. Son 10 yılda müfredatta İncil lehinde fazlaca talep ve işlem olmuş, bu çerçevede 10 eyalette İncil-merkezli seçmeli ders/modülün uygulanmasına dair tüzük kabul edilmiş, diğer birçok eyalet parlamentosu da talepleri değerlendirmiştir. Fakat yasalar müfredat konusunda net olmadığı için öğretim programını şekillendirme yetkisi genelde yerel eğitim kurullarına bırakılmıştır. Müfredattaki belirsizliğe karşın talep edilen seçmeli İncil dersleriyle ilgili hukuki düzenleme süreçleri devam ederken,

1 Kanunun İngilizce metni : “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.” şeklindedir. (1791)

ülke genelinde bu derslerin sayısı çoğalmıştır. Elbette bu artış hukuki tartışmaları beraberinde getirmiştir. Seküler taraflar temelindeki dini motivasyon dolayısıyla öneriyi anti-laik ve devletin kendini koruması gereken bir talep olarak görmüştür.

“Devlet Din Dersleri ve Dini Amaç Problemi” isimli ikinci bölümde yazarlara göre seküler sol camia DDE’yi büyük ölçüde dini amaç/motivasyon taşıdığı gerekçesiyle reddetmektedir. Eleştirilerin dayandığı ortak nokta, bu derslerde Kitab-ı Mukaddes üzerinden dini etkinin artarak yaygınlık kazanması fikridir ki bu seküler ve laik devlet okulunun üstlenmemesi gereken bir misyondur. Yazarlar aynı bölümün “Eleştirilerin Merkezi ve Cevap” alt başlığında eleştirilere cevap verirken, argümanlarının merkezine anayasa teorisyeni Andras Sajo’nun iddialarını almıştır. Sajo’ya göre, kişilerin taleplerinin aksine devletin, kendisini seküler amaç dışında her türlü etkiden koruması, hatta bu konuda *demokrasi militanı* olması gerekmektedir (s. 21-22). Fakat demokrasiyi önemsiyor gibi görünen bu bakış, dini yaşantısını özgürce sürdürme hakkı olan kesimi görmezden gelmektedir. Yazarlar bu dışlayıcı tavrın aksine, ülke tarihinde sekülerleşmeyi sağlamış birçok dönüşümün dini hareket/amaç ile imkân bulduğunu savunmuştur. Dini talepleri sistem dışına itmek, siyaset bilimci Robert Kraynack’ın ifadesiyle *ruhsal lobotomi* yapmaktır (s. 24). Dini talepleri olan kişileri toplumdan kesip atan bu yaklaşım, dinin ferdi düzeyde yaşanmasını dahi baskılamak demektir. Çünkü seküler devlet okulları yerine özel dini okulları tercih eden ebeveynler, seküler devletin kabul edilebilir gördüğü programı tercih etmeyen ve *yeterince iyi olmayan* (less than good) vatandaşlar olarak görüleceklerdir. Yazarlar, DDE programını ABD Yüksek Mahkemesinde yakın zamanda oluşturulmuş, katı seküler yaklaşıma alternatif bir hukuki paradigma dâhilinde analize tabi tutmuştur. Yeni paradigmaya göre bahsi geçen dersler, zorunlu olmamaları sebebiyle ve dini öğretim düzenlemesinin şeffaf biçimde sürdürülmesi sonucu azınlıktaki diğer inançların kendi din derslerini talep edebilecekleri şekilde bu mekanizmaya dâhil edilmeleriyle hukuki zeminde yer bulmaktadır. Aksi takdirde hukuki taleplerde amaçların seküler olup olmadığını tespit etmek zordur ve bu süreç politik düzlemde önyargı barındırmaktadır.

Üçüncü bölümde, İncil-merkezli öğretimin rasyonel gerekçelendirmesi yapılmıştır. Talep edilen programın dini bilgileri endoktrine etmemesi durumunda, İncil’in tarihe ve kültüre etkisini öğretmenin uygun olduğu ifade edilmiştir (s. 51). İncil’in 1600’lerden bu yana İngilizce konuşulan ülkelerde temel kaynaklardan biri olarak pedagojiye etki etmesi ve batıda çokkültürlülüğe olan vurguyla İncil merkezli yaklaşımdan uzaklaşmış olsa da Avrupa bağlamının (*discourse*) İncil’le tarihsel ve kültürel ilişkisi, onun müfredattaki önemini artırmaktadır. “Kitabı Mukaddes’in Mühim Konumunu Vurgulamak” alt başlığında, İncil’in önemine örnekler verilmektedir. İlk olarak, ABD’de kilise-devlet ayrımı (*disestablishment*)

yapılırken tartışmaların çekirdeğini İncil oluşturmuştur. Öte taraftan Hıristiyan tecrübenin Amerika tarihine etki eden özgürleştirici ve iyileştirici rolü anlatılırken, İngiltere Reformasyonu'ndan başlayarak İncil'in siyasi ve toplumsal dönüşüme tesiri betimlenmiştir. Sözgelimi, ABD'de İncil'in köleliğin kaldırılmasındaki (*abolition*) payı tartışılmıştır. Bilim eğitiminde de İncil'in önemli olduğundan, Darwinist evrim teorisine tüm İncil yorumlarının karşı çıkmadığından, aksine İncil'in bu teoriyi destekleyen niteliğinden bahsedilmiştir. Diğer bir örnekte İncil'in toplum tabanında Marksist Sosyalizm'e karşı Social Gospel Hareketi adıyla mücadele verdiği değinilmiştir. Toplumda Sosyal Darwinizm'in etkisini kıran bu hareket dünyalık ihtiraslardan kurtularak ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi amaç edinmiştir. “Baskılayıcı Sorun olarak İncil Cehaleti” alt başlığında ise Stephen Prothero'nun *Din Okuryazarlığı* eserinden ve 2005 Din Okuryazarlığı Raporu'ndan örnekler verirken artan İncil bilgisizliği kanıtlanmaya çalışılmıştır. Tüm bunlar ışığında dersleri talep edenler nezdinde İncil'in müfredatta yer almayı hak ettiği ortaya çıkmaktadır. Burada yazarların amacı derslere olan talebin temelsiz olmadığını ortaya koymaktır lakin ileriki bölümlerde de görüleceği gibi bu dersler sunumunu yaptığı kültürü baltalamakla eşdeğer görülmektedir.

Eserin dördüncü bölümünde dinin canlılığını koruyabilmesi ve kültürel etkisini devam ettirebilmesine imkân sağlama arzusunu, politika üretici ve karar-vericilerin yasal önerilerini oluştururken dikkate alabileceği tezi tartışılmaktadır. Yazarlar bu bölüm itibarıyla hukuki düzenlemeye etki edebileceğini savundukları dini saiklerden ötürü İncil-merkezli eğitimin yaygınlaşmasına karşı çıkmaktadır. Yazarlar önceki kısımlarda dersleri talep eden kesim perspektifinden bu bakış açısının haklı görülebilecek yanlarını aktarmakla esasen taleplere duyarsız kalmadıklarını göstermeye çalışmaktadır. Lakin empatik bir dil kullandıktan sonra bu bölüm itibarıyla İncil derslerini talep eden kesimin aslında dikkat kesilmesi gereken noktalara yer verilmeye başlanmıştır. Şu eleştiriyi yapmak haksızlık olmayacaktır ki, bu kısımda söylemin böylesine keskin değişim göstermesi, okuyucuda ilk olarak tutarsızlık hissi uyandırmaktadır. Yazarlar bahsi geçen seçmeli derslere eleştirel yaklaştıkları sonraki kısımlarda argümanlarını derinleştirdikçe, vermek istedikleri resim daha da netlik kazanmakta ve söylemdeki değişim anlamlı hale gelmektedir. Yazarlara göre müfredat temelinde artırılmış İncil odağı, İncil'in oluşturduğu kültürel etkiyi zaman içerisinde korozyona uğratacak, bu sebeple böyle bir program dinin ontolojik durumuna olumsuz yansıyacaktır. Seküler sebepler olarak ise Bilim, Teknoloji, Mühendislik ve Matematik Eğitimi (*STEM education*) olarak kavramsallaşmış branşlarda yeterli kalite ve nitelikte öğretim sağlanmaması sebebiyle işverenlerin kalifiye eleman bulamadığı, Amerikalı öğrencilerin başarı sıralamasının düşük olduğu ifade edilmiştir (s. 81-82). Bu

hususlar ise ülke refahını doğrudan etkileyen önemli eksikliklerdir. Yeni bir müfredat içeriği, ekonomik ve eğitimsel olarak yeni ihtiyaçlarla geleceğinden, sözgelimi hükümetin eğitim ödeneğinin yetersizliği, öğrenci sayısındaki artış, buna karşın K-12 öğretmenlerindeki azalma sebebiyle, İncil-merkezli öğretim eğitim mekanizmasına fazladan yük bindirecektir. Verilen sebepler, müfredatta yeni bir ders veya yaklaşımın basitçe ‘bir kesimin dini ihtiyaçlarını karşılamak’tan ziyade ekonomik, pedagojik, eğitimsel, toplumsal pek çok yansımaları olan bir süreci ifade ettiği oldukça başarılı bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Beşinci bölümde yazarlar İncil-merkezli öğretimin İncil kültürüne olumlu değil, düşünülenin aksine menfi yansımaları olacağını *5-aşamalı-argümanla* açıklamaktadır (s. 85). İlk aşamada İncil, yapısal olarak bir metin olduğu için yeterli eğitimsel nitelik sağlanmadığında ezbere ve tekrara dayalı bir öğretim tehlikesi belirlemektedir. Bunun sonucunda eski çağlara ait bir metne takılıp kalmış inançlı kesime karşı kültürel elitler, Hıristiyan ilahiyatçısı Albert Mohler’in deyimiyle, *National Geographic Sendromu* halini alan bir tavır takınmaktadır (s. 85-86). Bu kavram muhafazakârlara karşı minik, egzotik bir kabile keşfediyormuş gibi ya da reel hayattan kopuk müzelik antika bir parçaymış (*curio*) gibi yaklaşımı ifade etmektedir. Ninian Smart’ın din öğretimi modeli olarak geliştirdiği, dini kendi terminoloji ve kavramları ile bir fenomen olarak ele alan *eğitimsel fenomenolojik yaklaşım* da İncil öğretimi açısından değerlendirilmiştir. Fakat İncil’in güzellik, İlahi yakınlık ve İlahi aşkı kabul etme zorunluluğu gibi derinlikli bir kavrayış gerektiren içeriğinin müfredatta yer alması hukuki bağlamda okulları seküler baskı altında bırakacaktır. Sonuçta, arzu edilen İncil-merkezli öğretimle okullarda Kitab-ı Mukaddes inancı ve inananları ya antika müze parçalarına dönüşecek ya da *fenomenolojik yaklaşımla* okullar hukuki ihtilaf hedefi ve yetersiz eğitimin verildiği kurumlar halini alacaktır. Diğer önemli bir nokta ise Amerika Din Akademisi’nin *fenomenolojik yaklaşıma* karşı geliştirdiği, dinin heterojen kısmına vurgu yapan yeni pedagojik yaklaşımdır. Bu alternatif pedagoji, dinin tek anlamlı ve değişmez düsturlarını sunmaksızın, din hakkında bilgisi olmayan öğrencileri, dinin en ücra köşesindeki farklılığı bilen kimseler haline getirmekte fakat temel kaidelerin bilgisini vermediği için bir başka problem alanı ortaya çıkmaktadır.

Yazarlar altıncı bölümde, radikal İslamcı söyleme karşı, devletin hakiki İslam’ın tanımını kabul ettiğini ve bu tanıma uyan inancı teminat altına aldığı ifade etmiştir (s. 112). İslam’ın Amerika ve Batı ülkelerinde ılımlı İslam yaklaşımıyla başına gelenler tabiri caizse ibretlik bir durum olarak İncil derslerini talep edenleri uyarmak adına sunulmuştur. İncil-merkezli öğretimle bu defa devlet, belirlediği tanıma uyan Hıristiyanlık formunu aktararak devlet eğitimini *teminat altına alacaktır* (securitization). Böylece devlet, siyasi konjoktüre uygun, politik aktörlere sorun

çıkarmayan, ılımlı, çoğulcu, senkretik, dünya dinleri alaşımı olan bir dini sunuma başvurabilecektir.

Yedinci bölümde yazarlar, yukarıda bahsi geçen çoğulcu yaklaşım dâhil olmak üzere İncil-merkezli eğitimin kaygı verici birçok diğer durumunu, İngiltere'nin kronolojik din eğitimi tecrübesi üzerinden açıklamaktadırlar. İngiltere din eğitimi tarihi Hıristiyan Britanya'nın ölümüdür (s. 121). Çünkü tarihsel süreçte artan din dersleri niteliksel düşüşe ve günümüz İngiltere'sinde pasif bir dini duruş ve düşünüşe sebebiyet vermiştir.

İngiltere kesitinde yaptığı incelemeyi sonraki bölümde genişleten eser, Avrupa kıtasında devlet din eğitimi etkilerini, REDCo Projesi (*REDCo Project*) araştırma verileri çerçevesinde ele almıştır. Bu bölümde yazarlar Avrupalı Sivil Din'in yani politize olmuş sekülerizmin izin verdiği oranda varlığını sürdüren ve çoğulcu olan din kavramının, beklenen dini marjinalleşmenin aksine sekülerleşmeyi sağlayacak şekilde eğitim vasıtasıyla yaygınlaştığı sonucuna varmıştır. Yazarlara göre Avrupa'da Tanrı'nın dönüşü dini değil politik bir geri dönüştür ve din eğitimindeki artışla çoğulculuğa (*pluralism*) dayalı din öğretiminin ortaya çıkışı pedagojik bir zorunluluk ve politik bir zaruriyettir. Oysa bireylerin aslî dini duyarlılıklarındaki gevşemenin temelinde bu sivil din yatmaktadır. Zira çoğulculuk bağlamında oluşmuş eklektik dini yaklaşım vasıtasıyla, yaşantıya dönüşmesi beklenen din, genel kültür ve tarih bilgisine hapsolmakta, dini tecrübe ve dinin yaşamla bağı yok olmaktadır.

Dokuzuncu ve son kısmında Güney Carolina'da oluşturulmuş, yazarlara göre olumlu fakat araştırılması gereken *serbest zaman sistemi* (Release Time System) sunulmaktadır. Yazarlar bununla, okul kampüsü dışında, öğretim müfredatı ve yeterliliğe sahip öğretim elemanı bulunması gibi kriterlere sahip özel okul ve/veya kurumlarda verilen seçmeli İncil derslerini kastetmektedir. Böylece devlet kurumunda sıradanlaşmayacak İncil öğretimi, özel okulun maddi kaynaklarından faydalanacak, devlet eğitim mekanizmasına yük olmayacaktır (s. 155-158). Ancak bahsedilen sistemde derslerin özel kurumlarda ücretli olup olmadığı net değildir. Paralı olması durumunda dersleri talep eden ailelerin ücreti ödeyecek mali durumda olması gereklidir. Ödeneğin devlet tarafından sağlanması ise radikal seküler taraflar açısından tartışma konusu olacaktır.

Her ne kadar asıl amaçları yeni bir yaklaşım veya müfredat sunmak olmasa da, argümanlarıyla vardıkları son noktada yazarların çerçevesini netleştirdiği makul bir sistem geliştirmesi arzu edilebilir gözükmektedir. Böylelikle eleştirilen sisteme karşın olması gereken düzeni daha net sunmak, eserin kapsamını ve vizyonunu geliştirecektir.

Eser, din öğretimine devlet müdahalesini İncil öğretimi üzerinden ABD özelinde değerlendirirse de din eğitimi alanına ilgi duyan ve bu alanda çalışmalarını yürüten okuyucu kitlesine derin ve geniş çaplı perspektif sunması açısından oldukça kıymetlidir. Yalnızca ABD’de değil, küresel ölçekte din öğretiminde nicelik arttıkça, niteliksel düşüş yaşanma tehlikesi baş göstermektedir. Din öğretimi hukuki zeminde yer bulurken, İncil veya başka bir kutsal metin merkezli derslerin devlet okullarında yaygınlık kazanması yalnızca maddi anlamda zorluklar taşımamaktadır. Kutsal metinler ders kitabı halini aldığı anda derinliğinin, saygınlığının kaybolmasının ve seküler camianın eleştirisi oklarına maruz kalmasının önü açılmaktadır. Yazarlar karşı çıktıkları DDE’yi objektif biçimde ele almaya çalışmış, olumlu yanlarını ve temelinde yatan motivasyonları sunarak konunun farklı boyutlarını ortaya koymuşlardır. Lakin eser sunduğu alternatif öğretim modeli açısından yeterli eğitimsel sistematiği geliştirmemektedir. Bu açıdan daha çok var olan ve artış gösteren din öğretimi durumunu analiz eden ve eleştiren bir eser özelliği taşımaktadır. Eser muhafazakâr kanat ve din eğitimcilerinin yasal olarak din öğretimi adına yaptıkları taleplerin maddi, manevi, kültürel, tarihsel, yerel, küresel ve siyasi açılardan geçmişini, bugününü ve gelecekte oluşabilecek olumlu-olumsuz muhtemel sonuçlarını içeren bir vizyon dâhilinde değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatan bir kaynak niteliğindedir.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Kitap Değerlendirmesi: Levin, D., Podmore, S. D. ve Williams, D. Mystical Theology and Continental Philosophy: Interchange in the Wake of God. (London: Routledge, 2017), s. 275. ISBN-13: 978-0367881788

Recep Alpyağıl

Bugün, özellikle *Kıta Avrupası felsefesi* veya kısaca *Kıtasal felsefe* (*Continental philosophy*) olarak adlandırılan bağlamda mistik olanın “geri dönüşü” denebilecek bir atmosfer var. Bu durumu, sadece son 10 yıl içerisinde bu sahada yayınlanan akademik metinlerin sayısındaki muazzam artıştan görebiliyoruz. “Geri dönüş” ifadesinin de çağrıştırdığı üzere, bir süredir Kıtasal felsefe kendisini “ilahi olan”a, “mistik olan”a kapatmış durumdaydı. Bu metinde tanıtımını yapacağımız kitap da, tam olarak başlığında işaret edilen türden bir *uyaniş* kendisine konu edinmiş.

Mystical Theology and Continental Philosophy adlı eser çok farklı sahalardan akademisyenlerin katkısıyla oluşmuş disiplinlerarası bir çalışma. Editörlerin ifadesine göre 2014 yılında yapılan bir sempozyumun kitaplaşmış hali. (*Mystical Theology and Continental Philosophy: Historical and Contemporary Perspectives*, Liverpool Hope University, 11th-13th July, 2014) Bu çalışmadaki metinler, mistik teoloji ve Kıtasal felsefe ilişkisini 4 ana tema üzerinden ele alıyorlar: 1. Post/modern bir bağlamda mistik geleneğin alımlanışı. 2. Negatif teoloji ve Kıtasal felsefe. 3. Alman mistik Meister Eckhart ve Heidegger bağlantısı. 4. Yeniden okumalar ve yeni sınırlar.

1. Konuyu takip edenlerin bildiği üzere, Kıtasal felsefenin ana kavramları olan “metinlerarasılık, ufukların kaynaşması, diyalojik düşünme, kolaj, kiyazma, jeo-felsefe, izlerin oyunu, dekonstrüksiyon, çeviri etkinliği vb.” ihmal edilen gelen-ek-lerle çok farklı türden ilişkilerin önünü açmaktadır. Bu anlamda klasik olanla modern olanın birlikteliğine

* Sorumlu Yazar: Recep Alpyağıl (Prof. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye.
E-posta: recepalp@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-3653-1842

Atf: Alpyağıl, Recep. “Mystical Theology and Continental Philosophy: Interchange in the Wake of God.” David Lewin, Simon D. Podmore, Duane Williams’ın *Mystical Theology and Continental Philosophy: Interchange in the Wake of God* adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 193–195. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0015>



imkan vermektedir. Dahası bizatihi mistik gelen-ek-lerin dinamik doğası da bu türden *yeniden, ve yeniden* okumaları fazlasıyla mümkün kılmaktadır.

2. Derlemenin ikinci bölümündeki metinler mistik teolojinin metodik dilini kendine konu edinmiş: *Apothesis*. Apofatik teoloji, “olumsuz yol” (*via negativa*) gibi adlarla da anılan negatif teoloji, Tanrı’nın mahiyetini, onun ne olduğundan çok ne olmadığı ile anlatmayı tercih eder. Bu bölümdeki yazarlar negatif teolojide “insanın sınırlılığı ve bunun devamında dilin Tanrı’ya konuşmada ve anlamada olan yetersizliği vb. gibi” temaların post-modern bağlamdaki “öznenin ölümü, yeni bir özenin doğuşu vb. gibi” tartışmaları aydınlatılabileceği fikri üzerinde duruyorlar. Bu anlamda, negatif teoloji dendiğinde akla ilk gelen felsefecilerden olan J. Derrida da ana isim olarak görünüyor.

3. Üçüncü bölümdeki metinler ise tamamen Meister Eckhart ve M. Heidegger bağına ayrılmış durumda. Eckhart’ın, Heidegger’in gençlik dönemi eserlerinden olgunluk dönemi metinlerine dek izi sürülüyor. Vakıa Kıtasal felsefede bu ölçüde etkili olan bir düşünürün mistik kökleri olması konuyu ilginç kılıyor. Ayrıca bu iki alan arasındaki geçişlerin felsefi meşruiyetini de sunuyor. Bu anlamda Heidegger’in en temel kavramsallaştırmalarından birisi onto-teo-lojidir. Aynı bir çalışmayı hak edecek kadar yaygın bir kullanım alanına sahip olan onto-teo-loji tabiri şunu ima eder: “Salt felsefi kategoriler Tanrıyı anlamak için yetersizdir. Herhangi bir kavram onu çerçeveleyemez. Tanrı varlığı ve varolmamayı aşandır”. Bu perspektif doğal olarak mistik teolojiye, özellikle de Eckhart’ta örneği görülen bir teolojiye kapı aralıyor.

4. Son bölümde Kıtasal felsefede “mistik teoloji”ye görece olarak daha uzak görünen felsefeciler konu edinilmiş: G. Deleuze ve S. Zizek. Özellikle de Deleuze yeni öznel, metinsellik, yazım, düşünce ve politika tarzları geliştirme çabası içinde olmuştur. Bu anlamda o, klasik felsefe içinde şekillenen özdeşlik, temelcilik, özne vb. kavramları yerinden etmeye dönük bir eleştiriyi temsil eder. Deleuze’ün felsefesindeki çoklu katmanlar *içinde* veya *arasında* derin bir evetleme, mistiklere benzer olumlayıcı bir yöne vurgu yapıyor derlemede. Deleuze’ü, farklı oluşlar, farklı öznellikler peşinde olan bir filozof olarak okumak daha anlamlı görünüyor. Bu açıdan, bu oluşlar dizisine bir yenisini *eklemek* pekala mümkün: *Mistik oluş*.

Son tahlilde bu çalışmayı yine kendi dili ile değerlendirecek olursak, yani negatif teolojinin hem olumlayan hem de olumsuzlayan çifte dili ile, şunları söylemek mümkün: Müspet olan yön, -metin içinde de anlattığımız üzere- bu derleme kuşkusuz sahaya ilişkin oldukça önemli bir katkı sunuyor. Menfi olan yön ise her ne kadar derlemede “Yeniden okumalar ve yeni sınırlar”dan söz edilse de bu sınırların ve yeniden okumaların Avrupa merkezci kaldığını söylemek mümkün.

Yani farklı bağlamlardaki mistik teolojilere neredeyse hiç atıf yok. Bu anlamda negatif teolojinin imkânları yeterince kullanılmamış görünüyor.

Bu derlemenin, Türkçedeki Kıtasal felsefe çalışmalarına dönük de imaları olabileceğini düşünmekteyiz. Şöyle ki Türkçede Kıta Avrupası felsefesi üzerine yapılan çalışmalarda önemli bir birikim olmasına rağmen, konunun burada sunulan yönü -mistik teoloji- neredeyse hiç ele alınmamıştır. Aksine olarak, Kıtasal felsefe ülkemizde daha ziyade din karşıtı bir bağlamda okunuyor görünmektedir. Öyle zannediyoruz ki derlemenin eksik bıraktığı yön ile Türkçede eksik kalan yön üzerinde çalışılması halinde, ülkemizdeki felsefe faaliyetleri çok derinlikli bir açılım kazanabilir. Derleme ayrıca, İlahiyat Fakültelerindeki Analitik felsefe ağırlıklı din felsefesi çalışmalarına yeni bir problem alanı sunuyor.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Kitap Değerlendirmesi: Eirik Hovden. *Waqf in Zaydī Yemen: Legal Theory, Codification, and Local Practice* (Leiden: Boston: Brill, 2019). ISBN: ISBN 978-90-04-37772-1

Hatice Kübra Kahya

İslam hukukunu salt normatif ve katı-değişmez bir gerçeklik olarak gören geleneksel oryantalist söyleme karşı, Batı akademi çevresinde Wael B. Hallaq, Brinkley Messick, Baber Johansen ve Martha Mundy gibi isimlerce tarihi, sosyolojik ve antropolojik verilere dayalı alternatif bir söylem geliştirildi. Eirik Hovden’ın *Waqf in Zaydī Yemen: Legal Theory, Codification, and Local Practice* adlı çalışması ise her iki söylemin sentezinden üretilmiş disiplinlerarası bir söylem geliştirerek, bunu Yemen yerelinde uygular. Fıkıhı farklı yerel formlara bürünebilen değişken bir kurum olarak inceleyerek, Yemen *hayrî* vakıflarının tarihi serüveni üzerine bir anlama çabası ortaya koyar.

Eserin giriş niteliğindeki birinci bölümünde coğrafi, tarihi ve sosyal yönleriyle Yemen’in kısa bir tanıtımı yapılarak, araştırmanın temel kaynakları ve yöntemi hakkında bilgi verilir. İkinci bölüm ise İslam hukukunda geçerliliği (*validity*) neyin temsil ettiği sorusuna ayrılır. Bu sorunun analizi noktasında, İslami ilimler, tarih ve antropolojinin teori, metot ve kaynaklarını bir araya getiren disiplinlerarası bir yöntem benimsenir. İslam hukuku çalışmalarında Batı akademik çevresine hakim olan norma odaklı metin merkezli yaklaşımla, nispeten daha yeni olan ve İslam hukukunu bir etnografik/antropolojik, sosyal ve hukuk tarihi çalışması olarak ele alan yaklaşım arasında yöntemsel bir sentez yapar ve Yemen örneği üzerinde “metin” ile “gelenek”e odaklanan bu iki yöntem arasında bir köprü kurar. Hovden, Fredrik Barth’ın “bilgi” teorisini kullanarak, vakıf kurumuna ilişkin bilginin geçerliliğini belirleyen dört katmanlı bir model geliştirir. Bilginin farklı cihetlerini ya da kaynaklarını sunan bu modelin katmanlarını, fıkıh metinleri, yasalar, mahkeme kararları ve vakfa ilişkin gündelik bilgi oluşturur.

* Sorumlu Yazar: Hatice Kübra Kahya (Arş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: hatice.kahya@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-1976-7354

Atf: Kahya, Hatice Kübra. “Waqf in Zaydī Yemen: Legal Theory, Codification, and Local Practice.” Eirik Hovden’in *Waqf in Zaydī Yemen: Legal Theory, Codification, and Local Practice* adlı eserinin tanıtımı. *darulfunun ilahiyat* 31, 1 (2020): 197–199. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0021>



Üçüncü bölümde Yemen vakıfları üzerine bugüne kadar yapılmış etnografik, tarihi ve hukuki çalışmalardan istifade edilerek, Yemen merkezi vakıf idaresinin 957/1550 yılında Osmanlı Devleti'nin burayı fethinden günümüze kadarki gelişimi ele alınır. Hovden, merkezi idarenin güçlendiği dönemlerde, vakıf kurumu üzerindeki merkezi kontrolün de arttığını tespit eder. Ona göre bunun en belirgin örneği 1911-1948 yılları arasında hüküm süren İmam Yahya döneminde, kullanım dışı kalan *münderis* vakıfların, yeni kurulan Maarif Nezareti'nin reformlarının finansmanında kullanılmasıdır. Bunu mümkün kılmak adına çıkarılan iradelerle, vakıflar yeni bir hukuki sınıflamaya tabi tutulmuştur. Bu süreçte türbe vakıflarını geçersiz kılan çeşitli idari reformlar da gerçekleştirilmiş ve vakıfları merkezileştiren bu ve benzeri reformlar sonraki yıllarda da artarak devam etmiştir.

Dördüncü bölümde yazarın geliştirdiği dört katmanlı bilgi modelinde yer alan fıkıh metinleri ve yasalar kategorisine giren Zeydî mezhebinin temel fıkıh metinleri, fetva koleksiyonları, Zeydî imamların iradeleri ve hükümet kararlarının tanıtımı yapılır. Her biri özel başlık altında incelenen Zeydî fıkıh metinleri arasında, İmam Yahya b. Hamza'nın (749/1348) *el-İntisâr*'ı, meşhur Zeydî alim İbnü'l-Murtezâ'nın (840/1437) *Kitâbü'l-ezhâr* ve *el-Bahru'z-zehhâr*'ı, İbn Miftâh'ın (877/1472) *Şerhu'l-ezhâr*'ı, İmam el-Hâdî İzzeddin'in (900/1445) fetva koleksiyonu, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin *el-Fethu'r-rabbânî*, *en-Neylü'l-evtâr* ve *es-Seyfü'l-cerrâr* gibi önemli eserler yer alır. Yasa kategorisini ise Zeydî imamların *ihtiyârât* adı verilen doktrinel tercihe dayalı iradeleri ve fikhî metinlere referansı bulunmayan maslahat merkezli diğer fermanları ile hükümet kararları oluşturur. Sonraki üç bölümde ise geliştirilen dört katmanlı bilgi modelinin üç ayrı fıkıh problemi çerçevesinde pratiği sunulur.

Beşinci bölümde servetin nesiller arası intikalindeki belirleyici rolleri çerçevesinde, aile vakfı, miras ve vasiyet kurumları ele alınır. Hovden, miras hukuku kurallarının etrafını dolanmak için kullanılan aile vakfının, Zeydî imam ve alimlerin yaklaşık yarısı tarafından, meşru bir hukuk kurumu olarak görüldüğünü, ancak diğer yarısının kimi mirasçıları aile servetinden mahrum bırakan bu uygulamaya karşı çıktığını tespit eder. Ayrıca bu mezhebî ayrışmaya dayalı olarak *evlâd-ı benâtin* vakıf kurma veya vasiyet yoluyla mirastan mahrum bırakılmasının leh ve aleyhindeki değişken kanunların kronolojisini ve bu kanunların Zeydî fıkıh geleneğinden nasıl beslendiklerini ortaya koyar. Mahkemeye taşınan aile vakıflarına ilişkin sosyal ve antropolojik bir inceleme yapan yazar, dışarıdan evli kız evladın alt nesillerinin, bu konudaki temel davacı grubu oluşturduğu tespitini yapar.

Altıncı bölüm vakıf gayrimenkullerin kiralanmasına ilişkin azami üç yıllık kısıt kuralının tarihsel gelişimini ve günümüz Yemen vakıf mevzuatına dahil oluş

serüvenini inceler. Kitap ve sünnette yer almayan bu üç yıl kuralı, diğer mezheplerde olduğu gibi Zeydî mezhebi doktrinine de sonradan dahil edilmiştir. Temel hedef uzun süreli kiralamalar neticesinde vakıf gayrimenkullerin, kiracısının özel mülkü gibi algılanmasına engel olmaktır. Bu kural, aynı zamanda, vakfın kira bedelinin piyasa fiyatı altında kalmasına engel olmak adına, vakıf mütevellisine belirli periyotlarla kira bedelinde revizyona gitme imkânı sunar. Üç yıl kuralını önemli kılan bir diğer husus, mezhebî meşruiyetin tespiti noktasında *şerh-metin* ilişkisinin önemini ortaya koymasıdır. Zira *muhtasar* türü Zeydî fıkıh metinlerine dahil edilen bu kuralın sonraki *şerh* geleneğinde yerleşik pek çok istisnası vardır ve bu kural Zeydî gelenekte yer eden istisnalarıyla birlikte *imâmî* iradelere ve sonrasında da Yemen hükümet yasalarına dahil edilmiştir.

Yedinci bölümde vakıf kurucusu, varisleri, vakıf mütevellisi ve kiracıları gibi *hayrî* vakıflardaki özel hak sahiplerinin, vakfın, salt kamusal bir kurum olma hüviyetini nasıl ortadan kaldırdıkları tasvir edilir. *Arı Hukuk, Örf ve Maslahat* adını taşıyan sonuç bölümü ise Yemen uleması ve yerel halkı nezdinde “arı” İslam hukuku mefhumunun nasıl algılandığı ve kamu menfaati, eleştirel gerçeklik ve yasal geçerlilik gibi kavramların, vakfın, refahın potansiyel bir aracı olarak kullanımına nasıl tesir ettiğini ortaya koyar. Eser, ele aldığı bu problemler ve kullandığı kaynaklar itibarıyla Zeydî mezhebi ve Yemen gibi hem doktrinel anlamda hem de bölge itibarıyla ihmale uğramış bir alanı doldurarak, İslam hukuku literatürüne büyük bir katkı sağlamıştır.



Osmanlı'da İlm-i Hadis: Âlimler, Eserler, Meseleler 13-14 Aralık 2019

Elif Sönmez

İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı (İSAR) tarafından 2015 yılından itibaren düzenlenmekte olan Osmanlı'da İlimler Sempozyumu Dizisi'nde bugüne kadar kelam, fıkıh, tasavvuf ve tefsir ilimleri ele alınmış ve bu sempozyumlarda sunulan tebliğler kitaplaştırılmıştı.¹ Serinin beşinci toplantısı olan “Osmanlı'da İlm-i Hadis” sempozyumu 13-14 Aralık 2019 tarihlerinde gerçekleştirildi. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) icra edilen sempozyumda, yedi oturumda Türkçe, Arapça ve İngilizce toplam yirmi altı tebliğ sunuldu. Sempozyum İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı ve İSAR Genel Koordinatörü Prof. Dr. Mürteza Bedir ve İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Zekeriya Güler'in selamlama konuşmalarıyla başladı. Mürteza Bedir konuşmasında Osmanlı'da İlimler Projesi'nin önemine değinirken, Zekeriya Güler ise sempozyumun düzenlenme sürecini anlattı. Selamlama konuşmalarının ardından Mustafa Celil Altuntaş tarafından “Buhârîhânlık Beratları Sergisi”nin sunumu yapıldı.

Osmanlı döneminde hadis ilminin genel hatlarıyla ele alındığı “Osmanlı Hadisçiliği” başlıklı ilk oturum Bekir Kuzudişli² başkanlığında, Mustafa Celil Altuntaş'ın *Âlimler, İcâzetler ve Eserler Bağlamında Osmanlı Döneminde Hadis İlminin Mahiyetine Dair Bazı Gözlemler* isimli tebliği ile başladı. Altuntaş, Osmanlı'nın hadis nüshalarının muhafazası ve intikali konusunda gayet başarılı olduğunu, eserlerin tercümesi hususunda kendine özgün bir yönü bulunduğunu söyledi. Ayrıca Osmanlı'da, ulemâ ağının ve eserlerin takibinin

- 1 Osman Demir vd, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016); Mürteza Bedir vd, *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017); Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018); M. Taha Boyalık, Harun Abacı, *Osmanlı'da İlm-i Tefsir* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019).
- 2 Programa göre oturum başkanlığını yapacak olan Raşid Küçük'ün katılmaması nedeniyle oturum başkanlığı Bekir Kuzudişli'ye tevdi edilmiştir.

* Sorumlu Yazar: Elif Sönmez (Arş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye.
E-posta: elifsonmez@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-0056-7907

<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0014>



canlı olduğunu, icazetlerin İstanbul'a intikalinin sağladığını belirtti. Ancak tüm bunlarla birlikte Osmanlı'da hadis tartışmalarının çok fazla olmadığına, daha ziyade tasavvuf ve kelamın konu ettiği meselelerin hadisler üzerinden tartışıldığına değinen Altuntaş'a göre, Osmanlı'nın hadis ilmindeki bu tutumunun bir eksiklik değil "tercih" olarak ifade edilmesi daha doğrudur. Oturumun ikinci tebliğcisi olan Halit Özkan *Kemâhî'nin el-Müheyyâ'sı Üzerinden Osmanlı Dönemi Hadis Şerhçiliğine Dair Birtakım Mülâhazalar* başlıklı sunumunda Kemâhî'nin *Muvatta'*, bilinenin aksine Şeybanî'nin kendi eseri olarak gördüğünü söyleyerek *Müheyyâ*'nın *Muvattâ* şerhleri arasındaki konumuna değindi. Özkan *Müheyyâ*'nın muhtasar bir şerh olmakla birlikte bir hadis şerhinde bulunması gereken asgari şartları barındırdığını, Hanefî fihri ağırlıklı olduğunu, i'rab açıklamalarını fazlaca içerdiğini, muhtevasında hadislerin hikmetlerinin de yer aldığını ve yazımında bir hadis şerhi için gerekli olan kaynakların kullanıldığını belirtti. Daha sonra Hamzeh al-Bakri *الكوثريّ محدثاً بين نشأته العثمانية وشخصيته النقدية وثوابته التراثية* Osmanlı'da aklî ilimlere ve dil, fıkıh, tefsir gibi ilimlere verilen önemin yanında "cerh ve ta'dil", "mustalahu'l-hadîs", "ilelü'l-hadîs", "tahrîc" gibi ilimlerin yok denilebilecek kadar az görüldüğünü, buna rağmen Kevserî'nin söz konusu ilimlerde de geniş bir birikimi olduğunu söyledi. al-Bakri, Kevserî'nin hadis ilminde temayüz etmesinde hadis sevgisi, babasından ve bazı hocalarından etkilenmesi ve münekkit şahsiyetinin yanı sıra onun ilmî birikiminin, özellikle de İstanbul'da müsteşriklere, Mısır'da ise Selefi görüşlere karşı fikrî mücadelesinin etkili olduğunu ifade etti. Ayrıca hadis ilminin yanı sıra diğer ilimlere de derin vukufu olan Kevserî'nin, fıkhıta belirli bir mezhebe bağlanılmasına karşı çıkan muasırı bazı hadis âlimlerinin aksine, mezhebe bağlı kaldığına dikkat çekti.

"Osmanlı Coğrafyasında Hadis" başlığıyla Mehmet Özşenel'in riyasetinde icra edilen sempozyumun ikinci oturumu Ahmad Snobar'ın سؤال أم استقرار; دراسة من خلال كتب التخریج isimli tebliği ile başladı. Snobar, Memlûkler ve Osmanlılar döneminde hadis tahrîcine yönelik telif edilen eserleri kıyaslayarak Memlûkler'de 170 senede 65, Osmanlılar'da ise 490 senede sadece 13 tane tahrîc kitabı telif edildiğini söyledi. Snobar, Memlûkler döneminde tahrîc faaliyetinin artmasında İbnü's-Salâh'ın kitabında hadislerin sıhhatini belirlemek için koyduğu kaidelerin etkisi ve hadis medreselerinin çoğalması gibi gerekçelerden ziyade İbn Teymiyye'nin fikirlerinin etkili olduğunu vurguladı. Snobar, ilmî ve mezhebî istikrarın varlığı, İbn Teymiyye hareketi gibi bir etkenin olmaması ve Memlûkler döneminde telif edilen eserlerin ihtiyacı karşılaması gibi nedenlerle Osmanlı döneminde hadis tenkidine gerek duyulmadığını söyleyerek konuşmasını bitirdi. Oturumun مقاصد التأليف في شروح أحاديث الأحكام في العصر العثماني başlıklı ikinci sunumunda Rama Nabil, Memlûkler ve modern döneme kıyasla

Osmanlı coğrafyasında ahkâm hadislerinin şerhine dair yazılan eserlerin az olduğunu belirtti. Makdisî'nin (ö. 600/1203) *'Umdetü'l-ahkâm'* ile İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Bulûğu'l-merâm'* üzerine yazılan şerhleri söz konusu üç dönemde hacim ve ihtilaf edilen meselelerin ele alınışı açısından kıyaslayan Nabil, Osmanlı coğrafyasında daha az telif yapılmasının, Hanefî mezhebinin yaygınlaşmasıyla ve daha önceki dönemde yazılmış yeterince eserin bulunmasıyla açıklanabileceğini söyledi. Oturumun üçüncü konuşmacısı İzzeddin Kechnit, Osmanlılar'ın hâkim olduğu dönemde Cezayir'de hadis ilmine verilen önemi hadis âlimlerinin ve hadis ilmiyle alakalı teliflerin sayısı üzerinden tespit ettiği العناية بالحديث الشريف ونقل المعارف والعمامة العثمانية başlıklı bildirisinde, “ulûmü'l-hadîs”, “şerh”, “tahrîc”, “şemâil”, “fezâil” gibi çeşitli konularda eserlerin telif edildiğini belirtti. Kechnit, Osmanlı döneminde hadislerin tahrîc ve tenkidine dair eserlerin az olduğuna ve daha ziyade hadis rivayetine yönelik faaliyetlere önem verildiğine dikkat çekti. Oturumun son konuşmacısı İyad Erbakan عائلته الكزبري دمشقي إبان العهد العثماني başlıklı ile Osmanlı'da 100 seneden fazla hadis tedrisi ile ilgilenen ve resmî görevler alan Kûzberî ailesini hadis ilmi açısından değerlendirdiği tebliğinde, bu aileye mensup âlimlerin “dirâyetü'l-hadîs” ve “nakdû'l-hadîs”ten daha çok hadis rivayetine ve alî isnadla rivayetlerin devamına ehemmiyet verdiğini ifade etti.

Sempozyumun üçüncü oturumu “Osmanlı Hadis Âlimleri ve Eserleri” başlığıyla Ahmet Yücel'in başkanlığında gerçekleşti. Oturumun ilk konuşmacısı Zekeriya Güler *Kâtib Çelebi'nin Hadis Kitâbiyâtı Bilgisi Üzerine* isimli tebliğinde Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* adlı eserindeki hadis, ricâl ve kitâbiyât bilgilerini değerlendirerek eserde yer alan bazı vefeyât ve kitâbiyât bilgilerindeki hataları zikretti. Daha sonra Kadir Ayaz *Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin Hadis İcâzetleri ve Câmiu Rivâyati'l-Fehâris ve Lâmiu İcâzeti Ehli'l-Fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi* başlığıyla sunduğu tebliğinde, söz konusu eserin Hamid Efendi'nin hadis okumaları, hadis icâzetleri ve hocaları hakkında verdiği bilgilerle Osmanlı hadisçiliği açısından önem arz ettiğini belirtti. Ayaz'a göre, Hamid Efendi'nin icâzetlerini daha ziyade Arap âlimlerden almış olması, 18. yüzyıla kadar Osmanlı'da hadis eğitiminde icâzet verilmemesine rağmen, 18. yüzyılda Arap âlimlerinin gelmesiyle -daha ziyade Şam ve Mısır'dan gelen âlimlerle- icâzetlerin yaygınlaşmasına bağlıdır. Ayaz'ın ardından Azamat Zhamashev, *Himmâtzâde'nin (ö. 1175/1761) Osmanlı Hadis İlmine Katkısı* başlıklı tebliğinde İstanbul'da hadis ilminin tedrisi açısından önemli bir yeri olan Himmâtzâde'nin, Osmanlı'da Hanefî hadis usulünün çıkmasına da öncülük ettiğini belirtti. Son olarak Fatih Mehmet Yılmaz *Muhammed b. Bedrüddîn el-Münşî ve ed-Dürrü'l-Mendûd fi'l-Haberî'l-Mevrûd Adlı Eseri* başlığıyla, içerisinde zayıf hatta mevzu hadisler de bulunduğunu tespit ettiği bir “kırk hadis” çalışmasını tanıttı.

Sempozyumun ikinci günü Ahmet Yıldırım'ın başkanlığında “Osmanlı’da Hadis Usûlü ve İcâzetler” başlığıyla gerçekleştirilen dördüncü oturumla başladı. Oturumun ilk tebliğcisi Abdullah Taha İmamoğlu *Osmanlı Padişahlarının Hadis İlmine İlgisi Bağlamında Sultan I. Abdülhamîd’in Zebîdî’den Aldığı İcazetin Tahlili* isimli sunumunda bazı Osmanlı padişahlarının hadis ilmine de ilgi duyduklarını söyledi. Özellikle 18. yüzyılda bu ilginin artmasının, cephede kaybedilen savaşlarla manevî bir destek arama gayreti olabileceğine dikkat çeken İmamoğlu, hadise ilgi duyduğu anlaşılan Sultan I. Abdülhamîd’in Zebîdî’den aldığı icazetin içeriğini dinleyicilerin dikkatine sundu. İçeriğinde “rahmet hadisi”nin yer aldığını, Abdülhamîd’in methedildiğini, zikredilen ayet ve hadislerle daha ziyade merhamete vurgu yapıldığını ifade eden İmamoğlu’na göre, söz konusu icazet ulemâ ve ümerâ ilişkisini ilmî noktada buluşturur. İlim meclisinde bizzat okunmayan bu fahri icazet, nasihatname ya da siyasetname formlarına uygun bir tarzda sultana nasihatler içerir. Daha sonraki konuşmacı Cemil Akpınar, *Medineli Muhaddis Affüddîn el-Kâzerûnî’den Osmanlı’ya: Bursa’da “Müsel Rahmet Hadisi” Dersi ve İcazeti* başlıklı tebliğinde Afîdüddîn el-Kâzerûnî’nin Bursa’ya gittiğinde camide “el-müsel bi’l-evveliyye” olan “rahmet hadisi”ni senediyle okuyup dinleyenlere icazet verdiğini, hadisi 14 değişik açıdan şerh ettikten sonra sırasıyla Osmanlı’ya, sultana, mücahid askerlere, halka ve müslümanlara dua ettiğini söyledi. Kâzerûnî daha sonra bunu *Hadis Okumaya Bursa’da Fırsat Değerlendirmesi* başlığıyla kitaplaştırarak eliyle yazdığı nüshayı Sultan II. Bâyezîd’a hediye etmiştir. Oturumun bir sonraki konuşmacısı Sohail Hanif, *Hadith Studies in Late Classical Hanefi Thought: A Comparison of Mamluk and Ottoman Jurists* başlıklı tebliğinde Memlûkler ve Osmanlılar hâkimiyetindeki Hanefî fakihlerinin hadise yaklaşımlarını kıyasladı. Hanif’in tespitine göre Memlûkler otoritesindeki Şam/Mısır Hanefî fakihleri daha ziyade “Ehl-i hadîs”in yöntemini benimserken, Osmanlı hâkimiyetindeki Anadolu/Rumeli Hanefî fakihleri erken klasik Hanefî usulündeki yaklaşımı benimsemiştir. Oturumun son konuşmacısı Sezai Engin *Şerh, Hâşiye ve Ta’lîka Literatürü Özelinde Osmanlı Dönemi Hadis Usûlü Eserlerinin Kaynakları* başlıklı tebliğinde Osmanlılar döneminde İbn Hacer’in *Nuhbetü’l-fiker* ve *Nüzhetü’n-nazar* isimli eserleri ile Birgivi’nin *Usûl-i hadîs*’inin daha çok ilgi gördüğünü söyledi. Ancak eserler üzerine daha ziyade 18. ve 19. yüzyıllarda yaşayan Osmanlı ulemâsının şerh, hâşiye ve ta’lîka yazdığına dikkat çeken Engin’e göre söz konusu dönemlerde Arap âlimlerinin gelmesi şerh ve hâşiyelerin artmasına neden olmuştur.

Beşinci oturum “Osmanlı’da Şîa ve Hadis” başlığıyla Erdinç Ahlatlı başkanlığında gerçekleştirildi. İlk konuşmacı Bekir Kuzudişli *İki Farklı Devlet İki Şîi Hadis Usulü Eseri: Osmanlı ve Safevî Topraklarında Kaleme Alınan İki Eser Özelinde*

Şîa'da Hadis Usulü Yazımı başlıklı tebliğinde Osmanlı topraklarında kaleme alınan ve Şehîd-i Sâni lakabıyla maruf olan Zeynüddîn b. Ali el-Cübaî el-Âmilî'nin (ö. 966/1559 [?]) *er-Riâye fî ilmi'd-diraye*'si ile Safevî topraklarında yazılan Hüseyin b. Abdussamed el-Hârisî el-Âmilî'nin (ö. 984/1576) *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usulî'l-ahbâr* adlı eserini mukayese etti. Kuzudişli aynı asırda yaşayan, birlikte ilmî seyahatlere çıkıp birçok Ehl-i sünnet âliminden ders alan ve aralarında hoca-talebe ilişkisi de olan iki müelliften Safevî topraklarına kaçarak eserini orada yazan Hüseyin'in, Şîliği destekleyen birtakım görüşleri de kitabına yansıtarak daha özgün bir eser vermeye çalıştığını belirtti. Oturumun ikinci konuşmacısı Peyman Ünügür *Hadiste Sünnî-Şîi Etkileşimi: eş-Şehîdu's-Sâni* (ö. 965-6/1559) *Örneği* başlıklı sunumunda Osmanlı ilim merkezlerinde de eğitim alan Şehîd-i Sâni'nin hadis usulü alanında telif ettiği eserinin Sünnî hadis usulü eserleri ile kayda değer oranda örtüştüğünü söyledi. Ünügür, Şehîd-i Sâni'nin hadislerin sıhhatini belirlemede -Şîa'da daha önceden dile getirilen- metne dair kriterleri reddettiğini, Sünnî hadis usulü anlayışının da etkisiyle metin yerine neredeyse tamamen isnad merkezli bir sıhhat anlayışı ortaya koyduğunu vurguladı. Oturumun son bildirisini ise *Arşiv Belgelerinde Sünnî-Şîi Etkileşimi: I. Mahmud-Nadir Şah Özelinde* başlığı ile Ali Kaya sundu. Kaya, Nadir Şah ile I. Mahmud arasındaki anlaşma girişimi vesilesiyle yapılan yazışmalar incelendiğinde iki taraf arasındaki sorunun temelinin hadis/sünnet ve sahabe anlayışına dayandığının ortaya çıktığını söyledi.

Serdar Demirel başkanlığında "Hadis Meseleleri ve Tartışmalar" başlığıyla gerçekleşen altıncı oturumun ilk tebliğini Mustapha Sheikh sundu. Sheikh, *The Qadizadelis, The Muhammadan Way and The 'Second Canonization' of Hadith* başlıklı tebliğinde aşırı çıkışları ile bilinen Kadızâdeliler'in tasavvuf karşıtı ve Vahhâbîlik hareketinin öncüsü olarak kabul edildiği şeklindeki genel kanının aksine, ortaya koydukları argümanlarla Osmanlı'da hadislerin merkeze alındığı bir dönemi başlattıklarını belirtti. Oturumun ikinci konuşmacısı Muhammed İlhami *العصر العثماني حديث الأئمة من قریش في العصر العثماني* başlıklı bildirisinde, manevî mütevatir seviyesine ulaşmış olan "İmamlar Kureyş'tendir" hadisinin Osmanlı Devleti'nden önce fıkhıta tartışılan bir mesele olduğunu ve Kureyşlilik şartının vücut değil kemal şartı olarak anlaşıldığını, Osmanlı hâkimiyeti altındaki veya dışındaki müslümanlar tarafından da Osmanlı Devleti'nin hilafetine bu hadis dolayısıyla karşı çıkılmadığını söyledi. İlhami, Osmanlı Devleti'nde telif edilen eserlerde de genel olarak söz konusu hadisin sıhhatine itiraz edilmediğine ve Osmanlı'nın kendi maslahatı için hadisi inkâr etmediğine dikkat çekti. Üçüncü konuşmacı Gülsüm Korkmazer *Osmanlı İlimler Tasnifinde Hadis Şerhinin Yeri* başlıklı bildirisinde Osmanlı'da ilimler tasnifinde şer'î/naklî ilimlerin altında zikredilen hadis ilminin, müelliflere göre diğer şer'î ilimler arasındaki sıralamasının değiştiğini, ayrıca -bir tercih olarak-

hadis şerhinin diğer hadis ilimlerine göre daha fazla önemi haiz olduğunu belirtti. Altıncı oturumun son konuşmacısı Büşra Çetin *Siyâsetnâme Muhtevâsında Bir Sahîh-i Buhâri Şerhi* başlıklı tebliğinde bir Osmanlı âlimi olan Muhyiddin Seydi Çelebî'nin *Sahîh-i Buhâri* üzerine yazdığı şerhini kendi dönemindeki tartışmalarla da irtibatlandırarak bir siyâsetnâme muhtevâsında tasnif ettiğini söyledi.

Sempozyumun “Son Dönem Hadis Meseleleri” başlıklı son oturumuna Halil İbrahim Kutlay başkanlık etti. İlk olarak Muhammed Beyler *Mehmed Zihni Efendi'nin Sahîh-i Müslim Ta'likâtında Nevevi'ye İtiraz ve Tenkitleri* isimli tebliğini sundu. Mehmed Zihni Efendi'nin ta'likâtında Nevevî'ye yönelik 34 itiraz ya da tenkid olduğunu tespit eden Beyler, bunların çoğunun Arap dili ve edebiyatı ile fıkha dair olduğuna ve hadisin teknik yönlerine dair eleştirilerin bulunmadığına dikkat çekti. Beyler'e göre bu durum muhtemelen Mehmed Zihni Efendi'nin meslekten hadisçi olmayıp Arap dili ve fıkıh alanında uzmanlaşmasından, dolayısıyla eserine de kendi uzmanlık alanını yansıtmasından kaynaklanır. Oturumun ikinci konuşmacısı Muhammed Sıddık *دعوى العمل بالحديث الصحيح، نشوء أهل الحديث الجدد وأثرهم دراسة في حالة دمشق في القرن التاسع عشر* başlığıyla sunduğu tebliğinde 19. asırda ıslah hareketlerinin de etkisiyle Cemaleddin el-Kasimî (1866-1914) ve Tahir el-Cezairî (1852-1920) gibi âlimlerin Dımaşk'ta hadis rivayeti ve isnadın ötesinde sahih hadisle amele vurgu yaptıklarını belirtti. Üçüncü tebliğin sahibi Rahile Kızılkaya Yılmaz *II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Aydınlarının Hadis Müktesebatını Târîh-i İslâmiyyet'e Yönelik Kaleme Alınan Reddiyeler Üzerinden Okumak* başlıklı bildirisinde Hollandalı Dozzy'nin *Târîh-i İslâmiyyet* ismiyle Türkçe'ye çevrilen eserine yazılan reddiyelerdeki hadislerle ilgili konulara değindi. Yılmaz, özellikle yazılan ilk reddiyelerin biraz daha hamasi bir şekilde kaleme alındığını ve hadis noktasında zayıf olduğunu, bununla birlikte Osmanlı âlimlerinin sahip olduğu fikrî ortamı anlayıp değerlendirmemize katkı sağladığını ifade etti. Son olarak Susan Gunasti *An Ottoman Hadith Commentary in the Turkish Republic* isimli tebliğinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra hadis alanında bir metin oluşturulması için görevlendirilen Babanzâde Ahmed Naim'in (1872-1934) ve daha sonrasında onun vefatı ile görevi devralan Kâmil Miras'ın (1875-1957) *Tecrid-i Sarih Tercümesi*'nin, sadece bir tercümeden ibaret olmadığını, tercümenin ötesinde bir yorum olduğunu belirtti.

Mürteza Bedir başkanlığında gerçekleştirilen değerlendirme oturumunda, Hüseyin Hansu, Ahmad Snobar, Mustaoha Sheikh ve Zekeriya Güler'in konuşmaları ile sempozyum sona erdi. “Âlimler, eserler ve meseleler” çerçevesinde Osmanlı'da hadis ilminin ele alınmasının hedeflendiği sempozyumda Kevserî, Himmâtzâde gibi önemli Osmanlı âlimlerinin hadis ilmine katkıları ele alınmakla birlikte Birgivî ve Gümüşhânevî gibi Osmanlı'da hadis ilminde öne çıkan bazı şahsiyetlerin gündeme

getirilmemesi bir eksiklik olarak değerlendirildi. Sempozyumda Kemâhî'nin *el-Müheyyâ*'sı gibi "eserler" ve "İmamlar Kureyş'tendir" hadisinin Osmanlı döneminde nasıl anlaşıldığı gibi "meseleler" açısından da değerli bilgiler araştırmacıların dikkatine sunuldu. Sunulan tebliğlerle Osmanlı'da hadis ilminin ihmal edildiği iddiasının gerçeği yansıtmadığı ortaya konulmuş oldu. Söz konusu dönemde hadis ilmiyle ilgili çalışmaların azalması ise daha ziyade Osmanlı'nın istikrar bulan yapısıyla ilişkilendirildi. Bununla birlikte konuşmacıların ifadelerinden -geniş bir coğrafya ve birkaç asırlık dönemi kapsayacak şekilde- Osmanlı'da hadis ilmi hakkında genel bir yargıya varılmasının da doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak iki gün boyunca süren "Osmanlı'da İlm-i Hadis" sempozyumunda özgün tebliğler sunulmuş, yeni bilgiler tespit edilmiş ve alanda çalışmak isteyenlere yol gösterecek konular gündeme gelmiştir.



Asır Asır İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu -Hicrî Birinci Asır- 24-25 Ekim 2019 – İstanbul

Sultan Ümmügülsüm Gündüzalp* Elif Gül Gökhan**

İslâm bünyesinde oluşan ilimlerdeki gelişim, değişim ve dönüşümlerin dikkatli bir şekilde incelenmesi, belirli zaman aralıklarını mercek altına alarak buralara yoğunlaşmayı gerekli kılmaktadır. İslâmî ilimlerin teşekkülünün ilk dönemlerini oluşturması dolayısıyla hicrî birinci asır önemli ve detaylarıyla incelenmeyi hak eden bir zaman dilimidir. Şüphesiz bu dönemde kurumsallaşmış anlamıyla ilimler söz konusu olmasa da bu ilimlerin oluşumunu sağlayan verileri ve kurumsallaşma yolundaki ilk adımları kapsamaması, hicrî birinci asrın önemini artırmaktadır. *Asır Asır İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu -Hicrî Birinci Asır-* başlığıyla 24-25 Ekim 2019 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilen sempozyumda İslâm çatısı altında gelişen Tefsir, Hadis, Kelâm, İslâm Hukuku, İslâm Tarihi, Arap Dili ve Belagati gibi ilimler, hicrî birinci asırdaki ilk nüveleri ve oluşumları açısından değerlendirildi.

Sempozyum; Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Hidayet Aydar, İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı Prof. Dr. Bekir Kuzudişli, İstanbul Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı, Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mustafa Karataş ve Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Dr. Selim Argun'un açılış konuşmaları ile başladı. Sempozyuma Türkiye'nin çeşitli Üniversitelerinden ve Irak, Katar, Ürdün, Mısır, Sudan, Fas, Cezayir, Endonezya gibi dünyanın çeşitli ülkelerinden araştırmacılar sunum yapmak üzere katıldı. İki gün devam eden ve iki ayrı salonda paralel oturumlarla gerçekleştirilen sempozyumda 40'a yakın tebliğ sunuldu.

Prof. Dr. Mustafa Karataş'ın başkanlığındaki ilk oturumda üç tebliğ sunuldu. Bunlardan biri hicrî birinci asırda Kur'an ilimlerinin tedvinini konu edinen ve Dr. Sujiat Zubaidi Shaleh tarafından sunulan "Tedvînu 'ulûmi'l-Kur'ân fî'l-karni'l-hicriyyi'l-evvel" başlıklı tebliğdi. Prof. Dr. Muhammed el-Emin Beleh el-Emin el-Hâc ise ilk asırda hadis tedvini konusunu

* **Sorumlu Yazar:** Sultan Ümmügülsüm Gündüzalp (Arş. Gör.), Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Aydın, Türkiye. E-Posta: sultangunduzalp@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0609-0663

** Elif Gül Gökhan (Arş. Gör.), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye. E-Posta: e.gulgokhan@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5081-5086

<https://doi.org/10.26650/di.2020.31.1.0019>



işleyen “Tedvînu’l-hadîs fi’l-karni’l-hicriyyi’l-evvel ve eseruhu fi hıfzı’s-sünneti’ne-beviyye” başlıklı tebliğini sundu. Sonrasında Dr. Ziyad Alrawashdeh “Hicrî Birinci Asırda Mushafın Yazılış Tarzı” başlıklı tebliğiyle birinci asırda Mushaf yazımında ilk olarak kullanılan Hicâzî yazı ve bunun Mekke, Medine formlarına değindikten sonra bu yazıların ardından kullanılan Kûfî ve Basrî yazı çeşitlerinden bahsetti ve konuyla ilgili Batılı araştırmacılar tarafından öne sürülen iddiaları değerlendirdi.

İslâm Tarihi başlıklı 2. oturum, hicrî birinci asırda yaşayan İslâm tarihçileri ve onların tarih bilim metotları hakkındaydı. Prof. Dr. Adnan Demircan “İlk Siyercilerden Urve b. Zübeyr ve Tarihçiliği” başlıklı sunumunda Urve b. Zübeyr’in (ö. 94/713) İslâm tarihindeki ilk tarih ekolü olan Medine megâzi ekolünün en önemli isimlerinden biri olduğuna dikkat çekti ve rivayetlerinin incelenmesinin önem arz ettiğini belirtti. İslâm dünyasında yaşanan iç savaşlarda ailesinin aktif rol oynamasına rağmen siyasi mücadeleler içinde yer almayarak ilme yöneldiğine değindi. Dönemin önemli simalarıyla yakın akrabalığı ve ilişkisinin bulunması sayesinde Hz. Peygamber ve dönemi hakkında doğrudan bilgi alma şansına sahip olması ve bu bilgilerini öğrencilerine aktarması, râşid halifeler dönemine tanıklık etmesinin Urve b. Zübeyr’i siyer ve tarih bilgisinin korunmasında önemli bir konuma yerleştirdiğini belirtti. Prof. Dr. Adem Apak “Siyer İlminin Öncüleri: Vehb b. Münebbih” başlıklı sunumunda Vehb b. Münebbih’in (ö. 113-14/ 731-32) Kur’an’a ve diğer ilahi kitaplara vukûfu, İsrailiyât alanındaki ayrıntılı bilgisi, Yunan, Süryânî ve Himyerî dillerini ileri düzeyde bilmesi gibi özelliklerinin kendisine dönemindeki diğer siyer tarihçilerinden farklı bir hususiyet kazandırdığını ifade etti. Prof. Dr. Mehmet Azimli “Şurahbîl b. Sa’d ve Tarihçiliği” adlı sunumunda Şurahbîl b. Sa’d’ın (ö. 123/741) hayatı, ilmî katkıları, rivayetleri hakkında bilgi vererek megâzi literatürü tarihinde zikredilecek önemli bir isim olduğuna dikkat çekti. Şurahbîl b. Sa’d’ın güvenilirliğinin sorgulanmış olmasına rağmen onun rivayetlerinden müstağni kalınmadığı, İbn İshâk (ö. 161/768), Mâlik (ö. 179/795), Buhârî (ö. 256/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), İbn Mâce’nin (ö. 273/887) kendisinden rivayette bulduklarını belirtti. Prof. Dr. M. Hanefi Palabıyık, Ebân b. Osman’ın (ö. 105/723) bir siyer âlimi kabul edilmekle birlikte siyere dair rivayetlerinin çok az olması nedeniyle hakkında çalışma yapan bazı araştırmacıların onun siyere katkısını problemlili gördüklerine değinerek İslâm tarihçiliğinin nasıl, ne zaman ve kimlerle başladığı tartışmaları bağlamında Ebân b. Osman’ın siyerciliğini değerlendirdi. Doç. Dr. Mahmut Kelpetin ise İbn Şihâb ez-Zührî’nin (ö. 124-125/742) siyer ve megâzi yazıcılığını yeni bir safhaya taşıdığını belirterek onun İslâm tarih yazıcılığındaki öneminden bahsetti. Zührî’nin konu bütünlüğünü sağlamak ve olayları sebep sonuç ilişkisi içinde verebilmek adına zaman zaman senedleri telfik ederek aktardığına ve hocası Urve’nin bu metodunu geliştirmesi nedeniyle telfikin öncüsü kabul edildiğine değindi. Günümüze ulaşan çeşitli eserler içinde çok sayıda

rivayetinin aktarılmış olması sebebiyle Zührî'nin müstakil bir megâzi kitabı telif etmiş olması ihtimalini de değerlendirdi.

Sempozyumun 3. oturumu Fıkıh ilmiyle ilgili sunumlara ayrılmıştı. Prof. Dr. Fehd İsa er-Reşîdî'nin başkanlığını yürüttüğü oturumda Muhammed Emin Kadîrî “el-Kavâidu'l-usûliyyetü'l-müsta‘mele fi ‘asri’s-sahâbeti radiyallahu anhum” başlıklı tebliğinde sahâbenin yeni karşılaştıkları olay ve durumlarda ictihad ve hüküm istinbatında bulduklarını belirterek onların bu esnada takip ettikleri yöntemleri paylaştı. Dr. Hüseyin Muhammed Naîmul-Hak ise “Melâmihu ilmi usûli'l-fıkh fi'l-karni'l-hicriyyi'l-evvel” başlıklı tebliğiyle birinci asırda fıkıh usûlünün tesis ve teşekkülü yolundaki ilk işaretlere dair tespitlerini aktardı.

Sempozyumun Kelâm ve Mezhepler Tarihi'ne ayrılan 4. oturumunda Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut “Hz. Peygamber'in En Büyük Destekçisi Ebû Tâlib'in Tarihî Kişiliği ve Mezheplerin Teşekkülü Sürecinde İstismarı” başlıklı tebliğinde Ebû Tâlib'in (ö. 619 m.) imanı konusundaki tartışmalara dikkat çekti. Bu bağlamda onun mahza Hz. Peygamber'in amcası olarak tarihî bir figür halinde kalması durumunda imanına dair tartışmaların söz konusu olmayacağını ancak imamet anlayışında önemli bir noktada görülen Hz. Ali'nin (ö. 40/661) babası olması dolayısıyla onun imanı etrafında bu tür tartışmaların yapıldığını belirtti. Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç “İslâm'ın İlk Asrında Meydana Gelen Siyasi Olayların Mezhepleşmeye Etkisi” başlıklı tebliğinde Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanların önder arayışları ile hilafet-imamet anlayışlarının ortaya çıkışı, ilk halifelerin seçimleri ve bu süreçte meydana gelen olayları mezheplerin oluşumunu etkilemesi açısından değerlendirdi. Prof. Dr. İbrahim Coşkun “Kelâm İlminin Orjinalliği ve Teşekkülüne Yol Açan İlk Meseleler” başlıklı tebliğinde genelde İslâm düşüncesi özelde ise kelâm ilminin orijinal olmayıp diğer medeniyetlerden etkilenecek oluştuğuna dair iddiaları değerlendirdi ve Müslümanların Kur'an ve hadislerden yola çıkarak bu ilimleri geliştirdiğini savundu. Coşkun, kelâm ilminin kuruluşunu Mu'tezilî âlimlere dayandıran düşünceyi de ele alarak Mu'tezile'nin oluşumundan evvel gündeme gelen teşbih, büyük günah işleyeninin durumu ve kader konularındaki ilk fikrî hareketlere ve bu sorunların çözümünde kullanılan yöntemlere dikkat çekti. Arş. Gör. Ülfer Karabulut “İ'tizâl ve İrcâ Düşüncesiyle İlişkisi Bakımından Muhammed b. Hanefiyye Mektebi” başlıklı tebliğinde Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö. 81/700) Medine'deki mektebinde yetiştirdiği talebelerinin daha sonraki süreçte kurumsallaşacak bazı mezheplerde etkili olduğunu belirterek onun mektebinde yetişen isimlerin düşüncelerinden bahsetti.

İslâm Tarihi başlıklı 5. oturum Dr. Selim Argun ile Arş. Gör. Ümit Eskin'in beraber sundukları “İslâm Diplomasisinde Hediye” başlıklı tebliğ ile başladı. İslâm

Devleti yöneticilerinin diğere devlet yöneticileri ile hediyeleşmeleri siyasi ve sosyal olaylar çerçevesinde sunularak İslâm diplomasisinde hediyeleşmenin önemine dikkat çekildi. Doç. Dr. Hüsnü Koyunoğlu, Hz. Peygamber'in Arap Yarımadası'nı en az can kaybı ve çatışmayla hakimiyet altına alabilmek için uyguladığı ve geliştirdiği yöntemler üzerinde durdu. Dr. Sabri Çap "Hicrî I. Asır Hristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm" başlıklı tebliğinde hicrî ilk asırda gayri müslimler tarafından kaleme alınan mektup, seyahat notları gibi yazılı kaynaklardan yola çıkarak İslâm ve Hz. Peygamber algısını değerlendirdi.

Sempozyumun ikinci günü yapılan oturumların ilki olan 6. oturumda Prof. Dr. Akile Hüseyin, Hz. Âişe (ö. 58/678) örneğinden hareketle hicrî ilk asırda Müslüman hanımların İslâmî ilimlerin gelişmesinde gösterdikleri emek ve oynadıkları rolü ele aldı. Prof. Dr. Muhammed 'Avvad Selim hicrî birinci asırda sadece rivayet tefsirinin bulunduğu şeklindeki yaygın görüşün aksine dirayet tefsirinin de yaygın olduğunu dile getirerek bu asrı dirayet ve rivayet tefsiri açısından değerlendirdi. Prof. Dr. İsa Rabîh Cevâbire hicrî birinci asırda ortaya çıkan akideyle ilgili ıstılahları tespit ederek bunlardan İslâm akidesinin olgunlaşmasında büyük etkisi olan vahdaniyet, halk, tenzih, ba's, mucize, kesb gibi ıstılahların Araplar arasında İslâm'dan önce kullanılıp kullanılmadığını, kullanılıyorsa hangi anlamlarda kullanıldığını, İslâm'ın bu kelimelere yeni bir anlam yükleyip yüklediğini tartıştı. Dr. Mahmûd Saîd Atiye kelâm mezheplerinin ortaya çıkışı ve itikadî meselelerin gelişiminde hicrî birinci asırda yaşanan siyasi olayların etkisini tahlil etti.

Sempozyumun 7. oturumunda tefsir ilmine dair sunumlar yapıldı. Bunların ilkinde Prof. Dr. Muhammed Çelik "Mesâil-i Nâfi b. Ezrak ve Tefsir Usûlü Açısından Önemi" başlıklı sunumunda Nâfi b. Ezrak'ın (ö. 65/685) İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) yönelttiği soruları usûl açısından değerlendirdi. Ardından Dr. Muhammed İsa Yüksek "Mekkî-Medenî Ayrımında Hitap Kriterinin Bağlamı" başlıklı sunumuyla Mekkî-Medenî tasnifinde kullanılan yer, zaman gibi kriterlerin yanı sıra hitap kriterine dikkat çekti ve bu kriterin sağladığı faydalarla birlikte birtakım zaafı içerdiğine değinerek modern dönemde eskiye oranla daha fazla ilgi toplayan hitap kriterinin geçirdiği değişimi değerlendirdi. Oturumun son tebliğinde ise Arş. Gör. Mehmet Yaşar "Kur'an Tefsirinde Tenevvü' İhtilafı ve Hicrî Birinci Asırdaki Örnekleri" başlıklı tebliğiyle Hz. Peygamber ve ashâbından aktarılan farklı görüşlerin birbiriyle zıtlık arz edecek bir farklılık içermeyip bütüncül olarak değerlendirilebilecek bir çeşitlilik sağladığını savunarak ilgili örnekler zikretti.

Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen'in başkanlığındaki 8. oturumda farklı alanlara dair Arapça tebliğler sunuldu. Bunların ilkinde tefsir ilmini hicrî birinci asır çerçevesinde ele alan Dr. Muhammed el-Gazlâvî, "et-Tefsîr bi'l-karni'l-evveli'l-hicrî" başlıklı

sunumuyla Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemindeki tefsir faaliyetlerini ele aldı. Dr. Abdullatîf et-Tilvân ise “İlmu’l-keîâm fî ‘ahdi’s-sahâbeti radiyallahu ‘anhum” başlıklı sunumuyla sahâbe döneminde akideye dair araştırmalarını paylaştı. Bu oturumun son tebliğcisi Prof. Dr. Muhammed eş-Şerîfîn ise “el-İsrâîliyyât fî sahîfeti Hemmâm b. Münebbih hadîsu ‘levlâ benû İsrâîl lem yehbus et-taâmu...’ enmûzecen” başlıklı tebliği ile Hemmâm b. Münebbih’in sahifesi çerçevesinde İsrâîliyat rivayetlerine dair yaptığı araştırmasını sundu.

Arap Dili başlıklı 9. oturumda Prof. Dr. Adem Yesinde, Arap dili çalışmalarının başlayıp gelişmesinde etken olan âmillere değindikten sonra ilk dönem Arap dilcilerini ve eserlerini tanıttı. Bu dönemde konu edinilen dil meseleleri üzerinde durdu. Doç. Dr. Muhammed Vehbi Dereli, Mu’allaka sahibi şairler arasında tek Müslüman şair olan Lebîd b. Rebîa’yı (ö. 40/660) ve şairlik yönünü tanıttıktan sonra divanındaki fahr konulu şiirlerinden örnekler sundu. Onun İslâmiyet öncesi ve sonrası dönemlerini mukayese etti. Dr. Muhammed Hâlid er-Rehâvî hicrî birinci asırda ortaya çıkan nahiv ıstılahlarını ilk olarak ne zaman, kim tarafından hangi anlamlarda kullanıldıkları, ikinci asra kadar nasıl bir gelişim gösterdikleri, bu dönem ile günümüzde kullanıldıkları anlamlar arasında fark olup olmadığı soruları ışığında tahlil etti. Dr. Muhammed Hâlid el-Fecr Arap sözlük biliminin gelişiminde hicrî birinci asrın oynadığı rolü ortaya koydu. Vahyin kelimelere yeni anlamlar yüklemesi, Kur’an ve hadislerde yer aldığı halde sahâbe ve tâbiûnun daha önce kullanmadıkları ve anlamlarını bilmedikleri kelimeleri sorup araştırmalarının Arap sözlükbiliminin gelişimine olan etkisinden bahsetti. Ayrıca bu dönemde yazılmış kısa ve düzensiz sözlüklerin sonraki dönemlerde yazılacak geniş ve düzenli sözlüklere kaynaklık ettiğini belirtti.

Prof. Dr. Servet Bayındır’ın başkanlığında gerçekleştirilen 10. oturumda Prof. Dr. Ahmed ed-Demenhûrî el-Ezherî re’y ile tefsirin ilk asırda nasıl meydana geldiği ve geliştiği, bu dönemin temsilcilerinin kimler olduğu ve yöntemlerini anlattı. Arş. Gör. Sümeyye Onuk Demirci “fukahâ-yi seb’a” diye bilinen tâbiîn döneminde yaşamış Medineli yedi fakihin Medine ilim geleneğindeki yeri ve önemi üzerinde durdu. Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Hz. Âişe, Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Abdullah b. Abbas gibi önde gelen fakih sahâbîlerden ders almaları, birçok sahabe ile görüşme fırsatı bulmaları, sahâbe ile akrabalık bağlarının olması gibi hususların onları Medine ilim geleneğinde önemli bir konuma yerleştirdiğini belirtti. Fukahâ-yi seb’a’nın sahâbîlerden aldıkları ilmî birikimi kendi katkılarıyla geliştirdikleri, onlardan iki kuşak sonra gelen İmam Mâlik’in onların talebeleri vasıtasıyla bu birikimi tevarüs ettiği ve mezhep haline getirdiğine değindi. Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Samar tâbiîn ulemâsının önde gelen isimlerinden biri olan Alkame b. Kays’ın (ö. 62/682) Hanefî mezhebinin oluşumundaki rolünü konu

edindi. Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) öğrencisi ve İbrahim en-Nehâî'nin (ö. 96/714) hocası olan Alkame b. Kays'ın Hanefî mezhebi gelenek silsilesinin önemli bir halkasını oluşturduğunu belirtti.

Sempozyumun son oturumunda ise Mehmet Selim Ayday "Abdullah b. Abbas ile Talebesi Mücahid b. Cebr'e Nispet Edilen Tefsir Rivayetlerinin Karşılaştırılması" başlıklı tebliğiyle Mekke tefsir ekolünde öne çıkan bu hoca-talebe figürüne dayandırılan rivayetleri değerlendirdi. Hocası İbn Abbas'a Kur'an'ı baştan sona okuyarak ondan her âyetin tefsirini dinleyen Mücahid'e (ö. 103/721) nispet edilen rivayetleri karşılaştırarak hocasının onun üzerindeki etkisine dair tespitlerini sundu. Aynı oturumda Mücâhid b. Cebr ile ilgili bir başka sunum da Abdulkadir Karakuş tarafından "Mücâhid b. Cebr'in Tefsiri ve Tefsirindeki İsrailî Rivayetlere Yaratılışla İlgili Ayetler Bağlamında Bir Bakış" başlığıyla sunulan tebliğdi. Karakuş, bu âyetler bağlamında Mücâhid'in tefsirinde nakledilen rivayetlerin İsrailiyât etkisinde şekillenmiş olmasına vurgu yaparak Kur'an'da açıkça belirtilmeyen bu hususlarda İsrâiliyât türünden bilgilerin tekrar edilmemesi gerektiğine dair kanaatini dile getirdi. Oturumun diğer tebliği başka bir hoca-talebe figürünü ele alan Yunus Emre Gördük'ün "Hicrî İlk Asırdan Bir Hoca-Talebe Portresi: Hz. Âişe-Mesrûk b. el-Ecdâ'" başlıklı tebliğiydi. Gördük, Kûfe tefsir okulunun kurucusu sahâbî Abdullah b. Mes'ûd'un öne çıkan öğrencilerinden biri olan Mesrûk'un (ö. 63/683 [?]) aynı zamanda birçok sahâbîyi görüp onlardan hadisler naklettiğini belirterek onun Hz. Âişe ile olan münasebetine dikkat çekti ve Hz. Âişe'den hadis nakledeken "Sıddîka binti Sıddîk" şeklinde onu andığını, ayrıca Hz. Âişe'nin de Mesrûk'a "oğlum" diye hitap ettiğini aktararak bu hoca-talebe ilişkisine dair tespitlerini sundu. Oturumun son tebliğinde Ceyda Gürman ise "Hicrî I. Asır Basra ve Tefsir İlmi Açısından Önemi" başlıklı tebliğiyle dikkatleri o dönemde Basra'da yürütülen tefsir faaliyetlerine çekti. Burada müfessir olarak öne çıkan Ebu'l-Âliye (ö. 90/709), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 117/735) gibi isimlerden nakledilen rivayetleri mukayeseli olarak değerlendiren Gürman, Basra'nın ekol olarak tefsir tarihinde incelenmeyeşine dikkat çekti ve bu ihmalin giderilmesinin gerekliliğine vurguda bulundu.

İslâmî ilimlerin ve İslâm düşüncesinin ilk asrını incelemeyi hedefleyen bu sempozyumun, bir dizi halinde takip eden asırları ele alarak önümüzdeki yıllarda da devam etmesi umulmaktadır. Bu sempozyumlar, İslâmî ilimlerin belirli dönemlerdeki genel seyrini ele alıp geniş bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte bu ilimlerin her birinin asırlar süren serüvenini daha detaylı incelemeyi hedefleyen araştırmaların yapılması da bir ihtiyaç olup daha derinlikli bilgilere ulaşılması noktasında önem arz etmektedir.

darulfunun ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları ana hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/_

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; <ul style="list-style-type: none"> ▶ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) ▶ iki yana dayalı ▶ satır sonu tirelemesiz Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line) ▶ satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLolar, ŐEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Őekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütunu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortali ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil baŐlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyat* accepts the submissions through ScholarOne Manuscripts <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 6 pt ▶ line spacing: 1.5
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.